

ELEMENTOS CÉTICOS NO PENSAMENTO POLÍTICO DE MICHAEL OAKESHOTT

Theo M. Villaça

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
E-mail: theomvillaca@gmail.com

Resumo: Michael Oakeshott é quase unanimemente visto como um pensador cético, especialmente os que se debruçam sobre sua filosofia política. Pretende-se aqui identificar quase seriam os elementos que caracterizam seu ceticismo, bem como apresentar impasses para sua identificação com alguma corrente específica da história do pensamento. Serão considerados como elementos céticos aparecem sobretudo em seus ensaios sobre a política. Primeiro identificando contra quais visões políticas seu ceticismo se insurge (“as políticas da fé” e o racionalismo) e depois propriamente expondo o que Oakeshott determina como “política do ceticismo”. Em último lugar, será apresentada a consideração que o autor faz do Leviatã, que caracteriza Hobbes como um cético e ajuda a iluminar o próprio ceticismo de Oakeshott.

Palavras-chave: Oakeshott; ceticismo; racionalismo; Hobbes; associação civil

Abstract: Michael Oakeshott is almost unanimously seen as a skeptical thinker, especially those who focus on his political philosophy. The aim here is to identify the elements that characterize his skepticism, as well as to present obstacles to its identification with a specific current in the history of thought. We will consider how skeptical elements appear mainly in his essays on politics. First, we will identify against which political views his skepticism is set (“the politics of faith” and rationalism) and then we will show what Oakeshott defines as “the politics of skepticism”. Finally, we will present the author’s consideration of Leviathan, which characterizes Hobbes as a skeptic and helps to illuminate Oakeshott’s own skepticism.

Keywords: Oakeshott; skepticism; rationalism; Hobbes; civil association.

1 Introdução

A obra de Oakeshott é vasta e localizá-la em determinada corrente não é tarefa simples. Há muitas disputas sobre se o autor é um conservador, um liberal, um reacionário ou simplesmente um pensador independente. Ao indagar qual a posição ideológica de Michael Oakeshott, Andrew Gamble (2012) deixa apenas uma caracterização que todos os comentaristas concordam: Oakeshott é um cético.

Mas qual seria esse ceticismo, visto que, nas palavras de Danilo Marcondes (2019) o que podemos chamar de tradição cética “diz respeito mais a certas questões e discussões originárias dos céticos, as quais influenciaram a tradição filosófica, do que a um corpo doutrinário ou teórico.” Sob essa perspectiva, não há uma corrente linear do pensamento cético, com um marco fundador e conseqüente desenvolvimento. Assumindo que temas céticos emergiram ao longo da história do pensamento de maneira diversa, cabe refletir sobre as especificidades do ceticismo de Oakeshott. O objetivo do presente texto é pensar como o ceticismo, ou apenas elementos céticos, aparecem na obra de Oakeshott, sobretudo nas atividades práticas da moral e da política.

Em um primeiro momento, pretende-se apresentar as críticas que Oakeshott faz ao que ele chama de racionalismo e de políticas da fé, pois é em oposição a essas formas de entendimento, principalmente no pensamento político e moral, que o ceticismo surge em sua obra.

Em um segundo momento será discutido como o ceticismo aparece em ensaios, especialmente os compilados no livro *Racionalismo em Política* e no livro *Políticas da Fé e Políticas do Ceticismo*. Será constatado que o ceticismo aparece sobretudo em relação ao âmbito político e moral. Também serão pontuadas diferenças caracterizadas por Fuller e Laursen entre o ceticismo político de Oakeshott e uma filosofia cética.

Por fim, será analisado o caso de Thomas Hobbes, visto por Oakeshott como um pensador cético por excelência. Essa visão idiossincrática é fundamental para a compreensão do ceticismo oakeshottiano, já que a obra de Hobbes ocupa lugar central em seus escritos. Com tal caminho percorrido, é esperado que o ceticismo em Oakeshott seja identificado e apresentado. Ou ao menos, que se consiga expor quais seriam os elementos céticos dentro de sua obra.

2 Políticas da fé e racionalismo

O ceticismo em Oakeshott frequentemente aparece em contraste com outro pólo, seja um modo distinto de tratar a política, seja de compreensão da vida moral. Para compreender melhor seu ceticismo, cabe se voltar para o que o autor criticava na prática política e sua interpretação vigente.

É no livro póstumo *As Políticas da Fé e as Políticas do Ceticismo* que Oakeshott descreve de maneira mais categórica o ceticismo na política e seu oposto. Esses dois polos se caracterizam como extremos da atividade política que, a depender do momento histórico, prevalecem um sobre o outro. Mas não são apenas a atividade política em si, a prática, são também modos de interpretar essa atividade. Há uma política da fé e do ceticismo tanto na prática política de estadistas e governantes como na escrita e em teorias de grandes pensadores. Ademais, esses extremos não existem em estado 'puro' na realidade. É possível imaginá-los como uma balança que ora podem pesar para um lado, ora para outro e portanto, Oakeshott assegura que tais conceitos não correspondem a diferenças que existam entre partidos ou maneiras rivais de pensar sobre a autoridade política. (Oakeshott, 1996).

A Política da Fé acredita na perfectibilidade humana, ou seja, há uma crença de que o ser humano possa mudar para melhor e que devemos buscar essa melhora. Como tal perfectibilidade é entendida como dependente do esforço humano, a atividade do governo deve ser voltada para esse fim. Qualquer ação do governo deve ter a finalidade da perfeição humana em vista. Atividades que não são úteis para o objetivo são rejeitadas e até proibidas (Ibidem).

De qualquer modo, o Estado necessita de considerável poder para buscar a perfeição humana. Mas a política da fé não é a causa do engrandecimento do Estado, e sim uma de suas consequências. Oakeshott explica que os homens têm ideias a partir da disponibilidade de recursos e, portanto, o desenvolvimento das políticas da fé e do ceticismo foram circunstanciais, dependeram de situações históricas específicas contingentes. Políticas da fé e do ceticismo surgiram como respostas ao crescimento de técnicas e de possibilidades governamentais. O idioma da fé representou uma visão otimista de progresso; o do ceticismo os que observaram as mudanças com apreensão. (Ibidem).

Embora Oakeshott conclua o livro alertando para os perigos de ambos os extremos e defendendo a moderação e equilíbrio na atividade política a partir da

figura do estivador [trimmer] de Marquês de Halifax¹, sua crítica às políticas da fé é mais vigorosa do que ao seu oposto. Tal preferência tem a ver com o fato de que Oakeshott observa uma predominância da política da fé em seu tempo, o século XX e, por isso, uma dose de ceticismo seria o necessário para recuperar um equilíbrio.

Timothy Fuller sugere que a política da fé corresponde ao “racionalismo na política” (dentro do ensaio homônimo “Rationalism in Politics”) e “estilo ideológico de política” (no ensaio “Political Education”), preocupações que tomam boa parte da obra de Oakeshott e contra as quais toma uma posição inequívoca. Para melhor entender o que o autor britânico está criticando, é oportuno ir aos dois ensaios em questão.

Em “Racionalismo na Política”, a figura do racionalista é exposta primeiramente a partir de como ela própria se vê. O racionalista se coloca como “inimigo da autoridade, preconceito”, da tradição e dos costumes. Contra essas forças, ele coloca a razão, vista como poderosa e capaz de determinar valores. Segundo Oakeshott, o racionalista crê em uma razão comum a todos, e por isso é igualitário; mas também é individualista, pois não acredita que ninguém que discorde de sua opinião está pensando claramente. Afinal, se a razão é universal e infalível e o racionalista a usa, quem pensa diferente está fazendo mal uso da razão (Oakeshott, 1991).

O racionalista não tem senso de experiência acumulada ao longo dos anos e seu produto, o hábito, é descartado em prol de ser um *self made man*. Tudo o que foi feito no passado, e considerado irracional, deve ser descartado e a contingência da história é veementemente negada. A defesa do *self made man* ocorre porque as únicas mudanças possíveis de serem empregadas para o racionalista são auto-conscientes, neste caso, mudanças deliberadas a partir do uso da razão reflexiva. A tradição, hábitos e costumes, portanto, são vistos como engessados e devem ser substituídos por alguma estrutura racional, como uma ideologia. Qualquer ação só pode ser empregada a partir de uma reflexão teórica anterior (Ibidem).

Na política, o racionalista trata sua razão como um “guia infalível”, que será a base das instituições políticas. A política a partir daí se torna uma administração da coisa pública com um propósito descoberto racionalmente, muito como nas políticas da fé (Ibidem, p.8).

Há duas formas de política no racionalismo: política da perfeição e da uniformidade. Perfeição, pois a política é a esfera da solução de problemas e qualquer problema tem uma solução racional, não existe algo melhor de acordo com as circunstâncias. Uniformidade, pois não há espaço para variedade. Se há uma solução racional, ela é a melhor para todos os casos. Isso significa que há uma única forma de governo melhor para todos os lugares e situações. A perfeição uniforme deve ser imposta aos homens por meio da política (Ibidem). Aqui se torna evidente o eco da já descrita política da fé. Para o racionalista, o caminho rumo à perfectibilidade humana pode ser descoberto pela razão, e uma vez detectado, não há outro caminho possível. Outros caminhos estão descartados como equivocados.

O racionalismo na política prefere substituir hábitos e costumes por uma estrutura racional, que Oakeshott definiu como uma ideologia. No ensaio “Educação Política”, ele critica o que chama de “estilo ideológico de política”. Esse estilo da política busca fornecer o entendimento empírico com seus princípios sob os quais agir. O entendimento ideológico pensa em princípios abstratos, com base exclusiva

¹ George Savile (1633-1695) foi o primeiro Marquês de Halifax, membro da Câmara dos Comuns e, posteriormente da Câmara dos Lordes. Escreveu *The Character of a Trimmer* em 1684, no qual pregava equilíbrio e moderação nos assuntos de governo (Quinton, 1978).

na razão e crê que esses princípios podem funcionar como guia para ação política. Para Oakeshott, esse entendimento incide em um erro similar ao do racionalista: a busca por uma teoria racional que possa ser aplicada em qualquer contexto. O autor britânico diz que tal empreitada é impossível. Toda tentativa de criação de um guia para ação política nada mais é do que uma abreviação de experiências que já aconteceram. O exemplo fornecido é o da Declaração de Direitos do Homem, que é uma abreviação de direitos já experimentados pelos cidadãos ingleses. A formulação dos direitos é, então, posterior às experiências, e não anterior à aplicação desses direitos. Nas palavras de Paul Franco (2004): “*A political ideology is not the spring of political activity but only the product of subsequent reflection on it*” (p.91).

3 A resposta de Oakeshott: política do ceticismo

Políticas da fé, racionalismo e o “estilo ideológico de política” são entendimentos sobre a esfera política que Oakeshott visa combater, mesmo que procure sempre revelar que o caráter de seus ensaios é apenas expositivo. Todas essas três formulações, bem como outras², sempre são citadas contra o seu oposto. O ceticismo de Oakeshott está vinculado à sua oposição ao racionalismo na política e às políticas da fé. A mais acabada exposição é a da já citada “política do ceticismo”.

Como já visto, a política do ceticismo surge como uma suspeita de mudanças e avanços técnicos na esfera política, o que a aproximaria de uma perspectiva conservadora. Cabe ressaltar, no entanto, que esse ceticismo conservador não é a única possibilidade cética na política. Como afirmam John Christian Laursen e Gianni Paganini (2015), o ceticismo na política pode levar a uma atitude conservadora (se o indivíduo não detém verdade e conhecimento), mas também a uma de mudança radical (se o status quo não detém verdade e conhecimento).

Mas além da suspeita em relação à mudança, característica tanto da política do ceticismo quanto da disposição conservadora segundo o próprio Oakeshott, outro aspecto cético encontrado nesse extremo da atividade política é uma limitação da razão humana em funcionar como guia infalível de ações políticas. Os adeptos da política do ceticismo tem dúvidas sobre grandes projetos para a humanidade. Em sua maioria, esses autores e estadistas são contra “a crença que governar é a imposição de um padrão compreensivo de uma atividade em uma comunidade”. (Oakeshott, 1996, p.80).

A política do ceticismo exposta por Oakeshott, então, começa a partir de uma atitude cética epistemológica, que impõe limites nas possibilidades da razão humana. A partir desse ceticismo epistemológico, há a consequência política de que a razão, por ser falível, não pode servir de único critério para os propósitos da sociedade civil.

Por outro lado, uma atitude cética poderia também se opor à política do ceticismo. Segundo Oakeshott, ambos os idiomas da atividade política tem o que ele chama de ‘nemeses’, que seria o perigo de sua forma mais extrema. No caso da filosofia do ceticismo, a governança em seu extremo pode se tornar insensível à mudança e promover uma sociedade estagnada. (Oakeshott, 1996). Retomemos o que Laursen e Paganini (2015) disseram que uma atitude cética na política pode ser cética em relação ao status quo, ou seja, ao estado das coisas vigente. Como esclarece Timothy Fuller (1996), um ceticismo filosófico também seria cético em relação à

² Há também, por exemplo, a moralidade obtida através de uma doutrina, exposta no ensaio “A Torre de Babel” de 1948 (Oakeshott, 1991).

própria política do ceticismo, já que ela “rapidamente se desenvolve em apenas jogar com as regras, negando o extraordinário” (p.xvii).

Em ensaio sobre a relação de Oakeshott com a tradição cética, Laursen argumenta que o ceticismo endossado pelo autor britânico é dogmático e que os cétricos antigos, tanto o pirrônico quanto o acadêmico não concordariam com suas formulações. Nas palavras de Laursen, “*Oakeshott was not a thoroughgoing Pyrrhonian or Academic skeptic because he had his dogmatic theories, positive doctrines, theses, and arguments that a true skeptic would contest. He was only a partial skeptic, skeptical of rationalism and scientism on behalf of his own philosophy of practice.*” (Laursen, 2005).

Enquanto o cétrico antigo suspenderia o julgamento [*epoché*] devido à equipolência [*isosthenia*] de posições dentro de um conflito [*diaphonia*]³, não há esse percurso na obra de Oakeshott. Por mais que frequentemente, como em “As Políticas da Fé e as Políticas do Ceticismo”, ele adote uma posição de equilíbrio entre os dois pólos, há maior severidade em sua crítica ao idioma fideísta. O autor chega a ressaltar que quando sozinha, sem nenhuma oposição, a política do ceticismo ainda é capaz de alguma autocrítica, já o mesmo não ocorre com a política da fé. Em outras palavras, não parece haver *epoché* em Oakeshott, ou, no mínimo, ela é mitigada (Oakeshott, 1996).

4 O papel dos costumes e da tradição

Se, como prega a política do ceticismo, a razão não pode ser um guia infalível para o âmbito prático, tanto para a política quanto para a moral, como Oakeshott acaba por assumir um lado, ao ponto de Laursen tratá-lo como um dogmático?

Oakeshott, ao longo de sua obra, vai opor às diferentes formas de racionalismo o que ele chama de tradição, ou hábitos e costumes, e posteriormente de prática. Na presente parte serão expostas essas oposições como elas aparecem principalmente nos ensaios da coletânea *Racionalismo em Política*, e depois uma consideração sobre como esse tema aparece no pensamento cético.

Uma das formulações que melhor caracteriza a posição de Oakeshott se encontra no já citado “Political Education”. Se opondo ao entendimento ideológico da política, Oakeshott conclui que a ação política deve ser algo coerente com a tradição na qual ela existe. Não é algo apartado dos costumes e experiência dos homens, que possa ser intuído de modo puramente racional. O autor americano Mark T. Mitchell (2019) sintetiza: “*There is, in other words, no absolute standard by which to measure our actions, and no definite goal to be gained save a greater coherence of our tradition of political activity*” (p.78).

Oakeshott, então, define o que chama de “tradição de comportamento”. Nas palavras dele:

[a tradition of behavior] is neither fixed nor finished; it has no changeless centre to which understanding can anchor itself; there is no sovereign purpose to be perceived or invariable direction to be detected; there is no model to be copied, idea to be realized, or rule to be followed. Some parts of it may change more slowly

³ Abreviamos o percurso do cétrico completo, tal qual exposto por Marcondes (2019): “Sképsis (investigação) → zétesis (busca) → diaphonía (conflito) → isosthenia (equipolência de posições devido ao problema do critério) → aporia (impasse) → época (suspensão) → ataraxia (tranquilidade) → eudaimonia (felicidade)”, a fim de ressaltar a distinção que Laursen faz.

than others, but none is immune from change. Everything is temporary
(Oakeshott, 1991, p.59-60).

Tradição para Oakeshott muda, não é algo inerte. Mas mesmo assim fornece uma continuidade para não cair em um pântano [*morass*] onde qualquer ação pode ser boa ou ruim. Para exemplificar seu ponto, Oakeshott recorre a uma reflexão hipotética: um advogado para pedir uma soma justa de dinheiro para seu cliente, não apenas cita uma injustiça ou justiça em abstrato, ele compara o caso atual com casos anteriores no qual clientes receberam uma soma maior. Ou seja, o que vale são experiências passadas, e não abstrações que se pretendem universais (Ibidem).

Não apenas a atividade política deve ser vista inserida dentro de uma tradição, mas qualquer atividade humana. Assim, mesmo a atividade científica se reporta a um meio ao qual deve se remeter, como está claro no ensaio “Rational Conduct”. É isto precisamente que Oakeshott caracteriza como uma verdadeira conduta racional, e não “racionalista” ou “teorética” (Ibidem).

Como esclarece também no ensaio “Political Philosophy”, nenhuma reflexão e nenhuma atividade surge da mera ignorância. Há sempre algo anterior, um “mundo de ideias” já formado, mesmo que insuficiente, a partir do qual a reflexão é empreendida (Oakeshott, 1993).

Voltando à ação política, ela deve ser vista a partir da tradição na qual está inserida, isto é, deve ser coerente com suas próprias circunstâncias. Sob esse aspecto, não haveria uma prática universal a ser aplicada em qualquer ocasião e nem mesmo uma tradição que seja superior às demais, o que nos remete ao décimo tropo de Enesidemo, tal qual chegou a nós por meio da obra de Sexto Empírico. O chamado “tropo moral” diz respeito às variações entre costumes e hábitos de diferentes povos. A partir dessa variedade seria impossível dizer que uma cultura seja superior à outra. (Marcondes, 2019; Lessa, 2003).

Segundo Lessa (2003), “no argumento de Enesidemo, *písteis* [*mitiké písteis* (crenças lendárias)] e *dogmata* são apresentados como componentes ordinários da vida social.” Elas aparecem de maneira variada em diferentes culturas. Sendo componentes da vida social, pode-se dizer “ser impossível não possuir crenças” (p.99).

Aqui se encontra o problema do insulamento, a existência ou não de uma separação entre o pensamento filosófico e a vida cotidiana. (Marcondes, 2019). Pois, se há uma suspensão de juízo a partir de uma equivalência entre diferentes crenças, como agir? Lessa distingue dois tipos de *dogmata* a partir do modo como são criados, que podem esclarecer a questão: “se derivam de alguma busca idiótica por entidades não evidentes, devem ser alvos preferenciais da *epoché*; se são produtos seculares do tempo e da história – portanto, sacramentados pelo uso e pela repetição –, a vida sem eles é impossível” (Lessa, 2003, p.100).

Já Oswaldo Porchat diferencia duas possíveis compreensões de crença. Por um lado, crença pode significar uma proposição tomada como verdadeira ou candidata legítima sobre a realidade. Esse tipo de crença é rejeitada pelo cético. Mas, se por outro lado, crença significar o “reconhecimento do fenômeno”, isto é, “um assentimento compulsório ao que nos aparece”, ela é componente da posição cética (Porchat, 2006, p.134).

Cabe, por fim, ressaltar que tradição no sentido exposto por Oakeshott não quer dizer apenas hábitos e costumes, mesmo que estes não sejam rígidos. Seguimos aqui Soares Junior (2022) quando este pontua que tradição envolve não apenas hábitos e costumes, mas também o “contexto linguístico em que o debate

político [ou qualquer outro] ocorre” (p.60). Essa caracterização mais precisa é essencial para compreender porque Oakeshott acaba por abandonar o conceito de tradição, suscetível a má interpretações, e estabelece o conceito de prática em seu derradeiro livro *On Human Conduct*.

5 A questão de Hobbes e a associação civil

Como visto acima, o ceticismo de Oakeshott não parece se encaixar com suas formas da antiguidade, apesar de conservar alguns elementos. O próprio Oakeshott não cita a tradição cética antiga em sua obra e lista alguns pensadores modernos que considera como proponentes da política do ceticismo: Hume, Burke, Jeremy Bentham, Thomas Macaulay⁴ e Adam Smith seriam opositores às tendências pelagianas da política da fé. (Oakeshott, 1996).

Michael Oakeshott é um autor que nem sempre explicita suas fontes e pouco se dedicou ao exame de um autor específico. Notória exceção à regra é seu tratamento de Thomas Hobbes, que incluem dois longos ensaios, “Uma Introdução ao Leviatã” e “A vida moral nos escritos de Thomas Hobbes”, ambos compilados no livro *Racionalismo na Política*, além de alguns outros ensaios compilados em *Hobbes on Civil Association*.⁵

A importância de Hobbes na obra de Oakeshott pode servir de complemento à solução das atividades práticas a partir de um ponto de vista cético. Se nos ensaios vistos anteriormente, Oakeshott propõe uma tradição (hábitos, costumes e linguagens) como meio no qual as ações estão inseridas, em sua interpretação de Hobbes e outros textos trata-se de pensar a organização política ideal a partir de pressupostos céticos. Sua resposta para tal é a associação civil, uma relação *inter homines* baseada na regência da lei.

Oakeshott (1991), em sua introdução ao Leviatã argumenta que existe um profundo ceticismo e um nominalismo em Hobbes, segundo o qual a razão diz respeito apenas a nomes e não ao “mundo real” (p.242). Em suas palavras, “*the system of Hobbes’s philosophy lies in his conception of the nature of philosophical knowledge, and not in any doctrine about the world.*” (Ibidem, p.245). Ou seja, o Leviatã seria uma consequência política de uma visão nominalista e cética do conhecimento humano, levando um comentador a afirmar que “Oakeshott apresentou Hobbes como tendo dado expressão política ao nominalismo medieval tardio que apareceu com Ockham e outros como a culminação da escolástica” (McIlwain, 2019, p.97).

Ademais, Oakeshott pontua que o impulso para a filosofia em Hobbes é a dúvida, o que em outros poderia ser curiosidade, fé ou espanto. Interessante de se notar é a consideração de Marcondes (2019) de que a dúvida seria a marca do ceticismo moderno, que não aparece no ceticismo antigo. Mas, antes de vincularmos Hobbes e Oakeshott ao ceticismo moderno, deve ser constatado que o último deixa claro que essa dúvida em questão não é a dúvida metodológica de Descartes, apesar de não dar explicações sobre qual seria essa diferença (Oakeshott, 1975).

⁴ Algumas dessas figuras causam surpresa ao serem apresentadas como céticas. Macaulay, por exemplo, em sua História da Inglaterra de 1848 se revela um adepto da ideia de progresso e da superioridade britânica, fazendo-o um exemplo de interpretação Whig da história. Para analisar esse tipo de interpretação da história (Butterfield,1965).

⁵ Oakeshott, é certo, escreveu textos sobre outros autores anteriores a ele, assim como resenhas de livros a ele contemporâneos. Mas nenhum desses textos tem o fôlego e a profundidade dos ensaios sobre Hobbes.

De acordo com Popkin (2003), a filosofia política de Hobbes seria não propriamente cética, mas uma resposta ao ceticismo. Na parte 3 do *Leviatã* a autoria do Pentateuco por Moisés é colocada em dúvida e a partir disso é derivada a falta de certeza na Revelação. Como não podemos chegar a uma resolução sobre crenças religiosas, deve-se impor um soberano que seja autoridade não apenas na esfera política, mas também na religiosa. A autoridade de Hobbes seria a resposta para a equipolência de crenças religiosas. Nas palavras de Popkin, “para manter a paz civil, a interpretação da Escritura deve ser deixada a cargo do magistrado civil” (p.197).

Hobbes, portanto, parece apresentar elementos céticos ao constatar que a razão não pode solucionar o problema das diferentes crenças e também da diversidade da moralidade. Mesmo ao constatar uma moralidade mínima universal na humanidade, que seria o “egoísmo natural”⁶, esta ainda é “insuficiente para constituir a cooperação social”, sendo necessário o estabelecimento da sociedade civil. O *Leviatã* surgiria como uma resposta à insuficiência da moralidade (Araújo, 2007).

O fundamento nominalista da filosofia política de Hobbes é corroborado por Michael Allen Gillespie (2008): “*What is immediately clear is that Hobbes’ thought is deeply indebted to nominalism. He accepted nominalism’s basic tenets: that God is omnipotent, that only individuals exist, and that the meanings of words are purely conventional*” (p.228). No entanto, uma correspondência exata com a realidade é desnecessária e Hobbes argumenta em favor do conhecimento hipotético contra o apodítico para a construção de mundo, isto é, uma filosofia política é possível mesmo aceitando as premissas nominalistas.

Sob essa perspectiva, Hobbes pode se encontrar ao lado do que Popkin chama de “ceticismo mitigado” ou “ceticismo construtivo”, no qual a filosofia e a ciência são possíveis mesmo dada a incerteza do mundo externo. Proposições universais podem ser verdadeiras desde que sejam hipotéticas ou condicionais e não informações rigorosas sobre o mundo da experiência. No *Leviatã*, Hobbes afirma sobre a condicionalidade do conhecimento

Segundo Gillespie (2008), o nominalismo rompeu com o universalismo escolástico, e sua visão de Deus como misterioso e não acessível por meio da razão inaugurou uma centralidade no indivíduo e uma importância do arbítrio humano. O Hobbes de Oakeshott parece ir na mesma direção, quando começa de um ponto de partida de um indivíduo isolado, para depois inserir uma pluralidade de homens e seus perigos. Em escrito de 1935 sobre Hobbes, Oakeshott (2007) diz que sua premissa é o ser humano encerrado em suas próprias sensações.

De fato, o nominalismo de Hobbes pode ser corroborado em passagens específicas do *Leviatã*, como: “there being nothing in the world Universall but Names; for the things named, are every one of them Individuall and Singular.” (Hobbes, 2003, p.26). Aqui o autor rejeita a existência de universais no mundo natural, ocorrendo apenas em nomes, isto é, na linguagem, como produto do artifício humano.

Na leitura de Oakeshott, o ceticismo de Hobbes é uma dúvida da certeza do mundo. Nosso primeiro contato com o mundo externo são nossas sensações, mas estas não são confiáveis por serem apenas imagens caóticas e desconectadas. O conhecimento seguro surge a partir da linguagem, que organiza essas imagens. A busca por verdades universais (que podem servir para todos), portanto, provém da

⁶ Oakeshott discorda frontalmente da ideia de que o egoísmo (ou interesse próprio) seja a base do sistema de Hobbes (Oakeshott, 2007).

linguagem. É a linguagem que cria um mundo comum, mas é ela mesma uma construção interna, não um mundo externo aos homens.

A construção política do Leviatã será, portanto, um artifício humano, gerado por meio da linguagem. É essa marca cética, no fundamento da *commonwealth* hobbesiana que chamará a atenção de Oakeshott em sua própria formulação política. A configuração de uma sociedade civil fundada no ceticismo é o que ele chama de “associação civil”, cujas bases foram estabelecidas justamente por Hobbes no Leviatã.

Associação civil é um conceito detalhado por Oakeshott em seu último livro, *On Human Conduct*, que corresponde a uma possível interpretação do que seria o Estado idealmente. Tal forma de organização social é uma relação entre humanos sob regras estabelecidas e reconhecidas como regras. Na associação civil, os indivíduos não se juntam em prol de um mesmo objetivo previamente determinado, como ocorre na política da fé. Seus membros estão conectados a partir do respeito pelas leis. Em outros ensaios, Oakeshott chama propriamente essa relação de “regência da lei” [*rule of law*], e “nomocracia”, isto é, uma organização política no qual o poder é derivado da lei (Oakeshott, 2003b; Idem, 2006).

O Estado entendido como uma “associação civil” não pode se basear em um direito divino, direito natural, ou qualquer fonte para além de sua própria esfera. O ceticismo em relação à capacidade de conhecimento humano implica que a autoridade e a legitimidade do Estado não possam ser encontrados no “mundo externo”. A autoridade é estabelecida pelo reconhecimento das leis enquanto leis por todos os membros envolvidos nessa relação.

Correlato à concepção de associação civil está o de *societas*, uma expressão histórica da maneira de se compreender analogamente o Estado. A *societas* é baseada em conjunto de leis não em ações comuns. Cada um pode seguir seu próprio objetivo ou propósito, mas há um reconhecimento de certas regras. Há uma situação [*predicament*] comum e as respostas podem variar de indivíduo para indivíduo, mas sempre qualificada por uma lealdade a seus companheiros [*fellows*]. Um governante no estado entendido como *societas* deve ter como ofício “manter a conversação, não determinar o que é dito”. Para Oakeshott, um dos grandes exemplos de teóricos que interpretaram o Estado como *societas* é justamente Thomas Hobbes (Oakeshott, 2003a, p.203).

Contrária à interpretação do Estado como uma associação civil, está a associação corporativa [*enterprise association*]⁷, na qual todos os membros se relacionam em prol de um objetivo a ser perseguido. O mesmo vale para *universitas*, expressão histórica da associação corporativa que se contrapõe a *societas*. *Universitas* e associação corporativa correspondem à já referida política da fé, como modos de interpretar o Estado, a sociedade ou a atividade política.

São esses pontos que Oakeshott retira de sua leitura idiossincrática de Hobbes, apesar do autor do Leviatã nunca usar a expressão “associação civil”. O próprio Oakeshott só vai utilizar o termo em sua revisão do texto de introdução ao Leviatã. Em sua versão original, de 1946, o conceito de associação civil ainda não se faz presente.

⁷ O português Carlos Marques de Almeida (2019) e o brasileiro Lauro Antonio Soares Junior (2022) traduzem *enterprise association* como “associação empresarial”. Cremos que tal tradução é literal e não convém o sentido preciso que Oakeshott procurou dar e, por isso, preferimos “associação corporativa”.

Uma das definições de Hobbes sobre o que é lei, na visão de Oakeshott, é o seu reconhecimento enquanto tal. A lei positiva, estabelecida na sociedade civil, deve ser conhecida pelos cidadãos, mas não apenas sua letra. A autoridade do legislador deve ser reconhecida, assim como seu comando [*command*] e sua interpretação por parte de um corpo especializado para tal finalidade. Só é lei se houver a declaração (oral ou escrita) por parte da autoridade legislativa (Oakeshott, 1991; Idem, 1975).

Para Oakeshott, essa caracterização da lei positiva conserva uma liberdade de ação individual. Ela deve ser reconhecida e compreendida, ao contrário de uma lei natural, que é seguida independentemente de sua compreensão ou transparência. Justamente a autoridade da lei dá margem de ação dos cidadãos em uma associação civil (Tregenza, 2003).

A interpretação de Oakeshott é, por certo, idiossincrática, pois descarta o uso da palavra ‘consentimento’ [*consent*] tal como aparece no *Leviatã*. Consentimento implicaria em uma vontade comum ou bem comum que não tem lugar em uma associação civil. Para adequar Hobbes à sua interpretação, o próprio vocabulário foi mudado. Essa consideração específica da obra de Hobbes é uma chave para entender a própria teoria de Oakeshott e seus elementos céticos.

Por fim, deve-se deter brevemente na questão da lei natural hobbesiana e como Oakeshott a interpreta, já que a associação civil exclui qualquer possibilidade de uma lei que venha da natureza ou de qualquer fonte externa à sociedade. Para Oakeshott, a lei natural aparece em Hobbes mais como uma hipótese, não possuindo um caráter propriamente de lei, como é o caso da lei civil. Essa consideração pode ser corroborada no *Leviatã*, quando, em primeiro lugar, é dito que a lei natural é um preceito descoberto a partir do uso da razão, isto é, não é anterior ao homem. Em segundo lugar, as leis da natureza na condição do ‘estado de natureza’ “are not properly laws, but qualities that dispose men to peace and to obedience”. Ou seja, só existiriam leis de fato, com caráter impositivo, a partir do estabelecimento da sociedade civil. Não há lei natural anterior nem ao ser humano, nem à *commonwealth* (Hobbes, 2003, p.91 e p.185).

A importância de Hobbes para Oakeshott se dá porque o primeiro busca estabelecer uma sociedade civil baseada em pressupostos céticos de acordo com o segundo. Esta é uma interpretação, com efeito, idiossincrática do autor do *Leviatã* e não passou batida por inúmeros críticos. No entanto, debruçar sobre a exatidão dessa perspectiva está para além do presente escopo. Cabe apenas ter demonstrado a leitura específica que Oakeshott confere a essa obra para ajudar na compreensão de seu ceticismo.

5 Conclusão

Oakeshott começa sua investigação filosófica a partir de uma incerteza das possibilidades da razão como guia para a conduta humana. Isso não significa descartar seu uso, mas compreender seus limites em relação a atividades na qual a contingência desempenha grande papel. A partir desse elemento cético, Oakeshott procura desenvolver respostas para a ação humana.

No âmbito moral, a conduta é determinada não apenas pela razão, como se fosse apreensível a partir de um livro teórico sobre como agir. Os costumes e a tradição surgem como o meio no qual a prática moral se desenvolve, como uma língua vernacular.

Na esfera política, o ceticismo de Oakeshott impede que a sociedade civil seja organizada racionalmente em prol de algum objetivo previamente estipulado. Nesse caso o melhor entendimento do que é um Estado deve ser a associação civil, na qual

seus membros são relacionados a partir de regras ou leis reconhecidas por todos. É sobretudo nesse âmbito que o Leviatã desempenha papel fundamental na obra de Oakeshott. A partir de um ceticismo em relação ao mundo externo, Hobbes tenta conceber uma organização política sustentável que possa garantir a paz, a despeito da diversidade de crenças de seus membros.

Tanto na moral quanto na política, deve existir margem para uma diversidade de condutas e objetivos a serem buscados. Como não há um padrão universal que possa ser racionalmente descoberto, os seres humanos devem conservar uma certa liberdade de escolha e a sociedade civil deve garantir a pluralidade que daí se segue.

Essas considerações não são suficientes para encaixar Oakeshott em alguma corrente cética específica, como Laursen e Fuller demonstraram. No entanto, elementos céticos são fundamentais em sua obra, sem os quais suas teorias propositivas seriam ininteligíveis. Como Hobbes, seu pressuposto é um ceticismo inicial a partir do qual as atividades práticas humanas devem se conformar, sobretudo conservando uma liberdade de ação individual e sua consequente pluralidade.

Referências

- ALMEIDA, Carlos Marques, (2019) *O Esplendor da Liberdade no Enigma Conservador*. sobre a teoria política de Michael Oakeshott. Coimbra: Almedina
- ARAÚJO, Cicero R., (2007) Política e Ceticismo. In: JUNQUEIRA SMITH, Plínio; SILVA FILHO Waldomiro (Org.). *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda. p. 271-295.
- BUTTERFIELD, Herbert, (1965) *The Whig Interpretation of History*. New York: Norton & Company.
- EMPIRICUS, Sextus, (2000) *Outlines of Scepticism*. Cambridge University Press.
- FRANCO, Paul, (2004) *Michael Oakeshott: an introduction*. New Haven: Yale University Press.
- _____, (1990) Michael Oakeshott as a Liberal Theorist. *Political Theory*, v. 18, n. 3, p. 411-436.
- FULLER, Timothy, (1996) Editor's Introduction. In: OAKESHOTT, Michael. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Avon: The Bath Press.
- GAMBLE, Andrew, (2012) Oakeshott's Ideological Politics: conservative or liberal? In: PODOKSIK, Efraim (Ed.). *The Cambridge Companion to Oakeshott*. Cambridge University Press.
- GERENCSEK, Steven, (2000) *The Skeptic's*. New York: St. Martin's Press.
- GILLESPIE, Michael Allen, (2008) *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GRAY, John, (1996) *Post-Liberalism: studies in political thought*. London: Routledge.
- HOBBS, Thomas, (2003) *Leviathan*. Cambridge University Press..
- LAURSEN, John Christian, (2005) Oakeshott's Skepticism and the Skeptical Traditions *European Journal of Political Theory*, v. 37, n. 4.
- _____; PAGANINI, Gianni, (2015) Introduction. In: *Skepticism and Political Thought in the seventeenth and eighteenth centuries*. University of Toronto Press.
- _____, (1992) *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*. New York: E.J. Brill.
- LESSA, Renato, (2003) *Agonia, Aposta e Ceticismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- MARCONDES, Danilo, (2019) *As Raízes da Dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MCILWAIN, David, (2019) *Michael Oakeshott and Leo Strauss: the politics of renaissance and enlightenment*. Palgrave Macmillan.
- MITCHELLR, Mark T., (2019) *The Limits of Liberalism: tradition, individualism, and the crisis of freedom*. University of Notre Dame Press.
- OAKESHOTT, Michael, (1975) *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- _____, (2006) *Lectures in the History of Political Thought*. Exeter: Imprint Academic.
- _____, (2003a) *On Human Conduct*. New York: Oxford University Press.
- _____, (1991) *Rationalism in Politics and other essays*. London: Liberty Fund.
- _____, (1993) *Religion, Politics and the Moral Life*. New Haven: Yale University Press.
- _____, (2003b) *Sobre a História e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____, (1996) *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Avon: The Bath Press.
- _____; (2007) Thomas Hobbes. In: *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*. Digital version, Andrews UK Limited.
- POPKIN, Richard, (2003) *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford University Press
- PORCHAT, Oswaldo, (2006) *Rumo ao Ceticismo*. São Paulo: Ediotra UNESP.
- QUINTON, Anthony, (1978) *The Politics of Imperfection: the religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott*. London: Faber and Faber.
- SOARES JUNIOR, Lauro A.N., (2022) *Política e Ceticismo na filosofia de Michael*. São Paulo: Dialética.
- TREGENZA, Ian, (2003) *Michael Oakeshott on Hobbes: a study in the renewal of philosophical ideas*. Exeter: Imprint Academic.