

O Modelo Político Inglês para um Mundo em Crise: sobre o *A Política da Fé e a Política do Ceticismo* de Michael Oakeshott.

Ronaldo Tadeu de Souza¹

Resumo:

O artigo procura ensaiar uma interpretação do livro recentemente publicado do teórico político inglês Michael Oakeshott. Argumenta-se que *A Política da Fé e a Política do Ceticismo* propõe como correção da fé na perfeição humana (a busca pelo bem-estar para todos) o modelo das instituições políticas inglesas.

Palavras-Chaves: Michael Oakeshott; Fé; Ceticismo; Inglaterra; Filosofia Política.

Abstract:

The article seeks to rehearse an interpretation of the recently published book by English political theorist Michael Oakeshott. It is argued that *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism* proposes the model of English political institutions as a correction of faith in human perfection (the pursuit of well-being for all).

Keywords: Michael Oakeshott; Faith; Skepticism; England; Political Philosophy.

Quando foi anunciada a morte do inglês Michael Oakeshott em 1990, o mundo do pensamento político perdia um dos seus maiores intérpretes. Não estava se despedindo de mais um dos tantos nomes e pesquisadores que passaram pelas prestigiadas, *Cambridge*, *Oxford* e *London School of Economics*. Com o passamento do lord Oakeshott perdíamos um dos maiores teóricos políticos do século XX. O que distinguia o autor de *Rationalism in politics and other essays* é que ele havia sido ao longo de sua vida intelectual um dos principais herdeiros das ideias céticas inglesas; juntamente com David Hume e Edmund Burke ele formava o que podemos dizer de tríade do ceticismo político britânico. Oakeshott foi um filósofo político frequentado em alguns países da Europa, nos Estados Unidos e inferimos que também em alguns países da América Espanhola – uma vez que sua principal obra ganhou tradução da casa editorial mexicana *Fondo de Cultura Económica*. No Brasil possuíamos, até bem pouco tempo, a tradução pela *Topbooks* do conjunto de textos de Michael Oakeshott refletindo sobre a história; *Sobre a história* (2003), portanto, era o único livro traduzido para o português disponível para o público

¹ Mestre em Política (PPGCS-PUC-SP) e Doutor em Ciência Política (Departamento de Ciência Política da USP). pesquisador de Pós-Doutorado no Departamento de Ciência Política da USP e no Grupo de Pesquisa Soberania Popular em Perspectiva Histórica (CNPq-USP)

brasileiro interessando em conhecer e estudar seu pensamento e teorização da política. Nos últimos anos alguns dos seus títulos começaram a circular no mercado editorial nacional, esforço cultural de *publishers* em divulgar o pensamento político conservador em nosso país. Algo, diga-se, eminentemente salutar para o debate de ideias e pesquisas acadêmicas voltadas para a própria filosofia e/ou teoria política. Dentre os trabalhos de Oakeshott lançados recentemente há o *A política da fé e a política do ceticismo*, vertido para o nosso idioma pela *É Realizações* em 2018. A obra é uma peça insofismável do sentido da filosofia política de Michael Oakeshott – no que segue ensaio uma breve interpretação de referido texto, argumentando que a política do ceticismo no pensamento oakeshottiano resulta, implica, na alegação valorativa da cultura e instituições políticas inglesas. Por outras palavras; na conversação política fina do Oakeshott de *A política da fé e a política do ceticismo*, existe um sutil nacionalismo.

Em uma das considerações críticas mais peculiares do seu *As afinidades seletivas* o ensaísta e historiador inglês Perry Anderson diz:

Oakeshott estava tão determinado a excluir da ideia de governo qualquer traço de empreendimento comum que foi até forçado a negar a existência da nação-estado. [Mas] politicamente, sua própria perspectiva era absolutamente nacionalista. Quem poderia negar a superioridade das instituições inglesas em relação [à de outras sociedades] (ANDERSON, 2002, pp. 339 e 340).

Para Oakeshott as instituições inglesas eram mais bem adequadas à política como tal do que à de outras sociedades ocidentais. Ora, por que um autor que ao longo de sua obra repudiou toda concepção teórica fundada em princípios universais de construção racional da política expressaria na articulação mesma do seu pensamento certas tendências e arranjos “nacionalistas”? Vale dizer, o que fez um escritor cético sugerir com estilo derradeiro a universalização dos padrões de conduta política das organizações públicas inglesas? Ao lermos e estudarmos com atenção o recém-lançado pela editora *É Realizações*, *A política da fé e a política do ceticismo* (2018) podemos vislumbrar uma resposta provável. O que este ensaio em teoria política nos diz acerca das ambiguidades e até contradições de Oakeshott?

Como boa parte dos teóricos políticos no século XX, Michael Oakeshott estava preocupado com o destino da política moderna – na introdução de *A política da fé e política do ceticismo* ele dirá que “em primeiro lugar, vou me concentrar somente [aquela]” (OAKESHOTT, 2018, p. 29). Semelhante a outros filósofos da era das crises,

guerras e revoluções que dedicaram suas carreiras à compreensão da política, Oakeshott, com estilo elegante e proseado – distinto do aspecto textual agressivo de Carl Schmitt e, eruditamente, intenso de Leo Strauss e Eric Voegelin (CRESPIGNY e MINOGUE, 1982, pp. 7-147) – considerava as repercussões sociais e culturais da modernidade as responsáveis pelos problemas enfrentados nas sociedades ocidentais. Assim, indagações sobre “quem deve governar e sob qual autoridade? e O que o governo (constituído e outorgado por qualquer forma que julgarmos adequada) deve fazer?” (OAKESHOTT, 2018, p. 31) tinham de ser meditadas a partir de uma estrutura epocal. Ele dirá; “[é] a política moderna [que] envolve hábitos e maneiras de conduta política e reflexão que começaram a surgir no século XV, e aos quais nossos [...] costumes atuais se vinculam em [...] linhagem ininterrupta” (Ibidem, p. 30) que tinha de ser abordada pelos teóricos políticos, profundamente, insatisfeitos. Dessa forma, numa perspectiva epistemológico-cognitiva as atenções de Oakeshott voltavam-se para o caráter prático do Estado em ambientes institucionais distintos nas atividades do governo. Por outras palavras – *A política da fé e a política do ceticismo* teoriza a respeito da “própri[a] [...] função do governo” (Ibidem, p. 34). Contudo, a compreensão oakeshottiana concernente às ações do governo na modernidade era destituída de qualquer rigidez analítica e ordenação metodológica – que havia sido comum à ciência política exercida nos Estados Unidos e mesmo pelos historiadores das ideais políticas de Cambridge anos depois –, sua estilística textual demonstrava aos leitores toda a virtuosidade caprichosa no esforço de averiguação dos problemas que se enfrentavam naquele momento (pós-segunda Guerra Mundial), daí que Oakeshott proporá estudar as ações governamentais de então, mobilizando para isto os tipos de vocabulário e linguagem que serviam de referências para conduta humana na política. Com isso, mais do que procurar analisar os aspectos estritamente teórico-conceituais e os aspectos concretos de cada Estado moderno ao longo da história Oakeshott está a se preocupar com as “práticas, o discurso e os escritos” (Ibidem, p. 36) da atividade humana na política – por isso ele insiste na interpretação do vocabulário em jogo (na disputa das várias maneiras de abordar a política) e na linguagem da experiência: a dicção convencional e ordinária dos que agem politicamente.

Identificado o problema geral e os modos mais adequados de entendimento, o teórico inglês dispõe agora destas percepções interpretativas para afirmar que a atividade humana na política está enredada por uma teia de “ambiguidade” (OAKESHOTT, 2018,

p. 43). Sobre isto, cito aqui um longo parágrafo de *A política da fé e a política do ceticismo*:

a ambiguidade, propriamente dita, é uma confusão de significados e uma característica da linguagem; sua correspondência na conduta é a ambivalência, uma oscilação entre duas maneiras ou direção opostas de atividade. Frequentemente, acredito, o discurso ambíguo é o resultado da conduta ambivalente: quando nossa atividade é perturbada com objetivos conflituosos, torna-se apropriado falar em linguagem ambígua. Todavia, acredito que seja um exagero considerar a ambivalência como necessário precursor da ambiguidade; certamente não é sua causa. O uso de um vocabulário ambíguo pode, às vezes, influenciar a conduta, abrindo a porta para uma ambivalência invasiva, nutrir uma ambivalência latente ou mesmo suscitar a própria conduta ambivalente ao sugerir iniciativas contraditórias. Mas não acredito que tenhamos de resolver a questão da precedência; de um jeito ou de outro, ambivalência e ambiguidade agem juntas. Nenhuma pode se dar bem sem a outra e, ao examinar uma, estamos considerando a outra ao mesmo tempo. No entanto, agora nos interessa compreender a atividade de governar que revelamos em nossa maneira de falar a respeito: interessa-nos, em primeiro lugar, a ambiguidade (Ibidem).

No entanto, as ambiguidades de que fala Oakeshott são as que de há muito habitam o espaço do vocabulário político (convencional). Não se trata para ele de analisar o exercício do governo a partir de tópicos consagrados pela filosofia política; ainda que tenha que explicitar a ambiguidade acerca da atitude política nas sociedades ocidentais, a linguagem que faz circular as concepções de “direita e esquerda”, “guerra e paz”, “liberdade e escravidão”, “progressista e reacionário” – estão propensas a pegar “infecções comuns” (Ibidem, p. 45). São caminhos seguros, mesmo que ambivalentes, para o comentador e analista político distinto, porém pouco sugestivo no artifício do teórico político. É perceptivo ao leitor a dicção retórica de Oakeshott concernente a atribuir ambiguidade ao nosso vocabulário político padrão, pois o que ele está empreendendo neste ponto é a preparação de nossa disposição em aceitar seu estilo e léxico particular ao tratar de matéria tão complexa. Com efeito, no contexto em que escreveu seus textos e intervenções teóricas Oakeshott advertia que deveríamos estar atentos à ambiguidade de “dois estilos opostos de política, que [ele chamou] [...] de política da fé e política do ceticismo” (Ibidem, p. 50). Estes são para ele “o caráter [ambíguo] da política moderna” (OAKESHOTT, 2018, p. 51) que é necessário estar vigilante se quisermos resolver a crise de nosso tempo. Distinto de alguns grandes teóricos da política no século XIX e XX que abriram a querela entre os antigos e modernos baseados, por um lado, no confronto de padrões societários e formas culturais das respectivas sociedades (o exemplo peculiar aqui é Benjamin Constant²), e por outro nos

² Cf. CONSTANT, Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos, *Revista de Filosofia Política*, nº 2, 1985, p. 9-25.

modos de estruturação conceitual e normativo dos antigos e modernos (destaca-se aqui a elegância textual de Leo Strauss e o ensaísmo fino de Isaiah Berlin³), Oakeshott circundou suas elaborações em dois estilos de exercício do governo explicitado no vocabulário prático do tempo. Ele sabia dos problemas mais prementes enfrentados pela política moderna no ocidente; ainda assim não era preciso para dar andamento à interpretação e eventuais resoluções objetivas o procedimento de busca por um ser esquecido no passado – a antiguidade. Dessa maneira, na própria experiência europeia da época cristã (Anno Domini) há recursos existenciais concernente a reorientar as ações humanas no contexto em que Oakeshott escreveu sua obra, essa era uma convicção do teórico inglês. Com efeito, *A política da fé e a política do ceticismo* pode ser lida como a prosa (textual) de dois momentos da “atividade de governar” (OAKESHOTT, 2018, p. 57) no âmbito de nossa história política na *Era Comum*. Na obra que estamos ensaiando especialmente⁴, portanto, Oakeshott investiga “as contingências históricas [de] dois estilos de política” (Ibidem), duas modalidades específicas de performance governamental – a atividade da fé e a atividade cética.

“Primeiro, a política da fé” (Ibidem). Claramente a que tem maior pertinência de recusa na abordagem Oakeshott. A linguagem oakeshottiana aqui é tangível: a política da fé assenta o exercício do governo na busca incansável pela “perfeição da humanidade” (Ibidem). É, deste modo, um sistema de pensamento articulado em torno do “otimismo cósmico”. Contudo, não era este o problema que mais chamava a atenção de *A política da fé e a política do ceticismo*. Não há nenhuma suspeita que Oakeshott, um escritor político de lealdades conservadoras, furtava-se de qualquer consideração teórica e de circunstâncias efetivas que propunha a perfeição humana como horizonte a ser alcançado – mas sua angústia tinha por origem a noção fundamentalmente moderna de que “pelo esforço humano [...] pelo poder do homem e não [pela] providência divina” (OAKESHOTT, 2018, p. 58) se poderia lograr a plenitude da vida. Qual seria a função do governo, a partir da concordância que a humanidade tem fé na realização em algum momento da sua história de produzir a perfeição? Ao governo caberá “o controle e

³ Por modos distintos, a saber, com preocupações mais da perspectiva conceitual, interpretativa e analítica Leo Strauss em *Liberalism Ancient and Modern* e Isaiah Berlin em *Dois Conceitos de Liberdade*, abordaram os problemas políticos dos tempos modernos tendo como referência outros momentos da filosofia política, bem como estilo peculiar de interpretação, como é o caso de Isaiah Berlin e as noções de liberdade positiva e negativa.

⁴ Cf. também, OAKESHOTT, *On Being Conservative*, p. 168-197, in: *Rationalism in Politics: and other essays* e *Educação Política*, p. 71-85, in: KING, *O Estudo da Política*.

organização da atividade humana, com o propósito de alcançar a perfeição” (Ibidem, p. 59) e estabelecer as condições concretas e materiais para isso. Essa construção estilizada de Oakeshott não se restringia a argumentar no plano da teoria política, de modo que o ensaísta inglês para se afastar de qualquer vestígio abstrato, avançou, na elaboração interpretativa da política da fé (como otimismo cósmico) e a função do governo (controle e organização) que correspondia às suas pressuposições, a compreensão dos instrumentos objetivos de execução destes. O governo da esperança humana na felicidade terrena (e o homem que se esforça para a boa vida) deveria organizar suas funções em vista da “prosperidade, abundância e bem-estar” (Ibidem, p. 60). Por outras palavras; a política da fé, a procura por uma ordem existencial livre do sofrimento, exigia do governo uma administração das relações no âmbito da sociedade de sorte a efetuar a boa vida material, as condições econômicas justas, a distribuição dos recursos (renda) o mais igualitário possível e a racionalidade (geométrica) na disposição do sistema em si. A prosa de Oakeshott não teve hesitação ao afirmar que esta fé na perfeição e sua política de aprimoramento constante eram “utópica[s]” (Ibidem, p. 61). Quais os motivos para que isso ocorra? São as próprias complexidades das sociedades humanas e dos próprios homens com seus desejos, maneiras de convívio e estilos de cultura que transformam o governo da fé em utopia – uma utopia perigosa.

O conhecimento da história foi decisivo nas asserções de *A política da fé e a política do ceticismo*. Oakeshott, então, buscou para além do vocabulário prático as contingências sociohistóricas da atividade baseada na crença da perfeição humana. Sem a mesma dicção erudita compacta que seus pares de época – Leo Strauss, Eric Voegelin, Isaiah Berlin, Hannah Arendt –, mas compensando isso com elegância expositiva e fineza literária, Oakeshott proseou as experiências europeias da política da fé: precisamente, ele criou a descrição das entranhas da própria história supostamente (real) do ocidente. Não havia dúvida para ele que a política da fé é um fenômeno específico das “condições da Europa moderna” (Ibidem, p. 90). Pois, se na Idade Média não eram necessários ao funcionamento dos governos arranjos que proporcionassem o controle, a organização geométrica e a intervenção racional com vistas a algum fim, na modernidade, “no fim dos séculos XV e XVI, [os] governos de toda a Europa estavam adquirindo em vários níveis o poder de controlar as atividades e os destinos de seus súditos de uma forma como seus antecessores nunca haviam feito” (OAKESHOTT, 2018, p. 91). O impulso para que tal evento histórico ocorresse foi dado pelo sentido mesmo da era moderna. Buscando a

perfeição o sujeito (e a subjetividade) dos nossos dias exigiam cada vez mais, argumenta Oakeshott, “o aprimoramento da ordem pública [...] [e/ou] o governo minucioso” (Ibidem, p. 92). Concernente à história das ideais o teórico inglês mobiliza o vocabulário prático de dois momentos da cultura europeia da fé no quadro referencial da modernidade: primeiro Francis Bacon e segundo as seitas milenaristas do século XVIII. Já nos escritos do autor de *Novum organum*, o profeta do aprimoramento dirá Oakeshott, encontramos o problema do esforço humano na busca pela perfeição de maneira inconfundível. Bacon tinha “uma certeza quase mágica [...] na redenção da humanidade na história e pelo esforço [da ação racional e planejada]” (Ibidem, p. 100). Para isto ocorrer, efetivamente, certas iniciativas eram imprescindíveis. No idioma de Bacon, o espírito de aprimoramento deveria “conferir intenção [especial ao] bem-estar” (Ibidem, p. 101) – é que esta era condição inarredável de uma vida perfeita. Controle e “domínio dos recursos do mundo”, vale dizer, iniciativas e condutas políticas que proporcionassem as possibilidades de efetivação da utopia baconiana tinham de ser lançadas geometricamente nos meandros da vida social e da convivência cotidiana dos indivíduos. Na filosofia política de baconiana, não havia tergiversação argumentativa em dizer que na cidade do bem-estar humano e com vistas à perfeição “o ato de governar consiste no controle minucioso de todas as atividades dos governados” (Ibidem). Com efeito, em todos os compartimentos de sua mentalidade advertida e ponderada Oakeshott desconfiava do impulso da política da fé em: “supervisionar a indústria e o comércio, aprimorara a agricultura, erradicar a ociosidade e desperdício, regular os preços e o consumo, distribuir riqueza [e] prover aprendizagem” (Ibidem). E para além do fato existencial, de que nenhum discurso político poderia mesmo assentando-se na confiança rigorosa de uma humanidade aprimorada por quadros externos de planejamento racional e conduta organizativa asseverar a certeza em extirpar a natureza do homem enquanto tal, outra preocupação de *A política da fé e a política do ceticismo* estava em que as linguagens da perfeição e o pensamento do autor do *Novum Organum* – que disse nessa obra: com “[...] o concurso [do intelecto humano], d[os] instrumentos [e/]ou máquinas a se[rem] empreendidas pela mão do homem o aumento do seu poder fortale[ceria] [...] cada um dos indivíduos ou [a] reunião de muitos deles” (BACON, 1999, p. 29)⁵ na busca pela humanidade perfeita – se tornassem religiões

⁵ Nesse trecho fiz uma adequação formal da passagem de Bacon sem mudar o sentido substantivo da mesma; no texto sua consideração é uma advertência. Ele diz: É manifestamente impraticável, sem o concurso de instrumentos ou máquinas, conseguir-se em qualquer grande obra a ser empreendida pela mão do homem o aumento do seu poder, simplesmente, pelo fortalecimento de cada um dos indivíduos ou pela reunião de muitos deles.”

apaixonadas e incontidas. (As religiões políticas que tanto assombraram, também, Eric Voegelin e Hannah Arendt⁶, angustiava a serenidade delicada de Oakeshott.)

Daí porque ele escavou na história europeia as “seitas milenaristas”; a “versão religiosa da política da fé em uma forma extrema” (OAKESHOTT, 2018, p. 106). Transfigurada de espaço teológico-divino em condição secularizada, o milenarismo europeu insistia na necessidade inadiável da atividade da fé “se impo[r] à natureza” (Ibidem), de modo que a humanidade (inteira) conseguisse a graça terrena da redenção. Essa, com efeito, seria a possibilidade mesma de realização mundana do aprimoramento do homem. Era como se na interpretação de Oakeshott a salvação fosse o ponto de proteção – o lugar da felicidade real – de uma vida imperfeita, um abrigo seguro e caloroso que afastasse a mácula material quase que intransponível das sociedades humanas desiguais. Ora, na leitura oakeshottiano o que as seitas milenaristas pretendiam, na verdade, era forjar uma circunstância da vida pela qual o vício, inerente ou adquirido, não fosse a medida autoevidente de toda a história da humanidade. Oakeshott jamais se rendeu a essa concepção geometrizada da vida e da conduta humana: as certezas generalistas, afinal, eram obstáculos para o exercício da política livre de perigos autoritários. A Europa das seitas religiosas milenaristas e a busca pela perfeição “não era[m] uma utopia remota” (Ibidem, p. 107). Uma convicta concepção “de poder” (Ibidem) sustentava, também neste aspecto, a política da fé. Oakeshott estava tão atento ao vocabulário prático (e concreto) do governo da fé, que ele foi capaz de transitar das teologias da crença na salvação (mundana) para a maneira de organização institucional da política moderna de aprimoramento dos homens. Contudo, *A política da fé e a política do ceticismo* não se tratava de um ensaio estruturado na dicção da filosofia erudita e enciclopédica alemã. É preciso insistir; o teórico da conduta humana não foi buscar na experiência da Ática, mediado por alguma hermenêutica do desvelamento do pensamento grego antigo, como o fizeram seus símiles germânicos⁷ (Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt), o andamento compreensivo dos problemas e soluções do seu tempo. É que a explicitação corroborativa da política da fé – a religião milenar explicitada nas seitas – estava, para temor de Oakeshott, no “exército parlamentar [...] para instaurar o reino da retidão” (OAKESHOTT, 2018, p. 107); nas “vers[ões] econômica[s] da política da fé” (Ibidem, p. 108); na ânsia do Estado “na direção e integração de todas as atividades dos

⁶ Cf. VOEGELIN, *The Political Religions*, p. 21-73; ARENDT, *Religião e Política*, p. 55-73.

⁷ Cf. BERTI, *Aristóteles no Século XX*, em especial, o capítulo *O Renascimento da Filosofia Prática*, p. 229-299.

indivíduos” (Ibidem); na estratégia governamental para o “bem-estar, [a garantia] do trabalho [como] um direito” (Ibidem, p. 110) e na “administração da vida de [todo] o povo” (Ibidem, p. 113). Assim, malgrado as várias nuances estilísticas da prosa de Oakeshott, essas não o fizeram se furtar do argumento categórico de que “a política da fé, tal como a descrevo, é uma criação dos tempos modernos” (Ibidem, p. 117). (Uma modernidade que sempre esteve no vislumbre da plenitude e da inteireza dos indivíduos, daí a busca incessante e interminável de uma organização política com as disposições culturais e institucionais que encaminhasse e tornassem efetivamente factível aqueles princípios, vale dizer – uma modernidade que por um lado está em *poursuite de bonheur* (Baudelaire⁸) e por outro se constitui como que a partir da presença indelével persistência da subjetividade (Robert Pippin⁹.) Para Oakeshott, em todo esse cenário residia a aflição de processos políticos e sociais que se tornassem incontrolláveis. A fé poderia, e já tinha dado mostras na interpretação do teórico inglês, descarrilhar em uma força que se voltaria contra a própria natureza das coisas humanas: imutáveis e frágeis.

Entretanto, *A política da fé e a política do ceticismo* não pretendeu, intencionalmente, substituir um estilo de governo por outro. Cioso de uma escrita da história e da política que resguardasse múltiplas linhas de interpretação da realidade das sociedades humanas – pois a “direção [do] [...] mundo está [sempre] se movendo” (Ibidem, p. 115) – Oakeshott não contrapôs, binariamente, outro tipo de atividade de governo, de tal maneira a corrigir ou mesmo eliminar em definitivo os excessos nefastos da política entendida como a busca incessante da perfeição dos homens. Convencido das narrativas das coisas humanas como torre de babel, sem direção única, ele percebeu que no “mesmo” quadro de referência histórico-cultural da política da fé era possível averiguar uma modalidade de exercício do governo mais adequado à conduta plural e complexa das sociedades ocidentais. A “política do ceticismo tem as condições” (OAKESHOTT, 2018, p. 117) similares, historicamente falando, de também subsistir no mundo moderno, tal como a política da fé. Por outras palavras, o contexto relativo do estilo ceticista de governar é a modernidade europeia e, eventualmente, Ocidental.

Assim, ao contrário de propor um vocabulário prático, uma linguagem abrangente com aspecto ativista, na interpretação da política do ceticismo – tal como havia feito no âmbito da política da fé; Oakeshott ponderou sua prosa histórica avançando na exposição

⁸ Cf. BAUDELAIRE, Sobre a Modernidade, p. 7-70.

⁹ Cf. PIPPIN, The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath, p. 1-57.

da experiência do “governo da Inglaterra medieval [...] [enquanto] correlação que, no mundo moderno, aparece como a política do ceticismo” (Ibidem, p. 118). Oscilando na consideração sobre a disposição cética no governo ele estabelece por um lado o caráter de atualidade da política do ceticismo, e por outro o elo intrínseco nesta prática com as percepções, condutas e reflexões medievais. Mas as refinadas tergiversações do ensaísmo de Oakeshott vão se tornando ao longo do *A política da fé e a política do ceticismo* cada vez mais a reconstrução da história política (e da cultura institucional) da sociedade inglesa. E apelando cada vez mais para as contingências das instituições e experiências inglesas na reflexão sobre a atividade cética de governo, o teórico inglês chegava a considerações que seu espírito bem-educado tanto buscava evitar; as circunstâncias do “ceticismo” tal como ele se conformou em seu país “aparecer[á] [...] como oponente da fé” (Ibidem, p. 120). No entanto, as coisas da prática política na sociedade inglesa nem sempre foram exercícios comportamentais de ceticismo. Após, ou no momento mesmo da Guerra Civil do século XVII “o exército vitorioso do Parlamento como meio providencial [buscava] estabelecer a retidão e a regra dos santos” (Ibidem), de sorte a seguir inexoravelmente o percurso da fé. O próprio Cromwell, um cético de alma, estava mais próximo como político do governo da fé. Porém, experiente nas circunstâncias da realidade institucional, Cromwell nos *Debates de Putney* passava a expor a política do ceticismo – governar por abstração ou na procura de uma situação de plenitude da existência humana pode levar a sociedade a “pensamentos extravagantes [para si] de [como] obter grandes coisas do parlamento”(Ibidem). Impunha-se, portanto, a “doutrina cética do formalismo” (Ibidem, p. 121) inglês. Seguindo a tradição de um corpo denso e “distinto de escritores [...] nomes [como] Hume, Burke, Bentham, Macaulay [e] Adam Smith”, homens que possuíam “compreensão profunda dos princípios do ceticismo político” (Ibidem, p. 124), as atividades e instituições na Inglaterra sedimentaram o vocabulário prático pelo que – “o governo não aparecia como alguém que resolve a condição do mundo [...] mas como atividade limitada pela lei fundamental [e na proteção] dos direitos estabelecidos” (OAKESHOTT, 2018, p. 122).

Diferente da interpretação e teorização acerca dos modos de conduta, vocabulário prático e estilo de atividade que formam a política da fé, aqui, na política do ceticismo Oakeshott argumenta que, uma vez ele estando preocupado com os perigos de um comportamento direcionado pelo horizonte da perfeição humana – ou seja, a intenção única daqueles que se renderam à atual notoriedade da política da crença no

aprimoramento do homem –, as disposições, bem como os traços de comedimento no temperamento cético foram transfigurados em arranjos procedimentais de conduta política e social (institucionais pode-se dizer); o ocidente conheceu a experiência do ceticismo no governo. Assim, na história inglesa a linguagem cética “possuía [...] recursos” (Ibidem, p. 128) fundamentais para reorientar a política moderna no ocidente. Ali *A política da fé e a política do ceticismo* pode verificar a beleza e o aspecto fino de uma maneira de governar assentada na “atividade judicial” (Ibidem). Ora, os traços sofisticados, os meandros linguísticos das várias competências e a ponderação cuidadosa nas decisões sobre assuntos complexos da existência dos indivíduos e grupos sociais estavam, vivamente, presentes nas “cortes de justiça” da sociedade inglesa. Oakeshott dirá; “isso é ilustrado de forma mais reveladora na história e no caráter do Parlamento inglês” (Ibidem). A virtude do parlamento inglês dos séculos XIII e XIV não estava somente em ser uma “corte de justiça” (Ibidem); ele servia de paradigma institucional e de conduta para outros “tribunais existentes” (Ibidem, p. 129). Com efeito, o “Parlamento de Westminster” (Ibidem) era entendido e observado pelas outras casas judiciais como o espaço político para a “resolução de casos difíceis ou duvidosos” (Ibidem). E na medida em que o parlamento – nos séculos seguintes, a Câmara dos Comuns, “a maior e mais sábia corte na Inglaterra” (Ibidem, p. 130) – funcionava como tribunal (cético) da justiça estava compreendido na prática o cuidado e a “manutenção de direitos [...], a reparação de ilícitos [...] [e a] tarefa primordial de manter a paz e a ordem” (Ibidem, pp. 131 e 136) que regrava a sociedade política e a ordem civil compreensível naquele país. As grandezas ponderadas do ceticismo político são bem compreensíveis, portanto, se tomarmos a vivência inglesa (medieval e de início da era moderna) como modelo. Vê-se que para Oakeshott, a política cética é comedida enquanto arranjo institucional. Suas instituições são equilibradas – porque módicas perante as complexidades da sociedade. Em poucas palavras, o ceticismo político visto como atividade e estilo de governo, se não é a antítese da política da fé e sua busca “da perfeição da humanidade” (OAKESHOTT, 2018, p. 137), o que implica na era moderna tardia uma maior atração pelos espíritos e discursos ocidentais vistos os vislumbres utópicos de um futuro glorioso de bem-estar (material) – põe-se ao menos no contexto do século XX no plano de restauração possível e até imprescindível da experiência inglesa de governar.

A prosa e o ensaísmo eduardiano de Oakeshott, “a beleza lírica [...] [e o] encantamento” sedutor do seu texto político (ANDERSON, 2002, p. 343) não o

permitted a direct and decisionist opposition to the government of faith; for the theorist of human conduct was a writer who in his soul, in fact, warmed to the certainty of the superior and English model to correct the dangers of the supposed immensity of the government of faith is something of difficult interpretation. However, in *A política da fé e a política do ceticismo* we can read the following consideration:

[que] na realidade, [...] há recursos abundantes não corrompidos pela ascensão da fé [que se] pode recorrer em situação corrente. Infelizmente, a versão do governo parlamentar inglês que se espalhou por todo o mundo é a descendência bastarda da fé (o governo popular a serviço da perfeição), mas [nele, no arranjo parlamentar inglês] permanecem a serviço do governo os recursos de um ceticismo ainda intato (OAKESHOTT, 2018, p. 193).

In any case it is the reader of Oakeshott who will decide if he, to use a metaphor of the game that he so much enjoyed mobilizing, is like those football technicians who after a match with arbitration problems go to the interview and say without being asked – I will not make any comment on the judge today. Was not the English skepticism, to say the typical conduct of the culture, of the customs and of the political institutions of the English, the *fé nacional* of Oakeshott?

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. A Direita Intransigente no Fim do Século. In: *As Afinidades Seletivas*. São Paulo. Boitempo, 2002, p. 380.
- ARENDT, Hannah. Religião e Política. In: *A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências*. Rio de Janeiro. Relume & Dumará, 2002, p. 195.
- BACON, Francis. Novum Organum. In: *Os Pensadores*. São Paulo. 1999, p. 255.
- BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a Modernidade*. São Paulo. Paz e Terra, 1996, p. 67.
- BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade. In: *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 720.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo. Loyola, 1997, p. 334.
- CONSTANT, Benjamin. Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos, *Revista de Filosofia Política*, nº 2, 1985, pp. 9-25.
- CRESPIGNY, Anthony & MINOGUE, Kenneth. *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília. Universidade de Brasília, 1982, p. 284.
- OAKESHOTT, Michael. *A Política da Fé e a Política do Ceticismo*. São Paulo. É Realizações, 2018, p. 231.
- _____ On Being Conservative. In: *Rationalism in Politics: and other essays*, London, Methuen & Co LTD, 1962, p. 582.
- _____ Educação Política. In: KING, Preston. *O Estudo da Política*. Brasília. UNB, 1980, p. 271.
- PIPPIN, Robert. *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*. New York. Cambridge University Press, 2005, p. 380.
- STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. New York. University of Chicago Press, 1995, p. 283.
- VOEGELIN, Eric. The Political Religions. In: *The Collected Works Eric Voegelin*, v. 5. Missouri, University of Missouri Press, 1999, p. 352.