

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

**Entre a liberdade e a virtude: pensamento social e
político de Michael Oakeshott**

Felipe Gava Cardoso

**SÃO CARLOS
2018**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

**Entre a liberdade e a virtude: pensamento social e
político de Michael Oakeshott**

Felipe Gava Cardoso

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

**Orientador: Prof. Dr. Pedro José Floriano
Ribeiro**

**SÃO CARLOS
2018**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Felipe Gava Cardoso, realizada em 15/05/2018:

Prof. Dr. Pedro José Floriano Ribeiro
UFSCar

Profa. Dra. Vera Alves Cepêda
UFSCar

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz
UFSCar

Prof. Dr. Daniel Lena Marchiori Neto
FURG

Prof. Dr. Mauro Victoria Soares
UFPE

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Mauro Victoria Soares e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ao) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Pedro José Floriano Ribeiro

à Biazinha

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao apoio da CAPES, cujo suporte tornou viável essa pesquisa. Também aos profissionais da Ufscar que me acolheram por esses anos: professores, estudantes e funcionários. Ao colégio Antares, por propiciar, através de uma licença de trabalho, a realização do doutorado.

Aos membros da banca: Vera Cepeda, pela sua parceria desde os primeiros dias em São Carlos; Daniel Marchiori, pelo pioneirismo nos estudos sobre Oakeshott no Brasil, pela amizade e pelo excelente trabalho; Mauro Victoria Soares e Fernão dos Santos Cruz, pela disposição e empenho.

Ao meu orientador, Pedro Floriano Ribeiro, pela generosidade em me aceitar como orientando mesmo sabendo dos percalços do tema, por me inserir em excelentes grupos de estudo e pelo constante apoio para a realização do estágio nos EUA.

Aos amigos do Colorado, que tornaram possível realizar um estágio tão enriquecedor, e que me ajudaram a lidar com as saudades de casa: Monica Hobbs e família, Tom Tiffany e Donna Beziou. Go Broncos!

Ao professor Timothy Fuller, pela boa vontade em me receber como estudante, pelas aulas incríveis, pela paciência e rigor com meus *papers*, pelas inestimáveis indicações de livros, pelo divertido e inteligente grupo de leitura, pela companhia nos cafés e restaurantes e pelas histórias sobre Oakeshott. Sua vivacidade intelectual e incansável disposição ao debate sempre serão para mim um exemplo a ser seguido.

Aos amigos Andrelão, Bruno, Discord, Erick e o saudoso Ralpho, verdadeiros parceiros de todos os momentos; ao Serjão, pelo privilégio da companhia em seus últimos anos; ao Padre Leandro e a todos da basílica Santo Antônio, pelos exemplos diários de retidão e de fé. E a todos os alunos que pela cordialidade e empenho me fizeram perceber que ser professor vale a pena – vocês sabem quem são!

Aos meus familiares de Rio Claro: meus avós Ana, João, e Otília, minha madrinha querida; todos os meus tios, em especial minha tia Neia; e todos os meus primos. Aos que se foram, que encontrem repouso; aos que aqui estão, que a vida lhes seja mais suave. Como personagens de Faulkner, vocês habitam meu imaginário e meu afeto. Que haja tempo para nos aproximarmos ainda mais.

Um agradecimento especial aos meus pais, Clara e Lázaro, pelo amor incondicional, pelo exemplo e pela educação que me deram: mal sabiam vocês que a *História do mundo para crianças*, do Monteiro Lobato, mudaria o curso de minha vida. Aos meus irmãos Caio e Mateus, pela imensa fraternidade e pelo privilégio da companhia sempre criativa e divertida. Aos familiares de Indaiatuba, especialmente à Clotilde, pela generosidade e dedicação à família.

À minha esposa Cristiane e à minha filha Beatriz, fontes inesgotáveis de felicidade em minha vida. Que eu esteja à altura do amor que vocês me dão. E, acima de tudo, agradeço a Nosso Senhor Jesus Cristo, pelas imerecidas graças e consolações recebidas todos os dias.

We stand on a mountain pass in the midst of whirling snow and blinding mist, through which we get glimpses now and then of paths which may be deceptive. If we stand still, we shall be frozen to death. If we take the wrong road, we shall be dashed to pieces. We do not certainly know whether there is any right one. What must we do? Be strong and of a good courage. Act for the best, hope for the best, and take what comes.

James Fitzjames Stephen, *Liberty, Equality and Fraternity*, 1873.

RESUMO

A tese versa sobre o conjunto da obra de Oakeshott e tem como objetivo principal a verificação da natureza de sua “disposição” conservadora, levando em conta seu postulado cético e suas raízes teóricas, sua contribuição para o pensamento social e político e sua relação com a produção intelectual de liberais e conservadores.

A verificação de seus argumentos nos permite revelar qualidades e fragilidades de Oakeshott no tratamento de uma extensa gama de temas, tais como os fundamentos epistemológicos do conhecimento, os atributos da consciência individual, os modos de conduta e a sociedade civil, o papel da conversação na realização humana, os campos ideológicos e seus padrões, a função e o perfil do Estado, entre outros. Destacam-se conceitos como “disposição conservadora”, “consciência reflexiva”, “conversação”, “associação civil” e “políticas da fé”.

De posse desse balanço crítico, observa-se que Oakeshott transita no limiar do pensamento conservador e liberal numa permanente tensão. A comparação com autores liberais revela um autor preocupado com a preservação e uso dos costumes mais valiosos da herança ocidental. Por outro lado, o diálogo com conservadores evidencia uma ênfase ao papel da liberdade individual na condução da própria existência. Eis, portanto, as fontes de sua originalidade e vulnerabilidade.

Palavras-chave: Michael Oakeshott; conservadorismo; liberalismo; teoria social contemporânea; filosofia política; sociedade civil.

ABSTRACT

The thesis investigates Oakeshott's complete work and aims to analyze the nature of his conservative "disposition", taking into account his skeptical postulate and its theoretical roots, its contribution to social and political thought and its relation to the intellectual production of liberals and conservatives.

The review of his arguments allows us to observe qualities and weaknesses in his approach to topics such as the epistemological foundations of knowledge, the attributes of individual consciousness, modes of conduct and civil society, the role of conversation in human fulfillment, the ideological fields and their patterns, the function and framework of the state, among others. These include concepts such as "conservative disposition", "reflexive consciousness", "conversation", "civil association", and "politics of faith".

This appraisal evidences that Oakeshott transits on the edge of conservative and liberal thinking in a permanent tension. The comparison with liberal authors reveals a thinker that is constantly concerned with the preservation and use of the valuable habits of Western heritage. On the other hand, dialogue with conservatives highlights his emphasis on the role of individual freedom in the conduct of their own existence. Those are the sources of his originality and vulnerability.

Key words: Michael Oakeshott; Conservatism; Liberalism; Contemporary social theory; Political philosophy; Civil society.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO E OBJETIVOS	13
Elementos biográficos	13
Objetivos da pesquisa	17
ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS	21
A relevância de Skinner e a Escola de Cambridge	22
Notas sobre J.G.A. Pocock	33
Críticas à Escola de Cambridge	37
Balanco: Skinner e outras preferências	43
CAPÍTULO 1. FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO CONSERVADOR	53
Parte I. Montaigne, Hume e Burke: conversação, ceticismo e tradição	53
<i>Origem histórica do pensamento conservador</i>	<i>53</i>
<i>Michel de Montaigne e a arte da conversação</i>	<i>58</i>
<i>David Hume e a radicalidade do ceticismo</i>	<i>62</i>
<i>Edmund Burke e o conservadorismo moderno</i>	<i>69</i>
Parte II. Em busca de uma definição	80
<i>Russell Kirk e Roger Scruton</i>	<i>82</i>
Parte III. Michael Oakeshott e a disposição conservadora	103
<i>On Being Conservative</i>	<i>103</i>
Conclusão	113
CAPÍTULO 2. PENSAMENTO SOCIAL EM OAKESHOTT	116
Parte I. Elementos epistemológicos	116
Parte II. A conduta humana	128
<i>As ciências e a consciência reflexiva</i>	<i>128</i>
<i>Mente, “self” e a construção da realidade</i>	<i>134</i>
<i>O indivíduo e a História</i>	<i>138</i>
<i>“Self-Disclosure”, “Self-Enactment” e a “Conducta Inter Homnes”</i>	<i>143</i>
<i>Moralidade, condição civil e “Cives”</i>	<i>146</i>
Parte III. Conversação, vozes poéticas e o exercício da liberdade	149
<i>Conversação como modo de realização do indivíduo</i>	<i>150</i>

<i>Contemplação e poesia</i>	153
<i>Conversaço, repertório e educaço</i>	156
Parte IV. Individualidade em crise	164
Conclusão	175
CAPÍTULO 3. PENSAMENTO POLÍTICO EM OAKESHOTT	178
Parte I. Thomas Hobbes e o “Modus Vivendi”	178
<i>Desamparo como condiço humana</i>	178
<i>O indivíduo e a brutalidade como ponto de partida</i>	185
<i>Leviatã revisitado</i>	190
<i>Monarquia e democracia</i>	194
<i>Hobbes, Oakeshott e o “Modus Vivendi”</i>	198
Parte II. Políticas da fé, políticas do ceticismo	200
<i>Um mal necessário</i>	201
<i>Políticas da fé</i>	208
<i>Políticas do ceticismo</i>	216
<i>Tipos de política, tipos de associaço</i>	222
<i>Babel e o mar revolto</i>	225
Parte III. Modos de associaço e o Estado moderno	227
<i>Ocidente, Estado e engenharia social</i>	227
<i>“Civil association”, “enterprise association”</i>	232
<i>Telocracia, nomocracia, “societas” e “universitas”</i>	238
<i>Oakeshott e a “Rule of Law”</i>	241
<i>Balanço crítico</i>	248
Conclusão	251
CAPÍTULO 4. ENTRE A LIBERDADE E A VIRTUDE	253
Parte I. O aperfeiçoamento de Sowell	254
Parte II. Liberdade: Oakeshott à luz dos liberais	265
<i>Visões de liberdade</i>	266
<i>Felicidade ou tradiço, felicidade e tradiço</i>	276
<i>O perigo das multidões</i>	285
Parte III. Virtude: Oakeshott à luz dos conservadores	290
<i>Conservadores contra o materialismo e o ceticismo</i>	290

<i>Tradicionalistas, liberalismo e a modernidade burguesa</i>	299
<i>Tradição, comunidade e sentido</i>	308
Conclusão	312
CONCLUSÃO	315
<i>O risco das mitologias</i>	315
<i>À procura das tradições</i>	317
<i>Ceticismo e o protagonismo do indivíduo</i>	318
<i>O paradoxo do Leviatã liberal</i>	320
<i>O dilema Oakeshott</i>	322
<i>Liberdade e virtude</i>	324
BIBLIOGRAFIA	328

APRESENTAÇÃO E OBJETIVOS

Elementos biográficos

Antes de ser a “Dama de Ferro” da Grã-Bretanha, Margareth Thatcher carregava o estigma menos elogioso de ser a “filha do quitandeiro”, apelido sussurrado pelos corredores do Parlamento britânico tanto por opositores quanto aliados. O termo remetia à sua origem plebeia e sua defesa prosaica do mercado e do individualismo, que usava exemplos como compras de supermercado e contabilidade doméstica para explicar a macroeconomia.

Logo após o sucesso nas eleições de 1979, Thatcher buscou afastar-se deste estigma propondo à Rainha Elizabeth II que homenageasse o professor Michael Oakeshott (1901-1990), à época aposentado pela London School of Economics (LSE), com a prestigiosa Ordem dos Companheiros de Honra, que premia conquistas nos campos das artes e das ciências humanas. Os analistas entenderam o gesto como uma tentativa de dar credibilidade intelectual às políticas de seu governo. O título, contudo, seria negado pelo *scholar* (Kurian, 2011, 137), não sem antes confundirem Michael Oakeshott com Walter Oakeshott, acadêmico de Oxford especialista em literatura medieval e pouco interessado em política (Norman, 2015).

Esta foi uma das raras ocasiões em que o nome de Michael Oakeshott circulou pela grande mídia. Apesar de alguma proximidade ideológica, não é de todo óbvio entender por que ele teria chamado atenção de Thatcher. É certo que o pensador britânico construiu uma carreira bastante discreta, com uma produção pouco popular que discute temas filosóficos densos, como em seu primeiro trabalho de fôlego, *Experience and its Modes*, de 1933, que levaria 30 anos para esgotar uma primeira edição de apenas mil exemplares (Norman, 2015).

É raro encontrar nas biografias de Oakeshott menções mais extensas sobre sua relação com a política prática: sabemos que, na década de 1930, expressava descontentamento com o cenário político europeu, marcado pela escalada extremista de ideologias como o nacional-socialismo e o marxismo. E que, na década de 1960, mostrou desavenças com o ativismo estudantil na LSE (Fuller, 2003). Não há filiação aberta a partidos políticos e poucas menções a polêmicas conjunturais, assim como raramente se

observa citações de outros autores. O autor preservou-se, ao longo de toda a vida, de adesões entusiastas por grupos políticos ou ideologias sistematicamente organizadas.

Estas circunstâncias pessoais e intelectuais contribuíram para o surgimento de inúmeras definições sobre seu modo de pensamento. São muitos os epítetos: “neohobbesiano”, “aristocrata”, “liberal cético”, “conservador liberal”, “conservador cético”, “liberalismo hobbesiano”, “conservador não convencional” e “democrático radical” (Tregenza, 2001, 618; Parekh, 1995, 184; Miller, 2001, 823; Riley, 1994, 746; Lakoff, 1998, 435; Gray, 2013; Devigne, 1994, 21; Spitz, 1976, 335; Gerencser, 1999, 845). Essa variedade de rótulos demonstra o caráter elusivo dos argumentos de um autor pouco preocupado em construir sistemas conceituais acabados e crítico da terminologia política usual. Independentemente da dificuldade de definição, o autor foi considerado por Timothy Fuller, editor de boa parte de seus livros, como “um dos mais importantes pensadores conservadores do século XX” (Fuller, 2003) e “um dos maiores experts em teoria conservadora” por Suvanto (1997, 138).

Mais do que falta de rigor, a diferença nas definições nos indica um autor versátil, que por vezes adere à precaução característica do pensamento conservador e por outras presta homenagem à liberdade dos indivíduos para guiarem sua própria existência. De fato, a rica produção teórica de Oakeshott, que abrange as décadas de 1930 a 1980, apresenta oscilações tanto em conteúdo quanto em consistência, transitando entre o campo liberal e conservador. Esse trânsito entre dois campos políticos distintos é marca registrada de seu trabalho e será explorado de modo especial no último capítulo.

Categorizar a obra de Oakeshott se torna uma tarefa mais problemática se observarmos certos episódios de sua biografia. Se, como disse o autor em certo momento, “não é de todo inconsistente ser conservador em relação ao Estado e radical em relação a quase todas as outras atividades”, isso se reflete em sua vida particular, que inclui registros inesperados para um indivíduo tido como conservador (Oakeshott, 1991, 196). Segundo o site da Michael Oakeshott Association (MOA), o autor era “bastante desinteressado socialmente”, de acordo com relatos de colegas da London School of Economics (LSE).

Ao mesmo tempo, não respeitava algumas convenções tidas como conservadoras, como certa liberalidade em relacionamentos, cortejando uma lista “inumerável” de mulheres e certas extravagâncias boêmias, como banhos de sol em praias de nudismo, o que lhe rendeu publicidade indesejável num incidente de 1955, quando frequentou, nu, uma praia onde a prática era proibida. Controvérsias à parte, os atributos intelectuais de

Oakeshott são a verdadeira razão pelo interesse crescente pelos seus textos, que começam a transcender o mundo anglófono. Pelo jornal *Daily Telegraph*, foi chamado de “o maior filósofo político na tradição anglo-saxônica desde Mill – ou talvez Burke”; *The Guardian* foi mais moderado, mas ainda assim considera Oakeshott talvez o mais original filósofo político da academia deste século” (Norman, 2015).

Nascido em 11 de dezembro de 1901, o segundo de três filhos de Joseph, um funcionário público defensor do socialismo fabiano, e Frances, uma enfermeira aposentada dedicada ao assistencialismo, Oakeshott faz parte de uma classe média “educada e de espírito público” (Grey, 2011a, 1137). Da passagem pela St. George’s School destaca-se a amizade com o reverendo Cecil Grant, teólogo com maior interesse pela filosofia de Kant e Hegel do que pelos sermões tradicionais.

Segue-se um período de estudos em Cambridge, onde se gradua em História com especialização em Ciência Política pelo Gonville and Caius College em 1923. Após uma breve passagem por seminários de teologia e por colégios, com a publicação de resenhas esparsas sobre religião e filosofia, Michael Oakeshott estabelece-se como professor em 1931. Salvo o breve período de envolvimento com a II Guerra Mundial, o cientista político permanecerá ministrando aulas em Cambridge até 1949, trabalho acompanhado de publicações voltadas ao estudo de História e Filosofia Política, entre os quais se destaca *Experience and its Modes* (1933), com uma densa temática filosófica, e *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (1939), um compêndio explicativo das ideologias dominantes e emergentes naquele contexto. Nota-se o aparecimento de artigos sobre Thomas Hobbes nos anos de 1935 a 1937, uma referência que virá a consolidar-se nas décadas seguintes. Ainda nos anos 1930, um momento curioso e destoante de sua trajetória: o autor realiza um desvio de rota ao escrever *A Guide to the Classics, or, How to Pick the Derby Winner* (1936), que trata de sua paixão pelo turfê.

Apesar de reivindicar uma filosofia pouco afeita a conversão do leitor e de defender o direito do cidadão de não se interessar por política, Oakeshott toma partido em um momento agudo da história britânica. Os anos 1940 iniciam-se com o afastamento do mundo acadêmico e o alistamento na resistência britânica ao nazismo, atuando no setor de inteligência entre os anos de 1940 e 1945 (Franco, 2004, 56). Pouco depois, em 1947, o autor volta ao trabalho acadêmico com a publicação de *Rationalism in Politics* pelo *Cambridge Journal*, um dos picos de seu itinerário, onde lança as bases de sua crítica às pretensões de engenharia social das ideologias com vocação autoritária. Em 1948, surge *The Tower of Babel*, artigo que utiliza a célebre narrativa do Antigo Testamento para

investigar as pretensões racionalistas na política, num estilo mais metafórico e estético do que era hábito em suas obras.

Após uma breve passagem por Nuffield College, em 1951 Oakeshott segue para a LSE, onde ocupa a cadeira do socialista Harold Laski, recentemente aposentado, o que não deixa de causar polêmica, dada a distância de ambos os professores no espectro político. Destacam-se os artigos *Rational Conduct* (1950), *Political Education* (1951), *The Activity of Being a Historian* (1958) e *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* (1959). *On Being Conservative* (1956), texto central para o debate sobre conservadorismo em Oakeshott, só seria publicado em 1962, na coletânea *Rationalism in Politics and Other Essays*. Em 1966, W. H. Greenleaf publica *Oakeshott's Philosophical Politics*, o primeiro livro inteiramente dedicado ao pensador britânico, um marco nos estudos oakeshottianos que sinaliza sua crescente importância acadêmica.

Em fins da década de 1960 e início dos anos 1970, Oakeshott publica artigos referentes ao tema da educação, que apresentam sua concepção de pedagogia inspirada no pensamento liberal conservador. Entre eles, destacam-se *Learning and Teaching* e *The Definition of University* (ambos de 1967), assim como *A Place of Learning* (1975), apresentado em palestra no Colorado College a convite de Timothy Fuller. Ainda em 1975, surge *Hobbes on Civil Association* e *On Human Conduct*, materiais de grande importância para o pensamento oakeshottiano. O primeiro explica a leitura oakeshottiana de Hobbes, enfatizando a importância da autoridade para a preservação da sociedade civil e das esferas de ação autônoma do indivíduo; já o último trata da interação entre os indivíduos e o ambiente circundante, levando à construção de conceitos como “consciência reflexiva” e “autonomia moral”.

Aposentado desde 1968, Oakeshott segue para a vida discreta de Dorset e torna-se professor emérito da LSE, ocupando-se eventualmente com o andamento da disciplina de História do Pensamento Político. Vê, ainda, o interesse pela sua obra crescer e a lista de coletâneas aumentar: além de participação em seminários e palestras pelo mundo, em 1983 é lançado *On History and Other Essays*; e, em 1989, *The Voice of Liberal Learning*.

Um volume considerável de textos inéditos passa a ser editado postumamente por Timothy Fuller, responsável pelo espólio intelectual de Oakeshott. Dentre os trabalhos, destaca-se *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, escrito na década de 1950 mas só lançado em 1996. Encontra-se nele um rico debate sobre dois campos ideológicos: de um lado, a crença ambiciosa no aprimoramento ilimitado das condições sociais, flertando constantemente com técnicas de engenharia social via Estado; de outro, uma

visão precavida com relação ao “assalto aos céus”, marcada pela desconfiança dos projetos emancipadores e por priorizar a contenção de tendências negativas inerentes à condição humana.

Dos anos 2000 em diante, os livros de Oakeshott começam a atrair a atenção de autores como Richard Rorty e John Gray, deixando de ser leitura exclusiva de especialistas. O século XXI vê uma repercussão cada vez maior e a consagração como uma figura de proa para o conservadorismo de viés cético. Surgem edições de textos inéditos e reedições de clássicos como *Rationalism in Politics* e *The Politics of Faith* se sucedem, merecendo uma apreciação mais detalhista. A fortuna crítica continua a crescer e surgem trabalhos sobre temas até então secundarizados, como religião, educação, estética e a constituição histórica do mundo ocidental. Amplia-se a institucionalização do pensamento de Oakeshott, com a disseminação de congressos internacionais e da formação de centros de estudos (*Oakeshott Studies*) ao redor do planeta, com destaque para a *Michael Oakeshott Association* (MOA), que conta com uma rede internacional de *scholars* e de estudantes dedicados à promoção de seu legado.

Objetivos da pesquisa

O interesse em conhecer os fundamentos da teoria política liberal e conservadora, algo ainda raro nas universidades brasileiras, guiou-nos em direção aos nomes de referência do século XX, quando descobrimos *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Instigados pela popularização de seus textos no mundo anglófono e, em contraste, pela baixa divulgação de seus textos no Brasil, surgiu o interesse pelo estudo sistemático do autor, uma espécie de fio condutor dos desdobramentos contemporâneos do pensamento conservador e representante de uma tradição em constante diálogo com a modernidade.

Nossa hipótese é de que o autor é representativo de um pensamento que transita entre o conservadorismo e o liberalismo e equaciona de maneira original temas centrais às Ciências Sociais, como, por exemplo: as pré-condições de existência de uma sociedade civil; a função e o perfil do Estado enquanto exercício da autoridade legítima e seu enquadramento jurídico; o papel ativo da consciência individual (*free agent*) no entendimento da realidade e da conduta humana; os fundamentos estruturais de ideologias políticas antagônicas; a ascensão de formas sociais ligadas à modernidade e ao surgimento do Ocidente, entre outros.

Dito isso, podemos resumir os objetivos da presente tese nos seguintes eixos:

1) Apresentar os fundamentos do pensamento conservador, mais especificamente de tendência cética. O objetivo é identificar e selecionar, da extensa produção conservadora, autores e ideias que de algum modo servem de sustentação ao essencial do argumento oakeshottiano, facilitando assim a compreensão das raízes de sua reflexão.

Da leitura de Oakeshott e de seus comentadores, optamos por realizar uma breve exposição das premissas e concepções políticas de três autores influentes na modernidade, a saber, Michel de Montaigne, David Hume e Edmund Burke. Não temos a ambição de analisar a fundo autores de tamanha envergadura em poucas páginas, o que escapa aos propósitos da pesquisa; no entanto, a apresentação de algumas teses que, de um modo ou de outro, fazem-se presentes na obra de Oakeshott nos ajudará a compreender suas raízes conservadoras céticas.

Além disso, analisaremos mais detidamente duas propostas de definição do conservadorismo já no século XX, lançando mão de textos de Russell Kirk e de Roger Scruton. Desse modo, buscaremos situar a obra de Oakeshott no pensamento conservador contemporâneo, salientando consonâncias e dissonâncias em relação aos parâmetros normalmente vistos entre autores desta linha. Só então poderemos verificar sua originalidade e significado para os debates políticos no século XX.

2) Investigar os postulados epistemológicos e sociológicos presentes no conjunto da obra de Oakeshott. A finalidade é compreender a sustentação de seu pensamento acerca das noções de epistemologia e conhecimento, mente humana e absorção da realidade, individuação e vínculos, consciência e deliberação, mecanismos mentais e *self*, causalidade e ação social. A partir desta base, torna-se viável uma leitura mais atenta de sua análise política, essencialmente dependente das premissas acima mencionadas.

Para isso, será necessário abordar, ainda que sucintamente, *Experience and its Modes* (1933), livro em que Oakeshott aprofunda a discussão sobre a percepção individual na compreensão da realidade. Texto de difícil leitura, *Experience and its Modes* oferece ao leitor os fundamentos epistemológicos do conhecimento e da ação humana segundo Oakeshott, cuja continuidade argumentativa é tema de extensos debates entre seus analistas.

Após esta etapa, revisaremos a bibliografia de Oakeshott a respeito dos princípios estruturantes da ação humana, com especial atenção a *On Human Conduct* (1975), que trata de modo sistemático a condição do indivíduo moderno como ente protagonista na relação com seu entorno. Não podemos deixar de notar também a originalidade de textos

como *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* (1959) e *A Place of Learning* (1975), que merecerão uma seção especial no capítulo. Ambos expressam nitidamente o verdadeiro campo de interesse de Oakeshott, a saber, a plena realização do indivíduo na apreciação e fruição das potencialidades da vida, ou, dito de outro modo, a busca pela autenticidade existencial por meio da conversação desinteressada com a herança intelectual do Ocidente.

3) De posse destas reflexões, pretendemos analisar as contribuições de Oakeshott para o pensamento político contemporâneo, que perpassam o conjunto da obra, mas que se alojam principalmente em textos como *Rationalism in Politics* (1947) e *The Politics of Faith & The Politics of Scepticism* (1996). O objetivo é verificar as prerrogativas teóricas, a consistência conceitual e a repercussão destes trabalhos, destacando o que há de enriquecedor para a fortuna crítica na área de Ciência Política, como a relação entre Estado e sociedade civil, as motivações subjacentes às ideologias políticas e os fundamentos e limites da autoridade. Encontra-se nesta esfera algumas das contribuições mais originais e esclarecedoras de Oakeshott, como a proposta de segmentar as concepções políticas e a tensa relação entre exercício da individualidade e a disposição conservadora.

Logo, o eixo da pesquisa se estabelece na exposição crítica dos argumentos do autor parcelada em dois momentos: um primeiro momento, em que a conduta humana é alvo de análise (“momento sociológico”); e um segundo momento, em que os postulados sociológicos se convertem em propostas políticas (“momento político”).

Assim, após estas três etapas, teremos percorrido o caminho que vai das ideias mais essenciais sobre a construção da realidade da mente humana, passando pelas formas de interação social entre indivíduos, até a compreensão dos modos de realização autêntica do indivíduo segundo Oakeshott, para só então abordar a análise e proposta políticas. O itinerário percorrerá o conjunto da obra do autor, buscando momentos de coerência e de impasse, de continuidade e de ruptura.

4) Por fim, com base na investigação ostensiva do pensamento social e político de Oakeshott, procuraremos, no último capítulo, tecer comentários sobre os impasses, limites e potencialidades de sua obra, utilizando como recurso de exposição seu movimento contínuo entre a corrente liberal clássica e o conservadorismo tradicional e cético. Trata-se do capítulo mais analítico, onde reconheceremos possíveis identidades e, principalmente, lacunas e críticas de ambas as perspectivas à obra de Oakeshott.

Os títulos das duas seções do último capítulo, “Liberdade” e “Virtude”, aludem ao par conceitual criado por Frank Meyer, escritor do século XX conhecido pelo “fusionismo”, isto é, a concepção de que as desavenças entre conservadores e liberais clássicos podem ser dirimidas para que ambos partilhem do mesmo território político. Não por concordarmos com essa hipótese, mas sim porque se trata de um bom método de exposição em que Oakeshott será testado pela crítica de autores em ambos os campos. Na seção “Liberdade”, procuraremos amparo em argumentos caros à corrente liberal (como Stuart Mill e Isaiah Berlin) para verificar em que medida Oakeshott se aproxima ou se distancia desse campo. Já na seção “Virtude”, revisaremos críticas ao liberalismo realizadas por conservadores no século XX, tais como Christopher Dawson, Richard Weaver, entre outros, com o propósito de sublinhar as divergências que Oakeshott teria com essa linha. Servirá o capítulo, assim, como um balanço da pesquisa.

ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS

The practical man reads the past backwards. He is interested in and recognizes only those past events which he can relate to present activities. He looks to the past in order to explain his present world, to justify it, or to make it a more habitable and a less mysterious place.

Michael Oakeshott, *The Activity of Being an Historian*.

Há muito os capítulos de metodologia são vistos com reticência. Depois de décadas de debates entusiasmados e fervorosos sobre os princípios epistemológicos de pesquisa, o debate atingiu certo grau de esgotamento, sendo caracterizado, com a devida discrição, como um “ritual de natureza acadêmica” (Gusmão, 2012, 356). Torna-se, assim, cada vez mais comum o abandono do capítulo metodológico de abertura. Marcelo Coelho, no posfácio do brilhante *O fetichismo do conceito*, de Luís de Gusmão, resumiu apropriadamente a esterilidade dominante do debate metodológico das Ciências Sociais:

O que vemos, na maior parte das vezes, é que a longa ruminção e a paráfrase hipnótica dos textos clássicos terminam, depois de umas cinquenta páginas, sem ter iluminado em nada a pesquisa que se irá desenvolver em seguida. (Gusmão, 2012, 355-6)

A proliferação de “ismos” no século XX, alimentada pelos seus respectivos aparatos acadêmicos, veio acompanhada de uma “preocupação em afirmar o *status* científico da moderna investigação social – sem uma base teórica, sugere-se, essa cientificidade estaria ameaçada” (Gusmão, 2012, 34). Para tanto, cada escola esmerava-se em construir um vocabulário particular, coerente e preciso, muitas vezes para nomear com outro nome o trivial. O “fascínio pelos discursos obscuros” (Sokal, 201, 2010) tomou conta da cena intelectual.

O desgaste dos debates sobre metodologia tem sua razão de ser. A interpretação de textos políticos, filosóficos e literários sofreu, muitas vezes, com tentativas de enquadrar o objeto de estudo dentro dos parâmetros de ortodoxias teóricas. Nesses casos, o equívoco está no fato de transformar o analista em protagonista da análise, relegando seu objeto de estudo à função de instrumento de concepções previamente definidas.

Verdadeiras atrocidades acadêmicas foram cometidas em nome das mais variadas quadraturas dos círculos. Vale lembrar o engodo tramado por Alan Sokal e Jean Bricmont no célebre *Imposturas intelectuais*, em que os autores descrevem a apreciação – e aceitação – de um artigo propositalmente sem sentido a uma revista cultural americana de grande prestígio acadêmico. Décadas e décadas de palavrório desmedido e uma escrita labiríntica serviram para validar praticamente qualquer coisa como digna de publicação.

O objetivo que nos guiou ao aprofundarmos nossos estudos sobre metodologia foi a procura por uma bússola para a navegação no oceano de possibilidades que a teoria nos oferece. Mais do que uma metodologia sistêmica e coesa, almejamos um conjunto de precauções que, longe de nos abrirem caminho para uma improvável verdade objetiva e final, serão de grande valia para antecipar possíveis equívocos ou saltos interpretativos no escuro, que violentam o objeto de estudo em nome de ideias preconcebidas. Como já foi dito por uma autoridade em metodologia, “seria um tipo de fetichismo científico acreditar que uma purificação metodológica substitui a riqueza original da experiência” (Mannheim, 1954, 17).

Apesar da reticência em construir conclusões ortodoxas e permanentes em termos de método, consideramos que o investimento de tempo no estudo deste campo foi precioso para o andamento da pesquisa, pois servirá para minimizar o risco de chegarmos a simplificações e equívocos tão comuns nesta área de estudo. Portanto, nossas considerações sobre metodologia devem ser vistas, acima de tudo, pela negativa, como uma espécie de contenção de danos.

A relevância de Skinner e a Escola de Cambridge

To make a long story short, a leitura e a reflexão sobre propostas metodológicas nos levaram a concluir que é a *Escola de Cambridge* aquela que consegue suprir as demandas do campo da História das Ideias. Os textos mais profícuos de Quentin Skinner e de J.G.A. Pocock oferecem um manancial de recursos analíticos, pontos de precaução, além de uma perspectiva mais aberta às demandas do objeto, sem conclusões prévias ou explicações excessivamente externas ao material.

Michael Frazer, em seu artigo *Three Methods of Political Theory*, afirma que, ainda hoje, a *Escola de Cambridge* exerce um papel de hegemonia no campo metodológico em pesquisa qualitativa, especialmente por conta de sua contribuição na confecção de trabalhos rigorosos e precisos (Frazer, 2010, 2). Mesmo Mark Bevir, crítico

desta metodologia, reconhece que a *Escola de Cambridge* foi responsável pela transformação da área da História das Ideias em uma “disciplina profissional”, distanciando-se de uma cultura de análise que mais se assemelhava a um “romance vitoriano” do que a uma área da Ciência Política (Bevir, 2008, 12). Por meio da “desconfiança de argumentos filosóficos abstratos e preceitos metodológicos” (Bevir, 2008, 14), Bevir reconhece que, “de certa maneira, a Escola de Cambridge venceu” (Bevir, 2008, 19). Para Ricardo Silva, coube a Skinner realizar a “preparação do terreno para o trabalho teórico contemporâneo [...] em busca da reconciliação entre presentismo e historicismo”, equilibrando-se entre demandas continuamente sentidas pelas escolas de metodologia (Silva, 2010, 325-6).

A *Escola de Cambridge* pode ser amplamente caracterizada como um método que enfatiza o contexto intelectual do discurso de uma determinada época histórica. Opôs-se, desde o início, ao anacronismo dos métodos até então convencionais de interpretação, acusados de distorcerem o significado de textos e ideias. Nestes termos, a Escola de Cambridge reconhece um alto grau de autonomia das ideias com relação às condições materiais e sociais brutas, como, por exemplo, sistemas econômicos, classes e a formação estrutural dos indivíduos, afastando-se da concepção de que as ideias seriam meros epifenômenos de estruturas externas ao texto. Afastam-se, também, dos teóricos que tomam o texto como atemporais, livres das conexões e diálogos contextuais.

Com efeito, a *Escola de Cambridge* merece a credibilidade que lhe atribuem. Suas orientações de trabalho transmitem uma meticulosidade raramente vista no trato textual, que não é entendido nem como uma mera *derivação* histórica, nem como algo inteligível *per se*. Dito de outro modo: a tendência a contextualizar os textos políticos, quando levada às últimas consequências, transforma a fabricação de um texto em um procedimento cego, sem agentes, perdendo, assim, sua especificidade intrínseca; já a tendência ao textualismo induz a leituras equivocadas das obras políticas, posto que minimiza o papel do entorno em que texto e autor coexistem. O pensamento político é tratado, assim, como um *artefato* construído dentro de suas especificidades, levando-se em consideração as minúcias do enunciado sem esquecer os diálogos e conexões com realidades externas.

Inspirado pelos textos de Skinner e Pocock, defendemos que uma análise mais completa de uma teoria necessita transitar e enlaçar, em suas conclusões, as fontes extraídas de quatro eixos, a saber: *subtexto* (trajetória pessoal do autor), *texto* (análise de argumentos, coerência interna e evolução da obra), *intertexto* (diálogos explícitos ou

implícitos do autor com outros autores) e *contexto* (posição do autor no campo de produção textual, fenômenos sócio-históricos circundantes).

De vasta obra de Skinner, o texto que oferece a melhor inserção na teoria metodológica é *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. Escrito em 1969, o texto tem como tema básico os impasses que o historiador das ideias enfrenta, ao deter sua atenção em uma dada obra. Logo de início, chama a atenção o fato de Skinner definir o analista como um “historiador”. Como veremos, parte central do trabalho de investigação proposto consiste na problematização das fontes: o que são, como interagem com o ambiente, quais os modos de apreciação necessários e do que se esquivar para minimizar a chance de equívocos analíticos.

Há duas tendências igualmente equivocadas, a saber, o *textualismo* e o *contextualismo*. O argumento *textualista* caracteriza-se pela busca de “elementos intemporais”, “ideias universais” ou uma sabedoria com aplicação universal. Nas obras políticas, procura estabelecer as proposições universais sobre a realidade política ou encontrar um conjunto de conceitos fundamentais e interesses perenes. A centralidade caberia, portanto, ao *enunciado* e às orientações mentais do autor em questão (Skinner, 1969, 5-6). Já o argumento *contextualista*, o erro está em dissolver o valor da obra em nome das determinações econômicas, políticas, culturais etc., desvalorizando a autenticidade da produção intelectual. Eis a primeira virtude de Skinner: o apelo ao equilíbrio metodológico, o respeito à construção da obra e o reconhecimento de sua necessária vinculação com tantos elementos ao seu redor.

As virtudes do método de Skinner tornam-se evidentes no momento em que explicita o risco de equívocos históricos na avaliação textualista, recaindo em anacronismos (tomar um argumento pelas impressões momentâneas) e pela conformação de compostos coerentes, no que ele chama de “mitologia”, entendida aqui como uma série de enganos baseados em pressuposições do analista. Nestes casos, como diz Skinner, “a História torna-se uma série de truques que nós jogamos com os mortos” (Skinner, 1969, 14). As quatro mitologias de Skinner são um recurso precioso para evitar erros.

A primeira mitologia apresentada é a *mitologia da doutrina*, que ocorre quando o historiador é movido pela expectativa de comprovar que cada autor clássico enuncia uma doutrina sobre cada um dos tópicos julgados como constitutivos de sua matéria. Ou melhor, o analista transforma-se, neste equívoco, em artífice de sistemas falsamente coerentes, ausentes da intenção do autor e de seus próprios raciocínios, que pode não autorizar a conformação de uma doutrina. Busca-se artificialmente, assim, uma totalidade

não autorizada pelas intenções do autor, pelas teses ou pelo contexto histórico. Neste caso, “a doutrina se hipostasia em uma entidade” (Skinner, 1969, 10).

Além desta possibilidade de creditar a um escritor um significado que ele não poderia ter a intenção de transmitir, posto que o significado não estava disponível para ele, há também o perigo (talvez mais insidioso) de atribuir muito abruptamente a um escritor uma ‘doutrina’. (Skinner, 1969, 9)

A versão principal desta mitologia de doutrinas consiste em exigir dos autores explicações para temas e questões que não fazem parte de seu corpo teórico. A partir de alguns indícios, o analista se precipita e constrói o sistema que o próprio autor falhou em construir. Cria-se uma etiqueta que tende a vulgarizar e estigmatizar o pensamento do autor, reduzindo-se àquilo que se alinha aos conceitos dominantes do texto. Eis a “reificação das doutrinas”:

A reificação das doutrinas dá origem a dois tipos de absurdo histórico, sendo que ambos [...] parecem mais ou menos inevitável quando sua metodologia é empregada. Primeiro, a tendência de procurar aproximações com o tipo ideal produz uma forma de não-história que é quase inteiramente dedicada a apontar "antecipações" de doutrinas posteriores, creditando cada escritor em termos desta clarividência. (Skinner, 1969, 11)

A *mitologia da coerência* é a segunda apresentada. Neste caso, o analista apara imprudentemente as arestas dos textos, buscando “a doutrina” como objetivo, eliminando, pelo caminho, possíveis impasses. Preserva-se o que o analista toma por essencial do texto, elimina-se o restante. Opera-se uma espécie de depuração, descartando as contradições em nome de um sistema coerente, mas que não condiz com o objeto de estudo, seja pela incapacidade do autor em chegar a essa coerência, seja porque nunca a ambicionou.

Ao partir da ideia de que necessariamente existiria um sistema coerente, chega-se a uma coerência artificial, “a qualquer custo” (Skinner, 1969, 17). Desnecessário dizer que esta predisposição a encontrar sistemas pode dar origem a falsificações. Vale considerar que a mitologia da coerência pode ocorrer de modo sincrônico ou diacrônico. No modo sincrônico, a “coerência” é observada no interior de uma mesma obra; no modo diacrônico, a “coerência” migra para a própria trajetória biográfica do autor investigado, como se ele “preparasse” seus argumentos em uma fase anterior de sua vida, um erro que,

de acordo com Skinner, “permeia a filosofia política” (Skinner, 1969, 16). Nas palavras do autor:

Um argumento em um trabalho pode lembrar o historiador de um argumento similar em um trabalho anterior, ou pode aparecer para contradizê-lo. Em ambos os casos, o historiador pode supor que era a intenção do escritor posterior referir-se ao anterior. Assim, pode ocorrer o equívoco de assinalar a ‘influência’ de um trabalho anterior. (Skinner, 1969, 25)

Soma-se a isto o fato de que a omissão dessas dissonâncias pode ocultar *impasses* dignos de problematização, ou ainda que podem significar um momento de *transição* significativo para o entendimento de uma trajetória intelectual. Em suma, não cabe ao historiador “resolver antinomias” de um autor (Skinner, 1969, 20), mas avaliá-las: estas inconsistências podem ser o material mais rico para a pesquisa, não podendo, assim, ser meramente excluídos. Desnecessário dizer que pode haver, sim, coerência em uma obra. O aviso de Skinner não serve para todos os casos, senão para a coerência artificialmente encontrada.

Uma terceira mitologia seria a *mitologia da prolepse*. Nesta, existe a tendência a encontrar antecipações teóricas. Dada a posição histórica vantajosa do analista (que já sabe como tudo transcorreu), há um manejo inadequado de conceitos, transferidos para contextos, diálogos e situações que não são válidos (Skinner, 1969, 22). O caso mais comum desta mitologia é a atribuição a textos mais antigos (do autor ou de outros) das bases preparatórias para ideias futuras, quando não foi assim que transcorreu historicamente. Haveria, portanto, um olhar predisposto a encontrar intenções, quando na realidade não há intenção, mas sim incoerência, choque de ideias ou coincidências. Skinner cita como exemplo a rotulação de *A república* de Platão como sendo um texto “totalitário” (Skinner, 1969, 22). Percebe-se que parece difícil obter lições históricas partindo-se da perspectiva de Skinner, cético quanto à extração das obras políticas de seu próprio contexto.

Por último, há uma quarta mitologia que consiste em atribuir aos teóricos certas ideias que, na opinião de um historiador, são adequadas ao seu tema que os autores, por alguma razão, omitiram. Trata-se da *mitologia do paroquialismo* (Skinner, 1969, 24). Conforme Skinner, este é “um meio de associar nossos próprios preconceitos a nomes mais carismáticos, sob a aparência de uma especulação histórica inócua” (Skinner, 1969, 13). Aqui, o grande defeito está na extensão indevida de parâmetros de juízo do analista

sobre o objeto de estudo. O lapso, portanto, está em forçar as tintas dos conceitos e categorias de um dado texto ou autor para alinhá-lo à concepção de mundo do pesquisador, menos por má fé do que por limitação de horizontes (daí o termo paroquialismo). Esta “falsa familiaridade” encerra as mitologias identificadas por Skinner no textualismo (Skinner, 1969, 23-24). O trecho a seguir sintetiza, nas palavras de Skinner, a mitologia do paroquialismo:

A outra forma de provincianismo conceitual que marca a história das ideias ocorre quando o observador abusa inconscientemente de seu ponto de vista ao descrever o significado de um determinado trabalho. Existe sempre o perigo de que o historiador pode conceber um argumento de tal maneira que os seus elementos estranhos são dissolvidos em uma familiaridade aparente, mas enganosa. (Skinner, 1969, 27)

O contextualismo merece menor atenção em *Meaning and Understanding*. Skinner reconhece no distanciamento dos “absurdos históricos” uma vantagem em relação ao textualismo *tout court*. O perigo está na redução da riqueza de uma teoria às injunções históricas, ou seja, entender o contexto histórico como “produtor *per se*” das obras (Skinner, 1969, 40), colocando em perigo a vida independente das ideias ao estabelecer uma relação mecânica entre texto e contexto histórico. Deste modo, a existência mesma da obra perde em vigor, tornando-se um “epifenômeno” ou “sintoma” do contexto. O objeto de estudo corre o risco absurdo de “não existir”, obviamente uma simplificação rudimentar da História das Ideias (Skinner, 1969, 42-3).

Skinner ainda coloca em xeque duas diretivas desta corrente. Em primeiro lugar, a crítica se dirige ao suposto primado da busca de causalidades por parte do historiador das ideias, insuficientes na *compreensão* das obras. Seria a função primordial do investigador descobrir, do emaranhado de influências sócio-históricas, aquelas que atuaram efetivamente na produção do texto e influenciaram seu estilo e conteúdo. Como diz Skinner, “conhecer as causas de uma ação não equivale a conhecer a ação em si” (Skinner, 1969, 44).

Em segundo lugar, o autor questiona a o intuito de definir o *sentido* – os desdobramentos – da produção intelectual em dado contexto. Aqui, a crítica se volta menos para um erro do que para uma dificuldade. Para ele, o papel histórico cumprido pelos textos não pode ser subsumido pelo esforço historiográfico, dada a imensidão de significados conferidos ao texto. A não ser pelo procedimento de uma seleção

intencionalmente limitada e parcial, a definição do papel de uma obra num dado contexto é um objetivo de rara efetividade (Skinner, 1969, 46).

O texto se encerra com a apresentação do diferencial da Escola de Cambridge perante as demais metodologias: a preocupação com o universo da linguagem e sua fertilidade de significados. O texto, visto como um ato de comunicação intencional, é composto através do léxico e das traduções tal como dispostas em uma dada época. O contexto linguístico, em toda sua historicidade e dinâmica, aparece como um objeto de estudo decisivo para decodificar a intenção real do autor (Skinner, 1969, 48-49).

O historiador das ideias não pode supor que o léxico se mantém estável através da história. Por isso, durante a leitura de suas fontes, o analista deve se manter atento quanto à acepção dos termos: o que lhe parece familiar pode mudar de significado com o tempo. O problema aparece também na confrontação do texto com seu próprio tempo, já que há, num mesmo contexto histórico, diferentes atribuições e nuances para a mesma elocução (Skinner, 1969, 31).

Mas não é suficiente ter em mente esta preocupação vocabular. Há a diferença entre significado e uso: a disposição das palavras na tessitura de um texto pode lhes conferir colorações inesperadas, que só a leitura fina do texto e o conhecimento amplo da linguagem em ação na época podem revelar.

Não pode bastar o estudo do que queria dizer o enunciado, nem tampouco o que presumivelmente mostra seu contexto sobre o que um autor deve ter querido dizer. O aspecto adicional que, todavia, resta captar em qualquer enunciado dado é como quis dizer o que foi dito e, com isso, que *relações* podem haver-se estabelecido entre vários enunciados diferentes ainda no interior do contexto geral. (Skinner, 1969, 47)

Deriva deste raciocínio uma série de procedimentos mandatórios para a pesquisa em História das Ideias: a necessidade de uma leitura prudente do texto, que se mantenha lúcida de todas estas possibilidades de simplificação; a identificação das ferramentas linguísticas mobilizadas (conceitos centrais, definições e nuances); um levantamento abrangente de fontes (para efeito de comparação e de amostragem dos termos e dos conceitos); uma contextualização rica da obra, ancorada nos diálogos estabelecidos pelo autor (Skinner, 1969, 37).

No artigo *Hermeneutics and the Role of History*, de 1975, Skinner parece intensificar a tendência já presente em *Meaning and Understanding* em desconfiar da

capacidade de entendimento objetivo do enunciado contido nos textos políticos e literários. O autor declara que há certos tipos de textos que favorecem uma avaliação mais autônoma, cuja problemática pode ser considerada de uma perspectiva mais intrínseca ao discurso em questão. O exemplo citado são os textos literários com menor grau de referência às questões do momento. Segundo Skinner, “há uma tendência a exagerar a importância de circundar o texto com um contexto de convenções e suposições” (Skinner, 1975, 227). Já os textos políticos são mais heterônomos e dependentes da investigação de fatores externos.

Outro sinal de ceticismo quanto à objetividade analítica aparece na passagem em que Skinner se refere ao “círculo hermenêutico”, um termo usualmente associado às correntes mais críticas da possibilidade de atingir um conhecimento objetivo neste campo. No trecho abaixo, é notável uma certa descrença quanto à capacidade de rastrear o contexto relevante para o entendimento da obra e a necessidade de teorias interpretativas que *precedem* a análise do contexto. Vejamos:

[...] antes que possamos esperar identificar o contexto que ajuda a revelar o significado de uma determinada obra, já devemos ter chegado a uma interpretação que serve para sugerir que contextos podem ser mais rentáveis de serem investigados como novos auxílios à interpretação. A relação entre um texto e seu contexto adequado é em suma uma instância do círculo hermenêutico, não um meio de romper com isso. (Skinner, 1975, 227)

A noção menos ingênua de um contexto facilmente apropriável parece válida, uma vez que é obrigatório ao pesquisador realizar um método de seleção bastante severo, pois a amostragem sempre será diminuta (por mais abrangente que pareça) se comparada com a inesgotabilidade do real. Por isso há a necessidade de observar o texto e compreender suas demandas de conexão com a realidade exterior.

Em fins dos anos 1980, quando o debate com a teoria de Skinner era uma constante nas pesquisas de Teoria Social, é editado por James Tully o livro *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*, uma preciosidade para quem se interessa pelo tema. Nesta coletânea, Skinner se esforça em rebater as duras críticas que já se acumulavam contra ele das mais diferentes perspectivas. São discutidos os problemas da *positividade de análise*, a centralidade do *entendimento das intenções* do objeto de estudo, as expectativas de *resultados* da investigação e mais algumas sugestões adicionais sobre *procedimentos*. Quanto à positividade, Skinner oscila: no artigo *Motives, Intentions and*

the Interpretation of Texts, parece duvidoso buscar uma leitura objetiva de um texto. Abre-se caminho para várias interpretações possíveis, um problema para o estudo em História das Ideias. A passagem a seguir é contundente quanto a este aspecto:

Nós certamente devemos ter cuidado para evitar a vulgaridade [...] de supor que nós podemos ter a esperança de chegar a ‘leitura correta’ de um texto, de modo que podemos falar de ter finalmente determinado o seu significado e, assim, descartar qualquer interpretação alternativa. (Skinner, 1989a, 68)

Já em *‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action*, Skinner se posiciona no debate entre positivistas e relativistas em favor dos primeiros. Seria possível, portanto, um entendimento claro do enunciado. Fecha-se o cerco à livre interpretação: há um arco de leituras possíveis, autorizadas pelo texto, e outras que simplesmente não teriam embasamento e, portanto, seriam por demais arbitrárias. Afinal de contas, como o próprio autor já havia dito em *Meaning and Understanding*, a questão é: “quando parar de procurar intenções e resultados ocultos?” (Skinner, 1969, 21).

Esta discussão entre positivistas e relativistas da moda deixou o tema da racionalidade em desordem mais ou menos completa. Talvez seja por agora apropriado [...] pensar em termos de tentar fazer pelo menos uma defesa parcial de um ponto de vista mais positivista. (Skinner, 1989b, 93)

Skinner defende que a chave para o entendimento do real significado histórico de um texto deve se fundar na recuperação das intenções complexas do autor em sua escrita (Skinner, 1989a, 102). Fica em aberto se este objetivo é o bastante. Será que o trabalho do historiador das ideias deve se limitar à captura das intenções? Não seria necessário, apesar de arriscado, almejar um entendimento mais fundo das obras, isto é, levar a cabo uma *análise*? Por estes trechos, o levantamento das fontes do pesquisador é o máximo que o analista pode obter. Pouco é dito sobre o conteúdo mesmo dos textos, como sua força explicativa ou sua validade histórica.

Skinner reconhece três tipos principais de discernimento possíveis sob tais parâmetros: "sobre mudança de crenças e teorias sociais; sobre mudanças de percepções sociais e consciência; sobre a mudança de valores e atitudes sociais" (Skinner, 1989d, 130). Quanto aos procedimentos, os textos da coletânea de Tully detalham um pouco mais como guiar o olhar durante a investigação. Skinner sugere que se deve manter as atenções

em duas questões: as convenções discursivas vigentes e o que chama de “mundo mental” do autor analisado (Skinner, 1989a, 77-78).

Além da já debatida preocupação com a “semântica histórica”, Skinner credencia o estudo de autores menores, por vezes tido como uma atividade menos nobre na História das Ideias (Skinner, 1999, 10). Para ele, estes autores têm uma validade heurística grande pelo fato de serem mais apegados às convenções linguísticas de seu próprio período, o que revelaria, com maior facilidade, o contexto léxico operado no tempo referido. Autores “maiores” tendem a lidar com a linguagem de um modo mais particularizado, o que pode levar a equívocos. Por exemplo, para entendermos Maquiavel e Locke, seria útil lançar mão de uma gama de autores menos conhecidos, para se entender melhor o impacto de ambos. Assim, o recurso a textos periféricos do contexto intelectual pertinente é mais um aprimoramento do método de Skinner:

[...] entendo que a própria vida política coloca os principais problemas para o teórico da política, fazendo que um certo elenco de pontos pareça problemático, e um rol correspondente de questões se converta nos principais tópicos em discussão. Isso não quer dizer, porém, que eu trate essas superestruturas ideológicas como uma consequência direta de sua base social. Considero igualmente essencial levar em conta o contexto intelectual em que foram concebidos os principais textos – o contexto das obras anteriores e dos axiomas herdados a propósito da sociedade política, bem como o contexto das contribuições mais efêmeras da mesma época ao pensamento social e político. (Skinner, 1999, 10-11)

O trabalho do investigador é, em grande parte, calcado no encontro destes dilemas presentes na vida intelectual. A referência a um contexto significativo serve de recurso para evitar recair-se no erro textualista ao iluminar as intenções do autor e de seus pares, fato que “ler o texto ‘vezes e vezes sem conta’” não dá acesso (Skinner, 1999, 10). Skinner qualifica sua noção de contexto: não se trata meramente de estruturas econômicas, mas de uma rede complexa de apropriações e questionamentos, construída coletivamente pelos atores intelectuais, que oscila em importância e em situação histórica.

Na entrevista *On Encountering the Past* (2002), Skinner se aproxima de uma visão weberiana ao reconhecer que todo estudioso carrega consigo seus valores no ato da escolha do objeto e, não sem certa hesitação, afirma que tem esperança de atingir um grau de objetividade nos resultados de suas pesquisas (Skinner, 2002, 50). O início do percurso de busca desta objetividade passa pelo entendimento de que os textos filosóficos são compostos textuais, “artefatos literários” (Skinner, 2002, 59) especificamente tecidos

pelos autores que, por outro lado, são obrigados a usar um vocabulário normativo pré-existente para legitimar suas atividades e “costurar seus projetos para conformá-los na linguagem de seus dias” (Skinner, 2002, 49).

Se comparado com seus primeiros textos, o Skinner tardio parece mais inseguro sobre a possibilidade de um conhecimento isento de valores. Além de defender que a permanência no plano das intenções já não é o bastante (o que dá abertura para interpretações), Skinner diz: “eu não me sinto tão seguro quanto à possibilidade de recuperar o significado dos textos”. Dito de outro modo: nem mesmo o entendimento da mensagem contida nos discursos é possível, mas interpretar, apesar de ser uma tarefa “interminável”, é necessário (Skinner, 2002, 50).

Não surpreende, portanto, que Skinner resgate a noção de desconstrução, comunicando-se com tendências analíticas geralmente associadas a autores pós-modernos, especialmente com o filósofo francês Jacques Derrida. Seria epistemologicamente impossível apropriar-se do volume monumental de signos dispostos em um texto, o que tornaria a tarefa do historiador das ideias mais lúcida de suas limitações, mas ao mesmo tempo muito mais difícil. Outro sinal de aceitação de parâmetros pós-modernos é a predisposição a ler os textos como dispositivos de poder, ou melhor, ferramentas intelectuais de afirmação de autoridade, ideia derivada em grande medida da proposta foucaultiana. Vejamos:

Os textos que estudamos não têm total controle do que está escrito. Aqui eu tenho a influência daquilo que eu considero ser uma das ideias mais valiosas da crítica desconstrucionista. A percepção que tenho em mente é que o que passa por argumento nos textos filosóficos prova-se frequentemente, em uma inspeção mais cética, equivaler a pouco mais de um tecido de metáforas e outros artifícios retóricos empregados para emprestar autoridade ao que é afirmado. (Skinner, 2002, 50).

Por fim, o pessimismo metodológico converte-se em um historicismo radical. A perspectiva do investigador, sua subjetividade e a soma de condicionantes sociais acabam por interferir permanentemente nos resultados da análise. Se “nós esperamos ver nos textos que estudamos apenas o que é permitido ver pelos horizontes de nossa própria cultura e pelos preconceitos construídos por ela”, então não há possibilidade de entendimento concreto dos textos, apenas resultados parciais, quando muito. Estaríamos aprisionados em nossa própria subjetividade, e há pouco a se fazer para obtermos resultados objetivos (Skinner, 2002, 50).

Decorrência deste historicismo, aparece ainda a afirmação de que “os textos que estudamos alteram continuamente seus contornos quando postos em novos contextos e quando relacionados a textos diferentes” (Skinner, 2002, 50). Dependendo do grau de fidelidade a este raciocínio, podemos ter em mãos uma simples orientação de bom-senso ou uma concepção bastante relativista. No primeiro caso, não há como negar o acerto de Skinner: é bastante razoável supor as limitações históricas de uma pesquisa. No segundo, há o risco de acreditar que toda pesquisa em História das Ideias seja datada, dado que seria um reflexo mais ou menos qualificado de uma época, fazendo sentido apenas nela.

A despeito de tantas dificuldades elencadas por Skinner, entendemos que a análise da obra à luz do contexto intelectual permanece sendo o caminho mais frutuoso para os estudos em História das Ideias. Não partilhamos da inclinação pós-moderna do Skinner tardio, profundamente descrente do valor da investigação. Ainda acreditamos que será a análise atenta, incansável e perspicaz que trará resultados, mesmo que parciais. Reiteramos, portanto, que a referência encontrada em Skinner serve, acima de tudo, como uma prevenção aos abusos interpretativos e a simplificações grosseiras.

Notas sobre J.G.A. Pocock

Outro nome que deu à *Escola de Cambridge* sua identidade em termos de método é John Greville Agard Pocock (ou JGA Pocock). Intelectual versátil, Pocock debruçou-se sobre temas que vão desde a História Política da Nova Zelândia (país onde viveu durante seus anos formativos) até o Renascimento e o Iluminismo britânicos, cobrindo em especial os séculos XVII e XVIII e autores como James Harrington, Thomas Hobbes e John Locke.

O diferencial de sua concepção de método é o destaque dado ao papel de conformação das diferentes linguagens políticas, postas em ação por meio de idiomas, retóricas, vocabulários e gramáticas próprias que se cruzam nos debates intelectuais. É através do ganho de familiaridade com os textos que o conhecimento se torna possível, revelado pela leitura fina dos “universos linguísticos”. O viés relativista é notável logo nas primeiras páginas de *Political Thought and History*: Pocock admite uma “variedade indefinida de aproximações possíveis” e as dificuldades de estabelecer um conjunto de orientações mais fechado. Isso abre espaço para uma visão mais eclética de metodologia, em que o pesquisador pode se apropriar das parcelas de método que parecem pertinentes de acordo com o objeto de estudo (Pocock, 2010, 4).

Pocock credits a fatores imponderáveis como o “inconsciente” e o “irracional” uma grande parcela de responsabilidade na formação primária das visões de mundo. Diz ele que "a lição que eu tive que aprender cedo – e quanto mais cedo se aprende, melhor - foi que a maior parte do processo de digestão e rearranjo de ideias, alteração e aprofundamento de perspectivas, tem lugar no subconsciente supostamente irracional" (Pocock, 2010, 29). É por isso que existe um “grau alarmante de liberdade” (Pocock, 2010, 28), uma liberdade interpretativa excessiva nas mãos do historiador das ideias, o que indica problemas sérios de objetividade nas análises deste campo de pesquisa.

No entanto, é na performance linguística que um dado discurso encontra sua estabilização. A linguagem, entendida como o cruzamento de vocabulários, definições, discursos e costumes, deve ser observada como um objeto pleno de significado, capaz de dar o acabamento necessário a um discurso ideológico. Afinal, “como pode o autor saber que pensa o que queria dizer, antes de ver o que tem dito?” (Pocock, 2001, 186). Assim, é a elaboração textual que nos resgata da inviabilidade de se compreender um autor: o texto é o choque dos vetores mentais formalizados pela linguagem. É a tentativa de racionalizar motivações das mais variadas naturezas, do inconsciente ao consciente.

A história do pensamento político considerado como uma atividade, pode ser muito convenientemente ser tratada como a história da linguagem política: os múltiplos vocábulos conceituais, estilos de discurso ou modos de pensamento, em diferentes graus de formalização, na estrutura de uma sociedade política. (Pocock, 2010, 26)

Um dos méritos de Pocock está em reconhecer e em definir com qualidade o que significa este jogo linguístico. A primeira providência é operar a separação entre *langue* e *parole*. A *langue* é o enquadramento amplo do discurso: a língua utilizada e o instrumental disponível em um dado campo de atuação (política, economia, literatura etc.). Já a *parole* é o enunciado específico das linguagens no ato de fala edificado pelo autor. Caberia ao historiador das ideias entender a criação e difusão das linguagens políticas através das interações entre a *parole* e suas formas de ação sobre a *langue*. Ambas são formativas da “estrutura institucional de discurso público disponível para as finalidades diversas e (muitas vezes) conflitantes de muitos atores em um universo de discurso " (Pocock, 2001, 104). O sucesso ou fracasso expressivo é o que caracteriza o *desempenho discursivo e prático* de um texto (Pocock, 2001, 156).

Desnecessário dizer que o estudo das linguagens nesses parâmetros significa, a um só tempo, um ganho (pois identifica-se uma questão geralmente subestimada pelas outras metodologias) e um desafio, visto que o entendimento da linguagem de um autor só é possível quando se tem certa familiaridade com as influências com as quais ele se comunica.

Em meu estilo de trabalho, então, eu identifico linguagens de conceituação política, seleciono padrões de implicação que eles podem suportar, e tento traçar o exercício dessas implicações na história do pensamento. Isso exige tanto uma sensibilidade histórica quanto uma sensibilidade para os padrões de comportamento político - conceituação, argumento, e teorização, sendo todos as formas de comportamento político de um tipo muito especial. (Pocock, 2010, 26-27)

A estilização da linguagem é, portanto, mais do que o uso de adereços, pois estabelece as regras de um “jogo coletivo” (Pocock, 2010, 95), que formata práticas disponíveis para livre uso dos autores. Estudar as demandas criadas por este jogo de linguagem a seus seguidores é uma das áreas de interesse de Pocock, que não perde de vista que a linguagem política é, entre os vários tipos de discursos, um dos mais dotados de ambivalências, uma vez que muitas vezes é responsável pelo ocultamento de fragilidades, inconsistências e de intenções subjacentes, por ser uma arena de convencimento e poder (Pocock, 2010, 98).

Dito de outro modo, a linguagem é palco de conflitos implícitos em sua construção. Há uma constante disputa entre termos aceitáveis e inaceitáveis, estigmatização dos adversários e rotinização das próprias ideias, uso e reforma do quadro linguístico disponível. Aceitação e negação, repetição e criação, eis a dinâmica do jogo linguístico, que transcorre com maior ou menor grau de consciência dependendo do autor em questão (Pocock, 2001, 161). A linguagem não é neutra: os conceitos e a tessitura do discurso são como peças do jogo que carregam conteúdos significativos (Pocock, 2010, 100-102). Os textos seriam, portanto, *performances* pensadas pelos jogadores.

Parece haver dois sentidos principais em que os textos são eventos e fazem a história. Um deles é que eles são ações realizadas em contextos de linguagem que os tornam possíveis, que os condicionam e os restringem, mas que eles também modificam. Textos, quer isolada ou cumulativamente, agem sobre as línguas em que são desempenhados: enquanto eles se realizam eles informam, injetando novas palavras, fatos, percepções e regras do jogo; e, gradualmente ou catastróficamente, a matriz a linguagem fica modificada pelos atos praticados no mesmo. Um texto

é um ator em sua própria história, e um texto polivalente atua em uma multiplicidade de histórias simultâneas. (Pocock, 2010, 114)

Por mais que estas performances sejam estrategicamente planejadas, sempre haverá uma margem de indeterminação a ser modulada pelos interlocutores e pelos contextos históricos. Os diálogos e trocas interpretativas entre leitores preenchem lacunas, redefinem o entendimento e o sentido histórico de um texto, gerando distorções inesperadas no enunciado. Críticos, seguidores e público alteram o significado dos termos, e executam mudanças “que não diferem em absoluto das que vemos efetuadas pelo autor” (Pocock, 2001, 166).

Por isso, a distância temporal entre o material de análise e o analista deve ser levada em conta, pois o efeito de distorção tende a aumentar o que pode comprometer a leitura correta dos enunciados. As condições de exposição de um texto também devem ser verificadas: por exemplo, um pesquisador não pode colocar no mesmo nível um material publicado em vida com textos editados após a morte do autor em questão, pois isso pode indicar a opção do autor em não publicar o texto, refletindo um grau maior ou menor de segurança quanto aos argumentos apresentados (Pocock, 2001, 161).

Sabemos muito mais sobre o autor a partir de outros textos que ele escreveu, sua correspondência, lembranças de seus amigos, os arquivos de polícia sobre ele - e do conhecimento que temos como historiadores do universo social e histórico que ele habitou, conhecimento não idêntico com a sua própria porque podemos obtê-lo apenas por reconstituição. Toda esta informação permite-nos formar hipóteses sobre (1) intenções e ações que pode ter realizado sem que o percebêssemos numa primeira leitura; (2) intenções e ações que ele pode ter realizado sem que ele mesmo percebesse (3) intenções e ações que ele poderia ter realizado, mas não o fez; e (4) intenções e ações que ele não poderia ter realizado ou tentado realizar. (Pocock, 2001, 109-110)

Entende-se, assim, por que Pocock se define como um historicista (Pocock, 2010, 20). O zelo pelo levantamento do maior volume de informação contextual possível é uma constante entre os autores da *Escola de Cambridge*. Esta precaução se justifica pelo fato de que “[...] todo pensador opera no interior de uma tradição: nós podemos estudar as demandas que cada pensador exige do outro” (Pocock, 2010, 19).

Não são poucos os artifícios necessários para uma avaliação rigorosa da História das Ideias. Porém, Pocock não parece se entusiasmar com a ideia de criar uma metodologia mais acabada. De fato, o legado da *Escola de Cambridge* parece menos

direcionado a definir regras de *como proceder*, mas sim em entender *como não proceder*. Mapear os percursos equivocados mais usuais para poder evita-los, escapar de expedientes simplificadores e enviesados de crítica, eis o principal patrimônio intelectual de Skinner e Pocock a respeito de metodologia em História das Ideias.

Por isso, não surpreende que Pocock chegue a recomendar um procedimento tão trivial quanto “sentar e ler, sentar e pensar, sentar e escrever”. Um método, por melhor que seja, é incapaz de evitar uma má pesquisa quando a pesquisa não é bem conduzida no levantamento bibliográfico e na revisão cuidadosa da fortuna crítica, que podem iluminar a pesquisa. Daí o comedimento metodológico de Pocock, bastante convincente em sua sinceridade:

A atividade característica, portanto, é ler, pensar e escrever visando a levar a si próprio e ao leitor em direção ao conceito como articulado ao processo de conceitualização, tentando encontrar o que ocorreu, quais eventos transcorreram na consciência humana, quando e como a conceitualização e a articulação se realizaram. Não há muitas habilidades complementares a esta (Pocock, 2010: 28).

Críticas à Escola de Cambridge

Feitas as considerações a respeito das bases da *Escola de Cambridge*, passemos às críticas. Como não poderia deixar de ser, a repercussão e credibilidade de Skinner não o livrou de questionamentos sólidos, vindos de diferentes perspectivas e atingindo temas diversificados. A fim de viabilizar o estudo das críticas principais, selecionamos o seguinte conjunto de questões que parecem orbitar seus argumentos:

- a) Quais os limites da capacidade de resgate dos documentos históricos? É possível depurá-los das contingências históricas e chegar a seu “real” significado?
- b) Qual o papel do investigador: reconstruir da melhor maneira possível as “intenções” dos pensadores ou “saltar” em direção a uma “análise”? Dito de outro modo: é suficiente resgatar a intenção dos pensadores, como parece propor Skinner?
- c) Se a “análise” é uma operação legítima, qual referência teórica e valorativa estaria à altura de realizar tal operação?

d) Por fim: há ou não há “interesses perenes” na História das Ideias? É possível extrair “lições” duradouras dos textos analisados? Ainda que parcialmente, é possível instrumentalizar certas linhas de raciocínio para o uso em contextos diversos?

Para boa parte dos críticos, um dos maiores problemas da proposta skinneriana é a limitação do pesquisador à busca do enunciado correto, tal como o próprio autor almejava expressar. Nesta visão, capturar o significado do texto seria resgatar este construto histórico, depurando-o das contingências específicas de seu tempo (como o contexto léxico) num trabalho de lapidação e polimento contínuo do discurso. Mark Bevir resume apropriadamente este argumento de Skinner, definido por ele como um “intencionalista”:

Longe de identificar o significado com as crenças ou com outras afirmações intencionais do autor, ele define a intenção em termos de sentido e referência. Logo, ele sugere que os textos carregam significados baseados inteiramente em seu contexto semântico. De fato, ele demarca uma distinção clara entre o que o texto significa e o que o autor quis dizer. (Bevir, 2008, 15)

Segundo Martin Hollis, todo texto carrega consigo significados ocultos e significados abertos, possibilitando explicações da mesma natureza. Skinner, ao propor esta operação de resgate como a tarefa *central* do pesquisador, limitaria a atividade do pesquisador à mera recuperação das ideias, interrompendo a investigação na metade do percurso. Não havendo análise, teríamos um resultado incompleto (Hollis, 1989d, 142). Keith Graham questiona Skinner seguindo a mesma linha de raciocínio, ao dizer que “[...] a recuperação do tipo apropriado de intenção serve para *identificar* o que requer explicação, mais do que prover qualquer tipo de explicação” (Graham, 1989, 149). Há uma nítida distinção entre entender o enunciado e explicar este enunciado, esta última sendo rejeitada pela metodologia de Skinner.

Utilizando-se de um referencial gramsciano, Joseph Femia eleva o tom da crítica ao dizer que este projeto de metodologia, “se levado a sério, reduziria a história do pensamento para pouco mais do que uma celebração estéril de pedigree intelectual” (Femia, 1989, 158). Ao defender com veemência o papel ativo do analista na crítica dos textos, Femia parece rejeitar com mais ênfase a posição de Skinner, ao afirmar que “uma fixação quase religiosa nas intenções só pode empobrecer o estudo da história das ideias,

diminuindo nossa capacidade de aprender com os autores do passado” (Femia, 1989, 171). Teríamos em mãos, dessa maneira, uma “informação inútil sobre um passado morto” (Frazer, 2010, 5).

Há que se reconhecer os limites da proposta da Escola de Cambridge. Se há problemas graves em metodologias excessivamente valorativas, que controlam o acesso ao texto de acordo com seus princípios teóricos, finalizar a investigação no ato de recuperação dos discursos parece insatisfatório. Em sua defesa, podemos dizer que Skinner leva em conta os excessos da abordagem normativa, por isso separa tão rigidamente enunciado e valoração.

O argumento procede: é possível encontrar alguns impasses de difícil resposta. Afinal, se a História, em seu fluxo incessante, “é tudo o que há” (Perreau-Saussine, 2007, 121), se é inviável reter exemplos legados pelas teorias e se cabe ao pesquisador a tarefa limitada de contemplar da maneira mais neutra possível a longa marcha das visões políticas, quem teria interesse em semelhante atividade? O estudo do pensamento político teria em mãos, ao fim e ao cabo de uma longa pesquisa, apenas uma “reliquia exótica” (Silva, 2010, 322).

Segundo Perreau-Saussine, Skinner oscila entre a defesa da objetividade e o “refúgio seguro do relativismo moderno”, ao recusar-se a interpretar os argumentos (Perreau-Saussine, 2007, 113). Outro impasse é encontrado por Ricardo Silva, ao dizer que existem contradições em Skinner: num primeiro momento, valoriza a busca pela “equivalência” entre o significado histórico de um enunciado e a intenção do autor; depois, destaca a “performance dos atos ilocucionários”, ou seja, o interesse pela repercussão dos textos ao longo do tempo (Silva, 2010, 320).

Mark Bevir centra fogo nestas oscilações internas de Skinner, definindo-o simultaneamente como um “empirista antimetodológico”, um “ecletico” e mesmo, nos últimos anos, um autor ligado à hermenêutica. Para ele, a Escola de Cambridge se caracteriza por uma “fuga das normas metodológicas”, em especial com relação à etapa de juízo sobre as teorias abordadas. Afirma ainda que se trata de uma visão reducionista de historiografia como simples levantamento de fontes, numa dinâmica em que a filosofia e a metodologia seriam obstáculos. Haveria, portanto, um “vazio lastimável de análise filosófica nesta lógica” (Bevir, 2008, 19-22).

Mesmo o *resultado* da pesquisa de Skinner é submetido a dúvidas. Nathan Tarcov acusa Skinner de não conseguir levar a contento a tarefa de resgate do enunciado em seus trabalhos sobre Maquiavel. Afirma mesmo que “ a interpretação de Skinner de Maquiavel

é superficial, confusa e mal documentada" e que "ele não presta muita atenção a declarações do próprio Maquiavel e indicações de suas intenções, discursos e metas, mesmo distantes ou imediatas". O autor violaria os próprios procedimentos que advoga, posto que "o uso que faz das citações muito frequentemente ajuda seu método de justaposição genérica, ao custo de violentar seu contexto textual" (Tully, 1989, 202). Skinner sucumbiria, deste modo, às suas próprias mitologias.

Esta crítica nos remete a um outro problema levantado pelos críticos de Skinner, a saber, as *dificuldades* de resgate do discurso. Em outras palavras, se recuperar o significado real dos enunciados é um projeto limitado, há ainda a questão da operacionalidade de realizar esta reconstrução deslocada no tempo. Ricardo Silva lança mão da teoria dos atos de fala para revisar a posição de Skinner. Para Austin, um enunciado é a "efetuação de uma ação" com interesses no resultado concreto (Silva, 2010, 307), isto é, carrega consigo um conjunto de intenções fundadas em expectativas de repercussão. São três as dimensões destes atos, bem alinhavadas por Ricardo Silva na passagem abaixo:

Austin distingue três dimensões dos atos de fala: a dimensão locucionária, relativa ao conteúdo proposicional do proferimento e manifesta no ato de dizer (*of saying*) algo; a dimensão ilocucionária, relativa ao que o agente está *fazendo* ao dizer (*in saying*) algo; e a dimensão perlocucionária, relativa aos efeitos produzidos pelo ato de fala na audiência, aquilo que ocorre por se dizer (*by saying*) algo. (Silva, 2010, 307)

A percepção da existência destas três dimensões do discurso, justamente por se afastar de uma leitura ingênua dos discursos, serve bem aos propósitos de Skinner, já que propicia ao analista um instrumental mais minucioso para a apreciação do texto. A tarefa de recuperação do enunciado, portanto, enfrenta uma série de impedimentos, alguns dos quais são subestimados por Skinner. Silva, ainda que não ofereça respostas metodológicas a estas dificuldades (o que não é obrigatoriamente o escopo de um crítico), equaciona-as com precisão. O trecho a seguir ilustra a opacidade dos fatos perante as lentes do pesquisador:

Skinner argumenta que a suposição da existência de "fatos puros" à disposição do escrutínio dos cientistas sociais e historiadores consiste em um grave erro epistemológico. Não há acesso privilegiado a "fatos indisputáveis", pois as percepções que temos das coisas são, em última

análise, “interpretações”. Em suma, nosso acesso aos “fatos” e nossa ideia do que é racional são aspectos irremediavelmente condicionados pelas crenças que sustentamos. (Silva, 2010, 312).

Outro ponto de resistência é o cercamento do contexto. Dado que a realidade é composta por uma multiplicidade infinita de fatos e versões, como o pesquisador pode se comportar neste choque com a realidade histórica? Mesmo que se entenda que o único caminho é a seleção de uma empiria relevante à pesquisa, fica em aberto como o pesquisador fará esta atividade, considerando que a hierarquização dos fatos relevantes depende da perspicácia do pesquisador. A pergunta, portanto, é: qual o critério à disposição do intérprete para essa operação de fechamento? (Silva, 2010, 303)

Quando selecionamos determinados eventos do passado e os elevamos à categoria de fatos, estamos, ao mesmo tempo, ignorando uma infinidade de outros eventos, muitas vezes por sequer estarmos capacitados para perceber sua própria existência. Os fatos não falam por si, e nosso acesso à realidade é irremediavelmente alicerçado em teorias”. (Silva, 2010, 312)

Um exame deste raciocínio nos levaria a um aprofundamento inviável da epistemologia nas Ciências Humanas. Serve bem, no entanto, para mantermos um olhar de precaução diante desta complexidade, cuja resposta passa pelo juízo de que é a fonte primária, isto é, o texto objetificado que pode orientar a pesquisa na tarefa inglória de seleção de materiais de uma realidade histórica, sem nunca bastar ou ser suficiente.

João Feres considera inviável a tentativa atribuída a Skinner de depurar a leitura de textos antigos dos vícios de linguagem contemporâneos. O crítico alega que “o tipo de resgate imaginado por Skinner requer a transferência do intérprete para o mundo do autor”, ou melhor, uma “missão impossível” (Feres, 2005, 671). Skinner parece querer “manter a linguagem do passado imune à poluição linguística do presente e, ao mesmo tempo, fazer isso usando instrumentos conceituais derivados da tradição filosófica e crítica do século XX” (Feres, 2005, 671).

O debate sobre a perenidade das ideias caminha *pari passu* com a capacidade de captação do sentido do texto. Sobre este eixo se debruça boa parte da crítica a Skinner, que não se satisfaz com a mera apreensão dos discursos e busca um maior alcance para o estudo das teorias políticas. Joseph Femia afirma que as análises imperfeitas não servem como justificativa para a inviabilidade de se realizar uma análise correta. Mais do que isso: a etapa interpretativa é o ofício por excelência do pesquisador, devendo necessariamente transcender o reconhecimento bruto das fontes. Ao optar pela

paralisação numa primeira etapa, Skinner contraria a noção de que é a análise histórica que realmente interessa. O analista é dotado de certa autonomia com relação ao discurso e sobre o autor em questão, já que "um pensador pode deixar de compreender as potencialidades de seu pensamento" (Tully, 1989, 173).

Sendo assim, Femia é bem-sucedido em duas críticas: a defesa da transcendência das fontes; a superação do valor de face das teorias; e a existência de um certo grau de perenidade das ideias políticas: ainda que suscetíveis a diferentes leituras, distorcidas ou não, é inegável que uma certa gama de questões apareça em épocas históricas bastante espaçadas no tempo:

A inovação no pensamento político raramente, ou nunca, é composta de originalidade sem precedentes. Pelo contrário, é uma questão de extensão e reorganização de velhas ideias, mudando a ênfase entre eles, jogando variações sobre eles e assim por diante. Nós expandimos a nossa gama de visão e cristalizamos nosso próprio pensamento político meditando sobre nossos predecessores filosóficos. Se Skinner realmente acredita que podemos "fazer o nosso pensamento por nós mesmos", então ele flerta com uma visão implausível de conceptualização política", (Tully, 1989, 174)

John Keane se orienta pela mesma chave ao dizer que há em Skinner a "afirmação exagerada de que os agentes sempre têm um acesso privilegiado ao significado de suas próprias declarações intencionais" (Tully, 1989, 206). Por isso, "a tarefa de interpretar o passado é posta como um processo de reprodução mimética das intenções imediatamente dadas pelos atores dentro de seus respectivos campos convencionais" (Tully, 1989, 209). A intenção arqueológica e o caráter supostamente acrítico parecem ser metas por demais restritas para o fazer intelectual.

Ainda que se considere as diferenças abismais de contexto, não se nega que os maiores autores ambicionavam que suas contribuições resistissem aos efeitos do tempo, citando como evidência os trabalhos de gigantes como Platão, Hobbes e Marx (Bevir, 1994, 17), tese também endossada Parekh. (Parekh, 1973, 171). Estes clássicos são clássicos justamente por lograrem escrever obras cuja contribuição é de longo alcance, por mais que argumentos acessórios sejam erodidos pelo fluxo histórico. É a "gama de observações relevantes sobre problemas constantes" que dá a eles uma maior ou menor estatura filosófica (Bevir, 1994, 18). A maior parte dos equívocos ocorre porque os analistas não entendem o modo como os clássicos investigam as questões perenes, atribuindo, desta maneira, concepções alheias aos autores investigados (Bevir, 1994, 19).

Para Parekh, Skinner acaba por reduzir a importância do intelecto às suas circunstâncias, sendo que “todos os grandes pensadores do passado, ao menos até o século XVIII, pensavam em lidar com problemas universais, inescapáveis”. Há, decerto, níveis diferentes de operação dos autores, de panfletos a clássicos filosóficos; há autores sem interesse em escrever para a eternidade; outros simplesmente não estão à altura, repetindo argumentos ou autolimitando-se a questões circunstanciais (Parekh, 1973, 172). Em síntese: levada às últimas consequências, a tese de Skinner nega a possibilidade de novos entendimentos dos clássicos (Parekh, 1973, 168). Afinal, “se todos os eventos são *sui generis*, não podemos escrever História; podemos apenas empilhar documentos” (Silva, 2010, 322). Skinner acabaria caindo em uma nova “mitologia”, imprevista em seu próprio sistema: a “mitologia da fragmentação” (Silva, 2010, 323).

Balanço: Skinner e outras preferências

Iniciamos o debate sobre metodologias reconhecendo que a história das ciências sociais elenca um acervo de erros que coloca em quarentena qualquer tentativa miraculosa de resolver em definitivo a apreciação do real. Métodos “não são passagens absolutas do mito à realidade” (Parekh, 1973, 184), mas tentativas mais ou menos consistentes de lidar com um objeto de estudo arredo, elusivo, etéreo. Contudo, não nos parece razoável abdicar do debate. Por mais inconclusivo que seja, as proposições da Escola de Cambridge podem nos preservar de certas inocências e ambições incongruentes com o objeto de estudo em questão.

As críticas a Skinner nos mostram as possíveis vulnerabilidades de uma metodologia cuja força se expressa em um volume de pesquisas de grande qualidade e sofisticação, mas que não deixa de apresentar fragilidades. Na resposta aos artigos reunidos por Tully, Skinner parece flexibilizar suas disposições, tornando sua teoria mais aberta e, ao mesmo tempo, mais genérica.

Talvez seja desnecessário acrescentar que não estou exigindo que historiadores reconstruam ou recriem a experiência de ser um historiador romano, um demonólogo do Renascimento ou qualquer outra criatura distante. Estou apenas pedindo que a tarefa histórica seja concebida como uma tentativa de pensar como eles pensavam e de ver as coisas do modo deles. O que isso requer é que devemos recuperar os conceitos que possuíam, as distinções que faziam e as cadeias de raciocínio que eles seguiam em suas tentativas de dar sentido ao seu mundo. (Skinner, 1989e, 252)

Os alicerces permanecem. A preocupação com a historicidade, a importância de se buscar precisamente o “valor de face” de um texto (Tully, 1989, 246), a atenção redobrada quanto ao léxico acionado pelo autor, certo ceticismo com relação a inferências contundentes e a crítica às “mitologias”. Ao reconhecer que "qualquer texto de qualquer complexidade sempre contém muito mais significado do que até mesmo o autor mais vigilante e imaginativo é capaz de reconhecer" (Tully, 1989, 271-2), Skinner prefere o comedimento no ato interpretativo, pois interpretar é privilegiar um conjunto de significados sobre outros, medida incauta aos olhos da Escola de Cambridge.

O máximo que podemos esperar fazer em tais circunstâncias é colocar as crenças em questão dentro de um contexto explicativo adequado [...]. Estou convencido que a importância da verdade para o tipo de inquéritos históricos que estou considerando tem sido exagerada. (Tully, 1989, 256)

Partilhamos com Skinner uma posição prudente quanto a metodologias acabadas e sistêmicas. Até onde nossa reflexão alcança, a Escola de Cambridge tem a virtude de evitar uma postura dogmática, na qual a revelação de evidências e racionalizações seria atingida por uma metodologia adequada (ou *apenas* pela metodologia proposta). Não há aqui a pretensão de monopolizar a investigação da realidade por um instrumental específico. É necessário ouvir o objeto com justa medida.

É por isso que converter Skinner em uma *doxa* só seria possível à revelia do próprio Skinner, um autor que raramente abandona uma visão suspeita quanto a metodologias que brilham mais do que o próprio objeto. Nesse sentido, parece haver na Escola de Cambridge mais um guia do que *não* fazer na pesquisa, como não cometer violências contra o objeto. É como um sistema de precauções inteligentes que assumimos criticamente a argumentação da Escola de Cambridge.

No Brasil, encontramos na obra *O fetichismo do conceito* uma análise reticente quanto a metodologias. Luís de Gusmão se dedica a criticar frontalmente as ambições de registro objetivo da realidade (objetivo num sentido próximo das ciências naturais). Questionando a “ilusão teoricista do vocabulário perfeito” (Gusmão, 2012, 12), o autor afirma que “as rupturas epistemológicas com o universo mental do homem comum costumam levar, via de regra, tão somente a um pseudoconhecimento do geral” (Gusmão, 2012, 31), deixando explícita uma crítica contundente às teorias que se baseiam em uma cisão absoluta entre senso comum e saber científico.

Nisso, realiza uma revisão da noção de senso comum ao resgatar uma definição eminentemente britânica de *common sense*, quer dizer, a capacidade básica de perceber, entender e julgar o entorno com base em consensos mínimos, algo suficientemente fundamental a ponto de ser esperado da maioria dos entes sem necessidade de revolver estruturas epistemológicas. Em outras palavras, “é perfeitamente possível levantar problemas fecundos, sugerir hipóteses plausíveis e estabelecer detalhados planos de observação, sem qualquer base teórica”. (Gusmão, 2012, 34).

A noção de “corte”, segundo Gusmão, diz respeito à “preocupação em afirmar o *status* científico da moderna investigação social – sem uma base teórica, sugere-se, essa cientificidade estaria ameaçada” (Gusmão, 2012, 34). Isso não quer dizer que não haja espaço para a pesquisa quantitativa, muito pelo contrário. Como ele mesmo salienta, seu contínuo sucesso em levantar evidências e em comparar situações impediria esta afirmativa – aliás, deve-se aplica-lo sempre que o objeto o permita. Por isso que propõe como meta a procura por um “saber conteudístico e ateórico acerca de circunstâncias singulares causalmente relevantes” (Gusmão, 2012, 55).

Gusmão se refere especificamente à pesquisa de tipo qualitativo, isto é, avaliações teóricas ou históricas de fenômenos políticos. Este campo é mais afeito ao abandono das evidências e gera resultados enviesados por teorias pré-concebidas. A ortodoxia, portanto, corre sério risco de prescindir da realidade, pois as explicações para os eventos histórico-sociais já estão pré-definidas pelos princípios doutrinários. São alvos de crítica, entre outros, Bourdieu, Habermas e E.P. Thompson.

Embora limitadas e dependentes de esclarecimentos conteudísticos, as generalizações continuam aqui indispensáveis. Porém, ao contrário do que acontece nas explicações causais teoricamente orientadas, elas não são oferecidas geralmente por essa ou aquela teoria social particular, nem resultam de uma suposta ruptura epistemológica com o universo intelectual do homem comum. (Gusmão, 2012, 54)

Substituir a realidade pela teoria se rotiniza pela prática acadêmica. Por não haver critérios sólidos de verificação, os equívocos se reproduzem em defesa de carreiras e de centros de estudo, pois há mais estímulos institucionais para seguir este caminho do que em operar uma revisão profunda das teorias, o que pode custar a reputação dos envolvidos. Por isso, citando Montaigne, Gusmão entende que a “infinita e perpétua alteração e discordância de ideias e de argumentos” não cessa, “cada uma delas jurando

ter superado dificuldades e dicotomias diante das quais todas as outras teriam fracassado miseravelmente” (Gusmão, 2012, 82).

[...] ao contrário do que ocorre nas ciências naturais, pelo menos a longo prazo o sucesso de uma nova teoria social não precisa, em absoluto, resultar de ganhos cognitivos reais, da sua capacidade de oferecer explicações empiricamente sustentáveis até então inexistentes, podendo antes estar associado tão somente a fatores extracognitivos tais como a legitimação discursiva de necessidades e interesses conjunturais, passageiros, de coletividades particulares. Por conta disso, o consumo das teorias mais recentes pode significar simplesmente o consumo do pior, implicando um retrocesso em relação ao passado. (Gusmão, 2012, 168-9)

Entre os autores que sobrevivem à crítica de Gusmão está Tocqueville. Gusmão avalia que *O Antigo Regime e a revolução* “consiste numa obra essencialmente conteudística e atórica” (Gusmão, 2012, 122). Dito de outro modo, sem recorrer a modelos e sistemas, Tocqueville consegue dar conta de processos sociais complexos, observando por trás de uma vasta base de referências tendências e correlações entre os eventos constituintes da Revolução Francesa.

O leitor buscaria ali conceitos e generalizações ausentes no universo intelectual do homem comum instruído, contemporâneo desses autores; em vão o leitor buscaria ali qualquer teoria social, expressa num jargão técnico mais ou menos esotérico, que tivesse resultado de uma ruptura epistemológica com o conhecimento de senso comum. (Gusmão, 2012, 41)

Por que Tocqueville atingiu tamanha qualidade de análise? Gusmão refuta a hipótese de que isso se deve ao fato de o pensador francês ter em mãos a melhor metodologia, se é que é possível afirmar que há propriamente uma “metodologia” em Tocqueville. Não convém esmiuçar aqui esta questão: o que nos importa é que, para Gusmão, Tocqueville é um intelectual dotado dos atributos necessários para realizar a pesquisa e para refletir em profundidade. Esta capacidade não é replicável pela adesão de Tocqueville (ou de qualquer intelectual de ponta) a uma metodologia superior, mas dependente de habilidades individuais ligados à potência de raciocínio.

A leitura mais atenta, mais exaustiva dos grandes teóricos sociais, como, de resto, qualquer outra leitura, não faz milagres, não transforma, como num passe de mágica, pessoas intelectualmente acanhadas em indivíduos de espírito, em inteligências invulgares, e, cabe reconhecer, apenas indivíduos assim são realmente capazes de concluir coisas sumamente inteligentes e profundas

sobre a vida social [...]. Com efeito, no âmbito da investigação do socialmente real, em toda a sua concretude, a qualidade, o valor cognitivo do trabalho realizado depende, em larguíssima proporção, de atributos intelectuais singulares, pessoais, do pesquisador, atributos esses que não podem, contudo, ser obtidos com base simplesmente numa formação profissional mais ou menos padronizada. (Gusmão, 2012, 45-46)

Este tratamento das habilidades individuais de inteligência pode gerar polêmica por rejeitar a tendência contextualista que vê nos indivíduos um cruzamento de influências e circunstâncias do meio. Gusmão levanta algumas hipóteses legítimas: a reprodutibilidade de teorias não significa maior qualidade em relação às demais; o excesso de teorização pode desviar o entendimento; e parece distante a possibilidade de decodificar uma metodologia que favoreça inferências fortes sem que haja um intelectual à altura do propósito.

O lúcido e corajoso reconhecimento de que realmente não dispomos de teorias gerais acerca do conjunto da vida coletiva em toda a sua concretude, de que o conhecimento contedúístico e senso comum continua sendo a principal fonte de inteligibilidade nas investigações sociais, ressalta a necessidade iniludível de investimentos cada vez maiores numa pesquisa empírica séria, exaustiva e, sobretudo, não tutelada por um pseudoconhecimento do geral, pesquisa esta que não se limite a ilustrar duvidosas verdades gerais. (Gusmão, 2012, 82)

Gusmão encerra, assim, com a sugestão de que o levantamento de fontes seja guiado principalmente pelos imperativos da própria pesquisa, pelas necessidades impostas pelo objeto de estudo, pelas questões que orientam a investigação do objeto, e não por pressupostos teóricos normativos, geralmente calcados em posições valorativas e escolhas políticas.

Não podemos deixar de mencionar, ainda que brevemente, a sociologia de Max Weber e sua contribuição para o debate acerca da objetividade. Textos como *Ciência como vocação* e *A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais* são incontornáveis para quem pretende se iniciar em questões de metodologia, cujas reflexões parecem resistir às vicissitudes e circunstâncias da evolução das ciências humanas.

Longe de oferecer um manual prático de ação, a perspectiva weberiana mostra-se ardua às tentativas excessivamente objetivistas, reconhecendo a espessura das mediações entre o sujeito cognoscente e o objeto de estudo. Por óbvio, Weber apresenta em *Ciência como vocação* a necessidade de separar, dentro do possível, uma disposição

valorativa de uma análise franca do objeto, ao dizer que “sempre que o homem de ciência introduz seu julgamento pessoal de valor, *cessa* a plena compreensão dos fenômenos” (Weber, 1982, 173).

Trata-se de um conselho simples de se propor, mas que enfrenta obstáculos tremendos quando o objeto de estudo exige um manejo mais íntimo do texto. Isso não implica perda de validade: permanece o desafio de se separar as preferências ideológicas do pesquisador em seu embate com o material coletado. A pesquisa exige um rigor que não é apenas procedimental, mas que é também relativo a abstenção de valores. Conter, sempre que possível, as infiltrações dos juízos de valor e compreender que é exigência de o rigor científico separar a “validade normativa” da “vigência empírica” (Weiss, 2014, 115) é parte da batalha que os cientistas sociais não podem recusar.

A noção de “compreensão por revivência” nos parece bastante apropriada para a pesquisa qualitativa. Ao lado da tarefa de levantamento de dados, desde os textos primários (autor em questão) até os diversos níveis de textos secundários (comentadores e críticos), cabe ao pesquisador a reconstrução dos argumentos em um novo patamar, em que o conteúdo imanente se revela com mais vigor do que o modo com que se apresenta no texto inicial. Busca-se, desse modo, o “*significado* cultural e suas relações de causa” (Weber, 1999, 90). Não se nota em Weber sinais de ingenuidade objetivista que insiste em se entranhar nas ciências humanas, o que transparece em seu comentário sobre a dificuldade de se recompor o nexos causal, posto que se trata de um procedimento infinito e irresgatável.

[...] o número e a natureza das causas que determinaram qualquer acontecimento individual são sempre *infinitos*, e não existe nas próprias coisas critério algum que permita escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em linha de conta. Este caos *só* pode ser ordenado pela circunstância de que, em qualquer caso, unicamente um *segmento* da realidade individual possui interesse e *significado* para nós, posto que só ele se encontra em relação com as *ideias de valor culturais* com que abordamos a realidade. (Weber, 1999, 94)

As implicações deste argumento são de grande amplitude para a pesquisa em Pensamento Político. Por mais que se esmere em recompor o enquadramento histórico no qual seu objeto de estudo viveu e atuou, é virtualmente impossível resgatar o conjunto de influências operantes. Os resultados da pesquisa serão, por definição, limitados e parciais. Na melhor das hipóteses, o pesquisador será capaz de alcançar certos nexos causais aproximativos, que resultariam em um volume mais ou menos considerável de assertivas

marcadas pela “possibilidade objetiva” (Weber, 1999, 95). A sagacidade do pesquisador na costura dos nexos é crucial para o ganho em densidade dos resultados. Ainda assim, apesar das precauções com relação a valores, a pesquisa sofre em alto grau de uma carga de subjetividade:

O conhecimento científico-cultural tal como o entendemos encontra-se *preso*, portanto, a premissas ‘subjetivas’ pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentem alguma relação, por muito indireta que seja, com os acontecimentos a que conferimos uma *significação cultural*”. (Weber, 1999, 98)

Reconhecer a “prisão” dos resultados a certos parâmetros valorativos tem como resultante uma consideração mais modesta sobre a potencialidade das pesquisas. A ambição de domar os decursos históricos e intelectuais é obstruída pelo reconhecimento dos limites das ciências humanas, o que só fortalece a pesquisa e amplifica os cuidados no tratamento da pesquisa. Weber admite, assim, certo choque entre pretensões normativas e explicativas (Weiss, 2014, 126), priorizando a última.

Para se diferenciar do excesso objetivista, que via na construção de conceitos a reprodução do real através da linguagem, Weber cria a categoria de *tipo ideal*. Assim, não se trata de redesenhar a realidade através de palavras, algo inviável por definição, mas sim de pinçar da massa infinita de informações em movimento na realidade aqueles traços e evidências de maior destaque, que enriquecem a capacidade de distinção entre um fenômeno e outro.

Obtém-se um tipo ideal mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de *pensamento*. Torna-se impossível encontrar empiricamente na realidade esse quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma *utopia*. A atividade *historiográfica* defronta-se com a tarefa de determinar, em cada *caso particular*, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal [...]. (Weber, 1999, 106)

Implícito nestas palavras está o fato de que o pesquisador é o agente desta costura, pois é ele o responsável pela seleção, que só pode ser feita por meio da estrutura mental do sujeito e pelas metas estabelecidas pela pesquisa. Segundo Weber, portanto, este é o grau máximo de objetividade passível de se obter em Ciências Humanas. Cabe à

qualidade do pesquisador e ao questionamento dos pares o polimento desses resultados. Ricardo Silva captou muito bem o espírito deste tipo de pesquisa:

A 'objetividade' de determinada interpretação não pode ser assegurada pelo método empregado. É perfeitamente possível que o intérprete, mesmo mobilizando uma metodologia sofisticada, chegue a uma interpretação pobre de determinado fenômeno. Inversamente, nada impede que mesmo partindo de uma metodologia pouco elaborada ele alcance resultados satisfatórios. A narrativa final é que deve submeter-se aos critérios de objetividade, não o método que a inspirou. (Silva, 2010, 326-327)

De fato, "o mundo sempre desapontará o universalista e o racionalista" (Vincent, 2007, 322). Não é possível subestimar as inúmeras dificuldades de uma empreitada teórica como a que se propõe uma pesquisa qualitativa em Ciência Política se se quer atingir um grau de objetividade razoável e afastar-se das arbitrariedades que, por mais criativas e elegantes que possam ser, demonstram mais o engenho do pesquisador do que a realidade que emana dos textos. É a "incessante curiosidade sobre a desordem teórica do mundo" (Vincent, 2007, 324) que deve mover o pesquisador, ciente dos riscos de criar ficções que não prestam contas às fontes.

Nesse sentido, as metodologias que assumem o objeto como um objeto de tensão são as que mais podem contribuir para uma apreciação consistente. Mais importante do que se credenciar com a fidelidade a uma ou outra corrente, o importante é ter em mente a imensa gama de problemas e riscos que surgem e que uma visão ortodoxa só faz prosperar. Metodologias abertas ao objeto, capazes de ouvir suas demandas e adaptar-se a elas, tendem a ser menos arriscadas do que metodologias fechadas, que exercem domínio na pesquisa e se convertem em protagonistas de um espetáculo em que deveriam ser coadjuvantes.

A história da filosofia, e talvez especialmente da filosofia moral, social e política está aí para nos impedir de sermos muito facilmente enfeitiçados. O historiador do pensamento político pode nos ajudar a apreciar até onde os valores incorporados em nosso modo atual de vida, e nossas atuais maneiras de pensar sobre esses valores, refletem uma série de escolhas feitas em épocas diferentes entre diferentes mundos possíveis. (Skinner, 1999a, 93-94)

Está claro que não guiaremos nossa pesquisa por uma única *doxa*, mas sim por orientações que abordem o objeto de estudo com a devida cautela, que permitam ao

pesquisador a captação mais precisa possível das obras e que torne possível a criação de inferências altamente fundamentadas. Skinner se posiciona muito bem neste perfil ao criar um método aberto à recepção do objeto de estudo, que percebe com argúcia os riscos envolvidos na pesquisa e que nos previne de cometer muitos equívocos de avaliação. No transcorrer das leituras, notamos que há certos pontos de apoio que aparecem com regularidade. O foco dos estudos deve voltar-se para as zonas de atrito que situam o objeto de estudo em nosso horizonte, pois são nelas que o sujeito cognoscente se depara com seu objeto de investigação. Vejamos:

1) *Subtexto*: são as motivações latentes, observáveis na biografia, na formação mental e nos acontecimentos da vida, na origem e posição social, nos vínculos afetivos e laços de amizade, na disposição de raciocínio, nos interesses e preferências pessoais. Todos estes eixos podem não transparecer no texto e dificilmente podem ser acessados e mensurados pelo pesquisador. No entanto, a consulta a estas circunstâncias pode contribuir para a iluminação do texto.

2) *Texto*: é o eixo prioritário da análise e uma das chaves para a compreensão do pensamento do autor em questão, pois é nele que o escritor exerceu sua capacidade criativa visando à construção de um aparato lógico de comunicação. A análise interna deste material possibilita a observação da evolução conceitual do autor, de sua coerência interna, a lógica de raciocínio, seu sistema de interrogações motivantes e os mecanismos de resposta, a análise do discurso, a construção conceitual, a frequência de vocábulos significativos, o tom do texto e suas figuras de linguagem. A forma utilizada (carta, artigo, rascunho, livro, manifesto, ficção, não-ficção etc.) deve ser objeto de escrutínio e de medida do impacto das ideias expostas.

3) *Intertexto*: é o conjunto de diálogos estabelecidos entre o autor e interlocutores. Este diálogo pode ser explícito ou implícito, simultâneo ou assíncrono. É neste eixo que se identificam apropriações, assimilações, distorções, transformações, presenças, ausências e críticas nos mais diversos graus. A aproximação intertextual deve ser feita com o devido cuidado, visto que o pesquisador pode se exceder no encontro de afinidades ou de rivalidades. É uma etapa importante porque é nela que se realiza uma segunda etapa da pesquisa: a construção de uma análise que supera a descrição do discurso do autor. Os riscos

são elevados, pois a leitura dos comentadores deve seguir o mesmo receituário rigoroso a ser aplicado ao objeto primário.

4) *Contexto*: é o eixo mais abrangente e o que mais exige do pesquisador uma capacidade de seleção de informações relevantes. Trata-se do cruzamento de determinações de larga amplitude, envolvendo o cenário político, cultural, histórico e social. O objetivo é cotejar o autor com dados históricos de *longue durée*, como o contexto nacional, o cenário intelectual, o *zeitgeist* de uma dada época. Inclui-se aqui a repercussão dos textos do autor (seja entre acadêmicos quanto entre leigos), considerando se há uma ressonância positiva, negativa ou indiferente tanto em sua vida quanto posteriormente. Isto propicia um olhar para as estratégias de posicionamento sócio-político e a relação do autor com a lógica de consagração vigente: os mecanismos de publicação, as alianças e antagonismos intelectuais, assim como sua relação com instituições (partidos, associações, universidades, editoras etc.).

A composição deste quadro é evidentemente uma tarefa interminável, dado o volume colossal de informações. Isto só reforça a necessidade de estabelecer critérios precisos e rigorosos de seleção, que só a interação direta com o objeto permitirá apurar. Eis a empiria em pesquisa qualitativa: um material de grande extensão, dotado de formas incongruentes, arredo à contenção conceitual.

Sendo assim, como fundamentar uma interpretação? Qual a alavanca que torna possível partir da matéria bruta para conclusões mais complexas? Se o próprio entendimento do enunciado já apresenta incontáveis obstáculos (como o estudo da Escola de Cambridge deixa claro), que dizer de uma *análise*? São questões que permanecem como desafios de pesquisa. Como diz o provérbio britânico, *the proof of the pudding is in the eating*.

CAPÍTULO 1. FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO CONSERVADOR

To be conservative, then, is to prefer the familiar to the unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distant, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to Utopian bliss.

Michael Oakeshott, *On Being Conservative*.

Parte I

Montaigne, Hume e Burke: conversação, ceticismo e tradição

Origem histórica do pensamento conservador

É praticamente consenso entre os especialistas que o conservadorismo moderno teve sua gênese sob impulso do horror diante do sangue derramado pelas guilhotinas nas ruas de Paris, durante a Revolução Francesa de 1789. A análise de Edmund Burke sobre o turbulento período revolucionário no continente europeu marcará a história das ideias políticas para sempre, fazendo oposição ao que chama de “teóricos de gabinete” e sua radiosa visão de futuro, onde a humanidade, liberta das trevas da tradição e do passado, hastearia definitivamente a bandeira de “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” no centro de sua Utopia. *Reflexões sobre a Revolução na França* é, assim, um marco fundante na história do pensamento conservador.

No entanto, é evidente que a inclinação para conservar estruturas sociais, políticas ou religiosas se faz presente na história há muito mais tempo. Afinal de contas, é por reconhecer qualidades no passado que Burke defende valores como a prudência e as tradições. Nota-se, portanto, que há conservadorismo desde os primórdios. Como diz João Pereira Coutinho, “lemos Aristóteles, lemos Cícero, lemos Tomás de Aquino – e encontramos vestígios de um pensamento conservador, inarticulado como tal, que não nasceu apenas com a vigorosa e influente resposta antirrevolucionária de Burke” (Coutinho, 2014, 10). Só quando constrangidos politicamente por opositores como o

liberalismo e o socialismo que conservadores passaram a mobilizar de modo sistemático a herança deixada pelo passado.

Peter Viereck aponta quatro pilares ancestrais do pensamento conservador ocidental. São eles: 1) os mandamentos morais e sociais da tradição judaico-cristã; 2) o “amor pela beleza” e pela “especulação intelectual” da “mentalidade helênica”; 3) o “universalismo” e a “exaltação da lei” do Império Romano; e 4) o aristotelismo e o tomismo da Idade Média (Nash, 2006, 65). É dessa linhagem histórica e filosófica que emergiria o pensamento conservador moderno, que seleciona do patrimônio civilizacional tudo aquilo que merece continuidade e que ganha contornos distintos e múltiplos conforme progride na história e entra em atrito com tendências rivais.

Desse modo, seja na Antiguidade, seja na Idade Média, a história da filosofia ocidental fornece há tempos fontes e referências que orientarão os conservadores nas tempestades da modernidade, período em que o passado é submetido ao tribunal da razão e frequentemente é condenado. Chamamos de modernidade, *grosso modo*, o longo período de conformação de novas realidades sociais, políticas e filosóficas iniciado desde fins da Idade Média, que tem como elementos fundamentais a erosão do que antes se constituía como civilização, e que passa por momentos tão diversos como a filosofia nominalista de William of Ockham no século XIV, o aperfeiçoamento da prensa de Gutemberg no século XV, o Renascimento e a Reforma no século XVI, o empirismo britânico e o racionalismo francês do século XVII, o Iluminismo no século XVIII, a Revolução Industrial no século XIX e todas as revoluções políticas que acompanham esta fase da história do Ocidente (em especial a Revolução Francesa). Curiosamente, é no contexto da modernidade que o pensamento conservador tem a necessidade de se articular como uma visão de mundo, ou, como prefere Oakeshott, uma “disposição”, e passa a enfrentar dura concorrência no mercado das ideias políticas.

Dessa maneira, opera-se, na mentalidade moderna, uma inversão radical no entendimento da História: se conservadores encontram no passado, com seus erros e acertos, uma espécie de bússola para balizar valores e práticas, a perspectiva revolucionária intrínseca à modernidade (seja de matriz liberal ou socialista) entende o passado fundamentalmente como um obstáculo ao progresso histórico e confia na racionalidade humana como instrumento para recriar o mundo à luz de seus frutos.

A origem do termo e a conformação política do conservadorismo esperaria mais tempo para ganhar seu sentido contemporâneo. Se o pensamento conservador encontraria em Burke seu pai fundador em fins do século XVIII, seria apenas no início do século XIX

que o pensamento conservador ganha, na falta de expressão melhor, “consciência de si” e de sua posição no quadro ideológico que se constitui neste período. Como bem atesta Suvanto:

Conservatism as a political term is of French origin, dating from the year 1818. The word appears sporadically in English texts as early as 1819. In talking of the Tories in 1827, the Duke of Wellington uses the form ‘parti conservateur’. But an anonymous writer in the journal *Quarterly Review* of January 1830 must be regarded as the inventor of the term. He proposed replacing the name ‘Tories’ with the words ‘Conservative Party’ (Suvanto, 1997, 30-31).

Em *The Constitution of Liberty*, Friedrich Hayek nos lembra de que em meados do século XIX se consolidam as três grandes matrizes ideológicas da modernidade, a saber, *socialismo*, *liberalismo* e *conservadorismo*, com inúmeras variáveis, combinações e nuances. De início, não parece ser possível conciliar nenhuma dessas três matrizes com qualquer outra – as três são fontes ideológicas irredutíveis, apesar de aproximarem-se eventualmente. O flerte entre formas moderadas de socialismo com a institucionalidade do liberalismo só ocorreria, com muita dificuldade, em fins do século XIX, com iniciativas como a Sociedade Fabiana e outras variantes do reformismo social. Conservadores e socialistas, por incrível que pareça, encontrarão ligeiras semelhanças na crítica da alienação e dos excessos da sociedade de mercado, mas há uma distância imensa em todo o resto.

Já a relação entre conservadores e liberais merece um pouco mais de atenção, pois as imensas divergências do passado parecem esquecidas – ou adormecidas. Até meados do século XIX, as diferenças entre liberais e conservadores ainda eram significativas. Havia antagonismo aberto entre facções políticas e pensadores e não se imaginava que, num futuro breve, haveria confusão entre ambas as escolas. A defesa de formas autoritárias de governo, o vínculo entre Igreja e Estado (com uma religião oficial), a aceitação de corporações protegidas no plano econômico (garantidoras de privilégios de nascimento), a oposição contundente a mudanças sociais de toda ordem e a adesão a teorias racistas e imperialistas se tornarão cada vez mais marginalizadas e comporão, progressivamente, o campo do reacionarismo político (Girvin, 1994, 50).

O conservadorismo do século XX se tornou cada vez mais liberal, principalmente no pós-II Guerra Mundial (Kirk, 1994, 299). O aprofundamento da Revolução Industrial e sua avalanche de mudanças sociais, em especial a emergência de uma classe operária

concentrada em bolsões de miséria, vivenciando cotidianamente a precariedade do trabalho e organizando-se para o combate político e sindical, precipitou a queda de certas barreiras entre liberais e conservadores. Foi a emergência de movimentos ligados ao socialismo, com propostas radicais de ruptura com a ordem institucional e com a negação absoluta do mercado, que acelerou uma aproximação antes improvável entre liberais e conservadores (Hayek, 1960, 13; Kirk, 1994, 299). Nas palavras de Suvanto, “é possível notar uma clara mudança nos teóricos conservadores: o liberalismo deixa de ser uma doutrina muito perigosa; acima de tudo, é o socialismo que é visto dessa maneira” (Suvanto, 1997, 71).

Desse modo, pensamento conservador se encontra, assim, vivenciando um impasse. A mudança radical do contexto europeu obriga sua intelectualidade à revisão e adequação diante da nova realidade. Caracterizamos, portanto, a entrada do século XX como um momento de desorientação da matriz conservadora, que, quando tenta se “acomodar à modernidade”, vê suas fronteiras identitárias se desintegrarem em contato com o liberalismo (Girvin, 1994, 197). Há certos denominadores comuns, aceitos com ressalvas por conservadores e liberais, tais como a sociedade de mercado e certo apego à institucionalidade política e ao Estado de Direito (ou *rule of law*, como os países anglófonos preferem definir). Esse pano de fundo é partilhado por ambos, apesar de contrastes e de tensões. Luiz Felipe Pondé reconhece a funcionalidade do mercado como garantidor do Estado de Direito e das liberdades individuais:

Até hoje não se conhece democracia que tenha funcionado razoavelmente sem esse ‘pano de fundo’. Ela parece depender de algum modo ‘misterioso’ da liberdade de mercado (democracia econômica), porque nesta os homens sentem que a vida está aberta a seus desejos e a sua ação [...]. (Pondé, 2012, 73)

Estes denominadores são suficientes para que conservadores e liberais se assemelhem, mas estão longe de servir como uma plataforma comum. Apesar de compreender esta aproximação, Hayek insiste que há diferenças irreduzíveis entre ambas as matrizes, que concernem ao entendimento do papel do indivíduo na definição de valores e de formas de moralidade, na intensidade da intervenção estatal, na importância das “ideias herdadas”, na dinâmica do mercado e de seu impacto na realidade social, entre outros temas. Liberalismo e conservadorismo carregam, desse modo, uma permanente tensão quando se encontram na esfera política. João Pereira Coutinho também nota que

um dos princípios dessa discordância diz respeito à relação entre a lógica do mercado e a constituição de moralidades na vida social.

A existência do livre comércio cria tensões e disrupções na sociedade tradicional, acarretando permanentes mudanças que colocam em risco princípios ou instituições que, apesar de terem sobrevivido aos ‘testes do tempo’, podem não resistir às destruições criativas’ de que a sociedade comercial é tão pródiga. (Coutinho, 2014, 82)

Suvanto é ainda mais incisivo e recupera argumentos constantemente levantados por conservadores como Christopher Dawson, Richard Weaver, James Fitzjames Stephen, Robert Nisbet, Russell Kirk, entre outros: o liberalismo, apesar de defender a institucionalidade política, não percebe os efeitos erosivos da exaltação da racionalidade centrada no indivíduo, capaz de minar os vínculos comunitários fundamentais na conservação do tecido social. Promovendo uma contínua flexibilização das normas culturais e salientando a importância da busca de satisfação de acordo com as vontades dos indivíduos, as tradições se converteriam em obstáculo. Assim, liberais e socialistas, apesar das diferenças, favorecem, juntos, a erosão dos pilares de Viereck vistos acima, contribuindo para a dissolução de valores tradicionais e para o aprofundamento das tendências da modernidade.

In the opinion of cultural conservatives the advocates of progress have made a mistake in destroying useful tradition with their radical decrees. The disavowal of tradition has made the individual a rootless nihilist. He is a slave to the fashion of the moment, a postmodernist with no awareness of linear time, a person who no longer has any contact to the traditional value system. It has been difficult to create new, lasting values, and without them human beings seem to be becoming rapidly barbarized. (Suvanto, 1997, 182)

Eis o principal foco de conflito entre liberais e conservadores. As transformações comportamentais no Ocidente no século XX reforçariam esta distinção, cujos pontos de atrito alimentariam o nascimento de inúmeras vertentes e definições política que transitam entre ambos os polos, que vão desde o liberalismo clássico e do conservadorismo religioso, passando pelo libertarianismo e o conservadorismo cético, que contaria com Oakeshott em suas fileiras. Voltaremos, no capítulo final, ao debate sobre as tensões intrínsecas à relação entre conservadores e liberais.

Michel de Montaigne e a arte da conversação

Se Burke é uma figura de proa nessa dinâmica, há inúmeros autores que, antes dele, encamparam uma postura conservadora, ainda que sem a intenção de conceber uma “ideologia” organicamente composta. Se considerarmos as influências de Oakeshott, dois nomes se destacam. São eles: Michel de Montaigne (1533-1592) e David Hume (1711-1776). Ambos são espécies de ancestrais do pensamento conservador de matriz cética, e aparecerão esporadicamente em sua obra. É oportuno, portanto, resgatar os elos entre Oakeshott e estes autores.

De início, vale dizer que talvez seja impreciso afirmar que Montaigne seja um conservador. Tal definição geraria profundo incômodo em alguns admiradores do pensador francês. Na verdade, categorizar Montaigne com qualquer selo político não faria justiça à sua obra, tão pouco interessada nessa área da vida. Seus *Ensaaios* (publicados pela primeira vez em 1580) reúnem textos de admirável qualidade estilística e demonstram um nítido tom pessoal na escrita e na escolha de temas.

Montaigne é mestre na profundidade da reflexão sobre a condição humana e não decepciona aqueles que procuram um texto a um só tempo elegante e alegre, escrachado e melancólico. Ler Montaigne é partilhar da intimidade de um amigo que, ainda que o contrarie vez ou outra, jamais decepciona os que procuram a cada vez mais rara arte da conversação. A sólida erudição calcada na cultura clássica da Antiguidade se faz presente em toda a obra e demonstra seu profundo respeito por pensadores como Horácio, Heráclito, Sextus Empiricus, Sêneca, Plutarco, Cícero, Marco Aurélio, entre outros.

De que modo, então, um homem do Humanismo renascentista poderia servir de base para o pensamento conservador moderno? Trata-se de uma possibilidade de apropriação entre outras possíveis. Vejamos uma passagem de Oakeshott, no final de seu célebre artigo *On Being Conservative*:

What I hope I have made clear is that it is not at all inconsistent to be conservative in respect of government and radical in respect of almost every other activity. And, in my opinion, there is more to be learnt about this disposition from Montaigne, Pascal, Hobbes and Hume than from Burke or Bentham. (Oakeshott, 1991, 435)

Vale lembrar que Oakeshott quase nunca cita suas referências intelectuais. Aqui, ele posiciona Montaigne à frente de Burke, o que mostra de que modo Oakeshott não segue uma ortodoxia, circulando por entre autores que não se identificariam como tais. A

menção, portanto, indica essa familiaridade com os *Ensaaios* e nos incita a buscar possíveis elos entre ambos.

Um primeiro vínculo diz respeito à defesa do hábito e da experiência como ferramentas do conhecimento, em detrimento da razão e da lógica no sentido estrito. Um pilar fundamental do empirismo, a noção de que o entendimento do real passa antes pelos costumes do que pela razão pura é um forte ponto de encontro entre ambos. Nas obras completas de Montaigne, o ensaio 23 do Livro I (*Sobre o hábito: e sobre as dificuldades de mudar leis tradicionais*) já dá sinais da resistência do pensador francês quanto às potencialidades da racionalidade humana como recurso intelectual.

É interessante notar que foi justamente na França dos séculos XVI e XVII que o racionalismo ganha corpo e atingirá o ápice no famoso *cogito* de Descartes, uma tentativa de provar a própria existência do ser apenas através das verdades “claras e distintas” da razão. Nesse sentido, Montaigne é uma espécie de exilado filosófico, já que, por ser um cético, não crê que a razão pura seja capaz de alçar voos tão altos como atingir certezas absolutas. Mesmo no estilo ele também é um desterrado: longe da sistemática cartesiana, Montaigne escreve ao sabor dos gostos e vontades, conforme for mais apropriado para estabelecer uma conversação agradável e enriquecedora com o leitor. Encontrará, assim, maior parceria com os britânicos do que com os compatriotas.

O ensaio 27 do Livro I (*É loucura atribuir o verdadeiro e o falso à nossa própria competência*), Montaigne afirma que a “fé” na razão, se assim podemos dizer, é um “vício habitual dos que pensam ter alguma competência além da comum” (Montaigne, 2003, 200). Desde logo, Montaigne minora o potencial explicativo da razão humana e elege a bagagem acumulada ao longo dos anos como uma ferramenta mais apropriada para a condução de si tanto na vida social quanto nas aventuras filosóficas.

Consideremos como é em meio de brumas e às apalpadelas que somos levados ao conhecimento da maioria das coisas que temos em mãos: sem dúvida, descobriremos que é mais o hábito do que a ciência que nos retira a estranheza delas (Montaigne, 2003, 201).

Percebe-se aqui traços importantes do ceticismo de Montaigne. A desconfiança quanto ao conhecimento que se presume objetivo, seja quanto ao mundo natural ou moral, mostra que os seres humanos precisam do auxílio de outras ferramentas. É no repertório de vivências comuns da humanidade que se encontra esse amparo, sendo que a História trata de decantar, de toda a pletora de práticas e atos, aqueles que dão resultados mais

apreciados pelos indivíduos. Há, portanto, um longo processo de seleção de comportamentos, num procedimento que em muito lembra a “mão invisível” de Smith, só que aplicado ao conhecimento do mundo físico e às formas de conduta. No mercado dos hábitos, aqueles que dão melhores resultados vencem a concorrência e merecem ser repetidos. Afinal, como diz Montaigne, “alguém já adquiriu inteligência através da lógica? Onde estão suas belas promessas?” (Montaigne, 2003, 1049).

Também no ensaio 12 do Livro II (*Apologia de Raymond Sebond*) surgem argumentos no mesmo sentido. A definição de “razão” dada por Montaigne explicita sua desconfiança quanto à noção de que a racionalidade centrada no indivíduo, com sua lógica de raciocínio fundada na busca de certezas, não serve de fundamento para a busca da verdade, em especial no tratamento de assuntos humanos.

By *reason* I always mean that appearance of rationality which each of us constructs for himself – the kind of reason which can characteristically have a thousand contrary reactions to the same subject and is like a tool of malleable lead or wax: it can be stretched, bent or adapted to any size or to any bias; if you are clever, you can learn to mould it. (Montaigne, 2003, 637)

A razão, portanto, é apenas a “aparência de racionalidade”, e não uma habilidade inata capaz de identificar com objetividade verdades universais. As ideias que temos em comum assim o são porque nossas predisposições são semelhantes, levando-nos a conclusões semelhantes. São as preferências, vontades, desejos e interesses que, por trás do biombo da “razão”, nos aproximam – ou nos distanciam. Não há verdades absolutas, mas sim sensibilidades, semelhantes ou não. Nisso consiste a fragilidade e volatilidade do intelecto humano. No mesmo ensaio, Montaigne esclarece seus postulados filosóficos:

Man cannot avoid the fact that his senses are both the sovereign regents of his knowledge, and yet, in all circumstances, uncertain and fallible”. (Montaigne, 2003, 669)

To conclude: there is no permanent existence either in our being or in that of objects. We ourselves, our faculty of judgement and all mortal things are flowing and rolling ceaselessly; nothing certain can be established about one from the other, since both judged and judging are ever shifting and changing. (Montaigne, 2003, 680)

Assim, a limitada inteligência humana não tem condições de realizar a mecânica proposta pelo racionalismo para conhecer a realidade. São os sentidos e a experiência que formam a subjetividade em sua interação com o ambiente. Vale dizer que autores como Montaigne defendem a aquisição do conhecimento por meio da experiência na falta de

meios melhores. Trata-se de um recurso precário, assistemático, eventual, limitado, sujeito a erros, mas ainda assim mais eficiente na maioria dos casos do que a via racionalista. Não há nada de intrinsecamente verdadeiro nos hábitos comumente partilhados pelos seres humanos: há, sim, uma probabilidade de que o contínuo teste do tempo sirva como orientação para a vida. Portanto, há uma forte dose de subjetividade na obra de Montaigne, ilustrado na célebre passagem do ensaio de abertura em que diz ser ele mesmo o principal objeto das reflexões do livro (Montaigne, 2003, 17). Este é um argumento fundamental do ceticismo e se faz presente também na filosofia de Oakeshott, como bem percebe Coats:

In both writers, we find a substantial aversion to political and cultural innovation and a preference for working within, and for gradual reform of, inherited traditions. In both cases, this preference is based on a reading of the limits of all practical action and the limits of human reason; a desire to be intelligent about what can be realistically accomplished in human affairs; on a sharp aversion to solutions that are more intolerable than the problems and diseases they are intended for; and on a respect for the diversity of human practices. (Coats, 2000, 18)

Um segundo item em comum entre Montaigne e Oakeshott é a atenção dada ao cultivo de si. Em ambos, a atividade política é secundária, uma atividade menor, em que o indivíduo é levado a dobrar-se às exigências do pragmatismo, do cálculo e da utilidade. Montaigne fala aqui como quem bem vivenciou esta prática: por anos atuou como parlamentar em sua terra natal, participando de debates, deliberações e decisões, até se fatigar da aridez do ofício e decidir pelo retiro pessoal para os estudos e para a realização de sua obra. Seus textos deixam claro que é no recolhimento e na interioridade que o indivíduo adquire o repertório cultural e civilizacional que o torna capaz de fruir em profundidade a existência. Tal aquisição faz parte do enriquecimento da sensibilidade, da percepção e da vida, pois expande os horizontes mentais e fertiliza a imaginação, fundamental para o embelezamento da vida e para a fuga da banalidade das atividades práticas. No ensaio 39 do Livro I (*Sobre a solidão*), Montaigne faz o elogio da solidão como momento necessário ao aprimoramento de si e à fruição estética da existência.

Temos uma alma capaz de recolher-se em si mesma; ela pode se fazer companhia, tem com que atacar e com que se defender, com que receber e com que dar: não temos nessa solidão embotarnos em uma penosa ociosidade. (Montaigne, 2003, 270)

Apenas o cultivo da individualidade torna possível a construção de um arcabouço cultural e de um refinamento de espírito que, por si só, enriquecem a existência e encaminham o indivíduo para uma vida mais plena, intensa e realizada. No livro *Oakeshott and his Contemporaries*, Wendel Coats analisa o tema da individualidade em Montaigne e Oakeshott e identifica três semelhanças fundamentais a respeito de: 1) amizades e a conversação; 2) mudança política e a relação de autoridade; 3) ideias sobre o *self* e a relação com os outros, em um mundo caracterizado pela mudança, fluidez e contingências (Coats, 2000, 15).

Oakeshott's conservative and individualist orientation toward life in general has obvious similarities to Montaigne's repeated advice about learning how to belong to oneself, while discharging one's public duties and civil obligations to others. (Coats, 2000, 15)

“Pertencer a si mesmo” exige um certo distanciamento das pressões mundanas e das obrigações cotidianas. Nesse sentido, a apreciação das artes e da filosofia clássica são um manancial fértil, essenciais para a lapidação da individualidade. Todavia, isso não basta: a apreciação da vida ocorre tanto nos recantos da solidão como no contato frutuoso com amigos. A fraterna relação com os outros, desinteressada de qualquer objetivo instrumental, é o modelo mais salutar de interação, como um refúgio da contínua pressão para ajustar a vida às considerações rotineiras.

A satisfação pela presença do outro, tão presente no ensaio de Montaigne sobre a amizade, em que se lembra com nostalgia da amizade íntima com Etienne de la Boetie, serviria como protótipo da conversação ambicionada por Oakeshott em seu artigo *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Em suma, essa “dança de vozes” sem objetivo estabelecido, sem mesmo almejar a busca por uma verdade que encerre o mistério, consiste simplesmente no diálogo de subjetividades e é o vínculo mais interessante entre Montaigne e Oakeshott.

David Hume e a radicalidade do ceticismo

Ainda antes de Burke, a filosofia britânica do século XVIII dará origem a um outro nome de grande relevo para o ceticismo moderno. Trata-se de David Hume, filósofo escocês que, seguindo os passos de outros britânicos como John Locke e Thomas Hobbes, ajudou a disseminar o princípio empirista de investigação da realidade. Obras como A

Treatise of Human Nature (1739) e *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), apesar de pouco impacto na época de publicação, consolidaram-se como pontos altos na área de epistemologia e na teoria política.

Conforme citamos anteriormente, Hume é elogiado na parte final de *On Being Conservative* de Oakeshott. Greenleaf também constata essa profunda afinidade, que merece poucas citações na obra de Oakeshott, apesar das semelhanças evidentes (Greenleaf, 1966, 83). A afinidade mais estrutural entre ambos diz respeito à precariedade da razão como instrumento cognitivo, o ceticismo como disposição e a saída apresentada pelos costumes e hábitos.

Começemos pelo ceticismo. Hume, nesse tópico, parece ainda mais incrédulo do que Montaigne. É conhecida a crítica do autor ao princípio de causalidade, em que afirma que aquilo que observamos como uma concatenação causal nada mais é do que uma inferência baseada na frequência e na repetição de certos fatos. Jamais é possível cravar com absoluta certeza que um determinado evento, ato ou coisa seja causa ou consequência de outro. A lógica da argumentação de Hume nos diz, portanto, que a racionalidade está longe de ser inequívoca, posto que, ao pé da letra, ela não existe enquanto tal.

Se é possível alocar Hume no campo conservador, isso se deve, antes de tudo, justamente por essa perspectiva cética. Não se trata de uma defesa de valores transcendentais, de tipo religioso, muito pelo contrário. Por óbvio, a perspectiva cética também incidirá negativamente sobre a religião e a hipótese de um plano transcendente. Antecipa-se, assim, uma cisão importante entre conservadores religiosos e céticos.

Não há uma lógica universal e, mesmo que houvesse, não seria capaz de solucionar os problemas humanos. Além disso, a tendência dos indivíduos de buscarem suas preferências invalidaria a neutralidade da argumentação política, fazendo com que os discursos sejam como emanações de vontades, mais do que resultantes logicamente coerentes e desinteressadas. Por isso, tentar lidar com as questões políticas por meio da razão é operar com o instrumental errado.

Hume combined his relatively conservative view of politics, with philosophical skepticism. He believed that the notion of philosophy as the search for knowledge of ultimate reality, freed from custom and tradition, led ultimately to total skepticism. (Muller, 2003, 34)

Decorre daí que, se a razão é fundamentalmente uma ilusão criada a partir da percepção repetitiva dos mesmos eventos, logo é necessário ter cautela em seu uso no

tratamento de assuntos sociais e políticos. Pela imensa complexidade de variáveis em ação na vida humana (e, portanto, na política), pela precariedade permanente da razão, a melhor forma de lidar com questões morais e políticas seria guiar-se pelas lições do passado, acumuladas em hábitos, costumes e práticas que parecem funcionar na realidade, muito antes de se tornarem teorias (Coats, 2000, 92).

Hume's political writings present a logic of conservatism clearly distinguished from orthodoxy and based upon the utility of historically developed institutions. [...] Believing that experience, not abstract reason, was the prime source of useful knowledge about political, social and moral life. (Muller, 2003, 33)

A vantagem da abordagem empírica sobre o racionalismo de gabinete (na feliz expressão de Burke) se deve ao fato de que valores, instituições, costumes e hábitos defendidos ao menos passaram pela provação da realidade. Se não são perfeitas, ao menos atendem às necessidades reais dos seres humanos, mesmo com as limitações que o mundo real invariavelmente insere no campo das ideias. Alguma utilidade há em valores e instituições perenes, ainda que nem tudo o que é tradicional mereça continuar existindo.

[...] both think that there is an important place in the historic evolution of healthy, balanced civilized practices and traditions, occupied by largely unreflective human action, or at any rate by human action devoid of explicit general purposes reached by some careful process of ratiocination. The critique that both thinkers make of any excessive rationalism (or 'false philosophy' in Hume's lexicon) is precisely that it reverses the proper relationship of human conduct and critical thought and analysis, making the latter predominant and hence unbalanced. (Coats, 2000, 90)

O princípio cético e a defesa seletiva das tradições é, claramente, um elo entre a filosofia de Hume e Oakeshott, a despeito de nuances e formas distintas de expressão. Estes postulados incidem também sobre a percepção do indivíduo e suas preferências. Se não há espaço para raciocínios universalizantes, os indivíduos acabam condenados a viverem de acordo com suas próprias percepções pessoais da realidade. Há um alto grau de subjetividade e de particularidade, portanto, no entendimento do mundo exterior. É a sensibilidade de cada um que fundamenta a conformação da mentalidade dos indivíduos, seus interesses e preferências. Dá-se margem para que a noção de moralidade se resuma à produção de consensos, que emanam do conjunto de subjetividades específicas. A centralidade do indivíduo fica clara em Hume na passagem a seguir:

For as it is evident, that every man loves himself better than any other person, he is naturally impelled to extend his acquisitions as much as possible; and nothing can restrain him in this propensity, but reflection and experience by which he learns the pernicious effects of that license, and the total dissolution of society which must ensue from it. His original inclination, therefore, or instinct, is here checked and restrained by a subsequent judgment or observation. (Hume, in Muller, 2003,59)

Hume parece aqui flertar com uma ideia também presente em seu conterrâneo e contemporâneo Adam Smith, segundo a qual a satisfação do auto-interesse é parte fundante das práticas sociais. Nota-se, contudo, que Hume entende a importância de certo constrangimento dos interesses individuais, uma vez que seu livre exercício colocaria em risco a própria resistência do tecido social. Novamente, caberia ao patrimônio cultural uma função decisiva para o bom andamento da vida em sociedade: restringir voluntariamente, através do hábito, a esfera de liberdade dos indivíduos, de modo a orientá-los para uma conduta socialmente razoável e responsável, sem permitir que o individualismo resvale no descaso com a vida alheia ou algo parecido.

Como o próprio Hume afirma em outro momento, “nossos instintos primários nos levam ou para saciar-nos em liberdade ilimitada, ou para buscar domínio sobre os outros” (Muller, 2003, 59). O excesso de liberalidade surge como um problema, posto que a extensão dos desejos e vontades individuais resvalaria perigosamente nas liberdades e na dignidade do outro. Coats sintetiza bem esta questão quando afirma que é uma premissa de Hume que “as práticas morais surgem através de uma formação gradual da sensibilidade humana nas respostas do gosto e do sentimento, e não da razão” (Coats, 2000, 91). Em outras palavras, ao mesmo tempo que é o hábito e o costume que serve de referência para a conduta individual e o exercício de suas potencialidades, são eles que realizam a atividade de contenção moral dessas ações, delimitando as fronteiras morais da esfera de ação legítima dos indivíduos.

Vejamos como essa análise do indivíduo e da moralidade tradicional incide nas noções de justiça e de política em Hume. Assim como no plano individual, o senso do que é considerado como justo não depende de universais, mas de convenções construídas historicamente e testadas pela prática cotidiana dos indivíduos. Sobreviveriam, assim, os valores dotados de funcionalidade para a maioria dos indivíduos, refletidos na acumulação de saberes. Não sairá da pena de legisladores brilhantes a constituição perfeita, mesmo porque isso seria insuficiente para garantir que boas ideias se tornem

correntes; antes, será o capital cultural de um dado povo que servirá de lastro a leis virtuosas ou não.

By 'justice' Hume means a system of laws which impartially protects the life and property of all. He considered such laws the necessary condition of a civilized society, and believed that their enforcement was the most important function of government. Such law are made necessary, Hume argues, by man's natural condition, above all by the fact of the relative scarcity of goods, and the fact that we have an inborn propensity to be partial to ourselves. The laws of justice arise to limit conflict in the competition of self-interested individuals in search of relatively scarce goods. (Muller, 2003, 35)

É o perfil civilizacional de um povo que dará origem ao seu corpo jurídico, e não o contrário. Segundo Hume e a tradição empirista, hábitos adquiridos são mais poderosos na orientação da conduta de um povo do que leis e instituições criadas, digamos, “artificialmente” pelos legisladores. O corpo jurídico-político de uma comunidade é reflexo de seus costumes: este parece ser o vetor principal para a construção da esfera política em Hume.

Pelo fato dos homens “amarem a si mesmos mais do que aos outros”, a sociedade política não é capaz de alicerçar-se em utopias políticas coletivistas que confiem na boa vontade de seus membros. A permanente busca pelo auto-interesse, casada com a “relativa escassez de bens” almejados pela maioria da população (riqueza, prestígio, respeito, poder, capital, status etc.) nos adverte que o poder político deve atentar-se para os riscos de os indivíduos ultrapassarem os limites da moralidade para conquistar estes mesmos bens. Eis mais um princípio da disposição conservadora: o entendimento da política, da justiça e da moralidade como campos de contenção dos conflitos que fatalmente aparecerão na interação de indivíduos orientados para a autossatisfação. Paz e ordem se revelam, assim, como valores de primeira necessidade na obra de Hume e, também, de Oakeshott:

All men are sensible of the necessity of justice to maintain peace and order; and all men are sensible of the necessity of peace and order for the maintenance of society. Yet, notwithstanding this strong and obvious necessity, such is the frailty of perverseness of our nature! (Hume, 2003, 48)

A passagem acima deixa claro que dos hábitos adquiridos devem emanar estruturas jurídico-políticas capazes de limitar a “perversidade” dos indivíduos. Esta contenção (disciplina, obediência, respeito às normas) deve converter-se em instituições

capazes de preservar os excessos da luta pela autossatisfação. Dito de outro modo: sem autoridade e poder estabelecidos não há harmonia social possível; sem isso, não há possibilidade dos indivíduos buscarem seu auto-interesse. Chega-se, assim, ao aparente paradoxo de que, para a liberdade individual ser possível, é necessário um sistema baseado na lei e na ordem, capaz de exercer a força sobre excessos e violações da liberdade alheia, fundamentado na autoridade, na ordem e na força, desde que aplicados moderadamente e contidos pelos dispositivos políticos necessários.

In reality, there is not a more terrible event, than a total dissolution of government, which gives liberty to the multitude, and makes the determination or choice of a new establishment depend upon a number, which nearly approaches to that of the body of the people: For it never comes entirely to the whole body of them. Every wise man, then, wishes to see, at the head of a powerful and obedient army, a general, who may speedily seize the prize, and give to the people a master, which they are so unfit to choose for themselves. (Hume, in Muller, 2003, 56)

Os maiores inimigos do livre curso da individualidade seriam, de um lado, um governo tirânico, que arbitrariamente se impõe sobre os indivíduos sem limitações legais ou políticas; e, de outro, o excesso de permissividade, em que a omissão do poder soberano dá espaço para o caos e a dissolução da ordem social. Como afirma Hume em outra passagem, “a sociedade não pode ser mantida sem a autoridade dos magistrados, e esta autoridade passa a ser desprezada na medida em que não lhe prestam a devida obediência” (Muller, 2003, 59).

A História britânica chamará de *rule of law* este sistema de poder jurídico-político capaz de evitar a tirania e a permissividade, servindo de escudo das liberdades individuais sem deixar de exercer autoridade. Pela própria natureza da tese de Hume, é de se esperar que o uso dessas reflexões e do sistema de *rule of law* não possa ser aplicado com a mesma efetividade em todos os contextos históricos e civilizações, já que é produto particular de uma dada comunidade. Pode servir de inspiração, mas uma sociedade que não partilhe dos valores e da cultura britânica enfrentará sérias dificuldades em aclimatar estas ideias se os *hábitos* e *costumes* forem muito discrepantes. Países de tradição autoritária, por exemplo, podem formular as mais belas constituições, mas há grandes chances de que haja frustração nessa aplicação.

Both Oakeshott and Hume attempt to give theoretical accounts of political liberty, not through abridged and abstract principles that cannot stand on their own (such as ‘natural rights’ and ‘the

social contract') but through logical and chronological investigation of actual, historic practices of liberty, such as those of the English and British peoples. (Coats, 2000, 93)

Para um maior conhecimento de Hume, seria necessário avançar na análise de seu ceticismo em toda a sua radicalidade. São conhecidos os exemplos das “bolas de bilhar”, do “nascer do sol”, entre outros, que mostram Hume estendendo sua incredulidade obstinada ao plano da realidade física. A noção de que o *self* seja um “feixe de percepções” e de que as ideias são impressões sensoriais sobre este feixe não só se enquadra perfeitamente nos postulados céticos como de fato expande ainda mais o alcance das dúvidas. Condenados à subjetividade, não somos capazes de atingir certezas claras e distintas, universais e objetivas. Esta é a base da teoria de Hume.

Oakeshott demonstra profunda afinidade pelos postulados céticos. Em algumas passagens de sua obra, esse “mistério” envolvendo a compreensão da realidade pode ser visto como uma espécie de névoa encantadora, que fortalece o sentido da vida como uma aventura. Ou melhor, Oakeshott parece não partilhar do sentimento de “náusea” dos existencialistas diante do Absurdo, pelo contrário. A incerteza não deixa de trazer certo alento e fascínio para a condição humana, posto que transmite a sensação de liberdade e de indeterminação – ou seja, de uma vida que se abre para o incerto.

Houvesse clareza sobre limites determinísticos para a ação humana, a sensação de sufocamento e aflição seria inevitável. A complexidade do humano e a inesgotabilidade do real abrem uma janela para lançar-se corajosamente na aventura da existência. Como diz Coats, “Oakeshott parece satisfeito em ‘deixar o mistério existir’” (Coats, 2000, 97). Em suma, a tendência para estetizar a dúvida e a incerteza é algo mais presente em Oakeshott do que em Hume, que parece satisfeito em constatar a profundidade da dúvida e que o ser humano é “escravo das paixões”.

Hume's view of the importance of poetry is ultimately a consequence of its practical effects in exciting the passions of human beings in support of various virtues. [...] Oakeshott, by contrast, sees poetic and artistic experience as being about the generation and enjoyment of contemplative images, devoid of any practical (i.e., political, moral, religious) significance. (Coats, 2000, 98)

Conclui-se que encontramos em Montaigne e Hume dois ancestrais do pensamento conservador moderno. E por “ancestrais” apenas queremos dizer que são pensadores que se aproximam das premissas de um tipo moderno de conservadorismo *avant la lettre*, já que não chegaram a vivenciar os grandes terremotos políticos e

filosóficos do século XVIII que serviram para despertar em Burke a necessidade de uma maior formalização.

Há em ambos uma alta dosagem de ceticismo, que não se limita à esfera política, mas que abrange princípios epistemológicos (sobre o conhecimento da realidade), ontológicos (sobre a condição do *self*) e mesmo teológicos (pela exclusão da hipótese Deus). Ainda que não os cite com frequência, ambos são, no feliz *insight* de Coats, “contemporâneos” de Oakeshott, cujos diálogos são costumeiramente travados com pensadores distantes de seu contexto histórico.

De Montaigne, a contemplação poética da vida e a arte da conversação são duas ideias muito presentes em textos como *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, texto seminal de Oakeshott. De todas as áreas da Filosofia, o ponto de convergência de ambos é a Estética, isto é, a busca incessante pelo entendimento do Belo por meio da contemplação das artes e das amizades autênticas. Já em Hume, notamos semelhanças na concepção do indivíduo, seus limites cognitivos, a forte presença das paixões e a permanente atuação da subjetividade. Isso significa que a política será entendida como uma derivação dos hábitos, onde não há fórmulas rígidas e se busca pragmaticamente estabelecer ordem e autoridade de modo a ampliar o máximo possível a esfera de autonomia individual.

Edmund Burke e o conservadorismo moderno

Os desafios sociais e políticos do século XVIII levaram a uma definição mais clara do campo político, afetando diretamente o pensamento conservador. Montaigne e Hume não lidaram com um contexto tão claramente revolucionário, em que as instituições políticas e valores tradicionais passaram a sofrer investidas cada vez mais severas, de modo especial na França, durante a Revolução de 1789. Neste episódio histórico, o Iluminismo, um movimento filosófico multifacetado, ganha contornos cada vez mais agressivos e opostos à ordem vigente, culminando no período do Terror jacobino e suas milhares de execuções na guilhotina. Como bem notou Henrie, o Iluminismo deu origem a projetos políticos de transformação profunda da realidade e volta-se, em particular, contra a Cristandade, instituição central para a construção da civilização ocidental segundo inúmeros teóricos do pensamento conservador (Henrie, 2004, 13).

A violência revolucionária não passou despercebida por Edmund Burke, um *whig* irlandês de forte atuação no parlamento britânico. Já no calor da hora, Burke percebe o perigo

potencial da via jacobina. Por trás do lema *Liberté, Egalité et Fraternité*, existe uma vanguarda política disposta a mobilizar multidões para finalidades políticas revolucionárias, sem recusar a violência como método político legítimo para a implantação de um ideal. A sequência de eventos da Revolução Francesa prova que as propostas políticas ganham cada vez mais radicalidade, admitindo – e, na verdade, demandando – mais agressividade e violência.

[...] eu deveria me abster de felicitar a França por sua nova liberdade até que tivesse conhecimento de como esta liberdade se harmoniza com o governo, com o poder público, com a disciplina e a obediência dos exércitos, com o recolhimento e a boa distribuição dos impostos, com a moralidade e a religião, com a solidez da propriedade, com a paz e a ordem, com os costumes públicos e privados. (Burke, 1997, 51)

Burke percebe com bastante argúcia a diferença entre *intenção* e *resultado*: a pauta política não pode ser simplesmente medida pelo valor de face das propostas, por mais virtuosas que pareçam. É recomendável cautela na consideração das consequências imprevistas. De acordo com o pensamento conservador, iniciar um processo revolucionário é como abrir uma porta para um quarto escuro: a dinâmica política não nos permite saber onde isso desembocará.

Daí ser a prudência política um valor central no pensamento conservador. Não se deve confiar em esquemas intelectuais politicamente sedutores, com propostas de solução de problemas perenes da humanidade. A Revolução Francesa foi profícua na confirmação dessa hipótese: inicia-se com o ambicioso projeto de derrubada do *Ancien Regime* e de implantação da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, passa pelo tenebroso período do Terror jacobino e conclui-se na coroação de Napoleão. Nem o mais imaginativo dos revolucionários poderia conceber esse itinerário.

Mais do que isso: os proponentes mais obstinados do uso da violência serão vítimas da própria armadilha que criaram, como os casos de Saint-Juste, Danton e Robespierre atestam. A pretensão de transformar a sociedade e de controlar os rumos dessa mudança prova-se um delírio de Engenharia Social. Nas palavras de Burke: “É-me impossível compreender como certas pessoas são tão pretensiosas a ponto de considerarem um país como se fosse uma tábula rasa onde pudessem escrever aquilo que melhor lhes convêm” (Burke, 1997, 157).

[...] uma ciência que requer experiência – ainda mais experiência do que aquela que um indivíduo pode adquirir durante a vida, não importa sua sagacidade ou capacidade de observação, - é com infinita precaução que se deve aventurar a derrubar um edifício que vem, já séculos, respondendo toleravelmente bem aos propósitos da sociedade, ou a construí-lo novamente sem ter à vista modelos e moldes cuja utilidade tenha sido comprovada. (Burke, 1997, 90)

Ao prescrever a cautela como virtude política, Burke atesta que o potencial da racionalidade humana enfrenta sérios limites e não é o melhor recurso para enfrentar os impasses políticos. A racionalidade, sem o recurso às lições do passado, não deixaria “pedra sobre pedra no tecido social humano”. Burke chama de “filósofos de gabinete” (Kirk, 1982, 44) aqueles que acreditam ser possível a transposição de ideologias para a realidade, resolvendo todos os problemas humanos de acordo com livros e teorias no conforto de uma biblioteca sem mensurar devidamente suas consequências. Argumentos convincentes no papel podem causar efeitos trágicos quando aplicados na realidade. Desse modo, as objeções de Burke ao modo “geométrico” de racionalidade colocam em quarentena todo tipo de dedução logicamente razoável que não passou pelo teste do tempo e da história (Harbour, 1982, 56).

Burke argues that it is impossible for man to live by the rationalist dictates of pure reason in which all beliefs and acts must be logically deduced as true without recourse to unproven assumptions. If each person had to logically justify every belief and action, he would be so paralyzed by an infinite regression of step-by-step analysis and demonstration that he would never be able to act (Harbour, 1982, 65).

Eis aqui outra limitação evidente do uso da razão: é impossível passar em revista o volume de informações necessário para se obter conclusões logicamente válidas. Não importa em que área do conhecimento ou da vida prática, um indivíduo só é capaz de investigar em profundidade uma gama minúscula de questões, abrangendo áreas diminutas da realidade, quando muito. Submeter a realidade ao tribunal da razão é um projeto perigoso e, antes de tudo, inviável. A ilusão de conter a realidade em paradigmas lógicos de raciocínio tem grande probabilidade de acabar em desastres políticos, dado que a falsa sensação de controle e domínio da verdade fortalece a noção de que os adversários são meros obstáculos à vitória da verdade. Pois bem, ao transformar os adversários de interlocutores em inimigos, a tendência é de que a política escape aos limites da institucionalidade e, por isso, da moderação. Este é um dos argumentos mais interessantes de Edmund Burke e será constantemente utilizado pelos conservadores modernos.

Até aqui, Burke se limita a criticar a razão. Entretanto, as exigências da vida social, o limite de tempo e de intelecto para apreciar todas as questões necessárias para conduzir a vida precisam ser sanados de algum modo. O acervo de tradições (em especial no campo da moralidade e da vida prática) serve como referência para que os indivíduos possam agir dentro de expectativas razoáveis de comportamento. A “descrença na capacidade de qualquer homem ou grupo de homens de resolver os problemas do mundo” leva Burke a defender as práticas e valores testados e decantados ao longo da História, mesmo que reflita características e hábitos contingentes a uma determinada sociedade. A “longa teia ancestral de ideias, práticas morais e afetos”, por mais que não se constitua em verdades “claras e distintas” como gostaria o método cartesiano, fornece esta bússola tão necessária à vida social (Pondé, 2012, 70-72).

As tradições fornecem aos indivíduos a gramática básica dessa conversa, impedindo que estes se tornem, nas palavras de Burke, meras ‘moscas de um verão’: existências breves, desgarradas e desabitadas de qualquer referência social, cultural ou moral. (Coutinho, 2014, 60)

Coutinho alude ao argumento burkeano de que a herança civilizacional serve como vínculo histórico e tradicional entre os indivíduos, propiciando um referencial que situa cada indivíduo no interior de uma comunidade, que transcende o tempo presente e que fornece um senso de pertença à tessitura social. Evita-se, assim, a atomização dos indivíduos, desenraizados na ausência de referências e entregues à anomia social e à desorientação. A partilha de valores e de práticas fornece aos indivíduos um quadro de significação da realidade, entendida como um contínuo em que todos ocupam uma determinada função e importância.

Note-se ainda que a “verdade” empírica em nada se assemelha ao critério cartesiano de verdade, em que através da mecânica da razão e da lógica atinge-se uma conclusão necessária e irrevogável. Não: ainda que considere a importância da religião como alicerce final da moralidade, Burke não acredita no acesso a esta verdade tão cristalina para uso no cotidiano, por isso não propõe um Estado confessional. O repertório de costumes herdados é o substituto possível de que os seres humanos e comunidades se utilizam para responder aos imperativos da vida prática. Por mais inteligente e erudito que um indivíduo seja, por mais que uma organização política, científica ou acadêmica tente abarcar os saberes fundamentais da humanidade, nada substitui as tradições à altura.

[...] julgamos que não há descobertas a serem feitas no campo da moral, nem tampouco no campo dos grandes princípios de governo e das ideias de liberdade; que eram compreendidos bem antes de nascermos e que continuarão a ser até muito depois que a terra tiver se acumulado sobre a sepultura de nossa presunção e o silêncio do túmulo tiver se imposto sobre a nossa impertinente loquacidade. (Burke, 1997, 107)

Assim, “[...] o hábito é o comportamento repetido que deu certo num cenário dominado pelo acaso e pelo risco” (Pondé, 2012, 61). Burke usará o termo *prejudice* para caracterizar esses saberes filtrados pela História. Percebendo sua profunda limitação intelectual (por falta de tempo, escassez de informação e por falta de habilidade cognitiva intrínseca ao humano), o indivíduo de disposição conservadora irá confiar no modo costumeiro de resposta para conduzir seus afazeres públicos.

O preconceito é de pronta aplicação em casos de emergência; tendo anteriormente envolvido a mente num curso seguro de sabedoria e virtude, não permitindo que o homem, no momento da decisão, hesite cética, embaraçada ou irresolutamente (Burke, 1997, 108).

A tradução literal para a língua portuguesa pode gerar confusão: o termo “preconceito” tem outra conotação em nossa língua, muito diferente do que pretendia Burke. Não faz justiça quem afirma que o pensador irlandês defende o “preconceito” como régua moral quem não explica devidamente o modo como Burke usa o termo. Trata-se, antes, de um “juízo prévio”, quer dizer, ideias e valores que não foram criados pelo indivíduo que as utiliza, dada a escassez de tempo para refletir detidamente sobre toda a gama de dilemas e encruzilhadas em que a vida social nos coloca. Esse “juízo prévio” é acumulado e decantado num longo curso histórico, através da soma de infinitas ações individuais que vão sendo testadas inúmeras vezes, cujas lições passam a ser negadas ou afirmadas de acordo com as consequências mais frequentes.

[...] ‘preconceito’ deve ser entendido no sentido clássico, ou seja, como *praejudicium* – um precedente ou um julgamento baseado em decisões ou experiências passadas que, pela sua validade comprovada, informam decisões ou experiências presentes e futuras (Coutinho, 2014, 64).

É visível que essa noção de “preconceito” se assemelha e muito à concepção de Hume acerca dos hábitos como condutores da vida humana. Mesmo com Montaigne é possível tecer alguma similaridade. Todavia, há uma diferença de fundo: em Hume e em

Montaigne, a menção à importância da religião é, no máximo, acidental, enquanto que Burke considera a religião como o alicerce da moralidade. Montaigne afirma nos *Ensaios* que é católico, mas isso parece passar ao largo de suas reflexões mais importantes. Já Hume era tido como ateu – e as premissas profundamente céticas de sua filosofia parecem descartar a possibilidade de Deus. Jerry Muller consegue resumir com precisão a defesa conservadora das tradições:

[...] most men and women lack the time, energy, ability, and inclination to reevaluate or reinvent social rules. Therefore, ‘duty’, the subjective acceptance of existing social rules conveyed through socialization and habit, is regarded as the best guide for most people, most of the time. (Muller, 2003, 11)

Ambos compreendiam que as normas religiosas tendem a ser positivas, antes de tudo, pela sua função estabilizadora da moralidade, pois regulam os instintos humanos, fornecem um senso de comunidade e proporcionam consolação existencial. A vertente cética, mesmo que não veja a religião como uma verdade transcendente, defende o resultado de sua prática e sua utilidade, por servir como estrutura civilizadora disciplinar, fonte de autoridade universalmente aceita. Por isso, a religião é um instrumento primordial para incutir nos indivíduos um forte senso de dever, promovendo valores comunitários positivos.

Yet despite disagreements as to the *veracity* of religion, conservatives have tended to affirm its *social utility*. Conservatives make several arguments for the utility of religion: that it legitimates the state; that the hope of future reward offers men solace for the trials of their earthly existence and thus helps to diffuse current discontent which might disrupt the social order; and that belief in ultimate reward and punishment leads men to act morally by giving them an incentive to do so (Muller, 2003, 13).

Burke, por sua vez, leva a sério o significado salvífico da religião, ao afirmar que “nós sabemos e, o que é melhor, sentimos interiormente que a religião é a base da sociedade civil e a fonte de todo o bem e de toda a felicidade” (Burke, 1997, 112). Desnecessário dizer que, quando Burke discorre sobre religião, está tratando essencialmente do cristianismo, que então não encontrava rivais na Europa. Ocidente e Cristandade se confundem, ambos vistos num registro positivo e construtor de normas sociais perenes. Essa característica será progressivamente esquecida por defensores de seu pensamento.

A História é, com efeito, composta do relatório das misérias impostas ao mundo pelo orgulho, ambição, avareza, vingança, paixões, seduções, hipocrisia, zelo extremo e por todo o conjunto dos apetites desordenados que sacodem a sociedade [...]. São essas misérias que são as causas dessas tempestades. A religião, a moral, as leis, as prerrogativas, os privilégios, os direitos do homem são tão somente *pretextos* – pretextos aos quais se dá uma aparência especial de um verdadeiro bem a ser atingido (Burke, 1997, 146).

Sem o auxílio do conhecimento depositado nas práticas históricas, o que resta aos indivíduos é uma duvidosa racionalidade, incapaz de dar conta das questões essenciais da vida, e o que Burke chama de “relatório das misérias” humanas, isto é, uma “imensa e complicada massa de paixões e preocupações humanas” que arrastariam os indivíduos ao desregramento e a sociedade à instabilidade (Burke, 1997, 90). Os costumes cumprem, assim, uma segunda função não menos importante: a de limitar o curso das paixões humanas a propósitos socialmente aceitáveis e vantajosos, ordenando-as para objetivos virtuosos e inibindo as tendências negativas da natureza humana, que, se libertas das amarras morais herdadas, favorecem a satisfação dos prazeres e aprofundam os abismos de interesses individuais. Liberdade individual e senso de civilidade devem andar juntos em um equilíbrio permanentemente tenso, porém salutar.

Especial atenção é dada, nesse sentido, à atividade política. O “constrangimento sobre as paixões” deve ser exercido tanto pelos hábitos, pela moralidade, pela família, pela comunidade e, somente em última instância, pelo Estado. A função de estabelecer as leis e sua aplicação para fins de proteção, segurança e cumprimento de contratos, bem como um bom funcionamento do sistema jurídico, servem para incentivar comportamentos que contribuam para o bem da comunidade. Caso falhe na consecução desses objetivos, o governo dará espaço para uma liberalidade em que o pior da natureza humana se fará expresso.

O Governo é uma invenção da sabedoria humana para atender às *necessidades* humanas. Os homens têm o direito a que essas necessidades lhes sejam satisfeitas por meio daquela sabedoria. Conta-se, entre elas, na sociedade civil, a necessidade de que se exerça suficiente constrangimento sobre as paixões. A sociedade exige não apenas que as paixões dos indivíduos sejam dominadas, mas também que, mesmo na massa e no conjunto bem como nos indivíduos, as inclinações dos homens sejam frequentemente contrariadas, sua vontade controlada e suas paixões reprimidas (Burke, 1997, 89).

Que não haja mal-entendido: Burke não parece propor um governo educador, que se responsabilize pela moralidade e pelo comportamento dos indivíduos. A “pedagogia” do Estado se realiza pela justa e equilibrada punição dos crimes, pela defesa de invasões estrangeiras e pela preservação da propriedade privada. Se a ação estatal se estendesse para além dessa esfera jurídica, haveria o sério risco de exceder-se no uso do poder, tal como ocorreu justamente no Terror da Revolução Francesa. Do mesmo modo que as paixões humanas devem ser contidas, também a ação estatal deve ser, sob pena de que a sociedade sofra com todo tipo de tirania, de violência e de arbitrariedade políticas.

Quando a autoridade popular é absoluta e sem freios, o povo tem uma confiança infinitamente maior, visto ser muito mais bem fundamentada, no seu próprio poder: o povo encontra em si mesmo seus próprios instrumentos, é mais próximo de seu objetivo. Além disso, reveste-se de menos responsabilidade em relação a um dos maiores poderes moderadores do mundo: o sentimento da reputação e da estima pública. (Burke, 1997, 114)

O Estado é, assim, uma associação que deve ser regida dentro dos princípios da prudência, justiça e moderação, em sintonia com a preservação do que a comunidade tem de mais valioso, a saber, sua herança histórica e seus valores. Burke chama de “contrato primitivo da sociedade eterna” este vínculo da sociedade presente com o seu passado, numa “associação não só entre os vivos, mas também entre os que estão mortos e os que irão nascer” (Burke, 1997, 116). Construir um futuro em que as diversas gerações encontrem este fio condutor com os antepassados, em que haja uma sensação de familiaridade e compartilhamento entre todos os seus membros, eis a característica fundamental do Estado. Isso será realizado essencialmente por um enquadramento confiável e estável de leis a que os britânicos chamarão de *rule of law*, termo muito presente em Oakeshott.

O compromisso, o pacto social que se chama geralmente de Constituição, proíbe tais abusos e tais abandonos de poder. As partes constituintes de um Estado devem respeitar as obrigações públicas que elas têm umas em relação às outras e em relação a todos os que derivam algum interesse sério de seus compromissos, da mesma forma que um Estado, como um todo, é obrigado a manter sua palavra face a comunidades separadas. De outra forma, competência e poder seriam logo confundidos, e as leis nada mais seriam que injunções da força vitoriosa (Burke, 1997, 60).

O Estado de Direito, este conjunto de normas jurídicas estáveis nas quais os cidadãos podem confiar para orientar sua conduta, propicia um espaço de liberdade

ausente em qualquer tirania. Por meio dessa estrutura de governo, “o mundo adquirirá, uma liberdade sem a qual a virtude não poderia existir” (Burke, 1997, 121). Só há virtude em situações em que os indivíduos possam livremente deliberar e escolher como conduzir a própria vida. Virtude e liberdade caminham, assim, *pari passu*: qualquer desequilíbrio resultaria em situações políticas arriscadas. Caso o Estado lance mão de seus aparatos para doutrinar a sociedade em favor de uma determinada ideologia ou credo, abre-se a oportunidade de uso do constrangimento jurídico ou mesmo policial.

Conservatives rely upon prudence to deal with this problem. But the operation of prudence in this matter faces the problem of self-evaluation, of how to know that its suggestions for reforming a tradition will be successful if implemented. And the Conservative faces the additional problem that once he opens tradition to prudential evaluation and reform he also opens the door to further rational criticism of tradition (Harbour, 1982, 72).

Isso significa que Burke considera a *mudança* um caminho não apenas viável como necessário para o desenvolvimento social. E aqui encontramos uma lição importante a respeito de Burke: o objetivo de um conservador não é simplesmente “conservar” as estruturas sociopolíticas existentes. Isso seria, na mesma medida, impossível e indesejável, pois a mudança faz parte do metabolismo normal da vida em comunidade. É impossível congelar a História: o somatório de ações humanas, a imensidão de circunstâncias, o acaso e o “paradoxo de consequências” inevitavelmente levarão a alterações no plano social. Isso não significa entregar-se passivamente a mudanças: elas precisam ser realizadas com base em profunda reflexão acerca das consequências e dos significados, preservando as estruturas e componentes fundamentais da ordem pública e do patrimônio cultural.

Do mesmo modo, não há sociedade perfeita, o que torna desejável a ocorrência de mudanças, desde que baseadas no princípio da prudência. Não se almeja, com a negação da saída revolucionária, um modelo estático de sociedade: busca-se, sim, operar esta decantação de tudo aquilo que o passado pode oferecer de positivo à vida social. Nem tudo o que é tradicional merece permanecer, nem tudo o que é antigo deve continuar, assim como nem toda mudança deve ser combatida. Nas palavras de Burke, “um Estado onde não se pode mudar nada, não tem meios de se conservar. Sem meios de mudança, ele arrisca perder as partes de sua Constituição que com mais ardor desejaria conservar” (Burke, 1997, 61).

Surge então a questão evidente: o que preservar? Quando mudar? Justamente por desconfiar das potencialidades racionais do ser humano, Burke não dará uma resposta definitiva. Caberá ao discernimento dos indivíduos, com as ferramentas cognitivas que possuem, com o auxílio da herança cultural disponível, com a devida investigação das necessidades, com o cálculo o mais apurado possível das consequências, definir aquilo que deve ser preservado e aquilo que deve ser abandonado. O conservador aspira que as escolhas de cada geração sejam norteadas pelo patrimônio moral e cultural de uma civilização, em detrimento das preferências individuais imediatas.

Encontramos na vida política de Burke um exemplo claro dessa seletividade e da compreensão da mudança quando do debate sobre a independência dos Estados Unidos. Contrariando as expectativas para um conservador (na verdade, um *Whig*), Burke defende a separação entre a Coroa britânica e as Treze Colônias, confiando que a independência seguiria caminhos fundamentados na prudência política, e não em radicalismos utópicos. Num século tão decisivo para os rumos do Ocidente, Burke negará a violência destruidora da Revolução Francesa e defenderá os princípios da Independência dos Estados Unidos. Temos, então, um nítido exemplo de discernimento político e histórico baseado na análise concreta e no legado civilizacional europeu.

A linha teórica de demarcação que indica o ponto em que a obediência deve cessar e a resistência começar é vaga, obscura e difícil de ser definida. Não é um ato isolado ou um acontecimento único que pode determiná-la. É necessário, nos governos, grandes abusos e uma grande anarquia antes que se pense em derrubá-los; é necessário ainda que o futuro não deixe esperar nada de melhor do que aquilo que já passou [...]. As circunstâncias, as ocasiões, as provocações darão suas próprias indicações. (Burke, 1997, 67)

Ciente das desigualdades naturais entre os homens, Burke entende que o que chama de “aristocracia natural” deve servir de orientação e exemplo para os demais membros de uma comunidade. Não há em Burke a noção de que as desigualdades entre os homens sejam contraídas apenas por causa de estruturas sociais e históricas mal-ajambradas, como um raciocínio de chave rousseauiana nos levaria a crer. A desigualdade é algo inerente à vida social, pois os seres humanos diferem em inúmeras características, tais como virtude, beleza, inteligência, classe, carisma, cultura, saúde, interesse, preferência, vontade esforço, talento, sorte etc.

Sim, existem formas de desigualdades indignas que são socialmente construídas que devem perecer (a escravidão, por exemplo). No entanto, crer que *todas* as formas de

desigualdade possam ser equalizadas é, à luz do pensamento conservador, uma grande e perigosa ilusão. A bandeira da Igualdade, quando levada às últimas consequências e aparelhada politicamente, dá vazão a propostas autoritárias e opressoras, já que estas desigualdades são um eterno combustível para o ressentimento.

A característica essencial da propriedade, que é formada por princípios combinados de aquisição e de conservação, é a *desigualdade*. Torna-se necessário coloca-las fora do alcance de qualquer possibilidade de perigo, de vez que estimulam a inveja. (Burke, 1997, 83)

Como os indivíduos tendem a aderir a ideologias mais em razão de sentimentos do que de sensatez, o ressentimento é um constante capital para propostas demagógicas. Cabe aos membros mais virtuosos de uma sociedade, aos mais preparados e sábios, ponderar e equilibrar o andamento da temperatura política. Mas atenção: isso não quer dizer que esta elite deva tutelar o povo, muito menos converter seus talentos em meios de conquistar e exercer o poder político. A aristocracia natural tem o dever de servir como inspiração para todos. Burke elenca uma série de virtudes características dessa aristocracia imaginada:

"to be taught to respect one's self"; "to look early to publick opinion"; "to have a large view of the widespread and infinitely diversified combinations of men and affairs in a large society"; "to have leisure to read, to reflect, to converse"; "to command and to obey"; "to be taught to despise danger in the pursuit of honour and duty"; "to instigate vigilance, foresight, and circumspection"; "guarded and regulated conduct", "to be a reconciler between God and man"; "to be amongst the first benefactors to mankind", "to be a professor of high science" (Kirk, 1982, 45).

É verdade que no mundo real raramente se encontram elites com todos estes predicados. Ao contrário, o desfile de maldades humanas parece ser a regra em se tratando de aristocracias. Contudo, não percamos o centro da perspectiva de Burke: em primeiro lugar, há o entendimento de que sempre haverá desigualdades de várias naturezas. Em segundo lugar, há a noção de que toda sociedade tem a ganhar com determinadas formas de desigualdade, dado que determinados atributos devem ser valorizados e servir de inspiração para o conjunto da sociedade. Caberá ao discernimento coletivo selecionar quais predicados convêm ou não. Em terceiro lugar, há a noção de que o aprimoramento humano é, em certa medida, possível, e que é a partir do exemplo que esse aprimoramento

se realiza. Todos convergem para um entendimento de que a mudança social é parte integrante da matriz conservadora.

É evidente que Burke ultrapassa e muito esta breve apresentação. Além de *Reflections on the Revolution in France*, obras como *A Vindication of Natural Society* e *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* propiciam ao leitor toda a qualidade retórica e intelectual de Burke, seu refinamento argumentativo e estilístico que atingem temas que ultrapassam a política. Para a finalidade dessa tese, no entanto, basta.

Parte II

Em busca de uma definição

Apesar de suas peculiaridades, Oakeshott reivindica a tradição conservadora como uma referência importante para a construção de seus textos, como explicitado no artigo *On Being Conservative*. É o espelhamento de seu trabalho diante dos conservadores que o precederam e de seus contemporâneos que torna possível um entendimento mais pleno de sua contribuição. Daí a necessidade de construirmos uma definição mais sólida dos alicerces do conservadorismo, ainda que limitada a certas tendências mais próximas de Oakeshott, a saber, o pensamento conservador tradicionalista e cético.

Primeiramente, é necessário um esclarecimento prévio. As lutas políticas do século XX e XXI estigmatizaram o termo, atribuindo-lhe características que não necessariamente compõem seu quadro de referências. O uso corrente, assim, não condiz com a realidade do conceito tal como entendido pelos próprios conservadores. A leitura atenta de conservadores dos séculos XVIII, XIX e XX nos mostra que uma série de reajustes deu feição moderna a essa concepção política. Ganhou-se em matizes, peculiaridades, tendências, intensidades e prioridades.

Igualar conservadorismo à direita política mais confunde do que esclarece, por reunir inadvertidamente no mesmo grupo tradicionalistas medievais e ateus; pró-mercado e intervencionistas; fanáticos e moderados; moralistas e céticos; liberais e conservadores; democratas e autoritários. A régua política calcada na distinção de esquerda, direita e seus matizes pode até ter certa utilidade num nível mais rasteiro, mas ao agrupar conservadores, reacionários e totalitários na direita, mistura ideologias políticas antagônicas, para não dizer irremediavelmente adversárias.

Há uma mistificação poderosa que situa o nacional-socialismo e o fascismo na direita, lado a lado com conservadores francamente opostos a estes regimes, que em muitos aspectos se assemelham aos totalitarismos de esquerda, como, por exemplo o stalinismo. Nada mais distante dos atributos do conservadorismo aqui estudado. Reconhecer os limites desse enquadramento de ideologias já significa um grande passo adiante na compreensão do pensamento conservador. Muller demonstra que o conservadorismo toma as mais variadas formas no transcorrer do tempo e no choque entre as diferentes perspectivas:

[...] conservadores defenderam realezas, monarquias constitucionais, aristocracia, democracia representativa e ditadura presidencialista; altos impostos e livre comércio; nacionalismo e internacionalismo; centralização e federalismo; neoliberalismo e *Welfare State*. Defenderam religiões e o laicismo. Existem, sem dúvida, conservadores hoje em dia que não imaginam que conservadores do passado poderiam defender instituições muito distintas das que eles admiram hoje. (Muller, 1997, 3)

Nota-se, portanto, a miscelânea de posicionamentos, todos encampados sob um mesmo rótulo. É grande a possibilidade de combinações: há uma gama de possíveis respostas a diferentes cenários e contextos políticos. Nesse sentido, a definição do cientista político Samuel Huntington parece apropriada: mais do que uma teoria ligada a certas instituições e programas, o conservadorismo é uma visão de mundo *posicional*, isto é, um movimento político que só toma contornos mais nítidos de acordo com a realidade que se lhe apresenta, com o agravante da heterogeneidade de ideias (Huntington, 1957, 455). Roger Scruton parece seguir a mesma linha de raciocínio ao afirmar que “a essência do conservadorismo é inarticulada, e sua expressão, quando aparente, é cética” (Scruton, 2001, 1).

Contudo, não convém exagerar. Se por “pensamento conservador” entendêssemos apenas meras adaptações a situações, dificilmente poderíamos chama-lo de uma concepção de mundo. Ser conservador não significa apenas querer conservar: há um conteúdo a ser preservado, uma espécie de “programa” conservador, mesmo que vago e sujeito a contextos e nuances. Apesar da possibilidade múltipla de combinações, as tendências dominantes associadas ao conservadorismo possuem valores que aparecem com certa constância. Segundo Muller, organizador do precioso *Conservatism: An Anthology*, o campo do conservadorismo moderno apresenta concepções recorrentes,

ainda que percorra um amplo leque de posições políticas e ambivalências. O autor enumera estas ideias recorrentes da seguinte maneira:

1. Ceticismo em relação à eficiência de constituições escritas em detrimento de costumes e hábitos;
2. Papel dominante das práticas culturais e morais como mecanismos de freio às paixões humanas;
3. Ceticismo em relação a projetos de liberação dos indivíduos das autoridades socioculturais;
4. Ênfase na família como instituição de socialização [...];
5. A legitimidade da desigualdade e da necessidade de elites culturais, políticas e econômicas;
6. Proteção da propriedade privada como função principal da ordem política;
7. Importância do Estado como garantidor da propriedade e da imposição da lei, ou seja, a necessidade de manutenção da autoridade política. (Muller, 1997, 18)

Talvez o pensamento conservador de tendência individualista, como aquele defendido por “libertários” e “anarcocapitalistas” pelo “egoísmo virtuoso” de Ayn Rand e Murray Rothbard, teria dificuldades em concordar com esse resumo apresentado por Muller, pois são refratários a vínculos comunitários como família e religião e a diminuir acentuadamente o papel do Estado. Conservadores cristãos talvez fizessem algum acréscimo a respeito da transcendência da moral e da importância de Deus como decisivos para a significação da vida. A definição contempla, no entanto, as principais tendências presentes em Oakeshott.

Russell Kirk e Roger Scruton

Para analisar esta proposta política mais de perto, tomaremos como fio condutor dois autores de especial relevância no século XX: Russell Kirk (1918-1994) e Roger Scruton (1944-). Kirk é tido por muitos como o responsável pela reestruturação do pensamento conservador no século XX, em muito devido à publicação de sua tese de doutorado, o célebre livro *The Conservative Mind* em 1953, em que resgata a história dos principais pensadores e estadistas na Anglosfera desde Burke, sua principal fonte teórica. O livro é um clássico instantâneo, animando uma nova onda de leituras e publicações conservadoras na Europa e nos EUA. Converte-se ao catolicismo em 1963 e mantém ao longo da vida ativa participação na imprensa e nas universidades, vivendo no refúgio de Mecosta, em Michigan, onde recebia estudantes, amigos e interlocutores como Michael Oakeshott, Roger Scruton e Timothy Fuller.

O mérito de Kirk consiste em dar ao conservadorismo uma feição menos conjuntural e em restituir sua estatura enquanto concepção de mundo num momento de

forte ascensão do liberalismo e do socialismo. Além disso, realiza uma exposição que prioriza a ala tradicionalista dos conservadores, com uma ancoragem baseada nas tradições e na importância da Cristandade para a conformação do Ocidente. As correntes libertárias e individualistas são relegadas a segundo plano. Sua crítica ao chamado “pensamento progressista” consiste em quatro pontos: 1) o desejo de “perfectibilidade” ilimitada da sociedade humana; 2) o “desprezo pelas tradições” e o abandono da sabedoria histórica; 3) o contínuo “nivelamento político” dos indivíduos; e 4) o utópico desejo de “nivelamento econômico” e do fim das desigualdades (Kirk, 1994, 6). Há consenso entre conservadores de diversas estirpes sobre esses traços progressistas.

O britânico Roger Scruton é provavelmente o principal nome do pensamento conservador na atualidade. As manifestações de maio de 1968 marcam profundamente a vida de Scruton, naquele momento um doutorando em Estética na Universidade de Cambridge. Ele percebe no movimento estudantil uma forte tendência destrutiva na rejeição dos costumes e do que há de melhor na herança ocidental, o que reforça seu interesse na leitura de autores conservadores. Dono de uma prolífica obra, Scruton publica em 1980 o livro *The Meaning of Conservatism*, um breve resumo do conservadorismo tal como entendido pela tradição britânica, que perpassa temas como a importância do Estado de Direito, a importância vinculatória das religiões, a legitimidade da monarquia, a importância de condicionar a existência da propriedade privada à preservação do meio ambiente, e assim por diante.

Interessante notar que o autor afirma que a adesão incondicional dos conservadores ao individualismo liberal de Thatcher foi a principal motivação para escrever esta obra, com a finalidade de resgatar uma herança conservadora que parecia sucumbir diante da cruza do puro mercado (Scruton, 2015, 10). Isso já nos alerta para o fato de que ser conservador não se resume a defender as virtudes do capitalismo.

Scruton destaca-se pelas habilidades retóricas na defesa pública de conservadorismo bastante sofisticado, com clareza de argumentos e focado tanto na preservação de estruturas políticas e sociais como na importância da Beleza como uma preocupação eminentemente conservadora. Entre muitas obras que vão da teoria política à ficção, destacam-se *Thinkers of the New Left* (1985), em que critica autores como Foucault, E.P. Thompson, Gramsci, Habermas, entre outros; *The Uses of Pessimism* (2010), em que questiona a demolição de princípios historicamente consolidados e os projetos ambiciosos do racionalismo; e *How to Be a Conservative* (2014), cujo título

espiritoso demonstra que a reabilitação do pensamento conservador necessita de profunda dedicação teórica e há tempos perdeu a espontaneidade.

Kirk Scruton têm muito em comum. Ambos pretendem preservar a herança anglo-americana, ainda que priorizem elementos distintos. Kirk é um pensador de forte propensão literária e romântica, cujo refinamento passa por uma sensibilidade nostálgica do passado, nostalgia que raramente se nota em Scruton. Além disso, Kirk segue o curso de um fiel que se converte e se compromete com uma perspectiva religiosa, um passo que Scruton hesita em realizar, apesar de reconhecer a utilidade da Cristandade na conformação moral e cultural do Ocidente e de reconhecer na espiritualidade e na transcendência uma imaginação e uma sensibilidade sofisticada e legítima.

Esta diferença faz com que Kirk pareça combater a modernidade de uma posição mais externa, enquanto que Scruton não se esquiva da filosofia moderna e se dedica a aprofundar o diálogo do conservadorismo com a modernidade em seu próprio terreno, atacando os excessos do secularismo (como em *The Face of God*), do racionalismo (em *The Uses of Pessimism*) e do materialismo (em *Human Nature*).

As diferenças de nuance teórica revelam diferenças de contextos históricos. Kirk vivencia já na fase adulta o período da 2ª Guerra Mundial e suas consequências, em que a ascensão do totalitarismo nacional-socialista que o precedeu e do comunismo que se segue servem de alerta para os riscos de tirania política. A era da bipolaridade, a corrida armamentista, a Guerra Fria e a ascensão do Welfare State são momentos presentes nas preocupações de Kirk.

Scruton enfrenta uma outra realidade, em que os impasses passam a ser cada vez mais concentrados na esfera cultural e econômica, como o início de sua trajetória no maio de 68 já antecipa. O crescente secularismo, a desagregação e anomia social cada vez mais profunda, a ameaça do terrorismo islâmico e do multiculturalismo, a negação do patrimônio civilizacional ocidental pelo próprio Ocidente com o relativismo, bem como a crueza do individualismo thatcherista de mercado dos anos 1980 e 1990 são os temas mais presentes de sua agenda.

Por serem mais semelhantes que distintos, optamos por fazer a exposição de seus argumentos principais em uma única seção, pontuando quando necessário as diferenças. Usaremos como fio condutor o artigo *Ten Conservative Principles*, de Kirk, redigido para fins de divulgação já no fim de sua vida, no qual sintetiza com propriedade os aspectos fundamentais do pensamento conservador. Vejamos.

1) “Ordem moral duradoura”

Este primeiro princípio traz como pressuposto a noção de certa estabilidade da *natureza humana*. A despeito das imensas alterações que marcam cada época, permanece atuando, em níveis subjacentes, uma matriz ontológica relativamente estável em suas ambições, desejos, expectativas, anseios, fragilidades e qualidades. Ainda que ganhe contornos específicos, esta natureza humana parece resistente a mudanças profundas, encarnadas na modernidade em projetos de engenharia social (ou seja, ideologias políticas que defendem a ascensão ao controle do Estado por parte de lideranças aptas a desempenharem medidas de modelação radical de comportamentos).

Este postulado se desdobra sobre a vida social no sentido de reforçar a importância das normas, que em certa medida regulam as tendências humanas ao erro e ao mal e orientam as pulsões para sentidos virtuosos. Todavia, há uma distinção importante a se fazer nesse ponto: há basicamente duas fundamentações possíveis às normas e sanções. De um lado, a religiosidade, de onde emanariam valores transcendentais; de outro, as convenções sociais historicamente construídas calcadas na tradição.

Kirk segue a primeira fundamentação, que em seu ponto de vista é superior em consistência e mais capaz de ter ressonância interior nos indivíduos. Segundo o autor, “os homens não se submetem por muito tempo a suas próprias criações”, já que meras convenções jamais conseguem atingir o coração humano, servindo apenas como coerção sem uma justificativa perene capaz de convencer a integralidade da alma humana. Em outras palavras, para ele, normas construídas com base na utilidade não têm a sustentação necessária para se manter ao longo do tempo, dado que são apenas expedientes arbitrários incapazes de atender aos anseios humanos de transcendência. Em suma, as práticas do passado podem ser úteis, mas a verdade só se sustenta quando vinculada ao Criador.

[...] if men assume that norms are merely the pompous fabrications of their ancestors, got up to serve the interests of a faction or an age, then every rising generation will challenge the principles of personal and social order and will learn wisdom only through agony. (Kirk, 1967, 29).

Scruton prefere a primeira justificativa. Mesmo que reconheça a legitimidade e a importância do cristianismo para o Ocidente, ele hesita em sustentar sua teoria sobre este princípio, confiando, em contrapartida, nas lições históricas. Estas tradições são continuamente reinterpretadas e selecionadas pelas decisões individuais e coletivas,

tratando-se, portanto, de uma base cultural frágil e ameaçada. Bastam algumas gerações displicentes e o legado histórico começa a se deteriorar.

A ordem política busca auxílio e constrói laços que podem contar com a dimensão religiosa ou não. O sentimento de comunidade e seus costumes, ritos, línguas e sensibilidades, ou seja, a existência de um certo caldo cultural em comum, é o suficiente para erigir a legitimidade necessária à ordem política, que por si só não consegue lograr essa base. (Scruton, 2015, 80). Os mitos políticos seriam as narrativas fundantes da ordem pública e galvanizam todos esses elementos históricos e tradicionais partilhados pelos indivíduos.

Existem rituais e costumes que acontecem aqui e que vinculam conjuntamente os vizinhos em um senso comum de *lar*. Esses rituais e costumes podem incluir cerimônias religiosas, mas não são, em hipótese alguma, essenciais, e estão abertas à reinterpretação quando for necessário incluir algum semelhante que não compartilha de nossa fé. Cada vez mais, no entanto, as histórias e os costumes da pátria são seculares. As histórias podem não ser totalmente verdadeiras; podem incluir vários mitos, como as histórias que os franceses contam a respeito de Joana D'Arc, da Bastilha, da Revolução, ou as histórias que os escoceses contam sobre Robert Bruce e os levantes jacobinos. As histórias são fruto de uma lealdade compartilhada, não a sua criadora. (Scruton, 2015, 37)

Conclui-se que, para Scruton, as associações civis, em toda sua multiplicidade, são capazes de adquirir um “valor intrínseco”, algo implausível para Kirk. É na partilha e na vida comunitária que os indivíduos dão significado às próprias vidas, bebendo do manancial de referências do passado, vivenciando estes valores organicamente e revigorando-os em práticas e ritos. O capital civilizacional deve converter-se em narrativas vigorosas sobre o passado, não com uma finalidade mistificadora, mas como um relato de um passado em comum, que agrega os indivíduos a experiências e valores num verdadeiro sentimento de pertença.

Da matéria-prima do afeto humano construímos associações duradouras com regras, ocupações, cerimônias e hierarquias que atribuem às atividades um valor intrínseco. Escolas, igrejas, bibliotecas; coros, orquestras, bandas, grupos teatrais; clubes de críquete, times de futebol, campeonatos de xadrez; sociedade histórica, instituto de mulheres, museu, clube de caça e de pesca — de mil maneiras, as pessoas se reúnem não apenas em círculos de amizade, mas em associações formais, adotando ou submetendo-se voluntariamente às normas e aos procedimentos que regem a conduta e as tornam responsáveis por fazer as coisas corretamente. (Scruton, 2015, 120)

2) “Adesão a costumes, convenções e continuidade”

“Conservadores [...] preferem o mal que conhecem ao mal que desconhecem. Ordem, justiça e liberdade, segundo eles, são os produtos artificiais de uma longa trajetória, que resulta de séculos de julgamento, reflexão e sacrifício” (Kirk, 2014, 2). Edmund Burke (1729-1797), em seu clássico *Reflexões sobre a Revolução em França*, defende que a existência duradoura de certas instituições é um indicativo, em maior ou menor grau, do sucesso destas em prover à humanidade certos bens, tanto materiais quanto imateriais. Quando materiais, fornecem aos indivíduos saberes e conhecimentos sobre as esferas práticas da vida, como a economia. Quando imateriais, oferecem construções simbólicas e culturais normatizadoras da vida, responsáveis, por exemplo, pela dotação de sentido à existência, pela regulação do convívio social e pela geração de condições favoráveis.

Família, religiões e instituições políticas, entre outras, fazem parte desse acervo histórico que acumula saberes inacessíveis a indivíduos isolados e pela *ratio* pura e simples. Segundo este preceito, as formas de conduta mais bem-sucedidas não são criadas mentalmente a partir da lógica ou das intenções políticas, mas pelo acúmulo de lições em processos históricos de longa duração. A permanência no tempo é sinal de que, por alguma razão, certas instituições possuem predicados mais condizentes com a condição humana: por isso teriam prevalecido historicamente. É o que Roger Scruton defende quando diz que “conservadores defendem certas posições, não porque eles têm argumentos a seu favor, mas porque eles as conhecem, vivem com elas, e encontram sua identidade ameaçada pelas tentativas de interferência sobre estas posições” (Scruton, 2001, 2). Vem daí certa frustração por parte dos investigadores do conservadorismo quando estes buscam modelos teóricos acabados e lógicos nesta vertente.

É notória a desconfiança de conservadores em relação ao potencial da racionalidade humana, especialmente da razão individualmente manejada. O intelecto humano tem grande potencial de resolução de situações e pode ser aplicado com sucesso em muitos campos do conhecimento, em especial nas áreas técnicas e de controle da natureza, como as matemáticas e as ciências aplicadas. No entanto, seu valor não é o mesmo no campo das questões propriamente humanas, principalmente porque um volume imenso de costumes estabelecidos foi construído com base em hábitos independentes de explicação lógica, como por exemplo as estruturas familiares, a religiosidade, o pacto social, a ordem política etc.

By trial and error, by revelation, by the insights of men of genius, mankind has acquired, slowly and painfully, over thousands of years, a knowledge of human nature and of the civil social order which no one individual possibly can supplant by private rationality (Kirk, 1967, 28).

Seria, assim, uma opção temerária estender o uso da racionalidade *strictu sensu* sobre assuntos humanos, pois lidamos com um objeto inapropriado para este tipo de abordagem. O aparelho racional da lógica é incapaz, aqui, de dar conta de um volume incomensurável de ações e reações, de preferências e de intenções, de subjetividade e de afeto. Por isso, o que parece verdadeiro logicamente pode ter resultados desastrosos em sua aplicação, enquanto aquilo que permanece injustificável no âmbito da razão é plenamente acolhido pela comunidade e gera bons frutos.

É importante frisar que os conservadores não precisam “eternizar” as instituições pelas quais sentem apreço: muitos reconhecem sua “artificialidade”, ou seja, o surgimento histórico de instituições que mesmo assim podem ter grande funcionalidade. Por isso a necessidade de uma cultura de preservação daquelas instituições que a História ajudou a decantar. Por vias diferentes, Kirk e Scruton apresentam mais semelhanças que diferenças neste item.

O conservadorismo que defenderei nos mostra que herdamos coletivamente coisas admiráveis que devemos nos empenhar para preservar. [...] A oportunidade de viver nossas vidas como desejamos; a segurança da lei imparcial mediante a qual nossas queixas são solucionadas e os danos, reparados; a proteção do nosso meio ambiente como um recurso natural compartilhado e que não pode ser apoderado ou destruído de acordo com o capricho de interesses poderosos; uma cultura aberta e questionadora que moldou nossas escolas e universidades; os procedimentos democráticos que nos permitem eleger nossos representantes e aprovar as próprias leis — estas e muitas outras coisas nos são familiares e tidas como certas. (Scruton, 2015, 8)

3) “Princípio da prescrição”

“É perigoso pesar cada questão com base no juízo e na razão particulares. O indivíduo é tolo, a espécie é sábia, declarou Burke” (Kirk, 2014, 2). Conservadores tendem a desconfiar da habilidade individual em conseguir manejar saberes capazes de compreender o real e suas tendências de longo prazo. Aterrados sob uma imensidão de eventos históricos, imersos numa experiência particular, inebriados por teorias que apresentam soluções radicais sem comprovação concreta, a razão individual tem a

propensão de generalizar conclusões parciais, de acreditar em ideias aparentemente corretas, mas não aplicáveis, enfim, o indivíduo tende ao erro e detém capacidade limitada de conhecimento. Convém, portanto, fiar-se no acúmulo histórico de saberes como um repertório normativo válido. As tradições, tão criticadas pela modernidade, são reabilitadas aqui como fonte legítima de prescrição de condutas.

Não somos feitos segundo o modelo do *homo oeconomicus* — o que escolhe agir sempre de forma racional para maximizar a própria utilidade a qualquer custo, sem preocupar-se com os outros. Estamos sujeitos a razões que necessariamente não entendemos e que podem ser apresentadas em termos de ordens de utilidades e de preferências apenas para desvirtuá-las. Alguns deles — o medo do escuro, a repulsa quanto ao incesto, o impulso de apegar-se à mãe — são adaptações mais profundas do que a razão. Outros — culpa, vergonha, o amor pela beleza, o senso de justiça — emergem da própria razão e refletem a rede de relações interpessoais e de discernimentos pelos quais nos situamos como sujeitos livres em uma comunidade composta por outros como nós. (Scruton, 2015, 19-20)

O princípio da prescrição nos convida a pensar em como seria a vida social na ausência dos valores herdados. Tanto Kirk quanto Scruton sinalizam para um mesmo cenário de crise, em que o indivíduo isolado se encontraria cada vez mais alienado do sentimento de comunidade e incapaz de construir, pela própria razão, formas de significação da vida que sejam constantes e satisfatórios. A falta de sentido, o espraçamento da futilidade e de satisfações de curto prazo, o desenraizamento progressivo, a expansão de interações instrumentais entre os seres humanos, em suma, a falta de esperança e a “bancarrota moral e intelectual” ganhariam cada vez mais espaço (Kirk, 1967, 26). Scruton, já no século XXI, destaca os “sinais de decadência social” resultantes dessa perda de referências (Scruton, 2010, 160).

Dito de outro modo: os ataques constantes do liberalismo (e mais recentemente das novas modalidades de marxismo cultural) contra a herança ocidental parecem não conduzir a formas novas de associação civil, mas a um crescente sentimento de alienação, em que os indivíduos não encontram razão para reforçar os laços sociais e em que cresce o estranhamento entre práticas e culturas inconciliáveis (Scruton, 2015, 89). A perda de identidades coletivas mínimas coloca em xeque o próprio fundamento do contrato social, pois joga os indivíduos cada vez mais a uma esfera diminuta de interesses e satisfações.

The liberal is the one to ask ‘why?’ of every institution, never the one to doubt the premise from which the possibility of such a question springs, the premise of unbelief. The ground of morality, as of the law which embodies it, remains obscure and inaccessible. (Scruton, 2001, 71)

Nesse sentido, a “desconstrução” dos valores não parece criar substitutos à altura, danificando profundamente o tecido social e gerando o efeito de alienação – um conceito de forte marca marxista, mas que aparece em vários autores conservadores como uma decorrência da sociedade liberal emergente desde o século XIX. Será interessante compará-los à posição de Oakeshott a respeito do indivíduo “manqué”, em que Oakeshott demonstra especial rejeição ao indivíduo que anseia por vínculos comunitários fortes.

4) “Princípio da prudência”

Mais uma decorrência da precariedade humana em termos de conhecimento, a proposta conservadora é de apegar-se à realidade existente ao invés de aderir entusiasticamente a propostas de revolução social, cujos efeitos são por definição desconhecidos. Boas intenções não são suficientes para se fazer política: o histórico de crimes políticos em nome de um bem maior é suficientemente grande para embasar este tipo de precaução. O fato de que algumas ideias e projetos políticos possam parecer racionalmente superiores não quer dizer que sejam factíveis quando aplicados na realidade. Nas palavras de Scruton, “o pessimista moderno está nos exortando a considerar o que acontece conosco quando velhos constrangimentos são removidos, velhas limitações abolidas, e uma antiga maneira de lidar com o mundo é substituída por uma ilusão de domínio” (Scruton, 2010, 8).

A prudência política traz consigo algumas ferramentas úteis de avaliação de propostas. Comparar cenários é um recurso comum no pensamento conservador: se uma determinada realidade social apresenta traços negativos, convém compará-la a outras realidades possíveis (muitas vezes ainda piores). Trata-se de uma virtude que dispõe a razão prática à habilidade do discernimento, em circunstâncias frequentemente abertas a consequências imprevistas. Não há um guia pronto, não há regras minuciosas a serem seguidas: o conservador conta com a capacidade de lidar com cenários complexos, à luz de valores que precisam continuamente de adaptação à realidade.

Scruton e Kirk concordam com o fato de que a tradição cristã em sua feição moderna é capaz de neutralizar o otimismo excessivo que serve de fonte a utopias

políticas. Ao transferir suas esperanças e expectativas para o transcendente, o cristianismo reduz as ambições políticas e serve como fator moderador. Além disso, se a realidade última das coisas reside no plano metafísico, não está em poder dos homens a transformação da realidade de acordo com sua vontade. Assim, crendo-se ou não na verdade da fé, há um dividendo político positivo que emana da religião em sua configuração moderna ocidental (Scruton, 2010, 39).

Além disso, considera-se sempre o *custo* de realização de políticas utópicas: não se opta por uma ideologia política pelo que ela promete, mas pelo cálculo de consequências (previstas e imprevistas, o que sempre deixa em aberto a chance de efeitos negativos). E pela própria natureza dos embates políticos e pela limitação do conhecimento, deve-se contar com o inesperado. Este é um grave problema das utopias: ao criar “objetivos inalcançáveis escolhidos de acordo com sua pureza abstrata”, vê os adversários como um obstáculo político e responsáveis pelos problemas que pretendem eliminar. Ignora-se, assim, que “a solução de um problema pode ser o começo de outro” (Scruton, 2010, 72; 117).

O “paradoxo das consequências” weberiano parece ser um conceito adequado para descrever esta situação em que a aplicação de um plano ou de um conjunto de soluções escapa ao controle dos agentes envolvidos. Convém acautelar-se quanto às possibilidades de “rearranjar a realidade para encaixá-la às nossas esperanças” ao invés do contrário (Scruton, 2010, 97). Oakeshott dedicará especial atenção a este princípio no artigo *Rationalism in Politics*, que veremos em detalhes mais adiante.

5) “Princípio da variedade”

“Para a preservação de uma diversidade saudável em qualquer civilização, devem sobreviver ordens e classes, diferenças em condição material e muitas formas de desigualdade” (Kirk, 2014, 4). Um dos princípios mais mal-entendidos pelos adversários do conservadorismo, o princípio da variedade afirma que é inevitável que haja estratificação social, independentemente do modelo político em voga. Não é possível a superação das diferenças de posse, de status e de renda, mesmo quando há a abolição da propriedade privada, como atestam os regimes comunistas.

Mas não é apenas na economia que existem desigualdades: por haver uma diferença de talentos, esforços e circunstâncias entre os indivíduos, é natural que o resultado das ações sociais seja desigual. Uma tentativa simples de listagem demonstra

desde logo a amplitude das desigualdades. Fatores como beleza, riqueza, inteligência, família, geração, cultura, educação, relações interpessoais, idade, aptidão, força, saúde, carisma, habilidades físicas, genética, oratória, prestígio, liderança, criatividade, resiliência psicológica frente a situações traumáticas, ambição, diligência, planejamento, espírito empreendedor, sorte etc, tudo isso pode ser até atenuado, mas não superado. Sem contar que ainda não entramos no mérito de sua legitimidade, já que as desigualdades, desde que não sejam imorais, podem ser até mesmo desejáveis, servindo como fator de motivação para a luta por melhores condições de vida e como fonte de vantagens coletivas, cada um cooperando e utilizando de seus talentos para o benefício geral.

Freedom is of no use to a being who lacks the concepts with which to value things, who lives in a solipsistic vacuum, idly willing now this and now that, but with no conception of an objective order that would be affected by his choice. (Scruton, 2001, 65)

O conservadorismo de matiz religioso reforçará a ideia de igualdade na dignidade, ou seja, os seres humanos partilham da mesma condição existencial e sua condição social não deve ser o critério de juízo moral. Há ainda a rejeição das desigualdades injustas, em que essa dignidade intrínseca à vida humana é prejudicada (como, por exemplo, em atos de discriminação, preconceito e abuso). Assim, as diferenças de talentos pertenceriam ao plano de Deus e impelem aqueles que detêm certas qualidades e habilidades a partirem em auxílio aos necessitados em atos de caridade. Independentemente das diferenças de Kirk e Scruton, ambos concordariam que lutar contra as inúmeras desigualdades sociais e humanas seria, nessa chave, lutar contra o próprio humano.

6) “Princípio da imperfeição”

“Quando se busca por utopias, o fim é o desastre” (Kirk, 2014, 5). Semelhante aos princípios 3 e 4, Kirk enfatiza as derivações políticas decorrentes do pressuposto da falibilidade humana. Se somos fortemente propensos ao erro de juízo, convém nos apegarmos às “salvaguardas institucionais e morais antigas” (Kirk, 2014, 5).

O princípio da imperfeição incide sobre o erro de juízo ao questionar a potencialidade de resolver dilemas e impasses humanos à luz exclusiva da razão. O conhecimento é, por definição, precário, parcial, limitado, aproximativo – na melhor das hipóteses. A tendência ao engano e ao erro são soberanos na história humana. Este

princípio pode ser de natureza religiosa ou não, sendo que no primeiro há a presença do pecado original, inclinando o homem ao erro e à desordem moral, como, na teologia católica, a concupiscência da carne (desordens de origem na fisicalidade), concupiscência dos olhos (desordens de vontade mais abstratas, como ambição, inveja etc.) e soberba da vida (a arrogância diante da eternidade e a crença na autossuficiência). No caso da vertente cética, o princípio da imperfeição remete às nossas limitações intelectuais, permanentemente ameaçadas pelos equívocos de raciocínio, de observação da realidade e do envolvimento de paixões.

Human nature being irremediably flawed, so that all of us in some degree rebel against the people and the institutions to which we owe most, there is in every man a certain impulse to make himself God: that is, to cast off all authority but his own lust and whim (Kirk, 1967, 24).

Em ambos os casos, sublinha-se a necessidade de limites e restrições como medidas educativas que a família e a sociedade aplicam ao indivíduo com a finalidade de civiliza-lo de acordo com os valores socialmente apreciados. Assim, os conservadores veem com cautela projetos de “liberação” da ação individual para parâmetros que escapam aos horizontes socialmente apropriados, posto que colocam em risco a integração do indivíduo na totalidade social, prejudicando a ambos. A liberdade é um valor conservador, mas não um valor absoluto: deve, sim, estar em sintonia com as referências civilizacionais partilhadas e ser disciplinada por sua autoridade.

Aplicando estas reflexões ao plano político, é possível compreender a reticência conservadora quanto a mudanças de grande magnitude. Convém lembrar que Kirk – assim como Oakeshott – está falando a partir da perspectiva anglo-saxã, cujos aparatos políticos foram historicamente capazes de prover certa estabilidade e garantir direitos civis para parcelas significativas da população, ainda que com distorções e exclusões significativas. Comparativamente a outras realidades políticas, EUA e Inglaterra foram eficazes em propiciar sistemas sociopolíticos dotados de mais liberdade de ação individual, em consolidar a aplicação da constituição via Estado de Direito e em fomentar a criação de economias pujantes. A resposta sobre a preservação ou a mudança certamente muda dependendo de contextos e realidades distintas. Problemas como a opressão política e a miséria econômica significam um desafio a mais para estas ponderações.

Como é possível perceber, permanece uma lacuna irresolúvel no interior do pensamento conservador: que critérios utilizar para separar o que é desejável conservar

do que não é? Certamente há um papel ativo da racionalidade no cumprimento desta função. No limite, são os indivíduos que tomam decisões com base nos critérios mais qualificados que tiverem à disposição. Não há consenso sobre este problema entre os pensadores do conservadorismo.

7) “Ligação próxima entre liberdade e propriedade”

Um dos pilares do pensamento conservador é a defesa do direito à posse da propriedade privada. Com o aumento da relação com o liberalismo, este argumento ganhou novos contornos a partir de finais do século XIX, em especial no que se refere à defesa da não-intervenção estatal. Para compreendermos este tópico, convém apresentarmos uma breve passagem de Kirk:

Separe a propriedade de sua posse privada e o Leviatã se torna o senhor de tudo. [...] Propriedade privada tem sido um instrumento poderoso para ensinar responsabilidade, por oferecer motivos para a integridade, por apoiar a cultura em geral, por elevar a humanidade acima do nível da mera labuta, por prover tempo livre para pensar e liberdade de ação. (Kirk, 2014, 5)

Em primeiro lugar, a propriedade privada cumpre uma função política, por ser um dos instrumentos mais eficazes de contrapeso ao poder estatal. Ao fragmentar-se nas mãos de múltiplos agentes, a propriedade inibe a sujeição dos cidadãos a formas de autoritarismo, distribuindo o poder econômico e favorecendo certo equilíbrio à ordem social. À época de sua criação, esta tese tinha em vista os Estados absolutistas, em que o poder da monarquia representava uma ameaça real à liberdade individual. Em fins do século XIX e século XX, o argumento muda de alvo, objetivando a crítica aos projetos revolucionários, cuja meta central era a extinção da propriedade e a centralização total do poder político e econômico na figura do Estado (via partido). A multiplicidade de proprietários auxilia, assim, no controle do nível de atuação do Estado e atua como reserva de poder ao inibir a expansão do raio de ação do Estado para áreas como comportamentos privados e preferências individuais.

Scruton adiciona o fato de que é através da propriedade privada que o ser humano trava relações de socialização com os objetos de acordo com seus desejos e planos (Scruton, 2001, 92), sendo uma peça fundamental na extensão dos projetos individuais sobre a realidade concreta. Não devemos nos esquecer que, ao lado dessa visão instrumental da propriedade privada baseada em sua utilidade, ela é também signo de

mérito e de esforço pessoal, tal como salientado no liberalismo. Assim, além de um mecanismo de realização pessoal, ela também é um direito. Porém, entre conservadores, seu uso não é incondicional. A detenção da propriedade traz consigo responsabilidades e cuidados, como por exemplo a existência de benefícios coletivos e a atenção ao meio ambiente, bandeira muitas vezes esquecida entre conservadores e lembrada por Scruton. Em suma, o pensamento conservador sustenta que “eficiência não é tudo” e que o impacto e custos da atividade econômica devem ser “balanceados por ganhos sociais” (Scruton, 2001, 104).

Aquele que desfruta da propriedade também é por ela responsável, particularmente perante aqueles sobre os quais a propriedade, pelo contrário, impõe um ônus. Tem responsabilidades em relação aos menos afortunados, aos que estão por nascer e à herança da qual todos nós temos uma participação. (Scruton, 2015, 61)

Oikophilia, o amor pelo lar, serve à causa do ambientalismo, e é extraordinário que muitos partidos conservadores no mundo de língua inglesa não tenham se apoderado dessa causa. A solução é ajustar as nossas demandas, assim como assumirmos os seus custos e encontrar uma maneira de pressionar as empresas a fazer o mesmo. (Scruton, 2015, 93-94)

Neste princípio há discordâncias entre liberais e conservadores. Liberais tendem a confiar mais nas leis do mercado, crendo que o *laissez-faire* seja suficiente para a conformação de consensos sociais, ainda que baseados nas vontades de satisfações eminentemente individuais. Se cada um buscar realizar suas preferências, surgirá uma espécie de “ordem espontânea”, mesmo que marcada por desigualdades, como não poderia deixar de ser dada a desigualdade intrínseca dos indivíduos – esse é, basicamente, o postulado do liberalismo na área econômica.

Amplas tendências conservadoras demonstram incômodo com essa perspectiva, vendo limites no mercado principalmente na conservação e criação de valores sustentáveis para a comunidade. Por isso que a crítica à alienação gerada pelo mercado também aparece nesse espectro político. A curiosa autodefinição de Scruton como um “capitalista relutante” parece apropriada para lidar com essa questão: conservadores tendem a afirmar que, para um funcionamento bem-sucedido da sociedade capitalista, há a necessidade da existência prévia e constante de práticas e instituições calcadas em uma moralidade adequada a esta prática, que limite seus excessos e desvios.

A disposição para transações pacíficas, o respeito aos contratos, valores como lealdade, confiança, resiliência, respeito, honestidade, préstimo, solidariedade e

reconhecimento da dignidade do outro não brotam espontaneamente da prática mercantil, mas dependem de uma herança civilizacional distinta do livre mercado. Por isso que muitos conservadores são críticos dos efeitos anômicos e erosivos da prática mercantil sobre o tecido social e civilizacional estabelecido, levando-os a uma relação de aceitação e apoio ao capitalismo, desde que sob certas condições. A passagem a seguir ilustra essa divergência e demonstra a preocupação de Scruton com o declínio do consenso moral.

Não devemos nos surpreender, portanto, com a tendência dos pensadores conservadores britânicos — especialmente, Hume, Smith, Burke e Oakeshott — a não ver uma tensão entre a defesa do livre mercado e a visão tradicionalista da ordem social. Depositam confiança nos limites espontâneos dados ao mercado pelo consenso moral da comunidade e veem tanto o mercado quanto as restrições como a ação da mesma mão invisível. Talvez esse consenso moral esteja hoje degradado. (Scruton, 2015, 57)

São muitas as passagens de Scruton sobre o mercado que enfrentariam resistência de liberais. A visão idealizada do mercado está longe de sua perspectiva. Sem romantizar a pequena propriedade, o autor nota o perigo do peso político crescente das grandes corporações, cada vez mais dispostas a violar os princípios republicanos para o exercício de *lobbies* com o intuito de externalizar custos, prejudicando o meio ambiente e explorando o trabalho alheio.

Valores materiais, idolatria e indulgência nos prazeres sensoriais estão corroendo constantemente a nossa consciência de que realmente existem bens que não podem ser colocados à venda, uma vez que fazê-lo é destruí-los — bens como o amor, o sexo, a beleza e a comunidade. (Scruton, 2015, 63)

A economia, a ciência de raciocínio instrumental, é, portanto, silente em relação aos valores, e, caso pretenda lidar com eles, isso só é possível ao colocar o *homo oeconomicus* no lugar que deveria ser ocupado por seres humanos reais. Os valores vêm à tona porque nós, humanos, os criamos e o fazemos por meio das tradições, dos costumes e das instituições que consagram e promovem a responsabilidade mútua. (Scruton, 2015, 136)

Ao precificar tudo, o livre mercado corrompe os vínculos entre os indivíduos e ajuda na degradação de valores. Recusa-se, portanto, o predomínio crescente da razão instrumental e do cálculo na vida em sociedade, em que todos passam a ser objeto para satisfação uns dos outros. Por essas razões, a atividade econômica ganha contornos perigosos e contrários às necessidades de longo prazo da sociedade (Scruton, 2015, 60,

136). Portanto, seria injusto associar conservadores ao livre mercado sem destacar estas ressalvas tão pertinentes.

8) “Preferência pela comunidade voluntária sobre o coletivismo involuntário”

Existem conservadores mais afeitos ao comunitarismo, ou seja, à existência de vínculos sociais mais rígidos, normatizadores da vida social. Para estes, mais tradicionalistas, o processo tipicamente moderno da individuação teria um efeito ambivalente sobre os indivíduos, pois significaria, a um só tempo, liberdade de escolha e crise de referências. Sem capacidade de elaborar uma moral por si só, desenraizado de qualquer ligação com o passado, o indivíduo moderno torna-se um desagregado, desorientado, permanentemente em crise. Dentro desta corrente, há gradações, que vão de Scruton (um monarquista constitucional contemporâneo) a de Maistre, no século XVIII (autor geralmente denominado de “reacionário”, a favor de um Estado forte de profissão cristã). Assim, há diferenças no âmbito da voluntariedade da adesão a esses vínculos, sendo que as tendências mais confortáveis com a intervenção do Estado na construção dos vínculos comunitários tendem a se concentrar no campo do conservadorismo religioso.

Outros, no entanto, preferem o caminho da individuação, pois esta alternativa tornaria voluntária a aproximação entre indivíduo e coletividade. Esse segundo grupo ganha força a partir de fins do século XIX com a aproximação entre conservadorismo e liberalismo, que até então eram rivais na cena política europeia. Hoje em dia, chama-se de *liberal conservative* os indivíduos que procuram assentar suas premissas teóricas em ambas as matrizes.

Mesmo que reconheçam os riscos deste recurso, os conservadores defendem que o indivíduo seria a instância mínima do corpo social e deveria ser responsável por suas escolhas e preferências, sendo preferível a associação espontânea com a comunidade em seu entorno a práticas políticas de constrangimento desta liberdade, o que apenas fortaleceria regimes políticos autoritários. Como tentaremos demonstrar mais adiante, Oakeshott está mais próximo dessa tendência.

Scruton contribui para a discussão sobre a comunidade voluntária ao apresentar as três formas básicas de vinculação segundo a perspectiva conservadora. São elas: a família, a religião e a arte. Segundo o autor, a família ocuparia o “centro da perspectiva

conservadora” e é aquela capaz de gerar maior consenso entre conservadores, à exceção dos que defendem a “virtude do egoísmo”, como Ayn Rand. É na família que o indivíduo nutre sua educação sentimental e afetiva, transmitindo os valores e a moralidade herdados pelos pais. É a célula fundamental de socialização e de construção de laços duradouros e confiáveis, onde o ser humano tem mais chances de vivenciar a experiência do amor.

As relações dentro da família acarretam afinidade de sentimentos, de afetos e de interesses, afinidade essa que provém sobretudo do respeito mútuo entre as pessoas e que serve ao cultivo de valores como justiça, responsabilidade, compromisso, partilha. Não há, na sociedade, instituição capaz de substituí-la a contento. A família serve à iniciação à vida pública e independe da autoridade civil para se constituir. É geradora, também, de um vínculo único entre gerações e gerações de descendentes, aproximando a vida social a um sentimento de pertença que ultrapassa os limites do tempo.

Por tudo isso, é insubstituível em seus atributos, que não podem ser emulados por nenhuma outra instituição, como o Estado, apesar das tentativas revolucionárias de erodir seus fundamentos ou de lutar abertamente pela sua destruição, como explícito na célebre passagem do *Manifesto Comunista* de Karl Marx. Quando a família se desfaz, “nada significativo é posto em seu lugar” (Scruton, 2001, 129).

À medida que a religião se retira da vida pública, a educação moral torna-se, cada vez mais, uma preocupação da família, que é a base e a fonte dos vínculos afetivos fundamentais. A família foi considerada por todos, de St. Just a Lenin, como inimiga dos projetos revolucionários [...]. Tal como acontece com a religião, estamos lidando aqui com uma esfera de valor: um fórum em que as pessoas encontram conforto em atividades que não têm nenhum propósito além delas mesmas. Podem surgir novas formas de associação familiar, antigas configurações podem entrar em decadência, mas ainda permanece a verdade basilar de que a família é o lugar em que os propósitos da vida são erigidos e desfrutados. (Scruton, 2015, 142)

A religiosidade, por sua vez, reforça o “senso de continuidade” e, salvo exceções, impregna a vida pública de um “instinto de conservação”, permeando todos os momentos cruciais da existência, desde o nascimento até a morte – de fato, extravasando a própria morte ao propiciar uma dimensão transcendental à vida humana (Scruton, 2001, 160). As religiões são capazes de infundir uma visão peculiar do homem e de seu destino, de onde emanam critérios de juízo, uma hierarquia de valores e linhas de conduta – todos eles resultantes da noção do sagrado presente na existência. Portanto, a fé é capaz de oferecer aos seres humanos através da história uma resposta e uma iluminação na busca pelo

sentido último da vida e da eternidade. “A perda da fé, portanto, é a perda do consolo, da adesão a uma sociedade e do lar: traz consigo o exílio da comunidade que a formou e a que se deseja sempre e secretamente” (Scruton, 2015, 175).

Mesmo que não ocupem a mesma posição na hierarquia de comunidades, as artes podem fornecer condições para a associação de indivíduos em torno do patrimônio cultural e estético de uma comunidade. Afinal, a arte congrega o “capital espiritual” das culturas e civilizações, numa permanente tentativa de “capturar a natureza da experiência” civilizacional dialogando com o passado e com as visões do futuro (Scruton, 2010, 141).

Assim como existem divergências sobre o significado de família e religião entre as diversas vertentes conservadoras, pode-se imaginar que o mesmo ocorre no campo das artes. As alas mais individualistas ressaltarão a subjetividade e o poder de escolha dos indivíduos acerca do gosto estético. Já a definição de arte realizada por Roger Scruton parece contemplar tradicionalistas e religiosos. Por sinal, esse é um tema de grande relevância para o autor britânico, que dedicou vários livros e documentários sobre o assunto (como, por exemplo, *Why Beauty Matters*).

Para o autor, arte é a busca pela beleza, ancorada na sensibilidade e razão humana e continuamente alimentada pelo repertório cultural e histórico de uma dada sociedade. O julgamento do belo passa, necessariamente, pelo gosto pessoal e pelo arcabouço particular de referências de cada indivíduo, sem, no entanto, se resumir à subjetividade. Toda fruição estética se realiza, assim, numa conversação entre o indivíduo apreciador e o objeto de apreciação: quanto maior o repertório, maior a possibilidade de entendimento e de degustação. Apesar das infinitas maneiras de manifestação da beleza, a arte não se reduz ao subjetivo e é demonstração do interesse humano pelo imaginário e pelo abstrato – sua eterna aspiração ao sublime. Nesse sentido, a arte se alimenta da herança de formas de beleza transmitidas pela experiência humana, trazendo consigo, assim, uma característica marcadamente conservadora. A tentativa moderna de ruptura com o passado, incidindo também nas artes, resultaria na perda desse imaginário. “Para o conservador, portanto, é evidente que nada se conquista pela cultura da transgressão, exceto a perda que a deleita — a perda da beleza como valor e finalidade” (Scruton, 2015, 163). A despeito das controvérsias artísticas, é certo que as artes podem contribuir para fomentar um sentimento de pertença.

9) “Necessidade de limites prudentes sobre o poder e sobre as paixões humanas”

Ao longo do século XX, é visível o recuo e perda de influência do conservadorismo de perfil autoritário e radical. Na verdade, as formas de reacionarismo político em muito se assemelham a visões de mundo revolucionárias, especialmente no método para se chegar ao poder (aceitação do uso da violência para a construção de uma nova ordem) e nas práticas de governo (repressão violenta contra oposição, centralização política, eliminação das liberdades individuais). Nesse sentido, o que se convencionou chamar de “extrema direita” tem mais semelhanças com a “extrema esquerda” do que com o conservadorismo aqui analisado. Portanto, nada mais distante do pensamento conservador do que o nacional-socialismo, por exemplo.

Há a tendência de acomodação às instituições republicanas e democráticas pelas linhas majoritárias do conservadorismo, aproximando-se, novamente, dos liberais. Segundo Kirk, “o conservador pretende limitar e equilibrar o poder político para evitar a anarquia e a tirania” (Kirk, 2014, 6). A estabilidade de instituições políticas, com um sistema jurídico institucional consolidado (Estado de Direito) e endossado por certo grau de consenso, tem como virtude a inibição de dois cenários negativos que, apesar de muito distintos, têm uma característica em comum: ambos desabilitam a autoridade estatal, fundamental para o exercício da letra da lei, seja pela permissividade imprevisível da anarquia, seja pelo autoritarismo discricionário de um Estado de exceção. Ambos, ao abandonarem o que Oakeshott chama de *rule of law*, fazem com que o Estado não consiga garantir o cumprimento isonômico das normas estabelecidas. Se não há instituições confiáveis e um aparato jurídico capaz de exercer o cumprimento da lei, há o risco de sérios danos políticos à sociedade: autoritarismo, censura, violência social e política, crise de produção, expansão dos privilégios, imprevisibilidade, dirigismo moral e político etc.

As diferentes nuances de conservadorismo tendem à discordância quando se trata do papel do Estado na formação moral dos cidadãos. Em uma extremidade, situam-se os conservadores mais tradicionalistas, que veem na educação da moralidade e de outras conquistas civilizacionais um caminho prioritário para a preservação do modo de vida estabelecido. Em outra, encontram-se os conservadores próximos do liberalismo, que se recusam a normatizar a vida alheia, desde que haja consenso sobre estruturas mínimas do Estado, que funciona como uma moldura dentro do qual há grande flexibilidade de ações legítimas.

Scruton evoca a “experiência histórica de uma comunidade dinâmica” como ponto de partida para a configuração política de um país. São os costumes, instituições e hábitos, concebidos e acumulados através de gerações num sistema espontâneo de tentativa e erro, que devem moldar a arquitetura política (Scruton, 2010, 126). O livro *The Uses of Pessimism* traz, já em seu oportuno título, o espírito do pensamento conservador a respeito desse argumento. O otimismo revolucionário tende a subestimar as instituições construídas através do tempo e, no debate político, encontra-se na confortável posição de acusador, apontando equívocos e limitações daquilo que foi erigido com base em tradições. No entanto, essa situação do debate confronta uma realidade a um plano, uma situação concreta vivida cotidianamente por uma comunidade a um sonho que, em seu ímpeto crítico, não precisa de outras credenciais a não ser o poder de persuasão que um mundo utópico sempre tem aos ouvidos incautos.

Scruton busca inverter a lógica de raciocínio e jogar o ônus da prova para o campo revolucionário: afinal, se as instituições e a ordem realmente existente tem inúmeros defeitos, ao menos tem a virtude de existir e dar conta de uma série de necessidades de interesse de seus cidadãos (Estado de Direito, proteção, segurança, estabilidade, justiça, serviços básicos etc.) (Scruton, 2010, 168). Vale lembrar, a título de exemplo, os inúmeros fiascos revolucionários ao longo da História, em que, em nome do fim de tiranias verdadeiramente injustas e opressoras, a mentalidade revolucionária acabou por levar países e mais países para um calvário ainda mais brutal e autoritário, como em 1789, 1917 e em outras dezenas de experiências mal-sucedidas.

Dito isto, a monarquia constitucional britânica, a despeito de uma justificação cada vez mais difícil do primado da família real e da hereditariedade como critério de sucessão, não aparece como uma saída absurda, muito pelo contrário: Scruton considera o modelo britânico como “uma das formas mais sábias de arranjo político”. Condensado nas cerimônias do posto, na majestade do cargo, no simbolismo da nação britânica e sua continuidade na História, a Coroa ocupa uma função que transcende as oscilações de humor político da nação e garante vínculo e identidade entre os cidadãos (Scruton, 2001, 155-156).

Isso não quer dizer que a monarquia parlamentar é o melhor regime de governo para todos os países e contextos. Por óbvio que, tendo em vista tudo o que já foi explanado, não há um modelo universal a ser prescrito. Um modelo político não nasce como um construto racional desenraizado da cultura e da civilização nacional. Pelo

contrário, são os desdobramentos da História que possibilitarão certas formas de governo e é a partir dessa experiência que cada país deve buscar suas instituições específicas.

10) “Reconciliação entre permanência e mudança”

Desde suas origens, o pensamento conservador trata os valores da prudência e da moderação como essenciais. Formas arcaicas ou extremas de conservadorismo, que defendem um retorno a um passado mítico, geralmente opondo-se aos efeitos da modernidade (industrialismo, urbanidade, consumismo e alienação, liberdade de costumes, democracia etc.) cada vez mais ocupam posições marginais no arco político. Por isso, ser conservador não se resume apenas a “conservar” – afinal de contas, se isso fosse verdade, como se comportaria um conservador vivendo, por exemplo, na União Soviética no período stalinista? Ou na Cuba de Castro? Seria perder o senso de ridículo imaginar um conservador defendendo a preservação desses modelos sociopolíticos.

Mas não é apenas em situações revolucionárias que a mudança deve ocorrer. Desde Edmund Burke que a aceitação da mudança é tida como parte natural do andamento histórico. Mesmo que se promova a permanência de componentes civilizacionais preciosos, o próprio fluxo da História, submetido a mudanças de todo tipo, levaria pouco a pouco a sociedade para direções inesperadas. Pela infinidade de decisões individuais, fatores econômicos, culturais, políticos, geracionais etc., os conservadores são induzidos a admitir a plasticidade da vida social. O fim de impérios que pareciam eternos, as revoluções políticas, o resultado das guerras, a expansão de religiões, as ondas demográficas, enfim, as esquinas da História nos alertam para a inevitabilidade da mudança. Como afirma Kirk, “não podemos viver como nossos antepassados em todos os aspectos” (Kirk, 1967, 31). A atualização é, portanto, uma necessidade e deve ser realizada com responsabilidade.

Não se trata de uma visão resignada ou derrotista, em que nada pode ser feito e que só resta ao conservador lamentar. A mudança pode, inclusive, trazer resultados positivos, com o aperfeiçoamento das condições humanas, desde que estas transformações sigam caminhos familiares e coerentes com os princípios norteadores de uma sociedade. Lembramos o ativismo de grupos cristãos na defesa da abolição da escravidão e da causa *suffragette*, a aceitação do livre mercado, do regime republicano, do Estado de Direito etc. Segundo Kirk, “autoridade, prescrição e tradição passam, a cada

geração, por um certo processo de filtragem, por meio do qual o que é arcaico é descartado” (Kirk, 1967, 31).

Em suma, o conservador defende o progresso equilibrado e moderado; ele se opõe ao culto ao Progresso, cujos seguidores acreditam que tudo que é novo é necessariamente superior a tudo que é velho” (Kirk, 2014, 7).

Assim, tornou-se legítimo entre conservadores reconhecer a possibilidade de alterações gradativas no plano político e social. A grande diferença é que, se os revolucionários veem o passado como um obstáculo a ser superado, os conservadores encontram no passado referências proveitosas para a vida individual e social – e é a partir dessas referências e princípios que os conservadores de cada geração devem avaliar o legado histórico que vivenciam e, conforme entenderem como oportuno, defender a mudança. Como esclarece Kirk, “temos que estar certos de que é uma filtragem que ocorre, e não que nossa herança desça pelo ralo” (Kirk, 1967, 31).

Eis os princípios do conservadorismo a partir do século XX segundo Russell Kirk. Repito: trata-se mais de uma aproximação do que de uma definição rígida, posto que existem inúmeras modalidades e combinações de conservadorismo, rivalizando entre si no mercado de ideologias políticas. É sobre esse pano de fundo que florescerá o pensamento de Michael Oakeshott, em um contexto altamente desafiador para o revigoramento do conservadorismo.

Parte III

Michael Oakeshott e a disposição conservadora

On Being Conservative

Se no plano geral Oakeshott é continuador dessa linhagem política, em determinados aspectos ele é um inovador, no sentido de dar contornos particulares ao universo conservador e ao renovar o leque de preocupações e motivos. Isto se faz presente no conjunto de sua obra, bastante heterogênea em termos de temáticas: o autor circula, na maior parte de sua produção, pelos campos da História, Filosofia e Política. Considerando o conservadorismo como o domínio em que Oakeshott assenta seus postulados, o texto

On Being Conservative (1956) é a porta de entrada ideal para iniciar o debate. Optamos por usar também algumas citações de apoio advindas de artigos menores, que corroboram a argumentação do artigo em questão.

O ponto de partida de Oakeshott é a afirmação de que o conservadorismo não é uma “ideologia” no acervo de concepções de mundo, posto que não é propriamente concebido racionalmente e sistematicamente. Trata-se de uma “disposição”, uma “propensão” ou mesmo um sentimento de “familiaridade” a valores e instituições (Oakeshott, 1991, 407). Portanto, não é um construto racional baseado em valores teleológicos: não há um projeto acabado de sociedade que *deveria ser* aplicado sobre a realidade existente; ao contrário: parte-se dela e do acúmulo de instituições que ao longo da história demonstraram na prática trazer resultados, de alguma maneira, positivos. A propensão conservadora é devedora do “sentimento de quem tem algo a perder, que se aprendeu a valorizar” (Oakeshott, 1991, 408).

Oakeshott, like Montaigne who inspires the style of *Rationalism in Politics*, does not try to subjugate experience in an intellectual scheme. He ‘essays’ to understand himself in relation to the circumstances of his time as he understands them, asking his readers to accept the invitation to respond out of their own reflections in conversation. (Fuller, 1991, XIV)

Nota-se que a defesa de Oakeshott não é uma defesa fundada em uma lógica inequívoca, nem de uma concepção orgânica de mundo, em que todos os argumentos encontram-se em sintonia e em perfeita coerência como numa mecânica. Isto se reflete, como Timothy Fuller indica, na própria modalidade escolhida por Oakeshott para expressar suas ideias, num texto versátil, oscilante, sem a intenção de fechar as portas das contradições e das lacunas, aberto à percepção individual, ao subjetivo, às nuances, ao incompleto, ao particular.

Mas cabe um reparo: esta fluidez é verdadeira se considerarmos textos como *A Place of Learning*, *The Voice of Poetry*, *Rationalism in Politics* e *The Politics of Faith*, mas não é característica das obras de maior fôlego, como no truncado *Experience and its Modes* e *On Human Conduct*. Isso será mais explorado no momento oportuno. O que podemos afirmar certamente é que as reflexões de Oakeshott não se convertem facilmente em um programa político.

[...] he combines a commitment to individual liberty with a profound grasp of the historic achievements of European civilization. His skeptical conservatism, however, remains difficult to transform into programmatic activism”. (Fuller, in Oakeshott, 1991, XV)

Seu caráter assistemático e a relativa abertura a vicissitudes históricas não o impede de buscar suporte valorativo e comportamental naquilo que apresenta relativa estabilidade e, mais importante, familiaridade perante o indivíduo. Caso contrário, Oakeshott não poderia rogar para si o título de conservador, ainda que assuma um perfil bastante particular. É por isso que procede a descrição de Fuller a respeito de Oakeshott, já que seu conservadorismo advém de uma postura cética, em que a capacidade de conhecimento da realidade e, portanto, a capacidade de transformá-la são altamente duvidosas. Por conveniência, bem à moda de Hume, Oakeshott “prefere o familiar ao desconhecido”.

To be conservative, then, is to prefer the familiar to the unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distant, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to Utopian bliss. (Oakeshott, 1991, 408)

For, change is a threat to identity, and every change is an emblem of extinction. But a man's identity (or that of a community) is nothing more than an unbroken rehearsal of contingencies, each at the mercy of circumstance and each significant in proportion to its familiarity. (Oakeshott, 1991, 410)

A liberdade individual é um valor marcante nos textos de Oakeshott. Instituições duradouras e hábitos valiosos ganham importância conforme disponham aos indivíduos símbolos dignos de preservação, de continuidade e de fruição. As tradições fornecem a gramática necessária ao entendimento mais profundo da realidade, sem as quais o indivíduo perde seus alicerces de interpretação e tende a se rebaixar em preferências imediatas, desenraizadas, sem substância. A própria identidade dos seres humanos se baseia nesse legado comum do passado.

A apreensão da realidade depende, portanto, do que Oakeshott chama de “agregado de contingências”, ou seja, o repertório oferecido pelo passado e depurado pela ação cotidiana dos indivíduos. A expressão carrega um toque tipicamente oakeshottiano, pois indica que as próprias tradições se acumularam e ganharam peso contingencialmente, sem uma lógica totalizante e coerente dos rumos da História. Boa parte do patrimônio histórico de uma civilização surge por força de circunstâncias, por meio de imprevistos

arranjos que de provisórios passam a permanentes. Por essa natureza, parte desse patrimônio pode ser considerado um “erro acordado”.

Whenever stability is more profitable than improvement, whenever certainty is more valuable than speculation, whenever familiarity is more desirable than perfection, whenever agreed error is superior to controversial truth, whenever the disease is more sufferable than the cure, whenever the satisfaction of expectations is more important than the 'justice' of the expectations themselves, whenever a rule of some sort is better than the risk of having no rule at all, a disposition to be conservative will be more appropriate than any other; and on any reading of human conduct these cover a not negligible range of circumstances. (Oakeshott, 1991, 418)

Assim, longe de buscar seus fundamentos metafísicos, ancorando a tendência conservadora a artigos de fé, Oakeshott busca assentar suas premissas simplesmente em fatores contingenciais e históricos, como estabilidade, familiaridade, prática, experiência, proximidade e senso histórico de continuidade. É do “temperamento” e da “familiaridade” que advém a defesa do pensamento conservador. Ouve-se a implícita influência de Hume e de Burke.

The man of conservative temperament believes that a known good is not lightly to be surrendered for an unknown better. He is not in love with what is dangerous and difficult; he is unadventurous; he has no impulse to sail uncharted seas; for him there is no magic in being lost, bewildered or shipwrecked. (Oakeshott, 1991, 412)

Há uma constante tensão entre os dois componentes centrais da reflexão de Oakeshott. De um lado, o indivíduo, dotado de um valor intrínseco, cuja capacidade reflexiva deve orientar sua conduta para um melhor entendimento e uma maior fruição da existência, permanentemente suscetível às contingências do contexto e da experiência particular da vida, cômico de que, ao abandonar o legado civilizacional, há sempre “algo a se perder” (Oakeshott, 1991, 408); de outro, a herança histórica, cujo legado representa o acúmulo de lições testadas ao longo do tempo, organizada em “modos” específicos e que se estende a todos os campos possíveis da realidade, tais como a história, a estética, vida prática etc. É no diálogo entre ambos que a vida social se frutifica e se renova, ganha vigor e sentido, em que cabe às tradições auxiliar os indivíduos na construção de sentidos e na condução da vida e, aos indivíduos, vivificar e atualizar as lições do passado, que servem como mediação das tensões e impasses da vida.

Habits help to dampen these anxieties, bringing an unstudied propensity toward balance against lurching from one thing to another. But judgment and assertion cannot be circumvented, nor can we avoid revision of judgments and assertions. Habits, however, allow the eye of judgment a little rest. Custom mediates these tensions. To depart from habit and custom involves the belief, as in modern rationalism, that we can get to the end of the road more efficiently, without hesitations and qualms. (Fuller, 2012b, 124)

Desse modo, longe de dispensar as mudanças como indesejáveis, Oakeshott reconhece justamente a necessidade de mudanças que se conformem ao “espírito” da tradição. Defender a conservação pela conservação seria cair na idolatria do passado, posto que há uma infinidade de realidades sociais e contextos que merecem passar por uma revisão crítica. Nas palavras do autor, “existem, é claro, numerosas relações humanas em que uma disposição para ser conservador [...] não é particularmente apropriado” (Oakeshott, 2009, 4). Formas indignas de desigualdade, como a escravidão e racismo, por exemplo, podem – e devem – ser repudiadas e, dentro das possibilidades concretas da história, combatidas e suprimidas. Apenas a observação atenta das realidades específicas possibilita o entendimento da propensão à conservação.

Não custa lembrar que Oakeshott fala a partir da Grã-Bretanha, país que parece ter mais a ganhar com o sentimento de conservação do que regiões subdesenvolvidas do mundo, que convivem com a opressão e a miséria. Este aspecto contextual é de grande relevância para o entendimento de sua obra, pois só é possível fazer essa avaliação sobre a consistência das tradições se considerarmos a especificidade histórica de cada povo e civilização. É imprescindível considerar a vivacidade do passado e sua ligação com a história da comunidade. Mesmo que haja “princípios” conservadores, caberia a cada nação e a cada civilização conceber o que lhe convém conservar ou não, dando uma feição particular a cada conservadorismo nacional.

Por isso, Oakeshott afirma que “não há nada em comum entre o conservadorismo britânico e qualquer das categorias da política continental” (Oakeshott, 2007, 208), já que o pensamento conservador no restante da Europa segue um curso muito distinto. Berço do empirismo de Locke e Hume, os britânicos tendem a preferir saídas baseadas em práticas que ofereceram historicamente vantagens perceptíveis, que tem o “mérito de se assemelharem à experiência humana” (Oakeshott, 2007, 215). A democracia britânica não é uma ideia abstrata que se realiza na História. É, antes, um “modo de vida e uma maneira de fazer política” (Oakeshott, 2007, 218), construída de modo “artesanal” ao

longo da história, com arranjos políticos que vão se consolidando com o tempo, por vezes através da improvisação, sem um planejamento minucioso.

Oakeshott demonstra, assim, uma clara adesão a um tema eminentemente conservador, qual seja, o ceticismo a respeito da eficiência de constituições escritas sem relação orgânica com o povo em questão. São os costumes e normas culturais, implícitas, não escritas, os códigos e arranjos cotidianamente alimentados que configuram o que uma sociedade é ou deixa de ser. A real “constituição” de uma sociedade assenta-se sob suas instituições visíveis.

Portanto, é com perplexidade que Oakeshott nota que “o que foi para o exterior como os direitos concretos dos ingleses voltou como os direitos abstratos do homem, confundindo nossa política e corrompendo nossas mentes” (Oakeshott, 2007, 218). Em outras palavras, aquilo que os britânicos construíram com o acúmulo de costumes, os “continentais” (especialmente os franceses) tentaram adquirir pelo atalho da via revolucionária, com projetos ainda mais ambiciosos e imaginativos de redenção humana por meio da política. Oakeshott alerta para o fato de que as estruturas políticas britânicas “não esperam mudanças improváveis na natureza humana, nem para o bem, nem para o mal” (Oakeshott, 2007, 215), um argumento conservador previsto na definição de Kirk.

The Conservative has no shining vision of a New Age - partly because he is sceptical about the value of such visions [...]. The Conservative disbelieves them all [Utopias], and, despite all temptations, offers in their place no Utopia at all but something quite modestly better than the present. [...] He would rather die than sell such trash (Oakeshott, 2007, 214)

O que o autor nega é o que chama de “amor pela mudança” (Oakeshott, 2009, 3). A aprovação indiscriminada de modificações sociais e políticas, fenômeno marcante da modernidade, parece ser um empreendimento arriscado, dado que “inovações produzem perda certa e ganhos possíveis. Portanto, o ônus da prova recai nos inovadores” (Oakeshott, 2009, 2). Quanto mais radicais as mudanças, maior o risco, menor a previsibilidade. Inúmeros são os casos históricos que respaldam este argumento oakeshottiano, sobretudo em períodos revolucionários, em que as intenções são ambiciosas, a esperança é imensa, mas os resultados são precários.

If he were to judge by our conduct during the last five centuries or so, an unprejudiced stranger might plausibly suppose us to be in love with change (Oakeshott, 1991, 413).

There are, of course, numerous human relationships in which a disposition to be conservative, a disposition merely to enjoy what they offer for its own sake, is not particularly appropriate [...] (Oakeshott, 1991, 416).

De boas intenções, o inferno está cheio: propostas baseadas na expectativa de bons resultados não são suficientes. O comedimento político exige considerar que há a possibilidade de que uma medida, visando a um bem maior, resulte em seu contrário. A combinação complexa de causalidades costuma gerar efeitos inesperados – e a intervenção política apenas aprofunda essa tendência. Voltamos a Burke e a Kirk: a realidade parece absorver mal os projetos de gabinete que são otimistas quanto a mudanças profundas no ser humano. E quanto maior a dependência de qualidades humanas para a realização de projetos de mudança (como “vontade política” e ética de sacrifício em nome da causa), maior o repúdio conservador, pois confiar na vontade de elites políticas é desarmar o processo político de toda forma de fiscalização.

Novamente surge a justificativa da familiaridade: “um bem conhecido não é facilmente trocado por algo melhor desconhecido” (Oakeshott, 2009, 3). Apegar-se ao vantajoso que está à mão (porque ele existe e é vivenciado como ganho, e não porque é necessariamente justificável via razão); mudar eventualmente, desde que com precaução e “oferecer algo modestamente melhor do que o presente” (Oakeshott, 2007, 30) parece ser a tônica do texto. Em síntese:

Sempre que a estabilidade é mais rentável do que a melhoria, sempre que a segurança é mais valiosa do que a especulação, sempre que a familiaridade é mais desejável do que a perfeição, sempre que o erro acordado é superior à verdade controversa, sempre que a doença é mais sofrível do que a cura, sempre que a satisfação das expectativas é mais importante do que a própria justiça das expectativas, sempre que uma regra de algum tipo é melhor do que o risco de não haver regra alguma, uma disposição para ser conservador é mais apropriada do que qualquer outra; e em qualquer leitura da conduta humana, estas abrangem uma gama não desprezível de circunstâncias. (Oakeshott, 2009, 5)

Esse comedimento político deve ser considerado como uma bússola para a relação entre indivíduo e Estado. Uma das marcas do conservadorismo oakeshottiano é a atenção dedicada ao indivíduo, visto como unidade básica da vida social e um ente a ser preservado dos excessos despóticos do Estado. João Pereira Coutinho, conhecedor de Oakeshott, equaciona com peculiar sagacidade a equação indivíduo-Estado da perspectiva dessa corrente conservadora:

[...] um governo modesto e prudente começará por reconhecer [...] a multiplicidade de valores e objetivos de vida que os seres humanos perseguem por sua conta e risco no contexto de uma sociedade pluralista. Essa afirmação tem várias implicações – e várias aplicações. O reconhecimento de um universo de escolhas pluralistas significa que não cabe ao poder político decidir a hierarquia de valores sob a qual todos os indivíduos terão de viver as suas vidas. *Porque são os indivíduos que vivem essas vidas*: e são eles que, falhando ou acertando, devem perseguir os objetivos que entendem sem a mão paternalista do Estado. (Coutinho, 2014, 101)

Decorre daí uma concepção do Estado como instrumento na garantia do livre funcionamento da sociedade civil, dada a “multiplicidade de atividades humanas e variedade de opiniões”. Torna-se claro a crítica à visão do Estado tutelar e a defesa consistente da liberdade individual (Oakeshott, 1991, 190). Foge completamente das tendências normativas de alguns conservadores à moda do século XIX, mais dispostos a influenciar comportamentos privados. Não é da alçada do Estado moralizar a sociedade civil: cabe a ele a garantia da existência de um quadro institucional (*rule of law*) capaz de resistir aos projetos coletivistas e permitir a máxima extensão possível de comportamentos.

[...] o que torna inteligível a disposição conservadora em política não tem nada a ver com leis naturais ou ordem divina, nem com moral e religião; é a observação da maneira corrente de se viver combinada com a crença de que governar é uma atividade específica e limitada, a saber, a provisão e vigilância de regras gerais de conduta, que devem ser entendidas não como planos de imposição de atividades, mas como instrumentos que permitem os cidadãos buscarem as atividades de sua própria escolha [...] (Oakeshott, 1991, 423-424).

Estabelecer o limite das funções estatais é uma preocupação que perpassa toda a obra de Oakeshott. Não caberia ao Estado guiar valores e práticas ou interferir na vida privada dos cidadãos. Como não se pode confiar na boa vontade dos indivíduos, deve haver artifícios legais de controle da extensão do poder. O Estado, assim como a atividade política em geral, deve cumprir um papel restrito, que não prejudique o livre desenvolvimento de indivíduos e associações, estes sendo entendidos como fontes da verdadeira energia e dinâmica da vida social: “a imagem do governante é do árbitro cuja atividade consiste em administrar as regras do jogo, ou do líder que governa o debate de acordo com regras conhecidas, mas não participa dele” (Oakeshott, 1991, 193). Dito de outra forma:

[...] o papel do governo não é impor outras crenças e atividades sobre seus cidadãos, não é tutelar ou educa-los, não é faze-los melhores ou mais felizes de outra maneira, não é dirigi-los, não é orienta-los coletivamente nas ações, não é lidera-los ou coordenar suas atividades para que não haja ocasião de conflitos; o papel do governo é meramente governar. Esta é uma atividade específica e limitada, facilmente corrompida quando combinada com qualquer outra [...] O papel do Estado é manter seus cidadãos em paz uns com os outros nas atividades em que eles escolheram para buscar sua felicidade. (Oakeshott, 1991, 427)

É o indivíduo, responsável por si mesmo, que executa decisões éticas, culturais e comportamentais. A autonomia moral da vida civil deve ser respeitada e preservada por um aparato legal que impeça que projetos políticos totalitários absorvam a sociedade civil via Estado. Segundo Oakeshott, “[...] não é de todo inconsistente ser conservador em relação ao Estado e radical em relação a quase todas as outras atividades” (Oakeshott, 1991, 196). Desenha-se, portanto, um conservadorismo peculiar, de viés individualista e cético, que acentua a liberalidade de costumes e é pouco afeito à intromissão pública nos comportamentos privados. A visão do Estado tutelar, zeloso pela vida de seus dependentes, é de todo incoerente com a perspectiva oakeshottiana:

We are not children *in statu pupillari* but adults who do not consider themselves under any obligation to justify their preference for making their own choices; and that it is beyond human experience to suppose that those who rule are endowed with a superior wisdom which discloses to them a better range of beliefs and activities and which gives them authority to impose upon their subjects a quite different manner of life. (Oakeshott, 1991, 427).

Para um bom funcionamento, o modo de se fazer política proposto por Oakeshott pressupõe indivíduos plenamente responsáveis por seus atos, capazes de lidar com os benefícios dessa liberdade, mas que exige, como contrapartida, acatar os riscos envolvidos nessa liberdade. Maturidade e responsabilidade são, portanto, atributos fundamentais, pré-requisitos para uma sociedade em que o Estado de Direito funcione de acordo. A capacidade e o dever de utilizar do juízo e de virtudes como justiça, prudência, discernimento e moderação são essenciais para evitar que a arena política se converta em um “encontro de sonhos”, em que idealismos os mais diversos entram em colisão para impor sobre o conjunto social suas próprias preferências (Oakeshott, 1991, 426). E por óbvio que, quando a política deixa de ser uma esfera social regida pelo equilíbrio, ela

passa a ser a “conjunção entre sonhar e governar”, prática que costumeiramente gera tiranias (Oakeshott, 1991, 434).

Ora, para atingir essa maturidade é necessário regular as paixões, utilizar-se, antes, de referenciais sólidos do que em sonhos utópicos. É por isso que Oakeshott vê com ceticismo a aptidão da mentalidade conservadora de atrair as camadas mais jovens da população e, portanto, em atenuar o furor juvenil pela rebeldia, um dos principais combustíveis dos totalitarismos que assolaram o Ocidente no século XX. De fato, quando a juventude se dispõe a participar da arena política, os valores conservadores parecem frios, arcaicos, desinteressantes para quem procura, nesta arena, algo mais do que a consideração equilibrada da realidade, mas uma espécie de aventura. Esse descompromisso com resultados – sobretudo no longo prazo histórico – é marca característica da participação juvenil na História.

Everybody's young days are a dream, a delightful insanity, a sweet solipsism. Nothing in them has a fixed shape, nothing a fixed price; everything is a possibility, and we live happily on credit. There are no obligations to be observed; there are no accounts to be kept. Nothing is specified in advance; everything is what can be made of it. The world is a mirror in which we seek the reflection of our own desires. The allure of violent emotions is irresistible. When we are young we are not disposed to make concessions to the world [...]. We are impatient of restraint; and we readily believe, like Shelley, that to have contracted a habit is to have failed. These, in my opinion, are among our virtues when we are young; but how remote they are from the disposition appropriate for participating in the style of government I have been describing. (Oakeshott, 1991, 436)

Estes são os pontos principais presentes no artigo *On Being Conservative*. Há inúmeros desdobramentos de suas teses que iremos explorar nos capítulos específicos. A título de conclusão, vale lembrar que Oakeshott não gastou muita tinta sobre o pensamento conservador antes da II Guerra Mundial, pelo menos não explicitamente (O’Sullivan, 2003, 65). Em outras palavras, ser “conservador” no sentido programático do termo não parecia ser fundamental para a identidade de Oakeshott até certo momento de sua maturidade. Primeiro veio o apreço pela cultura e a aquisição de repertório, depois a percepção da própria disposição conservadora.

Afora este silêncio, Oakeshott dá sequência a uma linhagem filosófica que remete aos autores por nós apresentados no início do capítulo, Como reflexão política, sua visão é em grande medida devedora de Edmund Burke e Hume, talvez mais do que ele mesmo estivesse disposto a assumir. Seu impulso investigativo caminha, lado a lado, com um

desinteresse em fazer parte de teorias bem demarcadas, o que faz Craiutu afirmar que Oakeshott teria um temperamento heterodoxo de um “romântico conservador”, no sentido do século XIX do termo (Craiutu, 2014, 3). Com efeito, esta definição é apropriada, já que, como o próprio Oakeshott afirma, “o interesse e preocupação com a política é um claro sinal de decadência em uma sociedade (Craiutu, 2014, 3). Em tempos mais felizes, este interesse se volta para campos mais preciosos e convidativos, como a literatura, a filosofia e as artes, em que a sensibilidade mais nobre encontraria abrigo e em que os valores comunitários se refletem com mais esmero (Craiutu, 2014, 4). É na estética, na busca pelo belo, no momento contemplativo – inútil segundo a razão instrumental produtivista – que o indivíduo encontra sua realização mais plena e genuína, e não na política, com sua aridez e pragmatismo típicos.

He contemplates the spectacle of the modern world without nostalgia, with a mixture of delight and anxiety; he is critical of some of its key features, especially the quick pace of life, which makes deep attachments difficult, if not impossible. The crime of our civilization, Oakeshott claims, is that it renders us incapable of appreciating ‘the sweetness of the present day, the light of today’.
(Craiutu, 2014, 5)

Isto mostra a ambivalência presente na relação entre Oakeshott e a modernidade, uma vez que é ela que abre espaço para a emergência histórica da livre busca da felicidade e da realização pessoais; contudo, ela também é capaz de inserir cada vez com maior intensidade uma lógica produtivista, em que a vida se acelera, ganha em instrumentalidade e perde em essência. Para quem a conversação e a arte do diálogo são parte da autêntica felicidade, encontrada em “algumas amizades indispensáveis”, a modernidade apresenta desafios nítidos. Aliás, esse lado “boêmio” de Oakeshott e seu estilo teórico arredo a sistemas ajudam a explicar sua baixa influência na cena político-partidária (Craiutu, 2014, 5).

Conclusão

Esperamos, com este capítulo, limpar o terreno das inúmeras confusões que envolvem este campo filosófico e preparar o caminho para iniciarmos a explanação mais minuciosa da obra de Oakeshott como um todo. Vejamos algumas das conclusões a que chegamos até agora:

- 1) O que chamamos de “pensamento conservador” remete a processos históricos e intelectuais cujas raízes chegam até a Antiguidade, como apresentado pela definição de Viereck sobre os fundamentos judaico-cristãos da moralidade, a filosofia grega, o Direito romano e a teologia medieval. No entanto, é apenas a partir do século XVIII, com Edmund Burke, que se pode dizer que o pensamento conservador se torna “consciente de si” e se dispõe a disputar a hegemonia intelectual com as correntes rivais, a saber, o liberalismo e o socialismo, ainda em gestação.
- 2) Já nos arredores da modernidade, antes de Burke, dois autores chamam atenção de Oakeshott como espécies de “ancestrais” do pensamento conservador: Michel de Montaigne e David Hume. Ambos deixam suas marcas na reflexão de Oakeshott: Montaigne, pela dedicação à arte da conversação evidente em seus ensaios; e Hume, pela profundidade de seu ceticismo e pela decorrente prudência no trato de questões políticas.
- 3) Burke goza de um lugar especial nessa trajetória, pois percebe com a devida argúcia os desdobramentos tenebrosos do jacobinismo da Revolução Francesa e que dá início a uma articulação conceitual mais densa da perspectiva conservadora, disposta a dialogar com a modernidade ao invés de rejeitá-la, eliminando aspectos arcaizantes quando necessário. A proximidade de Oakeshott e Burke é atestada pelo depoimento de Kirk, segundo o qual Oakeshott é um “discípulo erudito de Burke” (Kirk, 1994, 474).
- 4) O conservadorismo de Oakeshott bebe da fonte do ceticismo presente na tradição britânica e sustenta-se na noção de “disposição”, isto é, uma propensão a preservar tudo aquilo que é familiar e favorável à livre fruição e cultivo de si. Há um individualismo latente que o aproxima, de um modo ou de outro, da matriz liberal, tocando as fronteiras das duas fontes ideológicas. Diferentemente de tendências tradicionalistas, Oakeshott não busca raízes religiosas para sua concepção de mundo, não centra fogo no problema da corrosão moral nem nos riscos da ciência. Em suma, trata-se de um conservadorismo sem atritos com a modernidade.
- 5) Se a definição de Russell Kirk não esgota o problema da definição do que é “conservadorismo”, ela ao menos norteia as possibilidades de um melhor entendimento. Mais do que isso: explicita o fato de haver *conservadorismos*, no plural. São inúmeras as possibilidades de combinação dos “dez princípios”

conservadores: diferenças de relevância, de radicalidade ou moderação, de contextualização sócio-histórica e mesmo de conflito entre eles. A riqueza teórica de Roger Scruton explicita isso, ao revelar um pensamento conservador disposto a dialogar com a modernidade em seu próprio terreno, debatendo e questionando junto ao acervo intelectual ocidental como um todo. A inserção de questões emergentes no final do século XX e presentes no século XXI mostra a posição de protagonista de Scruton no âmbito intelectual.

- 6) Oakeshott se aproxima de todos os itens de Kirk, ressalva feita aos itens 1 (“ordem moral duradoura”) e 3 (“princípio da prescrição”). O autor não parece tão convicto da estabilidade da natureza humana, ou pelo menos não se arrisca a adjetivá-la extensivamente. Quanto à racionalidade, Oakeshott é mais inclinado a crer na responsabilização dos indivíduos sobre seus atos (“consciência reflexiva”), mesmo que o uso consultivo das tradições lhe pareça importante.

CAPÍTULO 2. PENSAMENTO SOCIAL EM OAKESHOTT

A human life is not a process in which a living organism grows to maturity, succeeds in accommodating itself to its surroundings or perishes. It is, in the first place, an adventure in which an individual consciousness confronts the world he inhabits, responds to what Henry James called "the ordeal of consciousness," and thus enacts and discloses himself.

Michael Oakeshott, *A Place of Learning*.

Parte I

Elementos epistemológicos

A exposição da trajetória do conservadorismo abre caminho para a reflexão sobre o pensamento de Oakeshott, oferecendo-nos um parâmetro de comparação e de observação de sua obra. Os dois capítulos seguintes foram planejados afim de que pudessemos progredir do fundamento às decorrências, dos postulados às deduções. Portanto, nada mais apropriado do que iniciarmos apresentando, ainda que basicamente, os alicerces teóricos na raiz da teoria oakeshottiana.

Adiantamos que não se trata de tarefa simples, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque o livro a ser utilizado é aquele em que Oakeshott se dedica exclusivamente a debates filosóficos de fundo, a saber, *Experience and its Modes*. Publicado em 1933, o livro é uma obra de juventude, escrita com meneios estilísticos rebuscados, numa linguagem hermética que exige uma leitura quase filológica e amplas referências filosóficas no campo do idealismo britânico. A sistematicidade do texto, dotado de uma rígida mecânica argumentativa, tornam a investigação de *Experience and its Modes* uma tarefa difícil.

Em segundo lugar, a leitura completa da obra do autor coloca um ponto de interrogação a respeito da continuidade da concepção presente nesse livro ao longo do itinerário de Oakeshott. Como demonstraremos adiante, não há consenso entre os comentadores a respeito disso, com defensores da permanência dos argumentos e outros

tantos que observam um abandono progressivo dos postulados. De todo modo, não vamos nos fiar nesse livro para desenvolver nossos objetivos principais da pesquisa, já que o sumo da produção de Oakeshott ganha corpo, *grosso modo*, após a II Guerra Mundial, de modo especial nos temas que nos concernem.

A publicação de *Experience and its Modes* se dá num contexto de afirmação do jovem intelectual no cenário acadêmico britânico. Oakeshott já havia publicado numerosos artigos em revistas importantes e aparecia como uma promessa intelectual. Assim, a publicação de uma obra de fôlego, lidando com temas abstratos de alta complexidade, com a demonstração da capacidade do jovem autor em manejar uma ampla bibliografia, indica a importância histórica da obra. Além disso, a ausência de temas políticos numa década tão efervescente quanto os anos 1930 sugere uma característica do pensamento de Oakeshott: o desinteresse pelo debate em torno de “atualidades políticas”. É bem verdade que o autor demonstrava preocupação com a ascensão dos totalitarismos comunista e nacional-socialista, mas seu interesse maior sempre esteve nos temas de fundo (como atestado em *lectures* e na *review* “Aspects of Dialectical Materialism”). Mesmo ao tratar de política, é a filosofia por trás dos eventos que move seu intelecto.

Logo na introdução, Oakeshott expõe a proposta da obra, qual seja, o estudo sobre os fundamentos da percepção humana na captura da realidade em suas diversas modalidades. Temos duas teses expostas logo de início: que o conhecimento da realidade, tanto interior quanto exterior ao homem, consiste essencialmente na absorção de elementos empíricos por meio dos sentidos; e que essa prática não se realiza com fluidez, mas disposta em “modos” específicos, de acordo com o tipo de informação de que se trata e de suas finalidades. Oakeshott chama isso de “modalidades” de experiência ou de “arrests”, palavra de tradução difícil, que pode ser entendida como algo próximo de “apreensão”, “detenção” da realidade.

Thus, what I have undertaken is, first, a study of the relationship which subsists between experience as a whole and for its own sake and the various arrests which experience suffers; and, secondly a study of the relationship of these arrests to one another. (Oakeshott, 2002, 4; 324)

Portanto, um tema que ganha proeminência nesse material é a relação entre o ser e a realidade, entre o indivíduo e sua interação consigo próprio e com o entorno no sentido lato. Entre ambos, encontra-se a “experiência”. Para compreendermos a primeira tese, é necessária uma definição clara do termo, tarefa que Oakeshott realiza ao longo do livro.

Nota-se que há uma exigência de leitura bastante minuciosa, palavra a palavra, com a devida atenção etimológica e filosófica.

My view is that experience (by which I mean the single and indivisible whole within which experiencing and what is experienced have their place) is always a world. Not only must we say that with every experience there comes a world of experience; we must say that every experience is a world. What is given in experience is single and significant, a One and not a Many. (Oakeshott, 2002, 322)

Esta primeira parte de sua definição nos sugere que “experiência” para Oakeshott traz a ideia de totalidade. Isto é, a apreensão da realidade pelos indivíduos se realizaria sem segmentação, pelo conjunto dos eventos e circunstâncias que se cruzam num enredamento complexo, num constante intercâmbio de influências em que as áreas da vida não são capazes de estancar. Há ainda a afirmação de que “cada experiência é um mundo”, pois cada elemento é dotado de singularidade, ao mesmo tempo em que carrega consigo um composto de vivências. A passagem final parece mais críptica: o que Oakeshott pretende dizer com a sentença segundo a qual “o que é dado na experiência é singular e significativo, um Único e não Muitos”? Não são poucos os comentadores que acusaram Oakeshott de obscurantismo e falta de clareza, o que a passagem acima parece endossar (Hexter, 2016, 3). O autor continua com a seguinte argumentação:

Secondly, experience implies thought of judgment; it is always and everywhere a world of ideas. Sensation, perception, intuition, feeling and volition are never independent kinds of experience, they are different levels or degrees of judgment. (Oakeshott, 2002, 322-3)

Ou seja, a “experiência” não pode ser desvinculada da reflexão sobre a experiência. A apreensão da empiria se realiza numa conversão constante da matéria bruta absorvida pela sensibilidade em um corpo de ideias e conceitos, numa operação de formalização do concreto na mente humana. As ferramentas de conversão da matéria bruta em recipientes de conhecimento (“sensação, percepção, intuição, sentimento e volição”) estão permanentemente interligadas, num intercâmbio contínuo de informações e de conversão do sensível em conceitos. Este trecho é uma tentativa de Oakeshott de dar conta dos modos complexos de absorção da realidade por meio da mente e parece avançar alguns passos nos procedimentos favorecidos pelo empirismo, uma escola filosófica com sólidas bases na Grã-Bretanha desde Locke e Hume. Adiante:

Further, truth is the world of experience as a coherent whole; nothing else is true, and there is no criterion of truth other than this coherence. Thus, truth and experience are given together, and it is impossible to separate them. (Oakeshott, 2002, 323)

Aqui Oakeshott é ainda mais ambicioso. Sua formulação diz respeito ao que pode ser compreendido como “verdade”, e o critério o de verdade é “o mundo da experiência como um todo coerente”. O que isso quer dizer? Não há “verdade” fora da experiência? Só há verdade quando ela é um “todo coerente”? Este “todo coerente” é verdadeiro quando entendido pelo intelecto humano ou *per se*? É a “coerência” que faz a experiência verdadeira? Ora, é sabido que a coerência é um atributo necessário na fiel percepção do real, mas não é suficiente para dotar o conteúdo de uma experiência de verdade, visto que pode ocultar equívocos gigantescos, se as informações relacionadas nesse todo coerente forem inconsistentes. É possível construir silogismos perfeitamente lógicos sem que haja qualquer centelha de veracidade em suas premissas. Ademais, o que significa uma “experiência coerente”? São muitas as perguntas pendentes. Oakeshott continua:

And again, no separation is possible between experience and reality. Reality is nothing but experience, the world of experience as a coherent whole. Everything is real so long as we do not take it for more or less than it is. Nothing is real save the world of experience single and complete. Thus, reality is a world, and is a world of ideas”. (Oakeshott, 2002, 323)

A passagem acima tem ao menos o mérito da clareza, mas o demérito do equívoco. Afinal, Oakeshott presta homenagem ao princípio fundante do empirismo ao afirmar que “não há separação possível entre experiência e realidade”. Se isso for verdade, como compreender a racionalização acerca da experiência, tão necessária para o entendimento do real? Como entender a mecânica da mente no ato de intelecção da realidade empírica? Este é um grave problema da escola empirista, desde o nominalismo de William of Ockham no século XIV, passando por Locke e Hume nos séculos XVII e XVIII. Parece faltar uma peça importante na compreensão da realidade se não considerarmos que a mente humana conta com estruturas lógico-rationais de intelecção, cuja potência se exerce em todo ato cognitivo.

Além do mais, Oakeshott enfrentaria o problema dos limites da apreensão da realidade, ou seja: o postulado rudimentar do empirismo exposto nas passagens acima inviabiliza qualquer conhecimento duradouro, extra-empírico, o que revela o profundo

ceticismo de Oakeshott. A afirmação de que a “realidade não é nada mais do que experiência” implica obstáculos tremendos para a aquisição de saberes e, mais precisamente, destrói qualquer concepção de verdade num sentido maior do que a experiência pode conter. “Nada é real, a não ser o mundo da experiência” é uma assertiva que posiciona de modo peremptório a concepção de mundo de Oakeshott, pois bloqueia qualquer possibilidade do transcendente e terá consequências imensas na totalidade de sua visão de mundo.

Como exemplo, podemos indicar as consequências para o campo da ética, em que as normas de conduta não são definições absolutas, mas circunstanciais e transitórias, baseadas em consensos e convenções historicamente construídas. Nota-se a tendência de o ceticismo, quando conseqüente com seus postulados, aproximar-se do relativismo. Terry Nardin equaciona bem o entendimento de Oakeshott a respeito dos critérios epistemológicos de verdade:

Truth is not a matter of epistemology but of utility, and because that is useful depends on human values and aims, what counts as knowledge cannot be determined apart from the particular human interests it serves. [...] all knowledge is practical knowledge because it is a tool for making sense of the world in relation to human concerns" (Nardin, 2001, 9)

Vivemos nós, seres humanos, aprisionados num jogo incessante de interpretação da realidade, material ou ideal. A massa de ideias e concepções apreendidas constituem o todo das nossas possibilidades de conhecimento. Como apresentado em outra obra, “para cada homem, o ponto de partida do seu conhecimento é a sua própria experiência, não a dos outros ou de uma comunidade. Todo o conhecimento é derivado da sensação e da introspecção” (Oakeshott, 1993a, 22).

Ora, é inegável que um volume considerável da realidade nos é conhecido pela via empírica, perpassando nossos sentidos e sensações antes do processo de cognição. O conhecimento empírico é fundamental para a condução da vida prática, bem como da maioria das ciências. Porém, alegar que esta é a *única* via de absorção da realidade faz de sua filosofia um sistema mutilado, incapaz de lidar com as operações lógico-rationais que o intelecto humano potencialmente realiza. Indução e dedução se complementam e se retroalimentam, há uma necessária comunicação entre razão e empiria. Ao vedar-se à reflexão lógico-rationa, Oakeshott inviabiliza a possibilidade de erigir soluções morais universais e circunscreve seu campo filosófico nos limites do empirismo, do ceticismo e do subjetivismo.

É controverso se *Experience and its Modes* se faz presente na teoria de Oakeshott no pós-guerra, mas podemos antever aqui a crítica que o autor realiza ao “racionalismo na política”, ao advogar por uma visão que leve em conta a prudência e a familiaridade como valores dignos de orientar a ação política. Nesse aspecto específico, não se pode acusar Oakeshott de incoerência, já que sua visão política traduz para a vida prática estes critérios empiristas de validação.

Se o conceito de “experiência” é central em *Experience and its Modes*, não menos importante – e discutível – é a noção de “modo”. Segundo Oakeshott, a experiência se realiza de maneiras distintas de acordo com o objeto em questão. O autor logo se dispõe a afirmar que “[...] um modo não tem independência, porque seu caráter depende da totalidade da qual é uma modificação, o todo concreto do qual é uma abstração” (Oakeshott, 2002, 324). Cada modo é, portanto, uma “modificação da totalidade”, a “abstração” do “todo concreto”.

Fiquemos com o inteligível: cada modo de experiência é uma espécie de síntese da totalidade empírica, com especificidades e distinções que não significam uma segmentação da realidade em partes autônomas, mas sim uma síntese específica, com diferentes “graus de completude”, de acordo com a realidade contida. De acordo com Nardin, a estrutura modal da experiência seria “central para a filosofia de Oakeshott”, sendo que os modos não são “formas permanentes”: antes, passam constantemente por rearranjos. Cada modo traz consigo critérios específicos de “factualidade, verdade e realidade” (Nardin, 2001, 2).

(i) Each mode of experience is a homogeneous world of abstract ideas. And what distinguishes one such world of experience from another is the degree of completeness belonging to the assertion of reality which it contains, or the degree of failure to achieve a complete and absolute assertion of reality. It is clear, then, that these worlds, as worlds, are exclusive of one another. (Oakeshott, 2002, 326-7)

(ii) From the standpoint of the concrete totality of experience, a mode of experience is a world of abstract ideas. The relation between the totality and the mode is the relation between what is concrete and complete and what is abstract and incomplete. (Oakeshott, 2002, 327)

É difícil conciliar esta definição de “modo” com a definição de “experiência” acima apresentada. Afinal, a verdade é apresentada como um “todo coerente”, mas a experiência é apresentada como um “mundo homogêneo de ideias abstratas”, cada um com uma determinada apreensão ou contenção (*arrest*) dessa realidade. Parece haver um

choque entre totalidade e parcialidade aqui. Como o conhecimento só é obtido pela experiência que é, por definição, particular aos indivíduos, o conhecimento da verdade é intangível. A cada indivíduo só uma minúscula parcela da realidade é tangível, o que impossibilita a totalização da empiria.

Oakeshott lista três modos principais. São eles: o “mundo da prática”, o modo “científico” e “histórico”. Posteriormente, o autor acrescentará o modo “poético” de experiência. Cada modo realiza a apreensão da totalidade da experiência, com contornos específicos. Não quer dizer que são os únicos, mas sim aqueles que se apresentam à observação humana com maior constância.

I have reached the conclusion that those forms of experience called respectively history, science and practice are modes within the meaning of my view. [...] Each of these is an arrest in experience, a world of abstract ideas [...]. We sought in each a full assertion of reality, but found nothing better than an incomplete and abstract assertion. (Oakeshott, 2002, 331)

No mundo da prática, “[...] todo o pensamento existe por causa da ação, para satisfazer o desejo e alcançar a satisfação em relação ao que é útil na luta pela existência” (Greenleaf, 1966, 18). Isto é, concentra-se aqui um tipo de experiência voltado para a aplicabilidade na resolução de problemas cotidianos, algo como a “razão instrumental” weberiana. Nesse caso, a mecânica ativa entre meios e fins se realiza de acordo com objetivos pragmáticos, com baixo envolvimento de valores. Prevalecem noções pragmáticas e utilitárias que se voltam para o andamento ordinário da existência.

O segundo modo é o modo “científico”, em que uma “atitude objetiva e impessoal” prepondera. Segundo Greenleaf, “o mundo da ciência é ‘a elucidação de um mundo de concepções quantitativas’” (Greenleaf, 1966, 21). Isto é, esse modo se assemelha e muito ao “mundo da prática”, com a diferença de que sua orientação se dá para o conhecimento do mundo, com a possibilidade de revelação de novas problemáticas e objetos. Se no “mundo da prática” a experiência se articula ao redor dos hábitos adquiridos, no “modo científico” esta operação é insuficiente, apesar de ter sua utilidade. Assim, o modo “científico” refere-se ao conhecimento da concretude e da materialidade do mundo, o que por definição não pode ser uma finalidade em si, mas um meio para conquistas e realizações outras.

O terceiro modo é o “modo histórico” de experiência. Todo o volume de percepções humanas se amalgama em narrativas que oferecem aos indivíduos um senso de continuidade e uma bagagem de vivências e atos que repercutem na realidade atual.

Este modo se distingue de um inacessível conhecimento objetivo do passado, tido como inviável pelo autor. Por isso, Oakeshott o chama de “passado prático”, quer dizer, “o passado visto apenas como ele afeta os propósitos e interesses do mundo atual da prática” (Greenleaf, 1966, 25).

Por último, o “modo poético”. Este é meramente esboçado em *Experience and its Modes*, que se consolida em textos de maturidade como *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Aqui, tudo que concerne à beleza é entendido como parte da experiência vital (Greenleaf, 1966, 30). Essa esfera será elevada a um patamar mais alto com o passar do tempo, em que Oakeshott se dedica à “conversação” como parâmetro de existência autêntica, em que a vivência rompe o véu de subjetividade radical e realiza uma interação desinteressada e afetiva com os outros indivíduos, sem finalidades instrumentais outras que não a própria fruição do contato e da troca.

É possível questionar a arbitrariedade dessas definições, do número de modos e dos tipos de modos. Afinal, por que esse modo de distinção seria melhor do que outras? As definições parecem não dar conta da experiência vital dos seres humanos, e a abertura para outros possíveis modos de experiência surge menos do que uma sutileza complexa e mais como um subterfúgio para livrar-se da acusação de simplicidade. Onde enquadrar, por exemplo, o mundo do trabalho, a esfera de valores, a vida familiar, a produção cultural e artística? Mais do que isso: para que enquadrá-los? O que se ganha com essa proposta? O fato de que o próprio Oakeshott não se atere a este esquema modal ao longo de sua trajetória diz muito sobre sua inviabilidade na aplicação e fragilidade teórica.

Como sinal dessas brechas, Oakeshott se vê na necessidade de buscar para a ética e a filosofia um posicionamento que transborda esse esquema modal. Nesse sentido, a ética é entendida como a “avaliação de juízos práticos na perspectiva da totalidade da experiência”, ou seja, uma atividade que opera à revelia dos modos descritos acima. Seria a costura intersubjetiva das vivências, em que indivíduos limitados buscam construir um consenso moral a partir das observações individuais. Trata-se, portanto, de um esforço coletivo para orientar as linhas gerais dos modos de conduta de acordo com a soma das percepções.

In short, ethics is the consideration of valuation and practical judgment from the standpoint of the totality of experience, and since valuation and practical judgment are abstract and defective from this standpoint, it is impossible to explain them without explaining them, as such, away. (Oakeshott, 2002, 344)

Na mesma direção se dá a definição do papel da filosofia. Segundo Oakeshott, a filosofia seria o coroamento da experiência transmodal, a atividade livre de limitações e de fronteiras, “sem pressupostos ou postulados”. Em outras palavras, trata-se do exercício incondicional da liberdade humana, em que a mente é posta a cogitar e a refletir sobre toda a amplitude da vida. Talvez haja um excesso em dizer que a filosofia é uma atividade capaz de operar sem axiomas. Por óbvio que os próprios axiomas são objeto da filosofia. Contudo, em algum momento da realização filosófica, torna-se necessário a aceitação de determinadas premissas, sob pena de entregar o sujeito de reflexão à total paralisia. A própria filosofia de Oakeshott assim procede, ao postular a experiência como forma primal de absorção da realidade. Só a partir daí o autor consegue construir seu castelo teórico. Para o que nos importa no momento, a passagem abaixo deixa clara a importância atribuída por Oakeshott à livre reflexão, sem exageradas fidelidades teóricas, numa atividade em que o desejo humano de conhecimento e de reflexão criativa ganha uma posição privilegiada.

Philosophical experience is, then, experience without reservation or arrest, without presupposition or postulate, without limit or category; without presupposition or postulate, without limit or category; it is experience which is critical throughout and unencumbered with the extraneous purposes which introduce partiality and abstraction into experience. It is the attempt to realize the character of experience absolutely. (Oakeshott, 2002, 347)

No primeiro trabalho de fôlego de Oakeshott, lidamos com um material de difícil compreensão, focado num debate de tipo epistemológico que nos deixa mais impasses do que respostas. Se tivesse encerrado sua trajetória nesse momento, provavelmente não encontraríamos menção ao britânico na história do pensamento conservador. Sabemos que popularidade e veracidade não se assemelham, mas o fato de que a primeira edição do livro tenha encajado por décadas dá a justa medida do hermetismo léxico e conceitual do texto (Lamprecht, 1952, 163).

Greenleaf nos auxilia na investigação ao identificar as fontes filosóficas da obra. Três autores se destacam nesse sentido: Hegel, Bradley e Collingwood. Apesar de não serem citados na obra, todos eles são mencionados esporadicamente por Oakeshott e faziam parte de suas leituras (Boucher, 1993, 707). Há coerência nessas influências: os três vinculam-se à tradição idealista em filosofia, sendo que Bradley e Collingwood eram figuras proeminentes na filosofia britânica na virada do século XIX para o XX.

Segundo Greenleaf, a semelhança entre Oakeshott e Hegel consiste na visão de que há um “[...] desenvolvimento da mente tomando a forma de uma série de modos de consciência que emergem em fases, cada um sucedendo e encapsulando logicamente o ‘momento’ precedente de forma limitada” (Greenleaf, 1966, 10). Bradley reconheceu que “o absoluto pode estar além do alcance de seres finitos cujo entendimento seria provavelmente refletido em determinações específicas e abstratas de pensamento como arte, ciência, religião, vida social e moralidade” (Greenleaf, 1966, 11). Essas cinco áreas fenomênicas, cada uma com seu grau de envolvimento com a totalidade e sua incompletude, seriam um esboço dos modos de entendimento presentes em Oakeshott. Já em Collingwood encontramos a definição de “cinco províncias” da vida: “arte religião, ciência, história e filosofia”, cada uma com sua particularidade na experimentação da realidade (Greenleaf, 1966, 10). Em resumo, já havia precedentes na filosofia britânica de um sistema modal construído em bases empiristas.

Os problemas gerados por essa filosofia baseada em modalidades não passaram em branco entre especialistas em Oakeshott. A crítica se concentra nos seguintes aspectos: na rigidez excessiva do sistema modal, carente da flexibilidade que se encontra na prática; na aleatoriedade das definições dos modos, que deixam escapar áreas fundamentais da vida humana; e na artificialidade do sistema filosófico apresentado, cuja intenção de conformar a realidade passa por uma “assepsia” de conceitos, que parecem não comportar uma realidade muito mais complexa e arredia a sistemas transparentes como o apresentado em *Experience and its Modes*. Auspitz e Greenleaf resumem essas insuficiências da obra:

Oakeshott’s usage is unusual in restricting modality to ‘self-consistent worlds of discourse’ or ‘worlds of ideas’. A mode for him is not, as it has been for most philosophers, a general principle of differentiation; it is a coherent construct, a world unto itself that portrays the world at large under a set of abstractions peculiar to itself. (Auspitz, 1993, 11)

The difficulty in connection with Oakeshott’s analysis of the modes of experience is twofold. First, he does not explain why the modes of experience arise at all. He seems to accept them as in some way given, or even fortuitous. (Greenleaf, 1966, 94)

Outros autores contestam a continuidade e presença de *Experience and its Modes* no restante da obra de Oakeshott. Gerencser e Soininen acreditam que “Oakeshott silenciosamente abandonou o idealismo absoluto depois de 1930 e nunca retornou a essa concepção novamente” (Soininen, 2005, 113). Luke O’Sullivan segue na mesma linha ao

afirmar que “[...] por volta dos anos 1970, Oakeshott já tinha abandonado há tempos seu vocabulário idealista” (O’Sullivan, 2003, 210). Podoksik entende que o Oakeshott da maturidade “rejeitou a tradição intelectual do idealismo britânico que o influenciou na sua juventude” (Podoksik, 2005, 67).

The breaking point was the publication of *Experience and its Modes*, although, with regard to social philosophy, the process of the abandonment of holistic Idealism lasted longer and was completed only with the publication of *On Human Conduct* [1975]. (Podoksik, 2005, 67)

Estas evidências são suficientes para conjecturarmos que Oakeshott não se mantém nos marcos das teses de *Experience and its Modes*. No entanto, a leitura ostensiva do conjunto da obra nos leva a crer que não se trata de uma ruptura absoluta entre uma fase de juventude e maturidade, mas antes de uma transição, uma inflexão de nuances e prioridades. Por exemplo, é inegável que os axiomas empiristas permanecem, mesmo que fora da ortodoxia da obra de juventude. Isso poderá ser atestado nos capítulos seguintes, em que Oakeshott prescreve a herança histórica como referência de conduta dos indivíduos em sociedade e de construção de instituições políticas. O que desvanece ao longo dos anos é a noção estrita de modalidade, em que a experiência transcorre em campos coerentes e rigorosamente consolidados – o que é chamado de “idealismo holístico” por Podoksik.

Se observarmos para além da intrincada sistemática da obra, notaremos que *Experience and its Modes* antecipa um outro postulado constante no itinerário de Oakeshott, a saber, a relação de proximidade entre o empirismo e o ceticismo, relação que se estende para a concepção de Oakeshott a respeito das ciências, da política e dos códigos de conduta, entre outras. Como dito anteriormente, o empirismo se baseia na noção de que é a experiência a forma primordial (quando não única) de apreensão do conhecimento sobre a realidade, tanto material (estrutura e funcionamento da natureza e dos objetos) quanto imaterial (mundo das ideias e concepções). Conclui-se daí que todo conhecimento carrega, por necessidade lógica, inclinações subjetivas, particulares, em que o único critério de veracidade é o entendimento entre subjetividades. Assim, não há assimilação de uma verdade “em si”, objetiva, mas apenas consensos construídos e partilhados pela constância dos eventos observados e comunicados entre os agentes, com consideráveis possibilidades de engano.

Esse ceticismo faz Oakeshott “hostil a qualquer filosofia de perfil positivista, que trata as ciências físicas como a única forma de explicação válida” (O’Sullivan, 2007, 5). Ou seja, Oakeshott vê limites na capacidade das ciências humanas de atingirem um conhecimento objetivo, o que é coerente com sua perspectiva. Na melhor das hipóteses, as ciências humanas podem chegar a conclusões aproximativas. Isto explica sua defesa de uma “moralidade relativista e antifundacional” (Nardin, 2001, 192). Dito de outro modo, “[...] não há base objetiva para forjar uma moralidade política substantiva, e todas as tentativas de estabelecer construtos humanos como padrões políticos objetivos encorajarão a tirania e a discórdia” (Devigne, 1994, 82).

Aqui temos um raciocínio típico de Oakeshott: se estendermos o princípio cético para a arena política, chegaremos à conclusão de que é conveniente que haja limites à extensão dessa esfera sobre a vida pessoal dos indivíduos associados, dado que não há nenhum agente ou concepção do mundo em condições de normatizar a esfera de comportamentos. Por isso, a melhor proposta é de um Estado com limites estritos de ação, com equilíbrio de poder e associações civis dinâmicas, capazes de servir de contraponto ao poder político institucional (Soininen, 2005, 113).

Não se deve esperar da filosofia que contribua para a configuração concreta da política, já que nela a atividade reflexiva não deve ser cerceada por necessidades exteriores ao campo. No máximo, o livre raciocínio pode sugerir princípios de ação política e de organização do Estado. Com base nisso, percebe-se a íntima relação entre a “pluralidade da experiência moderna” e o “Estado moderno como uma associação civil sem propósitos” normativos, que confere amplas liberdades aos indivíduos para a busca de suas preferências (Podoksik, 2005, 67).

Gostaríamos de encerrar esta seção com a explicação de Laursen sobre os limites do ceticismo de Oakeshott. O comentador percebe que, apesar de Oakeshott se definir como um cético, seus textos revelam pouco ou nenhum conhecimento sobre o ceticismo helênico da Antiguidade, ancestral do ceticismo moderno. O maior problema nessa ausência se deve ao fato de que Oakeshott insiste, como todo conservador, na importância de buscar auxílio no repertório intelectual do passado, o que pouco aparece nos textos do autor (Laursen, 2005, 37).

O crítico chega a afirmar que esta omissão do ceticismo antigo pode decorrer dos “perigos das implicações morais”, dado que os cétricos da antiguidade não se inclinavam para um pensamento de tipo conservador (Laursen, 2005, 44). O *insight* de Laursen merece ser levado a sério. Podemos cogitar que, ausência por ausência, Oakeshott não

tinha o hábito de citar autores, mesmo os seus preferidos. É possível ainda que conhecesse essa linhagem, mas não é nela que Oakeshott encontraria munição para sua filosofia: sustentamos que Montaigne e Hume cumprem este papel de forma subjacente, mesmo que sejam parcamente citados.

Por outro lado, Laursen tem razão em outro tópico. O ceticismo de Oakeshott não se preocupa em buscar uma genealogia na história das ideias, não se interessa em se associar com o cânone da filosofia. Antes, há em seu ceticismo o que Keats chama de “capacidade negativa”, quando “um homem é capaz de viver em incertezas, mistérios, dúvidas, sem qualquer busca ansiosa por fato e razão” (Laursen, 2005, 50), pois para Oakeshott, “ceticismo não é uma filosofia sistemática, mas sim uma dúvida geral, uma negatividade preliminar a estudos mais profundos” (Laursen, 2005, 50). Essa falta de sistematicidade e o encantamento com o mistério e a incerteza serão cada vez mais visíveis em sua produção posterior a *Experience and its Modes*.

Parte II

A conduta humana

As ciências e a consciência reflexiva

Expostas as proposições elementares do pensamento de Oakeshott, podemos avançar para a discussão acerca do indivíduo, sua apreensão da realidade e sua relação com o entorno. Esta etapa da exposição permitirá um maior entendimento do que Oakeshott chama de “condição civil”, que dá sustentação à sua teoria do Estado e dos modos de associação. Para tanto, selecionamos como referência principal a primeira parte de *On Human Condition* (1975), “On the Theoretical Understanding of Human Conduct”, trechos significativos de “The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind” (1962) e “A Place of Learning” (1975). Estes textos compõem a fase de maturidade de Oakeshott e podem ser analisados de maneira contínua, pois não há diferenças consideráveis entre os argumentos.

Este material foi escrito décadas após *Experience and its Modes* e demonstra uma significativa reorientação. É notável uma maior clareza na exposição, com o abandono de vícios linguísticos e da mecânica textual rígida, com o predomínio de uma maneira mais flexível e transparente, sem perda de rigor e coerência. Pouca menção, se é que alguma,

é feita ao inflexível sistema modal. O empirismo continua presente, agora com nuances e com uma maior sofisticação. A desconfiança de Oakeshott em relação a teorias sistêmicas parece se voltar contra sua própria obra de juventude.

O ponto de partida mais aconselhável para o tratamento da questão social em Oakeshott é sua definição de *mente* e de *self*. Toda a sua obra, desde o início, tende a utilizar como unidade fundamental o indivíduo, sua estrutura mental e os mecanismos de deliberação e juízo moral. Apenas a análise sistemática desses conceitos torna viável o entendimento da ação social, da conformação pública da ética, da condição civil dos sujeitos e do papel da política em todo o castelo teórico sustentado por sua epistemologia e pela noção de sujeito.

A afirmação de que os indivíduos são entes capazes de deliberação pressupõe um certo afastamento das concepções que encontram na biologia forças motrizes do comportamento humano. Oakeshott é inequívoco ao negar a centralidade dos fatores fisiológicos, ao afirmar que os “pensamentos possuem razões, não causas, e essas razões são outros pensamentos”. Em outras palavras, “os pensamentos têm significados pelos quais o indivíduo é responsável, julgando-os em termos de fazer ou não sentido”. São “respostas escolhidas para situações compreendidas” (Oakeshott, 2001b, 4-5).

Segue-se que toda a teia de influências e disposições que compõe a mente dos indivíduos é submetida continuamente ao juízo individual, verdadeiro tribunal onde se julgam concepções, ideias, práticas, pulsões, desejos, teorias, conselhos etc. Mesmo que pulsões biológicas façam parte de nossa *psique*, a conversão dessas pulsões e influências em conduta e prática depende de juízos de valor. Uma ação social direcionada a outrem, mesmo que movida por pulsões, mesmo que tomada impulsivamente, precisa, antes, da chancela da consciência. Sempre haverá ao menos um lapso de consciência nas condutas individuais: a ação humana, em sua ampla maioria, conta com o juízo moral na deliberação. O indivíduo seria, portanto, o protagonista de sua configuração mental e responsável em larga medida pelos seus atos.

Oakeshott deixa claro seu desacordo com as tendências dominantes da Psicologia e da Sociologia. Ambas as disciplinas, segundo o autor, são habitualmente inclinadas a abordar o indivíduo como resultante de um cruzamento de influências, minimizando, assim, o papel soberano dos indivíduos nesse agenciamento. O foco das correntes dominantes da Sociologia estaria numa totalidade abstrata, esquecendo-se do papel individual na conduta responsável de suas próprias ações (Oakeshott, 2003, 21). Abundam formulações excessivamente sistêmicas, estruturais, científicas, baseadas em

supostas “leis”, que minimizam o papel dos indivíduos no tratamento das circunstâncias dadas e que se aproximam, equivocadamente, da epistemologia das ciências naturais (Oakeshott, 2003, 24). Em suma, esta ciência tende a minimizar o papel do indivíduo em sua capacidade de raciocínio, deliberação e escolhas, aceitação ao mesmo tempo equivocada e perigosa, pois não reflete a realidade observável e tende a abrandar a responsabilidade individual sobre os atos imorais que cometem.

Sobre a Psicologia, Oakeshott demonstra incômodo a respeito das tentativas de tirar a responsabilidade de seus atos seja por “necessidades psíquicas”, pelo “inconsciente” ou qualquer tipo de causalidade que pretensamente defina a consciência do indivíduo (Oakeshott, 2003, 22). Oakeshott enfatiza, assim, a ideia de um agente inteligente, dinâmico, participante, formador de sua própria conduta num cenário de possibilidades. O prisma do intelecto na interpretação do real ganha força – e nisso há coerência com *Experience and its Modes*. O autor vai além: defende que “uma crença é o que ela significa para quem acredita” (Oakeshott, 2003, 22), ou seja, mais do que uma realidade objetiva, há uma alta dosagem de interpretação pessoal sobre os fatos. O indivíduo vive, desse modo, envolto numa teia de construções mentais, que se comunicam e se alteram permanentemente, compondo o mundo habitado por seu criador. Vejamos o que o autor chama de “lixo categorial”, termo usado para criticar tendências objetivistas nas Ciências Humanas:

Também não há validade na reivindicação de que a psicologia é a ciência cujos termos servem ao entendimento de certas formas de conduta humana, denominada como ‘irracional’, ‘instintiva’ ou como ‘condução de massas’. Um processo psicológico [...] pode, claro, ser abstraído de toda prática identificável de conduta humana, mas onde quer que haja ação há um agente inteligente respondendo a uma situação entendida (ou mal entendida), buscando atingir resultados desejáveis ou imaginados, e isto não pode ser ‘reduzido’ a um processo psicológico ou a uma ‘estrutura’, não importa o quão precário seja o equívoco de entendimento [...] (Oakeshott, 2003, 23)

Essa pretensão de enquadrar a miríade de comportamentos humanos em um modelo teórico “está distante de qualquer coisa reconhecível como engajamento na teorização sobre conduta humana” (Oakeshott, 2003, 25) e é definida como “engenharia social” ou “aritmética do comportamento” – uma feliz expressão usada para criticar ambas as formas de reducionismo da mente humana (Oakeshott, 1996, 65; 2003, 94). Não é possível contabilizar a infinidade de influências que revolvem a mente humana, muito menos quantifica-las e hierarquiza-las. O melhor que as ciências podem fazer é atingir

resultados aproximativos, destacando as influências mais presentes e contando, sempre, com a perspectiva de resposta do ente em questão. Podemos observar aqui a incidência de teses céticas como a opacidade das ações humanas, a difícil intelecção das causas e efeitos e a precariedade valorativa da mente humana em termos de objetividade e razão (Oakeshott, 1991, 37).

Nos projetos ‘sociológicos’ mais comuns e menos equivocados, entende-se que a identidade a ser investigada é a ‘sociedade’, ou seja, uma alegada totalidade das relações humanas. Mas seja por causa da dificuldade palpável de representar tal totalidade como sendo ela mesma composta por seres humanos associados em nome de procedimentos e práticas específicas, seja por causa que considerar esta totalidade como uma prática e não como um processo parece não ser nada além de uma desculpa pela ausência de entendimento ‘científico’, a ‘sociedade’ é identificada como um ‘sistema’. É reconhecida como um processo a ser entendido em termos de suas regularidades e suas condições causais, e não como um procedimento cujo postulado é a inteligência reflexiva, crenças contingentes e entendimentos do que seja a autoridade e a utilidade. (Oakeshott, 2003, 24)

Discordando das propostas excessivamente objetivistas, Oakeshott afirma que é necessário “investigar as condições das iniciativas, não se engajar nelas” (Oakeshott, 2003, 26). Para o autor, um outro problema das Ciências Humanas é a excessiva infiltração de projetos políticos e ideologias nas análises sociais, com críticos que postulam formas de conduta e que condenam como erro tudo o que escapa de seu enquadramento teórico. É o que Oakeshott chama de “tutor fraudulento” (Oakeshott, 2003, 27), ou seja, aquele que transforma os espaços de diálogo e de formação de saberes em trincheiras para militância e doutrinação política.

Há coerência nisso: se o autor é cético quanto à capacidade de conhecimento objetivo da realidade, por óbvio que verá empecilhos consideráveis na possibilidade de uma ciência normativa, capaz de orientar condutas por meio de pesquisas. Fecham-se as portas para uma ciência engajada, abrem-se as janelas para uma ciência observadora, interpretativa, como que tateando no breu para identificar o ambiente ao redor. Na verdade, não se encontra em Oakeshott uma proposta de ciência do social – isso não faz parte de seu escopo. Antes, a intenção do autor é apontar os excessos e descaminhos das ciências humanas, principalmente quando pretendem reduzir as potencialidades do humano a um punhado de assertivas e quando se auto-intitulam responsáveis pelo aprimoramento do mundo e da humanidade, tendências estas tão constantes na história ocidental, principalmente na modernidade – e que tanta devastação causaram.

Ao analista caberia uma função mais modesta, mas não menos laboriosa: examinar e compreender as linhas gerais de conduta com base na teia de significados construída pelo próprio agente ou, nas palavras de Oakeshott, uma “avaliação crítica das condições das condições” (Oakeshott, 2003, 29). Dito de outro modo: cabe ao teórico a investigação das crenças, dos sentimentos, dos entendimentos e das “intimações”, enfim, das forças moventes dos indivíduos, para a partir de então discernir a congruência das ações humanas perante condições específicas (Oakeshott, 2003, 106). Ou melhor, o investigador deve buscar reconhecer no emaranhado rebuscado da realidade os pressupostos subjacentes às práticas escolhidas pelos indivíduos e que convertem a liberdade e a deliberação de operações mentais a ações sociais.

What he must bring to this understanding is a deep respect for the individual action, patience in exploring its connections, an exact appreciation of its provenance and circumstances, an eye for shades of difference between plausible likenesses, an ear for echoes and the imagination, not to conjecture what was likely, but to devise, recognize, entertain, and criticize a variety of contingent relationships, each sustained by a reading of the evidence. (Oakeshott, 2003, 106)

O objetivismo científico seria, portanto, uma simplificação desmedida, na melhor das hipóteses, ou uma mistificação ideológica e busca pelo poder, na pior. Na sequência, Oakeshott passa à descrição da ação humana, enfatizando a tese de que o indivíduo não deve ser entendido como um derivado de causalidades. O centro de gravidade de sua teoria aponta para a responsabilidade individual em detrimento das estruturas sociais, como fica evidente na descrição das práticas sociais como um fenômeno em que “[...] um ser humano respondendo à sua situação contingente ao fazer ou expressar *isso* ao invés de *aquilo* em relação a resultados esperados ou desejados e em relação, também, ao entendimento das condições” (Oakeshott, 2003, 32). Oakeshott usa o conceito de “consciência reflexiva” para definir o indivíduo e seus atributos, um agente livre dotado de autonomia e capacidade de autodeterminação (Oakeshott, 1993b, 92; 2003, 32, 36-37).

Em virtude de o agente ser dotado de uma consciência reflexiva, suas ações e enunciados são resultados do que ele entende ser a situação, e seu entendimento não pode ser ‘reduzido’ a um componente de um processo genético, bioquímico, psicológico ou qualquer outro, ou ainda a uma consequência de uma condição causal. (Oakeshott, 2003, 38)

Em suma, a análise da conduta dos indivíduos pressupõe a noção de “*agente livre*” (Oakeshott, 2003, 37), em que o sujeito possui, em última instância, a capacidade de

interpretar as circunstâncias a partir de decisões complexas. Nesse sentido, a mente é entendida como um composto multifacetado de ideias, costurado permanentemente pelos indivíduos durante a apreensão das mesmas. Em *Rational Conduct*, Oakeshott apresenta uma definição extensa e completa do que entende por “mente”:

Mind as we know it is the offspring of knowledge and activity: it is composed entirely of thoughts. You do not first have a mind, which acquires a filling of ideas and then makes distinctions between true and false, right and wrong, reasonable and unreasonable, and then, as a third step, causes activity. Properly speaking the mind has no existence apart from, or in advance of, these and other distinctions. These and other distinctions are not acquisitions; they are constitutive of the mind. Extinguish in a man's mind these and other distinctions, and what is extinguished is not merely a man's 'knowledge', but the mind itself. What is left is not a neutral, unprejudiced instrument, a pure intelligence, but nothing at all. (Oakeshott, 1991, 109)

Esse emaranhado de ideias é a própria consciência, e não um complemento de uma estrutura previamente existente. A dinâmica incessante das noções ganha espessura conforme as decisões e vivências individuais progridem. Contudo, não faríamos justiça à perspectiva de Oakeshott se nos limitássemos a afirmar que o indivíduo é um “agente livre”. É notável por toda sua obra que o indivíduo não delibera num cenário de plena informação, com todas as possibilidades e consequências cristalinas diante de seu juízo. A realidade está constantemente envolta em densa nebulosidade, fazendo com que o intelecto funcione como um tatear no escuro. Os juízos e decisões são tomados, necessariamente, em condições de grande incerteza, insegurança, dubiedade e hesitação. Esta opacidade é reconhecida por Farr:

The 'opaque' self of *On Human Conduct* learns the game of life like he learns any other game; to varying degrees of accomplishment according to interest, disposition and skill. [...] Our understanding of ourselves, no less than of the world, is acquired - we can never discern amongst the torrent of experience a moment of immediate self-possession [...]. For Oakeshott, 'freedom' means that the person is always more than simply an assembly of practices, but this 'more than' is not transparent self-possession but some substance, a disposition or soul which it is his 'task' to master. (Farr, 1998, 253)

A profunda limitação dos atos cognitivos, as falsas aparências dos argumentos e das práticas, a incapacidade de dar conta de uma realidade que em muito supera o intelecto humano, a urgência das decisões, tudo isso impulsiona os indivíduos a procurar nas tradições um refúgio do caos de que fazem parte. Submersos permanentemente nesse

“véu de aparência”, nesse jogo contínuo de ideias que se espelham e se contrapõem, a condição humana é marcada pela vulnerabilidade profunda (Farr, 1998, 255). A conduta individual, as performances e a relação com causas e consequências dependem do grau de interesse, disposição e habilidades de cada um na consecução de objetivos. Isto não exime os indivíduos de lidarem com as consequências de suas decisões, ao contrário, só aumenta a importância do discernimento, da retidão, da firmeza e do domínio da vontade.

Timothy Fuller chama de “fardo da consciência” o drama envolvido no juízo de noções formadoras do caráter, das intimações, dos propósitos, das ações, das práticas, dos meios e das consequências dos atos, num esforço contínuo de dotar de coerência uma realidade sumamente incoerente, de completude o incompleto. Chegamos, assim, ao cerne da condição humana segundo Oakeshott, em que a fragilidade do intelecto humano é posta à prova no encontro com o mundo exterior.

Oakeshott understands the human being to be 'for itself', trying to make more coherent what seems incoherent, trying to cure dissatisfaction in quest of what is imagined will bring satisfaction. [...] We are free beings, according to Oakeshott, because we must determine for ourselves what we understand ourselves to be [...] This is the ordeal of consciousness: we are incomplete beings searching for completion. This is the human condition" (Fuller, 2012b, 121)

Mente, “self” e a construção da realidade

Não há “mente” sem esse compósito de pensamentos: a mente é justamente essa composição, a “origem do conhecimento e da atividade”, com o predicado adicional de alterar-se por meio de operações intelectivas. Há uma plasticidade em exercício, uma dinâmica de afirmação e de negação simultâneas. O encadeamento dialético de tese, antítese e síntese parece presente aqui, o que não é de se estranhar em um leitor atento de Hegel como Oakeshott. Acima de tudo, o ser humano é um ente animado por valores e propósitos, o “autor do mundo inteligível em que o ser humano vive”; está envolvido em uma “relação autoconsciente com o mundo”, dotado de “liberdade inerente” ao realizar a atividade de “auto-entendimento”, sendo que “o mundo é para ele o que ele entende que seja o mundo”; em suma, o ser humano “é em si mesmo o que é para si mesmo” (Oakeshott, 2001b, 4). Procede desse raciocínio sua definição de conduta:

A ideia de ‘conduta’ que me interessa é aquela em que os agentes se revelam e se realizam em performances cujos resultados imaginados ou desejados são performances de outros agentes ou outras performances; satisfações, não apenas buscadas ou conquistadas em ações, mas totalmente compostas por ações. (Oakeshott, 2003, 36)

Oakeshott parece se aproximar de uma concepção de mundo em que não há uma realidade objetiva a ser reconhecida, ao menos no plano das ideias. A rede de conjecturas particulares sobre o mundo é que dá a medida do universo intelectual habitado pela consciência do indivíduo, relegando a segundo plano o influxo de forças determinísticas, como condições materiais e econômicas, predisposições genéticas e neuronais, pulsões vitais etc. A passagem abaixo, bastante conhecida para os especialistas em Oakeshott, resume bem o entendimento do autor sobre o tópico:

Human beings are what they understand themselves to be; they are composed entirely of beliefs about themselves and about the world they inhabit. They inhabit a world of intelligibles, that is, a world composed, not of physical objects, but of occurrences which have meanings and are recognized in manners to which there are alternatives. Their contingent situations in this world are, therefore, what they understand them to be, and they respond to them by choosing to say or to do *this* rather than *that* in relation to imagined satisfactions, which have reasons but not causes, and are eligible to be wished-for, chosen, pursued, procured, approved or disapproved. (Oakeshott, 2001b, 63)

Presume-se que Oakeshott reconheça que existam dados irrevogáveis da realidade objetiva, que existem independentemente da apreensão humana, como a gravidade, por exemplo. Se assim fosse, ao menos a realidade material portaria um grau de objetividade mais confiável do que o mundo das ideias – que existem coisas, que estas coisas existem dentro de certos padrões, que essa materialidade do próprio ser humano interfere em sua existência independentemente de sua vontade. Assumimos que, pela contundência das afirmações relativistas baseadas na interpretação de cada indivíduo, não estamos seguros quanto a este reconhecimento. O que podemos dizer com razoável convicção é que, mesmo que essa realidade material exista, não é a ela que Oakeshott dedica seus esforços. O que interessa à sua filosofia é o ser humano lidando com seus próprios constructos mentais.

Essa suposta realidade material objetiva não interessa a Oakeshott como um objeto de estudo em si mesma. Seu interesse se concentra no entendimento e idealização da realidade pelo intelecto. Ou ainda, por mais objetiva que seja a realidade material, é a

interpretação sobre o mundo das coisas que interessa a Oakeshott, quer dizer, as formas de leitura e de significação atribuídas a essa realidade concreta. Uma árvore, um livro, uma casa, um cérebro, o importante dos objetos e da matéria que rodeia os homens é menos sua utilidade, sua realidade concreta, sua composição atômica, seus atributos físicos, seu valor de troca ou coisa parecida, e sim a significação particular baseada nas circunstâncias e nos pensamentos humanos sobre eles, as memórias que são capazes de evocar, o enredamento afetivo e subjetivo destes objetos na tessitura mental. Quando partilhada, essa memória se torna um potente instrumento de *conversação* entre os indivíduos, capaz de estabelecer um sentimento de pertença e de vinculação.

Dito de outro modo, a consciência detém o primado frente ao mundo material. E é essa consciência, tão profundamente subjetiva, que constitui o imaginário humano, dá significado à existência, ao tempo, aos outros e às coisas, isto é, é o *self* específico de cada indivíduo que se apropria da realidade. O fato dos seres humanos terem “razões” e não “causas” é o que eleva a dignidade da existência. Dotados de inteligência, os seres humanos são capazes de conceber formas de “satisfação imaginadas” pela própria dinâmica de intelecção do mundo e das ideias.

Conclui-se que Oakeshott, um cético quanto à busca de sentido no transcendente, aposta na exuberante riqueza da mente humana para o cultivo de significados para a vida. Não haveria, na visão do autor, uma ordem e um sentido objetivos, independentes da subjetividade dos indivíduos. São eles que devem batalhar para construir este sentido e esta ordem. E o indivíduo não está sozinho nessa empreitada: como já visto no texto *On Being Conservative*, o indivíduo encontra no depósito de lições históricas de sua civilização um manancial pleno de referências familiares capazes de romper o solipsismo e de inseri-lo nas narrativas partilhadas.

Subentende-se que o *self* é uma atividade, e não uma “coisa” ou “substância”. De acordo com Oakeshott, “não há nada antecedente a isso”. Há um detalhamento interessante no texto *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. Neste texto, o *self* é uma atividade que se constitui na “atividade de fazer-se e mover-se por meio de imagens”, ou seja, ideias que se constituem em símbolos mentais derivados da imaginação humana (Oakeshott, 1991, 203). Vale frisar que estas ideias, como símbolos mentais, não são meras representações de uma realidade concreta, mas sim criações que ganham vida própria, sem a necessidade de um referente.

The doing in conduct is intrinsic to the engagement. To act is to occupy and to explore a platform of conditional understanding; it is diagnosing a situation, recognizing it as an invitation to act, imagining a satisfaction, making a choice, performing an action, and encountering an outcome. Thus, doing is an engagement to understand in which the understanding and the doing are assimilated to one another so that the outcome of the understanding is not a theorem but a contingent illustration of understandings and beliefs, namely a performance. (Oakeshott, 2003, 34)

O mundo das ideias, assim, tem uma lógica própria, não dependendo das regras de um mundo corpóreo tangível previamente existente, o qual buscariam reproduzir. Não: a mente humana habita justamente neste universo ideal, é dele que colhe seus elementos constitutivos e cria novas concepções e práticas. As ideias não são meras representações, espelhamentos mais ou menos precisos do mundo material, mas um mundo à parte, uma esfera autossuficiente, que dispensa referenciais que não as próprias ideias que o compõem.

The self is constituted in the activity of making and moving among images [...] these images are not made out of some other, less-defined material (impressions or *sensa*), for no such material is available, nor they are representations of other existences, images of 'things' (Oakeshott, 1991, 205).

A experiência subjetiva da realidade é marca do pensamento de Oakeshott. Por mais que os seres humanos possam buscar nas lições do passado uma orientação para conduzir a vida, esse modo intelectual jamais se repete, ganhando contornos específicos em cada percurso individual. O pertencimento a uma tradição e a partilha de vínculos caminha lado a lado com uma elaboração muito peculiar realizada por cada indivíduo, particular e irreprodutível. É por isso que cada *self* “habita um mundo próprio”, em que o jogo de referenciais e de juízos se realizam no recinto da subjetividade, de cuja atividade apenas uma pequena parcela se torna pública:

Each self inhabits a world of its own, a world of images related to its own desires; solitariness, the consequence of its inability in this activity to recognize other selves as such, is intrinsic, not accidental. The relations between such selves is an unavoidable *bellum omnium contra omnes* (Oakeshott, 1991, 208).

O trecho sugere que Oakeshott se aproxima de uma espécie de solipsismo, em que as diferentes subjetividades parecem encontrar grandes obstáculos para se comunicarem.

Afinal, o outro é também, em grande medida, uma construção mental do ser, do qual conhecemos apenas a superfície. Convém estabelecer que, segundo Oakeshott, a interação individual encontra profundos limites, e a profundidade das interações depende de um conjunto de valores partilhados. Entre outras razões, isto se deve ao fato de que cada indivíduo é um universo próprio, em que o íntimo do ser não é plenamente acessível nem mesmo pelo próprio indivíduo. A linguagem encontra barreiras para acessar este núcleo da personalidade, prevalecendo uma névoa de incertezas.

A *conversa* aparece como uma espécie de antídoto para essa solidão atávica por ser capaz de ampliar a experiência individual, romper os limites da subjetividade e visitar uma outra subjetividade, num contato genuíno, desinteressado, em que o próprio ato da conversa é o objetivo. Todas essas possibilidades de limitação e de aprofundamento da experiência levam Oakeshott a reconhecer que há “vários níveis de força e de fraqueza” em cada *self*, expressas em diferenças de atributos como inteligência, talento, capacidades, potência, vivacidade, civilidade etc. (Oakeshott, 1991, 204). Portanto, se o homem “é inevitavelmente responsável por seus pensamentos, deliberações e ações”, abre-se a possibilidade de se fazer mais ou menos sábio, mais ou menos capaz, mais ou menos vivaz, mais ou menos sociável etc. Ou, nas palavras de Oakeshott, “a possibilidade de ser sábio implica a possibilidade de ser estúpido” (Oakeshott, 2001b, 4).

In short, a human being is the inhabitant of a world composed, not of ‘things’, but of meanings: that is, of occurrences in some manner recognized, identified, understood and responded to in terms of this understanding. (Oakeshott, 2001b, 65)

O indivíduo e a História

Toda essa argumentação sobre o *self* deve ser considerada à luz dos diferentes contextos. A constituição do indivíduo, tal como o conhecemos na modernidade, deve ser matizada dentro de uma perspectiva histórica. Por mais que essa estrutura mental seja uma constante no ser humano, as condições históricas de existência podem limitar ou estender o grau de autonomia individual. Na resenha do livro de J. D. Mabbott, *The State and the Citizen*, Oakeshott afirma que “o ‘indivíduo privado’ é uma instituição, uma criação social, cujos prazeres, emoções, ideias e inteligência são sociais em sua constituição”. Mais do que isso: “nada é mais certo que este indivíduo iria desmoronar,

como um corpo colocado no vácuo, se ele fosse removido do mundo social ‘externo’, que é a condição de sua existência” (Oakeshott, 2007, 256).

Isto é, por mais que a estrutura mental tenha formas relativamente constantes no mecanismo de intelecção e deliberação, tanto o universo de ideias quanto a amplitude de possibilidades enfrentam os limites históricos de seu tempo e de sua civilização. Agente e contexto são inseparáveis, não no sentido de uma adesão incondicional aos valores vigentes, mas no que se refere ao conjunto de questões que interpelam a consciência individual.

The agent and situation (or 'practices') simply cannot be separated from each other in a way in which the agent's 'essence' or 'will' would precede the situation [...] For Oakeshott, freedom is not a question of 'inner' or 'outer' structures but of a 'feature' in a *contingent, historical* situation, which is both inescapable and to be enjoyed. (Soininen, 2005, 112).

Não parece haver contradição aqui. Antes, o que se observa é um aprimoramento, uma vez que, se a mente é um composto de ideias e as ideias são construções de uma civilização e de uma história particulares, é natural concluir que variações nesses fatores alterem os limites de deliberação individual. Segundo Oakeshott, é no Ocidente moderno que a individualidade emerge em sua plenitude, abrindo possibilidades favoráveis ao prolongamento do repertório individual. Os valores fomentados por uma determinada cultura tendem a compor o quadro de referências dos indivíduos, provocando uma necessidade de respostas ao conjunto de representações. Dito isto, Oakeshott qualifica a atividade política como “produto de uma civilização” e “meio para a manutenção” desta civilização (Oakeshott, 2007, 162).

É por isso que Oakeshott reconhece que os indivíduos devem possuir uma relação equilibrada e consultiva com o passado, com o cuidado de selecionar aquilo que pode ser útil ou bom para si e o que pode ser abandonado. Nesse ponto, nos aproximamos de um debate central para a tese e que retornará na conclusão: a noção de *seletividade* dos costumes que merecem permanecer ativas no patrimônio cultural de uma civilização.

On Oakeshott's view, a balanced moral tradition is one in which reflective intellect act as a critic of a traditional moral tradition, protecting it from superstition, but does not attempt to usurp a learned habit of behavior as the originator or spring of action or conduct. (Coats, 2000, 90)

A individualidade é abordada como uma conquista, já que possibilita ao indivíduo a busca dos meios apropriados para as finalidades que melhor lhe aprouverem. A individuação, que tanta tensão traz aos tradicionalistas, converte-se em um dos pilares da obra de Oakeshott. Um efeito secundário é o fato de que a existência de individualidades que percorrem caminhos inéditos e distintos tende a legar à sociedade um acervo de conhecimentos que amplia o capital cultural humano. Novos caminhos e condutas, desde que orientados pelas lições históricas e civilizacionais, abrem novas possibilidades de aprendizado e de convivência. Oakeshott orienta-se, assim, à defesa de uma vivência poética, baseada na exploração das potencialidades individuais, em que o acervo cultural abastece a riqueza da existência, ao invés de limitá-la, como defendem certas tendências da modernidade.

A peculiaridade da disposição conservadora em Oakeshott passa pelo reconhecimento de que o indivíduo é visto como um sujeito capaz de dialogar com o legado histórico. O primado do indivíduo sobre a herança cultural de sua civilização consiste na defesa da capacidade individual de consultar e aderir seletivamente às tradições que lhe convier, de acordo com as preferências, os desejos, os projetos, os interesses, ou, no vocabulário oakeshottiano, as “intimações” de cada um, isto é, a vontade, o gosto, o arbítrio, a volição particular de cada indivíduo (Franco, 2003, 92). O indivíduo seria uma espécie de usuário de práticas civilizacionais à sua disposição, que lhes serviria como ferramentas para a expansão de sua individualidade potencial. Como bem nota Farr, o indivíduo oakeshottiano seria um ser de aquisição de habilidades, composto de costumes e hábitos que o circundam (Farr, 1998, 239). Já é possível antever uma controvérsia muito comum na avaliação da obra de Oakeshott, que diz respeito à presença de parâmetros liberais em sua obra.

A formação histórica do Ocidente passa pelas origens cristãs da sociedade europeia medieval, o que não pode ser negligenciado. Oakeshott reconhece que as “crenças morais das sociedades europeias refletem os valores da religião cristã” (Oakeshott, 1993a, 17). Desse modo, é impossível compreender os fenômenos históricos europeus sem prestar contas ao papel crucial dos valores cristãos. Além dessa matriz, Oakeshott destaca a emergência da sociedade de mercado e a proliferação de novas concepções de mundo através das fraturas da sociedade medieval (Oakeshott, 1993a, 8,23; 1991, 370). Estes vetores formaram uma civilização *sui generis*, que em sua dinâmica desembocou numa nova era histórica chamada de modernidade. Nesse sentido, a noção moderna de política é entendida como uma “invenção europeia dos últimos 300

anos”, ou ainda, como um “presente incômodo da Europa ao mundo” (Oakeshott, 2006, 38). Esta contribuição interfere em todos os cantos do mundo, influenciando a “composição e conduta da autoridade” política, bem como as formas de discussão, determinação, crítica e modificação dessas estruturas (Oakeshott, 1993a, 8).

Nota-se assim o protagonismo ocidental no desenho moderno da política, fruto da especificidade de sua evolução histórica. O “incômodo” deriva do abalo de grandes proporções causado pela abertura da modernidade, que coloca em xeque formas tradicionais de existência e impõe aos indivíduos o desafio de atribuir sentido a um mundo cada vez mais refratário aos modelos explicativos tradicionais. João Carlos Espada resume com propriedade as virtudes das conquistas ocidentais no plano da política e da liberdade individual:

A liberdade, para o conservador oakeshottiano, consiste nesta possibilidade de usufruir de modos de vida descentralizados. Não se trata de uma liberdade abstrata, mas de uma liberdade que emergiu no Ocidente ao longo dos séculos, através de múltiplos arranjos particulares: limitação do poder político, liberdade religiosa, propriedade privada, garantias legais do indivíduo, etc. (Espada, 2012)

Vale dizer que o Ocidente e a modernidade oferecem as condições necessárias para seu florescimento histórico em uma potencialidade maior do que em outros períodos. Mais do que um projeto levado a cabo intencionalmente, as crises constantes relacionadas à política, à economia e à religião deram origem a um arranjo político não planejado, que demorou para ganhar consistência. Sua formação tampouco transcorreu harmonicamente, sendo marcada por conflitos políticos, culturais e morais. Oakeshott não vê a modernidade como um mal em si, como conservadores de estirpe tradicionalista costumam ver. Para o pensador britânico, a modernidade abre possibilidades imensas para a livre fruição da vida e é vista muito mais numa chave positiva do que negativa.

Apesar das oscilações imensas que pode haver no grau de autonomia do indivíduo, nem tudo é uma construção histórica. Oakeshott deixa indícios de que é possível considerar certos aspectos perenes nos indivíduos. Seguindo os passos de Hobbes, o autor destaca certos traços constantes da existência humana, tais como a hostilidade potencial entre seres humanos (Oakeshott, 1993a, 36-7), a colisão de interesses inerente à vida social (Oakeshott, 1993a, 50), a propensão à corrupção universal (Oakeshott, 1993a, 64), o “egoísmo essencial” (Franco, 2004, 65) e o “mútuo interesse instrumental” como constituinte das interações (Oakeshott, 1993a, 65). Mais do que isso: a condição humana

tem como atributo essencial o desamparo, a necessidade urgente de tomar decisões por si mesmo, de engajar-se na existência em seus próprios termos, lidando com um ambiente muitas vezes hostil.

A natureza humana que estamos considerando é a estrutura interna do indivíduo, mesmo se ele fosse o único exemplo de sua espécie: estamos considerando o caráter de um solitário. Ele vive no mundo de suas próprias sensações e imaginações, desejos e aversões, prudência, razão e religião. Para seus pensamentos e ações, ele é responsável perante ninguém, apenas a si mesmo. (Oakeshott, 2000, 34)

Predomina uma perspectiva cética quanto à possibilidade reconstruções utópicas da vida social, posto que os indivíduos estariam mais dispostos a colidirem na disputa por recursos materiais (riqueza e bens concretos) e imateriais (status e outros valores abstratos) e a se aproveitarem de oportunidades para maximizar preferências pessoais, mesmo que por ventura isso cause prejuízo para os demais.

A condição humana é raramente reconhecida como uma agonia totalmente desamparada, uma ‘cidade da noite terrível’; mas suas dissonâncias comumente sentidas são a doença, desejos urgentes insatisfeitos, a dor das expectativas desapontadas, o sofrimento dos propósitos frustrados, as imposições das circunstâncias hostis, as tristezas das despedidas indesejadas, fardos, dores, desastres, calamidades de todo tipo e a morte, o emblema de todos os sofrimentos. (Oakeshott, 2003, 81)

Vale frisar que esta perspectiva não significa que os indivíduos se movimentem apenas pelos interesses pessoais. Segundo Oakeshott, “o mito do agente necessariamente egocêntrico é uma negação da agência” (Oakeshott, 2003, 53). A sociabilidade é capaz de favorecer práticas menos disruptoras, que estimulem a vinculação, a parceria e a solidariedade social. Grande parte das associações civis tem nesse interesse o cerne de sua existência. Supondo que a adesão seja voluntária, sem constrangimentos externos, é de todo legítimo que o indivíduo opte pela valorização de ações altruístas, mesmo que em detrimento dos próprios interesses pessoais, posto que a realização plena e a vida autêntica convidam o indivíduo a se lançar em direção às fontes culturais e estéticas, às amizades e a uma vida social plena de sentido.

“*Self-Disclosure*”, “*Self-Enactment*” e a “*Conducta Inter Homnes*”

Há alguns desdobramentos desta ideia que valem a pena ser considerados. Em primeiro lugar, “as alternativas elegíveis na conduta são virtualmente ilimitadas” (Oakeshott, 2003, 44), posto que não há determinismo da ação, cabendo ao indivíduo e a sua capacidade de leitura da realidade tomar decisões correspondentes com seus interesses e princípios. Esta dialética da consciência acontece em diferentes intensidades e com graus distintos de lucidez.

Dois conceitos elucidam melhor o funcionamento dessa tomada de decisões. Oakeshott chama de “self-enactment” o processo primal de escolhas formativas do caráter, em que “os sentimentos com os quais atuar” emergem ao plano da consciência individual. Trata-se das camadas mais interiores da personalidade, em que as forças moventes ganham traços mais nítidos e se desvelam diante da consciência, chegando à superfície. Já por “self-disclosure” Oakeshott define os desdobramentos do “self-enactment”, isto é, os atos de escolha de satisfações a serem perseguidas tendo como alicerce uma concepção primeva do ser e de seu caráter. É, digamos, o “caráter em ação”, o indivíduo mergulhado no mundo, buscando estabelecer relações com outros (Oakeshott, 2003, 105).

Em outras palavras, *self-enactment* é o conjunto de “ações entendidas em termos dos motivos em que são realizadas”. É parte de um “agente que se projeta em termos dos motivos em que ele se permite agir” (Oakeshott, 2003, 70). É uma “escolha dos motivos” (Nardin, 2001, 193), “o que buscar” (Worthington, 2005, 60). Em outras palavras, é a dinâmica de entendimento e assimilação do ser pelo ser, o enfrentamento entre o ente e sua potência, o processo de reconhecimento de si, de formação de sua identidade, da posição do sujeito diante da existência, da atribuição dos sentidos últimos da vida, onde a autenticidade dos objetivos se manifesta sem amarras instrumentais, tudo isso operando nos recônditos da intimidade, em que a noção de *agência* aflora em sentido lato. No vocabulário hegeliano, é a batalha subjetiva de revelação do *ser em si*.

But where agency is self-enactment, where the consideration in doing is not what is intended to be achieved but the sentiment in which it is done, conduct is released from its character as a response to a contingent situation and is emancipated from liability to the frustration of adverse circumstances. For, what the agent chooses to think is related to his understanding and respect for himself, to the integrity of his character [...]. (Oakeshott, 2003, 73)

Não resta dúvidas que todo esse embate agônico não se sucede com a mesma maneira e intensidade na multidão de indivíduos. Decerto que isso depende de condições subjetivas e objetivas de busca de si mesmo. Por outro lado, é fato que todos somos jogados na condição de ser no mundo, de existir em meio a outros, num cenário de contingências e circunstâncias que superam em volume nossa capacidade de apropriação. O conceito de *self-disclosure* vem atender a necessidade de explorar os desdobramentos do *self-enactment* no plano da interação real travada com os demais indivíduos. Seguindo a síntese de Nardin, se *self-enactment* é a “escolha de motivos”, *self-disclosure* é a “escolha de ações” (Nardin, 2001, 193).

The conduct it relates to is the intercourse of agents, each concerned with procuring imagined and wished-for satisfactions and each seeking them in responses of another or of others. Actions, here, are performances in respect of their being responses to contingent situations conducive to the achievement of imagined outcomes. (Oakeshott, 2003, 70)

Self-disclosure is in transactions with others and it is a hazardous adventure; it is immersed in contingency, it is interminable, and it is liable to frustrations, disappointment, and defeat. (Oakeshott, 2003, 73)

Self-disclosure é a projeção do caráter no plano da vida, as formas de busca das finalidades essenciais do indivíduo. Não é “o que” buscar, mas “como buscar” (Worthington, 2005, 60). Refere-se às *performances* realizadas por agentes na *conducta inter homines*, interagindo com outras performances e com consequências dessas ações. Nas palavras de Oakeshott, a realização dos princípios da personalidade nas circunstâncias histórico-sociais específicas “carrega todo o peso do caráter transitório e incerto da ‘ação’” (Oakeshott, 2003, 73), incertezas estas que fazem parte da condição humana, já que as ações se realizam sobre massas de ações prévias em grande parte desconhecidas, desencadeando novas ações com alto grau de imprevisibilidade. Nas palavras de Oakeshott, “os estímulos de um *self-enactment* e de um *self-disclosure* moral são de tipos diferentes: o primeiro diz respeito aos personagens dos agentes em relação às suas disposições de sentimento, e o segundo se refere a escolhas e ações executadas” (Oakeshott, 2003, 76). Na prática, os dois conceitos podem ser vistos como procedimentos simultâneos, inseparáveis, mas distintos.

In conduct, then, there are two inseparable but distinguishable considerations: that of actions as adventures to procure wished-for substantive satisfactions in the responses they receive, and that of actions in respect of being exploits in self-enactment and re-enactment (Oakeshott, 2003, 74).

Assim, *self-enactment* seria o conjunto de disposições interiores, enquanto que *self-disclosure* seria o subproduto da subjetividade em seu desdobramento, seu modo de realização submetido a condições e circunstâncias específicas, com maior ou menor sucesso de performance, num movimento contínuo de revisão e reconstrução. *Self-enactment* é a intimidade do ser, em que as disposições, preferências e objetivos perenes são desenhados, ao passo que *self-disclosure* é a manifestação social e histórica dessa personalidade diante dos encontros com o mundo exterior. Ambos transcorrem no mesmo tempo numa relação de diálogo em que reajustes são feitos a todo momento.

An agent may, for example, choose to perform an action in a sentiment of greed, fear, compassion, resentment, benevolence, jealousy, love, hatred, kind-heartedness, pity, envy, etc.; and he may act grudgingly, charitably, maliciously, obligingly, magnanimously, piously, spitefully, gratefully, or avariciously. No doubt these words specify sentiments which, in conduct, may be inextricable mixed, and it may be difficult for the agent himself to be confident about the sentiment in which he is acting, but choosing an action is always meaning to procure a satisfaction in a motive of some sort. (Oakeshott, 2003, 72)

Percebe-se que a “consciência reflexiva” apresentada por Oakeshott não limita o indivíduo à lógica utilitária de um Bentham ou Mill, em que o agente se orienta pela busca de satisfação e fuga da dor. Escapa dos parâmetros oakeshottianos uma mente baseada em cálculos meramente racionais, em que tanto os princípios quanto as ações são cristalinas e regidas por intenções e objetivos quantificáveis. Todo o processo, por mais que o esforço teórico de descrição tente reproduzir o movimento das ideias, se realiza numa atmosfera de incertezas, em que as conjecturas são observadas pelo investigador de uma perspectiva aproximativa, na melhor das hipóteses. É a mente em sua particularidade que tece as formas de satisfação e dor de acordo com sua própria lógica interna.

A human life is composed of performances, and each performance is a disclosure of a man's beliefs about himself and the world and an exploit in self-enactment. He is what he becomes; he has a history but no 'nature'. This history is not an evolutionary process or a teleological engagement; there is no 'ultimate man' hidden in the womb of time or prefigured in the characters who now walk the world. Human beings pursue satisfactions which they believe to be desirable, but human conduct is not the flowering of a settled potentiality. (Oakeshott, 2001b, 63-4)

Em síntese, “o ser humano é o que ele se torna”, ou seja, as performances incidem na constituição do caráter. É através dessas interações que os homens recebem respostas a suas ações, que passam pelo crivo de seu juízo e repercutem na conduta. Ele “tem uma história, mas não tem uma ‘natureza’”, isto é, não há uma “essência” humana a ser revelada, mas uma construção de atributos da qual o próprio sujeito participa. Ora, se “os seres humanos buscam as satisfações que eles acreditam desejáveis”, sem outra referência que si mesmo e o meio, temos em Oakeshott um autor que claramente se afasta de explicações transcendentais sobre o ser humano e a moral. Já é possível refletir sobre a definição e a função da moralidade em sua obra.

Moralidade, condição civil e “Cives”

Fica evidente que, para Oakeshott, a ação humana é dotada de influências, cálculos e um universo de conceitos que são constantemente revisitados pelo indivíduo. Impelido ao convívio social, surge a necessidade de estabelecer parâmetros razoáveis para a ação coletiva, mesmo que a preservação das liberdades individuais seja um valor político de primeira ordem. Decorre daí, portanto, que a “performance humana é uma exibição de inteligência”, arredia a sistemas teóricos que, por mais que sejam capazes de lidar com padrões relativamente estáveis de comportamento, não conseguem acessar plenamente a consciência e o *self*, tendo que lidar com fenômenos resultantes da mente. Oakeshott demonstra afastar-se do conceito de “natureza humana”, um “instrumento inadequado” para entender as atitudes e ações dos diversos agentes.

A human performance is an exhibition of intelligence and consequently the theorems which compose the ideal character ‘human conduct’ identify but cannot elucidate what is going on". (Oakeshott, 2003, 92)

In short, ‘human nature’, even when it is recognized as an ideal character composed of dispositional capacities, is an inadequate instrument for understanding the substantive performances of agent. (Oakeshott, 2003, 95-6)

Oakeshott não nega que existam regularidades na condição humana. Sua predileção por Hobbes indica que o autor pense ser aceitável considerar certos atributos constantes atuando na mentalidade individual. A crítica se volta, principalmente, para a redução da condição humana a um punhado de afirmações genéricas, o que simplesmente

não condiz com a realidade experimentada pelos agentes. Além disso, mesmo admitindo a existência de certos atributos perenes, Oakeshott destaca a filtragem e modelagem realizadas pela mente humana.

Chegamos, então, a um desdobramento importante em sua argumentação. Sem a existência do indivíduo autônomo, não é possível pensar numa construção política que respeite a esfera de liberdade. A associação civil depende de indivíduos autônomos, responsáveis pelos seus atos mesmo nas contingências histórico-sociais que se apresentam como limitadoras de sua livre ação. No limite, é a noção de sujeito livre que sustenta a possibilidade de transação voluntária entre indivíduos e toda a arquitetura do Estado formulada na obra de Oakeshott. Este é o principal elo entre a teoria social e a teoria política do autor: a partir de sua definição do indivíduo e de seus mecanismos deliberativos, Oakeshott define as linhas gerais de sua proposta de Estado e da esfera de liberdade na conduta pública.

In short, the civil condition and a state understood in terms of civil association postulates self-determined autonomous human beings seeking the satisfaction of their wants in self-chosen transactions with others of their kind. (Oakeshott, 2003, 314-5)

Se há sujeito livre, então há escolha moral. Mesmo considerando a miríade de circunstâncias, contingências, peculiaridades, contextos e estruturas, no limite há espaço para tomadas de decisões, salvo situações tão específicas quanto raras. Por isso, “não há nenhuma agência que não seja o reconhecimento de uma prática moral, e nenhuma conduta moral que não seja um exercício de agência” (Oakeshott, 2003, 63). E a “prática moral” supõe um universo partilhado de valores, uma *minima moralia*, ideias que sirvam de fundação para que a vida pública seja possível. Não se pode conceber uma sociedade, por mais individualista que seja, que se sustente sem uma moralidade reconhecida por todos os seus integrantes, por mais sintética que seja. O respeito ao indivíduo e à sua soberania de si depende, em grande medida, de uma cultura de coexistência que servem de base a instituições políticas, que delimitam a esfera de liberdade legítima das ações.

Chegamos a uma situação aparentemente paradoxal: para que a liberdade seja dilatada em seu pleno potencial, é preciso que haja uma limitação, uma fronteira entre o aceitável e o inaceitável. Ultrapassar essa linha abstrata significa adentrar no terreno pantanoso da permissividade. Oakeshott chama isso de “condição civil”, ou seja, o substrato civilizacional que permite o *modus vivendi*, a tolerância a certos parâmetros de

comportamento que serve, a um só tempo, como freio aos impulsos antissociais e como ferramenta que resguarda a esfera de liberdade para a livre associação. O segredo está em encontrar o máximo de liberdade sem ultrapassar os limites da permissividade.

The civil condition, no doubt, supplies an ingredient of restraint and formality indisputably valuable to human beings who, whatever the magnitude of their generous impulses, remain prone to carelessness in the recognition of the choices of others, who are apt to harm one another deliberately or inadvertently, who are vulnerable to violence, and whose trespasses sometimes receive the encouragement of gratifying rewards, thus providing them with that small amount of compulsory civilization without which their transactions would often be distressingly precarious and their lives more irksome and less enjoyable. (Oakeshott, 2003, 152)

Não é possível conceber a condição civil sem restrições de conduta e sem formalidade jurídica. Imaginar que uma sociedade suportaria uma multidão de mônadas, sem nada em comum do ponto de vista moral, todos buscando sua autossatisfação, significaria, primeiramente, aceitar o reinado das relações instrumentais como padrão das relações humanas, em que o outro passa a ser cada vez mais uma ferramenta julgada por sua utilidade e capacidade de produzir felicidade. Em segundo lugar, é questão de tempo que esta sociedade seja palco de enfrentamentos cada vez mais estruturais, com choques e colisões cada vez mais violentos, caminhando para a anomia, a corrosão do sentimento de pertença e das noções mínimas de civilidade e de respeito mútuo. Por isso que Oakeshott enfatiza a necessidade de adesão às condições da *Res Publica*:

The idea of ‘public’ distinguished from ‘private’, where all wants, choices, performances, satisfactions, property, and agency are recognized to be private and to be the responsibility of the chooser, the doer, or the owner, and all performances and all ownership are ‘public in respect of being required to subscribe to the conditions specified in *respublica* [...]’. (Oakeshott, 2003, 183)

Além disso, a institucionalização da moralidade, desde que aceite limites e que se volte para a liberdade individual, é fundamental para a construção de um ordenamento jurídico-político que favoreça a livre atuação dos indivíduos. Sem institucionalização e uma cultura de aplicação da lei, a tendência é de que esta mesma lei seja confiscada por grupos mais poderosos e utilizada para finalidades particulares, ou ainda que ocorra a “tirania da maioria”, que tende a demolir as condições de livre curso da individualidade. Em resumo: pouca moralidade, barbárie; muita moralidade, opressão. A questão é ajustar o Estado a condições de livre associação dos indivíduos, com um sistema de leis (*rule of*

law) que contenha condutas extremas e tendências radicalmente disruptoras da ordem. A prática das virtudes públicas é entendida como o reino da justa medida.

O reconhecimento da autoridade política e do ordenamento jurídico que a sustenta é fundamental para o livre curso da vida individual. É a ideia de uma liberdade civil como pré-condição das associações em termos de reconhecimento de autoridade (Oakeshott, 2003, 184). Essa é uma exigência da *conducta inter homines*, da vida em sociedade, algo que, se aplicado na justa medida, dentro dos limites da prudência, traz mais vantagens que desvantagens aos indivíduos pertencentes a esse enquadramento. A liberdade absoluta de atividade, na ausência de qualquer arranjo moral e político, geraria o efeito contrário do imaginado pela imaginação utópica, pois reforçaria o poder dos mais capazes de aplicar a força física sobre o indivíduo comum, que só encontra guarida no Estado de Direito e no Império da Lei.

Thus, conduct *inter homines* may properly be said to be ‘social’ only in virtue of the manners in which ‘free’ agents are actually associated; that is, in respect of their being associated in a multiplicity of practices of various dimensions and complexities, degrees of independence, and differences of status. (Oakeshott, 2003, 88)

Por uma razão de cálculo, os indivíduos comuns têm mais a ganhar do que a perder com a *rule of law*. Ao abandonar condutas extremas, bestiais e desordenadas, os indivíduos se sujeitam a um pacto social que oferece uma imensa margem de ação, com abundantes possibilidades de conduta. É só nessa atmosfera de relativa harmonia e entendimento mínimo, com a acomodação das disputas e discordâncias em temperaturas aceitáveis, que os indivíduos podem interagir pacificamente em busca de encontros, diálogos e conversações significativas e autênticas com os outros. Cabe aos envolvidos, consultando a história e o acervo civilizacional disponível, a difícil tarefa de definir os limites convenientes da liberdade.

Parte III

Conversação, vozes poéticas e o exercício da liberdade

A concepção liberal clássica tende a deixar ao indivíduo o papel de definidor das formas de realização pessoal. Cabe a cada um perscrutar sua consciência e lançar-se no mundo para perseguir a sua noção de felicidade e satisfação, desde que respeitados os

limites de liberdade dos outros, assegurados pelo Estado de Direito. Em alguns ensaios seminais de sua maturidade, Oakeshott se dispõe a explorar os modos preferenciais de realização autêntica dos indivíduos. Os textos que utilizaremos para analisar estes modos estão compilados em *The Voice of Liberal Learning* e *Rationalism in Politics*, cujos ensaios foram elaborados entre os anos de 1940 e 1970, e apresentam a contribuição definitiva de Oakeshott em sua maturidade teórica.

Conversação como modo de realização do indivíduo

Em primeiro lugar, é necessário atestar a importância da liberdade em sua concepção de mundo. É condizente com a leitura da realidade do autor a noção de um ente capaz de perceber e de exercer esta liberdade radical em que se configura a consciência. Por isso, a liberdade é um atributo a um só tempo intrínseco à condição humana, mas que precisa ser cultivado pelas associações civis e preservado pelas instituições políticas. Só assim se livre exercício será capaz de produzir entendimento e sentido. Diz Timothy Fuller:

Freedom is an inherent feature of human existence, present as soon as a human being is present. Freedom is not to be seen only as a condition eventually to be won, but as a perpetually present feature of conscious existence. Tyranny is bogus just because it tries to repress what cannot be repressed in human existence: the necessity for every human being to act out of his own response to the world. (Fuller, 1991, XVII)

O imperativo de agir e de pensar o mundo impele os indivíduos ao encontro com o outro, numa permanente investigação, em que as concepções de mundo são submetidas a testes e revisões. Pela negação de qualquer ideia de “natureza humana”, pertence ao humano a característica da constante transformação de si, animada pela percepção de que a existência exige de todos a capacidade de construir uma identidade própria e uma noção sobre a realidade circundante. Se a observação é tudo o que temos e se ela é precária e subjetiva, a procura pelo entendimento da vida e a conformação da identidade jamais cessa. Esta é uma atividade que não pode ser delegada a outrem, pois é próprio do estar no mundo interrogar a realidade em busca de sentido.

We are always engaged in interpreting a world of interpreted experience, actively participating in shaping our world even as we learn its already present characteristics. We can enjoy no fixed,

permanent condition, and all intellectual constructs suggesting this possibility are misleading. [...] We are cast into a world to which we did not seek entry, but we are dependent upon it in order to move independently within it. We each must seek to understand in our own way what others already seem to understand, and in so doing we inevitably alter what we are seeking to understand. Hence, in altering it in order to understand it, we will never get to the end of the process of understanding it. Nothing is defined with finality for one's reflective intelligence. We must learn for ourselves what it means to be human. (Fuller, 1991, XVII)

Essa condição não deve, necessariamente, levar os seres humanos a uma atitude resignada. Claro está que as pretensões radicalmente objetivistas devem ser postas em quarentena, pelo absurdo de supor que é possível decifrar uma realidade de variáveis infinitas e desordenadas. Como seres dotados de intelecto, a condição humana convida-nos a perscrutar a realidade mesmo considerando tantas limitações. É uma exigência da consciência que se procure travar relações com esta realidade complexa. Afinal, “uma vida humana [...] é uma Aventura em que uma consciência individual confronta o mundo em que habita, responde ao ‘fardo da consciência’ e, portanto, atua e divulga-se” (Oakeshott, 2001b, 8).

Para muitos indivíduos, essa exigência de responder ao mundo, nossa verdadeira condição, será vista como um fardo por demais pesado. Todavia, essa não é a única possibilidade de transação com a realidade. Eis então uma contribuição bastante original de Oakeshott, que encontra ecos nos ensaios de Montaigne: o conhecimento não se restringe à decodificação da realidade numa lógica instrumental fria, como de uma “conquista” ou “dominação” da realidade (Oakeshott, 1991, 200). Dobrar a realidade a uma mentalidade produtivista, além de inviável, em nada auxilia no enriquecimento da vida. Ao domínio técnico da natureza não corresponde um equivalente ganho moral ou existencial. Antes, o desejo de conhecimento deveria inspirar nos homens o espírito de uma verdadeira “aventura”, em que a confrontação com o mundo e com os outros é uma fruição genuína das potencialidades do humano. Eis a “condição de liberdade”, que pode significar uma “bênção” ou uma “maldição”:

This condition of freedom can appear as either a blessing or a curse. [...] The desire of some to eliminate themselves as selves and thus escape the condition of freedom is chimerical. Thus, Oakeshott's counsel is to enjoy and to explore our opportunities and to beware of those who would offer us 'relief' from the ordeal of being free. (Fuller, 1991, XVII)

Portanto, Oakeshott vê a necessidade de qualificar um modo possível de realização dos indivíduos em sua radical condição de liberdade. Não se trata de um caminho obrigatório a que todos devem seguir, nem mesmo um gênero experimentado por todos. A *conversa*ção é uma modalidade privilegiada de busca de satisfação, a forma *por excelência* de vinculação desinteressada com o mundo exterior. Dito de outro modo: quando Oakeshott nos apresenta a ideia de conversação, não faz uma descrição de uma realidade universalmente existente, nem prescreve essa prática a todos os seres humanos, em todo o tempo e em todos os lugares. Essa perspectiva não condiz com o autor, que prefere sugerir e ver na conversação uma interação plena e sublime de sentir-se no mundo, de confidenciar incondicionalmente visões da vida.

Dito isso, é preciso contarmos com uma clara definição de *conversa*ção. Segundo Oakeshott, a conversação é a “imagem apropriada do intercurso humano” (Oakeshott, 1991, 199). É a maneira que os indivíduos encontram de romper as fronteiras da subjetividade pura e estabelecer contatos significativamente ricos com outros indivíduos. Assim, “a conversação da humanidade é o local de encontro de vários modos de imaginar” (Oakeshott, 1991, 206). É o diálogo que possibilita a aproximação familiar e íntima entre personalidades distintas, tecendo vínculos, sentidos e sensibilidades que rompem a solidão humana e articulam-se em relações genuínas, sem objetivos extrínsecos à própria relação.

Conversation is not an enterprise designed to yield an extrinsic profit, a contest where a winner gets a prize, not is it an activity of exegesis; it is an unrehearsed intellectual adventure. It is with conversation as with gambling, its significance lies neither in winning nor in losing, but in wagering (Oakeshott, 1991, 198)

A conversação é, portanto, um encontro voluntário entre indivíduos, cujo propósito não é converter um indivíduo às causas do outro; não é transmitir uma “consciência” a outrem. O objetivo da conversação é, paradoxalmente, não ter um objetivo pragmático. Se há uma finalidade previamente estabelecida, corre-se o sério risco de que as relações interativas se tornem modos de instrumentalização do outro, contaminando a autenticidade dos encontros. É por isso que Oakeshott define conversação como uma “aventura intelectual sem ensaios”, realizada espontaneamente com a única finalidade de abrir-se ao contato franco e criativo, numa dinâmica de troca tão fértil quanto maior é o repertório existencial dos envolvidos.

Nas palavras de Oakeshott, “em uma conversação, os participantes não estão envolvidos em um inquérito ou em um debate; não há ‘verdade’ a ser descoberta, nenhuma proposição a ser provada, nenhuma conclusão a ser encontrada” (Oakeshott, 1991, 198). Os discursos não devem se preocupar em seguir um roteiro pré-determinado ou um objetivo rigidamente escolhido: estes são atributos de uma pesquisa científica, mas não é a melhor maneira de desfrutar de um debate lúdico, em que os interlocutores reconheçam um no outro dignidade e parceria, num pacto provisório de lealdade à causa da conversação e à livre fruição da comunicação.

Por óbvio que o livre curso dos debates eventualmente leva os envolvidos a atritos e controvérsias. Isso não deve ser visto como um impeditivo à conversação, longe disso. As contrariedades fazem parte do diálogo aberto e autêntico, afinal, caso a conversação fosse apenas um momento de concordância, de nada valeria: a hipocrisia e a leniência seriam vencedoras, o que não tem nada de autêntico e genuíno. Toda a intenção libertária da conversação estaria perdida em nome de um bom-mocismo e de um politicamente correto limitadores do livre curso das ideias. O que Oakeshott exige dos participantes é um cessar fogo, um compromisso de manter-se dentro de parâmetros razoáveis de tensão e de animosidade, em que a arte da convivência seja o valor maior.

Contemplação e poesia

É por isso que Oakeshott afirma que “a excelência dessa conversação brota de uma tensão entre seriedade e brincadeira” (Oakeshott, 1991, 201). A conversação é uma arte, e como tal exige refinamento, repertório intelectual, aquisição de ideias e saberes, ou seja, todo um patrimônio a ser mobilizado com o intuito de enriquecer a vida com o intuito aprazível de celebrar a riqueza das diferentes perspectivas. Afinal, “não há voz sem um idioma específico” (Oakeshott, 1991, 206), e o idioma dessa conversação é justamente a inteligência e a erudição dos interlocutores. Timothy Fuller define da seguinte maneira a prática da conversação:

[...] as conversational beings, we are endlessly implicated in an engagement of self-discovery and association; we have a history, he thought, not a nature. Doctrines and orthodoxies are always to be adjusted to new conditions; ideologies come and go, for they are momentary coagulations in the fluid sea of human utterance, caricatures of a complex reality. They crystallize only to dissolve, and they will never satisfactorily substitute for, nor exhaust the revelations of, the masterpieces of religious, political, poetic and scientific thinking. The latter, in their probing revelations of the

human predicament, resist all efforts to be reduced to textbooks or ‘solutions’ to ‘problems’.
(Fuller, 1993, 73)

A citação já traz um componente fundamental para o aprofundamento da conversação, isto é, a aquisição do repertório civilizacional e cultural, um fenômeno que envolve que inteligência e vontade se orientem na direção do conhecimento. Na oportuna observação de Coats, a conversação também ocorre na leitura de um livro, na audição de uma música, na observação de uma pintura, e assim por diante. A familiaridade com contextos distintos, obras e autores pressupõe diligência e desejo de saber, em atos de verdadeira fuga das contingências temporais que limita nossa experiência (Coats, 2000, 17). Nessa perspectiva, admite-se que “ideologias vêm e vão”, como representações insatisfatórias de uma realidade muito mais rica e fluida, enquanto que as artes, a filosofia e o livre pensamento se orientam, em última instância, para a realização perene do ser humano.

Definir os indivíduos como “seres conversacionais” é apropriado no sentido de compreender essa predisposição humana ao intercâmbio com os outros, essa disposição para lançar-se ao diálogo para encontrar nessa prática não apenas a satisfação de triunfar nos debates, de convencer os outros de sua superioridade. Não: o engajamento em conversações é contínuo e, se bem praticado, abre janelas aos recintos mais recônditos dos indivíduos, numa experiência única de reconhecimento da humanidade presente no outro e em si mesmo. A arte da conversação pressupõe a generosidade de entregar-se a uma empreitada cuja finalidade não é encontrar “soluções”, mas, na melhor das hipóteses, oferecer um vislumbre de si e do outro, em verdadeiros lampejos vitais que despertam nos interlocutores uma percepção mais aguçada da subjetividade do outro.

Esta atividade convida a uma reflexão sobre a infinidade de trajetórias possíveis à vida humana e à degustação do sentimento de existir, visitando e apreciando a subjetividade alheia, contemplando a exuberância dos caminhos que a existência pode percorrer. Nesse sentido, Fuller certifica que “a voz da poesia é uma alternativa à voz científica/tecnológica/progressiva”, pois subverte a lógica produtivista que tende a ver na utilidade dos atos o único critério de reconhecimento e validade das ações. É uma atividade que permite aos seres humanos encontrar o que Oakeshott chama de “experiência do deleite”, ou seja, o encantamento, a satisfação mutuamente reconhecida do encontro voluntário e desinteressado, buscando “o poético nos interstícios do cotidiano” (Fuller, 2012b, 132).

A contemplação e a poetização da vida encontram na atividade da conversação um escape à lógica implacável do cálculo racional, que tende a se alastrar para todas as esferas da vida social. Pela sua natureza imprevisível, o efeito de deslocamento da contemplação faz dos participantes indivíduos capazes de transitar por diversos discursos e perspectivas. Não já objetivo premeditado: “contemplar é um modo específico de imaginar e se mover entre imagens, diferente das imaginações práticas e científicas [...]. É uma atividade de criar e de apreciar meras imagens” (Oakeshott, 1991, 221).

Poetry appears when imagining is contemplative imagining; that is, when images are not recognized either as 'fact' or as 'not-fact', when they do not provoke either moral approval or disapproval, when they are not read as symbols, or as causes, effects, or means to ulterior ends, but are made, remade, observed, turned about, played with, meditated upon, and delighted in. (Oakeshott, 1991, 224)

“Poesia”, no universo oakeshottiano, designa a capacidade intelectual de encontrar o sublime na vida cotidiana com o auxílio do patrimônio intelectual a dispor dos indivíduos. É uma meditação que segue amparada pelos gigantes da filosofia e das artes, sem necessariamente ser conduzida por trilhos demasiado estreitos. O lúdico se faz presente na apreciação do mundo, sem perda do respeito pelo legado histórico cultural.

É perceptível certo traço de romantismo em Oakeshott, como já notado por alguns comentadores (Auspitz, 1973; Coats, 2000; Corey, 2006a). A tensa relação entre indivíduo e sociedade, a rejeição ao pragmatismo econômico e à vida instrumental, a busca pelo encantamento da vida, o papel fundamental da estética e da poética da vida, a noção de originalidade em um espírito indomável e aventureiro, a busca pelo frescor de uma vida aberta ao criativo, entre outras. Greenleaf mostra a presença desses elementos na noção de “voz da poesia” em Oakeshott:

The character of poetry is unique, innocent of the exigencies of other modes [...]. Contemplative activity is only intermittent and transient, that the strictly poetic mode of experience is an escape made, and not without difficulty, only when the other more pressing modes temporarily lose their authority. The enjoyment of poetry is never more than ‘a momentary release, a brief enchantment’ [...]. (Greenleaf, 1966, 31)

É legítimo dizer que esta atividade contemplativa descrita acima é a busca por uma evasão qualificada da vida administrada do mundo moderno, que perde a

espontaneidade e torna-se cada vez mais mecânica, previsível, enfadonha. Este alívio momentâneo provocado pela conversação e pela poeticidade do diálogo é uma das ideias mais instigantes de Oakeshott e pode causar estranhamento, por não ser uma preocupação geralmente atribuída a conservadores. De fato, Oakeshott “permite um vislumbre do transcendente na liberação transitória da experiência contemplativa da voz poética” (Fuller, 2012b, 133). A preocupação com a autenticidade da vida e a aceitação do “princípio da variedade” indicado por Russell Kirk abrem a possibilidade para uma condução mais espontânea e menos normativa da vida (Kirk, 2014).

Fuller esmiúça a noção de “voz poética” ao afirmar que o conceito remete a “uma maneira suave de reconhecer os terrores da temporalidade radical da condição humana, pelo menos ao oferecer liberação por um tempo a partir do projeto moderno interminável para aperfeiçoar-nos no reino da paz perpétua e da infinita prosperidade”. O indivíduo que levasse adiante esta disposição seria propenso a resistir às tendências mecanizantes da modernidade e suas exigências de perfectibilidade e quantificação das relações sociais. Ainda que se reconheça as incontáveis vantagens materiais trazidas pela modernização ocidental – e seria um equívoco subestimá-las, dadas as inúmeras possibilidades de realização que se descortinam com o domínio da técnica – é preciso ter um olhar atento para os riscos de perda. Oakeshott “é um estoico, mas ele aponta para uma imaginação moral mais abrangente que, embora não exija abandonar as realizações modernas, reconheceria seu caráter subordinado e inevitavelmente incompleto” (Fuller, 2012b, 133). Portanto, mais do que uma rejeição completa, Oakeshott percebe a incompletude da vida moderna, que joga o ser humano em uma condição desenraizada e anômica.

Conversação, repertório e educação

Seria abusar da retórica dizer que Oakeshott propõe a conversação como resistência à modernidade, pelo contrassenso de aparelhar um conceito baseado na livre iniciativa e na voluntariedade para fins políticos. Contudo, no plano individual, o enriquecimento da vida pode servir de contraponto à banalidade e vulgaridade comuns. A percepção da vida se faz no embate constante contra uma realidade que tende ao fútil, ao trivial, aos deveres cotidianos que reduzem os seres humanos à lógica instrumental. A sugestão de Oakeshott é distanciar-se das urgências do momentâneo, para “explorar e desfrutar de uma liberação de ter que considerar as coisas em termos de suas características contingentes, crenças em termos de suas aplicações para situações

contingentes e pessoas em termos de sua utilidade contingente”. Em suma, a prática da conversação é “um convite para se preocupar não com o emprego do que é familiar, mas com a compreensão do que ainda não está compreendido” (Oakeshott, 2001b, 31).

A rejeição da pobreza existencial encontra amparo na vida contemplativa, em que contatos e relações genuínas entre indivíduos se sustentam para produzir sentido e significado. Os laços familiares, os vínculos comunitários, a vida profissional, as artes e a religiosidade são vias consagradas para superar as adversidades e propiciar condições de realização plenas aos indivíduos. Oakeshott entende que o indivíduo é a unidade mínima de ação social, o que torna necessário que ele construa uma fortaleza de resistência à vida medíocre. Sua aposta é no enriquecimento da subjetividade, no ganho de bens simbólicos, na construção paulatina de um universo de referenciais densos que sustentem o significado existencial. Para isso, é necessário buscar amparo no cabedal histórico de recursos e saberes gestado por uma civilização, no que tem de mais valioso para a realização plena da vida.

Some people think of a civilization as a stock of things like books, pictures, musical instruments and compositions, buildings, cities, landscapes, inventions, devices, machines and so on – in short, as the results of mankind having impressed itself upon a ‘natural’ world. But this is an unduly restricted understanding of that ‘second nature’ which is the context of our activity. The world into which we are initiated is composed, rather, of a stock of emotions, beliefs, images, ideas, manners of thinking, languages, skills, practices and manners of activity out of which these ‘things’ are generated. (Oakeshott, 1991, 187)

O acervo civilizacional é geralmente entendido como a coleção de produtos visíveis resultantes de uma história e de uma cultura comuns. De fato, uma civilização se mede por sua produção material e imaterial, na medida em que contribuem para o progresso e para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Tanto a produção material, como as técnicas e ciências de domínio da natureza, quanto a produção imaterial, como valores, sistemas teóricos e modos de organização da vida pública, tudo isso serve como depósito de conquistas e metragem de uma civilização em comparação com as demais. Oakeshott vai além: a civilização impregna a própria condição dos indivíduos, configurando-se como uma “segunda natureza”, em que o legado civilizacional está preservado em “emoções, crenças, imagens, ideias, modos de pensamento, linguagens, habilidades, práticas e maneiras”. Fica claro que fazer parte de

uma civilização não está ligado apenas a traços exteriores, mas à própria compleição subjetiva e afetiva. Esta é a herança profunda das civilizações sobre os indivíduos:

What every man is born an heir to is an inheritance of human achievements; an inheritance of feelings, emotions, images, visions, thoughts, beliefs, ideas, understandings, intellectual and practical enterprises, languages, relationships, organizations, canons, and maxims of conduct, procedures, ritual, skills, works of art, books, musical compositions, tools, artifacts and utensils [...]. (Oakeshott, 2001b, 37)

Essa definição de civilização condiz com a noção de que a mente é um constructo de ideias. Se a mente é um composto de símbolos e imagens que progressivamente se sedimenta e dá forma a um todo racional, por coerência é preciso entender a demarcação histórica e cultural que lhe dá origem. Este complexo de referências é o oceano no qual os indivíduos navegam, edificando sua personalidade e identidade. A consciência reflexiva seria, nesse sentido, a convergência das propriedades civilizacionais com a agência individual. Por isso, quanto mais instruído, mais apurada é a individualidade e maior a capacidade de participar da conversação e da poetização da vida.

If, then, we recognize education as an initiation into a civilization, we may regard it as beginning to lean our way about a material, emotional, moral and intellectual inheritance, and as learning to recognize the varieties of human inheritance, and as learning to recognize the varieties of human utterance and to participate in the conversation they compose. (Oakeshott, 1991, 188)

É pela educação que o indivíduo passa a manejar com maior lucidez a herança cultural à sua disposição. Conforme se ganha consciência e maturidade, torna-se possível assumir o protagonismo da relação com o ambiente, e a partir de então orientar seus esforços para determinadas áreas de interesse. São inúmeras as possibilidades e caminhos. A “aventura” do enriquecimento da personalidade ganha em sistemática com os estudos, com a apreciação qualificada de si e do meio, auxiliada pelos portadores privilegiados do legado cultural, a saber, artistas, filósofos, historiadores, cientistas, enfim, indivíduos do passado e do presente que nos deixaram bens valiosos nos mais diversos campos do conhecimento. Educar-se é ganhar vocabulário e fluência para mergulhar na conversação, e por mais que esse processo exija o diálogo e a parceria de tutores, nada substitui a iniciativa pessoal e o firme compromisso da edificação de si mesmo.

Education is an initiation into the skill and partnership of this conversation in which we learn to recognize the voices, to distinguish the proper occasions of utterance, and in which we acquire the intellectual and moral habits appropriate to conversation. (Oakeshott, 1991, 199)

Com a disposição de um principiante, o indivíduo deve iniciar-se na conversação com a aplicação e a humildade condizentes com sua condição. A abordagem dos componentes culturais pressupõe determinação, esforço, choques e tensões, adversidades, incômodo e a percepção da própria ignorância. Sem este desarme inicial não é possível adentrar na conversação. O indivíduo deve mostrar-se capaz de lidar com formas distintas e contraditórias de entendimento antes de aderir a uma dessas formas. A mentalidade inclinada à adesão incontestada de ideias e valores logo fecha portas ao diálogo e torna-se incapaz de adentrar na lógica do interlocutor. Por isso, Oakeshott define os estudos e a busca por instrução como uma “educação na imaginação”, verdadeiro caminho para inserir-se na arte da conversação (Oakeshott, 2001b, 30).

Education is not acquiring a stock of ready-made ideas, images, sentiments, beliefs and so forth; it is learning to look, to listen, to think, to feel, to imagine, to believe, to understand, to choose and to wish [...] by seeing himself in the mirror of an inheritance of human understandings. (Oakeshott, 2001b, 67)

It is in this perseverance, this discipline of inclination, that the indispensable habits of attention, concentration, patience, exactness, courage and intellectual honesty are acquired, and the learner comes to recognize that difficulties are to be surmounted, not evaded. (Oakeshott, 2001b, 69)

Isso não quer dizer necessariamente que todos devamos suspender o juízo por tempo indeterminado, hipotecando todos os valores num relativismo paralisante. Trata-se, antes, de uma disposição, de uma franqueza e de uma generosidade no debate, de um refinamento interminável da sensibilidade. Mas sempre haverá fronteiras do aceitável. São inúmeras as ideologias que interditam qualquer possibilidade de debate. Não é possível costurar uma conversação oakeshottiana com propostas filosóficas que não se engajam nas regras do jogo. Por isso, a conversação é arruinada sempre que a militância política se infiltra no diálogo, dado que a lógica da militância é altamente interessada na eficácia e no resultado final do debate.

Esse equilíbrio de juízo pressupõe, desde logo, maturidade, equilíbrio, paciência e compreensão, atributos que permitem ao participante se posicionar com certa externalidade em relação aos embates políticos, às urgências do momento e às próprias

ideias em discussão. Nas palavras de Paul Franco, “Oakeshott estava preocupado com o despotismo da prática sobre toda a gama de experiência humana e da politização da história, filosofia e arte” (Franco, 2003, 16). Como afirma Oakeshott:

Here is a break in the tyrannical course of irreparable events; a period in which to look round upon the world and upon oneself without the sense of an enemy at one's back or the insistent pressure to make up one's mind; a moment in which to taste the mystery without the necessity of at once seeking a solution. And all this, not in an intellectual vacuum, but surrounded by all the inherited learning and literature and experience of our civilization; not alone, but in the company of kindred spirits; not as a sole occupation, but combined with the discipline of studying a recognize branch of learning. (Oakeshott, 2001b, 114)

A aquisição dos bens civilizacionais e o cultivo de si aparecem, portanto, como uma contraposição ao despotismo da vida pragmática e exige dos interessados muito empenho e disciplina. A iniciação passa pelo reconhecimento de que todo o repertório disponível só existe pela soma de contribuições particulares, que supera em muito a capacidade intelectual dos indivíduos e que os induz a prestar certa reverência a este legado. Nesse sentido, a universidade ocupa um lugar de destaque como instituição capaz de reunir esse acervo e de propiciar uma atmosfera de liberdade e de diálogo.

Certamente que o autodidatismo e as organizações voluntárias podem levar a cabo a aprendizagem e o debate necessários para a conversação, mas é na vida universitária que os indivíduos encontram um lugar privilegiado em termos de estrutura e de encontro de inteligências. Por sua estabilidade e constância, a universidade pode e deve servir como guardião do que a civilização tem de mais elevado, desde que se resguarde das pressões por adaptação às demandas momentâneas e aos modismos de cada tempo.

To initiate a pupil into the world of human achievement is to make available to him much that does not lie upon the surface of his present world. An inheritance will contain much that may not be in current use, much that has come to be neglected and even something that for the time being is forgotten”. (Oakeshott, 2001b, 42)

Assim, o vigor da vida universitária depende da capacidade de resistir à lógica utilitarista e de preservar as diversas formas de contribuição intelectual que a História oferece. Isso supõe um certo afastamento de todas as formas de pressão para adaptar-se a lógicas externas ao saber, como, por exemplo, o aparelhamento político para fins de doutrinação, o alinhamento estrito aos interesses de mercado, a submissão às preferências

da opinião pública, os interesses governamentais e burocráticos, a pressão de agências financiadoras e sua lógica quantitativa, entre outras. Em síntese, Oakeshott reivindica a autonomia do conhecimento e da aprendizagem como modo de iniciação aos “mistérios da condição humana”.

The marks of a good school are that in it learning may be recognized as, itself, a golden satisfaction which needs no adventitious gilding to recommend it; and that it bestows upon its alumni the gift of a childhood recollected, not as a passage of time hurried through on the way to more profitable engagements, but, with gratitude, as an enjoyed initiation into the mysteries of a human condition: the gift of self-knowledge and of a satisfying intellectual and moral identity. (Oakeshott, 2001b, 72)

Esta passagem lança luz sobre o papel do professor na promoção e divulgação da herança civilizacional. Oakeshott valoriza o ofício docente ao afirmar que o professor serve de exemplo para os estudantes, como referência do que há de mais precioso no plano da cultura. Seu comportamento em cada situação, sua reverência aos estudos e à disciplina, sua devoção ao saber, sua cordialidade no trato com os questionamentos e dúvidas, seu encorajamento e dedicação, sua vivacidade e satisfação ao lidar com o acervo cultural que domina, tudo isso faz do professor uma figura de respeito, capaz de auxiliar seus pupilos nos caminhos do conhecimento, sempre respeitando a autonomia e as particularidades de cada um. Timothy Fuller, ele mesmo um discípulo e amigo de Oakeshott, afirma, na mesma linha de raciocínio, que a educação deve servir como “ponto de encontro de modos diversos de imaginação”, em que a relação professor-aluno é uma “parceria para a iniciação de habilidades necessárias à conversação” (Fuller, 2017, 1).

The business of the teacher (indeed, this may be said to be his peculiar quality as an agent of civilization) is to release his pupils from servitude to the current dominant feelings, emotions, images, ideas, beliefs and even skills, not by inventing alternatives to them which seem to him more desirable, but by making available to him something which approximates more closely to the whole of his inheritance. (Oakeshott, 2001b, 42)

É inegável que se trata mais de uma esperança do que de uma descrição da realidade. Tanto a universidade quanto a atividade docente sofreram e sofrem com toda a sorte de ameaças à sua função civilizatória. Oakeshott, dos anos 1950 em diante, demonstra descontentamento com os rumos da vida intelectual no Ocidente. Sem uma

vida acadêmica livre, a atividade da conversação é interdita e toda a prática intelectual se contamina por interesses outros. É dado destaque a dois problemas principais: o alinhamento ao mercado e o alinhamento à política.

Em primeiro lugar, a transformação da educação em profissionalização subordina a vida intelectual a necessidades técnicas de mercado, ocorrendo um “verdadeiro assalto ao ensino liberal”. Todo o currículo é planejado na exata medida em que atenda a exigências profissionais, eliminando todo o resto. “Equipar os estudantes para alguma profissão” é o objetivo principal da educação – e, com o tempo, converte-se no único objetivo. (Oakeshott, 2001b, 110). Especialmente na área das Ciências Humanas, isso significa instrumentalizar a cultura naquilo que ela atende às demandas de mercado, privilegiando, seus aspectos mais superficiais e invertendo a ordem de importância: é a opinião pública que seleciona e orienta a cultura, e não o contrário. Dito de outro modo, transforma-se a universidade em “um mundo movido pela ética da produtividade” (Oakeshott, 2001b, 126).

Em segundo lugar, a transformação da sala de aula em espaço de militância e doutrinação, em que os professores atuam como verdadeiros “hooligans intelectuais” (Oakeshott, 2001b, 115), depredando o espólio cultural conforme as necessidades urgentes da política o legado histórico da cultura. Neste caso, há o predomínio da lógica instrumental, tanto da cultura quanto dos próprios alunos, vistos como potenciais conversos à ideologia do professor (Oakeshott, 2001b, 20). Viola-se, assim, todos os princípios da conversação e tudo passa a ser julgado de acordo com sua utilidade para as finalidades políticas em voga. Como atesta Oakeshott, “o problema das universidades de hoje está em como evitar a destruição nas mãos de homens que não praticam para suas virtudes características, homens que estão convencidos apenas de que ‘conhecimento é poder’” (Oakeshott, 2001b, 152).

Fuller desenvolve a crítica contra a politização da vida universitária ao identificar nesse desvio um recurso psicológico de defesa, como “consolo” de ansiedades e temores, como uma busca desesperada por sentido e ordem vital. Daí o apelo à “restauração das virtudes acadêmicas” com o respeito à autonomia do ensino em relação a pressões externas. Afinal, “a política procura dominar e substituir a conversação pelo debate, substituir a exploração das intimidades da vida por vitórias e derrotas” (Fuller, 2017, 16).

All human institutions are visible embodiments of the struggle to respond to our temporal, mortal existence. Politicizing is a way of responding to the ineluctable temporality of human existence by

demanding submission to independently premeditated programs. Such political engagements energize themselves on the illusion of fending off insecurity by the formation of plans, and console the excessively anxious by giving them lots of tasks to do, thus finding their identity as role players in a collective enterprise, a sort of consolation for the failure to reach finality (Fuller, 2017, 5).

No artigo *A Place of Learning*, já nos anos 1970, Oakeshott identifica outros problemas que inibem a atividade de conversação nas universidades. O mundo contemporâneo, segundo o autor, é “superpovoado por acontecimentos”, com um “fluxo incessante de trivialidades sedutoras”, em que as distrações e o entretenimento tendem a governar os interesses individuais. Prevalece, assim, a “linguagem do apetite”, ou seja, o rebaixamento das preferências a níveis mais simples de raciocínio (Oakeshott, 2001b, 33). Isso não significa que Oakeshott acredite numa filosofia sisuda e maçante, pelo contrário: em muitos artigos se atesta a importância da leveza e da alegria como virtudes. O problema é que a conversão da cultura em lazer e passatempo engana seus praticantes, ao simplificar os impasses filosóficos ao nível do consumidor ao invés de pressioná-lo para elevar-se ao nível da filosofia, negando a eles o que a conversação oferece, isto é, um contato íntimo e sincero com as realidades últimas da existência humana. Isso mostra a importância da educação e a reverência à atividade intelectual para Oakeshott, como certifica Minogue:

Education was the central business of Oakeshott’s life, and he conceived of it as the cultivation of a disposition to understand rules and meanings of many kinds. It required conversational manners, a certain deference towards the learned, and a humility in relation to one’s cultural inheritance. (Minogue, 1993, 49)

Nesse sentido, a educação política exige maiores cuidados, posto que a chance de incorrer em um desses desvios é ainda maior. Deve-se sempre ter em mente que o objetivo desse tipo de educação é entender uma tradição e reconhecer-se nela, participando de uma conversação com os grandes nomes da História, passando pelos mais diversos contextos. A iniciação a esta herança estimula, assim, o que Oakeshott chama de “exploração de intimidades”, ou seja, a investigação do passado de acordo com as indagações e dúvidas mais profundas dos envolvidos (Oakeshott, 2001b, 180). Eis a condição de “aventura” presente na aprendizagem: indivíduos motivados por disposições interiores dedicam-se a buscar no acervo cultural respostas a estas disposições, o que provoca uma revisão constante de si mesmo.

Political philosophy cannot be expected to increase our ability to be successful in political activity. It will not help us to distinguish between good and bad political projects; it has no power to guide or to direct us in the enterprise of pursuing the intimations of our tradition. But the patient analysis of the general ideas which have come to be connected with political activity [...] is an activity neither to be overrated nor despised. But it must be understood as an exploratory, not a practical activity, and if we pursue it, we may hope only to be less often cheated by ambiguous statement and irrelevant argument. (Oakeshott, 2001b, 184)

A Filosofia Política, por conseguinte, é vista como investigação e ordenamento da realidade, campo em que as ideias são concebidas e encontram eco na vida, que não deve rebaixar-se a cálculos utilitários nem se retificar de acordo com visões do futuro e com planos políticos (Fuller, 1993, 68-69). Antes, cabe à Filosofia Política o exercício da liberdade, o flerte com o capital cultural do passado, a observação sagaz do presente, a visão mais nítida e madura da condição humana, um diálogo aberto sem perda de rigor, que como toda conversação não se encerra, mas apenas se interrompe provisoriamente.

Parte IV

Individualidade em crise

Conforme analisado, a noção de conversação em Oakeshott é definida como a realização por excelência das individualidades enriquecidas pela cultura. A comunicação franca e cordial, o diálogo construtivo e livre, eis as modalidades modernas de enriquecimento da vivência. Trata-se de uma recomendação oakeshottiana que não pretende se converter em norma estabelecida e que encontraria nas universidades um refúgio, um campo privilegiado de prática. Ora, toda essa reflexão depende de uma construção histórica, tanto do indivíduo quanto das condições da conversação.

Oakeshott afirma que a “individualidade não é natural; é uma grande conquista humana” (Oakeshott, 2007, 217). Pelo que já analisamos, percebe-se que é necessário interpretar essa afirmação *cum grano salis*, pois em vários momentos de sua obra encontramos passagens que indicam a perenidade do “agente livre”. Dito isso, fica claro que há certa dose de historicidade no conceito de indivíduo. Por mais que as estruturas elementares da mente sejam constantes, há níveis de independência e de autonomia dependendo do momento histórico e da realidade civilizacional em questão.

Isso é manifesto na passagem em que Oakeshott defende que “a individualidade é uma emergência histórica, tão ‘artificial’ e tão ‘natural’ quanto uma paisagem”, que brota dos resultados históricos exclusivos à “Europa moderna” (Oakeshott, 1991, 365). É na Itália que o indivíduo moderno encontra sua “primeira morada”, “que se origina das rupturas da vida comunal medieval” (Oakeshott, 1991, 365). Pois bem, se a mentalidade é uma construção complexa derivada de um acúmulo de experiências, é coerente que o autor reconheça o papel do meio nesse ato.

Em segundo lugar, percebe-se que a emergência histórica da individualidade é um ganho, uma aquisição histórica que transcorre especificamente no Ocidente. O’Sullivan nota que “Oakeshott encontra sérias dificuldades com a noção de modernidade como decadente” e vê nas condições pós-medievais um cenário frutuoso para o cultivo da individualidade (O’Sullivan, 2007, 12). Este será um profundo divisor de águas entre a disposição conservadora de Oakeshott, que encontra apoio também em certos postulados liberais, e o conservadorismo tradicionalista ou religioso, que vê na atomização e no individualismo moderno sinais de decadência e fonte de problemas sociais.

Verifica-se que este juízo não é unanimemente celebrado. O desamparo moral e existencial parece rondar a vida dos indivíduos modernos, que lidam com a necessidade de preencher o vazio causado pela erosão das formas tradicionais de vida. A anomia, a solidão, a crise de valores, estas são situações enfrentadas cotidianamente por amplas parcelas da população por onde os vínculos sociais tradicionais perderam viço. Com a formação do Ocidente moderno, este indivíduo é obrigado a enfrentar dilemas e a tomar decisões, pois se vê mais solitário que nunca, à deriva em uma realidade que parece esmagá-lo. Segundo Oakeshott, prevalecem três tipos de resposta à modernidade: a moralidade dos laços comunitários, a moralidade da individualidade e o indivíduo *manqué*.

A “moralidade dos laços comunitários” é devedora das formas tradicionais de organização social, onde o apego ao passado é determinante para a conformação do comportamento individual. Os indivíduos com essa disposição anseiam por restaurar vínculos comunitários que a modernidade não lhes oferece, pelas vias as mais diversas. Sob esta luz, a condição humana é vista a partir de sua miséria, já que a deterioração do senso de comunidade e a perda da fé são sentidos em sua profunda desolação. Contudo, Oakeshott vê nessa moralidade tendências psicológicas reprováveis, concentrando-se em indivíduos inseguros, frágeis psicologicamente, que não confiam na própria capacidade de juízo. É o sujeito com vocação para compor as “massas” (Oakeshott, 1993a, 25).

First, until two generations ago it was current in certain parts of Europe, not as a relic of the past but as an operative moral disposition. Secondly, it has nowhere quite lost its authority or power to attract, and even where circumstances are altogether adverse to its enjoyment it has remained for many people an ideal after which they yearn. (Oakeshott, 1993a, 19)

Ora, a modernidade é justamente o abandono ou abrandamento desses sistemas metafísicos de significação, que perdem espaço no mercado das ideias na medida em que a modernidade e o Ocidente se consolidam. Busca-se, portanto um resgate do sentimento de pertença, seja a uma comunidade presente no mundo, seja a princípios transcendentais. A crise desse tipo de moralidade é evidente conforme a secularização se acentua e começam a surgir narrativas a respeito de uma sociedade “pós-cristã” no Ocidente.

Se para muitos pensadores conservadores este resgate das tradições e da religião seria o propósito mesmo da reflexão filosófica, para Oakeshott essa atividade levaria os indivíduos a exercerem uma versão empobrecida da vida, posto que está ancorada na entrega pessoal a esquemas rigidamente definidos, que não dialogam com as necessidades subjetivas específicas de cada um. Seria a rendição do indivíduo a fórmulas gregárias de busca de sentido, ou seja, a adesão a uma resposta no atacado, depreciando as peculiaridades individuais.

Evidencia-se, mais uma vez, o postulado oakeshottiano de que cabe ao indivíduo aprimorar-se intelectualmente e “aprender a tornar-se”, condição esta que pressupõe que cada sujeito esteja disposto a alterar padrões históricos de conduta e de juízo. Está claro que, segundo Oakeshott, a relação entre indivíduo e tradições tem como protagonista o primeiro, que submete às tradições aos critérios subjetivos de satisfação de cada um. Dito de outro modo: Oakeshott defende como imperativo a dinâmica histórica das tradições, em um esforço constante de eliminação do obsoleto e renovação do útil, capitaneado pelos indivíduos e suas preferências.

In such circumstances, there is little or no idea of moral change or progress; indeed, a disposition in favour of change in any respect is notably absent. ‘The good’ is recognized as the common good of the society – of the family or of the village community. The self-knowledge of each member is the knowledge of himself as a member: he is not an individual who, for moral or prudential reasons, has chosen to surrender in some or in all respects his judgement to the authority of others; he is a person who has never enjoyed the luxury and the responsibility of private judgement. (Oakeshott, 1993a, 19)

A responsabilidade pelo cultivo de si recai sobre todos os indivíduos, pelo fato de que o acesso aos bens culturais é uma das vias para prover a vida da poeticidade almejada por Oakeshott. Aderir à moralidade dos laços comunais seria a negação das potencialidades do indivíduo, o cerceamento do juízo subjetivo – isto é, uma rejeição voluntária das próprias capacidades. Os julgamentos particulares são, a um só tempo, resposta ao dever de decidir e fonte de satisfação, sujeitos a acertos e erros, pela inerente limitação intelectual de cada indivíduo. Antevemos, assim, uma diferença crucial entre Oakeshott e algumas correntes conservadoras, em especial pelo protagonismo atribuído ao indivíduo na relação com o passado.

Nesse sentido, Oakeshott contrapõe aos laços comunais o que chama de “moralidade da individualidade”, que subverte a relação de forças entre indivíduo e sociedade que acompanhou os seres humanos até a abertura da era moderna. Aqui, reforça-se o papel da autonomia moral do indivíduo, e a crise das referências tradicionais de ordenação social não são sentidas como perda, mas como um momento privilegiado de uma existência autônoma. Na definição de Oakeshott, “por moralidade da individualidade eu quero dizer a disposição para fazer escolhas para si mesmo na medida máxima possível, as escolhas relativas às atividades, profissões, crenças, opiniões, deveres e responsabilidades” (Oakeshott, 1993a, 20-1). Essa é a moralidade dominante no Ocidente e é vista por Oakeshott como uma espécie de privilégio, na medida em que há a oportunidade histórica do indivíduo ser senhor de suas próprias decisões.

A disposition to approve of the exercise and cultivation of individuality in conduct requires for its generation a certain experience of individuality, a condition of human circumstance which is, like all such conditions, a product of choice and chance. And we may see this condition and this experience emerging in Western Europe from about the beginning of the thirteenth century. (Oakeshott, 1993a, 21)

Vale dizer que isso significa liberdade e, ao mesmo tempo, uma incumbência: não é mais possível delegar a outrem o mecanismo de deliberação. As decisões mais importantes da vida não são mecanicamente realizadas à luz das normas sociais dominantes, mas passam pela releitura de cada indivíduo, que tem a atribuição de julgar por si mesmo. Devemos lembrar que, como uma construção histórico-social, há sempre a possibilidade de retrocessos, ou seja: a moralidade da individualidade é conquista de uma civilização, uma conquista sob constante ameaça de indivíduos e sociedades que se opõem ao curso histórico do Ocidente. Daí deriva o fato de Oakeshott voltar suas atenções

para a arena política, entendida pelo autor como um dos modos de proteção da esfera individual. É com interesse em preservar as estruturas políticas que historicamente favoreceram a liberdade que Oakeshott defenderá a cautela quanto às “políticas da fé” e a necessidade de distinguir *civil association* de *enterprise association*, como veremos no capítulo seguinte.

Não é o caso de se afirmar peremptoriamente que os indivíduos, por mais seguros de si, não sintam os problemas causados pela perda de sentido transcendental. Para sobre os textos de Oakeshott, a um só tempo, um entendimento trágico e poético da vida, como uma condição ontológica do humano. Crer num indivíduo sem conflitos existenciais seria, além de ingenuidade, flertar com sua perfectibilidade, algo muito distante do ponto de vista de Oakeshott. O indivíduo já seria bem-sucedido se conseguisse navegar com relativo contentamento pelas incertezas da existência, com a ajuda das artes e de uma vida plena de sentido. Este é o ideal de condução de si segundo Oakeshott: um sujeito capaz de exercer sua individualidade com o auxílio dos recursos da tradição.

No entanto, parcela significativa da humanidade sente com vigor o impacto da modernidade. A desarticulação progressiva das sociedades tradicionais abre uma crise inédita na história, posto que, a partir do momento em que os vínculos sociais e morais deixam de funcionar, há a percepção de um profundo desamparo e solidão, num profundo sentimento de orfandade (Oakeshott, 1991, 371). Incapaz de voltar à moralidade dos laços comunais e insatisfeito com o individualismo moderno, surge a figura do indivíduo *manqué*, ou seja, aquele que não se adequa à modernidade e sente falta da solidez e da segurança das regras das sociedades tradicionais (Oakeshott, 2003, 275).

He had needs rather than wants; he sought a patron rather than a ruler, a lord able to make for him the choices he was unable to make for himself rather than a law to protect him in the adventure of choosing. [There is an] incapacity to sustain an individual life and their longing for the shelter of a community. He had feelings rather than thoughts, impulses rather than opinions, inabilities rather than passions. He required to be told what to think, to ask for, and to do, and in the course of time his natural submissiveness prompted the appearance of ‘leaders’ to perform this service for him. (Oakeshott, 2003, 277)

Oakeshott usa de um tom bastante severo na crítica ao indivíduo *manqué*. Algo parece faltar nesse perfil psicológico, carente de sustentações, incapaz de tomar decisões por conta própria, sempre em busca de uma crença, ideologia, líder ou instituição a quem delegar a responsabilidade de decidir sobre seu próprio destino. Ideologias e instituições

surgem como verdadeiros abrigos diante do vazio, refúgios das tempestades ideológicas, das incertezas e da dinâmica moderna. Desorientado e inclinado à anomia, sofre constantemente com o dever de arcar com suas próprias decisões e não vê sentido ou motivação para viver, a não ser sob a guarda de outrem. Para um pensador que encontra no ser humano uma “consciência reflexiva”, um “agente livre”, o indivíduo *manqué* representa a frustração das expectativas elevadas quanto ao potencial humano para a conversação, pois encontra-se num impasse: se não é psicologicamente capaz de lidar com o individualismo moderno, tampouco encontra raízes na moralidade dos laços comunitários. Condenado à incompletude, vítima da liberdade, resta ao indivíduo *manqué* aderir aos movimentos coletivistas e autoritários.

So long as ‘others’ were permitted to make choices for themselves, not only would his anxiety at not being able to do so himself remain to convict him of his inadequacy and threaten his emotional security, but also the social protectorate which he recognized as his counterpart would itself be disrupted. (Oakeshott, 1991, 378)

As inseguranças do indivíduo *manqué* servem de matéria prima para movimentos totalitários, pois estes oferecem sentido existencial (ainda que secular) e sentimento de grupo, algo latente na condição humana. Este desenraizamento leva à mudança de expectativas antes atendidas pela religiosidade, que se convertem na modernidade numa série de projetos coletivistas de transformação social radical, podendo posicionar-se tanto no campo revolucionário quanto reacionário. Decerto que, no plano psicológico, o pertencimento a projetos coletivistas oferece satisfações psíquicas semelhantes, um sentimento de pertença e de acolhimento, que tende a se voltar para o restante da sociedade como ressentimento, um substrato essencial para o totalitarismo moderno. Afinal, a procura por salvação, na modernidade, almeja a realização de programas políticos totalitários, o que exige dos indivíduos submissão e obediência.

Ora, esses atributos são mais facilmente reconhecíveis em indivíduos de personalidade frágil e baixa autoestima. Nas palavras de Eric Hoffer, no célebre livro *The True Believer*, este perfil de personalidade vai ao encontro de ideologias totalitárias porque adquire, desse modo, uma “ilusão de domar o imprevisível” num “substituto para a perda de fé em nós mesmos” (Hoffer, 1989, 20-26). A militância seria entendida como uma sublimação psíquica de sentimentos profundos de frustração e angústia, fruto da condição moderna do indivíduo desarticulado de formas comunitárias de vida.

He wants ‘salvation’; and in the end will be satisfied only with release from the burden of having to make choices for himself. He is dangerous, not on account of his opinions or desires, for he has none: but on account of his submissiveness. (Oakeshott, 1991, 381)

Como atesta Oakeshott, “em alguns, sem dúvida, esta situação provocou resignação; mas em outros gerou inveja, ciúme e ressentimento. E nessas emoções uma nova disposição foi gerada: o impulso de escapar da situação, impondo-o sobre toda a humanidade” (Oakeshott, 1991, 372). O indivíduo *manqué* encontra-se perdido, desorientado, e esta condição lhe tortura psicologicamente. Desesperado por não encontrar nos outros a mesma situação dramática, incapaz de orientar a vida para qualquer propósito, à deriva dos acontecimentos, ele percebe-se um exilado, fora de lugar, à procura de socorro (Franco, 2003, 109). Diante da segurança dos demais, ele se revolta e tende a canalizar seu rancor à militância de alguma causa, cujo conteúdo importa menos do que o sentimento de segurança que lhe extrai. A paixão por uniformidade, abastecida pelo ressentimento, tem como consequência “inevitável” a “moralização da individualidade”, a “mediocridade comum”, a “indiferença quanto às liberdades civis” (Oakeshott, 1993, 376; 1993a, 40; 2003, 312). Temos, portanto, a politização de tudo, o uso generalizado da demagogia e a investida contra o Estado de Direito.

Thus, in the recognition of his numerical superiority the ‘anti-individual’ at once recognized himself as the ‘mass man’ and discovered the way of escape from his predicament. For, although the ‘mass man’ is specified by his disposition – a disposition to allow in others only a replica of himself, to impose upon all a uniformity of belief and conduct that leaves no room for either the pains or the pleasures of choice – and not by his numbers, he is confirmed in this disposition by the support of others of his kind. (Oakeshott, 1991, 373)

Regimes políticos totalitários tendem a capitalizar sobre o senso de desamparo e angústia (Oakeshott, 2003, 205), arregimentando indivíduos para uma prática política autoritária, tornando-se assim uma ameaça à consolidação de regimes democráticos calcados na autonomia da valoração moral (Oakeshott, 1991, 371; 1993a, 23). A tendência para controlar todas as esferas da vida social e de impor um padrão único de comportamento arruinaria a liberdade necessária para a aquisição de saberes, atividade fundamental para a conquista de uma individualidade rica e autônoma.

É das “reliíquias das comunidades ancestrais” que o indivíduo *manqué* e demagogos encontrarão matéria prima para erigir o que Oakeshott chama de “novo barbarismo” (Oakeshott, 1991, 376; 2003, 312). Assim, encontramos no conceito de indivíduo *manqué* uma breve investigação de Oakeshott acerca da mentalidade autoritária, em que a raiz dos totalitarismos estaria na insegurança e no desamparo, bem como na insuficiência das formas modernas de dotação de sentido e na incapacidade de tomar decisões por conta própria. Os cidadãos passam a ser considerados como meras peças de uma engrenagem social, sendo tratados como crianças que necessitam de um tutor para discipliná-las. Toda engenharia social supõe o sufocamento das individualidades e um alinhamento ideológico estrito ao projeto posto em ação. Nada mais distante de Oakeshott, que vê com indisfarçado desprezo esse Estado tutelar.

In short, whereas the subjects of ‘enlightened’ government were identified as somewhat doltish children, sunk in ignorance, prone to idleness and folly, and in need of instruction, discipline, and management, here they are understood to be ‘disturbed’ patients in need of ‘treatment’. Those who have taken this view of the character of a state and the office of its so-called ‘government’ have properly recognize that the achievement of its purpose will signal its demise; a therapeutic engagement, unlike that of the exploitation of the resources of the earth, has at least a notional terminus. But what is important for us is that the engagement itself, not merely its successful completion, signals the demise of civil association. (Oakeshott, 2003, 310)

A repercussão dessa mentalidade na vida política é devastadora, pois destrói a autonomia da sociedade civil e amplia a o poder de Estado na intervenção de comportamentos. Em um fenômeno análogo ao que ocorre na mente do indivíduo *manqué*, o Estado passa a sufocar as dissensões em busca de unidade. Assim, o papel do governo se altera, passando a ser um “arquiteto” da vida social, uma “liderança moral”, gerenciando as formas de associação civil de acordo com os propósitos políticos estabelecidos (Oakeshott, 1991, 377). Há uma grande probabilidade de abandono do Estado de Direito na implementação de formas coletivistas que atendam aos anseios do indivíduo *manqué*. A “autoridade dos meros números” amplia os poderes do Estado e elimina os direitos garantidores da liberdade individual (Oakeshott, 1991, 379). Assim, é grande a afinidade entre este perfil psicológico e os governos totalitários.

By the politics of collectivism I mean an understanding of government in which its proper office is believed to be the imposition upon its subjects of a single pattern of conduct, organizing all their

activities in such a manner that they conform to this pattern. It understands governing as the activity of creating a ‘community’ by determining a ‘common good’ and enforcing conformity to it. (Oakeshott, 1993a, 89)

Todo coletivismo tem como finalidade a imposição de um padrão único de conduta sobre o conjunto da sociedade. Nesse cenário, torna-se impossível o livre curso das liberdades individuais e, portanto, da arte da conversação, prática fundamental para a realização autêntica dos indivíduos. Oakeshott identifica três tipos principais de coletivismo, a saber, o “religioso”, o “produtivista” e o “distributivo”, todos com o substrato comum de subordinar a totalidade da vida social a seus objetivos.

[...] three main versions: first a ‘religious’ version, where ‘perfection’ is understood as ‘righteousness’ or ‘moral virtue’; secondly a ‘productivist’ version, where ‘perfection’ is understood as a condition of ‘prosperity’, of ‘abundance’ or ‘wealth’; and thirdly a ‘distributionist’ version, where ‘perfection’ is understood as ‘security’ or ‘welfare’. (Oakeshott, 1993a, 92)

As três versões do coletivismo são concepções de mundo que acreditam na perfectibilidade do ser humano e no primado da política. Por isso, opõem-se a todos os princípios fundamentais da visão conservadora, tal como exposta por Kirk. Não é possível realizá-las sem a ação incondicional do Estado na modelagem da sociedade civil. A versão religiosa norteia sua ação com base em princípios morais e fundamenta-se eminentemente em dogmas e rituais, atendendo dessa maneira o sentimento de continuidade histórica e de vinculação com o passado e com o transcendente. Seu maior antagonista é o projeto moderno e as liberdades decorrentes dele, vistas como destrutivas ou decadentes.

Já as versões produtivista e distributiva são formas tipicamente modernas, pois dispensam o passado como fonte de legitimidade para seus projetos. Mais do que isso, tendem a ver as tradições e a história como obstáculos a serem superados. No caso da mentalidade produtivista, o eixo do projeto se encontra no domínio técnico da natureza para fins de progresso material, em que a geração de riqueza e conforto seriam suficientes para sustentar a motivação individual para existir. É como se a tecnologia e a aquisição de bens materiais fossem capazes de alimentar os anseios humanos por sentido. Isto tende a elevar a “ciência” e a “razão” ao patamar de divindades, cujo adversário principal seriam as religiões.

Por fim, a versão distributiva se volta para a questão das desigualdades sociais e da justiça social, e tem como adversário as classes sociais mais abastadas. A mentalidade marxista seria a culminação desta versão, posto que orienta seu discurso para a hostilidade diante das classes dominantes supostamente em nome do povo. A luta de classes seria uma constante histórica, cuja resolução só ocorrerá pela via revolucionária e, posteriormente, pela mão pesada do Estado, na “ditadura do proletariado”. Em vários aspectos encontramos variações dessa narrativa no fascismo e no nacional-socialismo, com alterações quanto ao inimigo e quanto aos fatores ideológicos (ênfase ao nacionalismo, simbologia, perfil de liderança etc.). No entanto, o uso do Estado como ferramenta prioritária para a consecução de seus fins é uma característica comum a todas as variedades.

Percebe-se que as diferenças entre as três formas de coletivismo são grandes. No entanto, a estrutura de pensamento em muito se assemelha, já que as três possuem um diagnóstico negativo e pessimista quanto à realidade existente; orientam a ação política no sentido de um objetivo utópico improvável; precisam de instrumentos poderosos e ilimitados de poder político; identificam claramente quais são seus adversários; exigem de seus seguidores obediência e entrega de corpo e alma; sentem-se no direito de silenciar os adversários pelo uso da coerção; e todas são formas gregárias de realização coletiva, com efeitos psicológicos compensatórios para indivíduos propensos ao desamparo.

Nossa hipótese é que a leitura de Oakeshott da História e essa clivagem de tipos individuais serão fundamentais na conformação de sua teoria do Estado. O vínculo entre a teoria social de Oakeshott e sua teoria política começa a ser descortinado a partir do momento em que o autor trata do engajamento do indivíduo na vida política (Oakeshott, 2003, 129). Além disso, Oakeshott sugere que o engajamento político passa pelo uso de uma “imaginação disciplinada”, ou seja, circunscrita ao Estado de Direito, garantidor em última instância da própria ação política livre. O pressuposto da ação política seria, portanto, a limitação do arco de possibilidades de acordo com a institucionalidade, sem que concepções de mundo disruptoras e antissistêmicas tenham vez no âmbito político. Afinal, toda visão de mundo que se aproveita da democracia e do Estado de Direito para miná-los por dentro não merece participar do jogo político (Oakeshott, 2003, 164).

Há ainda certos reparos de Oakeshott quanto a essa liberdade e autonomia. O escritor britânico não parece confiar que o indivíduo, *per se*, consiga totalizar as tendências da realidade social: não há transparência no entendimento da vida, a existência transcorre em certa névoa, resistente ao intelecto humano. Por isso, mesmo que seja

responsável por si mesmo, o indivíduo deve entender que a valoração moral e política passa pelo uso do “acúmulo de entendimentos humanos”, tal como prescrito por Burke já no século XVIII (Burke, 1965, 58; Miller, 2001, 812). Mas não se deve confundir esse uso *consultivo* e *seletivo* das tradições com o engajamento do indivíduo *manqué*: este adere cegamente em busca da eliminação de dúvidas; já a proposta oakeshottiana procura nas tradições uma referência, algo opcional, uma sugestão, um conselho (Oakeshott, 2001b, 177; 2003, 86-7).

Oakeshott também reconhece a imensa variedade de comportamentos humanos, algo que impõe limites ao conhecimento objetivo. Especialmente no Ocidente, essa variedade é geradora de dissensões e conflitos – o que é parte constituinte da modernidade e é a fonte da fertilidade da sociedade civil. O que distingue o Ocidente do restante do mundo é essa capacidade de encorajar modos não violentos de coexistência das diferenças – algo permanentemente inconcluso e sob ameaça. Assim, temos um conservadorismo mais atento à limitação da ação do Estado e menos preocupado em normatizar comportamentos individuais, que não abandona automaticamente o passado e tenta filtrar dele conhecimentos úteis para sua vivência. Esta é uma característica central da perspectiva de Oakeshott e merecerá a devida atenção na conclusão, onde iremos explorar os limites e potencialidades dessa relação com a tradição.

O saudosismo de um “princípio unificante” é um desafio constante que se agrava com o esgarçamento do tecido social e a perda de vínculos entre indivíduos, fenômeno caro à modernidade (Frowe, 2007, 274). Cabe ao Estado fortalecer instituições políticas que fomentem a convivência, na sociedade civil, dos mais diferentes projetos privados, preservando o campo no qual “as alternativas de conduta são virtualmente ilimitadas” (Oakeshott, 1993b, 44). Ou, segundo Franco: “Nas circunstâncias da modernidade e seu individualismo, seria difícil encontrar um propósito comum capaz de unir os membros do Estado. É isso que faz a associação civil particularmente apropriada em tais circunstâncias” (Franco, 2003, 502).

Franco sugere certos questionamentos à concepção oakeshottiana, uma vez que sua posição calcada na perspectiva individualista parece confiar na capacidade dos indivíduos de conceber e organizar por si mesmos sentidos e significados existenciais dentro de uma lógica subjetivista, incorrendo no que muitos conservadores apontam como a maior das falhas do liberalismo. Não fica claro de que modo será possível construir ou sustentar valores comuns caso a articulação social dependa do acordo de indivíduos que

não partilhem de um terreno moral comum. Esta lacuna deriva de seu ceticismo e é um dos flancos mais vulneráveis de Oakeshott.

[...] it is not clear what he thinks about the corrosive effects on civil life of large inequalities in the distribution of wealth, resources and opportunities, [...] nor does he reflect anywhere on the problem of individualism, that is, [...] individuals in a liberal democracy retreating into the private circle of their family and friends without connection or a sense of responsibility to the larger community around them. (Franco, 2003, 185)

Spitz critica o que ele chama de “monadismo” de Oakeshott, afirmando que o autor “não acredita que haja sociedade ou comunidade, mas apenas indivíduos” (Spitz, 1976, 344). Esta crítica é compartilhada por Frowe, que vê em Oakeshott um autor essencialmente liberal (Frowe, 2007, 274). No entanto, a mediação dos agentes pode romper com o domínio do egoísmo, pois “o mito do agente necessariamente egocêntrico é uma negação do papel da agência” (Oakeshott, 2000, 53). Isto é, mesmo que o livre exercício da individualidade seja sua preocupação principal, a efervescência das associações civis deve fomentar este terreno moral mínimo que permita a coexistência sem maiores conflitos. Desde que passe pelo convencimento e preserve as liberdades individuais, valores vinculantes são fundamentais para a viabilidade da vida em comunidade e devem ser fonte de atenção das associações civis.

Conclusão

O segundo capítulo da tese tem como objeto de investigação o pensamento social de Oakeshott, desde as bases epistemológicas desenvolvidas na obra *Experience and its Modes*, passando pela análise do indivíduo e sua relação com o meio em *On Human Conduct*. Por fim, observamos as principais formas de relacionamento entre o indivíduo e a condição moderna, oscilando entre a aceitação da modernidade, entendida por Oakeshott como momento histórico no qual a liberdade é possível, e a negação da modernidade, cuja distorção encontra no indivíduo *manqué* a culminação da crise de consciência. Recapitulemos as principais conclusões sobre estes temas:

- 1) Encontramos em *Experience and its Modes* os fundamentos epistemológicos de Oakeshott acerca da realidade e do conhecimento. A obra tem como principal

argumento a segmentação da experiência humana em modos, sendo os principais o modo prático, o científico e o histórico. Em obras posteriores, parece haver a definição de um modo “poético” de experiência. Há um intenso debate sobre a continuidade ou ruptura de Oakeshott a respeito dessa obra de juventude. Nossos estudos nos indicam que o autor não retorna ao uso desses modos, dando a entender que essa tipificação não parece relevante ao Oakeshott maduro dos anos 1940 em diante. Endossam essa análise inúmeros analistas de peso, como Auspitz, Greenleaf, Gerencser, Soininen, O’Sullivan e Podoksik.

- 2) No entanto, há permanências epistemológicas visíveis, em especial sua argumentação acerca da realidade e do conhecimento, em que observamos a filiação do autor ao primado da percepção individual na construção de uma realidade particular e subjetiva. Cada consciência inevitavelmente dá contornos específicos aos fatos e elementos em seu entorno e limita-se a conhecer fragmentos de uma realidade inexpugnável, incognoscível. Daí decorrem os limites da racionalidade humana em solucionar problemas de toda ordem, em especial no campo da política. Sua disposição conservadora de raiz cética é uma decorrência direta desses postulados.
- 3) *On Human Conduct* nos serviu como fio condutor para inquirir a posição de Oakeshott a respeito do indivíduo e da relação entre livre arbítrio e determinismo. O autor direciona suas críticas ao determinismo biológico, psicológico e sociológico. Afirmando a autonomia do indivíduo e sua capacidade inerente de avaliação e juízo, Oakeshott defende a noção de “agente livre”, em que a consciência é um construto complexo de ideias que permite ao indivíduo exercer sua liberdade e autonomia. Essa apropriação da realidade ocorre por meio da “consciência reflexiva”, isto é, um composto de decisões e influências em que o indivíduo identifica e realiza suas decisões morais.
- 4) O acervo histórico de uma civilização serve como ferramenta para minimizar o subjetivismo absoluto e comunicar lições úteis para o bem viver. Oakeshott recomenda o uso seletivo e consultivo das tradições. Dessa constatação deriva a importância do curso histórico para a conformação de uma sociedade, ambiente do qual emanam as ideias que compõem o imaginário coletivo e que podem limitar ou ampliar o leque de vivências.
- 5) A atividade da consciência reflexiva é detalhada por Oakeshott em dois conceitos: *self-enactment*, o sistema de seleção de motivos para agir, e *self-disclosure*, a

aplicação prática desses motivos. É por ambos os momentos que a personalidade individual ganha forma, numa dialética entre princípios e escolhas, efeitos e respostas. Por meio desses conceitos, Oakeshott demonstra sofisticação no entendimento das ações humanas, oferecendo uma contribuição significativa para a análise sociológica.

- 6) A conduta *inter homines* impulsiona os indivíduos ao reconhecimento de sua condição civil, ou seja, da necessidade de lidar com a vida em sociedade. As colisões de interesses e preferências são inevitáveis, por isso é necessário alimentar formas de moralidade vinculantes, que atenuem o egoísmo e promovam valores positivos para o conjunto da sociedade. Como não existe instituição ou agente com legitimidade universalmente reconhecida para normatizar a vida social, o modelo de Estado mais adequado é aquele que favorece o florescimento das individualidades, baseando-se, necessariamente, na *rule of law*, ou seja, no Estado de Direito e no Império da Lei.
- 7) Por fim, chegamos a uma encruzilhada: de um lado, a proposta da conversação como modo privilegiado de vivência e de enriquecimento da vida, que impele os indivíduos ao diálogo franco e à aquisição de bens culturais, no cultivo de si, promovida e defendida no ambiente universitário e nas associações civis. De outro, a “moralidade dos laços comuns”, que procura abrigo em fórmulas tradicionais orgânicas, sem a prática da consciência reflexiva. O indivíduo *manqué* seria a personalidade que se desespera com o advento da modernidade, aflige-se com a necessidade de decidir por si mesmo e se refugia em ideologias totalitárias como fuga da angústia e exercício do ressentimento. Oakeshott propõe a prática da conversação como poetização da vida e como prática desinteressada da estima pelo outro.

CAPÍTULO 3. PENSAMENTO POLÍTICO EM OAKESHOTT

In political activity, men sail a boundless and bottomless sea; there is neither harbor 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 behavior in order to make a friend of every hostile occasion.

Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*

Parte I

Thomas Hobbes e o “*Modus Vivendi*”

Desamparo como condição humana

É notória ao leitor de Oakeshott a raridade de menções diretas aos autores que o influenciaram. É preciso uma pesquisa diligente para identificar a genealogia de seus argumentos. Por vezes, nomes como os já analisados Hume, Montaigne e Burke aparecem, sem que sejam acompanhados de citações ou de comentários mais significativos. Nenhum desses mereceu uma investigação de maior fôlego por parte do pensador britânico e não há o reconhecimento de uma filiação teórica.

Evidentemente que não se trata de carência de leitura, como assegura seu amigo Timothy Fuller, que tantas vezes frequentou a biblioteca do britânico em Dorset; também não é o caso de considerar tudo em Oakeshott como original, como invenções pessoais, o que seria um absurdo diante de 2500 anos de pensamento filosófico; antes, trata-se de uma opção pelo ensaio, pelo diálogo implícito, pelo empréstimo de ideias que, muitas vezes, já se insinuavam na mente de Oakeshott antes de serem reconhecidas por ele no cânone filosófico.

No entanto, entre tantas leituras, um nome mereceu maior atenção. Thomas Hobbes é uma das poucas influências abertamente reconhecidas da obra do britânico. Lançado postumamente, no ano 2000, o livro *Hobbes on Civil Association* reúne artigos

de Oakeshott de sua fase madura, em que vasculha os argumentos centrais de Hobbes em busca de alicerces para uma teoria da relação entre Estado e sociedade civil, com a devida atenção para a atualização e aclimação da teoria hobbesiana à realidade do século XX. Desnecessário defender a relevância de Hobbes; afinal, já há muito que seu nome se consolidou como um dos pilares da Filosofia Política moderna, nem sempre, é verdade, num tom lisonjeiro. Epítetos como “teórico do Absolutismo” e “autoritário” são comumente apresentados em resenhas e artigos acerca de Hobbes.

Logo de imediato surgem algumas perguntas óbvias, que não deixam de ter validade. Por exemplo, como conciliar um escritor identificado com posições absolutistas a respeito da política e do Estado com um conservador que não se cansa de denunciar os riscos de um governo tirânico e desarmado diante de seu soberano, como parece ser o caso do *Leviatã*? Por que, de tantas referências conservadoras mais preocupadas com as liberdades individuais e com os riscos de despotismo, foi Hobbes o escolhido para uma investigação mais detida? Por que Oakeshott chegou a afirmar que o “*Leviatã* é o maior, talvez a única obra-prima da Filosofia Política escrita na língua inglesa” (Oakeshott, 2000, 3)?

Vale dizer que Oakeshott encontra em Hobbes características primordiais para o debate de princípios sobre a vida política e a relação entre Estado e sociedade. Compreendendo esta relação de proximidade e de distanciamento, nosso objetivo nessa seção é de identificar os elementos hobbesianos que mereceram atenção de Oakeshott, investigar as chaves de leitura utilizadas e tecer comentários sobre a possibilidade de rastrear na teoria de Hobbes certos postulados de liberais e conservadores. Portanto, está fora de nosso alcance e meta analisar a obra de Hobbes como um todo, o que demandaria maior apuro e rigor.

É importante salientar que a filosofia de Hobbes se origina em um contexto de marcada instabilidade política. O século XVII na Grã-Bretanha significou um verdadeiro banho de sangue em lutas intestinas entre facções da nobreza, que se alternavam no poder e se utilizavam do Estado para eliminar fisicamente seus adversários. O ápice dos conflitos e da violência ocorreu na Guerra Civil Inglesa (1642-1651). Este cenário repercutiu na vida de Hobbes, que viveu longos anos em fuga sob risco de morte. Além disso, das rachaduras da sociedade medieval surgiu uma gama de novas concepções sobre a condição humana, um tema tão caro às duas obras fundamentais de Hobbes, a saber, *De Cive* e *Leviatã*.

Não é possível subestimar a influência desse contexto histórico; contudo, não seria correto reduzir sua obra ao contexto, uma vez que a filosofia política de Hobbes tem como substrato uma concepção duradoura sobre a condição humana e sobre a natureza do poder, em que se busca a elucidação profunda da realidade sócio-política a partir da condição ontológica do ser humano. Estes atributos são prontamente reconhecidos por Oakeshott:

Hobbes's philosophy is, in all its parts, preeminently a philosophy of *power* precisely because philosophy is reasoning, reasoning the elucidation of mechanism, and mechanism essentially the combination, transfer, and resolution of forces. The end of philosophy itself is power – *Scientia propter potentiam*. Man is a complex of powers; desire is the desire for power, pride is illusion about power, honour opinion about power, life the unremitting exercise of power, and death the absolute loss of power. (Oakeshott, 2000, 19)

Por sinal, ao legitimar o Estado absolutista sem depender de uma fundamentação religiosa, Hobbes dá prosseguimento na teoria política à procura por uma validação secular que surge na Europa por volta dos séculos XVI e XVII, o que já nos dá indícios de possíveis pontes entre Hobbes e Oakeshott. A própria estrutura do *Leviatã* parece ter sido fonte da estrutura de *On Human Conduct*, em que a primeira parte é dedicada ao comportamento humano e a segunda às estruturas do Estado. Em suma, o entendimento do ser humano para ambos não passa por uma explicação metafísica. Volta-se, portanto, para a realidade material e corpórea, em que os “apetites” (preferências, pulsões, desejos, necessidades, vontades, interesses) ocupam um papel central.

For Hobbes, man [...] is merely a body among bodies [...] inhibited or deflected by other equally powerful moving bodies, each impelled by an insatiable appetite to keep on the move and aware only of a *summon malum* – stoppage (death) [...]. (Oakeshott, 1991, 354)

A passagem acima nos permite vislumbrar os postulados seculares da filosofia de Hobbes. Por mais que dedique alguns capítulos à religião, o autor parece dispensar a necessidade de Deus tanto na explicação da conduta humana quanto na legitimidade do poder político. É como autor secular e materialista que Hobbes entra na história das ideias. O mesmo se sucede com Oakeshott. Ainda que Corey Abel note que Oakeshott tenha flertado com a Igreja Anglicana já no fim da vida, a mentalidade religiosa parece ausente de sua teorização, marcada por uma profunda inclinação secularista (Abel, 2005, 17).

Portanto, se há inclinações religiosas na personalidade de Hobbes e de Oakeshott, elas se encontram no âmbito privado, pouco afetando a estrutura teórica de suas obras.

É preciso fazer justiça a Oakeshott e afirmar que sua concepção sobre o homem não chega à crueza da passagem acima citada. Sim, Hobbes entende que o ser humano tem como fundamento ontológico “matéria e moção”, como atestado na primeira parte do *Leviatã*. Ora, é coerente com esta concepção de ser humano que sua conduta seja entendida como um exercício de “apetites”. Se o ser humano é “um corpo entre corpos”, não há aspiração transcendental possível.

Entende-se a ênfase constante de Hobbes no papel da força na demarcação das ações permitidas pelo soberano: de uma criatura regida por apetites, não se deve esperar uma realidade psicológica disposta a acatar com docilidade contrariedades que atrasam ou limitam sua realização. Por isso, a coerção externa ocupa um papel tão decisivo no esquema de Hobbes. Já em Oakeshott temos uma concepção um pouco mais sofisticada, em que a mente é acima de tudo um complexo de ideias em busca de conversações significativas com uma realidade misteriosa, avessa a simplificações. Isto é, nas obras de Oakeshott há maior margem para conjecturas sobre dotação de sentido para a existência, enquanto que em Hobbes esta realidade subjetiva parece mais linear.

Isso não obscurece o fato de que em Hobbes encontramos uma antropologia de alta densidade, em que a condição humana é submetida ao escrutínio implacável da História e seu desfile de barbaridades, guerras, violência, tirania, opressão. O ser humano enfrenta um turbilhão de paixões, interesses, desejos, muitas vezes contraditórios entre si, num embate constante consigo mesmo e no choque com os interesses alheios. Além disso, há forte parcialidade a favor de si pois, como diz Hobbes, “os homens sentem o mal contra si como o maior dos males” (Hobbes, 2000, 16). Temos, assim, duas batalhas simultâneas: uma, em que o indivíduo luta para dotar de ordem o caos interior; outra, em que o mundo exterior se apresenta como hostil.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. (Hobbes, 1999, 111)

Esta tensão contínua faz do ser humano um desamparado. Ao nascer, todo indivíduo subscreve uma condição em que se faz necessário interrogar-se sobre o que o

move nesta vida, separar o essencial do acidental, assim como conduzir-se num cenário de indeterminações e de aflição. Nas palavras de Hobbes, “a ansiedade em relação ao futuro predispõe os homens para investigar as causas das coisas, pois seu conhecimento torna os homens mais capazes de dispor o presente da maneira mais vantajosa” (Hobbes, 1999, 102). A conclusão a que chega é que esse enfrentamento de um mundo obscuro e hostil faz o homem orbitar entre o “medo” e a “esperança”: medo da morte, medo das adversidades, medo das doenças, medo da miséria; esperança de vida, esperança de conforto e satisfação, esperança de saúde, esperança de riqueza.

Assim, a relação dos seres humanos com seu ambiente se dá predominantemente pelo antagonismo, em que o mundo exterior oferece resistência à livre realização das preferências pessoais. Esse atrito é inerente à condição humana, o que não impede os indivíduos de batalhar para derrubar essas resistências e exercer seus interesses e inclinações. Oakeshott nota que “a condição natural dos seres humanos é a insatisfação: um desejo inegável de ser, permanecer e ser reconhecido como sendo o primeiro, e o medo de um insucesso que sempre excede a esperança de sucesso” (Oakeshott, 1991, 356). Esta luta contra as resistências se desdobra no enfrentamento tanto das realidades naturais (fome, sexo, conforto, bens) quanto das relações sociais e políticas (poder, influência, status). É por isso que Hobbes assinala que todos os homens apresentam como tendência geral “um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte (Hobbes, 1999, 91).

Hobbes constata que do desamparo nasce a ansiedade diante de um mundo implacável e indiferente aos desejos individuais. A agonia das paixões cobra dos seres humanos uma constante retribuição, o que os impulsiona a extrair da realidade física e social as provisões necessárias, mesmo que em prejuízo das necessidades alheias. Ademais, o choque tende a se agravar pelo fato de que os seres humanos “têm apetite pelas mesmas coisas” (Hobbes, 2000, 10). Se na superfície das satisfações isto não é evidente, a apreensão mais profunda das preferências torna explícita, segundo Hobbes, uma humanidade em muito semelhante, colidindo entre si na busca por prazer, glória, inteligência, satisfação, prestígio, em suma, por modalidades distintas de poder. Assim, Hobbes atesta a “semelhança das paixões, que são as mesmas em todos os homens, desejo, medo, esperança, etc., e não à semelhança dos objetos das paixões, que são as coisas desejadas, temidas, esperadas etc.” (Hobbes, 1999, 28). Assim, indivíduos podem buscar sucesso em áreas tão diferentes quanto na área comercial ou intelectual: para Hobbes, no fundo ambos aspiram à glória.

Oakeshott vai mais além ao afirmar que “esta almejada posição de superioridade não é apenas relativa à inferioridade dos outros; seu valor está na ‘glória’ que a acompanha, e esta glória reside apenas no reconhecimento dos outros” (Oakeshott, 1991, 356). Isto é, a condição humana exerce pressão sobre todos para que busquem formas de reconhecimento que sejam socialmente endossadas, como sinal inquestionável da glória, do sucesso, do prestígio. Não basta pensar que os objetivos foram conquistados: é necessário que os outros, conhecidos e desconhecidos, reconheçam nessa conquista um capital universalmente válido.

Nas palavras de Hobbes, “[...] os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade” (Hobbes, 1999, 143), em que o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens. Por isso, qualquer expectativa utópica de “sociedade igualitária”, de “justiça social” ou qualquer outra proposta de emancipação humana é um projeto inviável, já que, mesmo em uma situação hipotética de plena igualdade, os seres humanos entrariam em novos embates e criariam novas necessidades, novos critérios de estratificação e hierarquização. Depreende-se daí que Hobbes é cético quanto a visões de sociedades harmônicas. Sempre haverá classificações de sucesso e de fracasso, mesmo que os critérios mudem no decorrer do tempo (Oakeshott, 2000, 67).

Contudo, neste quesito, é necessário ter cautela na associação entre Hobbes e Oakeshott. Se há concordância quanto à inviabilidade das utopias, não condiz com o ponto de vista de Oakeshott essa unicidade das paixões humanas, posto que sua posição acerca da mente humana e da conversação parece distante dessa relativa unicidade de interesses. A noção de desamparo e de ansiedade, por mais que não apareça com a mesma intensidade, não está ausente em Oakeshott, ainda que o autor veja essa condição sob uma ótica mais otimista. Afinal, os indivíduos são, para Oakeshott, capazes de tecer significados particulares e consistentes quanto maior for seu repertório intelectual (Oakeshott, 2000, 91).

Um tópico em que ambos claramente se aproximam diz respeito aos limites da racionalidade humana. Hobbes declara que “[...] a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente” (Hobbes, 1999, 52). Ainda que a passagem se volte para a crítica da via democrática, fica nítido que Hobbes entende a racionalidade como um instrumento precário, sujeito a erro, que com frequência entra em choque com as potências inatas da natureza humana. A arrogância

atávica da humanidade exacerba o problema, potencializando os riscos de conflito e prejudicando a lucidez do ato de reflexão com clareza sobre a realidade. Temos, portanto, indivíduos obstinados pelas próprias inclinações, submetidos a tendências naturais, prejudicados no intento de atingir conclusões objetivas.

O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. (Hobbes, 1999, 107)

Estes argumentos de Hobbes impõem sérias dificuldades para a construção de uma moralidade coletiva. Vejamos: se não se conjectura qualquer transcendência, não há Deus, portanto, não é possível utilizar-se de parâmetros religiosos para edificar uma ética suficientemente válida. Uma saída seria a potência racional dos homens, capaz de construir, através do intelecto, regras eficazes e úteis para a manutenção da ordem e do convívio humano. Contudo, Hobbes é claro ao negar a eficiência dessa ferramenta – como, aliás, também faz Oakeshott. Como, então, domar o ser humano, sempre sujeito às pressões das paixões?

A célebre afirmação do *bellum omnium contra omnes*, ou seja, a guerra de todos contra todos, dá conta de que existe um problema grave que deve ser pensado coletivamente. Afinal, “o medo da opressão predispõe os homens a se anteciparem, procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade” (Hobbes, 1999, 93). Hobbes não apela às tradições, como os conservadores tipicamente fazem. Hobbes propõe uma espécie de sistema de incentivos em que medo e esperança são constantemente nutridos pelo soberano e pelo Leviatã. “Medo” de retornar ao estado de natureza e seu abandono à violência; “esperança” de conseguir, através do pacto, buscar e atingir sua própria noção de felicidade. É função do Leviatã domar as paixões humanas e canalizá-las para finalidades aceitáveis.

Men may be intermittent (though necessarily unreliable) co-operators, they make promises and sometimes keep them, but they are certainly not natural friends. Indeed, their condition is the most exasperating of all conditions – that of natural enemies and unavoidable partners. They are engaged in an interminable race devoid of rules and the emblem of the satisfaction of all wants is to be and to remain ahead of all other contestants. (Oakeshott, 1991, 356)

É verdade que a existência dos outros, bem como a impossibilidade de escapar da companhia alheia, é um dos impeditivos para se obter as satisfações que tanto afligem os seres humanos. Nesse sentido, os outros são, decididamente, competidores e adversários. Se existem interações autênticas e afetivas, existem também as interações instrumentais, que se sustentam exclusivamente numa utilidade partilhada e desaparecem assim que essa utilidade se esvanece. Há ainda uma terceira forma de interação, que não se sustenta nem pela afetividade, nem pela utilidade: é o outro como um estranho, cujo vínculo é muito mais tênue e em que o risco de colisão é imensamente superior. É sobre o terceiro tipo de relação que as reflexões hobbesianas parecem mais pertinentes.

Seria possível objetar que isso não constitui propriamente uma relação, contudo, esses indivíduos desconhecidos partilham o mesmo espaço e, portanto, dependem de relações sociais construídas pela coletividade. Tanto as interações afetivas quanto as instrumentais se sustentam por si mesmas, seja pela afeição desinteressada (como pode ocorrer no âmbito da família), seja pelo interesse (como nos intercâmbios comerciais). As ocasiões de atrito, nos dois casos, tendem a ser menores, ou ao menos são aplacadas por si mesmas. Uma disputa entre familiares pode levar à reconciliação; a concorrência comercial tende a ser atenuada por causa do interesse de evitar manchas na reputação de uma empresa ou produto. É a interação entre desconhecidos, sem vínculos afetivos ou de interesse, que depende prioritariamente da ação do Estado e de seu sistema jurídico.

Ora, é impossível firmar laços sociais apenas contando com interações afetivas ou utilitárias. Surge, portanto, a necessidade de um pacto, de um contrato, em que mesmo os desconhecidos reconheçam uns nos outros um mínimo inalienável de direitos, sob pena de punição por parte do soberano. Sem a capacidade de exercer coerção, não há Estado, portanto não há ordem. É por isso que Oakeshott afirma, numa lógica inegavelmente hobbesiana, que “o homem é uma criatura civilizada pelo medo da morte” (Oakeshott, 2000, 39). Vejamos como se dá a edificação da civilidade na obra de Hobbes.

O indivíduo e a brutalidade como ponto de partida

Partindo de uma antropologia marcada pelo pessimismo e pela inclinação ao mal, a filosofia de Hobbes enfrentará o desafio de construir uma moralidade sem transcendência e vínculos de cooperação entre indivíduos indispostos ao altruísmo. Hobbes afirma, de maneira categórica, que “não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída

da natureza dos próprios objetos (Hobbes, 1999, 58). Ou melhor, não há “bem” e “mal” em si, mas apenas conceitos e criações sócio-históricas que orientam a sociedade para um sentido ou para outro. A ética pública não passa de um acordo, de um consenso, de um pacto partilhado por indivíduos que vivem sob uma mesma jurisdição.

Há nessa posição muitos elementos presentes em Oakeshott. Não existem verdades morais, pois a percepção do certo e do errado é subjetiva, ou seja, todo juízo de valor é passível de parcialidade e erro. Por isso, não há agentes ou instituições capazes de se arrogar a posição de juízes da moralidade. A saída possível seria costurar um compromisso entre os participantes do pacto. Porém, há um agravante em Hobbes: sua concepção sobre a condição humana tende a um pessimismo incondicional, diferentemente de Oakeshott, que, mesmo evitando arroubos utópicos de otimismo, permanece mais equilibrado em seu juízo sobre a capacidade dos seres humanos de realizar atos bons e maus. Por isso, o pacto não pode se amparar apenas em boa vontade, mas em imposição e força.

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. (Hobbes, 1999, 108)

Hobbes observa que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (Hobbes, 1999, 108). Isto é suficiente para evidenciar a importância da coerção como mecanismo político. Havendo brechas para tudo realizar, os indivíduos sucumbiriam a um estado de conflito permanente, na qual “quem é o mais forte se decide pela Espada” (Hobbes, 2000, 10). Tanto em *De Cive* quanto no *Leviatã*, a principal preocupação de Hobbes consiste em sugerir a construção de uma ordem civil capaz de minimizar esses conflitos derivados das disposições naturais dos seres humanos. Sem um poder comum, submetidos a um sistema de direitos e deveres, a condição dos homens é a da “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1999, 109). As consequências seriam desastrosas, não sendo possível construir uma ordem civilizada sob tais condições.

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; consequentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam

de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (Hobbes, 1999, 109)

“Solitária”, pois há tamanha tensão entre os indivíduos que os laços sociais são frágeis, inconstantes, sempre sujeitos a interesses e marcados pela desconfiança. “Pobre”, porque sem o mínimo de paz e ordem não é possível aprimorar um sistema produtivo capaz de gerar e preservar riqueza e abundância. “Sórdida”, dado que a urgência de conquistar vantagens, fruto de um clima moral extremamente licencioso, desgasta as relações humanas. “Embrutecida”, pela evidente banalidade da violência e da transgressão. “Curta”, pois tudo leva a crer que, mais cedo ou mais tarde, a existência dos indivíduos incapazes de resistir à força dos poderosos tende a ser breve. A descrição de Hobbes sobre o estado de natureza pode muito bem ser aplicada a ordens civis em declínio, sem poderes públicos legítimos e capazes de aplicar lei e ordem.

Nesse sentido, há sintonia entre Hobbes e Oakeshott. Ainda no século XX, a reflexão sobre a ausência de ordem civil será de grande valia e, tristemente, pertinente. Realidades políticas que experimentam uma situação análoga ao “estado de natureza” são mais aptas a perceber a relevância dessa ordem, na mesma medida em que, por razões que só a inércia cultural e histórica é capaz de explicar, não conseguem construir essa ordem. Se a Inglaterra de Hobbes sentiu na pele os efeitos perniciosos da destruição da ordem durante a Guerra Civil, a Inglaterra de Oakeshott conseguiu escapar das turbulências e insanidades dos experimentos totalitários da Europa continental justamente pelas lições herdadas dos séculos anteriores.

Voltando à questão do homem no estado de natureza, é evidente que o desamparo anda de mãos dadas com o medo e a solidão, uma solidão que não se resume a um indivíduo com poucos laços sociais, mas que significa uma grave limitação no entendimento da realidade. Cada um vive num mundo particular de sensações e imaginações, desejos e aversões. O trecho mostra um aspecto raramente explorado na obra de Hobbes que será caro à concepção de Oakeshott.

The human nature we are considering is the internal structure and powers of the individual man, a structure and powers which would be his even if he were the only example of his species: we are considering the character of the solitary. He lives in the world of his own sensations and imaginations, desires and aversions, prudence, reason, and religion. (Oakeshott, 2000, 34)

O solitário descrito na passagem acima serve de elo entre Oakeshott e Hobbes. São poucos os comentadores que exploram a importância do indivíduo no *Leviatã*, que aos olhos de Oakeshott surge como uma obra em que “o orgulho e a autoestima são reconhecidos” e servem como motivações fundantes da ação social. Este solitário é a célula estruturante do contrato: é para ele que o pacto é construído, é para que ele exerça sua liberdade de decisão que o *Leviatã* existe. Opera-se, portanto, a conversão de Hobbes de um teórico do absolutismo em um “filósofo da moralidade da individualidade” (Oakeshott, 2000, 133).

The destiny of man is ruled by no Providence, and there is no place in it for perfection or even for lasting satisfaction. He is largely dependent upon his own inventiveness; but his, in spite of its imperfection, is powerful enough to create a civilized life out of the very fears and compulsions that belong to his nature and circumstance. (Oakeshott, 2000, 162)

Oakeshott reforça a tese de que a teoria política de Hobbes independe do que chama de “Providência”, ou seja, de parâmetros religiosos de juízo. Todo seu castelo teórico dispensa qualquer substrato metafísico e se articula em torno de necessidades e satisfações (os “apetites”) concebidas subjetivamente pelos próprios indivíduos. Em grande medida, isso depende do que Oakeshott chama de “inventividade”, ou seja, a competência pessoal de reconhecer e criar seus objetivos significativos, bem como de identificar e realizar as atividades necessárias para sua consecução.

Em outras palavras, Hobbes empreende uma profunda modificação nos rumos da filosofia política, ao teorizar sobre as estruturas e princípios do poder político tendo como preocupação a defesa da esfera de liberdade individual. Como afirma Oakeshott, “o homem, diz Hobbes, é uma criatura solitária, habitante de um mundo que contém os materiais para a satisfação de todos os seus desejos, salvo um – o desejo de continuar para sempre o prazer de uma infinita série de satisfações” (Oakeshott, 2000, 161). Nesta leitura, caberia ao *Leviatã* oferecer condições para que os indivíduos busquem seus próprios objetivos de vida.

Almost all ethical writing from the early 17th century begins with the hypothesis, not of a community of human beings, but of an individual human being choosing and pursuing his own directions of activity and belief. What appeared to require explanation was not the existence of these individuals, but how they could even come to have obligations to others of their kind and what were the nature of these obligations. This is unmistakable in Hobbes, the first moralist of the

modern world to take candid account of the current experience of individuality. (Oakeshott, 1993a, 22)

É claro o reconhecimento, por parte de Oakeshott, de certa ancestralidade teórica que remete a Hobbes. A noção de indivíduo como um ente vocacionado para a escolha e busca de sua conduta, o jogo de direitos e deveres entre indivíduo e ordem civil, a indeterminação das regras morais e sua essência subjetiva, o papel essencial, porém limitado, do Estado como guardião da esfera de liberdade, enfim, são muitas as afinidades entre ambos. Por mais que tudo isso pareça rudimentar em Hobbes, envolto em um vocabulário típico do século XVII, acompanhado de propostas absolutistas, ainda assim é possível rastrear uma preocupação genuína com a individualidade. Esta é a hipótese mais arrojada e mais questionável de Oakeshott sobre Hobbes.

Now, the common view is that though Hobbes may be an individualist at the beginning, his theory of civil association is designed precisely to destroy individualism. So far as the generation of civil association is concerned, this is certainly not true. To authorize a representative to make a choice for me does not destroy or compromise my individuality; there is no confusion of wills, so long as it is understood that my will is in the authorization of the representative and that the choice he makes is not mine, but his on my behalf. Hobbes's individualism is far too strong to allow even the briefest appearance of anything like a general will. (Oakeshott, 2000, 66)

É contestável se de fato Hobbes seria o precursor do individualismo moderno. A não ser que se abandone a literalidade e se procure fazer uma atualização do autor, as propostas apresentadas em *De Cive* e *Leviatã* parecem enfatizar o poder absoluto do soberano, inclusive no controle e decisão sobre aspectos privados da vida, como religião, educação, concepção de mundo etc. Oakeshott parece fazer vista grossa para argumentos que claramente contrariam sua posição sobre a importância da liberdade no florescimento das associações civis. Sua leitura de Hobbes espelha muitas características de seu próprio ponto de vista, de matriz liberal e tendência conservadora, mas pressupõe esquecer a essência autoritária de Hobbes presente em inúmeras passagens de sua obra.

Segundo Oakeshott, “o que é necessário para uma associação não é o amor mútuo e a boa vontade (embora essas, sem dúvida, sejam uma vantagem), mas apenas uma disposição para não se machucarem uns aos outros – o que é algo muito menor que a boa vontade” (Oakeshott, 1993a, 66). Ou seja, seria possível encontrar em Hobbes noções tipicamente liberais, tais como o Estado de Direito, a autonomia da sociedade civil, o

princípio individualista etc. Ora, é necessário verificar se estas ideias estão presentes em Hobbes.

Leviatã revisitado

A proposta política de Hobbes é uma tentativa sistemática de fuga do estado de natureza e das agruras que o acompanham. Para evitar o estado permanente de guerra de todos contra todos, os indivíduos devem aderir a um contrato social e estabelecer uma ordem civil. Tal como dito por Hobbes, “[...] se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo” (Hobbes, 1999, 117). Em outras palavras, é necessário que os indivíduos participem e consintam em um pacto social de solidariedade, que consiste na composição de um governo capaz de garantir uma ordem relativamente pacífica e harmoniosa para o bem viver coletivo. É condição *sine qua non* para a participação no pacto a concessão de parte das liberdades individuais auferidas no estado de natureza, já que não é possível (e sequer há interesse em) preservar a liberdade radical de conduta, afinal, se não há uma fronteira de comportamentos adequados e inadequados, a violência e o caos vicejarão.

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira, todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: Faz aos outros o que queres que te façam a ti. (Hobbes, 1999, 114)

Uma mudança moral parece ser uma exigência para o surgimento do pacto social, considerando que os indivíduos precisam, agora, de um relativo grau de contenção nos modos de agir. A liberdade absoluta e amoral do estado de natureza é substituída, na sociedade pós-contrato, por uma esfera de liberdade com fronteiras definidas pelo soberano. É nesse sentido que Hobbes afirma que “deve haver um alto grau de concordância na multidão para que o pacto funcione” (Hobbes, 2000, 32). Não é possível conceber o pacto hobbesiano na ausência de ideias partilhadas e de consensos mínimos

sobre o papel do soberano, os direitos e deveres dos súditos, a função do Estado, os atributos da lei e da força na constituição da ordem. Fica em aberto até que ponto este grau de concordância deve se estender: se, por exemplo, deve atingir assuntos como religiosidade, moralidade, noção de família, de comunidade, de objetivos de vida, de regras de status etc.

[...] é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. (Hobbes, 1999, 144)

Dessa forma, ainda que seja um obstinado defensor do absolutismo e do poder concentrado nas mãos de um único soberano, Oakeshott vê em Hobbes alguns dos fundamentos do liberalismo. Decerto que as condições históricas ainda não favoreciam uma clara afirmação das teses do liberalismo clássico, fato que deve ser posto na balança quando se busca um exame pormenorizado. É difícil negar que haja traços de ideias como um esboço dos direitos individuais, como a igualdade natural entre os homens, o caráter artificial da ordem política, a visão de que todo poder político deve ser embasado no consentimento, a interpretação liberal da lei, e, principalmente, o reconhecimento de uma esfera de liberdade protegida da ação discricionária do Estado para que os indivíduos possam buscar as satisfações que consideram relevantes para si. Porém, tudo isso ainda é por demais rudimentar, parcamente formulado, sem instrumentos eficazes de realização e sistematicamente negado por inúmeros outros trechos de Hobbes sobre o papel do soberano no controle da vida particular. É necessária uma alta dose de condescendência para encontrar um liberal em Hobbes.

O medo de tudo perder no estado de natureza impele os indivíduos a uma ordem que ofereça a ele paz e justiça, em troca de uma perda parcial de liberdade. Já a esperança se deve ao fato de que, numa ordem de tal natureza, os indivíduos têm uma probabilidade maior de buscar satisfação e felicidade do que numa anarquia total. Como afirma Hobbes, "o contrato nos libera para buscar nossos interesses últimos" (Hobbes, 2000, 15). Que fique claro que, para desfrutar dos benefícios do pacto social, é necessário comprometer-se com os pilares da ordem existente: a liberdade não é gratuita, nem mesmo um direito em si. É preciso atender aos deveres do cidadão.

A condição civil depende de dois pilares, a saber, a autoridade civil e a obrigação civil (Oakeshott, 2003, 149). Modos comuns de boicotar estes dois pilares são a alegação por parte de lideranças carismáticas de encarnarem a “vontade da maioria” e a “vontade geral”, assim como posições que atribuem a si mesmas a condição de promotoras da “justiça”, de um verdadeiro “propósito social”, de “informações científicas” sobre o que é melhor para a felicidade geral, ou ainda o domínio das “leis do desenvolvimento histórico” (Oakeshott, 2003, 153). No fundo, todas estas variantes significam o que Oakeshott chama de “dissensão da autoridade da *Respublica*”, ou seja, ideologias e organizações políticas que se utilizam das liberdades democráticas para boicotarem seu funcionamento e tomarem de assalto o poder político:

Dissensão da autoridade da *Respublica* é a tentativa de resolver ou de destruir a associação civil, e dissensões genuínas são secessionistas que pretendem deslocar as inter-relações civis, ou que se dispõem a destruir a condição civil através da guerra civil. E quem quer que embarque em qualquer desses caminhos renunciou à política em favor do exílio e da subversão. (Oakeshott, 2003,164)

Justamente por prezar pela liberdade conquistada a duras penas pela civilização, Oakeshott defende que o Estado de Direito deve exercer sua capacidade de coerção no momento em que haja transgressão jurídica ou risco de ruptura institucional. Não é possível haver concessão nesse quesito: ou a lei é aplicada, ou abre-se a oportunidade para a erosão da ordem, com a possível apropriação do Estado por parte de grupos de interesse. Partidos e facções que se utilizam da democracia e da legalidade de maneira oportunista não podem ser tolerados, por se recusarem a jogar o jogo dentro de suas regras e por usarem da ordem e do espírito de liberdade para tomar de assalto o poder político. Assim, é legítimo pensar em limites para a liberdade de expressão e para a liberdade de ação tanto em Hobbes quanto em Oakeshott. Serão a prudência, a justiça e o sentimento de dever a guiarem os legisladores na difícil tarefa de definir o campo legítimo de exercício da liberdade.

Novamente ressoa, à certa distância, o pensamento hobbesiano e sua crença de que, sem a espada, o Estado de Direito nada significa, e, sendo assim, a liberdade da associação civil é algo meramente ficcional. Com efeito, se, “pela experiência, é sabido que os homens raramente mantêm seus compromissos apenas através da consciência”, é indispensável que o Estado, dentro dos limites da legalidade e da institucionalidade, tenha condições de exercer o “direito da Espada”, isto é, a capacidade de aplicação da coerção

e da violência nos casos previstos em lei (Hobbes, 2000, 33). Nessa lógica, é possível compreender a afirmação contundente de Hobbes de que "a Cidade (a comunidade) retém seu direito primitivo contra os dissidentes, qual seja, o direito de guerra, como se fosse contra um inimigo" (Hobbes, 2000, 32).

Não se pode perder de vista que, para Hobbes, a finalidade última dessa limitação do arco de liberdade individual é o "cuidado com sua própria conservação" e "uma vida mais satisfeita" (Hobbes, 1999, 141). Temos um aparente paradoxo, em que a constituição do Estado e do corpo jurídico estabelece limites à ação individual. No entanto, esta restrição se volta para comportamentos anômicos, antissociais, criminosos, antissistêmicos, ou seja, regulamenta os atos considerados infrações penais, definindo as sanções justas e proporcionais à violação em questão. Fora desse limite, cabe aos indivíduos a responsabilidade de conduzir a própria vida.

First, Hobbes was primarily concerned with motives for obeying civil law; he is less concerned with what a man might otherwise do with his life than with the minimum conditions in which the endeavor for peace could be the pattern of conduct for even the least well-disposed man. (Oakeshott, 2000, 133)

A situação de paz social almejada pelo Estado de Direito é, ao menos teoricamente, o modo ótimo de circunscrição da esfera de liberdade, já que na ausência de Estado tudo é permitido, o que abre espaço para formas de violência e de tirania ainda mais violentas. Diz-se "teoricamente" porque a implantação de um projeto de tamanha envergadura não se dá *ex nihilo*, pois depende de inúmeras variáveis de alta complexidade, como o patrimônio civilizacional do país em questão, sua herança histórica, sua cultura, a disposição do conjunto da sociedade para aceitar e cultivar o Estado de Direito etc. Cabe ao soberano a atribuição de "fazer leis, julgar controvérsias, definir punições, fazer uso da força de acordo com seu juízo" (Hobbes, 2000, 34). Assim Oakeshott lê Hobbes, entendendo que na raiz do Leviatã existe um princípio de liberdade individual.

The consequence of natural appetite is pride and fear; the 'suggestion' and promise of reason is peace. And peace, the product of the mutual recognition of a common enemy (death) is to be achieved only in a condition of common subjection to an artificially created sovereign authority; that is, in the *civitas*. There, under a civil law made and enforced by a Common Power authorized to do so, Covenants lose their uncertainty and become 'constant and lasting', and the war of every man against every man is brought to an end. (Oakeshott, 2000, 92-3)

Oakeshott chama de *civitas* a “condição de sujeição a uma autoridade soberana artificialmente criada” e encontra, no *Leviatã*, os rudimentos dessa proposta. O termo latino alude ao corpo social dos cidadãos, vinculados por lei e por um conjunto de direitos e deveres. Trata-se de um acordo implicitamente aceito por todos, que não se confunde com nenhum indivíduo em particular, e que sustenta a *res publica*, uma entidade abstrata responsável pelos assuntos comuns dos cidadãos.

A paz e a ordem civil, “produtos desse reconhecimento mútuo”, são conquistas da *civitas* que diminuem os efeitos brutais do estado de natureza e permitem que os indivíduos orientem sua vida para outras finalidades que não a simples sobrevivência. Este projeto, como já dito, não deve ser visto como uma utopia, que transcorre na ausência de problemas. Esta é uma ordem possível, falha, imperfeita, precária, arduamente construída e facilmente destruída. Cumpre verificar, mesmo que brevemente, em que medida Hobbes é verdadeiramente um precursor do liberalismo e quais os limites da interpretação de Oakeshott sobre esta questão.

Monarquia e democracia

Decorre da apreciação de Hobbes sobre a humanidade uma necessidade premente de firmar a paz social por meio da lei e da ordem. Tanto no *De Cive* quanto no *Leviatã*, isto levará ao debate sobre os sistemas e regimes de governo mais aptos a empreender tal atividade. No contexto da Inglaterra do século XVII, ainda era reduzido o número de opções políticas concretas, com a predominância de variações de monarquia, passando pelas corporações medievais locais até as formas mais remidas de absolutismo. À vista disso, é com surpresa e fascínio que se observa, já naquele momento histórico, a dedicação de Hobbes em investigar a democracia, antes, possivelmente, pela influência das leituras gregas do que pelos fenômenos políticos de massa, que só se fariam presentes no século seguinte.

É conhecida a preferência de Hobbes pelas formas autoritárias de poder político. Em suas duas principais obras, as passagens sobre a importância do uso da força e as vantagens da monarquia absoluta excedem, em muito, as considerações sobre os limites do poder do soberano e a necessidade de equilíbrio de poder. Esta última está praticamente ausente de sua teoria, salvo no que se refere a um vago direito de rebelião

dos súditos diante de uma tirania. Dos itens elencados a favor do absolutismo, vejamos, primeiramente, os itens 1 e 3 apresentados no *Leviatã*:

(1) se por acaso houver conflito entre o interesse público e o interesse pessoal, preferirá o interesse pessoal, pois em geral as paixões humanas são mais fortes do que a razão. De onde se segue que, quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público. Ora, na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. (Hobbes, 1999, 154-5)

(3) as resoluções de um monarca estão sujeitas a uma única inconstância, que é a da natureza humana, ao passo que nas assembleias, além da natureza, verifica-se a inconstância do número. (Hobbes, 1999, 155)

O item 1 é bastante claro na defesa de um poder político que não distingue a figura pessoal do soberano das estruturas jurídico-políticas. Por certo que isto é exatamente o oposto da proposta de *rule of law*, que salienta a necessidade de total distinção entre governo e Estado. Dito de outro modo, o Estado de Direito depende do reconhecimento, tanto da população quanto do soberano, de uma Constituição sólida, transparente, ou seja, de um corpo de leis que não se altera com facilidade, ao sabor de maiorias momentâneas ou de vontades pessoais. Além disso, a aplicação da lei deve ser rigorosa e cega, imparcial em relação a quem julga e a quem é julgado. A recomendação de Hobbes se choca frontalmente com a proposta do império da lei, tão valorizado por Oakeshott.

Já no item 3 há uma nuance interessante do primeiro argumento, visto que não se trata de uma orientação pura e simples, mas de uma constatação de que governos de natureza democrática tendem a ser mais lentos e ineficientes. Agrega-se o fato de que as “assembleias”, como denomina Hobbes, pela própria natureza de regimes democráticos, proporcionam ocasiões de debates e de conflitos, o que pode evoluir para choques cada vez mais graves, trazendo instabilidade. O uso desleal de retórica e de promessas não é um problema menor, tendo em vista os efeitos deletérios da demagogia. Por sua vez, a monarquia teria a virtude da agilidade e da centralização, o que dispensa assembleias intermináveis e inoperantes pela dinâmica dos decretos (Hobbes, 2000, 42).

Estes defeitos colocariam em risco a efetividade do pacto. Se o contrato social tem como principal meta a paz e a ordem civil, a democracia se aproxima, em seus piores momentos, de um cenário de crise que pode levar à anarquia, entendida como a maior das inconveniências por Hobbes (Hobbes, 2000, 51). Por isso, a democracia tende à desordem, pelas dificuldades de representatividade, pela demagogia e pelo conflito

faccional (Hobbes, 2000, 41). Ao invés da sabedoria do soberano, a sociedade passa a ser conduzida por uma “multidão rude”, seja pela agitação derivada das crises, seja por um líder carismático e demagógico (Hobbes, 2000, 42).

Não há novidade nesse argumento de Hobbes: a filosofia grega já havia notado com sabedoria as carências da democracia. Tanto Platão quanto Aristóteles, a despeito de divergências epistemológicas profundas, convergiam na crítica deste modelo político. Não será Oakeshott a contrariá-los: como se evidencia em sua análise sobre as “políticas da fé” e do “racionalismo” na política, o sistema democrático está constantemente sujeito a turbulências e à manipulação das paixões populares com promessas irrealizáveis por parte de oportunistas. Contudo, na falta de um sistema melhor, aceita-se a democracia e seus percalços. Não restam dúvidas de que Oakeshott é avesso a ditaduras, especialmente em países ocidentais, imersos em uma cultura civilizacional já familiarizada com a dissidência e que quase nenhuma situação política justificaria a ruptura da ordem institucional. Nisso, segue seu conterrâneo Winston Churchill, que afirmava, na célebre citação, que a democracia é o pior dos regimes políticos, salvo por todos os outros.

As reservas de Hobbes quanto à democracia se aprofundam quando afirma que “só o monarca, ou a assembleia soberana, possui abaixo de Deus autoridade para ensinar e instruir o povo” (Hobbes, 1999, 192). “Abaixo de Deus”, nesse caso, indica menos uma questão de precedência ontológica e mais o sentido absoluto do poder político. “Ensinar e instruir” sugere que cabe ao Estado conformar ideologicamente a sociedade civil, amalgamando os cidadãos num agregado moral, um expediente rechaçado por Oakeshott em toda sua obra. As divergências se agravam quando se considera a declaração de Hobbes de que “o soberano de um Estado, quer seja uma assembleia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis (Hobbes, 1999, 208). Como conciliar a defesa da *rule of law* com uma tão cristalina afirmação do Estado de exceção? Em que consiste a liberdade dos súditos diante de um soberano com tanto poder? Vejamos:

[...] a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes. Não devemos, todavia, concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo

que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e conseqüentemente obrigado a respeitar as leis de natureza. (Hobbes, 1999, 173)

A “liberdade de comprar e vender” está de todo em acordo com a posição oakeshottiana de que o livre mercado é o sistema mais adequado para preservar a liberdade individual. Detentor de seu próprio trabalho, o indivíduo recebe incentivos para agir na busca de contratos vantajosos, gerando, assim, serviços e produtos úteis para tantos outros cidadãos. Além disso, a fragmentação da propriedade privada serve como equilíbrio ao poder de Estado. As liberdades pessoais de conduta da vida, especialmente a de “instruir seus filhos”, estão em consonância com a posição de Oakeshott. Afinal, é dever das famílias contribuírem para a educação das novas gerações, ao mesmo tempo que é direito delas que o Estado se mantenha a certa distância de seus filhos.

Contudo, o “poder soberano de vida e de morte”, além de claramente excessivo, aparece na passagem como uma espécie de presente, de concessão generosa do soberano, algo muito distante da proposta conservadora de Oakeshott. Ao aceitar o pacto, os súditos delegam o poder absoluto ao soberano, o que só pode ser questionado se houver a negação das “leis da natureza”. Fica em aberto em que momento ou situação os súditos têm o direito de se sublevar, assim como não é claro de que modo seria possível se contrapor a um poder absoluto como o proposto pelo autor do *Leviatã*.

É de todo enigmática a afirmação de Hobbes de que “a monarquia pode garantir mais liberdades que a democracia” (Hobbes, 2000, 53). Decerto que “liberdade” não se confunde com permissividade, como ausência de deveres por parte do cidadão. A noção de *civitas* requer que o indivíduo cumpra seus deveres cívicos e se submeta a um poder, desde que seja legítimo. Contudo, uma monarquia que siga os moldes hobbesianos promove a opressão política ao invés de defender a esfera irrevogável de liberdade dos indivíduos. A discussão seguiria um rumo distinto se estivéssemos considerando uma monarquia de tipo parlamentar, ancorada em uma Carta Magna sólida, como na Inglaterra contemporânea. Tal não é o caso: Hobbes defende que “a monarquia mais absoluta é a melhor forma de governo” (Hobbes, 2000, 56). Não há conciliação possível, neste quesito, entre Hobbes e Oakeshott.

Hobbes, Oakeshott e o “Modus Vivendi”

É inegável o lugar de destaque de Hobbes na história da Filosofia Política. Sua perspicácia na compreensão da condição humana, sua noção de pacto e os rudimentos de defesa da liberdade individual, mesmo que emaranhados em uma visão de mundo predominantemente absolutista, faz com que seja imperativa a leitura e investigação de suas principais obras. O’Sullivan, analisando a relação entre Hobbes e Oakeshott, considera os escritos do primeiro como uma “profunda revolução no pensamento europeu”, “o mais profundo individualista na história da teoria política” e o “primeiro grande teórico do mundo político em que vivemos” (O’Sullivan, 2007, 25). Guardadas as devidas objeções, é assim que Oakeshott entendia e reconhecia a influência de Hobbes sobre parcela do espectro *liberal conservative*.

Concordamos com a análise de O’Sullivan quando afirma que, para Oakeshott, Hobbes foi um “teórico da *rule of law*”, lançando luzes liberais sobre o autor do *Leviatã*. No livro *Hobbes on Civil Association*, diz o autor que “a premissa de Hobbes é uma doutrina do solipsismo, uma crença no isolamento essencial dos homens entre si, exposta como uma teoria do conhecimento” (Oakeshott, 2007, 120). É altamente questionável se Hobbes de fato foi o precursor da *rule of law*, devido ao fato de que entregava plenos poderes para um soberano que não deveria sofrer nenhum freio ou contrapeso ao seu poder. Contudo, ambos compartilham de uma visão otimista da civilização, entendida como uma árdua e lenta conquista por parte de determinados países e culturas. Sempre “intranquila”, a superioridade da vida civilizada é ponto pacífico entre os dois pensadores, pois em sua ausência resta aos homens lidarem com o “vulcão do barbarismo primordial”.

In considering *Leviathan's* enduring appeal, Oakeshott suggested there was 'something undeniable' in it. It contained nothing of immediate political relevance to the modern world, but the crisis that provoked Hobbes to write it revealed the nearest thing to a timeless political truth Oakeshott could accept - that beneath the 'uneasy achievement' of civilized life, there lay always 'a volcano of primordial barbarism'. (O’Sullivan, in Oakeshott, 2008, 10)

Certamente há muito de mítico na filosofia dos contratualistas, Hobbes incluso. A própria noção de estado de natureza e seus indivíduos solitários é mais um recurso hipotético com finalidades heurísticas do que uma descrição acurada de fatos históricos. É impensável uma origem humana sem laços familiares ou comunitários, ou seja, não há humanidade totalmente desvinculada. Trata-se de um recurso para se compreender, acima

de tudo, que sem uma ordem não há condições para a coexistência. Por isso, Paul Franco defende que Oakeshott entendia o *Leviatã* como uma espécie de mito fundante de uma sociedade em que indivíduos cedem poder a um soberano para tornarem-se, na medida do possível, soberanos de si. É o que Oakeshott chama de “sonho coletivo”, uma interpretação imaginativa da existência humana que serve de referência para entender nossa própria condição (Franco, 2004, 79).

Ted Miller é perspicaz ao notar que “mesmo depois de tomarmos conhecimento dos elementos céticos na filosofia de Hobbes, ele se mantém como um filósofo comprometido em impor uma ordem ao mundo” (Miller, 2001, 822), isto é, aplicar os meios eficientes para edificar a coexistência entre indivíduos que dividem pouco mais do que a mesma territorialidade. Esta coexistência é denominada *modus vivendi*, ou seja, um acordo, um determinado arranjo que possibilita que partes antagônicas coexistam pacificamente, seja de modo indefinido, seja até o momento em que apareça um determinado consenso (Gray, 1984, 21).

John Gray é o divulgador contemporâneo da expressão, que utiliza para explicar sua proposta política em muito semelhante à de Oakeshott. Segundo ele, há “duas faces” do liberalismo: em uma, a tolerância serve como mecanismo de busca para um ideal de vida, com uma disposição razoável para se aplicar princípios universais e prescritivos da conduta coletiva; em outra, a tolerância é um meio para a coexistência pacífica, em que a vida humana pode florescer em muitos modos distintos de vida (Gray, 1984, 22). Na primeira, há grande otimismo de que os seres humanos terão disposição e vontade de integrarem um mesmo corpo de ideias, com objetivos e preferências semelhantes. Já na segunda, prevalece o ceticismo quanto a esta possibilidade, com uma postura mais resignada com a perenidade dos conflitos humanos.

Gray percebe que inúmeros liberais tendem a resolver conflitos de ordem moral ou política na expectativa de dirimir definitivamente os antagonismos de princípios. São citados como exemplos dessa tendência nomes como Rawls, Dworkin e mesmo Nozick. Contudo, Gray defende que os requerimentos de justiça e de direitos, formas explícitas de consenso, podem – e irão, necessariamente, entrar em choque. Por isso, a proposta de *modus vivendi* recomenda que se abandone esta expectativa de uma sociedade com tamanha coesão de valores, e que se reconheça a inevitável pluralidade de ideias que surgem numa sociedade moderna (Gray, 1984, 33). A tolerância como meio para um consenso universal acerca de valores deve ser abandonada: para Gray, a tolerância deve ser encampada como um valor em si, e não como um arranjo provisório.

Por isso, é possível afirmar um vínculo entre o pacto de Hobbes, a *rule of law* de Oakeshott e o *modus vivendi* de Gray: todos repudiam uma sociedade orientada desde cima, em que o corpo de cidadãos passará do assentimento à concordância segundo regras e valores estabelecidos por um grupo político detentor do Estado. Desesperançados com esta utopia perigosa, esta linhagem teórica admite a permanência das desavenças entre os homens como uma característica permanente da sociedade humana (Gray, 1984, 43). Aqui se encontra o coração da leitura de Hobbes por Oakeshott, que ressoará em grande medida em suas obras políticas.

Parte II

Políticas da fé, políticas do ceticismo

Uma das hipóteses do presente trabalho defende que a obra de Oakeshott, em especial dos anos 1940 em diante, apresenta uma significativa coerência, apesar da despreocupação do autor em construir um sistema teórico orgânico. Nesse sentido, buscamos evidenciar nos capítulos anteriores uma espécie de trajetória do trabalho de Oakeshott, desde suas referências intelectuais até os fundamentos epistêmicos da obra. Então, foi possível descrever com maior propriedade sua teoria do social, levando em conta o primado do indivíduo como sujeito de intelecção, bem como as linhas gerais de seus atributos psíquicos. Este conjunto de matrizes e postulados torna mais simples a tarefa de expor a teoria política de Oakeshott.

Para tanto, abordaremos com maior atenção *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism*, de Michael Oakeshott, lançando mão, quando conveniente, de outros textos acerca do papel da política e das estruturas do Estado, como *Rationalism in Politics*, a segunda parte de *On Human Conduct*, entre outros. Buscaremos reconstruir a argumentação básica presente na obra, identificando os pressupostos fundamentais que alicerçam o par conceitual do título e explorar algumas das consequências da efetivação de ambos os modos de condução da atividade política. Por fim, apresentaremos um balanço da argumentação, comentando sobre eventuais conquistas e limites conceituais, bem como a importância do material no conjunto da obra de Oakeshott.

Um mal necessário

Um dos textos mais notáveis de Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* representa um passo adiante na formalização de sua teoria política. Logo de início, é digno de nota o fato de que o texto tenha sido publicado apenas em 1996, sob supervisão de Timothy Fuller, a quem coube vasculhar os materiais inéditos de Oakeshott após sua morte, a fim de selecionar e publicar aquilo que era digno de atenção. No prefácio do livro, Fuller afirma que o texto foi escrito nos anos de 1950.

É necessário explicar esse *gap* de décadas para a publicação de um texto tão pertinente. Uma hipótese plausível é de que a argumentação do texto possui semelhanças com *Rationalism in Politics*, o que pode ter levado Oakeshott a priorizar um texto em relação a outro. Talvez satisfeito com o resultado atingido por estes outros artigos, Oakeshott deixou *The Politics of Faith* de lado provisoriamente, porém a qualidade do argumento e o acabamento em fase adiantada nos leva a crer que não há no adiamento da publicação nenhum tipo de objeção intelectual. Integrantes do Michael Oakeshott Association debatem sobre as similaridades e diferenças entre o conceito de “política da fé” e a mentalidade racionalista, apresentada no texto *Rationalism in Politics*. Tanto *The Politics of Faith* quanto *Rationalism in Politics* foram escritos em fins dos anos 1950 e na primeira metade dos anos 1960. Portanto, não há ruptura estrutural entre os textos, muito pelo contrário: nota-se, antes, uma forte complementaridade.

Antes de passarmos aos conceitos que dão título ao livro, vale recuperar algumas passagens em que Oakeshott deixa transparecer a sua visão pessimista da política, de tonalidades que em muito remetem a Hobbes. Assim como nos artigos publicados no livro *Hobbes on Civil Association*, reaparece aqui o desamparo existencial do ser humano, desorientado e frágil, e por isso mesmo propenso a entender o seu entorno como eminentemente hostil. A política surge como reflexo dessa condição, como procedimento de contenção da violência mútua, como a mantenedora de certos padrões mínimos de conduta civil. Dito de outro modo, a política é vista como uma “atividade limitada”, um “assunto necessário, mas de segunda classe” (Oakeshott, 2007, 215).

A “primeira classe” de interesses, para Oakeshott, corresponde à cultura, às artes, à filosofia. A política aparece como uma derivação dos valores cultivados nessas áreas, uma decorrência de um complexo sistema de ideias e hábitos reproduzidos na vida social. Por isso, a política deve cumprir a função adicional, a saber, a de proteger o livre curso das áreas de “primeira classe” na sociedade civil. É na dinâmica da agitação civil que a

vida política ganha forma, em movimentos muitas vezes imperceptíveis à superfície dos eventos, com mudanças progressivas, lentas, intangíveis aos olhos que se voltam exclusivamente à política entendida em sentido estrito. Partidos, programas, bancadas parlamentares, instituições, tudo isso é municiado pelas percepções construídas no campo da moral e da cultura. Obviamente que estas estruturas políticas também respondem aos movimentos das associações civis, mas Oakeshott é decidido ao afirmar que a sociedade é “liderada por trás”, por “artistas, poetas e filósofos”.

[...] the artist and the poet and the philosopher are and should remain separated from 'the world'; not because they have no part in the promotion of the communal interests of mankind, but because to be free from the world is the condition of their contribution. Societies, in fact, are led from behind, and for those capable of leadership to give themselves up to political activity is to break away from their true genius. (Oakeshott, 1993b, 95-6)

Ao lado desta função, a arena política é também um espaço de disputa pelo poder de efetivação de projetos pessoais e políticos, o que tem como consequência a tendência ao uso de estratégias para derrotar os adversários, o uso de retóricas demagógicas, a camuflagem de interesses pessoais sob a forma de interesses coletivos, as ambiguidades e distorções do vocabulário político, oportunismos e manipulações de todo tipo (Oakeshott, 1996, 21). Por estas características, a política tende a atrair a presença de indivíduos altamente pragmáticos, imbuídos de uma racionalidade de resultados, dispostos a uma conduta maquiavélica diante dos imperativos da luta pelo poder, por vezes entrando numa zona cinzenta da moralidade, em que o certo e o errado não são facilmente identificáveis.

Politics at any time are an unpleasing spectacle. The obscurity, the muddle, the excess, the compromise, the indelible appearance of dishonesty, the counterfeit piety, the moralism and immorality, the corruption, the intrigue, the negligence, the meddlesomeness, the vanity, the self-deception, and finally the futility, [...] offend most of our rational and all our artistic susceptibilities. For so far as political activity succeeds in modifying the reign of arbitrary violence in human affairs, there is clearly something to be said for it, and it may even be thought to be worth the cost. But, at the best of times, political activity seems to encourage many of the less agreeable traits in human character” (Oakeshott, 1996, 19-20)

Estes atributos explicam em grande medida o desinteresse que Oakeshott nutre pelo engajamento político. A militância partidária, a participação de embates políticos, a

racionalidade instrumental e estratégica, tudo isso é inerente à arena política e, portanto, não auxilia a livre reflexão filosófica, muito menos a arte da conversação. A participação ativa na vida política exige dos indivíduos um alinhamento pessoal à lógica da vitória, do sucesso, do triunfo, ou seja, da eficiência. É inevitável que esta visão pragmática se expanda por outras áreas da vida, tomando de assalto áreas em que a racionalidade instrumental tende a ruir a autenticidade de atividades como a arte e a filosofia, que exigem, para seu próprio bem, um certo grau de desinteresse quanto a resultados imediatos e uma orientação para a beleza e a verdade. É o que Oakeshott chama de “corrupção da consciência” que a política opera em seus participantes:

If a society is to be saved from a corrupt consciousness it will be saved not by having its values and its civilization protected, but by knowing itself and having its values recreated. Indeed, political activity involves a corruption of consciousness from which a society has continuously to be saved. (Oakeshott, 1993b, 95)

A depreciação das atividades ligadas ao poder não deve causar surpresa, levando-se em conta que faz parte de uma longa linhagem anti-utópica e pragmática. No entanto, esta perspectiva é, ironicamente, também ela política, pois tem ampla repercussão no modo de condução da vida e na forma de pensar a organização do Estado. Oakeshott tampouco subestima a importância de líderes exemplares, que pela conduta são capazes de inspirar a população e de realizar feitos a favor da liberdade e do Estado de Direito. Sua maior preocupação é que o mecanismo de raciocínio exigido pela vida política colonize outras áreas da existência, em especial o a reflexão livre, a filosofia, as artes, a vida pessoal, a família, a comunidade, a espiritualidade etc.

Por essas razões, Oakeshott sugere que é necessário manter baixas expectativas em política, pois sua prática está fundamentada num cenário de incertezas como, de resto, a própria realidade está, uma vez que esta realidade se constitui, em grande medida, como um imaginário partilhado. A atividade política tem o agravante de pressionar seus participantes a disseminarem discursos ilusórios, em que os problemas são facilmente identificáveis, a solução é simples e a efetivação depende sobretudo da vontade política (Oakeshott, 1996, 37). Ora, na verdade a política é o “reajuste gradual das relações humanas [...] por homens falíveis”, num processo “sem fim” (Oakeshott, 2007, 217). O político, tal como no mito de Sísifo, nunca “conclui” sua atividade, já que não existe o

“fim da política”. Supor que um dado “plano” a ser aplicado “resolva” a questão política seria uma simplificação grosseira tanto da política quanto do humano.

Se na vida cotidiana os indivíduos são induzidos a agir baseado em tendências probabilísticas, com baixo nível de conhecimento das variáveis em ação, que dirá da vida política, uma área em que os problemas enfrentados excedem em muito a capacidade de dar conta do volume de informações necessário para conceber diagnósticos, que dirá “soluções”. É por isso que a política é uma seara fértil para a demagogia, dando margem para discursos tão simples quanto equivocados. Em suma, a participação política incentiva que seus participantes pareçam ter confiança inabalável na capacidade humana de conhecer a realidade.

Fica evidente que Oakeshott se interessa pela esfera política como um “mal necessário”, válida desde que se preste a “diminuir a violência do impacto das atividades dos indivíduos uns sobre os outros” (Oakeshott, 1996, 112). Em obras como *The Voice of Poetry on the Conversation of Mankind* e *A Place of Learning*, Oakeshott se concentra no plano estético e existencial, na capacidade de apreciar a poética da realidade e explorar seus significados livremente. É compreensível o temor de Oakeshott quanto à expansão da esfera política sobre a esfera civil e a necessidade de manter o Estado no nível do que chama de “ordem superficial”, ou seja, com baixo potencial de violência sobre a esfera individual e baixo controle do que se passa nas associações civis.

Considerando esta perspectiva, a obra *The Politics of Faith* tem como objetivo identificar e analisar a separação dos discursos políticos em dois polos, que aglutinam perspectivas antagônicas sobre o papel da atividade política, seu potencial e seus objetivos. Mais do que substituir o padrão esquerda-direita (que, como veremos, não coincidem com *fé* e *ceticismo*), Oakeshott nos oferece um par conceitual capaz de calibrar as forças que animam os discursos políticos e que se mostra verdadeiramente eficaz ao perceber elementos estruturais dos enunciados. Esta proposta inovadora de disposição das ideologias políticas é uma das maiores contribuições de Oakeshott para a Ciência Política, considerando que, como toda boa teoria, deve oferecer ferramentas para investigar as concepções de mundo não pelo valor de face que vendem, mas pelas bases filosóficas das quais dependem.

The words in which we struggle to express this particular alignment of political belief are sadly inadequate. It is not a contrast between dictatorship and democracy (these are authority-words), or between Left and Right (these merely represent an insignificant squabble about the common

purpose to be imposed upon a state already assumed to be a purposive association). The words Liberal and Conservative are already so overloaded with meanings that they must fail to be explicit here. And those who understand it in terms of Communism and Capitalism, collectivism and free enterprise, centralism and pluralism, merely add to the confusion by suggesting a substantive purpose for civil association (Oakeshott, 1991, 459).

Em outras palavras, Oakeshott vê limitações nas dicotomias políticas mais usuais e apresenta a separação entre “políticas da fé” e “políticas do ceticismo” como uma alternativa. Se a razão de ser dessas nomenclaturas é esclarecer a natureza filosófica e as raízes argumentativas das ideologias, termos como “esquerda” e “direita” não são mais satisfatórios, em primeiro lugar pelo desgaste decorrente do constante mau uso do par. Toda forma de categorizar ideologias deve servir ao propósito de facilitar a compreensão do quadro político. A divisão esquerda-direita foi criada numa conjuntura específica para fins específicos e acabou durando mais do que o necessário, desorientando o debate e prejudicando o esclarecimento devido das diferenças entre concepções de mundo. Basta observar as inúmeras semelhanças entre os totalitarismos para perceber que não é possível posicioná-los em extremos opostos.

Voltemos a Oakeshott. O princípio geral do argumento consiste na divisão das ideologias políticas em dois grandes campos, a saber, a “política da fé” e a “política do ceticismo”. Por trás das inúmeras diferenças entre as ideologias, Oakeshott encontra dois fundamentos distintos que orientam a política na modernidade “por cerca de quinhentos anos” (Oakeshott, 1996, 120). A oposição essencial entre os dois polos diz respeito às expectativas sobre o potencial humano nas mais diversas atividades, como por exemplo a compreensão da realidade, a capacidade de moldar sua natureza moral e intelectualmente, a capacidade de realizar transformações políticas profundas e de ter controle sobre suas consequências, entre outras. Trata-se, portanto, de “tendências em competição” (Fuller, 1996, X).

[...] the politics of faith and the politics of scepticism are not alternative styles of politics, but the ‘charges’ of the two poles between which modern European politics moves and has moved for near five hundred years. [...] Our task is to find some means of being at home in the complexity we have inherited, and cannot now avoid, without indulging ourselves in the false hope of discovering a market in which we can exchange it for simplicity. (Oakeshott, 1996, 120)

Nas “políticas da fé” encontram-se as ideologias que partilham de um profundo otimismo no tocante ao potencial do ser humano de conduzir seu destino e de obter emancipação pela via política. A esperança na transformação da natureza a favor do homem, na vida política em aperfeiçoamento da humanidade em todos os sentidos, na maleabilidade da natureza humana para fins éticos e políticos, na orientação da sociedade para uma ampla melhoria, eis o fundamento de todas as “políticas da fé”. Nessa chave, o passado é entendido como essencialmente negativo, como um obstáculo ao progresso e responsável pelo fato de a humanidade ainda não ter realizado sua plena capacidade.

Também em *Rationalism in Politics* surgem comentários importantes sobre esta mentalidade. De acordo com Oakeshott, o racionalista, muito semelhante ao entusiasta das “políticas da fé”, é um “inimigo da autoridade, dos pré-julgamentos, do meramente tradicional, do costumeiro ou habitual”. O passado é um verdadeiro entrave, pois os costumes que ele nos lega servem apenas para dificultar a aplicação dos projetos revolucionários. A História, nesse viés, é a sedimentação de tudo o que há de ruim, de negativo, que obstaculiza à humanidade a possibilidade de viver em plena harmonia. O racionalista submete, portanto, todo o patrimônio cultural e civilizacional a uma hipotética “razão”, entendida como um procedimento técnico capaz de operar sem o acervo histórico das tradições.

Em suma, “muito dessa atividade política consiste em levar toda a herança social, política, legal e institucional de sua sociedade diante do tribunal de seu intelecto” (Oakeshott, 1991, 6-8). Ao transformar a racionalidade humana no único filtro legítimo do tesouro civilizacional, opera-se o que Oakeshott chama de “racionalismo”. Por óbvio que Oakeshott não nega a capacidade reflexiva do intelecto humano, mas sim o seu excesso, em que experiências complexas sedimentadas e gestadas na História devam fazer sentido imediato à lógica limitada dos indivíduos. Sugere-se, portanto, uma postura de cautela diante de juízos que não se calcem nas lições herdadas do passado.

Dito de outro modo, o racionalismo seria uma espécie de obsessão ou vício da razão, que perde, assim, parâmetros realistas de observação e permite-se alçar voos utópicos ilimitados, colocando em risco a apreciação da realidade e suas conquistas. Seria seu uso desordenado, que em seu delírio de grandeza dispensa lições e instituições construídas, acima de tudo, pelo teste da realidade. É por isso que o “racionalismo” deixa de ser “racional”, pois se esquece da importância de outras formas de cognição, como a observação empírica e a sedimentação de lições históricas. Que fique claro: Oakeshott

não é um irracionalista, mas sim um crítico do uso desregrado da razão, como bem sintetiza O’Sullivan na passagem abaixo:

Oakeshott's defence of reason deserves emphasis because his post-war polemics against rationalism sometimes wrongly lead critics to think that like Chestov, he was hostile to reason as such. What Oakeshott was criticising, however, was the view that *only* reason in its narrowest sense was important, human irrationality was ineliminable, but not necessarily destructive. "To behave rationally is not necessarily to be without anxiety, love, hate, inner conflict, or potential conflict with others (O’Sullivan, 2007, 19).

Em oposição às “políticas da fé”, encontramos as “políticas do ceticismo”. Aqui, aglutinam-se visões marcadas pela incredulidade, que desconfiam de projetos ambiciosos de transformação social e de reforma moral, bem como da capacidade humana de compreender e intervir na realidade com segurança e controle dos resultados. Ideologias ligadas ao ceticismo tendem a suspeitar do potencial emancipatório da humanidade, sobretudo pela via política. Há forte incidência da noção de “natureza humana”, isto é, de determinadas constantes do comportamento humano marcadas pela precariedade e limitação. O passado é visto aqui como fonte de lições históricas, que podem auxiliar a humanidade a atenuar seus problemas. Entende-se, pois, que a atividade política, como de resto todas as atividades sociais, transcorre sob condições de indeterminação, de incerteza, em que não é possível inferir com segurança os resultados de uma ação. É sob esta “névoa” que indivíduos e organizações de limitado conhecimento devem agir. Assim resume Oakeshott esse argumento:

A limitation of view, which appears so clear and practical, but which amounts to little more than a mental fog, is inseparable from political activity. A mind fixed and callous to all subtle distinctions, emotional and intellectual habits become bogus from repetition and lack of examination, unreal loyalties, delusive aims, false significances are what political action involves. [...] Political action involves mental vulgarity, not merely because it entails the concurrence and support of those who are mentally vulgar, but because of the false simplification of human life implied in even the best of its purposes (Oakeshott, 1993b, 93).

Estes paradigmas são utilizados por Oakeshott para refletir sobre as três grandes revoluções políticas da modernidade, isto é, a Independência Americana (1776), a Revolução Francesa (1789) e a Revolução Russa (1917). Nesse sentido, os Estados Unidos foram palco de um fenômeno histórico único, em que prevaleceu a visão cética.

Já a Revolução Francesa inicia-se em parâmetros moderados, mas logo degingola para a fúria jacobina da guilhotina e sua crença na perfectibilidade através da força exercida pelo Estado revolucionário. Por sua vez, Revolução Russa é, de longe, o experimento histórico mais ambicioso em termos de transformação social posto em curso, pois trata a sociedade russa como se fosse argila nas mãos dos escultores bolcheviques. A “fé” na revolução atinge patamares utópicos pela crença na capacidade ilimitada de uma elite política (a vanguarda bolchevique) de dirigir uma realidade histórica e social de acordo com os objetivos assentados em valores políticos utópicos.

Two of the three great revolutions of modern times began in the style of scepticism; and while the first issued in the most profoundly skeptical constitution of the modern world, the Constitution of the United States of America, the second, the French Revolution, was soon diverted into the path of faith. The Russian Revolution alone owed nothing to the politics of scepticism. (Oakeshott, 1996, 80)

Assim, o par “política da fé” e “política do ceticismo” deve ser entendido como um dos pontos altos de Oakeshott, legando aos observadores de ideologias políticas e fatos históricos um olhar atento aos postulados essenciais que alavancam as ideologias e as propostas políticas, e que muitas vezes sequer são reconhecidos pelos agentes em questão. As premissas da ação social, por definição, antecedem todo o castelo teórico consciente que atua na mentalidade individual e dependem de dados subjetivos de difícil verificação. Ou melhor, a adesão a um ou outro bloco depende em certa medida das preferências pessoais assumidas, afinal, uma “disposição”, para usar um termo caro a Oakeshott, não é adquirida apenas após extensiva fundamentação “científica”: por mais que certas evidências possam nortear a ação humana, as razões e finalidades últimas dependem de juízos e de entendimentos que se processam, necessariamente, no nevoeiro da consciência humana. Vejamos mais atentamente os dois conceitos.

Políticas da fé

Segundo a definição de Oakeshott, a *política da fé* reúne o conjunto de propostas políticas cujo núcleo está no otimismo quanto à busca pela perfectibilidade humana (Oakeshott, 1996, 23). A atividade política deveria, portanto, orientar-se para o contínuo aprimoramento social dos seres humanos. Tal posição se assenta sobre o pressuposto de

que a natureza humana é dotada de alta plasticidade, ou seja, é maleável de acordo com os estímulos do ambiente. Em suma, o próprio termo “natureza humana” seria controverso para estas ideologias, posto que as “políticas da fé” acreditam que o ser humano é fruto do cruzamento de influências e circunstâncias do ambiente. Reedita-se, assim, a noção de *tabula rasa*, em que o ser humano é visto como um construto social e histórico, sem uma estrutura mental que o dote de propensões comportamentais ou intelectuais inerentes que sejam de fato relevantes.

Duas outras suposições parecem ser relevantes para o entendimento da política da fé. Além da elasticidade da natureza humana, a política da fé pressupõe o entendimento pleno da realidade social, posto que, sem esse domínio, não é possível crer em uma alteração consciente da realidade. Tendo posse de teorias e métodos adequados, a realidade se curvaria ao conhecimento científico. A posse do destino da História é parte integrante desses projetos, que creem que, com “vontade política” e aplicação do poder é possível transpor os ideais acerca da humanidade para a realidade. Essa crítica também se volta para toda mentalidade racionalista, que concebe a política como aplicação de teorias racionalmente concebidas e se descola, assim, da sabedoria histórica da humanidade.

What he cannot imagine is politics which do not consist in solving problems, or a political problem of which there is no ‘rational’ solution at all. [...] There is no place in his scheme for a ‘best in the circumstances’ [...]. Political activity is recognized as the imposition of a uniform condition of perfection upon human conduct” (Oakeshott, 1991, 10)

A segunda suposição dá um passo adiante ao entender que, uma vez possuindo o conhecimento da realidade, é possível definir claramente os rumos mais desejáveis para o conjunto da sociedade e seus modos de sua efetivação. Nota-se que estes pressupostos são carregados de um otimismo que a História humana desautoriza, além de um sentimento utópico que valoriza as intenções em detrimento do apreço pela realidade existente. As “políticas da fé” resistem a aceitar a noção de cenários melhores ou piores, e só se satisfazem quando as finalidades últimas da política são atingidas, ou seja, jamais. Raramente consideram que, ao se lançar em direção ao horizonte utópico, é possível derrubar-se em abismos mais profundos do que a realidade antes existente.

Se estes são pressupostos filosóficos da política da fé, é necessário então buscar a compreensão do modo de efetivação dessas políticas. O Estado surge como instrumento

por excelência de modelação da realidade a partir da racionalidade utópica, posto que é o detentor dos meios eficazes de uso da força, sendo capaz, dessa maneira, de tentar mover o conjunto social no sentido objetivado. Tendo em vista que o homem é derivado de circunstâncias sociais, o controle do Estado e de suas instituições auxiliares é o caminho mais racional para atuar sobre estas circunstâncias. A atividade de governança é entendida como a maneira privilegiada de busca da perfectibilidade coletiva, como um escultor modelando em argila o objeto que ambiciona criar.

Nota-se, assim, a forte tendência de as “políticas da fé” convergirem para métodos de Engenharia Social, um procedimento arriscado que resultou, no século XX, nos regimes totalitários, como o Nazismo e o Comunismo, conforme exposto em *Rationalism in Politics* (Oakeshott, 1991, 9). Nessa lógica, há o agravante de que “nenhum preço será considerado alto demais para pagar pela ‘perfeição’” (Oakeshott, 1996, 99). Ou melhor, a partir do momento em que um grupo político se arroga a posição de detentor da verdade política, a aplicação desse “bem coletivo” imaginado vê toda contrariedade como obstáculos a serem eliminados por quaisquer meios eficientes.

Desnecessário dizer que as “políticas da fé” buscam uma forte homogeneidade ideológica, dado que almejam conduzir a sociedade como um todo em direção dos objetivos traçados por uma vanguarda. Ludwig von Mises traz reflexões contundentes sobre a ação estatal e sua inerente coerção, já que toda sanção estatal só se sustenta se for capaz de exercer, no limite, a violência física.

Government is in the last resort the employment of armed men, of policemen, gendarmes, soldiers, prison guards, and hangmen. The essential feature of government is the enforcement of its decrees by beating, killing, and imprisoning. Those who are asking for more government interference are asking ultimately for more compulsion and less freedom. (Mises, 2010, 719)

Oakeshott não chega a ser um libertário como Mises, portanto não coloca um sinal de igual entre ação estatal e violência. Entretanto, é notória sua rejeição a ações estatais, principalmente quando atentam contra a autonomia da sociedade civil. É compreensível, então, que Oakeshott rejeite a intromissão da doutrinação ideológica no âmbito da educação. Se, para o autor britânico, o papel da educação é o de transmitir os saberes acumulados a duras penas pelo curso da História, auxiliando as novas gerações na atividade da “conversação”, para as “políticas da fé” a educação é um instrumento de militância, um “subterfúgio para imporem-se mais firmemente na sociedade” (Oakeshott,

1991, 38). Daí o “interesse sinistro” pela educação por parte dos racionalistas e partidários das “políticas da fé”: todo o esforço educacional passa a ser *meio* para o fortalecimento político de certas ideologias, ao invés de serem, como atestado em *The Voice of Poetry*, uma finalidade em si, para o engrandecimento dos indivíduos e o enriquecimento da experiência vital. A obsessão pela educação e pela doutrinação infantil é, portanto, parte integrante dos projetos de engenharia social.

Realiza-se, desse modo, um cálculo tão simples quanto perigoso: se para alcançar um bem maior é necessário romper fronteiras institucionais e instrumentalizar organizações civis, que assim seja. Essa tendência à violação moral em nome do bem maior vai desde pequenos atos eticamente dúbios até formas de tirania altamente opressoras. Vale dizer que isso não se aplica apenas a posições políticas radicais, como também a grupos moderados. O componente principal é a perspectiva de controle e reorientação de comportamentos humanos pela via política, com auxílio da coerção estatal. Por isso a oposição frontal de Oakeshott à política da fé, pela ameaça que representa à autonomia da sociedade civil.

[...]the chief agent of the improvement, which is to culminate in perfection, is government. Thus it comes about that the activity of governing is understood as the control and organization of human activity for the purpose of achieving human perfection (Oakeshott, 1996, 24).

O protagonismo do Estado na modelagem social é uma consequência necessária dos pressupostos da política da fé. Vejamos: se existe tal domínio de conhecimento sobre o ser humano e sobre a sociedade; se os valores que devem reger a vida social são conhecidos; se o modo de aplicação desses valores é claro e distinto, por que limitar a ação de Estado? As políticas da fé, por mais diversas que sejam, convergem na afirmação do aparelho de Estado e de suas instituições auxiliares como ferramentas para a modelagem social. No limite, a aplicação política de projetos de “fé” supõe a imposição de parâmetros de ação legítimos, inicialmente pela estratégia do consenso e do consentimento, posteriormente pela via da repressão física.

It is faith in the capacity of human beings to perfect themselves through their own efforts, made possible by the discovery of ways continually to increase the power of government as the essential instrumentality to control, design and perfect individuals and groups. (Fuller, 1996, XI)

Uma vez aceitos os termos das “políticas da fé”, os procedimentos e instituições que limitam a ação estatal passam a ser entendidos como obstáculos à consecução do plano superior de sociedade e, portanto, deve ser superado. Nesse sentido, as políticas da fé se chocam com toda perspectiva que defende freios e contrapesos na organização das estruturas de poder para minimizar os riscos de tirania. Afinal, qual a razão para se limitar a aplicação do poder de Estado se o melhor caminho – na verdade, o único caminho – já é conhecido e se expressa em um determinado grupo político? Dentro dessa lógica, “nenhuma quantidade de poder será considerada excessiva”. Mais do que isso: como atestado por Oakeshott, “a devida observância das regras e constituições será prontamente percebida como um impeditivo do ímpeto de mudanças” (Oakeshott, 1996, 28-29).

Governing in this style is a godlike adventure, and a nice observance of rules and constitutions will readily be felt to hinder its impetus. Rights, the means of redress, will be incongruous, their place being taken by a single, comprehensive Right – the right to participate in the improvement which leads to perfection. Precedent will play no great part in this style of governing; the present will be more important than the past, and the future [more important] than either. *Raison d'état*, redeemed and sanctified by its association with the enterprise of perfection, will be recognized as an appropriate, a cogent, even a moralistic argument (Oakeshott, 1996, 29).

Parece evidente que a garantia de liberdades individuais é a primeira vítima desse tipo de projeto, posto que a sociedade, sem o sistema de equilíbrio de poderes, torna-se vulnerável à mera vontade do grupo político instalado no Estado. Do ponto de vista institucional, parece mais condizente com a política da fé que não haja oposição à ação do Estado. Se levado aos extremos, a própria noção de liberdade de ação parece alheia à política da fé, já que, se a melhor direção do todo é conhecida, decorre daí que existem condutas mais adequadas para o projeto político que outras, portanto certas práticas devem ser favorecidas, enquanto que outras devem ser inibidas ou simplesmente proibidas por força da lei. Ora, se existe um projeto político que se supõe capaz de direcionar a sociedade para um ponto futuro desejável, não há razão para defender a autonomia das ações individuais na sociedade civil.

De acordo com a mentalidade da política da fé, opor-se ao seu modo de racionalidade significa opor-se à própria verdade e, portanto, opor-se ao futuro radioso que aguarda a humanidade. Isto é, a oposição à política da fé só pode ser entendida de duas maneiras, nenhuma delas lisonjeira: ou o opositor ignora a verdade ou é um traidor da causa – em suma, todo opositor é movido por ignorância ou má fé. Mesmo a falta de

entusiasmo é sinal de descrença e de boicote ao projeto posto em curso (Oakeshott, 1996, 29). A discordância e oposição são incompreensíveis fora dessas duas versões, dado que, se válidas, sinalizariam para falhas no projeto de perfectibilidade social, o que minaria as próprias bases da política da fé.

A esta altura, os riscos inerentes à política da fé já parecem mais nítidos. Entre eles estariam, segundo Oakeshott, a proposta de um “governo como uma atividade ‘ilimitada’” e “meio para chegar à verdade” pela “exclusão do ‘erro’, em que a “dissidência e a desobediência serão punidas, não como uma conduta impertinente, mas como ‘erro’ e ‘pecado’” (Oakeshott, 1996, 27). Todas as associações civis devem ser mobilizadas e instrumentalizadas para a finalidade objetivada, em especial a mídia e a educação, áreas formativas das novas gerações e dispositivos excelentes de propaganda (Oakeshott, 1991, 38; 1996, 29). Legalidade política e independência civil seriam, portanto, obstáculos ao progresso.

Dessa maneira, quanto mais poder concentrado nas mãos do Estado, mais rápido se chegará ao objetivo. Há forte tendência de se direcionar o comportamento coletivo de acordo com os interesses políticos, pois o governo assume o papel de “arquiteto paternalista” e “líder moral” (Oakeshott, 1991, 377). Quando um grupo político atribui a si mesmo a função e a competência de ser guia moral da sociedade, não há limites para o acúmulo de poder. Os freios e contrapesos são entendidos como formalidades prejudiciais ao andamento do projeto de Engenharia Social. Quanto maior a força disponível, maiores as chances de sucesso e mais curto o período de implantação dos projetos de emancipação coletiva.

For power is not an abstraction: it is the ability to act quickly, economically, with effect and with certainty, and this ability is not itself the offspring of centralization. Everything that adds to man's mastery over his world, everything that makes human effort and energy more productive and more economical, when appropriated to government, makes the politics of faith more possible, and therefore more attractive. (Oakeshott, 1996, 50).

A “política da fé” abarca posições que ocupam territórios muito díspares do espectro político. Em *Morality and Politics in Modern Europe*, Oakeshott destaca três modelos principais de busca da perfeição social: religioso (como nos mandatos de Lutero e Calvino), produtivista (na filosofia de Francis Bacon) e distributivista (no marxismo). Mesmo que as diferenças ideológicas superem em muito as semelhanças, estas três

versões de “política da fé” têm em comum a finalidade de implantar projetos profundos de Engenharia Social, o que as leva a crer que suas propostas representam a única posição legítima.

O modelo religioso tem como diferencial a tendência moralizadora, em que lideranças religiosas assumem o controle do Estado e procuram induzir toda a população a aderir a causa. A intenção é a salvação coletiva através da purgação dos pecados. Volta-se, portanto, para a profunda transformação das mentalidades e da sensibilidade diante do divino. O governo calvinista na Genebra do século XVI atesta o uso sistemático de violência contra os dissidentes e a manipulação do conjunto da sociedade em nome do revigoramento moral da cidade.

Já a via produtivista possui raízes materialistas, pois vê no controle e uso da natureza o método de emancipação humana por excelência. O conforto e o bem-estar são as principais bandeiras dessa tendência. Como expresso em *Novum Organum* (1620), Bacon defende o método científico como ferramenta para se atingir a utopia da riqueza e abundância de bens, em que a humanidade, centro de suas atenções, poderia viver bem e exercitar suas potencialidades. Por fim, a mentalidade distributivista tem em Karl Marx sua referência principal. Mais conhecido que os demais, o argumento marxista considera a luta de classes o motor da História, e centrará fogo em uma noção determinada de igualitarismo que desponta, no horizonte, na utopia comunista, jamais realizada (Oakeshott, 1993, 92).

Assim, as “políticas da fé” exigem o controle total da sociedade e de seus recursos, para então manipular as condições históricas e sociais com a finalidade de guiar a humanidade em direção à emancipação, seja ela qual for. Nas “políticas da fé”, não há nada na natureza humana que se oponha a este propósito, visto que o ser humano é entendido como fruto das circunstâncias sociais, ou seja, como uma equação formada por variáveis limitadas que, se controladas pelo Estado e por suas instituições auxiliares, vão chegar ao resultado proposto. A sociedade é entendida como um sistema fechado, plenamente conhecido, em que basta mover as peças no sentido correto e o jogo será vencido.

If human character were thought to be independent or even partly independent of human circumstances, then, of course, it would be proper to exclude the perfection of human character from the pursuits of the politics of Faith, and the style would be seen to have some limit to its ambition. But, in general, this is not so. Men, it is believed by those who embrace this style, are

the creatures of their circumstances, and consequently their perfection is identified with a condition of those circumstances (Oakeshott, 1996, 24).

Para os militantes dos modelos de perfeição, todas as demais visões de mundo se enquadrariam como formas de obstrução do progresso histórico ou como modalidades de ignorância e atraso. Por essa razão, não é possível limitar as “políticas da fé” à esquerda política, nem a política do ceticismo à direita. Não se trata de corrigir a régua tradicional das ideologias políticas, mas de sugerir um problema de outra natureza, um novo olhar diante das polarizações políticas.

[...] there is room in this style of politics for a variety of interpretations (some of them not at all modernistic) of the keyword ‘perfection’ [...] it may range from a condition of moral virtue or religious salvation to a condition of ‘prosperity’, ‘abundance’ or ‘welfare’ (Oakeshott, 1996, 24).

Desnecessário dizer que, para um autor com propensões conservadoras como Oakeshott, as “políticas da fé” representam um grande perigo quando levada às últimas consequências. Este risco se agrava pelo fato de que elas oferecem uma retórica salvacionista e utópica, características de alta demanda no mercado das ideias políticas. Uma vez que a modernidade é marcada pela orfandade moral e pelo desenraizamento dos indivíduos, incapazes de reconstituir laços familiares e de criar laços comunitários espontâneos, muitos sacrificarão sua individualidade em nome desses projetos coletivistas. O indivíduo *manqué* é a matéria prima com a qual as lideranças coletivistas irão tentar esculpir suas utopias.

O “alto grau de domínio sobre os seres humanos e as coisas, assim como a crença ingênua do controle do destino” (Oakeshott, 1996, 51) ferem frontalmente duas preferências de Oakeshott: a defesa implacável das liberdades individuais e o ceticismo quanto a projetos políticos totalizantes e ambiciosos. Se a razão humana é muito mais sujeita a erros do que as políticas da fé parecem dar conta, há o sério risco de que haja consequências inesperadas pelos agentes políticos, como na passagem bíblica da Torre de Babel. Além disso, a variedade de condutas humanas é algo por si só valioso, dado que a política é entendida por Oakeshott como uma ferramenta de preservação da “conversação” presente nas associações civis. Por ser ao mesmo tempo impossível e indesejável, a política da fé “surge não como um estilo de política, mas como uma maneira

de abolir a política”, na medida em que a competição pelo poder e o debate político deve chegar ao fim com a aplicação completa do projeto mais racional (Oakeshott, 1996, 94).

Estes são os traços principais do conceito. John Horton resume apropriadamente os princípios da política da fé em três itens. São eles: 1) a implicação de que há uma confiança profunda no potencial humano de entender e de modificar a realidade; 2) a centralidade do Estado como dispositivo principal da condução da vida coletiva; e 3) a necessidade de um alto grau de poder concentrado para mover a sociedade na direção apropriada para o projeto em ação (Horton, 2005, 26).

Há claramente um abismo entre as políticas da fé e as preferências de Oakeshott, seja qual for o parâmetro de comparação. Em *Rationalism in Politics*, Oakeshott afirma que os conservadores investiram boa parte de suas energias no questionamento desses princípios. Nomes como Hume, Burke, Montesquieu, Tocqueville, entre outros, perceberam que, por trás das boas intenções e da suposta esperança no gênero humano, as políticas da fé eram verdadeiras receitas para o desastre, o que não impediu de serem reavivadas no século XX, talvez mesmo chegando ao seu clímax histórico nesse século.

[...] they detected in it a whole miscellany of errors – its overoptimistic reading of human behavior, its tendency to impoverish mankind by reducing all activity to that which could easily be controlled by government, its radical misconception of the political significance of private property, its bringing the law into disrepute by requiring it to attempt what it could not accomplish, and its promotion, at home and abroad, of that insecurity which in their view it should be the chief office of government to mitigate. (Oakeshott, 1991, 73-4)

Políticas do ceticismo

As ideologias agrupadas no que Oakeshott chama de “políticas do ceticismo” raciocinam em chave oposta, vendo como utópicas e perigosas as tentativas de aperfeiçoamento social ilimitado do ser humano. Parte de princípios diametralmente opostos, como a existência de uma realidade que não cede à razão, a precariedade intelectual humana na condução política, o “paradoxo das consequências” (na expressão weberiana), a predominância de interesses egoístas nas práticas sociais e os riscos inerentes às propostas utópicas, descoladas do acervo histórico e baseadas em desejos em intenções (“como Deus no primeiro dia da Criação”, na expressão de Thomas Sowell).

[...] in modern times the politics of scepticism may be said to have its roots either in the radical belief that human perfection is an illusion, or in the less radical belief that we know too little about the conditions of human perfection for it to be wise to concentrate our energies in a single direction by associating its pursuit with the activity of governing (Oakeshott, 1996, 31).

Logo de saída há a negação de um “caminho único” para o todo social (Oakeshott, 1996, 31). O ceticismo favorece a abertura de um leque de opções legítimas para a condução da vida, pois é incapaz de oferecer um critério ético irrevogável pairando sobre os indivíduos. A vida humana é entendida em sua variedade e complexidade, o que limita as expectativas quanto a planos de ordenamento e reconstrução dos assuntos humanos na mesma medida da pretensão de cada um: quanto maior a ambição política de modelagem social, maiores os riscos e, portanto, as críticas dos céticos a esses projetos.

The range of human experience, and the interminable altering of relations among individuals and groups, will always outstrip every effort to bring them under the control of a central design. To increase governmental power is to stimulate the mistaken aspiration to expand such control in order, collectively, to distinctive modern engagement of individual human beings to immense opportunities opened up for individuals who insist on responding to the world according to what it means to them, individuals who see themselves as free because they know they are ‘in themselves what they are for themselves’. (Fuller, 1996, XI)

O recurso às tradições é uma medida cautelar baseada na hipótese de que a História teria sido responsável pela decantação das práticas mais bem-sucedidas na condução dos afazeres humanos. Esta referência é opcional, sendo que a sociedade civil deve seguir uma dinâmica própria, sem a tutela do Estado. À parte um grupo restrito de regras de convivência necessário para a sobrevivência dos parâmetros civilizacionais, caberia aos indivíduos julgar moralmente suas próprias ações e conduzir a vida de acordo com seus próprios desígnios. Esta proposta oakeshottiana vai ao encontro da própria essência das “políticas da fé” e sua ênfase ao poder de Estado. Assim, as “políticas do ceticismo” imputam à sociedade civil e sua efervescência o papel decisivo à vida social.

Government is not the imposition of a single moral or other direction, tone, or manner upon the activities of its subjects. The range and direction of activity in the community are what they are, and within it, of course, is the activity of moral approval and disapproval of current conduct. [...] Who is right and who is wrong, in any ultimate sense, is not decided and does not need to be

decided [...] the sole concern of government is the effect of conduct upon public order (Oakeshott, 1996, 35)

Há ainda o entendimento de que a ordem social é uma “conquista grandiosa e difícil, nunca alheia aos riscos de decadência e dissolução” (Oakeshott, 1996, 32). Aos olhos da visão cética, a “política da fé” subestima as conquistas civilizacionais e se imagina no estágio zero de desenvolvimento, do qual não haveria retrocesso possível. Ganha destaque, aqui a fragilidade das condições políticas para a prática da civilidade, permanentemente sob risco de erosão. O estado normal da condição humana é o desamparo, a pobreza, a escassez, o conflito. É a civilização que consolida regras e normas que amortecem os conflitos humanos e que oferecem, se não soluções, ao menos saídas razoavelmente satisfatórias. Já é possível entender que as “políticas do ceticismo” podem parecer frustrantes e derrotistas, pois não prometem utopias ou mecanismos ideológicos de redenção.

Por isso, a visão cética entende como fundamental a contenção de tendências de ruptura com a legalidade, protetora das normas de civilidade. Só há liberdade individual nos marcos do respeito às instituições. A delimitação dessas fronteiras morais ganha corpo no que a Anglosfera costuma chamar de *rule of law*, ou seja, num conjunto claro e estável de regras de convivência que deve ser aplicado pelo Estado de modo impessoal e imparcial. Só assim se constrói uma ordem social confiável, em que os indivíduos conhecem com antecedência as expectativas de funcionamento do corpo jurídico. Um Estado sem freios e contrapesos também cria uma ordem, porém ela é permanentemente sujeita aos caprichos dos detentores do Estado. Ou, ainda, uma ordem política sem ordem jurídica tem suas regras, mas estas são necessariamente corruptas, personalistas e opressoras. É inegável que o esgarçamento excessivo dessas fronteiras legais abra portas para comportamentos disruptores e antissistêmicos, para a corrupção e para a arbitrariedade, voltando-se como um aparato contra a liberdade individual.

Scepticism at work is never absolute: total doubt is merely self-contradictory. And as a manner of understanding the activity of governing, scepticism is not to be identified with anarchy or the stark individualism which is often the partner of anarchy. On the contrary, in the politics of scepticism governing is understood as a specific activity, and in particular it is understood to be detached from the pursuit of human perfection. (Oakeshott, 1996, 31)

Para as políticas do ceticismo, é importante que haja um alto grau de formalização institucional e de transparência (Oakeshott, 1996, 34), posto que a lisura das regras políticas é fundamental para que os indivíduos saibam como nortear suas ações na busca de seus próprios projetos. A flexibilização das leis altera todo o mecanismo de incentivos, facilitando a violação do império da lei e fomentando a corrupção e a licenciosidade, o que tende a minar, no longo prazo, os próprios fundamentos da liberdade. A existência mesma de uma sociedade civil autônoma e livre dependeria do funcionamento da autoridade estatal, desde que limitada por regras constitucionais e pelos “meios de reparação” (Oakeshott, 1996, 34).

The sceptic in politics observes that men live in proximity with one another and, pursuing various activities, are apt to come into conflict with each other. And this conflict, when it reaches certain dimensions, not only makes life barbaric and intolerable, but may even terminate it abruptly. In this understanding of politics, then, the activity of governing subsists not because it is good, but because it is necessary. Its chief office is to lessen the severity of human conflict by reducing the occasions of it (Oakeshott, 1996, 32).

Percebe-se a presença de uma leitura hobbesiana da natureza humana, em que prevalece a tendência ao conflito ao invés da harmonia. O papel do governo seria o de conter os excessos dessa colisão a níveis aceitáveis, em que a vida civil possa prosperar e que as livres associações possam florescer. Isso mostra que a estrutura política de que fala Oakeshott em nada tem de anárquica. Pelo contrário, é a ordem que exige maior fidelidade ao texto constitucional e rigor na aplicação das penalidades – e, no entanto, é aquela capaz de circunscrever a maior esfera de liberdade dos indivíduos. A existência do Estado e do Império da Lei é necessária pois a outra opção, a “intolerável barbárie”, abre a oportunidade de que um pequeno grupo detentor dos meios de violência possa subjugar multidões.

Os riscos de se entregar a um grupo político uma gama excessiva de poder superariam, em muito, as possíveis vantagens da aplicação de um programa político tido como “correto”. O aparato institucional não pode se sustentar apenas na confiança de um projeto político. É necessário estabelecer limites claros para a ação do Estado sobre a sociedade civil. Sob a ótica da política do ceticismo, a “atividade de governar é uma atividade *judicial*” que exigiria um alto grau de formalização, com a promoção e preservação de regras de controle do exercício do poder, num efetivo equilíbrio e fiscalização de poderes (Oakeshott, 1996, 33). Essa “ordem superficial” seria o modo

mais sensato para a preservação da independência dos indivíduos no seio da sociedade civil, entendida como a força motriz da dinâmica social (Oakeshott, 1996, 32).

The aim is not to tell people how to live, but to maintain arrangements within which people can safely pursue the remarkable multiplicity of imaginable possibilities that human beings, left to their own devices, will bring forth. Thus, ‘the sceptic understands order as a great and difficult achievement never beyond the reach of decay and dissolution’. This is order in the sense of a framework of rights, duties and means of redress, constituting what Oakeshott calls a ‘superficial order’. (Fuller, 1996, XIX)

Oakeshott esclarece que isso não significa que o Estado deva se restringir ao papel de “guarda noturno”. Ele mesmo, à certa altura da obra, reconhece, em nota, o risco de ser mal interpretado (Oakeshott, 1996, 38). Um Estado submetido a limitações constitucionais não significa necessariamente um Estado fraco: é o rigor da institucionalidade que permite que haja continuidade histórica e a manutenção da legalidade, cruciais para o Estado de Direito.

Quando Oakeshott afirma que “um governo fraco é inútil” (Oakeshott, 1996, 32), há a intenção de ressaltar que a oposição a governos de ruptura e ditaduras políticas não significa permissividade, mas sim que os governantes no poder atuem como “zeladores” (*custodians*) do governo (Oakeshott, 1996, 33). Dito de outro modo, os governantes são responsáveis pela efetividade e aplicação das leis, guardando todas as formas de violação e infração que possam atentar contra o Estado de Direito. A preservação do legado histórico encarnado nas instituições políticas, eis um dever dos políticos diante da sociedade que os escolheu.

As virtudes da política da fé não impedem que haja carências no interior desse campo. Oakeshott acredita que a descrença em projetos utópicos pode levar à descrença de toda mudança política, com o risco da passividade social e da apatia decorrentes dos valores céticos. Afinal, “é sempre difícil se entusiasmar com a moderação ou se apaixonar pelo autocontrole” (Oakeshott, 1996, 109). No limite, a política do ceticismo passa a impressão de ser excessivamente apática e frustrante, tendo menor apelo e poder de atração do que as políticas da fé. Além disso, um sistema baseado no rigor da lei e no apego a procedimentos tende a ser mais lento em suas realizações do que sistemas autoritários. Se considerarmos o argumento de *On Being Conservative*, sobre a euforia da juventude diante do engajamento político, veremos porque é comum que jovens tenham certo desdém pelas “políticas do ceticismo” e prefiram as aventuras das “políticas da fé”.

Assim sendo, a visão cética da política sofre para injetar ânimo à participação política e corre o risco de reduzir esta atividade ao gerenciamento aborrecido de uma realidade estagnada. “Por não exigir nem amor nem gratidão, mas apenas respeito, este estilo de governo receberá indiferença ou mesmo desprezo” (Oakeshott 1996, 109). A crença na redenção pela via política, tão comum a ideologias radicais, se alimenta justamente da euforia militante, algo escasso nas “políticas do ceticismo”. Pois bem, isso tende a abrir caminho para movimentos sociais e políticos que oferecem ao militante um tipo de satisfação psicológica mais intensa, como o sentimento de pertença a um coletivo, a clara orientação moral e a dotação de sentido para a própria existência. Enfim, satisfações que são alheias à política do ceticismo.

Desse modo, a abertura à mudança prudente é um imperativo, desde que não seja uma mudança guiada “pelo livro”, por uma visão utópica do futuro, mas sim uma adaptação a novas situações e demandas que surjam da sociedade civil (Oakeshott, 1991, 37). Segundo Oakeshott, “uma maneira apropriada de governo será aquela que não apenas reconheça a multiplicidade, mas que também esteja aberto à mudança” (Oakeshott, 1996, 107). Faz-se necessário inserir-se na vida política com prudência e temperança, com disposições e preferências que não se tornam tão rígidas ou tão maleáveis a ponto de desandar em oportunismos de todo tipo.

The government of scepticism [...] is relatively indifferent to change of any kind, and consequently is apt to be insensitive even to those effects of change which come within its province, namely the appearance of conditions which require an adjustment in the system of rights and duties if a relevant order is to be maintained. (Oakeshott, 1996, 107)

Aparece, então, a clássica receita conservadora da moderação, da prudência e da cautela, sempre em busca de uma “região intermediária habitável, em que podemos escapar dos extremos autodestrutivos” (Oakeshott, 1996, 121). Deve-se ter em mente que um equilíbrio entre preservação e mudança é necessário e, como é inevitável – e eventualmente positivo – que haja mudanças, é melhor guiar-se pelo extenso repertório de lições gestadas pela história da civilização. Portanto, ainda que se situe claramente no campo das “políticas do ceticismo”, Oakeshott considera todo excesso um caminho de deterioração da política. É na ebulição das instituições espontaneamente erigidas na sociedade civil que Oakeshott joga suas fichas: é indispensável que os indivíduos busquem uma atmosfera de liberdade e de associação autônoma no seio da vida civil.

Como todo vácuo de poder tende a ser rapidamente ocupado por algum agente, toda vez que a debilitação das associações civis se aprofunda, há a extensão do poder de Estado.

The immediate task of political scepticism was, at that time, to remove religious ‘enthusiasm’ from politics; and it was not until much later that the condition was ripe for a more radical attack on the problem. And indeed it gradually became apparent that this was a problem which could ever be finally solved. The politics of faith is, from one point of view, the continuous reassertion of the unity of politics and religion; and from this point of view it is the comprehensive task of scepticism perpetually to be recalling political activity from the frontier of religion, to be always drawing attention to the values of civil order and *tranquillitas* whenever the vision of a total pattern of activity, imposed because it is believed to represent ‘truth’, or ‘justice’, threatens to obliterate everything else. (Oakeshott, 1996, 81).

A passagem acima elucida a presença de uma particularidade nas “políticas da fé” que incomoda profundamente Oakeshott: a crença de que é possível levar a humanidade à salvação através da política. Ora, o autor pretende evitar que este tipo de “messianismo”, mesmo em suas vertentes seculares, tome de assalto a vida política, cujo propósito deve ser limitado à preservação da ordem. Por isso a acusação de “pelagianismo” feita aos defensores das “políticas da fé” (Oakeshott, 1996, 23), em alusão ao teólogo da Antiguidade que, em confronto com Agostinho de Hipona, defendia que o ser humano seria capaz de se salvar sem o auxílio da graça divina. Oakeshott, profundamente cético, recusava a noção de salvação, mas percebia com argúcia os riscos inerentes a essa perspectiva, especialmente quando ela se integra a vida política.

A defesa intransigente da separação entre política e religião na passagem acima é indício significativo da secularidade da perspectiva de Oakeshott. Como conservador de raiz cética, o autor considera possível erigir uma ordem social fundamentada em valores mundanos, construídos a partir de repertório histórico e de consensos públicos. É sabido que amplas correntes dentro do pensamento conservador verão limites sensíveis a essa posição, o que debateremos no capítulo seguinte.

Tipos de política, tipos de associação

Oakeshott enfatiza, assim, as diferenças de projetos muito distintos. De um lado, visões políticas calcadas no primado da racionalidade direcionada para a reconstrução social de alto a baixo, com base no entusiasmo da transformação social em direção a uma

visão utópica (política da fé); de outro, uma postura mais sóbria e menos ambiciosa de se fazer política, que defende o primado da cautela e da moderação, que se utiliza do repertório histórico como matéria-prima de seu *modus operandi* (política do ceticismo).

A dicotomia apresentada em *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism* cumpre múltiplas funções. Em primeiro lugar, tem a virtude de renovar o repertório analítico em política, sugerindo um par conceitual alternativo à clássica régua ideológica esquerda-direita, que parece não captar adequadamente as diferenças essenciais de visões políticas apreendidas por Oakeshott. Com esse instrumental, é possível notar com maior clareza a proximidade entre o nazifascismo e o comunismo, algo que se perde com a representação de que estas ideologias seriam de extrema direita e extrema esquerda. *The Politics of Faith* acaba por reparar estes equívocos, ao sugerir um novo modo de agrupamento de ideologias que discerne principalmente propostas coletivistas de propostas liberais.

Por óbvio que toda categorização tem seus custos e prejuízos, principalmente se se limitar a uma dualidade. O par conceitual permanece num nível de generalidade que não permite criar tipologias nítidas, mas esse não parece ser o objetivo de Oakeshott, que trabalha no campo mais abstrato da Filosofia Política e procura indicar linhas de similaridade subjacentes às visões políticas. Esta generalidade deixa em aberto os contornos específicos de demarcação de ambos os polos, especialmente no que se refere aos limites da ação estatal. Nem toda medida tem sua natureza vinculada à política da fé ou à política do ceticismo: existe também a questão de grau de intervenção. Ou seja, nem sempre é possível discernir quando uma medida estatal é de um ou de outro polo identificado por Oakeshott.

Apesar da clara desconfiança à intervenção do Estado na sociedade civil, há uma margem para este procedimento nas ideias de Oakeshott. O texto parece indicar que essas intervenções devem considerar os riscos inerentes à ação estatal, tais como o custo de tais medidas, o uso demagógico de políticas públicas e prováveis consequências não desejadas. Desde que adotadas com cautela e motivadas pela preservação das liberdades civis, elas seriam aceitáveis. O mais importante seria evitar que o Estado adote uma lógica sistemática de políticas da fé, assumindo o protagonismo da dinâmica social e considerando a política como o caminho para a salvação humana. Caberia ao observador, portanto, investigar com sagacidade quais os efeitos de longo prazo das visões políticas e da intervenção estatal.

Defendemos também que o argumento de Oakeshott traz como tema subjacente uma questão crucial para sua Filosofia Política, a saber, a apreciação da natureza da sociedade civil e o lugar do Estado na vida social. Se ele se volta constantemente para a questão da estrutura e função do Estado é porque está preocupado com a fragilidade que ronda a existência espontânea de forças sociais criativas na sociedade civil, onde os indivíduos circulam livremente em busca da realização de suas preferências. Se a política moderna conquistada pelo Ocidente é a “atividade na qual uma sociedade lida com a diversidade” (Oakeshott, 2006, 35), isso se deve à dinâmica própria da sociedade civil, em que o Estado aparece como o guardião das regulações formais, mantendo-se, dentro do possível a uma razoável distância dos dilemas morais. Oakeshott parece se aproximar do debate sobre o Estado como um *desdobramento* de sua visão sobre a sociedade civil e da necessidade de preservá-la em sua plena autonomia.

Government is not the imposition of a single moral or other direction, tone, or manner upon the activities of its subjects. The range and direction of activity in the community are what they are, and within it, of course, is the activity of moral approval and disapproval of current conduct. But moral approval and disapproval are no part of the office of government, which is not at all concerned with the souls of men. Who is right and who is wrong, in any ultimate sense, is not decided and does not need to be decided [...] the sole concern of government is the effect of conduct upon public order. (Oakeshott, 1996, 35).

Como já foi adiantado, ao considerarmos as obras fundamentais de Oakeshott, não podemos deixar de notar que a política aparece como um campo de investigação de menor nobreza se comparado com a apreciação estética e a contemplação existencial. A esfera política é abordada à luz de sua utilidade instrumental para a manutenção da sociedade civil, dimensão social marcada por interações espontâneas e voluntárias entre agentes livres. A passagem acima é valiosa no sentido de esclarecer a posição oakeshottiana de que a política é uma espécie de campo de contenção de extremos e serve essencialmente para evitar choques e colisões de preferências e de interesses individuais. Oakeshott tenta extrair o máximo possível as operações de julgamento moral da vida política, que devem ocorrer nas associações civis e na vida social, sem ganhar corpo nas estruturas jurídicas do Estado. Garantida a ordem pública, é a vida civil que deve buscar respostas éticas necessárias para a conduta pessoal.

[...] governar é uma atividade específica e limitada, ou seja, a disposição e custódia de regras gerais de conduta que são entendidas, não como os planos para a imposição de atividades substantivas, mas como instrumentos que permitam as pessoas exercer a atividade de sua escolha com o mínimo de frustração [...] (Oakeshott, 1991, 424).

É o fascínio pela liberdade que leva Oakeshott a investigar que modos de se fazer política são mais capazes de preservá-la ou de destruí-la. Evidentemente que o significado de liberdade não pode descer ao nível da permissividade. Há um preço da liberdade, um ingresso a ser pago para acessar uma comunidade livre: é a conduta civil, respeitosa dos limites da liberdade alheia. Este preço seria a concessão de atributos jurídicos ao Estado e a aceitação de um complexo de procedimentos legais capazes de manter a lei e a ordem, que não deixam de ter uma valoração, mas que garantem um enquadramento da liberdade possível.

Babel e o mar revolto

É por esse conjunto de razões que podemos afirmar que a preferência de Oakeshott pela *política do ceticismo* é um desdobramento coerente de suas convicções filosóficas e sociais. Apesar de ser um autor avesso à construção de sistemas, é possível notar que as ideias centrais de *The Politics of Faith* se harmonizam com vários conceitos apresentados em suas obras de maturidade. Oakeshott mostra-se mais simpático aos apelos da prudência que uma filosofia cética propõe, em detrimento das políticas da fé, que constroem suas utopias sobre bases frágeis. Isso não significa meramente uma adesão à realidade existente: afinal de contas, conservadores também devem criticar as condições sociais e apontar caminhos.

Tampouco significa uma aceitação do capitalismo *tout court*, sem ressalvas. Ao comentar sobre a “via produtivista” de Francis Bacon, Oakeshott questiona a noção de que a prosperidade material seja suficiente para a realização humana e vai mais além: identifica nas ideologias produtivistas um sério risco à liberdade humana, já que tendem a subestimar a realização espiritual e o cultivo de si. Isso levaria ao direcionamento de todos os esforços humanos no sentido da abundância e prosperidade econômica, o que deixaria nas sombras esferas de realização pessoal tão relevantes como a filosofia, as artes, enfim, áreas que enriquecem a “conversação” humana. Isso explica o fato de

Oakeshott não retribuir a afeição demonstrada por Thatcher a ele, quando nos anos 1980 a “Dama de Ferro” quis condecorá-lo e teve que lidar com a rejeição.

Both socialism and capitalism saw the good life as 'nothing other than the enjoyment by more and more people of more and more everything' [...]. Both relied on the plausible ethics of productivity. The dominance of economic concerns in modern politics threatened individual freedom from both left and right (O’Sullivan, 2007, 28).

As consequências da mentalidade revolucionária são tão relevantes para Oakeshott que ele dedica o artigo *The Tower of Babel* (1983) a explorar a conhecida alegoria bíblica a partir das “políticas da fé”. A investigação das Escrituras revela que a tradição judaico-cristã já se preocupa com as altas expectativas quanto a perfectibilidade humana, atitude que desafia os próprios desígnios de Deus. A obsessão ancestral dos seres humanos pela redenção nos revela, com a ajuda de Oakeshott, os riscos inerentes a esta visão política (Oakeshott, 1991, 179). Percebe-se que não é de hoje que a esperança de um mundo melhor se converte no exato oposto: opressão, violência, fome, frustração.

Lê-se no texto bíblico que o audacioso Nimrod, dono de um carisma impetuoso, mobiliza toda a população para construir a célebre torre, com a finalidade de se aproximar de Deus pelo esforço humano. A utopia necessita de todas as forças da coletividade para se realizar, “subjugando Deus e a Natureza de acordo com as ambições humanas”. Apenas aquilo que atende à *utilitas publica* e aos propósitos revolucionários deve permanecer; todo o restante perece diante do objetivo final, que nunca será atingido. A sociedade se torna “escrava de um ideal” (Oakeshott, 1991, 185). Em nome da meta máxima de subir aos céus, Nimrod usa de falsificações históricas, distorcendo a realidade pela propaganda de uma “nova teologia” (Oakeshott, 1991, 200). Logo vem o colapso, o sofrimento, a violência, em que “aquilo que foi designado como uma escada para o paraíso se torna o túmulo de todo um povo” (Oakeshott, 1991, 210).

Encontramos em Oakeshott o constante apelo à moderação e prudência, que não se confundem com covardia, mas que moderam as expectativas de domínio da vida pública. Não é a natureza humana que deve ser submetida a projetos políticos de “gabinete”, como diria Burke, ao contrário: é com base no acervo histórico de tentativas e erros que a vida política tanto exercitou, que as concepções políticas devem se basear. Em *Rationalism in Politics*, Oakeshott apresenta uma analogia que se tornou célebre com o passar dos anos: a atividade política se assemelha a um navegante que enfrenta um mar

revolto; não há portos para se ancorar, não há bússola que assegure o caminho mais breve e mais seguro; o objetivo é “manter-se na superfície, equilibrando a quilha”, ou seja, lidando com um cenário realístico, longe do ideal, optando a cada momento pela melhor saída, sem a expectativa de “solução”.

In political activity, men sail a boundless and bottomless sea; there is neither harbor 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 behavior in order to make a friend of every hostile occasion. (Oakeshott, 2001b, 177)

Por último, resta saber se Oakeshott não incorreria num *reductio ad absurdum* quando se refere às *políticas da fé*. Haveria variedades intermediárias de visão política? Formas moderadas de progressismo, por mais que sejam vulneráveis a críticas, talvez não comunguem da “fé” de certos sistemas ideológicos mais afeitos à salvação coletiva. Entendemos a razão pela qual Oakeshott opta pelo realce das formas extremas, mas a dúvida permanece. Isso em nada prejudica o fato de que *Politics of Faith* representa uma das principais contribuições de seu legado intelectual, numa crítica contundente aos horrores políticos cometidos em nome de um mundo melhor e àqueles que, tristemente, ainda serão cometidos.

Parte III

Modos de associação e o Estado moderno

Ocidente, Estado e engenharia social

Ao esclarecermos suas premissas filosóficas e sociológicas, bem como suas referências políticas, cumprimos uma etapa necessária para um maior esclarecimento de sua concepção sobre que perfil de Estado deve ser favorecido segundo a lógica conservadora. De outro modo, teríamos uma percepção de superfície de sua obra, sem investigarmos as raízes que o levam a defender as propostas apresentadas em obras como *On Human Conduct*, *The Politics of Faith* e tantos outros artigos reunidos nessa seção.

Iniciamos no campo da razão teórica, e agora podemos avançar alguns passos mais no campo da razão prática.

A todo momento Oakeshott reitera que as leis e o arcabouço do Estado são a face visível de um complexo sistema histórico e cultural que ganha contornos progressivamente, em processos que, na maior parte do tempo, não são planejados e não estão incorporados em instituições. Sem haver um agente planejador, a miríade de escolhas e decisões individuais se novelam num todo intrincado altamente frágil, dado que novos incentivos ou interferências podem ter consequências imprevistas.

A história da formação da civilização ocidental é plena de exemplos desses fenômenos espontâneos com resultados inesperados. Em se tratando do plano político, Oakeshott sublinha que os Estados modernos europeus “emergiram na violência, na imposição de fronteiras territoriais que atravessavam comunidades ‘naturais’, que rompiam laços ‘naturais’ e que destruíram vínculos antigos” (Oakeshott, 2006, 415). Em outras palavras, a trajetória histórica ocidental caracteriza-se por momentos de ruptura com laços ancestrais comunitários, com raízes que combinam claras linhas de influência – como as citadas por Viereck logo no início da tese – com processos históricos, militares, culturais e políticos inarticulados. Isso é evidente na passagem em que Oakeshott afirma que “um ‘Estado’ europeu moderno foi uma construção empírica, tão manifestamente uma coleção contingente de seres humanos que buscar uma unidade ‘natural’ seria negar sua característica mais notável” (Oakeshott, 2006, 412).

Também a ascensão do mercado como mecanismo de produção e de troca teve sua gênese combinando intencionalidade e acidente. Desenvolvendo-se nas frestas da rígida estrutura feudal, o sistema de trocas foi se consolidando conforme as corporações de ofício perdiam sua capacidade de controle de todas as etapas economia. Certamente, a base para o desenvolvimento do livre mercado se deveu às inúmeras possibilidades de negócios, com alto potencial de lucratividade e de atendimento de demandas. Nesse sentido, não é demasiado dizer que *A Riqueza das Nações*, o célebre livro de Adam Smith, é, simultaneamente, uma obra de teoria econômica e de registro histórico, posto que há a percepção de fenômenos que se tornavam comuns na esfera econômica, ao mesmo tempo em que sua análise identifica as virtudes perenes desse procedimento.

Oakeshott caminha na mesma direção ao afirmar que “a essência do capitalismo não é o *laissez-faire* (que de fato nunca existiu), mas empresas privadas e o mecanismo flexível do mercado, controlado pela lei e os costumes que representam nossos pressupostos básicos” (Oakeshott, 2007, 346). Melhor dizendo, o mercado, sistema tão

estimado pela matriz liberal, é um dispositivo que depende tanto da liberdade, da iniciativa, do dinamismo e da criatividade quanto de instrumentos de limitação e de defesa jurídica. Não se pode esquecer, também, dos valores que permitem que esse arranjo funcione, como o respeito às leis, a aceitação da competição, a atenção aos detalhes, a busca por soluções inteligentes, a disposição de realizar intercâmbios comerciais, a confiança nos contratos, o empreendedorismo etc.

Como se não bastasse, o capitalismo tem outra virtude fundamental para a prática da liberdade, a saber, o papel da propriedade privada como contrapeso ao poder do Estado. A esse respeito, Paul Franco afirma que, para Oakeshott “a instituição da propriedade privada é o arranjo econômico mais compatível com a liberdade, assim entendida porque é menos provável que promova concentrações de poder perigosas” (Franco, 2004, 101). Decerto que as alternativas econômicas mais conhecidas não parecem tão eficazes na moderação do problema do poder do Estado. Tanto o intervencionismo moderado quanto as formas de totalitarismo não reconhecem o problema do monopólio estatal como um grave atentado à liberdade econômica, pois confiam na centralização do poder político em nome do planejamento. As evidências históricas estão significativamente a favor da posição de Oakeshott, com exemplos em abundância de situações políticas em que a violação da relativa independência do mercado em nome de interferências sociais profundas teve como efeito justamente o agravamento dos problemas.

Por isso, Oakeshott entende que a função essencial de um governo seria o de custodiar a legalidade, respeitando suas determinações à letra da lei, já que a livre interpretação de termos e ideias pode levar a distorções graves de significado para finalidades políticas escusas. Nenhum governo é dono das leis, ao contrário: é a lei que deve reger as ações de um governo. Claro, é inevitável e mesmo salutar que haja, eventualmente, mudanças nas leis e na prática política. Contudo, é necessário compreender que o corpo jurídico deve emanar organicamente das tradições e dos costumes, posto que uma constituição sem respaldo prático não conseguirá se sustentar, forçando, assim, o surgimento de remendos e de violações que, com o acúmulo do tempo, tendem a desgastar a legalidade e abrir precedentes de apropriação da lei por particulares.

A political system is primarily for the protection and occasional modification of a recognized legal and social order. It is not self-explanatory; its end and meaning is beyond itself in the social whole to which it belongs, a social whole already determined by law and custom and tradition, none of

which is the creation of political activity. Political activity may have given us Magna Charta and the Bill of Rights, but it did not give us the contents of these documents, which came from a stratum of social thought far too deep to be influenced by the actions of politicians. A political system presupposes a civilization; it has a function to perform in regard to that civilization, but it is a function mainly of protection and to a minor degree of merely mechanical interpretation and expression. (Oakeshott, 1993b, 93)

A passagem acima, extraída de *The Claims of Politics* (1939), deixa claro que os arranjos jurídico-políticos formais, por mais elevados e coerentes que sejam, não funcionarão se não houver uma disposição generalizada da sociedade que os criaram de colocar em prática as normas estabelecidas. Este firme propósito de dar vida aos valores constitucionais deve resultar de decisões cotidianas dos indivíduos no sentido da efetivação da lei.

Isso serve de alerta para tentativas de apropriação e aplicação de valores exteriores a uma dada cultura. Copiar a Carta Magna ou a Bula de Direitos não levará nenhum país a se assemelhar à Inglaterra se o terreno civilizacional em questão for fundamentalmente distinto do inglês. Como diz Oakeshott, “um sistema político pressupõe uma civilização”, ou seja, grupos e partidos políticos devem acautelar-se no que diz respeito à transplantação de ideias e sistemas, pois não se cria um novo país *ex nihilo*. Isso seria cair na tentação racionalista de resolver problemas complexos na superfície da vida política, apenas pela aplicação da “vontade” e pela força do Estado.

Sim, experiências bem-sucedidas devem ser observadas com atenção e podem, com a devida aclimatação, serem empregadas em realidades diversas de sua fonte original. O fato de que os indivíduos sejam capazes de revisar sua própria conduta fortalece a disposição e a possibilidade de êxito. Não restam dúvidas de que Oakeshott, como de resto a imensa maioria de liberais e conservadores, defenderia a difusão de princípios políticos em uso no Ocidente como propostas superiores de organização social, tais como o Estado de Direito, o livre mercado, as liberdades individuais, a cultura e os valores, entre outras. Entretanto, que se tenha em mente as inúmeras dificuldades à vista, pois não há elixir na política, não há um “plano” universalmente aplicável.

Esta cautela e prudência é francamente rejeitada pelas ideologias da transformação social. Entendido como complacência com as misérias humanas, limitar a ação política a um enquadramento jurídico significa, para as utopias políticas redentoras, um contrassenso. Em primeiro lugar, este enquadramento jurídico sofre pesadas críticas de grupos “racionalistas” antissistêmicos, uma vez que são criações sociais de grupos

interessados na ordem estabelecida, que perpetuaria as misérias que o grupo revolucionário pretende extinguir. Afora isso, os limites do sistema freiam a livre ação do grupo que controla o Estado, impossibilitando que projetos de engenharia social sejam efetivados. Oakeshott repudia integralmente as propostas políticas que assemelham a sociedade à argila nas mãos de um perito escultor.

The belief that politics, at their best, are the science of the arrangement and improvement of human societies in accordance with certain abstract ideals which are taken to be absolute in value and universal in application, the belief that the problems of the organization of a society are scientific problems (that political conflict can be resolved into scientific controversy), the belief that politics are ‘social engineering’ – these have been the main inspiration of political activity in Western Europe for the last two hundred years. (Oakeshott, 1993b, 100)

Como evidenciado, Oakeshott percebe que as concepções de mundo provenientes da modernidade se inclinam, em graus variados, para propostas de engenharia social, de resolução de problemas complexos pela simples vontade política apoiada na violência estatal. Do século XVIII em diante, a filosofia política toma caminhos perigosamente ambiciosos, com pretensões de domínio da realidade e de manipulação de relações sociais tão preciosas quanto frágeis. A noção de um Estado de atividade abrangente, cada vez mais amplo em suas atribuições, aparece a Oakeshott como “uma das vertentes mais obscenas que constituem a textura da reflexão política europeia moderna” (Oakeshott, 2003, 311), pois assemelha a política à mera “administração de coisas”, em que se movimenta peças sem que haja grandes prejuízos ou alterações de fundo.

And, not less surely, they have given us the ideas and ideals which determine our present political enterprises: that economics can and should replace politics, that the ideal of government is the administration of things and not the government of people, that the solution of every social and political problem lies in the discovery of an administrative technique, that all crime is a disease for which a cure can be found, that the risks and uncertainties of both political and commercial bargaining can be replaced by the certainty of rational calculation, that (in short) it is only our ignorance of the universal causes of human activity which stands between us and a society incomparably better ordered, more just and more prosperous than any human society that has yet existed. (Oakeshott, 1993b, 100-1)

Ora, a política não lida com matéria inerte, mas com indivíduos de carne e osso, com seus defeitos e virtudes, movidos por desejos e interesses, preferências e afeições,

todos submetidos à apreensão subjetiva da realidade. Com essa matéria-prima, estimar que haja “soluções” para os problemas sociais é ambicionar o impossível. Entretanto, não é essa a perspectiva que brotou do Iluminismo e da Revolução Francesa: o sonho revolucionário precisa crer que o ser humano é maleável a ponto de ser recomposto pela força da política e do Estado. A herança histórica desses fatos se observa na íntima relação entre modernidade e engenharia social, bem como no crescente campo de controle do Estado e sua “habilidade de controlar os homens e as coisas” (Oakeshott, 2003, 195).

A tendência de que um “Estado político” se converta num “Estado policial” é um perigo incessante, o que não ocorre apenas pela ruptura revolucionária, pois pode advir de reformas paulatinas, em que o Estado passa a ganhar áreas de atuação e capacidade de intervenção na economia, na cultura e nos comportamentos. Na listagem de Oakeshott, são funções do governo em um Estado moderno: “gerenciar, fornecer, realizar engenharia social, organizar, liderar, comandar, conduzir, navegar, distribuir, educar, arbitrar, manter a ordem, defender, manter o impulso econômico, aplicar a justiça, governar, redimir, oferecer um propósito único” (Oakeshott, 2006, 470). Enfim, uma variedade imensa de incumbências cada vez mais atuantes na sociedade civil.

[...] the activity of *jurisdictio*, in a modern state, has become hopelessly compromised by the activity of *gubernaculum*. A modern state is a 'policy' state; and this, in its extreme, is a 'police' state. For what constitutes a 'police' state is not the 'knock on the door' (that is a minor detail), but the pursuit of policy by a government in relation to its own subjects. (Oakeshott, 2006, 368)

Oakeshott repudiaria mesmo o “Estado político”, que dirá o “Estado policial”. Para ele, a atribuição do Estado deve ser altamente restrita pelo código legal e pela constituição. Por sinal, Oakeshott raramente demonstra interesse em construir uma “teoria” sistemática sobre o Estado, assunto que não lhe gerava entusiasmo. É na efervescência das associações civis, com sua liberdade de ação e de pensamento, que o autor voltará seu real interesse. Ele apenas visita o tema do Estado com a finalidade de preservar essa esfera de liberdade e equacionar sua relação com o Estado.

“*Civil Association*”, “*Enterprise Association*”

A discussão sobre a relação entre Estado e sociedade civil terá maiores detalhamentos em outro célebre par conceitual de Oakeshott, a saber, *civil association* e

enterprise association. Ambos esclarecem as diferenças de natureza entre a voluntariedade das relações civis e a função coercitiva do Estado. Adiantamos que a proposta de Oakeshott não chega a ser inovadora, pois muitos autores de matriz liberal, como os federalistas e Tocqueville, já haviam vislumbrado semelhante cisão. A virtude da proposta se encontra, antes, na qualidade dos conceitos, bem como na sagacidade em perceber o coração do problema dessa relação tensa entre Estado e sociedade civil.

Vejamos. A *enterprise association* é caracterizada pela ação conjunta voluntária, suscetível a abandono durante o caminho e a regras estritas definidas pelo grupo em questão. Quem participa opta por isso e pode deixar a instituição assim que desejar (ou segundo as regras da organização aceitas pelo indivíduo). Há o engajamento em comum a causas e objetivos estabelecidos pelo grupo, com a livre aceitação de regras e comandos especificados por códigos internos (Oakeshott, 2003, 315). O grau de dedicação é definido pelo livre acordo entre indivíduo e organização.

Em outras palavras, quando Oakeshott trata da *enterprise association*, ele está discutindo um perfil organizacional que remete à autonomia de ação na sociedade civil, em que os indivíduos se encontram voluntariamente e, partilhando determinados interesses, preferências, vontades ou necessidades, articulam-se em organizações cuja lógica interna é particular e soberana, desde que respeite os princípios constitucionais mínimos de validade das associações civis. Voluntariedade e liberdade são, assim, os atributos fundantes desse perfil de associação.

Here is a distinct mode of association: relationship in terms of wants and substantive satisfactions, which occupies time and looks to a future, in which the means employed may include instrumental rules, arrangements and practices, but which is subject to no other considerations save those of power to achieve a purpose. (Oakeshott, 1999, 135)

Portanto, a *enterprise association* seria “apropriada para associações voluntárias de indivíduos que subscrevem, e que podem também se retirar, de um empreendimento comum” (Fuller, 1996, XIII). Toda a diversidade de associações civis, desde que concebidas em sua voluntariedade, fazem parte desse conceito – agremiações recreativas, esportivas, educacionais, culturais, artísticas, políticas, religiosas, comerciais etc. É aqui que devem ser forjados os alicerces para a vida social, os vínculos comunitários e os “mitos políticos” que alimentam a sociedade civil (Oakeshott, 2006, 15), ou seja, o caldo cultural que estrutura as relações sociais e orienta as condutas humanas.

[...] agents may be related in the joint pursuit of some imagined and wished-for common satisfaction. I will call this 'enterprise association', because it is relationship in terms of the pursuit of some common purpose, some substantive condition of things to be jointly procured, or some common interest to be continuously satisfied. (Oakeshott, 2003, 114)

A *enterprise association* deve ser entendida como o protótipo de associação mais favorável à liberdade civil. As iniciativas e empreendimentos são burilados nessas instituições, que tecem relações e práticas que florescem espontaneamente e que não dependem de subsídios estatais. Servem, desse modo, como contraponto natural ao poder do Estado, condensando organicamente os valores socialmente relevantes. São um verdadeiro laboratório de costumes e práticas, reorientando a dinâmica social de acordo com as mudanças históricas dos indivíduos envolvidos. Tanto preservam como renovam o repertório civilizacional de uma dada sociedade, sendo, assim, ferramenta indispensável para o cultivo da liberdade.

Já a *civil association* é uma comunidade involuntária de pessoas baseada na sua territorialidade e na pertença a um mesmo corpo social, com disposições históricas, culturais e civilizacionais relativamente semelhantes. O convívio e as interações travadas são, nesse perfil de organização, efetuadas de acordo com a necessidade coletiva e demarcada pela ação do Estado em um dado território sobre determinadas áreas da vida (especialmente no campo da segurança pública e da justiça). Seus membros não perseguem metas em comum: é a obrigação da coabitação que dá a tônica das interações. Na modernidade, esta coexistência num mesmo espaço é frequentemente marcada por inúmeras divergências de comportamento, de objetivos, de preferências e de visões de mundo. Por isso, não é incomum a ocorrência de atritos e dissensões, que podem resvalar, em casos mais graves, na ruptura com a institucionalidade.

Civil association can be understood as an attempt to remedy the inability of morality to resolve disputes about the meaning of its rules"; "is an imagined order that emerges when moral rules are combined with procedures designed to generate authoritative conclusions about the meanings of rules in cases of dispute. (Nardin, 2001, 201)

Como a passagem acima deixa claro, a *civil association* tem como função preservar uma relativa paz e ordem social, num cenário em que a moralidade comum já não é tão eficaz na determinação da conduta socialmente aceitável. Costura-se, assim, um

procedimento político de resguardo da liberdade individual na escolha de projetos pessoais, desde que não colida com as liberdades individuais alheias. Este mínimo necessário para a convivência de diferenças consiste em uma “relação formal em termos de regras, não uma relação substantiva em termos de ação comum” (Oakeshott, 2003, 182). Dito de outro modo, a *civil association* seria, basicamente, a organização do Estado em sua circunscrição jurídica, com poder e capacidade de exercer autoridade com equilíbrio e limites claramente demarcados. São regras que emanam organicamente do patrimônio cultural de uma sociedade e que servem como as “regras do jogo”, necessitando de continuidade, estabilidade e, acima de tudo, capacidade de efetivação.

These rules have been made in a procedure of deliberation and may be changed or modified. They exist and are known in advance of any occasion of play and they subsist independently of any such occasion. To be related in terms of these non-instrumental rules is to be related in a mutual obligation to observe the conditions which themselves constitute the game, an obligation which cannot be evaded on the grounds of disapproval of or conscientious objection to what they prescribe and which may be symbolically expressed in deference to their custodian: an umpire or a referee. (Oakeshott, 1999, 137)

Não se deve perder de vista que, na modernidade, os indivíduos que compõem um mesmo corpo dispõem de tênues ligações, em que “não há propósito comum ou engajamento” e os indivíduos se vejam como “estranhos uns aos outros” (Oakeshott, 2003, 129). Assim, o elo da *civil association*, diferentemente da *enterprise association*, é compulsório, logo deve se limitar a garantir as condições para o exercício da liberdade e não se estender sobre o campo de decisões morais de cada indivíduo.

Segundo Oakeshott, mesmo que o tecido social continue relativamente firme, os indivíduos que vivem sob esta mesma autoridade política não têm o dever de prestarem contas uns aos outros. A partilha de uma civilização, de uma história e de uma cultura em comum, nada apaga o fato de que é pela contingência do nascimento que todos se encontram sob a mesma soberania. Esta contingência desobriga os indivíduos de seguirem as mesmas regras de conduta, já que não há legitimidade para que o Estado imponha uma ideologia ou moralidade sobre todos igualmente. Por isso, “todos os agentes submetidos à mesma jurisdição são iguais a respeito das regras que cada um deve subscrever” (Oakeshott, 2003, 125-6).

Caberia à multiplicidade de interesses presentes na sociedade civil criar suas organizações de interesse; ao Estado, cabe o imperativo de exercer a função de custódia

sobre a sociedade civil, ancorando-se em preceitos como “legalidade”, “formalização” e “institucionalidade” (Oakeshott, 2003, 201). O Estado deve estar apto a exercer “coerção” com autoridade e soberania a partir do momento em que projetos políticos particulares ultrapassem seus limites, colocando em risco a autonomia individual e as liberdades civis (Oakeshott, 1993, 41,44).

Coerente com essa perspectiva, Oakeshott defende que “os dirigentes não são pessoas com vontades substantivas, são detentores de cargos com poderes e obrigações em relação à observância de um procedimento” (Oakeshott, 2003, 144). Isto é, não é atribuição de partidos políticos no poder reescreverem as “regras do jogo” a cada mandato, a cada magistratura. Também eles têm o dever de acatar o pacto político e preservar as regras do sistema, evitando atritos, violações e rupturas da constitucionalidade. Tem-se, assim, uma nítida distinção de natureza e função entre Estado e sociedade civil, que ajuda a entender a diferença dos projetos de “políticas da fé” e “políticas do ceticismo”. Fuller esclarece esta relação entre pares conceituais já na abertura do livro *The Politics of Faith*:

The description of ‘civil association’ in *On Human Conduct* shows that it is compatible with a sceptical disposition in politics, and is a coherent model of how to respond to the modern political situation. People of divergent purposes who, nevertheless, must live together in the same polity, benefit from association based on civility and procedure rather than on a uniting purpose to which only some will ever willingly grant approval. Civility and procedure mitigate the dilemma of establishing proper distances among themselves. Oakeshott thought ‘enterprise association’ an inappropriate model for the modern state since it presupposes a single, unifying purpose. Enterprise associations are proper for voluntary associations of individuals who subscribe to, and may also exit from, a common undertaking (Fuller, 1996, XIII).

Fuller registra que Oakeshott vê nas “políticas do ceticismo” o conjunto de ideologias que preza pela devida distância entre Estado e sociedade civil, principalmente pelo fator moderador da ação dessas organizações voluntárias sobre a ação estatal. Por entender que é a ebulição das associações civis que sustenta a dinâmica social, a função da *civil association* limita-se à preservação dessa autonomia. Caberia ao Estado, como condensação da herança cultural e histórica, demarcar as ações sociais e associações civis legítimas, a saber, todas aquelas que compartilham do pacto político e aceitam sua legitimidade.

Por outro lado, deduz-se que as “políticas da fé” não identificam a diferença de natureza entre *civil association* e *enterprise association*. Se toda a sociedade deve engajar-se em um projeto político comum, todas as associações civis devem orientar seus esforços para a consecução desse objetivo. Ao não reconhecer essa distinção, percebe-se a inclinação autoritária das “políticas da fé”, pois entendem as associações civis como meras “correias de transmissão” a serviço de um projeto político maior.

Há ressalvas importantes quanto à dimensão dessa liberdade. Nem todas as posições políticas estão dispostas a se acomodar à ordem civil, preferindo testar os limites da legalidade e usar as oportunidades de divulgação geradas pelo regime democrático para subvertê-lo por dentro. Aquelas que rejeitam o pacto social, seja do ponto de vista moral ou político, merecem atenção especial por parte dos membros da sociedade civil. Como exemplo, podemos citar organizações que promovam o genocídio étnico ou que defendam a luta armada para a derrubada da ordem. Oakeshott considera a possibilidade de banimento desses grupos da ordem política, pois não se comprometem em manter as regras do jogo. Ao contrário, aproveitam-se do espaço de liberdade e da institucionalidade republicana justamente para destruí-las, visando à tomada de assalto do Estado e ao fim da independência da sociedade civil.

Outro postulado sem o qual não é possível uma plena compreensão da preferência de Oakeshott pelas *políticas do ceticismo* é o entendimento do ser humano como *free agent*, e não como uma resultante matemática de circunstâncias e condicionantes sociais. A “liberdade inerente dos seres humanos” deve ser protegida, pois é condição necessária para entender as restrições que o autor cultivava em relação à ação do Estado.

[...] man is unavoidably responsible for his thoughts, utterances and actions. He cannot plead that his thoughts are caused by his inherited genetic character because thoughts have reasons and not causes and these reasons are other thoughts. He cannot plead that his utterances are not his own but are words put into his mouth by a god or that they are merely electrical discharges of his brain: they have meanings for which he is responsible and are judged in terms of whether or not they make sense. He cannot plead that his actions are not his own but are merely the outcomes of irresponsible biological urges, like the branches thrown out by a tree: these actions also have meanings and are chosen responses to understood situations (Oakeshott, 1989, 5).

É importante lembrar que a noção de indivíduo para Oakeshott passa pelo reconhecimento de sua inteligência e da capacidade de refletir sobre seu meio e sua condição. Não se trata de um refém de uma realidade intangível, mas de um sujeito capaz

de manejar e interpretar as influências circundantes. Justamente por isso, o indivíduo livre é capaz de se autogovernar, dispensando a tutela do Estado para tomar suas próprias decisões morais. Ora, as “políticas do ceticismo” respeitam esta pluralidade de decisões individuais nos marcos da lei, ao passo que as “políticas da fé”, por já terem encontrado as melhores decisões, preferem que um grupo político tome essas decisões em nome da população, em violação à autonomia da sociedade civil.

É muito comum que as “políticas da fé” partam da prerrogativa de que o indivíduo é um elemento *passivo*, uma derivação das pressões do ambiente, e que caberia ao Estado ajustar minuciosamente toda a gama visível de influências sociais, da família à escola, da mídia ao Estado. Se o indivíduo é incapaz de ser o soberano de suas ações; se as interações sociais são a soma cega de mecanismos impessoais realizados por indivíduos passivos, cria-se uma justificativa para que o Estado assuma a liderança do desenvolvimento social e das consciências individuais, controlando as escolas, legislando sobre a estrutura familiar, cerceando a liberdade de imprensa e de religião, penalizando o setor produtivo de acordo com as preferências da ideologia no poder. Oakeshott parte de outras premissas e rejeita veementemente esta hipótese, o que é uma das razões para que o autor prefira as *políticas do ceticismo*.

Telocracia, nomocracia, “societas” e “universitas”

O foco da análise de Oakeshott considera que a base da autoridade governamental - o consentimento dos governados - no Ocidente é, em grande medida, consensual. A questão que suscita controvérsias maiores diz respeito ao alcance apropriado do poder estatal. Na história do pensamento político, então, é necessário distinguir a composição das estruturas do Estado, a abrangência e natureza das atividades dos governos. Nesse sentido, sua obra nos oferece o que podemos chamar de conceitos auxiliares, menos debatidos, sem deixar de legar certas lições a respeito da relação entre Estado e sociedade civil, assim como dos objetivos da ação estatal.

Oakeshott conjectura que a política na modernidade apresenta uma gradual alteração de interesse de um Estado demarcado em suas ações e atribuições para um Estado cada vez mais onipresente, que lança seus tentáculos sobre a sociedade civil com poderes cada vez mais avassaladores. A essa altura, já está claro que as preferências de Oakeshott, coerentes com seus pressupostos filosóficos, se inclinam para uma “ordem superficial”, em que o Estado existe como salvaguarda de um conjunto de interações

muito mais complexo, impossível de sistematizar, em que as ligações entre indivíduos fomentam práticas e costumes livremente acordados.

Tendo em vista esta questão, Oakeshott formula dois pares conceituais que ajudam a elucidar os modos de sociabilidade e as metas do Estado, a saber, *nomocracia* e *telocracia*, de um lado, e *societas* e *universitas*, de outro. O primeiro par surge ainda na década de 1930, nas anotações de aulas no London School of Economics sobre História do Pensamento Político, editadas postumamente. O segundo é produto de uma fase de maturidade e está exposto em *On Human Conduct*, já nos anos 1970. Assim como a cisão presente em *The Politics of Faith*, os pares demonstram uma atenção especialmente dedicada à promoção das liberdades individuais e à diversidade de condutas humanas possíveis sob um Estado de perfil liberal, características tão caras ao seu ponto de vista. São esboços que antecipam as formulações mais acabadas e maduras de Oakeshott sobre o que chama de *rule of law*, conceito que ocupa um posto preponderante em toda sua reflexão política.

Nomocracia e telocracia referem-se a uma distinção que se aplica em particular a duas concepções diferentes do Direito: a nomocracia (do grego *nomos*, “leis, estatutos, normas”) sugere regras processuais que qualificam ações, mas não especificam metas. São ordenamentos jurídicos e institucionais que provêm “regras para a conduta dos cidadãos, sem impor nenhuma finalidade única e premeditada sobre as condutas” (Oakeshott, 2006, 471). Dessa forma, assemelha-se ao exemplo das regras de trânsito, que prescrevem aos motoristas as normas da estrada durante a condução, mas que não decidem para onde cada um deve ir. Está previsto, nessa formatação, que os indivíduos possam praticar “uma variedade de crenças morais e religiosas; que se envolvam em atividades, ocupações e empreendimentos multifacetados e em rápida mudança; que busquem sua própria felicidade sob um sistema legal”. Consequentemente, o governo será o “guardião de um sistema de direitos e deveres legais” (Oakeshott, 2006, 483-485). Essa é a definição de *nomocracia* segundo Oakeshott:

[...] the belief that the proper office of government is: 1) To be the custodian of a system of legal rights and duties in the enjoyment and observation of which the subjects of the government may pursue their own chosen ends and purposes while still remaining a single association. 2) To be the custodian of the interests of the association in relation to other similar associations. (Oakeshott, 2006, 483-4)

Já a telocracia (do grego *telos*, “finalidade, objetivo, resultado”) sugere leis destinadas a promover um propósito específico, geralmente associado a alguma concepção de “bem comum” ao qual cada um dos cidadãos teria o dever de contribuir. A proposta é orientar o conjunto da sociedade, o que só pode ser posto em ação tendo acesso a grandes fontes de poder político, jurídico e, no limite, militar. Por isso, diferentemente da nomocracia, a telocracia pende a balança do poder em favor do Estado e tende a pressionar pelo rompimento do Estado de Direito (Oakeshott, 2006, 474). Oakeshott resume a tensão entre ambos os conceitos da seguinte maneira:

[...] for the believer in *nomocracy*, *how* a government acts is a more important consideration than *what* it does; while for the believer in *telocracy* it does not matter *how* a government acts so long as *what* it does promotes the chosen ‘end’ in view. (Oakeshott, 2006, 484)

A distinção entre *societas* e *universitas* trata principalmente de modos de associação entre os cidadãos de uma dada sociedade. No primeiro caso, os cidadãos são abordados de acordo com noções de liberdade individual, com a possibilidade de construir relacionamentos e transações voluntárias e espontâneas. Trata-se de uma “sociedade” (como no original em latim) cuja substância se encontra nas trocas e intercâmbios realizados por agentes livres, sem coerção estatal e fundamentado em um pacto, em relações formais cujas regras oferecem amplas possibilidades de liberdade individual.

Juristically, *societas* was understood to be the product of a pact or an agreement, not to act in concert but to acknowledge the authority of certain conditions in acting [...]. It was a formal relationship in terms of rules, not a substantive relationship in terms of common action, each pursuing his own interests or even joined with some others in seeking common satisfactions, but related to one another in the continuous acknowledgement of the authority of rules of conduct indifferent to the pursuit or the achievement of any purpose”. (Oakeshott, 2003, 201)

Em contrapartida, a *universitas* inverte a relação entre os vetores indivíduo-Estado, em que o aparato político preside a relação com seus cidadãos, vistos como subordinados a um projeto posto em execução desde o topo. Todas as forças sociais, desde as formas mais suaves de poder, como a cultura, a educação e as artes, até as formas mais violentas, como o sistema jurídico e a polícia, passam a ser manobradas de acordo com estas finalidades últimas. É inevitável que haja o sufocamento de inúmeras possibilidades

de comportamento e de projetos políticos, uma vez que a *universitas* só pode ser implementada se houver um alto grau de coesão social, mesmo que forçada de cima a baixo, do Estado em direção à sociedade civil.

A state understood in the terms of *universitas* is, then, an association of intelligent agents who recognize themselves to be engaged upon the joint enterprise of seeking the satisfaction of some common substantive want [...]. Government here may be said to be teleocratic, the management of a purposive concern". (Oakeshott, 2003, 205)

Percebe-se a semelhança entre *societas* e *nomocracia*, em oposição a *universitas* e *telocracia*. Essa proliferação de termos semelhantes, apesar da confusão desnecessária que possa gerar, dá-nos a medida do interesse e preocupação com estas questões em particular. Uma maneira de relacionar os dois conjuntos de termos passa por entender que os padrões de relacionamento dos cidadãos (*societas* versus *universitas*) terão efeito no entendimento do propósito da lei e da legislação (*nomocracia* versus *telocracia*). Dito de outro modo, onde há vida pujante na esfera privada, a tendência é de que floresça uma fartura de estilos de vida e de moralidades, uma autêntica diversidade de éticas e de culturas, que dificulta a efetivação de projetos coletivistas e universalistas, um risco jamais desprezível.

Fica evidente que os termos estão intimamente relacionados, no entanto, a ênfase em cada caso é diferente. O Estado moderno é entendido por Oakeshott como operando em uma situação mista, onde as alternativas competem entre si em constante tensão. O debate sobre a ação do Estado não deve se limitar à eliminação ou maximização da amplitude de seu poder. Oakeshott, coerente com seu ceticismo, não reivindica planos políticos específicos e detalhados, já que isso seria cair na armadilha da “solução” política típica dos “racionalistas” e das “políticas da fé”. A tarefa é manter um relacionamento adequado com as condições de livre orientação das associações civis.

Oakeshott e a “Rule of Law”

É notória a preferência de Oakeshott por uma proposta de Estado em que as fronteiras de ação do governo são rigidamente definidas por um complexo de leis e pelo equilíbrio de poderes, sempre pressupondo um extrato cultural apropriado para a tolerância da diversidade de comportamentos. Não se trata de um modelo válido em todo

e qualquer momento, senão de um produto de raiz ocidental, que sofreria enormes dificuldades de funcionamento se exportado para sociedades que não passaram pelos mesmos processos históricos. Noções como autorregulação dos indivíduos, associações voluntárias, Estado procedimental e respeito à diversidade não se fazem presentes na maior parte do globo, dificultando a implantação desse perfil de Estado.

[...] for the past five centuries, European civilization has engaged in the adventure to invent, and live in terms of, civil association, a set of arrangements in which we are associated with each other, not in terms of a teleological purpose or a uniform end for humanity, but in terms of agreed-upon procedures that secure opportunities for self-regulating individuals to pursue their self-chosen, widely varying forms of flourishing in voluntary associations, supported especially by the rule of law. In thinking of ourselves as temporal, individual beings, forever seeking satisfaction and self-understanding, we rely upon law as a means to make the uses of our freedom equitable, unpretentious, manageable, and secure. (Fuller, 1999, XII)

Seria equivocado supor, aqui, qualquer tipo de preconceito ou de juízo de valor absoluto, como se Oakeshott quisesse afirmar meramente a superioridade do mundo ocidental sobre as demais civilizações. Como um pensador cético, Oakeshott não seria capaz de fundamentar objetivamente essa primazia. No entanto, ao eleger a liberdade individual como valor prioritário para a organização da vida política, é possível afirmar com indubitável justeza que é no Ocidente que surgiu a forma mais plena de liberdade política da História, apesar das falhas que todo sistema político real possui. Isso é mais verdadeiro se considerarmos a chamada Anglosfera, em países como Estados Unidos e Grã-Bretanha.

Nesses “quinhentos anos” citados por Fuller no trecho acima, é óbvio que muito sangue correu pelo Ocidente para que esse arranjo jurídico existisse. Conflitos de toda ordem ameaçaram constantemente este campo imprescindível de liberdade, e não estamos falando apenas dos conflitos religiosos de séculos atrás. Se nos séculos XVI e XVII houve propostas autoritárias de matriz religiosa, nos séculos XVIII e XIX as ameaças totalitárias tiveram forte amparo na visão secular, haja vista a Revolução Francesa, as Guerras Napoleônicas e, de maneira ainda mais radical, os experimentos políticos do século XX, a saber, o comunismo, o fascismo e o nacional-socialismo.

O emprego de visões de mundo que se autoproclamavam “científicas” não atenuou o fardo pesado que amplas camadas da população sofreram enquanto elites e vanguardas “racionalistas” (no jargão oakeshottiano) impunham seus projetos tirânicos.

Pelo contrário, a crença de que esses projetos políticos eram endossados pela “ciência” só aumentou a convicção prepotente de que o uso da violência sistemática se justificava por um bem maior, nunca atingido. A muito custo, o mundo ocidental aprendeu a preferir indivíduos responsáveis pela própria busca da felicidade, porém o curso da História é por demais acidentado e imprevisível para supor que não possa haver retornos. Parece inscrito nas tendências sociais da modernidade o confronto permanente entre sistemas políticos de liberdade individual e sistemas coletivistas.

[...] the proper office of government is not to make choices for its subjects, not to impose upon them a 'government happiness', not to organize them in the pursuit of a common 'social good', not to 'improve' or to 'educate' them; it is to oblige them, under threat of punishment, to tolerate in one another what the law itself tolerates in all its subjects" (Oakeshott, 2006, 496)

Fato é que o excepcionalismo ocidental se deve, entre tantas outras características, a um certo relativismo da felicidade. Isto é, apesar de inúmeros focos de resistência, a busca pela felicidade no Ocidente segue um curso mais individualista do que em outras regiões do planeta, levando Oakeshott a reconhecer uma condição em que “a felicidade dos outros não é necessariamente encontrada nas mesmas coisas que a nossa felicidade” (Oakeshott, 2006, 491). Modernidade, ocidente e individualismo caminham de mãos dadas, com suas vantagens e desvantagens, com resultados visíveis e consequências imprevisíveis eventualmente aparecendo.

Não há “padrões absolutos”: resta o que Oakeshott chama de “imaginação moral”, isto é, a construção de pactos mínimos de moralidade que evitem choques entre os membros da comunidade política. Para todo o resto, cada indivíduo deve ter a dignidade e o fardo de fazer suas próprias escolhas. Essa responsabilidade de cada um de orientar sua própria vida é condição *sine qua non* para o sucesso da proposta política de Oakeshott.

A rule of civil association is desirable in respect to the accuracy with which it reflects, or does not affront, the moral imagination of the associates when it is directed to what they have learned to distinguish as a relationship not of moral perfection but of civility or justice. There are, in this matter, no absolute standards; this moral imagination, concerned with civil obligations, is all there is. (Oakeshott, 1991, 455)

Salvo as “obrigações civis” (respeitar contratos, a justiça, prestar os deveres essenciais à vida em coletividade), o indivíduo está desobrigado de justificar sua conduta.

Não há instituição capaz de legislar sobre a agência moral dos indivíduos, a não ser que este opte livremente por submeter-se a algum sistema de valores. Esta é a radicalidade da autonomia moral proposta por Oakeshott, um tipo de individualismo que se avizinha dos liberais, o que lhe custará silêncio, reticências e inimizades entre autores como Russell Kirk, Richard Weaver, entre outros. Mesmo em casos de relação cordial, prevalece um respeito distanciado, pois não se encontra em Oakeshott um ímpeto assertivo, tão necessário aos que buscam certa coesão moral e um senso de comunidade.

[...] for a ruler to impose an overall 'end' or 'purpose' upon all his subjects conflicts with both the nature of 'good' and the 'moral' nature of human beings: it turns them into slaves by making their moral judgements for them"; "men are apt to impose themselves on one another", "they are apt to claim this moral autonomy for themselves and to deny it to others"; "they are apt to treat others as means to their own ends" (Oakeshott, 2006, 492)

A rejeição frontal a visões coletivistas nunca foi tão evidente quanto na passagem acima. Oakeshott acusa os projetos coletivistas de qualquer natureza política de abordarem os indivíduos como verdadeiros “escravos”, ao tomar posse do juízo pessoal para si, com finalidades de controle e poder. Isso é uma indignidade aos olhos de Oakeshott, que defende a autonomia moral como o cerne da condição individual. Sem esta autonomia, os indivíduos se tornam peças, objetos, instrumentos, meios para finalidades alheias. A adesão a visões de mundo mais afeitas ao coletivismo é aceitável, desde que seja voluntária e se mantenha no nível privado. Por exemplo, um indivíduo tem a liberdade de aderir a uma religião, desde que não procure inserir seus valores na estrutura do Estado. A noção de autonomia moral é forte indício dessa perspectiva laica.

Oakeshott prefere uma sociedade múltipla, em que as colisões são tão inevitáveis quanto essenciais. Desde que mantidas em parâmetros razoáveis, esses choques são perfeitamente metabolizados pela *rule of law*, pelo enquadramento jurídico-político, e são expressões vivas dos juízos particulares. Só não há colisão de preferências quando não há liberdade individual, em que as associações civis são tuteladas pelos interesses dos grupos detentores do Estado. Como dito em *Morality and Politics in Modern Europe*, “a multiplicidade de atividade e variedade de opinião é propícia para produzir colisões: buscamos caminhos que atravessam os cursos de outros e não aprovamos o mesmo tipo de conduta” (Oakeshott, 1993a, 48). Coibir os excessos individuais faz parte da incessante atividade das associações civis e, no limite, do Estado. Não é possível conceber uma

utopia individualista em que a busca por satisfações se dê harmoniosamente. O conflito é inerente à atividade política.

The office of government is not to impose other beliefs and activities upon its subjects, not to tutor or to educate them, not to make them better or happier in a way other than that which they have chosen for themselves, not to direct them, lead them or manage them; the office of government is merely to rule. And ruling is recognized as a specific and limited activity. The image of the ruler is not that of the manager but that of the umpire whose business it is to administer the rules of a game in which he does not himself participate. (Oakeshott, 1993a, 49)

Por isso, não convém associar um Estado baseado na *rule of law* a um Estado frágil. Sem a capacidade de aplicar a força de acordo com os ditames da lei, não há propriamente Estado, portanto não há ordem nem liberdade. A “atividade limitada” significa que, num Estado de Direito, quem manda, em última instância, é a Lei, e não a vontade política do momento. Um Estado que se preocupasse em aprimorar seus cidadãos cairia nas preferências dos governantes, ou seja, dos detentores provisórios do aparato político. Os efeitos danosos desse alinhamento entre Estado e sociedade civil são inequívocos, visto que ferem a autonomia de ação das associações e colocam em risco sua própria existência. Oakeshott parece subestimar as consequências desse apelo à satisfação dos indivíduos, em como isso pode impactar sobre os vínculos sociais e comunitários, com efeitos deletérios como a atomização progressiva, a perda de critérios mínimos de moralidade, entre outros. Voltaremos a esse questionamento mais adiante.

No livro *On History and Other Essays*, encontramos uma expressão interessante dessa concepção de política quando Oakeshott usa a expressão *fair play* para descrever a abordagem que os agentes políticos devem possuir para atuar dentro do Estado de Direito (Oakeshott, 1999, 138). Agir justamente seria conduzir-se no interior das regras mínimas da justiça, negá-las seria provocar a desintegração do próprio jogo. Se o sistema jurídico-político tem legitimidade, com leis condizentes com o princípio da liberdade, todo grupo que atue para a ruína desse sistema deve ser repellido, considerando que a regra fundamental do jogo é acatar as suas regras, caso contrário não há jogo. Ora, obviamente que um jogo passível de *fair play* precisa valorizar esse tipo de conduta, começando pelo uso regulado e módico da força, sem desprezar a necessidade de divulgação de condutas socialmente construtivas pelas entidades privadas da sociedade civil. A atenção aos embates e rumos culturais da comunidade não pode ser negligenciada, pois pode dar margem ao crescimento de ideologias políticas autoritárias.

[...] our experience has disclosed to us a method of government remarkably economical in the use of power and consequently peculiarly fitted to preserve freedom: it is called the rule of law"; "if the activity of our government were the continuous or sporadic interruption of the life and arrangements of our society with arbitrary corrective measures, we should consider ourselves no longer free. (Oakeshott, 1991, 46)

O Estado de Direito existe com a finalidade de preservação das liberdades individuais. Os três poderes são responsáveis pela guarda da lei, que em última instância rege os fundamentos da ordem social. Por isso, elas devem ser claras, explícitas, estáveis e justas, visando à proteção dos direitos fundamentais do cidadão, de modo especial a segurança física e o cumprimento de contratos. Um projeto de Estado não se funda apenas teoricamente: exige também um corpo de funcionários capazes de levar adiante a “armadura de leis”, ou seja, o complexo sistema de leis que proporcionam a efetividade da justiça, numa cultura organizacional altamente racionalizada com a prevalência do juízo técnico, que seja o menos interpretativo possível. A importância dessa armadura consiste em garantir “segurança, manutenção de um certo padrão de conduta social e a resolução ordenada de litígios” (Oakeshott, 2007, 251).

Um Estado fundado na *rule of law* precisa de mecanismos jurídicos capazes de correção dos abusos de poder, assim como de transmitir confiabilidade nas leis diante das pressões corruptoras que emanam da sociedade civil como interesses pessoais ou corporativos. O ato de governar deve preservar esse *vinculum juris* para minimizar as colisões de interesses, aplicar reparação e compensação quando necessário e manter-se como autoridade legítima, como árbitro das disposições corrosivas, isentando-se, dentro do possível, de discussões morais que podem ser resolvidas voluntariamente na arena civil (Oakeshott, 1991, 429-430).

Em outras palavras, um governo deve estruturar-se sob uma forte *potestas*, ou seja, uma autoridade legal incontestada, moderando o uso da *potentia*, o potencial de aplicação da força física de acordo com o regime legal (Oakeshott, 2006, 368). Fuller resume essa concepção de *rule of law* como “procedimentos e expectativas acordadas para que indivíduos autorregulados busquem suas satisfações em associações voluntárias apoiadas por regras” (Fuller, 2012a, 1). Ocorre, desse modo, a subordinação do Estado aos interesses da associação civil.

Encontra-se, nesse raciocínio, o princípio da subsidiariedade, ou seja, o princípio legal que determina o raio de ação do direito penal e do Estado segundo a capacidade do meio civil de resolver por si próprio seus impasses. Ao Estado caberia a intervenção somente em casos em que a resolução voluntária dos problemas e atendimento de demandas não ocorram, ou seja, como uma atividade supletiva. De resto, é a vitalidade dos corpos sociais intermediários que deve ocupar essa função, expresso em instituições como a família, associações, entidades culturais, econômicas, entre outros. Coerente com esse princípio, Oakeshott afirma que “essas regras não instrucionais especificam e prescrevem condições de escolha e atuação, mas não as próprias escolhas a serem feitas ou ações a serem executadas” (Oakeshott, 1991, 454).

Um detalhamento interessante pode ser observado na distinção entre *lex* e *jus*, em que *lex* significa o conjunto legal estritamente falando, com o devido apego e rigor aos sentidos manifestos de seu conteúdo, sem ser guiado por livres interpretações ou distorções semânticas. *Jus* seria a avaliação da qualidade das leis, de sua capacidade de gerar justiça, da proporcionalidade das medidas e de seus efeitos sociais (Oakeshott, 1999, 148). Melhor dizendo, *lex* diz respeito à exatidão da lei, enquanto que *jus* corresponde à probidade da lei.

If we must look elsewhere for the mode of association which the expression ‘the rule of law’ identifies we may carry with us the perception that it must be a mode of association in which *lex* (a rule understood in terms of its authenticity) and *jus* (a rule understood in terms of the ‘rightness’ or ‘justice’ of what it prescribes) are both recognized but are not confused. (Oakeshott, 1999, 148)

É aconselhável que a extração de sentido pleno da *lex* ocorra com a devida prudência, de modo que os magistrados responsáveis por essa leitura contem com o auxílio dos sentidos tradicionalmente atribuídos ao texto, que podem servir como uma espécie de reserva histórica de leitura dos códigos. Isso é especialmente relevante em se tratando do poder judiciário, em que um pequeno número de juízes pode alterar radicalmente as leis dispensando a difícil costura de coalisões parlamentares. A consulta às interpretações tradicionais da lei é importante em regimes de longa duração, considerando que fórmulas jurídicas que eram claras em seu contexto podem sofrer leituras mais livres conforme se alteram os contextos históricos, o que pode pôr em xeque os pilares do Estado de Direito. A progressiva judicialização do Direito é claro sinal de que o conselho de Oakeshott permanece válido.

Balanço crítico

Comentadores de Oakeshott orientaram seus trabalhos no sentido de complementar seu argumento ou de criticar pontos vulneráveis. Fuller, por exemplo, acrescenta que a ordem civil proposta pelo autor e depende da conversão dos bens culturais e civilizacionais em práticas concretas. Não basta prestar homenagem distante à herança histórica partilhada pela comunidade: é necessário incorporar essas lições ao cotidiano, sob a forma de requerimentos morais que servem de mediação para a harmonia nas relações coletivas. O autodomínio, o controle das pulsões antissociais, a contenção e disciplina necessárias, tudo isso deve estar presente nas interações mais recorrentes. Além disso, reconhecer no outro um agente inteligente, dotado de razão e dignidade na seleção de sua conduta é fundamental para que a sociedade civil seja tida como alavanca da dinâmica social (Fuller, 2012a, 7). Assim, teremos o “reconhecimento comum das regras que constituem uma prática de civilidade” (Oakeshott, 2003, 128).

A rejeição às utopias é, a um só tempo, uma virtude e um problema. Decerto que a baixa expectativa quanto à realização humana pela via da política é salutar na medida em que diminui os riscos de uso da força estatal para finalidades distantes e impossíveis. Nas palavras de Fuller, “o trabalho de Oakeshott é um ensinamento sobre os limites da política e os efeitos decepcionantes do esforço para encontrar o significado da vida nessa atividade” (Fuller, 1991, XV). Não é na política que o ser humano encontrará sua plena realização, mas no pleno desenvolvimento de suas potencialidades pessoais e nos intercâmbios tecidos na sociedade civil.

Contudo, a inclinação humana por demagogias e sonhos salvíficos faz com que seja difícil obter sucesso com uma proposta tão sem encanto. A aparência de frieza diante das desigualdades e injustiças faz das “políticas do ceticismo” um produto difícil de vender no mercado das ideias, pois transmite uma espécie de tédio e indiferença, ao passo que as “políticas da fé” oferecem um tipo de engajamento mais entusiasmado e ativo.

Nobody pretends that it is easy to acquire or to sustain the mood of indifference which this manner of politics calls for. To rein-in one's own beliefs and desires, to acknowledge the current shape of things, to feel the balance of things in one's hand, to tolerate what is abominable, to distinguish between crime and sin, to respect formality even when it appears to be leading to error, these are difficult achievements; and they are achievements not to be looked for in the Young. (Oakeshott, 1991, 435-6)

Esta é uma das razões para o comentário de Paul Franco, que percebe uma aparente contradição na obra de Oakeshott ao afirmar que “é uma coisa estranha para se dizer de um idealista filosófico, mas quando se trata de política, Oakeshott às vezes parece ser quase um materialista, pelo menos um ultrapragmatista” (Franco, 2004, 96). Convencido da justeza desse pragmatismo, Oakeshott defende a necessidade de incorporar narrativas históricas grandiosas, épicas, como verdadeiros mitos políticos que mobilizassem a imaginação dos indivíduos para além do marasmo provocado pelo ceticismo da *rule of law*. Investida de um conteúdo histórico vibrante, seria possível competir com a impetuosa atitude das utopias políticas.

Não se trata de fiar-se em uma armadilha, em uma estratégia enganosa, que intente ludibriar a sociedade para vender um produto de forma imperceptível. Isso já é realizado em demasia pelas “políticas da fé”. O segredo é convencer os indivíduos de que encontrarão maior plenitude e realização ao construírem um sistema político em que sua liberdade será respeitada, em que as leis serão transparentes, previsíveis e isonômicas, em que não haverá tutela ideológica a não ser aquela voluntariamente escolhida pelos indivíduos quando inseridos na sociedade civil.

Em outras palavras, as “políticas do ceticismo” devem despertar o vivo interesse dos indivíduos, não em razão de mistificações demagógicas, mas sim pela demonstração dos resultados concretos da riqueza econômica e da liberdade política. A julgar pelo poder de atração que os poucos países realmente fundados no império da lei (*rule of law*) são capazes de exercer, como os Estados Unidos, a Grã-Bretanha e outros países ocidentais, as “políticas do ceticismo” tem um histórico repleto de sucessos do ponto de vista político e econômico.

Oakeshott saw a large part of political activity as preventative; power had a tendency to constantly find new centres in which to concentrate, and the true politician aimed to counteract this trend. Left unchecked, power tended to corrupt its wielders and reduce the degree of freedom in society by upsetting the established legal order which provided an important source of predictability in conduct [...]. Somewhat paradoxically, law acted as a 'method of social integration' by creating a framework within which each individual could 'exercise... the springs of human enterprise... the only source of happiness. (O'Sullivan, 2007, 31)

A síntese de O'Sullivan é bastante eficaz ao lembrar que a política possui uma dimensão defensiva que não pode ser negligenciada. E percebe o “paradoxo” de um

sistema que, ao limitar o espaço de liberdade de ação absoluta dos indivíduos, é capaz de dar origem ao máximo *quantum* de liberdade possível. Não há sociedade que se sustente em liberdade absoluta, essa é uma lição que Hobbes nos lega sem concessões à inocência. Como toda liberdade precisa de limites, que este limite seja o menor possível. Nas palavras de Terry Nardin, a proposta de Oakeshott gira em torno de “um sistema de leis que restringe a liberdade levando a uma condição de maior liberdade”, ancorando-se em práticas de civilidade condizentes (Nardin, 2001, 215).

Um desenvolvimento interessante dessa ponderação diz respeito à relação entre esfera máxima de liberdade e diversidade. De acordo com Oakeshott, “nos Estados europeus modernos, duas disposições opostas estão em ação: a disposição para gerar solidariedade, destruindo a diversidade, e a disposição de gerar diversidade, contendo a diversidade” (Oakeshott, 2006, 378). Na primeira, encontram-se as “políticas da fé”, que buscam a construção de uma sociedade mais coesa, com consequências prejudiciais à liberdade; na segunda, as “políticas do ceticismo”, que sabem da necessidade de restringir condutas e políticas extremas, e que conseguem, pelo “paradoxo” da *rule of law*, propiciar condições para a livre manifestação das diferenças.

Em *Talking Politics*, Oakeshott apresenta a parábola de Schopenhauer sobre a colônia de porcos-espinhos. Encerramos essa seção com essa oportuna passagem, que nos lembra de que os indivíduos não podem estar tão “próximos” a ponto de se ferirem com isso, nem tão distantes a ponto de sofrer com o frio devastador da solidão e indiferença. Escapar dos dois infortúnios exige uma justa moderação na condução da vida civil. Como diz Oakeshott em um momento de gracejo, “sem saber, esses porcos-espinhos haviam inventado uma associação civil”.

There was once, so Schopenhauer tells us, a colony of porcupines. They were wont to huddle together on a cold winter's day and, thus wrapped in communal warmth, escape being frozen. But, plagued with the pricks of each other's quills, they drew apart. And every time the desire for warmth brought them together again, the same calamity overtook them. Thus they remained, distracted between two misfortunes, able neither to tolerate nor to do without one another, until they discovered that when they stood at a certain distance from one another they could both delight in one another's individuality and enjoy one another's company. They did not attribute any metaphysical significance to this distance, nor did they imagine it to be an independent source of happiness, like finding a friend. They recognized it to be a relationship in terms not of substantive enjoyments but of contingent considerabilities that they must determine for themselves. Unknown to themselves, they had invented civil association. (Oakeshott, 1991, 460)

Conclusão

Com o capítulo 3, concluímos a revisão integral da obra de Michael Oakeshott, selecionando, evidentemente, os argumentos mais relevantes a respeito de sua filosofia política. Por mais que a análise sempre possa seguir adiante, nenhum conceito significativo foi deixado para trás. Consideramos este capítulo o coração da contribuição de Oakeshott para o campo da política, especialmente por sua leitura peculiar de Hobbes, pelas noções de “políticas da fé” e “políticas do ceticismo” e pela aguda investigação das relações entre Estado e sociedade civil. Vejamos os principais pontos do capítulo:

- 1) Oakeshott reconhece em Hobbes um autor de grande calibre para a Filosofia Política, como raramente faz com suas influências. O que lhe chama atenção é o ceticismo partilhado por ambos quanto a ordens civis sem o amparo da lei. Ambos concordam que é necessário um pacto social para o benefício geral. Além disso, ambos têm baixas expectativas quanto à perfectibilidade humana, pois encontram nos seres humanos uma condição de desamparo e de inclinação para os “apetites” pessoais, fazendo da *guerra de todos contra todos* uma ameaça sempre à espreita.
- 2) Oakeshott encontra em Hobbes uma gama de conceitos que fazem dele uma espécie de precursor da busca de satisfação individual, um dos pilares do liberalismo. Hobbes seria um “filósofo da moralidade individual”, hipótese altamente questionável, já que é inegável a tendência absolutista na proposta política presente no *Leviatã*. Dito isso, encontramos um vínculo real entre Oakeshott e Hobbes na ideia de *Modus Vivendi*, popularizada nos últimos anos por John Gray. Este conceito privilegia a importância da coexistência entre indivíduos abnegados em suas diferenças. Não caberia esperar uma homogeneidade de interesses entre os indivíduos, senão aceitar as diferenças de modos de vida como uma realidade irrevogável e permanente.
- 3) Entre as ideias mais originais de Oakeshott encontra-se o par “políticas da fé” e “políticas do ceticismo”. As “políticas da fé” são as ideologias caracterizadas por uma confiança profunda no potencial humano de entender e de alterar a realidade; defendem a centralidade do Estado como instrumento fundamental de condução da vida social; e contam com um alto grau de interferência política para mover a sociedade como um todo na direção de seus projetos

políticos. Todas as “políticas da fé” são, cada uma a seu modo, formas de engenharia social.

- 4) Por sua vez, as “políticas do ceticismo” caminham no sentido oposto. Há uma forte incredulidade quanto à capacidade humana de decifrar e de controlar a realidade; defendem o protagonismo da sociedade civil e de sua efervescência, criatividade e dinamismo como motores da vida coletiva; e rejeitam a intervenção do Estado, salvo na garantia do cumprimento dos contratos e da promoção da segurança pública. Instituições espontâneas e descentralizadoras, como a família, mercado e associações civis, são formas privilegiadas de socialização e de laboratório de novas práticas.
- 5) “Enterprise association” é o tipo de empreendimento voluntário existente na sociedade civil, em que os indivíduos se associam livremente a uma instituição para finalidades específicas, dentro de um corpo de regras gestado pelos participantes. Já “civil association” é a ligação compulsória que os indivíduos pertencentes a um mesmo país estabelecem entre si. Apesar de partilharem de uma história e uma cultura em comum, esses indivíduos tem o direito de buscar as formas de realização que acharem melhor. Portanto, a “civil association” consiste no Estado e seu aparato jurídico, que deve oferecer a maior margem possível de liberdade aos seus cidadãos.
- 6) Oakeshott sempre recorda que “um sistema político pressupõe uma civilização”. Um sistema de ideias e regras só funciona se houver a disposição de indivíduos livres de efetivar essas regras, se tiverem a necessária afinidade com suas exigências e tendências. Dito isso, Oakeshott defende que um sistema de *rule of law* (o Império de Lei) é a forma ótima de promoção da liberdade individual, sua verdadeira razão para discutir Estado e política. Por mais que haja pontos vulneráveis à crítica, há forte sintonia entre a filosofia política de Oakeshott e seus princípios epistemológicos e sociológicos. Resta saber como situa-lo no interior do campo conservador, o que veremos no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 4. ENTRE A LIBERDADE E A VIRTUDE

I do not think that under modern Western materialism we should have anarchy. I doubt whether we should have enough individual valour and spirit even to have liberty. It is quite an old-fashioned fallacy to suppose that our objection to scepticism is that it removes the discipline from life. Our objection to scepticism is that it removes the motive power. Materialism is not a thing which destroys mere restraint. Materialism itself is the great restraint.

G. K. Chesterton, *Heretics*.

A exposição sistemática da teoria social e política de Oakeshott possibilita o cotejamento de seus argumentos *vis a vis* o capital intelectual de liberais e conservadores. Decerto que, a rigor, essa tarefa só seria plenamente realizável em uma outra tese, dado o volume imenso de materiais que compõem ambos os campos. Longe de objetivar tamanha abrangência, nosso interesse neste último capítulo consiste em buscar situar Oakeshott no entremeio das duas matrizes, verificando ambiguidades, tensões e impasses. Isso fará deste capítulo um material um tanto destacado da letra oakeshottiana, uma vez que é o diálogo com liberais e conservadores que nos servirá de norte.

Acreditamos, com isso, esboçar algo parecido com a “conversação” proposta por Oakeshott, ou seja, um franco debate entre posições que, apesar de diferenças e antagonismos, reconhecem-se mutuamente como interlocutores dignos de aceitar um encontro amistoso, em que a contemplação de limites e de qualidades é possível graças a uma disposição para buscar conhecimento. Mais do que simplesmente responder à questão relativa à natureza do conservadorismo de Oakeshott, nossa intenção é propiciar o encontro de perspectivas e autores que nunca ou raramente chegaram a se encontrar em trabalhos acadêmicos, especialmente no Brasil.

Já nessa lógica, consideramos oportuno iniciar as “conversações” discutindo algumas obras de Thomas Sowell, em especial *A Conflict of Visions*, cuja tese fundamental nos parece em muito semelhante a *The Politics of Faith*, com a vantagem de maior precisão e desenvolvimento. Nas duas seções seguintes, usaremos como estrutura expositiva uma ideia de Frank S. Meyer, autor que via a possibilidade de fundir

liberalismo clássico e conservadorismo, aliando, assim, “liberdade” e “virtude”. Passemos a Sowell.

Parte I

O Aperfeiçoamento de Sowell

Marxista na juventude, Thomas Sowell seguiu por uma carreira acadêmica irregular até chegar ao consagrado Hoover Institute, da Universidade de Stanford em 1980. Nascido em uma família pobre afro-americana em Gastonia, na Carolina do Norte, Sowell abandonou os estudos logo aos 17 anos para servir na Guerra da Coreia, em 1951. Em Nova Iorque, após trabalhar como carteiro pela Western Union e servidor público, Sowell estudava pela manhã no Howard College (um colégio comumente frequentado pela comunidade negra), conseguiu a admissão na Universidade de Harvard, graduando-se como *magna cum laude* em Economia. Concluiu sua formação acadêmica com passagens por Columbia e Chicago, tornando-se professor da Universidade de Cornell em 1965. Nesta altura de sua biografia, já havia abandonado o marxismo em nome de posições libertárias. Sua trajetória conta ainda com contribuições volumosas em inúmeros sites, programas de TV na companhia de William Buckley e revistas como a consagrada *National Review*.

Sua obra versa sobre um volume considerável de questões e de objetos, tais como teoria econômica, cultura e civilização, o papel dos intelectuais na proposição de utopias, efeitos de políticas afirmativas etc. No que concerne a esta tese, é a trilogia de livros sobre ideologias e posições políticas que apresenta o essencial a respeito da dicotomia entre “pensamento trágico” e “pensamento utópico”: *Conflict of Visions* (1987), *The Vision of the Anointed* (1995) e *The Quest for Cosmic Justice* (2002). As obras são uma fonte riquíssima para se compreender as divergências tão acentuadas entre visões de mundo na modernidade. Lembramos que o texto de Oakeshott, *The Politics of Faith*, foi escrito nos anos 1950 e apenas publicado em 1996, cerca de uma década após Sowell apresentar sua primeira contribuição. Nossas pesquisas não encontraram nenhuma referência ou menção de um autor pelo outro, o que torna ainda mais surpreendente a semelhança dos assuntos abordados e a sintonia das análises.

Sowell desenvolve um modelo dualístico que reporta a muitos traços presentes em Oakeshott e que nos parece pertinente para o tratamento do objeto em questão. Existiriam

duas formas distintas de entendimento das potencialidades cognitivas dos seres humanos. O autor denomina *constrained vision* (algo como “visão restritiva” ou, em outros trechos, “visão trágica”) as explicações sócio-políticas que enfatizam traços de estabilidade e limitação da natureza humana, numa definição que em muito se assemelha aos princípios da *política do ceticismo*; já a *unconstrained vision* (algo como “visão não-restritiva” ou, em outros trechos, “visão utópica”) destaca as potencialidades de aperfeiçoamento da natureza humana, o que alimenta as posições políticas que privilegiam a transformação social consciente – ou seja, algo muito próximo das *políticas da fé* (Sowell, 2007, 28).

A trilogia almeja responder quais são os princípios estruturantes das divergências políticas, penetrando para além das oposições visíveis e atingindo os motivos elementares dos quais emanam os desentendimentos (Sowell, 2007, 8). A meta parece pertinente, já que Sowell percebe e evidencia que os conflitos ideológicos tendem a apresentar regularidades e padrões significativos em termos de coerência interna, argumentos convergentes e resistências. Por mais variada que seja a pauta, aparentemente sem conexões (como, por exemplo, aborto, imigração, preconceito ou intervenção do Estado na economia), os padrões de posicionamento se repetem.

A partir de um pequeno volume de premissas, é possível antever como os indivíduos responderão a questões muito distintas. Segundo Sowell, isto se explica pelo fato de que o pensamento político se articula ao redor de duas grandes matrizes, cada uma enraizada a um conjunto de assertivas sobre a natureza humana. Estas matrizes são as “visões”, ou seja, o entendimento genérico de como o mundo funciona, que precede qualquer sistemática e que traduz e responde questões centrais que norteiam a ação humana. De acordo com a analogia de Sowell, a visão de mundo funciona como “um mapa para nos guiar através da complexidade do real” (Sowell, 2007, 11).

Visions rest ultimately on some sense of the nature of man—not simply his existing practices but his ultimate potential and ultimate limitations. Those who see the potentialities of human nature as extending far beyond what is currently manifested have a social vision quite different from those who see human beings as tragically limited creatures whose selfish and dangerous impulses can be contained only by social contrivances which themselves produce unhappy side effects. (Sowell, 2007, 28)

É inevitável a presença da subjetividade na construção dessas visões de mundo. Para Sowell, raramente a composição do quadro ideológico na mente dos indivíduos tem como alicerce comprovações empíricas: em geral, a técnica da dedução preenche lacunas

com relativa eficiência. Na verdade, é simplesmente impossível que as concepções de mundo sejam integralmente verificadas por cada indivíduo aderente, pois não há tempo hábil, interesse ou capacidade para tal empreendimento. Por isso, não há uma comprovação empírica destas visões porque não há empiria suficientemente apreensível para cobrir parcelas tão extensas da realidade, o que torna as divergências incontornáveis e duradouras na história. A validação de um sistema de respostas tão amplo acaba sendo efetuada como um “ato cognitivo pré-analítico”, único procedimento viável para se orientar no “caleidoscópio da realidade bruta” (Sowell, 2007, 11-12). A condição humana nos lança diante de uma realidade em grande medida incognoscível, o que leva cada indivíduo a lançar mão das premissas em que mais confiam.

Vale ressaltar que as afirmações de Sowell não significam uma adesão ao relativismo, em que as preferências individuais seriam, em última instância, as construtoras de sua própria realidade, nem que estejamos fadados a aceitar que poucas porções da realidade sejam cognoscíveis. Uma comparação entre Oakeshott e Sowell nesse assunto os distanciaria, pois Sowell trabalha com volumes imensos de dados estatísticos para amparar suas hipóteses, por sinal muito mais verificáveis do que as formulações de Oakeshott, menos afeito a pesquisas empíricas. Pode-se dizer que o que Oakeshott discute num plano filosófico será polido e aplicado no plano prático nas obras de Sowell.

O que Sowell ressalta é que as raízes profundas das visões são mais nebulosas e o apego às ideias passa por uma relação de afetividade, o que torna praticamente impossível dismantelar uma visão de uma vez por todas (Sowell, 2007, 153). “Reconciliar o irreconciliável”, ou seja, forçar um encaixe impossível entre visão e evidências, é parte contínua do esforço de defesa das visões (Sowell, 2007, 12). Pela generalidade dos pressupostos, não é tarefa simples romper com uma visão, o que exigiria uma ampla revisão de consciência, com vastas consequências para a vida prática.

Vejamos mais de perto estas diferenças. A tabela a seguir, apresentada no livro *The Vision of the Anointed*, resume de maneira competente estas diferenças de fundo.

Tabela de Thomas Sowell sobre divergências essenciais entre ideologias e posições políticas: “visão trágica” e “visão utópica” (“visão dos ungidos”)

	TRAGIC VISION	VISION OF THE ANOINTED
<i>Human capability</i>	Severely and inherently limited for all	Vast for the anointed
<i>Social possibilities</i>	Trade-offs that leave many ‘unmet needs’	Solutions to problems
<i>Social causation</i>	Systemic	Deliberate
<i>Freedom</i>	Exemption from the power of others	Ability to achieve goals
<i>Justice</i>	Process rules with just characteristics	Just (equalized) chances and results
<i>Knowledge</i>	Unarticulated experiences of many	Articulated intelligence of the more educated few
<i>Specialization</i>	Highly desirable	Highly questionable
<i>Motivation</i>	Incentives	Dispositions
<i>Process costs</i>	Crucial	Incidental
<i>Decision-making mechanism</i>	Systemic processes that convey experiences and preferences of the many	Deliberate planes that utilize special talents and advanced views of the few
<i>Kinds of visions</i>	Incremental	Categorical

Fonte: Sowell, Thomas. (1995). *The Vision of the Anointed: Self Congratulation as a Basis for Social Policy*. P. 105. (Adaptado).

Os quesitos sobre a “capacidade humana” e as “possibilidades sociais” remontam ao antigo debate acerca da natureza humana, que, apesar de sofrer de uma má reputação nas ciências sociais modernas, continua efetiva na arena política e cultural e motiva condutas e opiniões. O que separa uma visão de outra é a crença numa maior ou menor plasticidade da natureza humana, ou seja, a possibilidade de alteração das propensões dos indivíduos de acordo com oscilações históricas, sociais, políticas e culturais (Sowell, 2007, 21;27).

Nas palavras do autor, “o melhor tipo de mundo concebido por uma visão é desastroso para a outra. Os defensores das duas visões são, portanto, considerados como adversários em cada questão específica, uma após a outra” (Sowell, 2007, 74). Na visão trágica, prevalece a ênfase nos limites humanos e na defesa de *trade-offs* (barganha, troca) como expediente de evolução social. Nessa perspectiva, a natureza humana oferece

grande resistência a mudanças profundas em seu *modus operandi*, permanecendo estável em sua estrutura através da História. A atuação política desta visão privilegia o que Sowell chama de *trade-offs*, ou seja, trocas realistas e pragmáticas entre cenários concretos (Sowell, 2007, 26). Os filósofos que melhor encampam esta visão são Adam Smith e toda a corrente liberal clássica, que reúne pensadores cautelosos quanto à capacidade humana de modular comportamentos de acordo com vontades políticas (Sowell, 2007, 18;28).

Um processo histórico emblemático que dá corpo a esta visão é a Independência Americana (1776), que repercute os valores explicitados pelos federalistas (Madison, Hamilton e Jay) e, mais do que isso, reflete a cultura e a história das Treze Colônias. A proposta de “pesos e contrapesos” expressa com clareza a desconfiança quanto à natureza humana e ilustra sua propensão à corrupção (Sowell, 2007, 25). Ao relacionar os princípios de igualdade e liberdade, a visão trágica tende a observar uma relação de conflito entre ambos (Sowell, 2007, 98). Quanto maior liberdade de ação econômica, maior a probabilidade de resultados desiguais; a pressão por equalizar resultados na arena econômica fatalmente forçaria a diminuição das liberdades, pelo papel do Estado no confisco e redistribuição.

The relationship between equality and freedom is also seen in opposite terms in the two visions. In the unconstrained vision, equality and freedom are not in conflict, but are in fact twin applications of similar principles, sometimes summarized as “political democracy” and “economic democracy.” As results, this is clearly so, since equalization is central to both concepts. As processes, it is by no means clear that it is so. The constrained vision, which focuses on processes, sees a major conflict between allowing freedom of individual action and prescribing equality of social results. Moreover, it is considered illusory in this vision to expect that prescription of economic results can be achieved while maintaining freedom in non-economic areas. (Sowell, 2007, 98)

Já na visão utópica, a capacidade de entendimento da realidade e dos problemas sociais é vasta, especialmente por uma elite intelectual consciente, que aplicaria medidas políticas com a finalidade de solucionar os problemas percebidos. Há mais otimismo as possibilidades de mudança de acordo com propósitos racionais. A elasticidade da natureza humana seria, portanto, muito maior, o que favorece a defesa de “soluções” para problemas persistentes na sociedade humana, que viriam através da ação do Estado dirigido pela elite política adequada (Sowell, 2007, 26). Ilustram esta perspectiva os filósofos William Godwin e Jean-Jacques Rousseau (Sowell, 2007, 18;28).

A Revolução Francesa é citada por Sowell como o momento histórico mais identificado com a visão utópica, inspirada pela ambição revolucionária de Robespierre e dos jacobinos, que pretendiam redesenhar a sociedade francesa de alto a baixo a partir de um plano alimentado pela Razão iluminista (Sowell, 2007, 25). Neste caso, a visão utópica tende a defender que igualdade e liberdade podem caminhar juntas sem contradições (Sowell, 2007, 98). Só a igualdade de condições permitiria uma liberdade substantiva na ação individual.

A raiz dessa divergência se encontra, logo de início, nas distintas formas de avaliar o potencial cognitivo da humanidade. De um lado, a visão trágica tende a confiar em hábitos, preferências e aversões, ou seja, em fontes de conhecimento desarticuladas pela realidade e condensadas no capital histórico, em sistemas que não são construídos racionalmente antes da prática. Já a visão utópica tende a confiar mais nas habilidades intelectuais, num maior domínio do homem acerca de si e do meio, o que torna mais plausível a possibilidade de melhorias sociais conduzidas por grupos políticos lúcidos.

Where knowledge is defined, in the constrained vision, to include vast amounts of unarticulated but vitally important information and conclusions, summarized in habits, aversions, and attractions as well as in words and numbers, then it is far more broadly spread through a society than when its definition, as in the unconstrained vision, is restricted to the more sophisticatedly articulated facts and relationships. The constrained vision, which sees severe limits on man's conscious rationality, relies heavily on evolved systemic processes to convey and coordinate the broad array of knowledge necessary for human survival and progress. The unconstrained vision, which sees greater prospects for human mastery of knowledge, sees in those with special intellectual skills both the proof of its assumption and the vehicles of knowledge and reason for promoting social improvement (Sowell, 2007, 50).

Diferenças de princípio afetam também noções de grande relevância, como liberdade e justiça. Na visão trágica, a liberdade é entendida como isenção de coerção aplicada sobre o indivíduo por entidades externas, em especial o Estado. Já o conceito de justiça se ancora em sistemas de leis isonômicos, claros, com o objetivo de universalidade, proporcionalidade e isonomia. Contrariamente, a visão utópica vê na liberdade um conjunto de atributos e habilidades que permite aos indivíduos realizarem suas potencialidades, cujos meios devem ser oferecidos principalmente pelo Estado. Por sua vez, a noção de justiça para os defensores de visões utópicas tende a observar a igualdade de condições tanto quanto a igualdade de resultados, ou seja, só há justiça se as

condições de desenvolvimento individual forem equivalentes e gerem resultados similares, algo não observável na realidade.

Alguns exemplos podem facilitar o entendimento das consequências de cada visão. Se a visão utópica normalmente se interroga por que existem guerras, pobreza e criminalidade, a visão trágica se surpreende com a situação oposta, isto é, por que não há tanta guerra, pobreza e criminalidade. A visão utópica encontra sua resposta em problemas históricos e sociais superáveis, como instituições opressoras, grupos de interesse, legados históricos perniciosos, atitudes e práticas que podem e devem ser prontamente substituídas de acordo com planos articulados pelo conhecimento da História. Por outro lado, a visão trágica reconhece a importância da ordem social, da paz e da civilidade, ainda que repleta de falhas e problemas mais ou menos permanentes. Claro que há a possibilidade de melhorias, contudo, tentativas de “solução” podem ter o efeito contrário e aprofundar os problemas sociais com a erosão da ordem em nome de projetos revolucionários.

The great evils of the world—war, poverty, and crime, for example—are seen in completely different terms by those with the constrained and the unconstrained visions. If human options are not inherently constrained, then the presence of such repugnant and disastrous phenomena virtually cries out for explanation—and for solutions. [...] While believers in the unconstrained vision seek the special causes of war, poverty, and crime, believers in the constrained vision seek the special causes of peace, wealth, or a law-abiding society. In the unconstrained vision, there are no intractable reasons for social evils and therefore no reason why they cannot be solved, with sufficient moral commitment. But in the constrained vision, whatever artifices or strategies restrain or ameliorate inherent human evils will themselves have costs, some in the form of other social ills created by these civilizing institutions, so that all that is possible is a prudent trade-off. (Sowell, 2007, 25)

Por coerência, os pressupostos da visão trágica levariam a uma resposta mais resignada quanto a esses temas, em que guerra, pobreza e criminalidade seriam vistos como tendências dominantes da condição humana. *Trade-offs* possíveis seriam a minimização das chances de guerra por meio da dissuasão dos adversários, da pobreza por meio do livre mercado e da criminalidade por meio de penalidades mais rígidas. Em outra chave, a visão utópica tende a partir em busca de *soluções*, crendo que guerra, pobreza e criminalidade são problemas contornáveis se certas políticas forem postas em ação. Em síntese, se há pressupostos radicalmente diferentes, todas as respostas

subsequentes tendem a ser antagônicas, num efeito cascata. Sowell chama isso de “causação sistêmica”, ou seja, a noção de que os processos sociais são decantados em práticas cotidianamente reafirmadas, muitas vezes sem consciência por parte dos agentes (Sowell, 2017, 18). Ora, a opção por hábitos e costumes historicamente decantados é típica das *políticas do ceticismo* de Oakeshott.

A visão utópica desconfia de sistemas descentralizados e não se mostra favorável a instituições e hábitos que atuem no constrangimento da ação humana. O argumento principal está calçado na fé de que há uma solução para cada problema, de que todos os problemas humanos são solucionáveis e que toda acomodação às possibilidades conjunturais é vista como uma detenção do progresso humano. A defesa da perfectibilidade última supõe que alguns indivíduos ou categorias sociais estão à frente na edificação da nova ordem e devem servir como luminares do progresso, tomando decisões *em nome* do conjunto da sociedade (*surrogate decisions*). Ao mesmo tempo, outros são vistos como barragens à evolução social e devem ser combatidos pelos meios necessários. Nada mais semelhante que as *políticas da fé* de Oakeshott.

A visão trágica, que vê limites severos na racionalidade consciente do homem, depende fortemente de sistemas espontâneos e voluntários que evoluíram para transmitir e coordenar a vasta gama de conhecimentos necessários para a sobrevivência humana e do progresso. Já a visão utópica, que vê maior crédito no domínio do conhecimento humano, verá na aplicação da racionalidade por uma elite política o caminho para a promoção da melhoria social como que por um *fiat*, afinal, para a perspectiva utópica não há problema social que não se resolva por um ato de “vontade política” (Sowell, 2007, 50). É notável, aqui, a diferença entre temas como o alcance do intelecto humano, o papel das lideranças, o grau de controle da realidade por entes racionais e o potencial de moralização dos seres humanos (Sowell, 2007, 102;166).

Na esfera política, a visão utópica vê no poder o principal instrumento para a efetivação de suas aspirações. Sua perspectiva centrada na moralidade entende que o poder é a causa e solução dos problemas, e que os limites institucionais ao poder só servem para atrasar a tomada de medidas necessárias para a transformação social. Já a visão trágica dá menor atenção ao poder político, privilegiando pragmaticamente os processos sociais que já demonstraram sucesso na prática. Como desconfiam das teorias sem o teste da prática, sua preocupação se volta para a limitação do poder e do risco de tiranias, mesmo que bem-intencionadas (Sowell, 2007, 104).

In the constrained vision, social processes are described not in terms of intentions or ultimate goals, but in terms of the systemic characteristics deemed necessary to contribute to those goals “property rights,” “free enterprise,” or “strict construction” of the Constitution, for example. It is not merely that there are different goals in the two visions but, more fundamentally, that the goals relate to different things. The unconstrained vision speaks directly in terms of desired results, the constrained vision in terms of process characteristics considered conducive to desired results, but not directly or without many unhappy side effects, which are accepted as part of a trade-off. (Sowell, 2007, 28)

O papel de comando das elites políticas é percebido em chaves diferentes. Segundo a visão utópica, esta elite cumpre papel fundamental de direção dos processos políticos e, no limite, da própria História. Há progresso e legitimidade na ordem desde que haja a implantação de uma racionalidade conduzida por um projeto moral e intelectual de emancipação em curso. Confiam, portanto, que os homens, sob influência da teoria e da elite política corretas, conduzem seu próprio destino, no que Sowell chama de “causação deliberada”.

According to the unconstrained vision, the patterned behavior of society is successful, just, and progressive insofar as it reflects the articulated rationality of man in general and of the most intellectually and morally advanced people in particular. Order and especially a just and progressive order—is the result of design, backed by the commitment of people dedicated to the general welfare. [...] In the constrained vision, where man lacks both the intellectual and moral prerequisites for such deliberate, comprehensive planning, order evolves historically without design, and more effectively than when it is designed. (Sowell, 2007, 69)

Já a visão trágica vê com desconfiança e receio os projetos políticos que creditam excessivamente à consciência política o protagonismo dos destinos. Por óbvio que a política como esfera de atuação tem grande importância para esta corrente; contudo, na medida em que esperam que a falibilidade intelectual e moral do homem se revele cedo ou tarde, há mais vantagens em recorrer ao acúmulo de sabedoria orientado pelos costumes. A liderança política seria, portanto, coadjuvante dos hábitos adquiridos (Sowell, 2007, 69).

The constrained vision, which sees severe limits on man’s conscious rationality, relies heavily on evolved systemic processes to convey and coordinate the broad array of knowledge necessary for human survival and progress. The unconstrained vision, which sees greater prospects for human

mastery of knowledge, sees in those with special intellectual skills both the proof of its assumption and the vehicles of knowledge and reason for promoting social improvement. (Sowell, 2007, 50)

A criminalidade segue o mesmo princípio de clivagem entre visões. Se a visão utópica atribui o crime a causas externas aos indivíduos, a visão trágica entende que as transgressões têm como raiz principal o próprio homem, que em determinados casos pode buscar seus interesses pela força. Ou seja, para um, a natureza humana é avessa ao crime, mas a sociedade a corrompe; para outro, a natureza humana é propensa ao crime, é a sociedade que a inibe. Na mesma lógica, a visão utópica privilegia o direito restitutivo (ao nutrir expectativas otimistas quanto à recuperação dos indivíduos), enquanto que a visão trágica defende com mais frequência o direito repressivo (pois veem a punição como meio mais eficiente de contenção da violência) (Sowell, 2007, 108).

Não faríamos justiça ao argumento de Sowell se alinhássemos, simplesmente, a visão trágica à direita política e a visão utópica à esquerda. Ele mesmo se antecipa a esta possível generalização e questiona, assim como Oakeshott, a validade do modelo de registro político baseado na dicotomia esquerda-direita (Sowell, 2007, 87). O maior equívoco deste sistema consiste em identificar o fascismo como variedade extrema de conservadorismo, quando um e outro em nada se assemelham. Afinal, a proposta fascista busca uma reforma de alto a baixo da sociedade de acordo com a liderança autoritária de um líder, o que a posicionaria no bloco das visões revolucionárias. Da mesma forma, seria exagerado deduzir que todo reformismo de esquerda seja uma utopia.

The left-right dichotomy makes it seem as if fascists are just more extreme versions of 'conservatives', in the same sense in which socialism is a more extreme version of the welfare state"; "this vision of a symmetrical political spectrum corresponds to no empirical reality. (Sowell, 1995, 208)

Dois sistemas teóricos consagrados não se enquadram com facilidade em nenhuma das duas visões. As exceções (ou híbridos, segundo Sowell) seriam o marxismo e o utilitarismo de Bentham e Mill. O marxismo alia uma teoria restritiva da história, calcada em determinações econômicas, a uma agenda política ambiciosa de revolução do modo de produção e, com ele, da humanidade, que, conduzida pela vanguarda revolucionária, sairia do “reino da necessidade” em direção ao “reino da liberdade” (Sowell, 2007, 80). Já o utilitarismo parte do princípio de que a natureza humana tem a predisposição para um egoísmo “incurável”, mas que haveria modos de maximizar a

felicidade através de incentivos criados por dirigentes competentes no controle do Estado, obtendo-se, assim, o “melhor para o maior número” (Sowell, 2007, 83).

Quanto à importância das visões de mundo para os indivíduos, Sowell defende que o custo psíquico e social do abandono de uma teoria em nome de outra inibe as mudanças do tipo “caminho de Damasco”, ou seja, uma conversão brusca. O envolvimento afetivo e a identificação pública favorecem que haja um sentimento forte de negação, com remendos e preenchimentos de vazios ideológicos. É mais provável que a mudança de ideias (algo vivenciado pelo próprio Sowell na sua juventude) siga o modelo de “efeito dominó”, em que uma dúvida em uma determinada área da visão de mundo se propaga para eixos centrais da visão de mundo (Sowell, 2007, 154-157).

Os exemplos poderiam se suceder na mesma quantidade das controvérsias políticas. Mas já temos o suficiente para constatar que a divisão política em dois campos operada por Sowell em muito se assemelha àquela proposta por Oakeshott no texto *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, esmiuçando as diferenças e desdobramentos das opiniões nos mais diversos assuntos. Apesar de nenhum dos autores mencionarem o outro, há a partilha consistente de pressupostos, o que os alinha no espectro político. Aliás, se aplicássemos as dicotomias a seus próprios autores, tanto Oakeshott quanto Sowell se posicionariam, sem sombra de dúvidas, na “visão trágica” e na “política do ceticismo”.

Se Oakeshott tem a primazia de ter escrito sobre o assunto décadas antes de Sowell, este tem a vantagem de ter uma análise de melhor acabamento, com riqueza de detalhes em um texto mais sistemático. O estilo de Oakeshott se assemelha a um ensaio, sem pretender esmiuçar em detalhes a dicotomia ideológica, enquanto que Sowell, com sua mentalidade mais afeita à precisão dos economistas, tende a utilizar uma formatação mais objetiva. O recurso a Thomas Sowell se justifica pelo fato de encontramos em sua obra um valor heurístico enorme, como se desvelasse os segredos de divergências políticas que raramente se expõem à luz da razão dessa forma. Além disso, encontramos em Oakeshott e Sowell uma relação de complementaridade entre ambos, apesar de diferenças razoáveis em termos de itinerário biográfico e intelectual.

O potencial de comparação é bastante fértil, tanto pelas semelhanças quanto pelas diferenças. A trajetória política e social difere em alto grau: Oakeshott, britânico, sempre circulou por ambientes universitários de grande prestígio e não alterou significativamente sua visão de mundo (apesar de ajustes teóricos relevantes); já Sowell, americano, vivenciou uma trajetória de ascensão social através do mérito e passou pela

experiência – comum, por sinal – de ter sido um radical que se torna conservador na maturidade. Oakeshott escreve pouco, utilizando-se de um estilo mais truncado e aristocrático, enquanto que os textos de Sowell são abundantes, além de mais claros e menos pomposos.

Estas são diferenças secundárias. Uma pergunta legítima é por que há silêncio numa relação intelectual que tinha tudo para prosperar. A primeira hipótese diz respeito à formação de ambos: Oakeshott sempre esteve ligado à Filosofia Política, ao passo que Sowell é um economista, preferindo mencionar nomes como Friedrich Hayek e George Stigler como suas maiores influências intelectuais. Esta diferença de percurso transparece nos textos: Oakeshott se volta para os debates políticos quando percebe que, se deixá-la de lado, colocaria em risco a esfera de liberdade tão essencial ao seu projeto de individuação pela via da “conversação”; Sowell chega à política como decorrência de suas interrogações sobre performances econômicas geradoras de desigualdade.

Em suma, Oakeshott e Sowell parecem investigar fenômenos semelhantes, apesar das diferenças de ênfase e de estilo. A disposição conservadora de Oakeshott tem raízes numa antiga e vasta escola de ceticismo filosófico, ao passo que Sowell raramente menciona filósofos em suas obras, chegando a conclusões conservadoras a partir de sua investigação empírica e princípios libertários. A diferença de itinerários intelectuais não os impede de serem complementares.

Parte II

Liberdade: Oakeshott à luz dos liberais

Esta seção pretende posicionar a teoria de Oakeshott sobre o valor da liberdade diante das posições clássicas do liberalismo, destacando peculiaridades e pontos de divergência com relação a essa corrente filosófica. O interesse se justifica se levarmos em conta que Oakeshott parece se encontrar na interseção de liberais e conservadores, o que torna esses encontros ainda mais instigantes, uma vez que servirão como parâmetro para notarmos que, se Oakeshott não é simplesmente um liberal, ele não chega a atender alguns dos requisitos conservadores.

Ao completarmos a exposição, esperamos ter levado a contento a demonstração da hipótese central do presente trabalho, a saber, que Oakeshott é um dos autores mais originais do século XX, que tenta conciliar um individualismo que se avizinha do

liberalismo sem abandonar soluções conservadoras para os dilemas e exigências tanto da vida prática quanto da vida imaginativa. Optamos por selecionar os tópicos de contraste mais nítido, tais como o sentido do conceito de liberdade, a noção de felicidade e realização, o papel das tradições e costumes e o impacto das multidões sobre a individualidade.

Visões de liberdade

Dizer que o liberalismo privilegia a liberdade como valor seria incorrer em pleonasma. No entanto, isso não dispensa um tratamento mais de perto do sentido atribuído pelos liberais à noção de liberdade. Começemos por Tocqueville. Em *O Antigo Regime e a Revolução*, o francês percebe que há uma propensão dos revolucionários jacobinos ao uso do Estado e da violência como ferramentas para “moldar o espírito dos cidadãos”, criando assim uma “forma particular de tirania”, em que qualquer bloqueio institucional é visto como um obstáculo artificial aos avanços do projeto de Engenharia Social, de conformação da sociedade francesa aos ideais que animam o curso político em jogo. Chega-se ao que o autor francês chama de “despotismo democrático”, talvez o tema mais característico de seu pensamento político (Tocqueville, 1997, 157).

O olhar cético com relação às possibilidades de reconstrução social e o apelo à prudência são traços marcantes de Tocqueville. Os costumes estabelecidos não são apenas formas de preconceito ou instrumentos de opressão: produzem também formas consagradas de interação social, e não convém abandoná-los no atacado. Os intelectuais “[...] pensam todos que convém substituir regras simples e elementares extraídas da razão e da lei natural aos costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade de seu tempo” (Tocqueville, 1997, 143). Estamos diante de um argumento em muito semelhante à crítica de Oakeshott aos “racionalistas” e seu desejo de construção social *ex nihilo*. A passagem a seguir é bastante eloquente como crítica da artificialidade das ideias e do papel dos intelectuais como propulsores da brutalidade da Revolução Francesa:

Quando estudamos a história da nossa revolução, vemos que foi conduzida precisamente no espírito que levou a escrever tantos livros abstratos sobre o governo: a mesma atração por teorias gerais, sistemas completos de legislação e uma simetria exata das leis; o mesmo gosto do original, do engenhoso e do novo nas instituições; a mesma vontade de refazer a constituição inteira em acordo com as regras da lógica e um plano único em vez de tentar emendá-la parcialmente. Espetáculo assustador! Pois o que é uma qualidade no escritor pode ser um vício no estadista e as

mesmas coisas que fizeram belos livros podem levar a transformações inesperadas. (Tocqueville, 1997, 147-8)

Que fique claro: Tocqueville não é um defensor do Antigo Regime: ainda que destaque os problemas da Revolução, não faz da velha monarquia o seu regime preferido. Tocqueville é, antes, simpático aos principais aspectos do liberalismo em gestação nos séculos XVIII e XIX: defende o Estado de Direito, a moderação nas reformas, as liberdades individuais, a propriedade privada, tudo isso aliado a um certo toque aristocrático que sempre o acompanhou. Ora, Oakeshott veria em Tocqueville seu antecessor, talvez com a ressalva do gosto excessivo pela política, o que não era partilhado pelo britânico. O apreço pelo refinamento intelectual e moderação, eis duas características que Oakeshott e Tocqueville certamente têm em comum.

Que não se esqueça, contudo, da defesa que Tocqueville faz do cristianismo no texto *A Nova Moralidade Social*, um texto revelador das preferências do francês. Nele, não há dúvidas sobre seu profundo respeito por esta cosmovisão, ao afirmar que o cristianismo possui um “caráter mais alto de moralidade” em oposição à “moralidade moderna”, com seu pendore para “necessidades materiais e prazeres” (Tocqueville, 1982, 204). Isto é, ler Tocqueville sem reconhecer sua base cristã não faz jus a seu corpo teórico e limitaria sua reflexão nos limites do liberalismo clássico. Não é o caso: Tocqueville prescreve a moralidade cristã como uma referência de conduta social. Disso pouco vemos em Oakeshott, um autor que, se teve vida religiosa, não permitiu que sua influência se fizesse sentida em sua obra.

Em *A Democracia na América*, Tocqueville explora a via americana de construção de uma sociedade liberal. O risco de um desvio revolucionário à moda francesa é pequeno, pois a teia de associações civis norte-americanas serve de anteparo às ambições autoritárias. Enquanto esta rede é capaz de fomentar a diversidade e a pluralidade de valores, a sociedade civil viceja e segue sua dinâmica tão imprevisível quanto rica. Contudo, há sempre o risco latente de que determinadas ideias ganhem uma hegemonia capaz de minar a própria situação de liberdade das associações civis, acentuando o peso crescente da opinião pública e o respaldo à força estatal. Através do uso das massas populares por líderes demagogos, é possível erodir progressivamente as instituições políticas e a liberdade da sociedade civil sem que se perceba. Mesmo nos EUA Tocqueville encontra esse risco:

A onipotência da maioria parece-me um perigo tão grande para as repúblicas americanas que os meios perigosos de que o povo se serve para limitá-los ainda me parecem um bem [...]. Não existe país onde as associações sejam mais necessárias para impedir o despotismo dos partidos ou o arbítrio dos príncipes do que aquele onde o estado social é democrático [...]. Nos países onde semelhantes associações não existem, se os particulares não podem criar artificialmente e momentaneamente, alguma coisa que se lhes assemelhe, não percebo mais dique a nenhuma sorte da tirania. E um grande povo pode ser oprimido impunemente por homem de facções ou por um homem. (Tocqueville, 2010, 151)

Esses “diques” formam o sistema de pesos e contrapesos que equilibram o uso do poder. Entre eles está a imprensa, “instrumento democrático por excelência da liberdade” (Tocqueville, 2010, 475). Percebe-se a proximidade de Tocqueville com a questão da quebra do poder monolítico, já presente em Montesquieu e que se estende até Oakeshott. Não seria exagero afirmar que Tocqueville, apesar de não trabalhar com métodos ou sistemas articulados, já dava indícios da importância de se reconhecer as diferenças entre *civil association* e *enterprise association*. Deve-se ressaltar ainda que a preocupação de Tocqueville é eminentemente política, segundo a qual as associações civis servem de barreira à emergência de regimes autoritários, o que também está presente em Oakeshott. O autor de *Politics of Faith* atribui à sociedade civil características mais substantivas, pois é nela que se gesta as formas de “conversação” e apreciação da realidade.

Contemporâneo de Tocqueville, Mill segue a mesma orientação ao reconhecer a liberdade um valor de primeira grandeza. É verdade que seu argumento apresenta nuances que sofrerão críticas de Oakeshott, porém a repulsa ao despotismo político é marca registrada de sua posição em *On Liberty*, pois tolhe aos indivíduos a possibilidade de buscar a felicidade que bem entendam. A “autoproteção” e o direito de soberania sobre si aparecem de maneira categórica na passagem abaixo:

Consiste esse princípio em que a única finalidade, justificativa da interferência dos homens, individual e coletivamente, na liberdade de ação de outrem, é a autoproteção. O único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade, é impedir dano a outrem. O próprio bem do indivíduo, seja material seja moral, não constitui justificativa suficiente. O indivíduo não pode legitimamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer alguma coisa, porque tal seja melhor para ele, porque tal o faça mais feliz, porque, na opinião dos outros tal seja sábio ou reto. Essas são boas razões para o admoestar, para com ele discutir, para o persuadir, para o aconselhar, mas não para o coagir, ou para lhe infligir um mal caso aja de outra forma [...]. Sobre si mesmo, sobre o seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano. (Mill, 2001b, 13)

Se nesta passagem Mill apresenta uma verdadeira ode à liberdade individual, em outros momentos reconhece que há uma interferência “legítima” da opinião coletiva sobre a independência individual quando há uma finalidade que supera a esfera dos indivíduos. Abre-se uma série de questões sobre isso, como o volume de interferência, quem deve exercê-la e quais os assuntos que cabe legislação. Em outras palavras, o debate sobre a intervenção legítima do Estado perpassa três níveis: o *grau*, o *sujeito* e a *matéria* de intervenção. Eis um dilema de primeira ordem, que amplia o gradiente de possibilidades ideológicas no campo liberal-conservador.

Importa ainda o amparo contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes: contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios além das penalidades civis, as próprias ideias e práticas como regras de conduta, àqueles que delas divergem, para refrear e, se possível, prevenir a formação de qualquer individualidade em desarmonia com os seus rumos, e compelir todos os caracteres a se plasmarem sobre o modelo dela própria. Há um limite à legítima interferência da opinião coletiva com a independência individual. E achar esse limite, e mantê-lo contra as usurpações, é indispensável tanto a uma boa condição dos negócios humanos como à proteção contra o despotismo político. (Mill, 2001b, 9)

Oakeshott não se debruça sobre o grau, o sujeito e a matéria de intervenção. Seu ceticismo o inclina a perceber como malsão toda interferência do Estado sobre a sociedade civil. Em *Religion, Politics and Moral Life*, o autor atesta que “os homens podem ser negligentes ao reconhecer a ‘individualidade’ dos outros e são propensos a impor aos outros suas próprias noções de bem-estar; daí a necessidade de governo, cujo mandato é fornecer uma proteção geral para o gozo e exercício da ‘individualidade’” (Oakeshott, 1993a, 80). Como já visto, está excluído de seu corpo teórico qualquer tutela moral e política, desde que respeitadas as regras de não-agressão para a convivência. Selecionar e acatar os hábitos e costumes tradicionais é tarefa dos indivíduos e das associações civis, e não deve ser uma atribuição estatal.

A postura de Oakeshott em muito se assemelha ao que Isaiah Berlin chama de “*freedom from*”, ou “liberdade negativa”, isto é, a ausência de interferências compulsórias limitadoras sobre as decisões individuais. Esta definição responde à questão: “qual é a área na qual o sujeito – uma pessoa ou um grupo – deve decidir o que ser ou fazer sem a interferência de outras pessoas?” (Berlin, 1988, 121). Temendo que a crença cega nas ideologias pudesse causar sacrifícios humanos, Berlin busca preservar o maior raio de

liberdade possível, mas pondera que a liberdade é um valor entre outros, que também devem ser considerados na deliberação individual (Berlin, 1988, 131).

É por causa desta situação que os homens dão tamanho valor para a liberdade de escolha; pois se eles tivessem a garantia de que, em algum estado perfeito, realizável pelos homens na Terra, nenhum dos objetivos entrariam em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceria, e com ela a importância central da liberdade de escolha"; "Eu não tenho dúvida de que algumas certezas dogmáticas foram responsáveis pela convicção inquebrantável, profunda e serena nas mentes de alguns dos tiranos mais impiedosos e perseguidores da história de que o que eles faziam era totalmente justificável pelos objetivos. (Berlin, 1988, 168)

Ainda de acordo com Berlin, "a extensão da liberdade de escolha segundo seus desejos, seja de um homem ou de um povo, deve ser equilibrada com relação às posições de muitos outros valores, entre os quais igualdade, justiça, liberdade, segurança e ordem pública são talvez alguns dos exemplos mais óbvios" (Berlin, 1988, 170). Daí a "agonia da escolha", algo em muito conforme ao "fardo da consciência" de Oakeshott. Lamentavelmente, ambos se desentenderam após algumas declarações mútuas não muito favoráveis, da qual a mais lembrada é o apelido dado a Berlin por Oakeshott: o "Paganini das ideias", pelo desnecessário rebuscamento em explicações triviais (Fuller, 2015c, 1).

Não podemos nos esquecer que, se há uma "liberdade negativa", há também o que Berlin chama de "liberdade positiva" ou "*freedom to*", ou seja, uma série de atributos e competências que permitem aos indivíduos exercerem o "autodomínio", aptos a serem "senhores de si mesmos", sem dependerem de tutela alguma. A pergunta que Berlin usa para delimitar este conceito é a seguinte: "quem ou o que é a fonte de controle ou interferência que pode determinar alguém a fazer ou ser alguma coisa?" (Berlin, 1988, 122). A "liberdade positiva", por caminhos políticos imprevisíveis, daria origem já no século XIX a uma vertente do liberalismo que vê como imperativo à liberdade individual certo número de pré-requisitos, como condição material razoável, educação moral e técnica, serviços de saúde, moradia etc. Isso deve ser prioritariamente oferecido pelo Estado, para que só então os indivíduos tenham condições de exercício pleno e consciente de sua liberdade. Não é o caso de Berlin, mas alguns liberais, em especial John Rawls e Michael Walzer, inclinariam o liberalismo à esquerda.

É então que as divergências se agravam. Oakeshott teria sérias restrições quanto à "liberdade positiva", pois ela implica uma expansão das atividades estatais para a arena civil, sem uma limitação maior do que a vontade dos agentes políticos. Quando se cria

um leque de pré-condições à liberdade, a tendência é de que essas pré-condições se estendam *ad infinitum*, ao ponto de... sufocar a própria liberdade individual, meta original do liberalismo. Se antes a intervenção estatal legítima aos olhos liberais se referia à segurança pessoal e ao cumprimento de contratos, ela passará, progressivamente, a incluir em sua agenda temas como currículo escolar, planos de saúde, cotas raciais, legislação sobre sexualidade, religião, esporte e lazer, alimentação, trânsito, posse de armas, mídia, comportamentos pessoais, e assim por diante. Essa espiral ideológica ocorrida no liberalismo ajuda a entender o modo americano de rotulação política no século XX e XXI, em que os chamados “liberais” estão à esquerda no espectro político e defendem mais e mais intervenção do Estado. Frank Meyer explica com lucidez essa guinada do liberalismo, que o aproxima progressivamente de medidas socializantes.

Liberalism was indeed once, in the last century, the proponent and defender of freedom. But that which is called liberalism today has deserted its heritage of defense of the freedom of the person, to become the peculiarly American form of what in Europe is called democratic socialism. This transformation was the result of a fatal flaw in the philosophical underpinnings of the 19th century liberalism. It stood for individual freedom, but its utilitarian philosophical attitude denied the validity of moral ends firmly based on the constitution of being. Thereby, with this denial of an ultimate sanction for the inviolability of the person, liberalism destroyed the very foundations of its defense of the person as primary in political and social matters (Meyer, 2003, 171).

Em defesa de Berlin, vale dizer que essa espiral imprevista do liberalismo ainda não é tão nítida em seus textos quanto é na obra de Mill. Seria forçar na interpretação dizer que Berlin segue o mesmo liberalismo intervencionista de Mill. Berlin reforça a importância da responsabilidade individual pelas próprias escolhas, já que sem coerção de nenhuma natureza, o indivíduo não pode atribuir a ninguém a culpa pelos seus próprios equívocos, um peso inerente à própria liberdade. A voluntariedade das escolhas seria, portanto, uma oportunidade para estender ao máximo suas potencialidades e, ao mesmo tempo, uma condição existencial incômoda, porque necessariamente fundada na incerteza e na dúvida. Caberia ao indivíduo, um ser necessariamente limitado na inteligência da realidade, eleger sobre quais princípios deverá agir e decidir (Berlin, 1988, 131).

Assim, Berlin recusa as propostas de “soluções finais” em nome de ajustes mais moderados, como o modelo de Estado “guarda noturno” ou “policia de trânsito”, ou seja, um aparelho institucional restrito ao mínimo necessário para o bom andamento da vida

social (como a segurança pública e o sistema judiciário) que não interfira nas decisões individuais no que se refere a modos de vida e de comportamento (Berlin, 1988, 127).

Longe de apresentar este argumento como solução, Berlin sugere que o Estado “guarda noturno” repõe um problema de grande relevância para os indivíduos. Segundo o autor, “as finalidades dos homens são muitas [...] e nem todas são compatíveis com as outras”. Não há projeto político capaz de eliminar a “possibilidade de conflito e tragédia” entre as diferentes escolhas: na melhor das hipóteses, a política é capaz de diminuir a intensidade destas disputas. Permanece, no entanto, a “necessidade de escolher entre afirmativas absolutas”, “uma inescapável característica da condição humana” (Berlin, 1988, 169).

Ao reconhecer que os conflitos relativos à liberdade são inerentes à condição social dos indivíduos, Berlin adiciona uma densidade filosófica muitas vezes ausente nos debates acerca desse conceito. Em *Two Concepts of Liberty*, o conflito faz parte da condição humana: somos submetidos a escolhas entre finalidades igualmente absolutas, que colidem entre si, constituídas por valores e princípios que são auto-excludentes. Por isso, Berlin afirma que a realização de algumas aspirações “deve envolver inevitavelmente o sacrifício de outros” (Berlin, 1988, 168). No entanto, em comparação com todos os regimes políticos autoritários, a agonia das escolhas ainda é, de longe, preferível. A liberdade em si é entendida como uma oportunidade de deliberação sobre o próprio destino, com a chance de frustração, erro e fracasso sendo parte inerente dessa atividade. Só a liberdade assegura a dignidade humana de escolher seu próprio destino.

É por causa desta situação que os homens dão tamanho valor para a liberdade de escolha; pois se eles tivessem a garantia de que, em algum estado perfeito, realizável pelos homens na Terra, nenhum dos objetivos entrariam em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceria, e com ela a importância central da liberdade de escolha [...]. Eu não tenho dúvida de que algumas certezas dogmáticas foram responsáveis pela convicção inquebrantável, profunda e serena nas mentes de alguns dos tiranos mais impiedosos e perseguidores da história do que o que eles faziam era totalmente justificável pelos objetivos. (Berlin, 1988, 168)

A rivalidade entre Berlin e Oakeshott, acima de tudo um conflito de egos, pode ter obliterado o fato de ambos serem mais próximos intelectualmente do que estavam dispostos a reconhecer. Em Mill, o problema é mais grave. Em primeiro lugar, pois há várias passagens que denunciam uma tendência planificadora em sua obra, que o

colocaria no grupo das “políticas da fé”, principalmente na obra *Utilitarismo*. Em franco contraste com a postura de Oakeshott, Mill chega a afirmar que “todas as grandes fontes de sofrimento humano são, em grande medida, conquistáveis por cuidados e esforços humanos, embora sua remoção seja gravemente lenta” (Mill, 2001c, 18). Isto é inconcebível à sensibilidade conservadora, que percebe no próprio humano uma fonte de vícios e virtudes, uma inquieta natureza que, mesmo tendo satisfeitas suas aspirações, não encontrará repouso. Todo o esforço civilizacional para a edificação da moralidade humana pode cair por terra a qualquer momento por uma decisão infeliz ou pela desordem das paixões.

It consists partly of the degree in which they promote the general mental advancement of the community, including under that phrase advancement in intellect, in virtue, and in practical activity and efficiency; and partly of the degree of perfection with which they organise the moral, intellectual, and active worth already existing, so as to operate with the greatest effect on public affairs. (Mill, 2001a, 25)

Ora, a noção de “avanço no intelecto, na virtude, na atividade prática e na eficiência” pressupõe uma escala hierárquica dos valores que devem ser postos em ação. Se os indivíduos não se dispuserem a segui-la, caberá ao Estado pressionar pela sua ativação? É assim que Mill começa a abandonar a noção de liberdade total das associações civis e aceita a intervenção estatal para além das atividades de segurança e contratos. Quando o autor menciona “graus de perfeição” de organização moral e intelectual, não se trata de uma intervenção episódica, mas constante e intensa em direção à perfectibilidade, algo que a definição de conservadorismo de Kirk não dá abrigo e que Oakeshott veria como verdadeira ameaça.

Se Mill está certo ou não, é uma outra questão: para a finalidade da tese, fica claro a incompatibilidade entre ele e Oakeshott, quando se busca um “avanço no intelecto e na virtude”, isto significa que de alguma maneira deverá haver uma intervenção de quem definiu o significado de intelecto e virtude, o que se converte costumeiramente em ação estatal via educação. Se há um projeto de aprimoramento posto em ação, deve haver certa limitação das liberdades, ao eliminar o supérfluo e inútil e encorajar o que agrega à finalidade desejada.

Men lose their high aspirations as they lose their intellectual tastes, because they have not time or opportunity for indulging them; and they addict themselves to inferior pleasures, not because they

deliberately prefer them, but because they are either the only ones to which they have access, or the only ones which they are any longer capable of enjoying. (Mill, 2001c, 13)

Parece haver um embate intenso no seio da obra de Mill. Se observarmos citações isoladas do autor a respeito da liberdade, encontraremos um ferrenho defensor dos direitos individuais, que ressalta a autonomia dos indivíduos perante o Estado. Ao dizer que “nunca podemos estar seguros de que a opinião que procuramos sufocar seja falsa” (Mill, 2001b, 19), Mill parece reticente quanto ao papel educador do Estado. Por outro lado, trechos como o supracitado sugerem que existem situações em que os indivíduos não são capazes de conduzirem sua própria autonomia para finalidades salutares. Ao dizer que “os homens perdem suas altas aspirações porque eles não tiveram tempo ou oportunidade”, há uma insinuação de que deve haver um agente a corrigir esta carência, e esse agente seria o Estado encabeçado por uma elite intelectual.

Encontramos em *Utilitarismo* argumentos que convergem para uma espécie de tutela estatal sobre a formação dos indivíduos. Mill alega que a finalidade última dos arranjos políticos é “uma existência isenta, na medida do possível, da dor e tão rica quanto possível de satisfações, tanto em termos de quantidade quanto de qualidade”, e que “o teste de qualidade é a preferência sentida por aqueles que em suas oportunidades de experiência [...] estão melhor equipados com os meios de comparação” (Mill, 2001c, 14). Antes de tratarmos das “satisfações”, vale sublinhar as consequências da segunda parte da citação: Mill claramente aceita que uma determinada elite conduza o processo educativo de acordo com suas preferências. Em *Considerations on Representative Government*, Mill discute em minúcias as estruturas políticas ideais para o desenvolvimento social, chegando a propor o que chama de “Comissão”, um novo tipo de poder que deve acompanhar e orientar a vida política do país.

Composta por eminências intelectuais reconhecidas pelo mérito, este poder deve servir de fator de moderação das vontades emanadas dos postos eletivos, ponderando e fornecendo subsídios para uma boa condução moral e intelectual. Eis o “elemento de inteligência” do poder político, em contraponto à “vontade” do parlamento (Mill, 2001a, 66). Não está claro como seriam selecionados estes notáveis nem qual seria a saída institucional para os atritos entre a Comissão e o Legislativo. Isso não nos impede de pensar sobre o significado dessa proposta para o quadro teórico de Mill.

Oakeshott declara que o apelo de Mill a respeito da liberdade é “metodológico, não substancial: a diversidade deve ser permitida apenas porque ainda não podemos ter

certeza sobre o que é verdadeiro e o que é falso”. É possível inferir que Mill aguarda um momento futuro em que haja uma maior uniformidade das preferências. Nas palavras de Oakeshott, Mill “acreditava que, no final, as opiniões verdadeiras se estabeleceriam e que havia uma única condição de bem-estar apropriada para todos os homens”. (Oakeshott, 1993a, 82). É o que a citação a seguir deixa claro, pelo fato de Mill admitir que, no futuro, os testes de projetos de vida e de liberdade darão resultados mais objetivos sobre as melhores formas de vivência. A partir de então, a diversidade passa a perder sua função.

Que os homens não são infalíveis; que as suas verdades, pela maior parte, são meias verdades; que a unidade de opinião, a não ser quando resulta de se compararem, da forma mais ampla e livre, opiniões opostas, não é desejável, nem a diversidade constitui mal, e sim um bem, até que a humanidade seja muito mais capaz do que no presente, de reconhecer todos os aspectos da verdade; eis princípios aplicáveis aos modos de ação dos homens não menos que às suas opiniões. (Mill, 2001b, 53);

Se a crítica de Oakeshott procede, Mill é o primeiro e principal proponente de um liberalismo um tanto paradoxal, em que a liberdade individual é apenas um procedimento para a decantação do *summum bonum* de acordo com as preferências de satisfação observáveis no coletivo. Assim, o propósito da liberdade civil para Mill seria proporcionar diferentes “experimentos de vivência”, numa expressão que revela sua tendência racionalista e ligada às políticas da fé (Mill, 2001b, 53). Temos a contradição de uma esfera de liberdade provisória, um teste para que, no futuro, esclarecidas as formas fundamentais de busca da felicidade, o Estado assuma a condução das preferências. A filosofia de Oakeshott rejeita frontalmente a noção de preferências universais, opondo-se, portanto, a Mill.

The contention that certain kinds of pleasure are more valuable than others led to the recognition of certain kinds of people as more valuable than others, and with this the foundation of Bentham’s principle of toleration was undermined instead of being reinforced. The formality of Mill’s notion of ‘self-improvement’ invited the intrusion of notions which would deprive it of its individualist basis. (Oakeshott, 1993a, 81)

Oakeshott é perfeitamente coerente com seus princípios filosóficos ao criticar Mill. Se a função do governo não se limita a proteger a invasão de uma individualidade por outra, abre-se uma janela para uma “teoria coletivista do governo”, mesmo que escondida em uma retórica individualista (Oakeshott, 1993a, 79). É em nome de uma

individualidade genuína que Oakeshott se levanta contra Mill. Uma uniformidade de preferências seria simultaneamente artificial e indesejável: artificial, pois só pode ser forjada pela mão pesada do Estado; indesejável, porque demonstraria uma profunda anemia intelectual da sociedade que a promovesse.

Entretanto, esta não é a única posição conservadora possível. Há tendências conservadoras dispostas a utilizar-se do Estado para fins coletivos, como a educação calcada em uma determinada moralidade e a limitação do arco de possibilidades políticas. Além disso, soma-se a crítica conservadora ao efeito erosivo do liberalismo, que, ao enfatizar a busca de satisfação em detrimento de um senso de dever, acaba por promover a anomia social, com o isolamento dos indivíduos e a redução dos vínculos tão importantes para dotar a vida de sentido e proporcionar virtudes socialmente relevantes. Oakeshott não partilha dessas posições conservadoras.

Felicidade ou tradição, felicidade e tradição

A reflexão sobre a função da liberdade se desdobra sobre uma gama de temas de grande relevância para a análise política. Vejamos, por exemplo, como a noção de felicidade difere dependendo dos pressupostos de que se parte. Liberais e conservadores entram em choque quando se trata do significado de satisfação, dos caminhos para buscar essa realização e de que modo os hábitos e tradições podem incidir nesse assunto.

O utilitarismo de Mill não é plenamente aceito por todos os liberais. No entanto, é razoável afirmar que o autor realiza uma reflexão coerente e incondicional sobre a noção de felicidade e satisfação. Encontramos na lógica utilitarista um firme desdobramento da perspectiva liberal, coerente com os princípios de uma filosofia que tenha na realização individual sua pedra de toque. Berlin identifica na liberdade de Mill uma espécie de laboratório para a seleção de modos de felicidade, e nisso consiste o utilitarismo.

Se desafiado a respeito da variedade, Mill a defenderia, alegando que sem um grau suficiente dela imediatamente formas inteiramente imprevisíveis de felicidade humana [...] restariam desconhecidas, não provadas, não realizadas; entre elas, vidas mais felizes do que as já experimentadas. Esta é a sua tese e decide chama-la de utilitarismo. (Berlin, 2001b, XIX)

O liberalismo parte do princípio de que não há parâmetros universais e objetivos de felicidade, nem sequer linhas gerais que possam ser recomendáveis a todos. Cada

indivíduo é único em sua capacidade de conceber felicidades distintas, particulares, como também para aderir a formas de felicidade estabelecidas se assim lhe aprouver. Como diz Mill, “a única liberdade que merece o nome, é a de procurar o próprio bem pelo método próprio, enquanto não tentamos desapossar os outros do que é seu, ou impedir seus esforços para obtê-lo” (Mill, 2001b, 16). Um libertário como Ludwig von Mises, apesar de rejeitar o sistema de Mill quase por completo, é bastante útil para equacionarmos o sentido liberal de satisfação.

The ultimate goal of human action is always the satisfaction of the acting man’s desire. There is no standard of greater or lesser satisfaction other than individual judgments of value, different for various people and for the same people at various times. What makes a man feel uneasy and less uneasy is established by him from the standard of his own will and judgment, from his personal and subjective valuation. Nobody is in a position to decree what should make a fellow man happier. (Mises, 2010, 14)

Tampouco é possível forçar a mão no paralelismo entre Mises e Oakeshott. Se ambos partilham de um subjetivismo das finalidades, as preferências e orientações de interesses são muito distintas. Oakeshott não concordaria com a centralidade que Mises atribui ao “sistema de incentivos”, em que os seres humanos respondem a situações de conforto e desconforto (*uneasiness*). Isso seria visto por Oakeshott como um modo muito técnico de entender as preferências humanas, ao sugerir que as mesmas ferramentas e procedimentos que permitem compreender a economia devam estender-se sobre a vida imaginativa.

The notion of right and wrong is a human device, a utilitarian precept designed to make social cooperation under the division of labor possible. All moral rules and human laws are means for the realization of definite ends. There is no method available for the appreciation of their goodness or badness other than to scrutinize their usefulness for the attainment of the ends chosen and aimed at. (Mises, 2010, 720)

Mises defende que não há sustentação racional possível para uma moralidade a não ser pela sua utilidade em minimizar os conflitos de interesses individuais. Não é possível estabelecer juízos de valor a respeito da ética e toda moralidade é um acordo com a finalidade de permitir o maior raio de ação individual, podendo ser substituída de acordo com os interesses dessa mesma coletividade. Isso revela que o liberalismo pode

ser considerado uma filosofia dos meios, sem se preocupar em fechar questão a respeito de finalidades últimas das ações. Friedrich Hayek, assim como Mises, reconhece que o liberal é fundamentalmente um cético e rejeita a autoproclamada “missão de civilizar”, tão presente em tendências conservadoras mais tradicionais (Hayek, 1960, 402).

I sometimes feel that the most conspicuous attribute of liberalism that distinguishes it as much from conservatism as from socialism is the view that moral beliefs concerning matters of conduct which do not directly interfere with the protected sphere of other persons do not justify coercion. This may also explain why it seems to be so much easier for the repentant socialist to find a new spiritual home in the conservative fold than in the liberal. (Hayek, 1960, 400)

A passagem pode parecer controversa, por aproximar conservadores de socialistas. No entanto, Hayek vê em ambas as visões de mundo uma iniciativa militante em direção a conversão de novos membros, o que não se faz presente no liberalismo clássico. Seu sugestivo artigo *Why I Am Not a Conservative* é bastante claro em estabelecer este corte entre liberais e conservadores. Por óbvio que Hayek também rejeita o liberalismo tutelado de Stuart Mill e, apesar da rejeição do conservadorismo, em muito se aproxima de Oakeshott, em especial na renitente defesa da individualidade dos assaltos do Estado e dos pensamentos coletivistas.

Vale frisar, portanto, que nesse aspecto o liberalismo difere de todas as teorias que possuem um conjunto de propostas a serem aplicadas, já que não responde às questões éticas primordiais, jogando para o nível da subjetividade individual tudo o que for possível. Um conservador diria que o liberalismo desarma completamente o indivíduo nos momentos decisórios, pois fecha as portas às referências externas, vistas com suspeição pelos liberais. A tendência é de que o indivíduo passe a deliberar de acordo com suas paixões e satisfações, relegando o acervo de tradições e costumes a segundo plano. Já Mises e Hayek identificam nos conservadores uma dificuldade de lidar com diferenças e estariam despreparados para uma sociedade calcada na coexistência (Hayek, 1960, 399).

In human action nothing counts but the various individuals' desires for the attainment of ends. With regard to the choice of these ends there is no question of truth; all that matters is value. Value judgments are necessarily always subjective [...]. (Mises, 2010, 395)

Talvez isso explique o silêncio de Oakeshott a respeito de Mises: em primeiro lugar, um desinteresse por technicalidades econômicas, em segundo, a rejeição do uso inadequado de métodos econômicos para entender a sofisticada vida interior dos seres humanos. Não seria exagero dizer que há inclusive uma diferença de sensibilidades. Em suma, a tal “praxeologia” de Mises não seria suficiente para tecer sentidos partilhados e reduz o humano à busca por conforto e ao cálculo frio das vantagens e desvantagens. Basta tomarmos os artigos de Oakeshott sobre a necessidade de desprendimento pragmático na educação para ver que o diálogo entre ambos seria breve. Afora isso, o filósofo da conversação e da imaginação intelectual veria com maus olhos essa capitulação à racionalidade das satisfações.

Voltemos a Mill. Também no plano da ética encontramos a mesma linha de raciocínio. Mill entende a “utilidade como a última instância em todas as questões éticas, mas a utilidade no seu mais largo sentido, a utilidade baseada nos interesses permanentes do homem como ser de progresso” (Mill, 2001b, 15). Se, de um lado, nota-se alguma normatividade na passagem acima, quando Mill reconhece “interesses permanentes” e a possibilidade de progresso, a virtude é reduzida ao prazer, à satisfação, à fuga da dor (Mill, 2001c, 38). Essa é uma ambivalência permanente em Mill: a defesa de indivíduos livres, desde que sigam mais ou menos um curso previsto em direção à felicidade.

Além do mais, reduzir a satisfação humana ao prazer parece uma associação controversa, uma vez que é uma redução dos potenciais de realização de que a humanidade necessita e dispõe. Diferentemente dos animais, os seres humanos, mesmo que atendidos em suas demandas por conforto, segurança, fama, cultura etc. podem e com frequência se sentem frustrados. Conceda tudo aos homens, e eles continuarão capazes de infelicidade, a não ser que encontrem sentidos que superem sua condição meramente material. Essa busca de sentido parece ausente na reflexão de Mill, ou restrita à esfera individual, enquanto que em Oakeshott ela se volta para o diálogo com a fortuna cultural e para as associações civis.

Mill define o “Princípio da Maior Felicidade” ao dizer que “ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade, e erradas quando tendem a produzir o reverso da felicidade” (Mill, 2001c, 10). Usar a “felicidade” como critério moral é altamente perigoso, dado que o que é prazeroso pode ser moralmente reprovável, e o que é penoso pode ser perfeitamente necessário, ao menos se utilizarmos das lentes da filosofia e da moralidade partilhada por autores do campo conservador. Ser corrupto ou adúltero pode ser agradável a quem pratica tais atividades, ao passo que ser honesto e fiel

pode significar privações. A proposta de conversação de Oakeshott parece ser muito mais exigente com relação à responsabilidade individual de aprimorar-se. A passagem abaixo atesta a adesão de Mill ao princípio de busca do prazer e fuga da dor.

By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure"; "pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends"; "all desirable things are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain. (Mill, 2001c, 10)

Alguns questionamentos são necessários: em primeiro lugar, como esperar que uma filosofia política do prazer individual consiga sustentar uma ordem civil vigorosa? De que modo indivíduos colidindo pela busca de satisfação podem construir vínculos sociais resistentes, capazes de prover à sociedade suas demandas coletivas? Qual o lugar das atividades de satisfação de longo prazo nesse cenário? Como erigir uma civilização sobre o princípio da “ausência de dor”? De onde emanariam vínculos e sentimentos de dever cívico? Parece plausível supor que uma resposta conservadora levantaria essas e outras dúvidas quanto aos efeitos práticos de longo prazo do liberalismo.

Cabe reconhecer que parte desses questionamentos ao utilitarismo podem perfeitamente se voltar ao próprio Oakeshott, tendo em vista que o autor também se inclina para uma atitude individualista, ainda que não chegue a uma definição tão crua de “satisfação”. Com efeito, o conservadorismo de um Kirk, de um Dawson ou de um Weaver perceberá essas limitações em *liberal conservatives*. Para eles, seria necessário aspirar a critérios mais rigorosos de moralidade, por mais penosa e controversa que seja essa tarefa. É o sentimento de dever que impele os indivíduos a reprimirem pulsões satisfatórias de curto prazo em nome de resultados de longo prazo – e isso significa enfrentar privações, contrariedades e sacrifícios. Da mesma forma, conservadores tradicionalistas verão um senso de responsabilidade de todos com relação à sociedade como única forma de construção de vínculos solidários. Isso ficará mais evidente na seção seguinte. O curioso é que o próprio Mill almejava uma sociedade que escapasse de prazeres imediatos e que encontrasse sua realização plena no encontro com a alta cultura.

It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, are a different opinion, it is because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides. (Mill, 2001c, 13).

O trecho acima é elucidativo das expectativas de Mill quanto ao andamento de uma sociedade liberal. Aqui, Mill rejeita esta entrega do ser humano à condição dos prazeres de curto prazo, que assemelharia a humanidade a porcos, e aspira a um progresso intelectual que elevaria o conjunto da sociedade a patamares mais plenos de significado. Sem dúvida, é melhor ser um Sócrates insatisfeito que um tolo satisfeito, pois a tensão diante da vida é sinal de uma atividade tipicamente humana, a saber, o ímpeto reflexivo. No entanto, as contradições do utilitarismo não parecem prover os meios para tal projeto. A proposta liberal pressiona para que os indivíduos se tornem cada vez mais indispostos a contratempos, à disciplina e ao dever, valores tão fundamentais para a costura do tecido social, que não são necessariamente satisfatórios e podem ser dolorosos, já que pressupõem a autonegação e o enfrentamento de adversidades em nome de algo maior.

Assim, encontramos dois grandes pontos de conflito na filosofia de Mill: primeiramente, uma definição instrumental de liberdade, que hesita entre a defesa das escolhas individuais e a persuasão política de uma elite cultural com o uso do Estado, ou seja, uma liberdade conduzida desde o alto. Em segundo lugar, uma definição insuficiente de utilidade e de felicidade, que oscila entre uma concepção empobrecida do ser humano e uma aspiração a patamares intelectuais mais elevados.

Oakeshott não aceitaria este grau de tutela ou de influência moral e intelectual vinda do Estado. Claro, não é possível criar a *rule of law* num vácuo moral: há sempre uma concepção do humano posta em ação numa constituição. Porém, a prioridade em registrar o *grau*, o *sujeito* e a *matéria* da intervenção política caberia ao indivíduo e às associações civis, em respeito ao enquadramento institucional.

Quanto à definição de felicidade, Oakeshott não se arriscaria a fazê-la, pois seu subjetivismo parece mais consequente que o de Mill, que na verdade oculta a aspiração de um ideal de progresso para a sociedade como um todo. Quem pensa assim invariavelmente encontrará no Estado um papel de educador. Oakeshott lega ao indivíduo a responsabilidade de definir sua própria felicidade, o que pode ser uma resposta insatisfatória, mas ao menos tem a virtude da coerência. Não há nele uma militância em favor de um ideal, a não ser pela procura incessante de encontrar nas tradições uma chave de leitura da realidade que proporcione uma existência mais rica e plena.

É natural que estas divergências sobre felicidade e satisfação resvalém no modo como liberais e conservadores veem a relação entre vontade individual e costumes. Como já vimos, Oakeshott confia nos hábitos como uma espécie de depósito de referências e

lições do passado que podem, com a devida adaptação, favorecer o ser humano a estabilizar-se diante da realidade, encontrando amparo nos sentidos e nos resultados já experimentados no passado, aliviando, assim, o “fardo da consciência”. Mill pensa de outra maneira. Para ele, “o que é resultado do hábito não oferece presunção de ser intrinsecamente bom” (Mill, 2001c, 40). É preciso reconhecer a qualidade da objeção. Sem dúvida que a antiguidade de um costume não é suficiente para tornar uma prática virtuosa. Vejamos uma passagem mais completa:

As tradições e costumes alheios, em que se manifestam certas normas, provam, até certo ponto, a justiça destas, sendo o que a experiência ensinou *aos outros* [...]. Mas, em primeiro lugar, a experiência alheia pode ter sido muito estreita, ou não ter sido corretamente interpretada. Em segundo lugar, embora correta, a interpretação pode ser inconveniente ao terceiro que a considera. Costumes se fizeram para circunstâncias costumeiras e caracteres costumeiros; e as circunstâncias que rodeiam esse terceiro, e o seu caráter, podem não ser costumeiros. Em terceiro lugar, mesmo que os costumes sejam bons como costumes, [...] conformar-se ao costume meramente como costume não educa nem desenvolve no indivíduo nenhuma das qualidades que são o dom distintivo do ser humano. (Mill, 2001b, 54-55)

Nesse quesito, Hayek também se opõe ao valor das tradições. Por desconfiar do intelecto humano, os conservadores se apegam ao passado e fecham os olhos à importância da razão para o progresso humano, servindo de obstáculo ao desenvolvimento. Ainda que entenda a importância de certos costumes vantajosos, como a família, a herança e a educação, Hayek considera o dinamismo e a criatividade como ferramentas de enfrentamento da realidade, em especial quando postas em movimento no sistema de mercado, em que o “medo da mudança” pode ser prejudicial.

As has often been acknowledged by conservative writers, one of the fundamental traits of the conservative attitude is a fear of change, a timid distrust of the new as such, while the liberal position is based on courage and confidence, on a preparedness to let change run its course even if we cannot predict where it will lead. There would not be much to object to if the conservatives merely disliked too rapid change in institutions and public policy; here the case for caution and slow process is indeed strong. (Hayek, 1960, 398)

Ocorre que os conservadores da estirpe de Oakeshott têm pleno conhecimento da restrição de Mill sobre a insuficiência da antiguidade dos costumes. Em *On Being Conservative*, Oakeshott deixa claro que também os costumes precisam passar pelo crivo

da avaliação individual e não devem ser aceitos *ipsis literis*. Há, sim, um viés de aceitação, uma tendência a ver em práticas e hábitos duradouros alguma sabedoria recôndita, mesmo que esta sabedoria não seja tão evidente à racionalidade. A inquirição racional é que não é suficiente para atestar a qualidade de uma norma, como tantos episódios históricos já demonstraram. Roger Scruton, mais afeito ao embate público que Oakeshott, tem consciência dessa reversão da crítica: o ônus da prova está na novidade, não no antigo. As tradições têm, no mínimo, a virtude de sustentarem uma determinada ordem, enquanto que o ímpeto demolidor de certos racionalismos, ainda que dotado de coerência e sistemática, pode muito bem causar estragos muito maiores e aprofundarem a miséria humana que intentavam, na teoria, encerrar.

A refutação de Mill sobre os limites da “experiência alheia” tem validade na medida em que nem todo hábito têm eficácia universal. As recomendações conservadoras não se destinam a se tornar regras aplicáveis em qualquer espaço e tempo. Pelo contrário, é constante o alerta conservador sobre a necessidade de aclimatação de certas ideias políticas e morais.

Sobre a interpretação das lições do passado, é difícil refutar Mill, levando-se em conta que todo relato historiográfico é uma redução dos eventos que realmente ocorreram, o que faz do trabalho hermenêutico um verdadeiro fardo. Conservadores até poderiam aceitar esta argumentação, com a ressalva de que voltariam a questão ao próprio Mill. Afinal, se é difícil extrair as lições “corretas” da História, não há outra saída a não ser aceitar a difícil peleja, já que a outra opção, qual seja, de abdicar do passado como referência, só aprofunda o drama da desorientação das ações humanas. Não é de se estranhar que Mill entenda a reserva de tradições como “despotismo do costume”, uma barreira à livre expressão dos indivíduos. Argumentos como o citado abaixo justificam a pecha de revolucionários atribuída por conservadores a certas alas do liberalismo filosófico.

O despotismo do costume é por toda a parte o obstáculo constante ao avanço da humanidade, pela incessante oposição à tendência para visar algo superior ao costumeiro, tendência chamada, segundo as circunstâncias, espírito de liberdade ou espírito de progresso ou aperfeiçoamento. [...] O princípio do progresso, contudo, numa ou noutra forma, como amor da liberdade, ou como amor do aperfeiçoamento, opõe-se ao domínio do costume, implicando, ao menos, a emancipação desse jugo. E o debate entre os dois constitui o principal interesse da história da humanidade. (Mill, 2001b, 65)

Este liberalismo está distante da concepção de mundo de Oakeshott. Sua defesa da liberdade individual certamente se oporia a imposições ideológicas e enfrentaria consensos indesejáveis, como, por exemplo, uma opinião pública opressora. O imperativo de seguir as tradições não pertence à obra de Oakeshott. Não resta dúvidas de que sua relação com o passado é seletiva e consultiva, distinguindo o que deve permanecer e o que deve ser esquecido. A apropriação da herança civilizacional deve ser voluntária, sem incorrer no erro de uma transmissão forçada. O “amor do aperfeiçoamento” de Mill, tão semelhante às “políticas da fé” e do racionalismo atacado por Oakeshott, manifesta justamente este perigo.

O surpreendente em Mill é que, apesar da hostilidade aos costumes, o filósofo ainda espera que os indivíduos sigam determinados padrões estabelecidos de comportamento. Em *Utilitarismo*, Mill afirma que “é a observância das regras morais que preserva a paz entre os seres humanos: se a obediência não for a regra, e a desobediência a exceção, todos veriam uns nos outros um inimigo, contra quem se deve sempre defender-se” (Mill, 2001c, 57).

É difícil conceber que indivíduos criados numa atmosfera de autorrealização plena de suas satisfações não vejam as normas e os demais indivíduos como obstáculos. A rigor, a quebra dos costumes tende a minar a previsibilidade de comportamentos, desarticulando padrões e expectativas enquanto amplia o distanciamento e a anomia entre os indivíduos. Resumidamente, em certas passagens Mill parece promover uma individualidade sem concessões a qualquer obstáculo, enquanto que, quase por milagre, espera que todos se comportem dentro de limites que, ademais, sua filosofia não parece ser capaz de sustentar. O trecho abaixo ilustra estas contradições do sistema de Mill:

Deve haver alguma extensão de tempo e algum volume de experiência após os quais se pode considerar como estabelecida uma verdade moral ou prudencial, e tudo o que se deseja é impedir que uma geração após a outra despenque do mesmo precipício que foi fatal para suas antecessoras. (Mill, 2001b, 76)

Nestas linhas, Mill apresenta uma argumentação que poderia perfeitamente ter sido escrita por um autor de matiz conservador. Este é um argumento muito semelhante ao de Burke a favor da sabedoria das tradições e da prudência. O que Mill não parece perceber é que este “volume de experiência” já existe, é defendido pelos conservadores e rejeitado por ele mesmo. Decerto que há a possibilidade de críticas a esta herança, por

definição precária, incompleta e parcial, contudo, não devemos nos esquecer que são os próprios conservadores, Oakeshott incluso, que defendem esta revisão cautelosa da herança civilizacional. Por sinal, sua proposta de zerar a tradição para reiniciar os laboratórios de costumes parece ser, em comparação com o conservadorismo, ainda mais temerária ao propor a edificação do castelo social desde o início.

Não deixa de ser curioso que o utilitarismo de Mill, se aplicado até às últimas consequências, seja capaz de produzir o efeito que tanto temia: arrasta uma geração após outra num precipício de vazio, falta de sentido e busca desesperada por satisfações imediatas. Ao menos esta seria a leitura dos conservadores. O mais problemático, entretanto, é sua concepção de felicidade como sinônimo de satisfação ou prazer. Nesse aspecto, Mill está muito distante de Oakeshott, que veria a felicidade como ligada ao rico diálogo com a tradição, uma forma de imaginação tecida com a delicadeza e a generosidade que a civilidade exige.

O perigo das multidões

É grande a fortuna crítica de obras liberais a respeito dos riscos envolvendo as operações do Estado e a participação das massas no jogo político. Logo de início, autores como Locke, Montesquieu, Burke e Tocqueville podem ser lembrados como estandartes da liberdade e da preocupação em restringir a ação dos detentores do poder. Porém, não é só através do Estado que a violência é exercida: ainda no século XIX, portanto antes do desastre político do comunismo e do nazifascismo, Mill já percebe o perigo da “mediocridade coletiva”, que serve de combustível para uma violência muito mais capilarizada e que amiúde abastece os regimes políticos autoritários.

Nas palavras do britânico, “há na presente orientação da opinião pública uma característica particularmente adequada a torná-la intolerante para com qualquer manifestação mais viva de individualidade” (Mill, 2001b, 60). Os indivíduos, “perdidos na multidão”, tendem a ser mais permissivos quanto ao uso da violência nos embates políticos. Mais do que isso, “é quase uma trivialidade dizer que agora a opinião pública governa o mundo” (Mill, 2001b, 59).

Ainda que o sistema teórico de Mill mereça ser lido com certa reticência, é indiscutível que os excertos acima evidenciam uma aguçada capacidade de percepção dos fenômenos sociais, que à época mal se insinuavam no cenário cultural europeu. Lembremos que a era vitoriana foi um período caracterizado pelas estritas regras sociais

e uma alta reverência diante da produção cultural de elite. Na verdade, este predomínio da política de massas ainda era embrionário nos tempos de Mill, e suas decorrências perigosas só se aguçariam no andamento do século XX, tanto nos experimentos revolucionários, como nas democracias liberais. Mill é explícito ao reconhecer o “direito à represália” como proteção das normas sociais (Mill, 2001b, 75).

Embora a sociedade não se funde num contrato, e embora nenhum proveito se tire da invenção de um contrato de que se deduzam as obrigações sociais, cada beneficiário da proteção da sociedade deve uma paga pelo benefício, e o fato de viver em sociedade torna indispensável que cada um seja obrigado a observar certa linha de conduta para com o resto.

Seria “tarefa da educação” inculcar valores socialmente sustentáveis, para que o uso da violência fosse restrito aos casos de transgressão mais graves (Mill, 2001b, 70). Novamente, a teoria de Mill enfrenta dilemas de grandes proporções: em primeiro lugar, busca conciliar indivíduos desenraizados em busca de satisfação e ordem social, sem reconhecer o conflito inerente entre ambos os termos; em segundo lugar, porque crê ser possível combinar uma forte rejeição à autoridade e ao senso de dever com um projeto de educação que mal esconde seu papel de contenção.

Ressalvas à parte, as observações de Mill a respeito das multidões permanecem como uma intuição valiosa para iluminar o século XX. Um número considerável de autores empreendeu análises finas sobre esse objeto de estudo, tais como Ortega y Gasset, em *A Rebelião das Massas* (1930); Albert Jay Nock, em *Our Enemy, the State* (1935); Ludwig von Mises, em *Human Action* (1949); Eric Hoffer, em *The True Believer* (1951), entre outros. O legado dessas obras é riquíssimo, e nos escapa aqui qualquer possibilidade de um estudo mais sistematizado dessas obras. No entanto, por amostragem, consideramos propício trazer à apreciação alguns fragmentos de Ortega y Gasset e Hoffer para cotejar com Oakeshott, com a finalidade de medir com mais apuro as fronteiras de seu pensamento.

Em *A Rebelião das Massas*, o autor estuda as origens do que chama de “homem-massa”, descrevendo seu perfil e sua ascensão como protagonista na vida social moderna. Sem assemelhar o “homem-massa” a uma classe específica, Ortega y Gasset nota o predomínio de ideologias afeitas à violência e à ação coletiva, antevendo a barbárie que este tipo de mentalidade pode promover. Lembremos que os anos 1930 seriam a década do totalitarismo, que tomaria de assalto os conflitos políticos mundiais. Assim, Ortega y

Gasset descortina as raízes e riscos de um fenômeno histórico turbulento que seria analisado por Oakeshott em seu conceito de indivíduo *manqué*.

Onde quer que tenha surgido o homem-massa de que este volume se ocupa, um tipo de homem feito de pressa, montado tão somente numas quantas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico em qualquer parte da Europa. [...] Mais do que um homem, é apenas uma carcaça de homem constituído por meros *idola fori*; carece de um "dentro", de uma intimidade sua, inexorável e inalienável, de um eu que não se possa revogar. Daí estar sempre em disponibilidade para fingir ser qualquer coisa. Tem só apetites, crê que só tem direitos e não crê que tem obrigações: é o homem sem nobreza que obriga — *sine nobilitate* — *snob*. (Gasset, 2002, 14)

Conforme já visto, Oakeshott enfatiza o aspecto anômico que caracteriza o indivíduo *manqué*. Sem vínculos consistentes, perdido do ponto de vista moral e intelectual, sentindo-se frágil e incapaz, este indivíduo encontra refúgio em ideologias autoritárias e coletivistas. Ortega y Gasset traz outras nuances ao mesmo problema, daí sua qualidade e relevância. O espanhol prioriza um entendimento da intimidade psicológica de certos indivíduos, ou melhor, a ausência de intimidade, em que a adesão às ideologias se assemelha a idolatria, já que seus atributos subjetivos (pressa, tolice, inaptidão, inclinação ao farsesco, apego aos apetites) inviabilizam a reflexão filosófica genuína. É imprescindível frisar que Ortega y Gasset não associa o homem-massa à falta de instrução, pelo contrário: é o pseudo-intelectual que oferece maior risco, justamente pelo excesso de confiança em si mesmo e nas próprias conclusões, sem contar que esse perfil tende a ter maior influência social através das escolas, universidades e imprensa, o que só amplia o seu potencial destrutivo.

Viver é sentir-se fatalmente forçado a exercitar a liberdade, a decidir o que vamos ser neste mundo. Nem um só instante se deixa descansar nossa atividade de decisão. Inclusive quando desesperados nos abandonamos ao que queira vir, decidimos não decidir.

É, pois, falso dizer que na vida ‘decidem as circunstâncias’. Pelo contrário: as circunstâncias são o dilema, sempre novo, ante o qual temos de nos decidir. Mas quem decide é o nosso caráter. (Gasset, 2002, 78)

O diagnóstico parece se assemelhar. Tanto Ortega y Gasset quanto Oakeshott ressaltam o problema das decisões morais como presente na gênese do totalitarismo, tanto pela precariedade de raciocínio quanto pelo vácuo moral e ausência de referências. O “fardo da consciência” de que fala Oakeshott aparece em *A Rebelião das Massas* como

uma falha de caráter. O “profundo ceticismo que Oakeshott manifesta na ciência, no materialismo e no progresso” (Hexter, 2016, 3), ou seja, na modernidade, também tem sua inflexão sobre a era das multidões na vida pública e igualmente constam na pauta do filósofo espanhol.

Não se trata apenas da clássica rejeição tocquevilliana a respeito da tirania da maioria, que por sinal segue válida em linhas gerais. Oakeshott e Ortega y Gasset vão além e buscam entender as raízes da mediocridade coletiva e seus anseios por soluções. A relação, aqui, é de complementaridade: as reflexões de Ortega y Gasset e Oakeshott se somam e contribuem para uma leitura densa sobre a ascensão dos totalitarismos do século XX e o peso de uma opinião pública cada vez mais disposta ao cerceamento de liberdades, este um fenômeno emergente já no século XXI.

A pessoa encontra-se com um repertório de ideias dentro de si. Decide contentar-se com elas e considerar-se intelectualmente completa. Não sentindo nada de menos fora de si, instala-se definitivamente naquele repertório. Eis aí o mecanismo da obliteração. (Gasset, 2002, 102)

Eric Hoffer segue na mesma direção ao analisar e explicar as motivações psíquicas por trás dos perfis de caráter mais afeitos aos movimentos de massa. Numa espécie de psicologia social da personalidade autoritária, Hoffer argumenta que, mesmo quando os objetivos e valores declarados dos movimentos diferem, há grandes semelhanças entre o modo de raciocínio dos adeptos, o que explica a tomada de posições radicais, com táticas e ferramentas retóricas semelhantes. Sua análise sustenta que não é incomum que esses fanáticos realizem conversões de um extremo a outro, pois o que importa para os participantes é, sem dúvida, o sentimento de pertença, a excitação do conflito, a caracterização nítida de inimigos, um propósito expansivo, entre outras características.

São atributos dos movimentos de massa a “prontidão para morrer”, a “propensão para a ação unida”, o “fanatismo, entusiasmo, esperança fervorosa, ódio e intolerância”, a “fé cega e a lealdade sincera” (Hoffer, 1989, 10). Tudo isso é fomentado pelas lideranças, dotadas de “vontade férrea”, que “dão liga e mobilizam atitudes e impulsos existentes” ao “personificarem a certeza do credo”, articulando e justificando o ressentimento. É ele que “acende a visão de um futuro deslumbrante” e evoca o entusiasmo da comunidade” (Hoffer, 1989, 129).

Estas reflexões aproximam Hoffer de Oakeshott, em especial se considerarmos a reprovação ao “racionalismo” e às “políticas da fé”. No entanto, é no entendimento do

“indivíduo *manqué*” que encontramos os elos mais vigorosos entre ambos os argumentos. Hoffer percebe que os “Novos Pobres” formam um grupo especialmente propenso à captação por movimentos de massa. Uma vez que os que nasceram pobres precisam enfrentar a luta diária pela sobrevivência e não contam com um capital intelectual voltado para ideologias políticas, são poucos entre eles que encontrarão satisfação na militância, ao contrário dos inadaptados sociais que, vindos de classes intermediárias e marcados pelo ressentimento, buscam se livrar do “tédio crônico” através da filiação a causas de alta intensidade (Hoffer, 1989, 50).

Só assim os “Novos Pobres” encontram algum sentido para suas existências frustradas. O mal-estar deriva, ironicamente, da “liberdade de escolha, que lança a culpa do fracasso sobre os ombros dos indivíduos”, “multiplicando o sentimento de insucesso e frustração” (Hoffer, 1989, 44). Diante de uma existência que lhe parece trivial e fútil, o *true believer* se sente “à deriva e abandonado” e percebe “a tolerância como um sinal de fraqueza, frivolidade e ignorância”, enquanto que a convicção plena em um ideal surge como a solução capaz de calar todas essas interrogações. O ódio aparece como um ingrediente que perpassa todas as esferas da vida, absorvendo os entusiasmos, as devoções, as paixões e esperanças (Hoffer, 1989, 104).

Se pensarmos na relação entre Oakeshott e os debates sobre as multidões na vida política contemporânea, notaremos que seu contributo transcende o “liberalismo de Guerra Fria”, como aponta o sugestivo título do livro de Terry Nardin, pois também serve de norte para investigações contemporâneas. A preocupação com a preservação de uma esfera individual e o temor de que as ações de massa possam destruir essa frágil conquista civilizacional são parte integrante das preocupações liberais e conservadoras.

Cabe uma ressalva. A noção de indivíduo *manqué* parece captar com perspicácia a profundidade da anomia social que atinge o ocidente contemporâneo, sem, contudo, dar uma resposta satisfatória para lidar com o problema. O embate para extrair sentidos existenciais permanece, e são poucos os que verão na resposta de Oakeshott pelo caminho da “conversação” uma saída suficiente, capaz de aplacar o sentimento de desterro que assola as multidões. Não é à toa que a perspectiva de Oakeshott será tido como defensor de uma “moralidade do *gentleman*”, ou seja, uma perspectiva que tem um inegável perfil aristocrático, que celebra a conduta cortês e prudente, mas que poucos serão capazes de compreender e seguir (Hexter, 2016, 6).

Se entendermos que a modernidade já se consolidou como geradora de uma espécie de segunda natureza, o problema do sentido só ganhará em dramaticidade e

imporá a todos uma necessidade de resposta. Tanto o *true believer* quanto o *indivíduo manqué* podem ser vistos como descrições interessantes desses sintomas da modernidade, porém seus autores não formulam uma resposta que sirva de apoio a esses indivíduos. As opções tradicionais, como as religiões e o sentimento comunitário, enfrentam esse dilema e tentam equacionar adequadamente sua relação com esta situação de crise. Nesse sentido, a opção oakeshottiana por uma individualidade enriquecida pela cultura tende a ser mais liberal que conservadora.

Parte III

Virtude: Oakeshott à luz dos conservadores

O cruzamento da concepção de Oakeshott com alguns dos grandes nomes liberais revela semelhanças e diferenças valiosas para a compreensão do perfil particular de sua concepção. A liberdade radical de Oakeshott o distingue da liberdade “metodológica” de Mill, um autor mais propenso ao aprimoramento e progresso realizado por iniciativas jurídicas. Da mesma forma, a noção de felicidade, tão peculiar em Oakeshott, não está em sintonia com os liberais e sua característica busca por satisfação. Já a questão do perigo das multidões é consensual: a modernidade é uma época histórica propícia para a ascensão de demagogos, que encontram um vasto mercado para suas promessas e devaneios entre indivíduos ressentidos e perdidos na confusão dos tempos modernos.

O próximo passo da tese deve cumprir um itinerário semelhante, agora levando em consideração autores de estirpe conservadora tradicional. Para tanto, lançaremos mão de alguns argumentos de destaque apresentados por Richard Weaver, Christopher Dawson, James Fitzjames Stephen, entre outros. É no choque com esses autores que perceberemos a distância do ceticismo de Oakeshott em relação ao tradicionalismo. Para estes, um conservador cético não está tão distante dos liberais, aborda as tradições como um artifício sem substância e não consegue fazer frente aos males modernidade. Vejamos.

Conservadores contra o materialismo e o ceticismo

Quando analisamos os dez princípios conservadores de Russell Kirk à luz de Oakeshott, percebemos que em dois pontos há certa diferença: a defesa de uma “ordem moral duradoura” (princípio 1) e “o princípio da prescrição” (princípio 3). Este último

remete à suspensão relativa do juízo individual em nome de práticas e costumes do passado, pelo fato de que a durabilidade dos hábitos revela, em certo sentido, um valor acumulado, ou seja, reúne saberes humanos adquiridos por meio de lições decantadas através da história. Decerto que Oakeshott reconhece a validade das tradições, mas sua obra coloca ênfase razoável sobre as decisões individuais, o que o distingue de Kirk. Esta pequena divergência sinaliza para o fato de que existe um liberalismo latente em Oakeshott, pois a ordem de importância começa no indivíduo: é a tradição que o serve, e não o contrário. É o indivíduo o protagonista da seleção do que deve permanecer e do que deve sucumbir. O senso de dever, de obediência e de aceitação de uma autoridade acima do indivíduo parece distante de Oakeshott, daí suas desavenças com os tradicionalistas.

Porém, é no debate sobre uma “ordem moral duradoura” que as divergências se ampliam. Se na primeira discordância temos uma questão de nuance, de sensibilidade, aqui encontramos posições inconciliáveis, um ponto de cisão entre os conservadores de perfil tradicionalista ou religioso de um lado, e Oakeshott de outro. Seu ceticismo seria visto, à luz dos tradicionalistas, como uma fragilidade, uma vez que, enquanto variedade do materialismo, o ceticismo fecha as portas à possibilidade do transcendente e inviabiliza qualquer concepção de ética de valor universal, restando aos céticos resignarem-se a meros construtos artificiais originados das circunstâncias.

Viereck resume com primazia o problema ao afirmar que há “pouca diferença entre os materialismos rivais de Adam Smith e Karl Marx no domínio dos valores espirituais” (Nash, 2006, 74). É claro que a oposição dos conservadores ao comunismo é frontal, enquanto que a oposição ao liberalismo é mais matizada. Entretanto, o comentário de Viereck permanece pertinente, já que percebe o problema de que ambos os materialismos sofrem para atribuir um significado transcendente à existência humana. A rigor, esta será uma clivagem irrevogável na relação entre céticos e tradicionalistas.

Viereck defende que a mentalidade produtivista de ambos os sistemas, apesar de resultados muito distintos, entrega os seres humanos ao vácuo existencial: o liberalismo, por ver nas satisfações o máximo de realização possível, transformando indivíduos em mercadorias entregues ao mundo cada vez mais instrumental do mercado; o comunismo, em seu ímpeto revolucionário, desumaniza os adversários e entrega os homens à miséria e à opressão totalitária.

Como visto na seção anterior, o liberalismo coloca no indivíduo seu centro de gravidade e admite sua incapacidade de forjar valores universais. Considera, também, que a realização humana se encontra majoritariamente no plano econômico, no sucesso

material, empobrecendo, desse modo, o plano espiritual. Já o comunismo, a despeito das imensas diferenças com os liberais, define a esfera produtiva como a “infraestrutura” da sociedade, centrando suas atenções numa nova organização do modo de produção. Enfim, as mazelas do comunismo são evidentes – e aterrorizantes – desde o princípio; já as do liberalismo são mais sutis e só manifestam seu efeito erosivo no longo prazo, sob a constante impressão de atender os desejos humanos. Certamente que o senso de proporção nos orienta a evitar qualquer equiparação entre os males do comunismo e do liberalismo, pela óbvia levandade da ideia. Contudo, cabe o registro do modo como o conservadorismo avalia seus adversários.

Quando o Homem perde de vista as finalidades morais, sua degradação começa. Surge a degeneração, sem a possibilidade de absolvição; e autoconsciência e indiferença [...]. Se forem bem-sucedidos em revolucionar as convicções morais e o caráter da maioria dos homens, veremos quão perto a besta adormece da pele da humanidade. Mesmo aqueles em que o desejo habitual de fazer o certo ainda opera são corrompidos pela indiferença moral que acompanha a irreligião. (Kirk, 1994, 400)

O coração da crítica dos conservadores tradicionais ao liberalismo e ao comunismo remete, em primeiro lugar, a um problema de fundo: ambos são incapazes de saciar a sede de sentido e eternidade dos seres humanos e não reconhecem que as questões mais relevantes para o destino humano são as questões intangíveis e perenes. Primeiramente, há o diagnóstico de que há uma tendência à erosão moral se alastrando pelo Ocidente, corroendo o tecido social e desarticulando antigos vínculos de solidariedade e de sentido (Kirk, 1994, 391-2; 400-447); como decorrência, há a defesa da Cristandade como fonte de vínculos com o transcendente e dotação de sentido à vida, assim como um potente mecanismo de contenção de comportamentos amorais (Kirk, 1994, 431; 443). Ou seja, o principal problema social é de ordem moral. Isto posiciona o conservadorismo como um terceiro campo ideológico inserido na modernidade, um campo distinto dos demais, com fundamentos filosóficos próprios, e não apenas uma reação temerosa diante do movimento da História.

We do not admit that the other side has all the motive force and we have only the retarding one. Conservatism would not be a political philosophy, and it could never have held together a political following if it were nothing more than this. (Weaver, 2000, 471)

E a primeira assertiva conservadora diz respeito à “falsa noção de que é possível encontrar sentido para a vida pela investigação da composição do mundo material” (Weaver, 1999, 38). Isto é, a busca por sentidos, inerente à condição humana, só terá sucesso se cogitar a possibilidade de transcender o mundo da matéria. No fundo, liberalismo e comunismo procuram imanentizar o sentido e a salvação humana: o primeiro, pela promessa de que o mercado e o conforto material serão suficientes; o segundo, pela promessa de redenção política pela via revolucionária.

O conservadorismo tradicional retruca negando essa imanentização e dirigindo suas esperanças a Deus. James Fitzjames Stephen é um entre tantos autores que veem na religião uma fonte motivadora única em sua capacidade de dotação de sentido, assim como uma barreira de contenção às paixões humanas. Um mundo sem religiosidade, apesar de uma perspectiva remota a essa altura, sofreria com a dificuldade de oferecer uma narrativa possante a ponto de moderar o comportamento humano.

Immediate self-interest is constantly eating away the edges of morality [...]. We cannot judge the effects of Atheism from the conduct of persons who have been educated as believers in God and in the midst of a nation which believes in God. [...] Great force of character, restrained and directed by a deep sense of duty, is the noblest of noble things. Take off the restraint which a sense of duty imposes, and the strong man is apt to become a mere tyrant and oppressor. (Stephen, 1993, 146)

Weaver desenvolve o raciocínio ao afirmar que da premissa materialista “não é possível derivar qualquer ideia significativa de personalidade. O respeito pela personalidade deve significar que alguém acredita em forças distintas do plano material”, já que, se o ser humano é fruto de um acidente da matéria, isto é, mero composto orgânico sem valor maior, há um devastador efeito sobre a capacidade de sustentar qualquer moralidade (Weaver, 2000, 504). Em outras palavras, para conservadores de estirpe tradicionalista, o materialismo implica o esvaziamento do humano, reduzido à materialidade estéril dos átomos, o que significa que sua dignidade como produto especial da Criação se esvai.

Isso traz graves consequências para a edificação de uma ética. Se a condição do ser humano é uma convenção social, ela é, por definição, livremente alterável de acordo com os ditames das circunstâncias. Em outras palavras, a ética passa a ser apenas um conjunto de convenções socialmente estabelecidas para tornar a convivência possível. Isso enfraqueceria o vigor da ética e de suas formas jurídicas, pois interpela os indivíduos

apenas como uma série de obrigações e impeditivos, como algo antagônico à liberdade radical dos indivíduos. Noções a respeito de contravenções, como crimes e atos de corrupção, passam a ser tratadas como questões subjetivas. Em suma, sem fundamentos transcendentais, toda a moralidade se torna uma questão de ponto de vista, portanto algo relativo. Os tradicionalistas alertam para os riscos de erosão da ordem social por causa desse relativismo que rebaixa a dignidade do ser humano à dignidade das pedras.

Não é demais sublinhar que os tradicionalistas iniciam sua reflexão com uma premissa que impõe uma resposta radical diante da condição humana: ou a humanidade é uma simples espécie animal como qualquer outra, o que reduziria os seres humanos à condição de um aglomerado de átomos; ou somos seres dotados de alma, com sede de eternidade, em busca de um sentido que supere as limitações e contingências da crua materialidade. A perspectiva tradicionalista assume que este conflito existencial é incontornável e exige respostas urgentes, já que é da resposta a este impasse que dependem as decisões cruciais para a vida dos indivíduos.

Mesmo que eventualmente reconheçam a dificuldade de refutar o materialismo, dado que, por definição, não é possível obter provas apodícticas sobre o transcendente, os tradicionalistas veriam na posição materialista uma grave lacuna, por imaginarem ser possível atribuir um sentido imanente à vida humana. Se a mente humana é apenas um arranjo sofisticado de átomos, se a consciência, a memória e a inteligência são redutíveis à materialidade, por mais complexos que sejam eles não deixam de ser mero movimento accidental da matéria. Se aceita, a premissa materialista dissolveria a dignidade humana e, junto com ela, os parâmetros morais de conduta, entregando a humanidade ao desespero do vazio e a convenções sem substância.

O impacto sobre a condição humana seria avassalador. Sem salvação, sem redenção, sem eternidade, sem esperança, entregue à condição passageira de umas tantas moléculas temporariamente unidas, o indivíduo perde o eixo orientador de sua vida e tende a perceber o mundo exterior como um conjunto de entes desligados de si, o que arruína qualquer projeto ético. Uma ética pautada pelo pacto, pelo consenso, não terá substância necessária para impactar com profundidade na personalidade individual, fazendo da relação entre indivíduo e sociedade um conflito ao invés de uma cooperação. Em suma, a ética laica, à luz dos conservadores, seria incapaz de sustentar a tessitura social e sofreria uma forte pressão para ceder às satisfações particulares.

Sendo assim, Weaver conclui que os materialistas são incapazes de compreender que “o conhecimento da realidade material é um conhecimento de morte”, em que “o

desejo de se aproximar da fonte da sensação física é a atração descendente que põe fim à vida ideacional” e “capitula à indução infinita do empirismo” (Weaver, 2013, 27). Sem transcendência, resta ao homem crer em formas mundanas de idealização. A lista é tão longa quanto a criatividade humana para criar ídolos, como observado no culto à pátria, à raça, ao progresso, à tecnologia, ao partido, à classe, à História, à ciência, à família, ao dinheiro, ao mercado, ao indivíduo, à cultura, à arte, ao prazer, ao passado, às tradições, aos sentidos, ao corpo, à saúde, ao meio ambiente, à fama, ao poder, ao gênero, ao sexo, ao conforto etc. Sem um Deus real, os homens criam seus pequenos deuses, cujo valor não resiste à menor inspeção e inevitavelmente se revelam mais cedo ou mais tarde como geradores de desordem psíquica e social. Em síntese, o materialismo se baseia na ilusão de que, resolvidas as inúmeras necessidades derivadas das sensações e da fisicalidade humana, chegaremos a uma situação de harmonia (Weaver, 2000, 548).

Sem minimizar a importância das condições materiais, Viktor Frankl atenta para a permanente sede de sentido do coração humano, ao dizer que “o homem pode suportar tudo, menos a falta de sentido” (Frankl, 1984, 123). Dito de outro modo, é possível vida plena na adversidade e vida vazia na opulência. Mesmo na riqueza, a humanidade ainda deve dar conta de aspirações intangíveis ao mero pragmatismo, sob pena de degradingolar no que chama de “neurose noogênica”, ou seja, uma gama de manifestações de transtornos psíquicos que explicitam a incapacidade de preencher esse vazio de sentido.

As tentativas científicas que se consolidam desde o século XVIII e que procuram “explicar tudo por algo mais baixo do que o ser”, serão incapazes de oferecer razões suficientes para uma justa e plena condução da vida. Nas concepções materialistas, “o mental é reduzido ao psicológico, o psicológico ao fisiológico, o fisiológico ao químico, e o químico ao físico” (Weaver, 1999, 94). Ora, se o ser humano se reconhecesse como um mero composto mineral, certamente sua conduta e sua relação com a ética seria diferente. Por isso, Frankl afirma que “a busca humana por sentido é a motivação primária para sua vida, e não uma ‘racionalização secundária’ de pulsões instintivas” (Frankl, 1984, 121).

A autenticidade dos anseios humanos por transcendência é notável por sua universalidade histórica, pela presença em todas as sociedades em todos os tempos. De uma maneira ou de outra, mesmo que com os instrumentos precários da razão e da herança dos antepassados, é preciso encarar as questões existenciais sobre o que somos, para onde vamos e qual a nossa origem, qual o nosso fim, a origem das coisas e o sentido da vida.

A tentativa de evitá-las só agrava o problema, pois leva o ser humano a refugiar-se em propósitos ainda mais frágeis e imediatistas.

What man actually needs is not a tensionless state but rather the striving and struggling for a worthwhile goal, a freely chosen task. What he needs is not the discharge of tension at any cost but the call of a potential meaning waiting to be fulfilled by him. (Frankl, 1984, 127)

Em resumo, há um permanente mal-estar entre o “conservadorismo da transcendência” e um conservadorismo do tipo de Oakeshott, que se vangloria justamente daquilo que os tradicionalistas criticam, ou seja, a premissa cética. As objeções apresentadas pelos tradicionalistas certamente se voltariam contra Oakeshott, já que seu conservadorismo encontra referência nas tradições apenas por razões pragmáticas, e não pela sua validade metafísica. O centro de gravidade é o indivíduo, que bebe das heranças históricas de acordo com suas necessidades, e não o contrário: para Oakeshott, o indivíduo não deve se dobrar às tradições contra sua vontade. Isso faz toda a diferença do ponto de vista filosófico. Num debate que permanece na superfície política, tudo parece igual, mas os postulados são distintos e, em grande medida, antagônicos.

Decerto que Oakeshott também poderia desaprovar as premissas tradicionalistas, buscando munição nos liberais seculares. De início, como podem os tradicionalistas estarem certos da validade dos princípios metafísicos que tanto ostentam? De onde emana tanta convicção, a não ser por noções de tipo religioso, como por “revelação” ou fé? Como esperam os tradicionalistas provocar a adesão coletiva a seus valores? Por meio da educação? Do Estado? Ou simplesmente da livre associação? Oakeshott diria que não é possível cravar que a existência possua um valor transcendente e aceitaria com maior facilidade a vivência na incerteza, para ele insuperável. Às questões mencionadas acima, Weaver responde devolvendo aos céticos a responsabilidade de mostrar se é possível edificar uma sociedade sob bases relativistas.

The naturalist says to the traditionalist: ‘You cannot show any acceptable source or authority for what you say is the nature or the image of man’. To which the traditionalist might reply: ‘Maybe I cannot, but in the absence of a vision or intuition of what man is supposed to be, you cannot show any ground why he should behave in one way rather than another, and ethics and rational politics go out the window. (Weaver, 2000, 108)

A atitude de Oakeshott diante do problema do sentido parece se manter em parâmetros mais amenos. Encontramos na obra *Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* breves comentários sobre o cristianismo, que não chegam a ser nem laudatórios, nem acusatórios. O princípio da moderação o levaria à conclusão de que é possível sobreviver à “náusea” da falta de sentido por meio da conversação, do diálogo com as tradições, da estetização da vida, as artes, ou seja, pela livre busca de sentidos conduzida pelo indivíduo. De fato, não se encontra em Oakeshott esse tipo de drama existencial comum aos tradicionalistas.

Não seria exagero considerar que, diante dessa suposta necessidade de fundamentos metafísicos, Oakeshott veria um problema maior, isto é, uma disposição característica do indivíduo *manqué*, que busca certezas de onde não é possível auferi-las. Não que fosse contrário às religiões, mas essa urgência por verdades tranquilizadoras já denunciaria desesperança e aflição diante da vida. É necessário portar-se com coragem na presença da tragédia humana com o “fardo da consciência”, o embate contra uma realidade sem sentido último, que pode ser atenuada pela contemplação apurada do tesouro intelectual humano.

Não é demais sublinhar que o ceticismo que alicerça a perspectiva de Oakeshott é entendido pelos tradicionalistas como um dos problemas mais candentes da modernidade. Weaver vê no “ceticismo prevalente” do século XX a principal fonte da crise contemporânea (Weaver, 2000, 99). Para ele, é o ceticismo que suprime os propósitos últimos da humanidade, levando junto consigo as bases de sustentação da moral coletiva e dos vínculos sociais. A ordem social se dissolve, porque não há mais segurança ou consenso quanto aos valores que motivam as ações humanas, desorganizando profundamente a bússola moral e embaralhando o certo e o errado. Quando estas noções começam a se esvanecer, amplia-se a permissividade e o relativismo toma conta.

[...] if we abandon the metaphysical element and content ourselves with purely ethical and social ideals, we are still further from a solution, since there is no longer any basis for a spiritual order. The unity of the inner world dissolves in subjectivism and scepticism, and society is threatened with anarchy and dissolution. And since social life is impossible without order, it is necessary to resort to some external principle of compulsion, whether political or economic. (Dawson, 2008, 45)

Judith Shklar nos lembra de que o “ceticismo é inclinado à tolerância”, e que o relativismo “esquece rapidamente os horrores de nosso mundo” (Shklar, 1989, 34).

Refugiada do bloco comunista, Shklar rejeita o relativismo porque percebe que ele abre uma vaga para que tudo se reduza à política, às preferências coletivas, enquanto que o ser humano, mero composto molecular, perde sua dignidade metafísica e passa a ser avaliado pela sua utilidade, seja a utilidade de mercado (para liberais), seja a utilidade política (para comunistas). A “tolerância” que Shklar repudia não é a aceitação de uma pluralidade cabível nos limites do Estado de Direito, mas sim a liberalidade passiva diante de atrocidades. Weaver segue na mesma direção e defende que, “com a negação da verdade objetiva, não há escapatória para o relativismo do ‘homem como a medida de todas as coisas’” (Weaver, 2013, 4). Pois bem, se cada um é a própria medida de seus valores, é de se esperar que prevaleçam os atritos e a discórdia. O relativismo, que pode ser elegante em debates filosóficos, acaba por inviabilizar qualquer possibilidade de um território moral comum e abre margem para graves consequências sociais.

Sendo assim, o materialismo e o ceticismo rebaixam o homem à condição de uma coisa entre coisas, uma espécie como outra, que por alguma razão acidental desenvolveu consciência de si, como um fardo sem solução. O homem precisaria enfrentar essa situação aporética sem olhar para os céus. Como defendido por Weaver, “o homem criado segundo a imagem divina, o protagonista de um grande drama em que a alma está em jogo, é substituído pelo homem como um animal em busca de riqueza e consumo” (Weaver, 2013, 6). A racionalidade, por si só, não se sustenta e tende a criar um mundo vazio de sentido e pleno de violência, pois a diluição dos critérios de certo e errado elimina os obstáculos morais ao livre uso da força. Não é de se estranhar que tantos indivíduos se encontrem no que Weaver chama de “abismalidade”, o sentimento de vertigem diante de uma realidade caótica e sufocante, em que não há refúgio ou escapatória ao sentimento de angústia (Weaver, 2013, 3). A conclusão irônica de Weaver volta o ônus da prova aos relativistas e céticos.

[...] a concentration on these two specifically religious needs produces an attitude to life totally opposed to the practical utilitarian outlook of the ordinary man. The latter regards the world of man the world of sensible experience and social activity as the one reality, and is sceptical of anything that lies beyond, whether in the region of pure thought or of spiritual experience, not to speak of religious faith. The religious man, on the contrary, turns his scepticism against the world of man. He is conscious of the existence of another and greater world of spiritual reality in which we live and move and have our being, though it is hidden from us by the veil of sensible things. (Dawson, 2008, 31)

Tradicionalistas, liberalismo e a modernidade burguesa

A disposição conservadora para o enfrentamento das questões perenes e intangíveis da filosofia, se não é capaz de refutar plenamente seus adversários, ao menos demonstra o interesse em fundar uma concepção de mundo sobre bases profundas, sem concessões ou superficialidades. Longe da omissão de quem apenas se dispõe a conservar por conservar, a linhagem conservadora aperfeiçoou, com o tempo, um arsenal crítico de alto impacto, que vê na modernidade o aprofundamento dos abismos inerentes à condição humana.

Assim, é um juízo equivocado identificar conservadorismo com capitalismo. Pelo contrário: como apontamos no primeiro capítulo, conservadores e liberais travavam intensas batalhas, até o surgimento do comunismo no século XIX, que rearranjou as peças do tabuleiro político moderno. Weaver alerta para o risco de “idolatria” das tradições, em que a adesão aos costumes e convenções se dá por “medo e debilidade”, tendência perigosa e meramente reativa. Sua proposição busca uma atitude “reverencial e criativa”, que almeja atualizar as lições do passado, separando o joio do trigo.

It is most important to draw a line between respect for tradition because it is tradition and respect for it because it expresses a spreading mystery too great for our knowledge to compass. The first is merely an idolatry, or a tribute to circumstance, which has engendered some of the most primitive, narrow, and harmful attitudes which the human race has shown. There is a worship of tradition and circumstance which is all fear, distrust, and feebleness of imagination, and to this the name ‘reaction’ is rightly applied. There can be no hope for good things from an attitude as negative as this. But the other attitude is reverential and creative at the same time; it worships the spirit rather than the graven image; and it allows man to contribute his mite toward helping Providence. (Weaver, 2000, 43)

James McAuley observa que o resultado do modernismo ocidental é uma “perplexidade psíquica” e uma “sensação de empobrecimento”, um fenômeno associado ao “reinado da quantidade” típico das sociedades de mercado. Na mesma direção, defende que “o mundo do progresso industrial é um mundo de seres deserdados, [...] impulsionados por ânsias em um curso de vida sem sentido ou direção”. A “experiência da futilidade pessoal” é constituinte da sensibilidade moderna, que procura de satisfação em satisfação um sentido totalizante que jamais se revela, pois não é possível construir sentido quando se escapa do tédio em prazeres sucessivos (McAuley, 1982, 540).

O que McAuley atesta pode ser entendido como a realização no plano da vida social daquilo que filósofos conservadores já haviam notado no plano das ideias, ou seja, a modernidade seria, em grande medida, o cumprimento dos temores conservadores no mundo concreto. Uma comparação com Oakeshott nos levaria a perceber novamente uma grande dissonância, já que para o cético inglês é na modernidade que se abrem as maiores possibilidades de realização dos indivíduos. A “conversação da humanidade”, ainda que um dispositivo permanente, se aprofunda no momento em que não há mais narrativas hegemônicas na sociedade, como foi o cristianismo na Idade Média. Desse modo, a modernidade significa a ampliação do leque de visões de mundo, assim como os progressos técnicos significam um avanço.

Claro que nem tudo são flores na leitura de Oakeshott sobre a modernidade: basta ver sua análise sobre a deterioração da educação e o insistente risco de triunfo político dos totalitarismos. Contudo, sua falta de entusiasmo faz parte de uma sensibilidade intelectual de perfil aristocrático, que procura manter a sobriedade diante dos abismos e dilemas da vida. A desconfiança em relação a raciocínios de tipo sociológico apresentada em *On Human Conduct* já nos dá indícios de que a atitude individual perante a vida parece ser mais relevante a Oakeshott. Tal não é o caso de Dawson, que sublinha os riscos impostos pela modernidade à preservação do tesouro civilizacional:

For more than a hundred years Western man has set his faith in a religion of material progress and scientific enlightenment which would free mankind from the miseries and ignorance of past ages and create an earthly paradise of freedom and prosperity. Now this dream has suddenly disappeared, and its failure was not due to any lack of power, since it occurred at a moment when Science had given Western man new powers which far surpassed his highest expectations. It was a moral and spiritual failure due to a flaw in his own nature [...] (Dawson, 2008, 171)

A estrutura mesma da sociedade de mercado impele indivíduos ao abandono das formas tradicionais de interação e estabelece o que Dawson chama de “religião do progresso material”, isto é, a ideia comum a liberais e socialistas de que o desenvolvimento econômico e tecnológico é capaz de sanar as maiores fontes de sofrimento da humanidade. Não que conservadores desdenhem do progresso técnico, longe disso. O protagonismo ocidental na Revolução Industrial e nas ciências contemporâneas é um fenômeno constantemente utilizado por conservadores para justificar a importância da preservação do livre mercado e das liberdades individuais. O alerta se deve ao fato de que o impulso científico se dissocia cada vez mais dos valores

gestados a tanto custo pela própria sociedade ocidental. Como diz Harbour, os conservadores enfrentam o dilema de valorizar os benefícios da modernidade, ao mesmo tempo em que tentam preservar os valores que são erodidos por essa própria modernidade (Harbour, 1982, 181).

Assim que contemplamos o mundo convertido em uma grande máquina gerenciada por engenheiros, nós gradualmente tomamos consciência da falta de sentido, do vazio do valor humano; a alma é esvaziada nesta glorificação da eficiência mecânica. E então nós começamos a sentir a fragilidade de tal credo quando confrontado pelos problemas reais da vida; descobrimos sua inabilidade em impor qualquer constrangimento às paixões humanas, ou de oferecer qualquer governo que possa gerar lealdade de espírito. E vendo estas coisas nós entendemos o medo que corrói a vida social. (Kirk, 1994, 440)

Sim, a ciência e a técnica são recursos valiosos quando subordinados aos princípios éticos consagrados na tradição, respeitando a dignidade humana em sua integralidade. Aqueles que reivindicam a neutralidade moral das ciências perdem de vista esses quesitos e colocam em risco todo o tecido moral construído, dando oportunidade a experimentos que podem violar o respeito à vida humana e provocar danos irreparáveis. Dawson adverte para os riscos de um divórcio entre ética e ciência, especialmente num cenário em que o materialismo se torna o real condutor do impulso cognitivo. No contexto do século XX, encontramos uma ciência que só estende sua zona de influência sobre a vida humana, enquanto se desvencilha de toda forma de juízo moral em nome de objetivos supostamente técnicos. Da mesma forma, o mundo político é tomado por uma lógica publicitária, linguagem dominante na relação com as massas (Dawson, 2008, 175).

O olhar conservador antevê no desenvolvimento das ciências uma ambição desmedida de controle, tendência essa aprofundada quando ligada ao domínio político. O problema da “Engenharia Social”, tão alardeado pelos conservadores mais antigos, ganha um novo patamar de risco, pois se insere no plano da biotecnologia, ao que a ciência empresta sua reputação quase salvacionista adquirida na modernidade. Quando isso ocorre, Weaver é enfático ao dizer que há “congruência do massacre humano mútuo e o grande progresso científico” (Weaver, 2000, 65). Não é absurdo dizer que a ciência e a tecnologia ocupam, para muitos, o lugar outrora ocupado pelas religiões, tamanha a expectativa destinada ao domínio técnico da natureza. Weaver alerta para o risco de a frieza científica conduzir a agenda política e moldar os costumes, um fenômeno já visível desde o século XIX e que está longe de arrefecer.

Essa possível substituição da política pela ciência traz perigos inegáveis, pois “se concedermos os pressupostos materialistas de que a sociedade deve estar em conformidade com os desenvolvimentos da ciência, podemos nos preparar para o Estado monolítico” (Weaver, 2013, 104). Com sua força de autoridade e pretensão de resolver as tensões humanas por experimentos, estatísticas e laboratórios, o cientificismo pode tornar-se uma ferramenta totalitária, em que o humano será visto como contraproducente e obsoleto (Weaver, 2000, 48). Sem contar que há uma forte tendência de que as ciências abordem o humano de um modo mecanicista, na qual as disfunções humanas, sejam elas físicas ou espirituais, são vistas como objeto de diagnóstico e de tratamento, reduzindo o drama humano a umas tantas substâncias químicas devidamente administradas. Se o século XX em que Weaver viveu já foi pródigo de dilemas na biotecnologia, somos levados a imaginar com temeridade o que o século XXI nos guarda.

Cognition, including the scientific, alone is powerless, and will without cognition is blind and destructive. The work of the future, then, is to overcome the shallow rationalisms and scientificisms of the past two centuries and to work toward the reunion of man into a being who will both know and desire what he knows. (Weaver, 2000, 50)

Weaver retoma a assertiva básica do conservadorismo segundo a qual o passado é um reservatório de conhecimento, ou seja, o depósito das decisões dos antepassados que serve para encarar o eterno embate agônico contra uma realidade implacável. A mentalidade burguesa promove como relevante o oposto, ou seja, a plena satisfação dos “apetites”, que com o tempo e a deterioração das tradições logo será entendida como as formas mais primais de prazer, pois dispensam esforço, autocontrole ou qualificações morais. (Weaver, 2013, 12). Não é à toa que o lazer, o entretenimento, os esportes, o sexo, a diversão e as drogas têm um crescimento sem precedentes em importância e em presença na vida moderna.

Ora, a cultura clássica, assim como toda a herança histórica tão elogiada pelos conservadores, exige uma grande carga de esforço, tempo, dedicação, disciplina, contrariedade, ou seja, tudo o que vai na contramão da sensibilidade burguesa. São fenômenos notórios o empobrecimento cultural e o culto do imediato. Nas palavras de Weaver, “o mundo moderno está criando uma ideologia cujo herói é o consumidor satisfeito” (Weaver, 2000, 376). Uma sociedade fundada nesses princípios está fadada ao domínio da razão instrumental, em que nas relações sociais prevalece a utilidade em

detrimento da autenticidade. Como diz Weaver, “os meios absorvem completamente, e o homem se torna cego ao próprio conceito de finalidade” (Weaver, 2013, 60).

The attitude of the bourgeois on the other hand is that of the merchant whose relation to his merchandise is external and impersonal. He sees in them only objects of exchange, the value of which is to be measured exclusively in terms of money. It makes no difference whether he is dealing in works of art or cheap ready-made suits: all that matters is the volume of the transactions and the amount of profit to be derived from them. In other words, his attitude is not qualitative, but quantitative. (Dawson, 2008, 164)

Perde-se a perspectiva das finalidades últimas, tanto da vida individual quanto social. A atitude de contemplação da realidade, da apreciação da beleza e da ordem, a fruição estética da vida e a reflexão filosófica inquiridora são postas contra a parede, precisamente pela sua inutilidade aos olhos burgueses. O autoconhecimento, de tão difícil aquisição, é desdenhado como uma excentricidade, que atrapalha a mecânica do pragmatismo moderno. Há uma crescente “pressão contra o hábito da contemplação e o deslocamento das Humanidades de seu papel central em nossa educação” (Weaver, 2000, 81-2).

Talvez esta seja uma declaração que Oakeshott não reprovava de todo, desde que a promoção da cultura parta das associações civis, e não da iniciativa estatal. A devoção dos conservadores pelos estudos filosóficos e artísticos é consequência da centralidade da cultura na definição dos rumos sociais, algo sem dúvida partilhado por Oakeshott. Em artigos como *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* e *A Place of Learning*, fica evidente que os embates por valores e a responsabilidade pessoal pela edificação cultural faz parte da noção de que o tesouro civilizacional deve ser preservado e cultivado.

Nas raras vezes em que trata do capitalismo, Oakeshott não se arrisca a especular sobre assuntos econômicos específicos e se limita a atestar a importância da sociedade de mercado como ponto de equilíbrio ao poder de Estado. Não chega a apontar defeitos ou consequências no nível cultural. O mesmo pode ser dito sobre o futuro da ciência: aparte a crítica ao “racionalismo”, Oakeshott não debate o efeito das tecnologias sobre a humanidade. Também suas ressalvas ao cenário cultural são esporádicas, ao contrário de Dawson, que expressa sem concessões um desconforto com o sistema de mercado:

[...] wherever modern mechanized mass culture obtains, even in countries of liberal tradition, we find the freedom of the personality threatened by the pressure of economic forces, and the higher

cultural values sacrificed to the lower standards of mass civilization. [...] the most extreme forms of cultural standardization are to be found in the higher economic levels. (Dawson, 2008, 18)

Dawson denuncia mais uma consequência da sociedade de massas: com os novos recursos da tecnologia e com o ímpeto mercantil, as multidões passam a ser cortejadas pelo potencial de mercado. O consumidor e seus desejos passam a ser o critério último de avaliação de qualidade das artes e da cultura. Por isso, ao invés de almejar a elevação do nível geral de instrução, é a cultura erudita que se dobra aos imperativos da indústria cultural. Sem dúvida que entre tradicionalistas haverá objeções à possibilidade de elevar o patamar cultural do povo (pela impossibilidade material, pelos limites intelectuais, pela indisposição da maioria ao rigor dos estudos), mas permitir que o juízo vulgar seja responsável por avaliar o que deve e o que não deve ser tido como superior é demais para os tradicionalistas. Weaver usa um tom mais pesado e afirma que “a burguesia primeiro traiu a sociedade através do capitalismo e das finanças, [...] abraçando um esquema de coisas que só vê lucro e não dever e honra” (Weaver, 2013, 75).

Não causa estranhamento que, conforme a sociedade de massas progride em suas tendências, cresce também a vulgaridade nas artes, o mau gosto, o apego ao fácil, a trivialização do erudito e do complexo. Não existe a recomendação salutar de que, a um verdadeiro apreciador das artes e da cultura, seja fundamental que entenda com humildade sua condição e procure sanar as lacunas intelectuais com a aplicação devida. Valores como a reverência ao belo, o estudo dos clássicos, a disciplina e a paciência na construção de um repertório, o rigor consigo mesmo e com a obra em questão, o dever de se aprimorar intelectualmente, a humildade em perceber que o gosto pessoal não é a medida de todas as coisas, tudo isso tende a cair em desuso. É insensato esperar que um critério baseado no gosto de multidões incultas seja capaz de manter e de elevar o nível cultural de um país, pois a opinião da maioria não condiz com as exigências desse domínio (Weaver, 2013, 38).

Diante dos apontamentos acima, não causa estranheza que o liberalismo sofra de rejeição por parte dos conservadores. Por se tratar da concepção de mundo que melhor resume a sensibilidade moderna, o liberalismo terá um número razoável de divergências com a perspectiva tradicional. O anticomunismo comum aos dois blocos pode, em certos contextos, obliterar esses desacordos, especialmente em períodos de acirrada luta política. Da mesma forma, a defesa do livre mercado como princípio estruturante da vida social tem razões diferentes nos dois campos: enquanto os liberais defendem a extensão da

lógica de mercado para praticamente todas as esferas da vida, dando livre curso aos gostos pessoais, conservadores atentam para a capacidade de produzir riqueza e a importância da contenção do poder de Estado.

No entanto, as ressalvas são consideráveis. Em primeiro lugar, não aceitam o argumento liberal de que o jogo de oferta e demanda seja suficiente para suprir as necessidades humanas; em segundo lugar, recusam a noção de que toda demanda tem valor, rejeitando a sujeição da moral às preferências particulares; em terceiro lugar, algumas alas do tradicionalismo veem na economia moderna uma perigosa aproximação entre burocracia estatal e grandes corporações, o que denominam de “metacapitalismo”, ou seja, uma versão mais robusta do velho capitalismo de laços em que grandes conglomerados cooptam elites políticas para inviabilizar a livre concorrência, com pretensões cada vez maiores de controle social (Himmelstrand, 1981, 158).

Este último ponto sobre o metacapitalismo é menos consensual entre conservadores, pois a maioria dos autores ainda vê no mercado as qualidades suficientes para promovê-lo como o melhor modo de produção. Já o primeiro diz respeito à fragilidade da cultura e do legado tradicional diante dos imperativos de mercado. A mentalidade liberal pressiona os indivíduos a se livrarem de todas as formas de contenção de pulsões tão necessárias ao ordenamento da vida, “desmantelando o modo de vida ocidental em nome de saúde, riqueza e felicidade para toda a humanidade” (Muggeridge, 1982, 601). Se com a renitente defesa do autocontrole, da disciplina e do senso de dever já é difícil dar consistência a um modo de vida fecundo e próspero, que dirá num contexto em que tudo o que contraria o deleite de si é rejeitado. A mentalidade liberal em tudo coopera com a dissolução dos valores, o que dará margem para a ascensão de falsos substitutos de sentido, como o comunismo, por exemplo. O sistema de mercado pode ser um método eficaz para a geração de riqueza e busca de satisfação; contudo, essa não é uma métrica moral justa e digna da integridade humana.

Kristol acrescenta a esta hipótese que “os capitalistas promovem o *ethos* da Nova Esquerda”, pois seguem a lógica do *business as usual*: se der lucro, tem valor, se não der, é descartável. Não importa se a mercadoria carrega conteúdo revolucionário ou imoral, se empobrece ou enriquece a experiência vital, se favorece uma reta conduta ou se divulga o grotesco, o que importa é o valor de troca. Preocupações estéticas e filosóficas tendem a se perder nesse ambiente, tornando-se simplesmente pastiches de alta cultura (Kristol, 1982, 640). A modernidade, por esse viés, seria o campo de batalha entre socialismo e

liberalismo, ambos na expectativa de se aproveitarem do desmoronamento dos valores clássicos para triunfar no mundo.

Eis o segundo ponto. É a luta pelos valores que define os rumos da vida social no longo prazo, mais do que a economia e o mercado. Quando da publicação de *Two Cheers for Capitalism* em 1978, Kristol notava que a maior ameaça aos valores tradicionais não vinha do comunismo linha-dura, ao estilo soviético, mas pela conquista progressiva das mentes por valores transgressores e permissivos. Vem daí a afirmação espirituosa de Kristol de que “Friedman e Hayek poderiam refutar efetivamente a Marx, mas nunca pensaram que seriam chamados a refutar o Marquês de Sade e Nietzsche”. (Kristol, 1982, 642).

Por esse ângulo, a crítica das religiões, da cultura clássica e da família ganha destaque, pois funcionam como barreiras à livre fruição de si, o que interessa ao mercado. Isto é, o liberalismo funciona como extensão do relativismo a todos os planos possíveis, em especial na moral, na estética e na sexualidade. Conservadores terão na crítica desse relativismo um esforço constante, tentando barrar a transformação dos valores em mercadorias e oferecendo resistência à lógica liberal de que o consentimento nas trocas é critério suficiente de moralidade. Como diz Weaver, o liberalismo gesta a “ideia impossível da liberdade irrestrita”, cujo sentido é “enterrar o passado e deixar que os sentidos tomem conta do presente” (Weaver, 1999, 49).

É por isso que os conservadores não rejeitam o livre mercado, mas o aceitam com severas restrições, dado que estão menos dispostos a ceder áreas de moralidade a decisões tomadas por oferta e demanda (Machan, 1998, 111). Como filosofia, o liberalismo sofre de uma carência grave, a saber, o vazio moral, a recusa de qualquer positividade, deixando o indivíduo sem referencial para tomar decisões. Isto é expresso por Weaver em duras palavras, quando diz que “o liberalismo é o refúgio favorito da covardia intelectual, porque a essência da posição liberal é que ele não tem posição” (Weaver, 2000, 49).

A afirmação merece consideração, pois ninguém é capaz de ser liberal sobre si mesmo: a vida exige constantes tomadas de decisões, muitas vezes em situações complexas, sem pleno conhecimento das consequências dos fatos e da qualidade das deliberações. A moralidade tradicional pode estar longe da perfeição, condição que sequer ambiciona, mas ao menos oferece uma bússola moral testada através dos tempos, com resultados limitados, porém concretos. O liberalismo, ao abandonar qualquer bússola moral, parece agravar a condição precária e a tensão no ato da escolha (Weaver, 2000, 715). Aliás, o relativismo moral do liberalismo pode se voltar contra si mesmo, na

negação dos próprios mecanismos jurídico-políticos que o sustentam, fazendo com que “todos os freios e contrapesos caiam por terra” (Kuehnelt-Leddihn, 1952, 277).

Se tudo é relativo, a própria institucionalidade é apenas uma convenção pronta a ser substituída segundo as oscilações dos ventos da História. Kuehnelt-Leddihn é enfático o suficiente para reconhecer no liberalismo um “nihilismo filosófico básico, que declara que a verdade é um mero preconceito, uma peça de arrogância intelectual, uma fraude sensorial, ou ainda que é humanamente inalcançável, está fora do alcance da faculdade da razão”, que depende apenas das preferências e do temperamento pessoal. Em suma, o liberalismo seria, por essa crítica, uma “filosofia do desespero” (Kuehnelt-Leddihn, 1952, 4). Por não oferecer uma orientação valorativa aos indivíduos, o liberalismo é incapaz de responder às angústias humanas mais basilares, deixando-os à deriva, perplexos diante de uma realidade esmagadora. Da mesma forma, o liberalismo perde de vista que o convívio social sem fundamentos morais partilhados é inviável, o que prejudica o andamento de uma comunidade virtuosa. Tanto no nível social quanto no individual, falta substância ao liberalismo.

There are many things compelling us to believe that Liberalism is the death-wish of modern civilization. In its incapacity for commitment, its nihilistic approach, and its almost pathological fear of settled principle, Liberalism operates to destroy everything and conserve nothing. (Weaver, 2000, 715)

Dessa plataforma teórica, é possível dizer que a relação entre conservadores tradicionalistas e a corrente liberal está longe de ser harmoniosa. Os conservadores tradicionais argumentam que o projeto liberal está fadado ao fracasso pois subestima os anseios da condição humana: não é possível fundar um sistema social complexo baseando-se em uma filosofia que se recusa a julgar. Sem as raízes conservadoras para dar corpo à prática do livre mercado e ao sentido da liberdade, é mera questão de tempo para ver, ambos, erodirem, seja em direção à liberdade desesperada ou ao caminho da servidão. A leitura da obra de Oakeshott nos permite imaginar que ele rejeitaria essa necessidade de “substância”, veria problemas na mentalidade aderente a valores absolutos e objetaria como impossível e indesejável a proposta tradicionalista de uma ordem moral duradoura, verdadeiro exemplo de “política da fé”.

O conservadorismo cético de Oakeshott recai no mesmo vácuo moral do liberalismo clássico. A recusa em julgar faz vista grossa ao fato de que o modo de ser dos

indivíduos traz consequências muito mais amplas do que o espaço dessa individualidade, impregnando toda a prática social. A almejada “neutralidade ética” subestima o fato de que não há moral privada que não seja, ao mesmo tempo, moral pública ou política. Toda ação contribui, ao seu modo, para a configuração do caráter humano, para o bem ou para o mal. Sem confundir as esferas privada e pública, é inegável que atos e práticas servem de modelo e influenciam, cada um a seu modo e intensidade, o comportamento alheio.

A reflexão de Weaver acerca do liberalismo nos diz que é preciso reconhecer que toda decisão de comportamento traz consigo uma opção moral. À defesa da liberdade de decisões não se segue que estas decisões terão a mesma qualidade, pois nem tudo o que é permitido é conveniente. Ao abandonar a árdua tarefa de observação das escolhas e seus efeitos, o liberalismo – e também o conservadorismo cético – passa a impressão de que *todas* as opções morais estão no mesmo nível, o que objetivamente não se sustenta.

Que não se entenda essa reflexão como um convite ao totalitarismo, mas sim como o reconhecimento de que é inevitável que todo indivíduo, ao fim e ao cabo, adote alguma postura diante da vida, atribuindo-lhe um sentido por referência ao qual mede, avalia e julga a si e aos outros. Em suma, o olhar tradicionalista assume o risco de constatar que a neutralidade ética do Estado é um contrassenso, pois não há Estado sem finalidade e, portanto, sem uma concepção prévia do que entende por bem humano. Aspirar a que a estrutura jurídico-política do Estado seja absolutamente neutra com relação aos aspectos práticos da vida é o mesmo que ignorar que a configuração política do Estado, plasmada em instituições e leis, não pode deixar de afetar, direta ou indiretamente, a forma como os seus próprios membros vivem a vida privada.

Tradição, comunidade e sentido

O calor dos embates políticos é capaz de encobrir semelhanças que os envolvidos não teriam disposição para assumir. O pensamento conservador de linha tradicionalista destina suas críticas a um aspecto comum a socialistas e liberais, a saber, uma mentalidade produtivista, que tem na resolução de contradições no plano econômico seu objetivo principal. O socialismo é desde logo descartado, pois é um verdadeiro adversário em praticamente todas as questões cruciais para os conservadores; já o liberalismo exige uma crítica mais equilibrada.

Conservadores reconhecem qualidades imensas no sistema de mercado: seu papel histórico de consolidação do Ocidente, sua capacidade inigualável de gerar prosperidade pela criatividade e inovação, seu potencial tecnológico imensurável de trazer ao ser

humano ferramentas fundamentais para seu crescimento, sua capacidade dinâmica de estimular iniciativas e soluções, sua defesa das liberdades, enfim, muitas são as qualidades reconhecidas. Contudo, o lapso moral dos liberais não preenche a sede de sentido de boa parte dos seres humanos. Como afirma Dawson, “mesmo que fosse possível resolver todos os problemas materiais da vida: pobreza, desemprego, guerras, e construir uma ordem mundial uniforme cientificamente organizada, os elementos mais elevados da natureza humana ainda não encontrariam satisfação” (Dawson, 2008, 17).

De todas as espécies, a humanidade é a única que, sanadas todas as fontes materiais de desconforto, ainda é capaz de sofrer. Do mesmo modo, é a única espécie que, diante dos maiores sofrimentos, pode encontrar sentido. Pode haver falência moral na riqueza e virtudes na pobreza. Para autores como Weaver e Dawson, este é um indício da singularidade da humanidade, sua verdadeira riqueza. A reflexão filosófica não deve esquecer-se de que o ser humano procura um “sonho metafísico”, uma esperança que escape do mundo das coisas. Esse anseio só encontrará repouso no “vínculo da comunidade espiritual” (Weaver, 2013, 18).

Therefore, the great problem, both moral and intellectual, of the present age lies in securing the fruits of the new knowledge of nature without sacrificing the achievements of the previous stage of culture, in reconciling the sovereignty of universal cosmic law with man's detailed knowledge of himself and the powers and processes of nature. (Dawson, 2008, 16)

Como diz Dawson, a grande dificuldade dos tempos modernos está na relação tensa entre avanço do domínio técnico e a erosão das conquistas culturais do Ocidente. Esta conciliação passa pelo reconhecimento do anseio do homem por um sentido partilhado e transcendente, que o orienta para “algo maior”, que o afasta do curso puramente utilitário das satisfações materiais e sensoriais (Weaver, 1999, 10). Ele encontrará consolo na herança milenar da Cristandade, na genialidade dos gregos na filosofia, na arquitetura e na política, na sabedoria do direito romano, assim como no respeito pelas liberdades e no impulso empreendedor gestado no mundo ocidental (Weaver, 2000, 500).

[...] the tendency seems all towards the development of a purely secular type of culture which subordinates the whole of life to practical and economic ends and leaves no room for any independent spiritual activity. Nevertheless a civilisation that fails to satisfy the needs of man's spiritual nature cannot be permanently successful. It produces a state of spiritual conflict and moral

maladjustment which weakens the vitality of the whole social organism. This is why our modern machine-made civilisation, in spite of the material benefits that it has conferred, is marked by a feeling of moral unrest and social discontent which was absent from the old religious cultures. (Dawson, 2008, 155)

Mas não só nisso: o conservador vê com reticências uma abordagem excessivamente intelectualista de sua herança. Também as práticas mais cotidianas, as inclinações de sensibilidade fermentadas na vida familiar, os costumes que não são expressos em códigos formais, tudo isso serve de amparo para a condução da vida. A cultura erudita é uma fonte inquestionável de sabedoria e material de exercício da reflexão humana, mas o vínculo comunitário, pela sua presença constante na vida diária e nos momentos agudos da vida, é o modo mais comum de transmissão de saberes. Não há tradicionalismo em um mundo habitado por indivíduos desenraizados.

Os seres humanos “não suportam por muito tempo um vácuo de lealdade” (*allegiance*), afirma Nisbet. A disposição a se associar e a partilhar a vida é uma das modalidades da sede de sentido de que falam os tradicionalistas, posto que o convívio pleno de significado abastece as necessidades elementares do ser humano (Nisbet, 1982, 700). Esta lealdade pode se voltar para instituições as mais diversas, como família, comunidade, clubes, associações, grêmios, institutos, empresas, partidos, ideologias, religiões, nações etc.

Fato é que a imensa maioria dos indivíduos encontra satisfações perenes quando são parte desses grupos, pois apenas nesses vínculos orgânicos encontram um sentimento de pertença, tão relevante para a construção da identidade pessoal. Mesmo Oakeshott, em seu favorecimento do indivíduo, é capaz de reconhecer esta necessidade ontológica do ser humano, sem cair, necessariamente, na crítica do “homem-massa”. Afinal de contas, a “conversação” se realiza tanto no diálogo com a tradição como no encontro afetivo de amigos dispostos a aventurar-se no exame do legado civilizacional.

Nisbet completa seu raciocínio constatando que a modernidade é eficaz na quebra de lealdades tradicionais, porém fracassa na reposição desse sentido partilhado. O que vemos na modernidade é a ascensão das multidões e o declínio da comunidade, pois é a existência de laços orgânicos que define o sentido de comunidade (Weaver, 2000, 9). Não é isso o que se observa como vetor dominante no mundo moderno. Há um vazio que nem a ciência nem a vazão de satisfações é capaz de preencher. Nisbet centra suas atenções em instituições relevantes, sem dedicar a mesma atenção ao transcendente que Weaver e

Dawson dedicam. Sua resposta aos impasses modernos se volta para soluções mais mundanas, que não precisam dispensar a religião, mas que não dependem dela.

De todas as formas comunitárias, a família ocupa um lugar de destaque, porque é a instituição que realiza a iniciação social de todos os indivíduos e onde os valores são germinados. São muitas as “funções psicológicas da família”, desde a costura de significados partilhados, passando pelo crescimento na maturidade e pela construção dos afetos mais íntimos, tão valiosos para a saúde psíquica dos indivíduos (Nisbet, 1982, 669). Predisposições positivas e negativas são incentivadas ou censuradas. É a instituição com maior vocação à autenticidade, à entrega e sacrifício desinteressado, em oposição a um mundo dominado pela lógica instrumental da fria racionalidade. É a “verdadeira molécula da sociedade”, “o elo essencial das relações sociais” (Nisbet, 1982, 676), pois muitas decisões que parecem individuais são motivadas por razões familiares. Não é preciso dizer que esta tarefa nem sempre é realizada com sucesso, já que também está sujeita às inclinações da paixão humana e aos problemas sociais, mas é certo que fora da família o indivíduo não encontrará vínculos tão significativos.

Em *The Quest for Community*, Nisbet identifica na família a “instituição mais forte contra o tipo de poder político que atomiza uma ordem social”, e que “entre a família e o Estado tem havido em todos os lugares, ao longo da história, uma relação inversa quanto à influência de cada uma sobre a sociedade” (Nisbet, 1982, 669). De sua vitalidade dependem as próprias raízes da liberdade, visto que serve também como contrapeso a projetos políticos de Engenharia Social. Não é de se admirar que todo projeto totalitário encontra na família uma peça de resistência, sendo o alvo preferencial de autores como Platão, Hobbes, Rousseau, Bentham e Marx (Nisbet, 1982, 676).

Por isso, a hostilidade contra essa instituição tem sido uma constante da mentalidade revolucionária. É conhecida a citação de Marx no Manifesto Comunista que propõe o fim da família, pois a família é um obstáculo ao projeto revolucionário, e talvez seja o mais difícil de abater. A família é uma resistência permanente, por ser um sistema de lealdade paralelo ao Estado e ao partido. De incoerência, Marx não pode ser acusado: os vínculos afetivos da família dificultam a adesão plena dos indivíduos à revolução.

Como é característico nos liberais, o juízo sobre a família varia entre a defesa e a indiferença. Muitos reconhecerão sua utilidade para a vida social. Entretanto, o coroamento do indivíduo e sua busca incessante pela felicidade é fonte de permanente tensão com os vínculos de responsabilidade e dever constituintes da família. Em muitas situações, o indivíduo deverá escolher se procura sua satisfação pessoal ou se se dobra às

exigências e aos encargos do parentesco. Tal contradição não existe entre conservadores tradicionalistas, que prestigiam a família enquanto vínculo transcendente e meio de promoção de valores.

Há também uma nítida preocupação política com a redução progressiva do papel das instituições intermediárias, isto é, associações civis que amortecem os choques entre indivíduo e Estado (Nisbet, 1982, 695). Elas são fundamentais para o cultivo dos valores socialmente relevantes e ainda educam os indivíduos na independência em relação à política. As associações civis cumprem, desse modo, um papel crucial na autonomia da sociedade civil e na contenção do poder político e seu contínuo impulso expansionista, pois fertilizam a vida pública com demandas e preferências organicamente ligadas à população.

Por suposto que sua leitura do papel das associações civis não se distancia da visão de Nisbet e dos demais. Talvez a ênfase seja ainda maior, porque a sociedade civil é o fermento da produção cultural voluntária, livre do Estado. Contudo, a um conservador tradicionalista é frustrante não encontrar passagens significativas de Oakeshott sobre a família e os vínculos comunitários. Seus textos aparentam uma preferência a relações mais tênues, baseadas em afinidades intelectuais.

Este silêncio tem seu significado, visto que a pouca atenção dispensada a instituições tão relevantes aos conservadores demonstra que Oakeshott hierarquiza a relação entre indivíduo e sociedade favorecendo o primeiro. Sem aderir entusiasticamente ao princípio da satisfação dos liberais, a postura de Oakeshott tampouco abraça a vida comunitária, provavelmente pelo fato de que uma comunidade pode ser frustrante em termos de profundidade intelectual e implica uma adesão orgânica a uma coletividade. Parece pertinente o *insight* de Bernard Crick, já nos anos 1960, quando chamou Oakeshott de “niilista solitário” (Crick, 1963, 1).

Conclusão

- 1) Notamos uma forte complementariedade entre Oakeshott e Sowell: este chama de *constrained vision* (“visão restritiva” ou “visão trágica”) as concepções de mundo que têm como postulado uma visão mais estável e falível sobre a natureza humana, algo similar às “políticas do ceticismo” de Oakeshott. Por sua vez, a *unconstrained vision* (“visão não-restritiva” ou “visão utópica”) diz respeito ao conjunto de ideologias cuja premissa é a perfectibilidade humana

pela via da transformação política, tal como exposto por Oakeshott nas “políticas da fé”. Estas divergências ideológicas de fundo têm reflexo sobre a explicação de uma ampla gama de questões sociais, como a criminalidade, a pobreza, a guerra, as estruturas políticas, as noções de liberdade e igualdade, o potencial de perfectibilidade humana, o papel do Estado etc.

- 2) Para Oakeshott, a função do governo se concentra na proteção do exercício da liberdade, sem se envolver em propostas de tutela moral e política. Selecionar e acatar os hábitos e costumes tradicionais é tarefa dos indivíduos e das associações civis, e não devem se tornar norma estatal. Isso o afasta decididamente da proposta de Stuart Mill, para quem a defesa da liberdade é “metodológica, não substancial”. Mill espera que a prática social sirva para consolidar os melhores modos de conduta, isto é, “uma única condição de bem-estar apropriada para todos os homens”. A crítica de Oakeshott identifica em Mill os riscos da busca pela perfectibilidade coletiva subjacente a uma argumentação aparentemente libertária.
- 3) O utilitarismo de Mill tem no “Princípio da Maior Felicidade” seu conceito principal, segundo o qual “ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade, e erradas quando tendem a produzir o reverso da felicidade” (Mill, 2001c, 10). A proposta de “conversação” de Oakeshott orienta a busca pela felicidade para uma realização mais exigente, que procura despertar nos indivíduos uma poetização da vida em relações autênticas e ricas de sentido. Cabe ao indivíduo aguçar sua sensibilidade para costurar significados únicos para a realização, sem ter que lançar mão de mecanismos estatais, como propõe Mill.
- 4) A crítica da ascensão das multidões ao plano político aproxima Oakeshott de uma linhagem de autores dedicados a este fenômeno moderno, tais como Tocqueville, Hoffer e Ortega y Gasset. Por mais que a preocupação seja válida, Oakeshott não parece notar que há diferenças entre as “massas”, ou melhor, uma multidão manipulada, agressiva e ressentida, de um lado, e indivíduos vinculados por meio de uma família ou comunidade, de outro. Este problema se faz presente no conceito de “indivíduo *manqué*”, em que toda forma de associação mais estreita é logo identificada como uma incapacidade de lidar com a vida moderna desenraizada. Por isso, a leitura tradicionalista do problema da anomia diria que Oakeshott não oferece uma resposta

satisfatória à questão, uma vez que são poucos os que verão na “conversação” uma saída realista e suficiente aos impasses modernos.

- 5) A defesa dos costumes por Oakeshott não obstrui o fato de que sua prioridade é o indivíduo e suas decisões individuais. Encontramos nesse fato uma divergência entre sua visão e as alas mais tradicionalistas dos conservadores, como Kirk, Viereck, Weaver, Dawson, entre outros. Além disso, há um claro sinal de que existe um liberalismo latente em Oakeshott, cuja raiz se estende ao ceticismo de fundo presente em sua obra. Não há muita atenção dedicada à importância da transcendência para a composição da moralidade, o que demonstra a falta de normatividade moral em seu ponto de vista. Em suma, se Oakeshott não se reduz a mais uma versão do liberalismo, tampouco encontra abrigo no “conservadorismo da transcendência”, que seria visto por ele como mais uma “política da fé”.
- 6) Oakeshott e os tradicionalistas apresentam um nítido contraste quando se trata da avaliação sobre a modernidade. Enquanto que para os tradicionalistas prevalece um efeito de erosão sobre a moral e a cultura, os textos de Oakeshott indicam que a modernidade abre espaços e oportunidades para o afloramento da vida individual e a fruição plena do legado civilizacional. O mesmo se pode dizer do debate sobre os destinos da ciência e da tecnologia: tradicionalistas desconfiam que as ciências podem se voltar contra o homem, especialmente quando vinculadas a projetos totalitários de poder, ao passo que Oakeshott raramente trata do assunto, e quando trata parece ver no desenvolvimento material muito mais benefícios que malefícios.
- 7) Apesar da relevância das associações civis para sua teoria, o silêncio de Oakeshott sobre a centralidade da família e da comunidade demonstra sua distância dos tradicionalistas e ilustra sua preferência por relações voluntárias, baseadas em afinidades e interesses, ao invés de vínculos fundados no sentimento de dever e responsabilidade.

CONCLUSÃO

The history of the West has been a history of reason operating within tradition. The balance has been tenuous, the tension at times has tightened till it was spiritually almost unbearable; but out of this balance and tension the glory of the West has been created.

Frank S. Meyer, *Freedom, Tradition, Conservatism*

O risco das mitologias

Um percurso como este que traçamos, além do risco do enfado, traz inúmeros desafios. O itinerário intelectual de Oakeshott cobre mais de meio século e, se não chega a ser tão volumoso, é ousado em seus objetivos e denso em suas referências e acepções. Ao lembrarmos dos postulados expostos na metodologia, veremos que, pela própria natureza da matéria, há alguma probabilidade de que tenhamos transgredido algumas das normas que pretendíamos seguir para a justa condução da pesquisa.

É oportuno lembrarmos das quatro “mitologias” discutidas por Quentin Skinner em seus estudos sobre História das Ideias, logo na seção de Metodologia. A primeira, a *mitologia da doutrina*, nos acautela do risco de imputarmos a autores um suposto sistema fechado, isto é, uma falsa coerência conceitual. É possível que esta tenha sido a real intenção de um autor, mas muitas vezes essa expectativa não passa de uma construção realizada pelo próprio analista.

No caso de Oakeshott, esse desacerto é mais difícil de ocorrer por se tratar de um autor cético, crítico do “racionalismo” desmedido. Toda a sua obra alerta para o perigo de teorias fechadas e deposita suas esperanças em respostas mediadas pela leitura da realidade, com prudência e atenção ao específico. *On Being Conservative*, o artigo que nos serviu de abertura para análise, já destaca que o pensamento conservador é uma “disposição”, e não uma doutrina. Certamente que Kirk, por finalidades didáticas, procurou um denominador comum, mas não é raro encontrar autores conservadores que críticos de um ou outro princípio, Oakeshott incluso.

Essa perspectiva aberta ao contingente não significa que não haja certos parâmetros permanentes em sua obra. As raízes epistemológicas são um exemplo disso.

Por partir das premissas de Hume e Burke, Oakeshott teria sérias restrições aos conservadores tradicionalistas, já que há um alto índice de subjetividade em sua teoria. Ora, como defender valores universais se o relativismo bate à porta? Oakeshott e os tradicionalistas se aproximam na rejeição a certas propostas filosóficas e políticas, mas assim que a arena política se acalma, aparecem as divergências de fundo.

A *mitologia da coerência* nos resguarda do risco de encontrar harmonia e unidade onde não há, ao tratar a obra de um autor como um sistema coeso. Na dúvida, tenta-se consertar aquilo que o próprio autor não reconheceu como defeito. No caso de Oakeshott, é difícil pensar em grandes rupturas, em mudanças de matriz epistêmica ou algo do tipo. Timothy Fuller também rejeita esta possibilidade, argumentando que, apesar de lacunas, há continuidade nos escritos do pensador britânico.

Respondendo à metodologia de Skinner, afirmamos que nem toda coerência é uma “mitologia”. Há casos em que em uma obra prevalece a sequência lógica das posições, o que parece ser o caso de Oakeshott, com nuances e oscilações naturais em toda e qualquer obra. De fato, sua vulnerabilidade maior encontra-se, antes, em ausências de respostas sobre assuntos fundamentais da visão conservadora, especialmente sobre juízos morais e valores socialmente relevantes. Nessa seara, Oakeshott é mais liberal que conservador, no sentido estrito do termo.

A *mitologia da prolepse* é a percepção equivocada de antecipações na obra de um autor. Mesmo havendo rupturas, o analista, nesse erro, tende a ver nas obras iniciais de seu objeto de estudo uma nítida preparação da maturidade. Não é preciso dizer que quem dirá se há continuidade ou ruptura é o próprio objeto, e não o analista. No caso de Oakeshott, o texto central de seus primeiros anos é *Experience and its Modes*, cujo conteúdo não é simplesmente uma antecipação, pois boa parte do vocabulário utilizado e da contundência de seu idealismo perdem a rigidez que encontramos nessa obra. Seus fundamentos epistemológicos animarão, de certa forma, toda a sua produção intelectual, mas é evidente um abrandamento da mecânica do texto, como quando Oakeshott trata dos modos de experiência. Antecipação há, mas não como uma espécie de matriz que gera todo o resto das obras.

Por último, a *mitologia do paroquialismo* ocorre quando o analista impõe sobre seu objeto questionamentos alheios ao arco de interesses do autor em questão. Há o risco de que o analista subordine seu objeto à sua vontade, tornando-o instrumento de um determinado propósito e arruinando-o no processo. Pensamos diferente de Skinner: salvo certos exageros, não há razão para negar ao analista a validade de interpelar seu objeto de

estudo com questionamentos que escapam à teoria em questão, desde que se evite absurdos e anacronismos. Afinal, por que nos limitarmos apenas aos problemas circunscritos por Oakeshott? Não haveria grande perda nisso? Nesse quesito, discordamos de Skinner em sua excessiva fidelidade aos problemas levantados pelo autor.

Nossa pesquisa procurou priorizar a análise interna da obra de Oakeshott, como nos capítulos sobre Pensamento Social e Político. Só assim foi possível explorar e esmiuçar qualidades, méritos e conquistas, bem como inconsistências, lacunas e obscuridades. Contudo, ao observarmos o campo conservador com mais apuro, vimos a necessidade de investigar Oakeshott com a lente de autores contrastantes. Longe de deformar sua riqueza, defendemos que esse recurso favorece uma análise mais robusta, que ilumina nuances, peculiaridades, lacunas e impasses.

Enfim, esperamos ter cumprido, em linhas gerais, as rigorosas exigências recomendadas pela *Escola de Cambridge* e estado à altura de um autor tão sofisticado quanto Oakeshott. O *texto* foi abordado de forma abrangente, com a leitura praticamente completa de sua obra; o *intertexto* está presente nas influências, nos comentadores, nos liberais e nos tradicionalistas; e, por exigência do objeto, a análise do *contexto* foi posta em segundo plano, uma vez que Oakeshott lida com problemas de longa duração, pouco relacionados às circunstâncias de momento, e não há grandes rupturas derivadas de fatos históricos. Em suma, voltar-se para a trajetória pessoal ou para a história da Inglaterra para explicar suas teses seria perder o foco do que é mais importante: sua obra.

À procura das tradições

A imersão no universo conservador nos convence de sua diversidade. As denominações são variadas e há muita contestação sobre quem de fato pertence ao campo. O que foi exposto no primeiro capítulo é apenas o necessário para a compreensão de Oakeshott. A riqueza dessa tradição remete à Antiguidade e geralmente orbita nos quatro pilares de Viereck: a moralidade judaico-cristã, a filosofia grega, o direito romano e a teologia medieval. Oakeshott reconhece esta herança, apesar de que o tratamento dado a cada um dos pilares varia.

A moralidade cristã e seu legado histórico lhe parece relevante no sentido de propiciar uma atmosfera ética de respeito ao próximo, solidariedade e paz. Todavia, a religiosidade é desencarnada de seus eixos teológicos e dogmáticos e vista a partir de sua utilidade para fins mundanos. A filosofia grega é resgatada naquilo que favorece o ímpeto

socrático da dialética e da investigação desinteressada, bem como o idealismo platônico e a fortuna política de Aristóteles. Do direito romano, Oakeshott captura a importância de um corpo de leis que sustente a vida civil no interior da República.

Mas estas são referências distantes, no máximo leituras respeitadas. Vimos que autores como Michel de Montaigne e David Hume são ancestrais muito mais presentes e influentes em seu corpo teórico. Não há como não remeter aos *Ensaio*s quando lemos em Oakeshott sobre a importância da conversação e da “voz da poesia” na realização humana. Da mesma forma, seu ceticismo não reporta aos gregos, mas a David Hume e à noção de *hábito*. Mais do que uma genealogia das ideias, procuramos capturar a evolução e dinâmica de conceitos que passam por uma adaptação frente à modernidade. E não é exagero dizer que Oakeshott está entre os maiores representantes do conservadorismo cético do século XX, se não for o maior.

O legado de Burke, um *whig* do século XVIII, é disputado por liberais e conservadores. Isso diz muito sobre o patrimônio de Oakeshott, um autor no limiar dos dois campos. A leitura positiva da modernidade e um conservadorismo mais fluido, disposto a observar especificidades para responder a situações particulares, são características de Burke que encontram em Oakeshott uma continuidade. Há passagens em que Oakeshott resiste em admitir esta influência, talvez pelo caráter eminentemente político das preocupações de Burke, tema que, por incrível que pareça, entediava um escritor mais interessado nas artes, na conversação e na apreciação poética da vida.

Digno de nota é a comparação de Oakeshott em face dos dez princípios de Kirk. As semelhanças superam em muito as diferenças, mas o debate sobre a “ordem moral duradoura” e o “princípio de prescrição” elucidam aquilo que Oakeshott tem de mais original. Apesar de flertar com uma concepção hobbesiana de natureza humana, *On Human Conduct* deixa claro que Oakeshott preza pela noção de um indivíduo capaz de responder ativamente às circunstâncias, tese expressa no conceito de “consciência reflexiva”. Assim, esperamos ter alcançado um dos propósitos da tese, qual seja, explorar em profundidade a profusão de autores e tendências que dão substância ao campo conservador, em especial os debates entre tradicionalistas e céticos.

Ceticismo e o protagonismo do indivíduo

Experience and its Modes é, sem sombra de dúvida, o livro que oferece mais dificuldade de leitura, tanto pela densidade do debate quanto pela obscuridade da

linguagem e da escrita. A tese central do livro, qual seja, a segmentação da percepção humana em “modos”, é apresentada como um sistema de alto poder explicativo, o que não se justifica pelo fato de que o próprio autor não dá sequência ao uso do método que criou. A linguagem, por sua vez, peca pela obscuridade, num labirinto tão vertiginoso quanto inócuo.

Feitos os devidos reparos, nota-se que há continuidade epistemológica, em que é a mente humana a responsável pela percepção e experimentação da realidade. Brota daí o subjetivismo de Oakeshott, em que a centralidade do indivíduo, o “agente livre”, se estende sobre todas as esferas da vida. O ser humano não é apenas um cruzamento de vetores sociais, tese tipicamente “racionalista”, mas um ser dotado de capacidade de intelecção. Através das atividades de *self-enactment* e *self-disclosure*, o indivíduo é capaz de vasculhar sua psique e reorientar seus objetivos, sentidos e condutas. Ainda que a expressão cause controvérsia, a “sociologia” de Oakeshott tem uma estatura ainda não reconhecida pelos seus comentadores.

Também deriva dessa postura um relativismo moral subjacente, se considerarmos que todo o castelo teórico de Oakeshott, em especial seu debate político, assume a inviabilidade de valores universais. Isso expõe as características fundamentais de seu ceticismo, ou melhor, a desconfiança diante da racionalidade humana e o apego, na falta de instrumento melhor, aos costumes testados historicamente. A fortuna de uma civilização é o equipamento mais rico para sustentar o indivíduo em sua procura por sentido, retirando-o da solidão ontológica por vinculá-lo ao que a tradição tem de melhor. Que fique claro: a relação de forças entre indivíduo e tradições pende claramente a favor do primeiro, que deve ser o sujeito da consulta e da seleção dos costumes que preferir aceitar. É a tradição que deve se submeter ao indivíduo, e não o contrário.

É preciso sublinhar esta característica de seu argumento centrado no indivíduo, pois é um claro sinal da tensão existente entre Oakeshott e muitos conservadores. Mais do que aceitar o passado como referência, é importante vasculhar quais as razões e critérios para preferi-las aos racionalismos modernos. A própria relação favorável que Oakeshott trava com a modernidade só pode ser entendida se levarmos em conta estes debates de fundo. Desconhecemos comentadores que tenham levado a cabo uma análise mais detida sobre este tema.

Por definição, o ceticismo carece de um princípio substancial para definir sentidos e condutas, o que impele Oakeshott a explorar os caminhos da conversação como modo de enriquecimento da existência. Na ausência do transcendente e na rejeição aos

projetos salvacionistas dos revolucionários, resta ao cético voltar-se para uma vida em aberto, em que a exploração e degustação da existência é, por si só, tida na conta de finalidade, em que o encargo da atribuição de sentido recai nos ombros dos indivíduos e suas preferências. O cultivo de si e a satisfação de encontrar no outro um diálogo autêntico ocupa em sua obra um papel essencial para a realização humana.

É frequente a defesa das associações voluntárias da sociedade civil nos textos de Oakeshott. No entanto, é preciso um olhar mais aguçado para perceber que, quanto as descreve, Oakeshott prioriza as demandas individuais, e não os vínculos orgânicos comunitários tão valorizados pelos tradicionalistas. Tanto é que sua crítica da “moralidade dos laços comunais” se choca com a valorização tipicamente conservadora destes laços fortes, como vimos em Nisbet, Dawson, Weaver, entre outros. Estes diriam que Oakeshott reprova uma demanda ontológica da condição humana, subestimando o anseio por comunidade e amparo ao entronizar o indivíduo e suas demandas por satisfação pessoal. Nesse sentido, o “indivíduo manqué”, visto por Oakeshott em um viés negativo, é para os tradicionalistas alguém que legitimamente se vê desamparado no vazio moderno e que mereceria melhor tratamento.

O paradoxo do Leviatã liberal

Além do cultivo de si, os agentes livres encontrarão na conduta *inter homines* uma gama de possibilidades de interação significativa, isto é, oportunidades para a realização pessoal e para o enriquecimento da vida. Encontrarão também, por suposto, inúmeros pontos de atrito e colisões de interesses. Essa é a própria natureza da vida social. Ao lidar com realidades que escapam às vontades individuais, surge a necessidade de enfrentar os impasses da condição civil.

Oakeshott encontrará em Hobbes um ancestral improvável de sua visão política. A leitura da sociedade como um pacto entre indivíduos centrados em seus próprios interesses parece pertinente, pois em ambos há uma forte descrença quanto à existência da vida social sem uma “ordem superficial” como o Estado de Direito. A força dos desejos pessoais e a sensação de desamparo tendem a levar os seres humanos na direção da *guerra de todos contra todos*, por isso a preocupação de Oakeshott com uma ordem jurídica rigorosa, que recompense comportamentos positivos e que puna infrações à lei, como a criminalidade e a subversão.

A atenção dedicada a Hobbes surpreende, dado o forte teor absolutista presente no *Leviatã* e em *De Cive*. Há o agravante de que a proposta de Hobbes não deixa de ser um plano “racionalista”, pois parte de uma profunda refundação da vida social a partir do zero, desrespeitando hábitos e costumes historicamente consolidados. Além disso, é ingrata a tentativa de antever a *rule of law* em um autor que defende um poder sem limites entregue nas mãos de um soberano. A boa vontade de Oakeshott com Hobbes corre o risco de desembocar em complacência.

A vida política exige uma *minima moralia* para apaziguar a tendência ao conflito e demarcar os comportamentos aceitáveis. Oakeshott não entra em minúcias sobre os limites da liberdade, acatando o princípio da máxima liberdade possível incorporado na *rule of law*. Entretanto, o máximo de liberdade não significa que todas as condutas tenham a mesma validade e sabedoria. As associações voluntárias devem prezar pela promoção dos valores mais estimados pelos indivíduos, sendo que as tradições oferecem um manancial precioso para a orientação das práticas morais. Não há grande distância entre Oakeshott e o liberalismo clássico, posto que o indivíduo é o eixo orientador da vida social. O que faz dele um *liberal conservative* é sua preferência pelo “familiar”, pela preservação do patrimônio civilizacional e pela rejeição a mudanças no atacado.

A contribuição de Oakeshott também é evidente na sua proposição de novas tipologias políticas. São conceitos relativamente simples e de fácil operacionalização pela Ciência Política. A dicotomia entre “políticas da fé” e “políticas do ceticismo” é de grande riqueza heurística, por ser capaz de oferecer uma visão muito mais relevante do que a velha régua da direita-esquerda, que se presta a inúmeras falsificações e falhas gritantes. O mérito de Oakeshott é a percepção fina dos valores que animam as ideologias políticas na modernidade, tais como a crença ou descrença na perfectibilidade humana, a função do Estado e das elites políticas, a relação com as tradições e a potencialidade da razão.

O tributo prestado à vivacidade da sociedade civil comprova o alto índice de abertura da teoria de Oakeshott às vicissitudes da vida social. Não há nele um uso utilitário das entidades civis, não há um direcionamento específico das ações e práticas para um determinado modelo de ação. Há, sim, digamos, uma “causa”, isto é, a preservação dos aspectos culturais para o refinamento da vida. Estas associações se abrem a múltiplas finalidades, a serem definidas pelas próprias demandas dos sujeitos envolvidos. Trata-se de uma teoria altamente fluida para os padrões conservadores.

Para sermos mais específicos: a “enterprise association” é o atestado da liberdade individual, é a efervescência da vida intelectual posta em prática, é a voluntariedade que

se consolida e que ganha continuidade por meio de instituições. A fruição da vida é fruto do encontro dos indivíduos com um passado pleno de sentido, e são esses indivíduos, enriquecidos e vinculados ao passado, que preparam futuras gerações para continuar a atividade de seleção, uso e aprimoramento desses bens.

O dilema Oakeshott

Está claro que a obra de Oakeshott apresenta antinomias e ambivalências por não se acomodar facilmente nem na linha liberal, nem na conservadora. Suas reflexões sobre Mill e seu “liberalismo metodológico” demonstram forte rejeição a políticas que visam ao aprimoramento humano pela via estatal. Além disso, a crítica do utilitarismo limita sua adesão a um liberalismo mais grosseiro, voltado para satisfações mais imediatas. O antídoto oakeshottiano para essa felicidade instantânea é a conversação.

Mas isso não significa que Oakeshott rejeite o conjunto do liberalismo. Pelo contrário, nas entrelinhas de seus textos há um liberalismo latente derivado de seus princípios filosóficos céticos e subjetivistas. Na queda de braço entre preferências individuais e exigências das tradições, Oakeshott pende para o primeiro, deixando em segundo plano questões caras à problemática conservadora, como a importância da uma moralidade comum, a função da comunidade, o papel vinculante da família, os riscos da ciência e da tecnologia, o senso de dever e de responsabilidade, a questão da transcendência e da religiosidade, entre outros.

O papel da religião, mais precisamente do cristianismo, não pode ser subestimado em sua influência entre tradicionalistas. É a diferença mais marcante em relação aos céticos, pelo fato de que é só o reconhecimento da transcendência que possibilita alcançar certos valores a normas universais. Uma tradição sem a substância da transcendência é mera convenção, com um impacto superficial na moralidade individual. Passa a ser uma regra demasiadamente exterior, e logo será percebida como um obstáculo a ser sobrepujado, pois não tem repercussão no coração dos indivíduos. Se uma norma emana de um ente transcendente, como Deus, o vigor de seu conteúdo ganha contornos mais vívidos. James Fitzjames Stephen alertava, no século XIX, sobre as consequências do secularismo na perda de sentido:

If these beliefs [religions] are mere dreams, life is a very much poorer and pettier thing; men are beings of much less importance; trouble, danger, and physical pain are much greater evils, and the

prudence of virtue is much more questionable than has been supposed to be the case [...] All the existing conceptions of morality will have to be changed, all social tendencies will be weakened [...] Men who say 'tomorrow we die', will add 'let us eat and drink' [...] A few people love virtue for its own sake. (Stephen, 1993, 47)

“Se Deus não existe, tudo é permitido”. Stephen nos recorda de que o drama dostoievskiano habita o centro do argumento tradicionalista. Sustentar uma ordem moral apenas em protocolos sociais e polícia não parece viável a essa corrente. Os indivíduos céticos, reconhecendo no breve momento da existência a única realidade com que se preocupar, tendem a decair na busca do máximo de prazeres para sanar o tédio e o vácuo dos instantes. Para autores como Viereck, Dawson e Weaver, se não há transcendência, nada será capaz de obstruir a ação desordenada dos homens em sua insaciável busca pelo prazer e fuga da dor. A degradação é questão de tempo, seja no plano cultural, político, moral ou espiritual.

Para os tradicionalistas, o ceticismo é incapaz de sustentar qualquer ordem, que dirá uma ordem conservadora e sua exigência de autodomínio. Se a proposição cética fosse levada às últimas consequências, ela lançaria suas dúvidas também sobre a moralidade, os costumes, o sentido da vida, o valor do indivíduo, do Estado de Direito, a importância da cultura, a conversação, a tradição, a dignidade humana, o respeito ao próximo, a família e assim por diante. Um ceticismo mais agudo teria consequências devastadoras. Vale lembrar que Hume, um cético verdadeiramente consequente, chegou a duvidar do movimento das bolas de bilhar e do nascer do sol.

Tanto este ceticismo voraz quanto o ceticismo *light* de Oakeshott não servem como referência para a linha tradicionalista. Ambos possuem um efeito indesejável de “desconstrução” no longo prazo. Salvo por um trabalho monumental das associações civis na preservação de valores, a tendência é de que, geração após geração, os indivíduos reconheçam nas normas do passado apenas uma barreira à livre fruição de si. É por isso que Viereck vê o conservadorismo como a reunião de valores da Cristandade, Estado de Direito e sociedade de mercado: se houver o abandono de uma dessas colunas, toda a ordem civil desaba.

Oakeshott não partilha da radicalidade desse drama por razões óbvias: quem quer que reconheça a validade da agonia dostoievskiana teria que enfrentar o vertiginoso abismo da falta de sentido ou reconhecer a possibilidade de valores transcendentais.

Quando tratam dessa questão, os tradicionalistas parecem dizer: siga pela via do ceticismo e não restará pedra sobre pedra.

Em suma: quando lida com o liberalismo, Oakeshott parece conservador; quando investigado pela vertente tradicionalista, parece um liberal.

Liberdade e virtude

Oakeshott não é o primeiro a enfrentar esse impasse. Já nos anos 1950, com a emergência de uma nova geração de autores e de instituições, o debate sobre a possibilidade de fusão estrutural entre liberalismo e conservadorismo encontrou em Frank Meyer um pensador disposto a enfrentar o problema e apresentar uma possível síntese.

Ex-militante do Partido Comunista dos Estados Unidos, Meyer se sujeita a uma severa autocrítica que o levará em mais ou menos uma década à posição de colunista da *National Review*, revista fundada por William Buckley que abriga ainda hoje inúmeras tendências políticas do espectro conservador, desde libertários até paleoconservadores. A partir de então, sua obra se destina a “criar uma unidade fundamental de doutrina” entre libertários e tradicionalistas, partindo da premissa de que “a história do Ocidente têm sido a história da razão operando no interior da tradição” (Meyer, 1967, 10). Portanto, os dois polos, a liberdade individual e a promoção da virtude, não podem ser esquecidos.

In opposition to this image of man as neither free nor inspired by a transcendent destiny, the differences between libertarian and traditionalist are thrown into their true perspective: differences of emphasis, not of underlying opposition. In the light of it, libertarian and traditionalist, as they deepen their understanding in a commonly based dialogue, can maintain a common front and a common struggle. The desecration of the image of man, the attack alike upon his freedom and his transcendent dignity, provide common cause in the immediate struggle (Meyer, 1967, 19)

Meyer defende a redução da coerção estatal a um mínimo necessário, com o essencial cumprimento da justiça e da segurança. Propiciando a máxima esfera de liberdade, a ordem pública deixa aos indivíduos e suas organizações a promoção da virtude. A liberdade é tratada não como uma finalidade absoluta, algo inviável na vida social, mas como uma forma de interação que precisa ser temperada por valores virtuosos, favoráveis ao bom convívio social e ao enriquecimento da vida humana. Entretanto, esses valores não podem ser impostos, pois apenas a livre adesão dará condições para sua consolidação. Sem esse equilíbrio, a liberdade degenera em permissividade e indiferença,

deteriorando o capital histórico de uma civilização em poucas gerações. Do mesmo modo, a virtude, quando imposta, não conquista a adesão livre do indivíduo e se converte em opressão.

Without the implicit acceptance of an absolute ground of value, the pre-eminence of the person as criterion of political and social thought and action has no philosophical foundation, and freedom would be only a meaningless excitation and could never become the serious goal of a serious politics. On the other hand, the belief in virtue as the end of men's being implicitly recognizes the necessity of freedom to choose that end; otherwise, virtue could be no more than a conditioned tropism. (Meyer, 1967, 9).

Segundo o fusionismo, as divergências entre libertários e tradicionalistas são mais uma questão de grau do que de princípios. É a ênfase na importância da liberdade ou da virtude que causa o atrito entre essas correntes políticas, que podem ser dirimidas, em primeiro lugar, pelo reconhecimento da unidade de interesses na luta política. A frente única contra os adversários totalitários exige um “consenso em meio à divergência” (Meyer, 1967, 212). Em segundo lugar, é possível aprimorar esse território comum de valores: liberdade de mercado, liberdades individuais, Estado de Direito, associações civis voluntárias e livres, anticomunismo, entre outros.

Em termos mais filosóficos, entende-se que a liberdade é uma pré-condição necessária para a virtude, que só existe quando há concordância voluntária sobre valores. Do mesmo modo, a virtude é necessária para a sobrevivência da liberdade, pois sem ela, os valores que sustentam a liberdade tendem a desaparecer. Por isso, quando conservadores usam do Estado para politizar a vida social, eles perdem o argumento mais forte para impedir que outras forças façam o mesmo (Bandow, 1998, 213-218). Nas palavras de Tibor Machan, “a autoridade política é inadequada para a preservação e avanço moral de uma comunidade” (Machan, 1998, 104).

Recuperamos brevemente o debate sobre Meyer e o fusionismo apenas para aludir aos dilemas que perpassam a obra de Oakeshott. Também nele encontram-se pontos de forte tensão. Para conservadores tradicionalistas, sua afirmação de que “não existe tal coisa como a natureza humana” parece inaceitável, pois não reconhece as regularidades imanentes à própria condição ontológica do ser. O “desejo de eternidade” de que fala Mário Ferreira dos Santos, a aspiração ao infinito e à redenção não cabem em seu sistema de pensamento (Santos, 2017, 20). Por vias inesperadas, Oakeshott parece imanentizar a busca por sentidos, buscando lidar com a desordem do mundo e da vida com saídas

paliativas, por mais sofisticadas que sejam em comparação com muitos adversários. Fuller parte em defesa do mestre ao sugerir a possibilidade de combinação das matrizes liberais e conservadoras, originando uma disposição “não-doutrinária”.

Oakeshott combined elements of both conservatism and liberalism in his thought. He was not a doctrinaire thinker. He thought he dwelled in a tradition of thinking comprising many nuances. It did not occur to him that one should choose among abstract positions. He was both an individualist and a traditionalist, finding them essential complements. (Fuller, 1993, 77)

Pelo que já foi exposto, esta complementariedade, se levada às últimas consequências, é mais duvidosa do que parece. Ao alicerçar sua obra em uma “disposição” para o gozo do presente, Oakeshott parece ter mascarado, sob uma superfície conservadora, uma concepção genuinamente liberal, com a diferença de que não almeja uma satisfação trivial, mas sim a “esperança de que a experiência poética possa compensar pelo longo afastamento da fé tradicional” (Fuller, 2014a, 4). Seria isso suficiente para caracterizá-lo como um expoente do campo conservador? Parece plausível considera-lo um pensador peculiar, com princípios liberais e preferências conservadoras. Esta é a tese central desse trabalho.

São muitas as interrogações que permanecem em suspenso. Vejamos: serão o ceticismo e o cultivo de si fontes suficientes para responder ao “fardo da consciência”? Será o conservadorismo cético capaz de triunfar na arena política diante de tantas outras concepções de mundo muito mais pujantes, mais “fortes” na proposição de sentidos e normatização da vida? Não seria o ceticismo uma concepção de mundo delicada demais para ser vendida no atacado, para se tornar hegemônica diante das promessas eternas das religiões, da utopia socialista ou mesmo do liberalismo e seu reino de conforto?

Mais do que isso: não parece improvável que da conversação surjam sentidos existenciais consistentes? Não seria a conversação um modo de cultivo da individualidade que, por mais refinado que seja, tenderia, no limite, à erosão das virtudes cívicas, por apelar à escolha individual? Se os tradicionalistas estiverem corretos sobre a “sede de sentido”, será a conversação oakeshottiana suficiente para saciá-la? Como afirma Marchiori, em sua tese de doutorado:

Neste cenário, restam-lhes apenas duas alternativas. Ou passam suas vidas à procura de respostas que jamais serão respondidas de forma definitiva, ou simplesmente aceitam a condição trágica da mortalidade. Não com tristeza, mas sim em um estado de *contemplação*.

Que a contemplação faz parte de uma vida plena de sentido não se questiona. Todavia, quantos serão capazes de lidar com o fato de que “a única vocação que se pode ter na vida ‘é brincarmos seriamente e sermos sérios alegremente, vivendo sem pensar em destino final’” (Marchiori, 2012, 294)? Poderão os indivíduos suportar a vida nesse fio-de-navalha? Lembremos da contundência das palavras de Mário Ferreira dos Santos, filósofo brasileiro ainda por ser devidamente reconhecido. Que suas palavras nos sirvam para uma reflexão franca e honesta.

A verdade é que, se passarmos os olhos através da história, verificamos que o ser humano, toda vez que se deixa avassalar pela descrença, coloca-se numa situação insolúvel, numa aporia constante, sempre ameaçado de resvalar para um abismo que o tragará para todo o sempre. É que, descrente, sem fé, sente-se o homem completamente desligado de sua origem e desorientado quanto ao seu fim; perde a sua raiz primeira e o sentido da sua finalidade; e daí desmoraliza-se ante os próprios olhos, a via que ele, como viandante, está percorrendo. Então a angústia apodera-se de sua alma e vê-se empolgado no torvelinho da própria existência. É o desassossego que o domina. Busca todos os meios de fuga aos problemas que surgem, não sabe mais como enfrentar a realidade que o cerca, as guerras, as lutas, a irreconciliação, a discórdia, a pobreza, as inquietações econômicas e políticas; em suma, tudo que pode abalar as ordens dentro das quais ele tem de viver. (Santos, 2017, 12)

Esperamos com esta tese ter feito jus a um autor de tamanha densidade como Oakeshott, que merece ser mais lido e divulgado. De todos os pressupostos e influências, conceitos e análises, convém atinarmos para a importância das questões de fundo, cuja complexidade certamente ultrapassa os modestos objetivos dessa tese. Que novos trabalhos lancem luz sobre o pensamento conservador, criticando sempre que necessário e reconhecendo a estatura de uma matriz que, apesar das inevitáveis fragilidades, não foge dos dilemas essenciais do ser humano, nem se refugia em falsas promessas e soluções que, longe de aproximar a humanidade do Palácio de Cristal, deixaram e deixam pelo caminho um rastro de sangue e desespero.

BIBLIOGRAFIA

- ALLITT, Patrick. (2009). *The Conservatives: Ideas and Personalities throughout American History*. New Haven, Yale University Press.
- ARCHER, J.R. (1979). "Oakeshott on Politics". *The Journal of Politics*. Cambridge, Vol. 41, No. 1, pp. 150-168.
- ARNOLD, Matthew. (2011). *Culture and Anarchy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- AUSPITZ, Josiah Lee. (1976). "Individuality, Civility, and Theory: The Philosophical Imagination of Michael Oakeshott". *Political Theory*. Sage Publications, Vol. 4, No. 3, pp. 261-294.
- _____ (1993). "Michael Joseph Oakeshott (1901-1990)". In: NORMAN, Jesse. *The Achievement of Michael Oakeshott*. London, Duckworth
- BANDOW, Doug. (1998). "Freedom and Virtue: Allies or Antagonists?" In: CAREY, George W. (ed.). *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*. Wilmington, ISI Books.
- BARBER, Benjamin. (1989). "Liberal Democracy and the Costs of Consent". In: ROSENBLUM, Nancy (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Harvard University Press.
- BARRY, Brian (2011). *Political Argument*. London, Routledge.
- BERARD, Robert Nicholas. (1984). "On History and Other Essays by Michael Oakeshott". *The International History Review*, Vol. 6, No. 2, pp. 301-303.
- BERLIN, Isaiah. (1988). *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2002). *Freedom and Its Betrayal*. Oxford, Oxford University Press.
- BERMAN, Marshall. (1986). *Tudo que é sólido desmancha no ar*. SP, Companhia das Letras.
- BEVIR, Mark. (1994) "Are There Perennial Problems in Political Theory?". *Political Studies* 42, pp. 662-675.
- _____ (2008). "The contextual approach". *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford, Oxford, pp. 11-23.
- BOUCHER, David. (1993). "Human Conduct, History and Social Science in the Works of R.G. Collingwood and Michael Oakeshott". *New Literary History*, Johns Hopkins University, Vol. 24, No. 3, pp. 697-717.
- _____ (2005). "The Rule of Law in the Modern European State". In: *European Journal of Political Theory*. Vol.4, N.1, Jan.
- BRICMONT, Jean e SOKAL, Alan. (2010). *Imposturas intelectuais: o abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos*. SP, Record.
- BURKE, Edmund. (1965). *Reflections on Revolution in France*. New York, Merrill.
- _____ (2008). *A Vindication to Natural Society*. New York, Dodo Press.
- CARDOSO, Felipe Gava. (2015). "Notas sobre o conservadorismo político de Michael Oakeshott (1901-1990)". *Teoria & Pesquisa*, vol. 24, nº1, junho.
- _____ (2015). "Notas sobre Tocqueville: conservadorismo e método". *Agenda Política*, vol. 3, nº1, pp. 155-182.
- COATS Jr., Wendell. (2000). *Oakeshott and His Contemporaries: Montaigne, St. Augustine, Hegel et al.* Selinsgrove, Susquehanna University Press.
- COATS Jr, Wendell; CHEUNG, Chor-yung. (2012). *The Poetic Character of Human Activity*. Lanhan, Lexington Books.

- COLLINGWOOD, Robin George. (1995). *Essays in Political Philosophy*. Oxford, Clarendon.
- _____ (2000). *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*. Oxford, Oxford University Press.
- COOPER, Barry; KORNBERG, Alan e MISHLER, William (ed.). (1988). *The Resurgence of Conservatism in Anglo-American Democracies*. Dueham, Duke University.
- COPP, David. (1977). "On Human Conduct by Michael Oakeshott". *The Philosophical Review*. Duke University, Vol. 86, No. 2, pp. 235-238.
- _____ (1995). *Morality, Normativity and Society*. Oxford, Oxford University Press.
- ABEL, Corey; FULLER, Timothy (ed.). (2005). *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*. Charlottesville, Imprint Academics.
- COREY, Elizabeth. (2006a). *Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics*. Columbia, University of Missouri Press.
- _____ (2006b). "The World of Michael Oakeshott". In: http://www.mmisi.org/ma/48_03/corey.pdf
- COUTINHO, João Pereira. (2014). *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. SP, Três Estrelas.
- COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. (2012). *Por que virei à direita?* SP, Três Estrelas.
- CRAIUTU, Aurelian. (2014). "Review on Oakeshott's Notebooks (1922-1986)". In: Los Angeles Review of Books, January.
- CRICK, Bernard. (1963). "The World of Michael Oakeshott: or the Lonely Nihilist". London, *Encounter Review*.
- DALRYMPLE, Theodore. (2012). *Farewell Fear*. Nashville, New English Review Press.
- DAWSON, Christopher. (2008). *Christianity and Culture*. NY, Darrell Wright.
- DEVIGNE, Robert. (1994). *Recasting Conservatism: Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism*. London, Yale University Press, 1994.
- _____ (1999). "The Legacy of Michael Oakeshott". *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 27, No. 1, pp. 131-139.
- DRAY, William. (1985). "On History and Other Essays by Michael Oakeshott". *Ethics*, University of Chicago, Vol. 96, No. 1, pp. 197-198.
- DUNN, Charles; WOODARD, David. (1991) *American Conservatism from Burke to Bush: an Introduction*. Lanham, Madison Books.
- DYZENHAUS, David; POOLE, Thomas. (ed.). (2015). *Law, Liberty and the State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FARR, Anthony. (1998). *Sartre's Radicalism and Oakeshott's Conservatism*. New York: St. Martin's Press.
- FEMIA, Joseph. (1989). "An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas". In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*. NJ, Princeton.
- FERES Jr, João. (2005). "De Cambridge para o Mundo, Historicamente: Revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner". *Dados*, Rio de Janeiro, vol. 48, nº 3, 2005, pp. 655-680.
- FRANCO, Paul. (2003). "Oakeshott, Berlin and Liberalism". *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 31, No. 4, pp. 484-507.
- _____ (2004). *Michael Oakeshott: an Introduction*. New Haven, Yale University Press. 18.
- FRANKL, Viktor. (1984). *Man's Search of Meaning*. NY, Washington Square Books.

- FRAZER, Michael. (2010). "Three Methods of Political Theory: Historicism, Ahistoricism and Transhistoricism". CPISA, Harvard.
- FREEDEN, Michael. (2015). *Liberalism: a Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- FRIEDMAN, Ray; HIRSCH, Paul e MICHAELS, Stuart (1987). "'Dirty Hands' versus 'Clean Models': Is Sociology in Danger of Being Seduced by Economics?". *Theory and Society*, Vol. 16, No. 3, pp. 317-336.
- FROWE, Ian. (2007). "'The Politics of Faith and The Politics of Scepticism': Michael Oakeshott, Education and Extremism". *British Journal of Educational Studies*, Cambridge, Vol. 55, No. 3, pp. 264-285.
- FULLER, Timothy. (1976). "On Human Conduct by Michael Oakeshott". *The Journal of Politics*, Cambridge, Vol. 38, No. 1, pp. 184-186.
- _____ (1991). "The Work of Michael Oakeshott". *Political Theory*, Cambridge, Vol. 19, No. 3.
- _____ (1993). "The Poetics of Civil Life". In: NORMAN, JESSE. *The Achievement of Michael Oakeshott*. London, Duckworth.
- _____ (2009). "Oakeshott Underrated". In: Standpoint Magazine. <http://www.standpointmag.co.uk/underrated-october-09-michael-oakeshott-timothy-fuller>
- _____ (2011). "Michael Oakeshott: the Philosophical Skeptic in an Impatient Age". In: ZUCKE, Catherine. *Political Philosophy in the 20th Century*. NY, Cambridge University Press.
- _____ (2012a). "Oakeshott on the Rule of Law". In: Library of Law and Liberty. <http://www.libertylawsite.org/liberty-forum/michael-oakeshott-on-the-rule-of-law-and-the-liberal-order/>
- _____ (2012b). "Radical Temporality and the Modern Moral Imagination". In: FRANCO, Paul; MARSH, Leslie. *A Companion to Michael Oakeshott*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- _____ (2014a). "Review of 'Michael Oakeshott Notebooks (1922-1986)'"'. Documento pessoal.
- _____ (2014b). "The Compensations of Michael Oakeshott". In: *The New Criterion*, Vol. 33, N.3, Nov.
- _____ (2015a). "Oakeshott's Pilgrimage Past J.S. Mill". In: *Modern Age*, Vol.57, N.2.
- _____ (2015b). "Politics and the Pursuit of Intimations". In: *Rivista Semestrale di Scienza Costituzionale*, Vol.1, N.1, Feb.
- _____ (2015c). "Review on *Oakeshott's Cold War Liberalism*". In: NARDIN, Terry (ed.). *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*. New York, Palgrave Macmillan, 2015. Vii + 197.
- _____ (2016a). "Encounters with Michael Oakeshott". In: www.michael-oakeshott-association.com/
- _____ (2016b). "Liberalism". Documento pessoal.
- _____ (2017). "Restoring the Idea of University". Documento pessoal.
- GERENCSEK, Steven. (1999). "A Democratic Oakeshott?" *Political Research Quarterly*, Sage Publications, Vol. 52, No. 4, pp. 845-865.
- _____ (2000). *The Skeptic's Oakeshott*. New York: St. Martin's Press.
- GIRVIN, Brian. (1994). *The Right in the Twentieth Century: Conservatism and Democracy*. London, Pinter.
- GOLDMANN, Lucien. (1970) *Ciências Humanas e Filosofia: que é a Sociologia?* SP, DFE Editora.

- _____ (1980). *Essays on Method in the Sociology of Literature*. St. Louis, Telos Press.
- GRAHAM, Gordon. (1976). "On Human Conduct by Michael Oakeshott". *The Philosophical Quarterly*, London School of Economics, Vol. 26, No. 104, pp. 291-293.
- GRAHAM, Keith. (1989). "How do Illocutionary Descriptions Explain?". In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. NJ, Princeton.
- GRAY, John. (1984). "On History and Other Essays by Michael Oakeshott". *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 12, No. 3, pp. 449-453.
- _____ (2016). *Gray's Anatomy: Selected Writings*. New York, Penguin Books.
- GREEN, Ewen. (2004). *Ideologies of Conservatism: Conservative Political Ideas in the Twentieth Century*. Oxford, Oxford University Press.
- GREENLEAF, Winton. (1966). *Oakeshott's Philosophical Politics*. New York, Barnes & Noble.
- GREY, Ramona June. (2012). "Michael Oakeshott". *Encyclopedia of Political Science*. Washington, Sage.
- GUSMÃO, Luís de. (2012). *O fetichismo do conceito: limites do conhecimento teórico na investigação social*. RJ, Topbooks.
- HABERMAS, Jurgen. (1989). *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge, MIT.
- HADDOCK, Bruce. (2005). "Contingency and Judgement in Oakeshott's Political Thought". In: *European Journal of Political Theory*. Vol.4, N.1, Jan.
- HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. (2012) *The Federalist Papers*. New York, Createspace.
- HARBOUR, William. (1982). *The Foundations of Conservative Thought: An Anglo-American Tradition in Perspective*. Notre Dame, Notre Dame University Press.
- HAYEK, Friedrich. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____ (1976). *Law, Legislation and Liberty*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____ (2007). *The Road to Serfdom*. Chicago, University of Chicago Press.
- HEARNSHAW, F. J. C. (1967). *Conservatism in England: An Analytical, Historical and Political Survey*. New York, H. Fertig.
- HENRIE, Mark. (2004). "Understanding Traditionalist Conservatism". In: BERKOWITZ, Peter (ed.). *Varieties of Conservatism in America*. Stanford, Hoover Institution Press.
- HEXTER, David; KENNY, Michael. (2016). "Intimations of Oakeshott: a Critical Reading of His 'Notebooks, 1922-1986'". In: *European Journal of Political Theory*, vol.1.
- HIMMELSTRAND, U. *Beyond Welfare Capitalism Issues*. London, Sage.
- HIRSCHMAN, A. (1991). *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, Harvard University.
- HOBBS, Thomas. (1999). *Leviatã*. SP, Nova Cultural.
- _____ (2000). *De Cive*. Blackmask Online. In: <http://www.unilibrary.com/ebooks/Hobbes,%20Thomas%20-%20De%20Cive.pdf>
- _____ (2005). *Leviathan*. London, Continuum.
- HOLLIS, Martin. (1989). "Say It With Flowers". In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. NJ, Princeton.
- HOFFER, Eric. (1989). *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York, Perennial Library.
- HORTON, John. (2005). "A Qualified Defence of Oakeshott's Politics of Scepticism". In: *European Journal of Political Theory*. Vol.4, N.1, Jan.
- HUME, David. (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford, Oxford Press.

- _____ (1998). *Essays, Moral, Political and Literary*. Indianapolis, Liberty Classics.
- HUNT, Richard. (1977). "On Human Conduct by Michael Oakeshott". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Sage Publications, Vol. 430, pp. 181-182.
- HUNTINGTON, Samuel. (1957). "Conservatism as an Ideology". *American Political Science Review*, Vol. 51, pp. 454-473.
- ISAACS, Stuart. (2006). *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. NY, Routledge.
- KALINER, M. e TELES, S. (2004) "The Public Policy of Skepticism", *Perspectives on Politics*, Vol.2, No.1, pp. 39-53.
- KATEB, George. (1989). "Democratic Individuality and the Meaning of Rights". In: ROSENBLUM, Nancy (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Harvard University Press.
- KEANE, John. (1989). "More Theses on the Philosophy of History". In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. NJ, Princeton.
- KEOHANE, Robert; KING, Gary e VERBA, Sidney (1994). *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. NJ, Princeton University Press.
- KIRK, Russell. (1967). "Prescription, Authority and Ordered Freedom". In: MEYER, Frank S. *What Is Conservatism?* NY, Holt, Rinehart and Winston.
- _____ (1976). "Rationalism in Politics and Other Essays by Michael Oakeshott". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 347, p. 181.
- _____ (1982). *The Portable Conservative Reader*. New York, Penguin Books.
- _____ (1994). *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*. Washington, DC, Regnery.
- _____ (2014). "Ten conservative principles". In: <http://www.kirkcenter.org/index.php/detail/ten-conservative-principles/>. Acessado em 07/11/2014.
- KOLNAI, Aurel. (1965). "Rationalism in Politics and Other Essays by Michael Oakeshott". *Philosophy*, Cambridge, Vol. 40, No. 151, pp. 68-71.
- KRISTOL, Irving (1982). "Two Cheers for Capitalism". In: Kirk, Russell (org). *The Portable Conservative Reader*. NY, Penguin Books.
- _____ (2004). "The Neoconservative Persuasion". In: STELZER, Irwin. *The Neocon Reader*. New York, Grove Press.
- KUEHNELT-LEDDIHN, Erik von. (1952). *Liberty or Equality: the Challenge of Our Time*. Caldwell, Caxton Printers.
- KULKARNI, Mangesh. (2012). *Text and Context: Methodological Debates in The Study of Political Thought*. Pune, CAS Occasional Paper Series No. 5.
- KURIAN, George (org). (2011). *The Encyclopedia of Political Science*. Washington , Sage Publications.
- LAKOFF, Sanford. (1998). "Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism". *The Review of Politics*, Cambridge, Vol. 60, No. 3, pp. 435-464.
- LAMPRECHT, Sterling. (1952) "Experience and Its Modes by Michael Oakeshott". *The Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 6, pp. 163-164.
- LAURSEN, John Christian. (2005). "Oakeshott's Skepticism and the Skeptical Traditions". In: *European Journal of Political Theory*. Vol.4, N.1, Jan.
- LEFF, George. (1985). "On History and Other Essays by Michael Oakeshott". *The English Historical Review*, Oxford, Vol. 100, No. 397, pp. 953-954.
- LEWIS, C.S. (2002a). *Mere Christianity*. NY, Harper Collins.
- _____ (2002b). *The Abolition of Man*. Columbia, Augustine Club.
- LOCKE, John. (2010). *Second Treatise of Government*. New York, Lightning Source.

- LONGHURST, Brian (1989). *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge*. NY, St Martin Press.
- LOPES, Marcos A. (2011). “Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 123, Jun./2011, pp. 177-195.
- LOVEJOY, Arthur. (2000). “Reflexiones sobre la historia de las ideas”. *Prismas*, nº4.
- LUKACS, Gyorgy. (1965). “Narrar ou descrever”. *Ensaio sobre literatura*. RJ, Civilização Brasileira.
- MACHAN, Tibor R. (1998). “Libertarianism: The Principle of Liberty”. In: CAREY, George W. (ed.). *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*. Wilmington, ISI Books.
- MALLOCK, William H. (2008). *Aristocracy and Evolution*. London, Lightning Source.
- MANNHEIM, Karl. (1954). *Ideology and utopia*. London, Routledge.
- _____ (1986). *Conservatism: Contribution to the Sociology of Knowledge*. London, Routledge.
- MARCHIORI, Daniel. (2008) “Consenso, *respublica* e ceticismo: notas sobre a crítica de Mouffe a Oakeshott”. *7ª Semana de Ensino, Pesquisa e Extensão*, Florianópolis, UFSC.
- _____ (2009). “A interface entre Direito e Economia na obra ‘O caminho da servidão’: uma breve análise acerca da crítica de Michael Oakeshott a Hayek”. *II Jornada de Produção Científica em Direitos Fundamentais e Estado*, Criciúma, UNESC.
- _____ (2009). “Política de ceticismo e intervenção estatal: uma crítica liberal ao conservadorismo liberal de Michael Oakeshott”. *21o World Congress of Political Science*, Santiago.
- _____ (2012). *Os fundamentos da civilidade no pensamento conservador de Michael Oakeshott*. Florianópolis, UFSC (Tese de doutorado).
- McAULEY, James. (1982). “The End of Modernity”. In: Kirk, Russell (org). *The Portable Conservative Reader*. NY, Penguin Books.
- McDOWELL, Robert. (1959). *British Conservatism (1832-1914)*. London, Faber & Faber.
- McINTYRE, Kenneth. (2004). *The Limits of Political Theory: Oakeshott's Philosophy on Civil Association*. Charlottesville, Imprint Academic.
- MENCKEN, H.L. (1990). *The Gist of Mencken: quotations from America's Critic*. Metuchen, Scarecrow Press.
- MERTEN, Luiz Carlos. (2015). “A filha do quitandeiro”. In: <http://cultura.estadao.com.br/blogs/luiz-carlos-merten/a-filha-do-quitandeiro/>.
- MEYER, Frank S. (1960). *Freedom, Tradition, Conservatism*. NY, Intercollegiate Society of Individualists.
- _____ (1967). *What Is Conservatism?* NY, Holt, Rinehart and Winston.
- _____ (2003). “A Rebel Finds His Tradition”. In: SCHNEIDER, Gregory. *Conservatism in America Since 1930: a Reader*. New York, NYU Press.
- MILLER, Ted. (2001). “Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism”. *Political Theory*. Sage Publications, Vol. 29, No. 6, pp. 806-832
- MINCH, Michael. (2009). *The Democratic Theory of Michael Oakeshott*. Charlottesville, Imprint Academic.
- MINOGUE, Kenneth. (1993). “Modes and Modesty”. In: NORMAN, JESSE. *The Achievement of Michael Oakeshott*. London, Duckworth.
- MISES, Ludwig von. (2010). *Human Action: a Treatise on Economics*. New Have, Yale University Press.
- MONTAIGNE, Michel de. (2003). *The Complete Essays*. London, Penguin Books.
- MUGGERIDGE, Malcolm (1982). “Things Past”. In: Kirk, Russell (org). *The Portable Conservative Reader*. NY, Penguin Books.

- MULLER, Jerry Z. (2003). *Conservatism: an Anthology of Social and Political Thought*. New Jersey, Princeton University Press.
- _____ (ed.). (1997). *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*. New York, Anchor Books.
- NAMIER, Lewis. (2000). “La Naturaleza Humana em la Política”. *Prismas*, nº4.
- NARDIN, Terry. (2001). *The Philosophy of Michael Oakeshott*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- _____ (2015). *Michael Oakeshott’s Cold War Liberalism*. NY, Palgrava Macmillan.
- NASH, George. (2006). *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. Wilmington, ISI Books.
- NEIL, Edmund. (2010). *Michael Oakeshott*. NY, Continuum International Publishing.
- NISBET, Robert (1982). “Twilight of Authority”. In: Kirk, Russell (org). *The Portable Conservative Reader*. NY, Penguin Books.
- _____ (1986). *Conservatism: Dream and Reality*. Minneapolis, University of Minnesota.
- NOCK, Albert Jay. (1994). *Our Enemy, the State*. San Francisco, Fox and Wilkes.
- NORMAN, Jesse. (2015). “Michael Oakeshott: Conservative Thinker who went Beyond Politics”. In: <http://www.newstatesman.com/politics/2014/04/michael-oakeshott-conservative-thinker-who-went-beyond-politics>
- _____ (1993). *The Achievement of Michael Oakeshott*. London, Duckworth.
- NOZICK, Robert. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books.
- O’SULLIVAN, Luke. (2003). *Oakeshott on History*. Charlottesville, Imprint Academic.
- OAKESHOTT, Michael. (1936). “Collected Essays by F.H. Bradley”. *Philosophy*, Cambridge, Vol. 11, No. 41, pp. 114-116.
- _____ (1939). *Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1939). “Swords and Symbols by James Marshall”. *Philosophy*, Cambridge, Vol. 14, No. 56, pp. 493-494.1
- _____ (1941a). “Men and Ideas by Graham Wallas”. *Philosophy*, Cambridge, Vol. 16, No. 61, p. 95.
- _____ (1941b). *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1946). “Politics and Morals by Benedetto Croce”. *Philosophy*, Cambridge, Vol. 21, No. 79, pp. 184.
- _____ (1947). “The Idea of History”. *The English Historical Review*, Oxford, Vol. 62, No. 242, pp 84-86.
- _____ (1962). “Montesquieu: A Critical Biography, by Robert Shackleton”. *The Modern Language Review*, MHRA, Vol. 57, No. 3, pp. 442-444.
- _____ (1967). “Hobbes Studies by K.C. Brown”. *The English Historical Review*, Oxford, Vol. 82, No. 322, pp 123-125.
- _____ (1976). “On Misunderstanding Human Conduct”. *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 4, No. 3, pp. 353-367.
- _____ (1991). *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis, Liberty Fund.
- _____ (1993a). *Morality and Politics in Modern Europe*. London, Yale Press.
- _____ (1993b). *Religion, Politics and Moral Life*. London, Yale Press.
- _____ (1996). *The Politics of Faith & The Politics of Scepticism*. London, Yale Press.
- _____ (1999). *On History and Other Essays*. Indianapolis, Liberty Fund.
- _____ (2000). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis, Liberty Fund.
- _____ (2001a). “Letter on Hobbes”. *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 29, No. 6, pp. 834-836.

- _____ (2001b). *The Voice of Liberal Learning*. Indianapolis, Liberty Fund.
- _____ (2002). *Experience and Its Modes*. New York, Cambridge University Press.
- _____ (2003). *On Human Conduct*. New York, Oxford University Press.
- _____ (2006). *Lectures in the History of Political Thought*. Charlottesville, Imprint Academic.
- _____ (2007). *The Concept of Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews*. Charlottesville, Imprint Academic.
- _____ (2008). *The Vocabulary of a Modern European State: Essays and Reviews 1952–88*. Thorverton, Imprint Academic.
- _____ (2010). *Early Political Writings 1925–30*. Thorverton, Imprint Academic.
- ORTEGA Y GASSET, Jose. (2002). *A Rebelião das Massas*. SP, Martins Editora.
- PAREKH, Bhikhu. (1973). “The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 34, No. 2, pp. 163-184.
- _____ (1995). “Oakeshott's Theory of Civil Association”. *Ethics*, University of Chicago Press, Vol. 106, No. 1, pp. 158-186.
- PERREAU-SAUSSINE, Emile. (2007). “Quentin Skinner in Context”. *The Review of Politics*, Vol. 69, No. 1, pp. 106-122.
- PETERS, R. S. (1968). “Michael Oakeshott's Philosophy of Education”. In: *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLAMENATZ, John. (1969) “Rationalism in Politics and Other Essays by Michael Oakeshott”. *The British Journal of Sociology*, London School of Economics, Vol. 14, No. 3, pp 284-286.
- _____ (1992) *Man and Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*. London, Longman, 1992.
- PLOTICA, Luke Phillip. (2015) *Michael Oakeshott and the Conversation of Modern Political Thought*. Albany, State University of New York Press.
- POCOCK, James. (2001). “Historia Intelectual: un estado del arte”. *Prismas*, nº5, pp. 145-173.
- PODOKSIK, Efraim. (2003). *In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*. London, Imprint Academic.
- _____ (2005). “How Oakeshott Became an Oakeshottean”. In: *European Journal of Political Theory*. (2005). Vol.4, N.1, Jan.
- _____ (ed.). (2012). *The Cambridge Companion to Michael Oakeshott*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PRIORE, Mary del. (2004) “Resenha do livro de Michael Oakeshott, *Sobre História*”. *Caderno Ideias, Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 31 de janeiro.
- QUINTON, Anthony. (1978). *The politics of imperfection*. Boston, Faber and Faber.
- RAWLS, John. (2000). *A Theory of Justice*. Cambridge, Belknap.
- RAYNER, Jeremy. (1985). “The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics”. *Journal of Political Science*, Canadian Political Science Association, Vol. 18, No. 2, pp 313-338.
- REMMLING, Gunther. (1961). “Karl Mannheim: Revision of an intellectual portrait”. *Social Forces*, Vol. 40, No. 1, pp. 23-30.
- RIENDEAU, Natalie. (2014). *The Legendary Past: Michael Oakeshott on Imagination and Political Identity*. London, Imprint Academic.
- RILEY, Patrick. (1994). “Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures. by Michael Oakeshott”. *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 3, pp. 746-748.

- RYAN, Alan. (2012). *The Making of Modern Liberalism*. Oxford, Oxford University Press.
- ROTHBARD, Murray. (1973). *The Essential von Mises*. New York, Oakley & Bramble.
- SANDEL, Michael. (1984). *Liberalism and its Critics*. New York, NYU Press.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. (1967). *A Invasão Vertical dos Bárbaros*. SP, Editora Matese.
- _____ (2017). “Brasil, um país sem esperança?”. In: Portal Conservador.
- SCHMITT, Carl. (2008). *Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Chicago, University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, Gregory. (2003). *Conservatism in America Since 1930: a Reader*. New York, NYU Press.
- SCHUETTINGER, Robert. (1970). *The Conservative Tradition in European Thought*. New York, Putnam.
- SCHUMPETER, Joseph. (1983). “Aptitude and Social Mobility”. *Theory of Economic Development*. London, Transaction Pub.
- _____ (2008). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Perennial Books.
- SCRUTON, Roger. (1988). *Conservative Thinkers: Essays From the Salisbury Review*. London, Claridge Press.
- _____ (2001). *The Meaning of Conservatism*. London, Palgrave.
- _____ (2010). *The Uses of Pessimism and the Dangers of False Hope*. Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2015). *How to be a Conservative*. London, Bloomsbury.
- SHKLAR, Judith. “Liberalism of Fear”. In: ROSENBLUM, Nancy (ed.). (1989). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Harvard University Press.
- SIGLER, Jay (ed.). (1969). *The Conservative Tradition in American Thought*. New York, Putnam.
- SILVA, Ricardo. (2010). “O contextualismo linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo”. *Dados*, vol. 53, no 2, pp. 299-335.
- SKINNER, Quentin. (1969). “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, pp. 3-53.
- _____ (1975). “Hermeneutics and the Role of History”. *New Literary History*, Vol. 7, No. 1, pp. 209-232.
- _____ (1989a). “Motives, Intentions and the Interpretation of Texts”. In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*. NJ, Princeton.
- _____ (1989b). “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”. In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*. NJ, Princeton.
- _____ (1989c). “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”. In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. NJ, Princeton.
- _____ (1989d). “Language and Social Change”. In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. NJ, Princeton.
- _____ (1989e). “A Reply to my Critics”. In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his Critics*. NJ, Princeton.
- _____ (1999). *As fundações do pensamento político moderno*. SP, Companhia das Letras.
- SMITH, Adam. (2002). *Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, Cambridge Press.
- _____ (2007). *Wealth of Nations*. New York, Createspace Pub.
- SOFFER, Reba. (2009). *History, Historians and Conservatism in Britain and America*. New York, Oxford University Press.

- SOININEN, Suvi. (2005). *From a 'Necessary Evil' to the Art of Contingency: Michael Oakeshott's Conception of Political Authority*. Charlottesville, Imprint Academic.
- _____ (2005). "The Three Faces of Oakeshott". In: *European Journal of Political Theory*. Vol.4, N.1, Jan.
- SOWELL, Thomas. (1995). *The Vision of the Anointed: Self Congratulation as a Basis for Social Policy*.
- _____ (1996). *Knowledge and Decisions*. Cambridge, Basic Books.
- _____ (1999). *Barbarians inside the Gates and other Controversial Essays*. Stanford, Hoover Institution Press.
- _____ (1999). *The Quest of Cosmic Justice*. New York, Touchstone.
- _____ (2007). *A Conflict of Visions: ideological origins of political struggles*. Cambridge, Basic Books.
- _____ (2010). *Intellectuals and Society*. Cambridge, Basic Books.
- _____ (2011). *The Thomas Sowell Reader*. Cambridge, Basic Books.
- _____ (2015). *Wealth, Poverty and Politics: An International Perspective*. New York, Basic Books.
- SPECK, William. (1984). "On History and Other Essays by Michael Oakeshott". *The Modern Language Review*, Vol. 79, No. 2, pp. 384-385.
- SPITZ, David. (1976). "A Rationalist Malgré Lui: The Perplexities of Being Michael Oakeshott". *Political Theory*, Sage Publications, Vol. 4, No. 3, pp. 335-352.
- SPRAGENS, Thomas. (1978). "Hobbes on Civil Association by Michael Oakeshott". *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 2, pp. 652-653.
- STEPHEN, James F. (1993). *Liberty, Equality, Fraternity*. Indianapolis, Liberty Fund.
- STUART MILL, John. (2000). *A Liberdade/ Utilitarismo*. SP, Martins Fontes.
- _____ (2001a). *Considerations on Representative Government*. Kitchener, Ontario, Batoche Books.
- _____ (2001b). *On Liberty*. Kitchener, Ontario, Batoche Books.
- _____ (2001c). *Utilitarianism*. Kitchener, Ontario, Batoche Books.
- SUMNER, William G. (2009). *Earth Hunger and Other Essays*. London, Bibliolife.
- _____ (2011). *What Social Classes Owe to Each Other*. New York, Createspace.
- SUVANTO, Pekka. (1997). *Conservatism from the French Revolution to the 1990's*. New York, St. Martins Press.
- TARCOV, Nathan. (1989). "Quentin Skinner's method and Machiavelli's *Prince*". In: TULLY, James. *Meaning & Context: Quentin Skinner and his critics*. NJ, Princeton.
- THOMAS, David. (1977). "On Human Conduct by Michael Oakeshott". *Mind*. Oxford University Press, New Series, Vol. 86, No. 343, pp. 453-456.
- TOCQUEVILLE, A. de. (1982). "The New Social Morality". In: Kirk, Russell (org). *The Portable Conservative Reader*. NY, Penguin Books.
- _____ (1997). *O Antigo Regime e a revolução*. Brasília, UnB.
- _____ (2010). *A democracia na América*. SP, Folha.
- TONSOR, Stephen. (2003). "Why I am Not a Neoconservative". In: SCHNEIDER, Gregory. *Conservatism in America Since 1930: a Reader*. New York, NYU Press.
- TREGENZA, Ian. (2001). "Skepticism and Democracy in Michael Oakeshott's Political Theory". *The Review of Politics*. Cambridge, Vol. 63, No. 3, pp. 617-620.
- _____ (2003). *Michel Oakeshott on Hobbes: a Study in the Renewal of Philosophical Ideas*. Charlottesville, Imprint Academic.
- TSENG, Roy. (2003). *The Skeptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of Enlightenment*. Thoverton, Imprint Academic.
- VIERECK, Peter. (1956). *Conservatism: From John Adams to Churchill*. Princeton, D. Van Nostrand Company.

- WEAVER, Richard M. (1998). "Conservatism and Libertarianism". In: CAREY, George W. (ed.). *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*. Wilmington, ISI Books.
- _____ (1999). *Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time*. Wilmington, ISI Books.
- _____ (2000). *In Defense of Tradition*. Indianapolis, Liberty Fund.
- _____ (2013). *Ideas Have Consequences: Expanded Edition*. Chicago, University of Chicago Press.
- WEBER, Max. (1982). *Ensaio de Sociologia*. RJ, LTC Editora.
- _____ (1999). "A 'objetividade' do conhecimento nas Ciências Sociais". In: COHN, Gabriel. (ed.). *Max Weber*. SP, Editora Ática.
- WEISS, Raquel. (2014). "Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica". *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 49, pp. 113-137.
- WILLIAMSON, Chilton. (2004). *The Conservative Bookshelf: Essential Works that Impact Today's Conservative Readers*. New York, Citadel Press.
- WOLFF, Kurt. (1993). *From Karl Mannheim*. NJ, Transaction Publishers.
- WORTHINGTON, Glenn. (2005). "Poetic Experience and the Good Life in the Writings of Michael Oakeshott". In: *European Journal of Political Theory*. Vol.4, N.1, Jan.