



ESCOLA DE
HUMANIDADES

VERITAS (PORTO ALEGRE)

Revista de Filosofia da PUCRS

Veritas, Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. 1-10, jan.-dez. 2023

e-ISSN: 1984-6746 | ISSN-L: 0042-3955

<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2023.1.44546>

SEÇÃO: VARIA

Oakeshott e a gênese do racionalismo moderno: algumas considerações sobre a seção III de *Rationalism in Politics*

Oakeshott and the Genesis of Modern Rationalism: some considerations on section III of 'Rationalism in Politics'

Oakeshott y la génesis del racionalismo moderno: algunas consideraciones sobre la sección III del 'Rationalism in Politics'

Gabriel Ferreira¹

orcid.org/0000-0003-2255-5173

gabrielferreira@unisinis.br

Recebido em: 29 mar. 2023.

Aprovado em: 10 set. 2023.

Publicado em: 08 dez 2023.

Resumo: O pensamento do filósofo britânico Michael Oakeshott é frequentemente recrutado no debate entre conservadorismo e posições progressistas, no qual algumas de suas distinções e explicitações são postas a serviço da crítica a determinados aspectos dessa última. Um de seus principais movimentos argumentativos consiste em apontar que posições políticas fundamentalmente revolucionárias pressupõem certa concepção de racionalidade que, por sua vez, estaria em desacordo com uma visão clássica acerca da faculdade intelectual humana ao mesmo tempo em que privilegia tal concepção em relação a outras esferas da experiência humana. No entanto, embora usual, tal reconstrução não apenas não faz justiça aos objetivos e à argumentação de Oakeshott, como parece ignorar uma compreensão mais genuína do racionalismo nos séculos XVII e XVIII. Assim, o objetivo deste artigo é explorar a argumentação de Oakeshott tal qual exposta na seção III de seu *Rationalism in Politics* a fim de, simultaneamente, precisar seus objetivos e colocá-los em perspectiva em relação à gênese histórico-temática do racionalismo.

Palavras-chave: Oakeshott; política; racionalismo; conservadorismo.

Abstract: The thinking of the British philosopher Michael Oakeshott is often recruited in the debate between conservatism and progressive positions, in which some of his distinctions and explications are used to criticize certain aspects of the latter. One of his main argumentative moves is to point out that fundamentally revolutionary political positions presuppose a certain conception of rationality, which in turn would be at odds with a classical view of the human intellectual faculty while privileging such a conception over other spheres of human experience. However, although common, such a reconstruction not only does not do justice to Oakeshott's objectives and argumentation but also seems to ignore a more genuine understanding of rationalism in 17th and 18th centuries. Thus, the aim of this article is to explore Oakeshott's argumentation as exposed in section III of his *Rationalism in Politics* in order to simultaneously specify his objectives and place them in perspective with the historical and thematic genesis of rationalism.

Keywords: Oakeshott; politics; rationalism; conservatism.

Resumen: El pensamiento del filósofo británico Michael Oakeshott es frecuentemente utilizado en el debate entre el conservadurismo y las posiciones progresistas, en el cual algunas de sus distinciones y aclaraciones se ponen al servicio de la crítica de ciertos aspectos de esta última. Uno de sus principales movimientos argumentativos consiste en señalar que las posiciones políticas fundamentalmente revolucionarias presuponen cierta concepción de la racionalidad que, a su vez, estaría en desacuerdo con una visión clásica de la facultad intelectual humana al mismo tiempo que privilegia esta concepción en relación a otras esferas de la experiencia humana. Sin embargo, aunque común, esta reconstrucción no solo no hace justicia a los objetivos y la argumentación de Oakeshott, sino que parece ignorar una comprensión más genuína del racionalismo en los siglos XVII y XVIII. Así, el objetivo de este artículo es explorar la argumentación



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinis), São Leopoldo, RS, Brasil.

de Oakeshott tal como se expone en la sección III de su obra "Rationalism in Politics", con el fin de precisar sus objetivos y ponerlos en perspectiva en relación con el origen histórico-temático del racionalismo.

Palabras clave: Oakeshott; política; racionalismo; conservadurismo.

1 O racionalismo como problema

Ao final da segunda seção de seu *Rationalism in Politics* (RiP, originalmente publicado em 1947), Michael Oakeshott (1991) afirma que, não obstante possa parecer que a principal meta do texto seja a refutação do racionalismo na política, bem como de seu corolário historicamente determinável, o objetivo central é, de fato, investigar as origens, as fontes ou a proveniência do racionalismo na política enquanto radicado num evento histórico-teorético mais amplo e profundo, a saber, o racionalismo filosófico *per se*:

But my object is not to refute rationalism; its errors are interesting only in so far as they reveal its character. We are considering not merely the truth of a doctrine, but the significance of an intellectual fashion in the history of post-renaissance Europe. And the questions we must try to answer are: what is the generation of this belief in the sovereignty of technique? Whence springs this supreme confidence in human 'reason' thus interpreted? What is the provenance, the context of this intellectual character and in what circumstances and with what effect did it come to invade European politics? (OAKESHOTT, 1991, p. 17).

Contudo, se a investigação e a reconstrução histórica daquele panorama intelectual são os objetivos declarados de Oakeshott, não é igualmente tão evidente o que seja o racionalismo entendido de amplo modo, bem como não fica claro ao leitor que não seja filosoficamente informado, quais são os traços essenciais do racionalismo do qual Oakeshott deriva como corolário as características do racionalismo político. Dados o escopo e a extensão do texto, compreende-se a visão apenas sinóptica oferecida pelo filósofo inglês. No entanto, do ponto de vista da recepção e da interpretação de seu pensamento, uma compreensão mais matizada e detalhada do racionalismo filosófico como evento histórico-sistemático não raras vezes faz de Oakeshott objeto de um fenômeno análogo ao que ele mesmo identifica

como tendo acontecido aos propugnadores do racionalismo moderno, a saber, certa extrapolação deformadora de algumas das posições originais. Esse fenômeno deixa-se ver, por exemplo, numa espécie muito comum de sinédoque que transpõe ou predica ao racionalismo *per se*, sem nenhuma outra determinação, atributos que Oakeshott identifica e critica no racionalismo político. Ora, se mesmo Oakeshott (1991) alerta para o fato de que, em certos pontos, nem Descartes seria um cartesiano, identificar pura e simplesmente qualquer forma de racionalismo — sobretudo aquela que, seguindo o pensador inglês, seria historicamente determinável no seio do século XVII — com o racionalismo tal como transposto na compreensão e manipulação da esfera do que Oakeshott gostava de chamar de conduta humana prática, não apenas dilui a acuidade e os *insights* da análise oakeshottiana, traindo assim o espírito e a letra do ensaio em questão, como inclina-se a desprezar em bloco um momento fundamental do desenvolvimento do tratamento de problemas filosóficos ao longo da história ocidental. Como consequência disso, até mesmo o entendimento mais profundo da oposição entre Descartes e Bacon, por um lado, e Pascal, por outro, infelizmente tratada apenas *en passant* ao final da referida seção, ficam comprometidos. Assim, o objetivo deste texto é fornecer algumas considerações sobre a gênese das características fundamentais do racionalismo do século XVII, sobretudo nos dois atores mencionados por Oakeshott, a saber, René Descartes e Francis Bacon. Em um segundo momento, revisitaremos as conexões entre o racionalismo amplamente entendido e o racionalismo político tal como empreendido por Oakeshott no referido ensaio e, por fim, extrairemos algumas avaliações e análises sobre o juízo que Oakeshott faz da ligação destes dois movimentos.

2 Algumas considerações sobre a gênese do racionalismo filosófico

Se é fato que Michael Oakeshott aponta para o racionalismo do século XVII como a fonte originária do racionalismo na política, não é igualmente

evidente para os seus leitores contemporâneos quais são, de fato, as características essenciais deste momento histórico e, sobretudo, quais são os problemas e as questões próprias a esse movimento. Assim, não surpreende que a crítica de Oakeshott ao racionalismo político possa ser aproximada a uma crítica ao "racionalismo" sem nenhuma outra determinação adicional e, por fim, em casos mais radicais, os argumentos de Oakeshott possam ser tomados como apoio a uma oposição ferrenha à razão como faculdade humana e seu papel fundamental na conduta humana. Desse modo, a função essencial da seção III de *Rationalism in Politics* demanda, para sua melhor compreensão, alguns comentários com o objetivo de fornecer ao leitor alguns elementos adicionais para o entendimento do racionalismo. É importante ressaltar que o objetivo desta seção não é fornecer uma exposição exaustiva do racionalismo — seja do ponto de vista histórico, seja do ponto de vista sistemático —, senão que se trata de apontar os elementos essenciais à forma como Oakeshott o recepciona. Por isso, é claro que uma análise ou exposição cujo objetivo fosse fornecer um panorama detalhado teria de, ou abster-se de algumas notas conceituais ou, ainda, aprofundar mais em algumas em detrimento de outras. No entanto, a caracterização da origem e dos elementos do racionalismo enfatizados aqui estão submetidos à apropriação que Oakeshott faz deles.

Em primeiro lugar, cumpre notar que não raras vezes o uso de termos como "racionalismo", embora didaticamente útil, mascara sutilezas e distinções teóricas importantes². "Racionalismo" é geralmente empregado para denotar não certa perspectiva de resposta a problemas filosóficos bem determinados, mas como um dos elementos num par de opostos cujo outro polo está usualmente preenchido pelo "empirismo" e que, nesses casos, refere-se apenas a concepções

mais ou menos genéricas de ênfase nos elementos racionais do conhecimento em oposição à afirmação da precedência dos conhecimentos empíricos. Se, de fato, há aspectos verdadeiros nessa oposição, o entendimento desses termos definidos quase que apenas negativamente — "racionalismo" como "não empirismo" e vice-versa — ajuda pouco inclusive na compreensão da sofisticada argumentação de Oakeshott contra o racionalismo político³.

Tal como aponta Oakeshott, ainda que não se possa cravar com absoluta precisão quando aparece uma determinada perspectiva teórica, o surgimento do que chamamos de "racionalismo" filosófico pode ser localizado no século XVII, com Descartes e Bacon, mas também com Leibniz, Spinoza e Malebranche, entre outros. Assim, há diversas possibilidades e caminhos de entrada para a compreensão do que seriam, a despeito das profundas diferenças, elementos comuns a tais pensadores a fim de ser possível predicar o termo "racionalismo" para aglutinar algumas de suas posições. Contudo, tanto para um entendimento mais acurado dos elementos teóricos básicos do racionalismo, quanto para os propósitos para os quais Oakeshott remonta a ele no horizonte de suas críticas, creio ser interessante partir de alguns dos seus comprometimentos metafísicos e epistemológicos.

O primeiro ponto que ajuda a explicitar aquela ideia comumente atribuída ao racionalismo, isto é, a precedência do conhecimento racional ou, antes, dos elementos racionais no conhecimento humano, é compreender por quais razões tal ênfase é defendida por alguns filósofos a partir do início do século XVII. Dentre os diversos fatores, a combinação de dois deles é especialmente importante, sendo um de matriz mais geral, acerca da própria ideia do que deve significar conhecimento em sentido forte, e outro, mais específico, acerca de qual o caminho para obtê-lo.

² Identificar como "racionalistas", sem qualquer outra diferenciação ulterior, Descartes, Spinoza e Leibniz, não é apenas falta de precisão, senão que é certamente um erro histórico-sistemático.

³ Como relembra John Cottingham (1988, p. 1), "Confronted with the bewildering complexity and variety of philosophical theories, the student turns with relief to labels and pigeonholes. By classifying philosophers into 'movements' and 'schools of thought', we seem to have hope of discerning some pattern in the tumultuous flow of ideas. But later, on closer acquaintance with the texts, doubts creep in. Do the authors fit the stereotypes? Have we achieved order only at the cost of oversimplification or caricature? The use of the label 'rationalist' is beset with many such difficulties and dangers".

O século XVII conheceu algo como uma revolução científica⁴. E como costumeiramente ocorre em se tratando de revoluções, seus fundamentos filosóficos são determinantes para o seu correto entendimento. Assim, tal revolução científica esteve em uma relação de mútuo impacto com uma revolução filosófica cujo problema de base era o de alçar o conhecimento do mundo natural a um patamar que satisfizesse os parâmetros do conceito de "ciência" tal como entendido, desde os gregos, em sentido forte, a saber, um conhecimento de caráter universal e necessário. Como dito, "universalidade" — entendida como validade de uma regra ou lei sobre absolutamente todos os fenômenos que caem sob o domínio de tal regra ou lei — e "necessidade" — entendida como obrigatoriedade lógica do valor de verdade de dada tese⁵ — não eram características, no século XVII, propriamente novas; tais atributos já estavam presentes em Platão e Aristóteles e atravessaram virtualmente intactos todo o medievo⁶. O caráter distintivo daquela mutação ocorrida no século XVII, portanto, não reside em uma nova compreensão do conceito de ciência, senão que consiste no questionamento sobre quais espécies de saber seriam capazes de satisfazer tais condições de universalidade e necessidade.

É aqui que o problema acerca de quais tipos de saberes preencheriam, de fato, aquelas características toca no que chamei de um segundo fator determinante para o assim considerado racionalismo do XVII, a saber, o problema de como obtê-lo. É, então, por meio da tentativa de solucionar tal questão que a precedência de elementos racionais sobre elementos provenientes de outras fontes vêm à tona. Isso porque formas de conhecimento eminentemente racionais, como as matemáticas e, em especial, a geometria, são exemplos inquestionáveis de conhecimento sob aqueles moldes. Tome-se a famosa proposição 32 do livro I dos *Elementos*, de Euclides. A prova de que a soma dos ângulos internos de qualquer

triângulo é igual a dois ângulos retos não deriva seu estatuto de universalidade e necessidade da coleta, por experiência sensível, de casos nos quais triângulos casualmente apresentam-se segundo tal regra, mas a validade universal e necessariamente lógica da regra é que constrange, *a priori*, o modo de ser dos triângulos singulares. Não por outra razão, Descartes insiste em que a filosofia, assim como também a filosofia natural, deve emular a metodologia lógico-dedutiva das matemáticas a fim de, como elas, assegurar um conhecimento indubitável e preciso, ou, em seus próprios termos, "claro e distinto"; de fato, afirma Descartes (1997, II, §64, p. 90):

Na física só aceito princípios que também tenham sido aceites na Matemática, de modo a poder provar por demonstração tudo quanto deduzirei, e estes princípios são suficientes para explicar por este processo todos os fenômenos da natureza.

Determinados problemas metafísicos também fazem vislumbrar a possibilidade de conhecimentos universais e necessários como podendo emergir da razão. É o caso da consideração da clássica questão de por que há algo, existem entes, ao invés de não existir nada? Em seus *Princípios da natureza e graça, baseados na razão* (1714), afirma Leibniz (1989, p. 209-210, tradução nossa) que:

(7) Até aqui falamos como simples físicos; agora, precisamos ascender à metafísica ao fazer uso do grande princípio, comumente pouco usado, que nada acontece sem uma razão suficiente, isto é, que nada acontece sem que seja possível para alguém que conhece coisas o suficiente possa dar uma razão suficiente para determinar porque isto é assim e não de outro modo. Assumindo esse princípio, a primeira questão que temos o direito de fazer será, por que existe algo ao invés de nada? Pois nada é mais simples e fácil do que alguma coisa. Ademais, assumindo que coisas devem existir, nós devemos ser capazes de dar uma razão pela qual elas devem existir desse modo e não de outro. (8) Essa razão suficiente para a existência do universo não pode ser encontrada na série de coisas contingentes, isto é,

⁴ De modo mais preciso, não seria correto falarmos em termos de revolução "científica", uma vez que, mesmo para tais pensadores, estamos no domínio da filosofia natural. No entanto, para nós, modernos, o sentido é mais bem captado pela ideia de ciência. Para uma visão de conjunto dos múltiplos aspectos do panorama intelectual do XVI, veja-se Menn (2008).

⁵ Em termos estritamente lógicos, uma proposição necessária é aquela cuja negação faz incorrer obrigatoriamente em uma contradição. A proposição "Todo triângulo é uma figura de três lados" não pode ser negada sem que se implique numa contradição.

⁶ De fato, a concepção de ciência como conhecimento universal e necessário permaneceu praticamente inalterada até meados do século XIX.

na série de corpos e suas representações nas almas [...] Assim, a razão suficiente, que não precisa de nenhuma outra razão, deve estar fora dessa série de coisas contingente e deve ser encontrada em uma substância que é sua causa, e que seja um ser necessária, portando a razão de sua existência em si mesma. Se fosse de outro modo, nós ainda não teríamos uma razão suficiente onde se poderia terminar a série. E essa razão última para as coisas é denominada Deus.

Ora, o âmbito dos atributos divinos é, justamente, o domínio das verdades eternas, espaço lógico-ontológico de proposições necessariamente verdadeiras. O que aqui nos interessa, contudo, é que os humanos são capazes de apreender tais verdades eternas — isto é, universais e necessárias. É a mesma convicção expressa por Descartes em diversos momentos como, por exemplo, em seus *Princípios da filosofia*:

Até aqui enumerei tudo o que conhecemos como coisas ou como qualidades ou modos das coisas. [Resta falar do que conhecemos como verdades]. Por exemplo, quando pensamos que nunca se poderá fazer alguma coisa do nada, não cremos que tal suposição — do nada, nada se faz — exista ou seja propriedade de alguma coisa, mas tomamo-la como verdade eterna que tem o seu lugar no pensamento e à qual chamamos noção comum ou axioma [...] (DESCARTES, 1997, I, §49, p. 44).

A questão relativa então à existência e, sobretudo, à possibilidade de apreensão de verdades eternas e imutáveis garante, então, o poder da faculdade racional de estabelecer conhecimentos universais e necessários que podem, então, servir de fundamento aos demais modos de conhecer. Fica garantida então a solução ao problema da possibilidade de ciência — conhecimento universal e necessário — e de como obtê-la, a saber, a partir da constatação do poder racional de acessar verdades eternas e de, a partir delas, derivar outros conhecimentos. Note-se, portanto, que a oposição ao empirismo só se deixa ver de maneira filosoficamente mais robusta na oposição entre conhecimento obscuro, vago e contingente,

que seria proveniente dos sentidos⁷, e conhecimento claro, preciso e necessário, oriundo do procedimento lógico-dedutivo próprio — e de cuja existência podemos ter garantia — à razão⁸.

A rejeição de conhecimentos vagos e obscuros, sobre as bases apontadas acima, é o que terminará por sustentar a recusa de parte considerável da física e da metafísica aristotélica e, em especial, as concepções clássicas de natureza e de seu substrato mais claro, a matéria. Assim, a relação com o legado de Aristóteles por parte dos racionalistas do XVII será especialmente complexa, uma vez que, se por um lado, noções como a de substância continuarão a ser centrais, por outro, as teses metafísico-epistêmicas das quatro causas e a da presença de elementos qualitativos no conceito de matéria serão fundamentalmente alteradas⁹. É a essa relação de parcial aceitação e parcial recusa que Oakeshott (1991, p. 18) se refere ao afirmar, na seção III de RiP, que os racionalistas eram "*fully emancipated from the presuppositions (though not, of course, from some of the details) of Aristotelian Science*".

É o que se pode ver nos dois casos particularmente citados por Oakeshott. Em Descartes, a substância material será definida em absoluta exclusão dos aspectos qualitativos próprios às formas na doutrina aristotélica. Em seu opúsculo *O mundo, tratado da luz*, Descartes (1989, p. 87-89) afirma, categoricamente:

Se pensais ser estranho que, para explicar esses elementos eu não me sirva de qualidades tais como calor, frio, umidade e secura, como fazem os filósofos [escolásticos], eu vos direi que essas qualidades me parecem elas mesmas necessitando de explicação e que — se não me engano — não só essas quatro qualidades, mas também todas as outras e inclusive todas as formas imagináveis dos corpos podem ser explicadas sem que seja preciso supor em sua matéria nenhuma outra coisa além do movimento, o tamanho, a figura e a disposição de suas partes.

⁷ Veja-se a caracterização do conhecimento sensível proveniente do exterior, apresentado por Spinoza (1985, local. E2p29c) como "conhecimento confuso e mutilado", em oposição àquele proveniente do "interior", isto é, da própria razão.

⁸ O próprio projeto leibniziano de uma *Characteristica Universalis*, isto é, de uma linguagem artificial formal que possibilitasse a expressão precisa, geral e unificada do conhecimento humano é um claro exemplo do pressuposto da possibilidade do oferecimento de tal síntese proporcionada pela razão.

⁹ Sobre a recepção de Aristóteles no início do XVII e sua relação com Descartes, veja-se Des Chene (1995), além do já mencionado Menn (2008).

Posições não muito distintas da caracterização dos atributos formais (metafísicos) da natureza, tal como compreendida pelos filósofos naturais de matriz aristotélica, como "mágica", feita por Bacon (1999, II, 9):

Assim, a investigação das formas que são (pelo seu princípio e lei) eternas e imóveis constitui a Metafísica. A investigação da causa eficiente, da matéria, do processo latente e do esquematismo latente (que dizem respeito ao curso comum e ordinário da natureza, não a leis fundamentais e eternas) constitui a Física. E a elas subordinam-se duas divisões práticas: à Física, a Mecânica; à Metafísica, a Magia [...].

Ao delimitar a física aos processos inerentes ao curso da natureza referente à matéria e à causa eficiente (rejeitando, portanto, as considerações sobre as causas formal e final), que não devem ser misturados com a investigação de leis eternas e imutáveis, o que seria próprio à metafísica, Bacon está, assim como Descartes, afastando o conhecimento vago e obscuro — em suas palavras, "mágico" — do domínio da investigação da natureza¹⁰. Uma vez mais, entender a gênese do racionalismo do XVII, tal como indicado por Oakeshott, significa compreender a tentativa daqueles filósofos em responder a problemas bem determinados na física e na metafísica, bem como sua base e seu corolário em questões epistemológicas. É o correto entendimento desses pontos que torna possível avaliar o escopo e a profundidade da conexão que Oakeshott traça entre as características próprias ao fenômeno do racionalismo político e o racionalismo filosófico tomado amplamente. São essas conexões que gostaria de desenvolver agora.

3 Oakeshott, o racionalismo e o racionalismo na política

Se em *Rationalism in Politics* um dos principais objetivos declarados de Oakeshott é a compreensão da gênese do racionalismo político no racionalismo filosófico amplamente entendido, as características do primeiro só podem ser pro-

priamente avaliadas na explicitação justamente daquela origem. Note-se que não se trata aqui de passar em revista a totalidade das notas conceituais que o filósofo britânico identifica no racionalismo político, senão que meu objetivo aqui é tão somente clarificar algumas dessas notas na medida em que podem ser iluminadas a partir do racionalismo *per se*.

A caracterização geral do racionalismo na política como a afirmação da "soberania da técnica" é desdobrada por Oakeshott (1991, p. 21), ainda na seção III, em três traços fundamentais, a saber, (a) a precedência da certeza, (b) a confiança na possibilidade de um método ou técnica infalível e (c), o que podemos chamar de monismo epistêmico, isto é, a recusa em reconhecer graus ou modulações de tipos ou ordens de conhecimento. Ora, essas três características só podem ser plenamente entendidas sobre o pano de fundo do projeto do racionalismo tal como exposto acima.

O primeiro dos traços, a precedência da certeza, é evidentemente conectada ao percurso de solução ao problema metafísico-epistemológico exposto acima. Cumpre notar, todavia, que Oakeshott (1991, p. 21) ressalta que a certeza, compreendida em termos de autoevidência lógico-dedutiva, "*can spring up only in an emptied mind*". Por pretender ser um conhecimento claro e distinto porque derivado de maneira dedutiva a partir de axiomas, Oakeshott enfatiza a necessidade de que o racionalista político pressuponha um espírito purgado justamente de seus conhecimentos (experienciais) prévios e, portanto, apresente-se como uma *tabula rasa*¹¹. Note-se que, do ponto de vista epistemológico, o empreendimento cartesiano de demolir todo o edifício de seus conhecimentos anteriores, segundo sua clássica expressão, não é, propriamente, um problema. Ainda que possa ser filosoficamente criticável, como de fato o foi na tradição filosófica posterior, a dúvida hiperbólica como método não se choca necessariamente com o ponto que Oakeshott levanta no que diz respeito ao

¹⁰ A proximidade entre as perspectivas de Descartes e de Bacon é também afirmada literalmente por Oakeshott. Em suas palavras, "*the method propounded in the Discourse de la Méthode and the Regulæ corresponds closely to that of the Novum Organon*" (OAKESHOTT, 1991, p. 21).

¹¹ Conferir, por exemplo, Oakeshott (1991, p. 16, 20, 32).

racionalismo *na política*, a saber, que, no que tange à dimensão dos conhecimentos práticos, eliminar como epistemicamente desprezíveis os conhecimentos adquiridos previamente e por experiência, não somente não é factível, como é improdutivo.

Há, assim, dois pontos sumamente importantes. Em primeiro lugar, é aqui que o pressuposto da certeza como valor regulativo (a), essencial para a perspectiva de resposta ao problema analisado acima, ao qual o racionalismo pretende ser uma resposta, engendra (c), isto é, o que chamei de monismo epistêmico, a saber, a afirmação exclusiva do conhecimento evidente como conhecimento, em detrimento de qualquer outra modalidade ou qualquer possibilidade de gradação. Podemos caracterizar esse monismo pela afirmação de uma disjunção: ou trata-se de conhecimento certo e evidente, ou não se trata, verdadeiramente, de conhecimento. Uma vez mais, do ponto de vista da busca pelas "verdades eternas" como fundamento do conhecimento delas derivadas, não há propriamente um problema. A recusa de Oakeshott aparece, no entanto, na trasladação da busca e a aplicação universal de um — ou vários — axiomas ao terreno da práxis humana, ou seja, no âmbito da ética e da política. É a conjunção da busca pelo conhecimento "claro e distinto" (a) como conhecimento exclusivo (c) que engendra, portanto, a extremada confiança no método ou técnica (b), tanto como condição de possibilidade e de garantia de conhecimento em sentido pleno, quanto de repetibilidade desse mesmo conhecimento. No escopo do problema clássico do racionalismo *per se* — visível tanto em Descartes quanto em Bacon, apontados por Oakeshott —, o método desempenha papel elementar na articulação entre os axiomas ou princípios autoevidentes e os conhecimentos deles derivados. Contudo, novamente, o problema aparece quando da transposição das soluções ao problema metafísico-epistemológico para o problema prático. É aqui que a "soberania da técnica", como a dobradiça que articula a exigência de certeza e o desprezo por conhecimentos não evidentes, mostra-se especialmente problemática.

Desse modo, se é verdade que, como acabo de mostrar, as marcas conceituais do racionalismo na política só se deixam ver de maneira mais clara a partir da compreensão do racionalismo *per se* como resposta a um problema epistemológico-metafísico, é igualmente verdadeiro que as relações entre o racionalismo em sentido estrito, político, e o racionalismo em sentido filosoficamente amplo são matizadas pelo próprio Oakeshott e não deveriam ser vistas de maneira unívoca e, principalmente, como se houvesse uma relação de contiguidade necessária entre os dois. Uma vez mais, há ao menos dois pontos a serem considerados para uma correta visão acerca dessas relações.

O primeiro deles consiste na afirmação do próprio filósofo britânico acerca do fato de que o racionalismo na política não se trata de uma derivação logicamente necessária do racionalismo filosófico; ao contrário, aquele configura-se como uma extrapolação desse:

By a pardonable abridgment of history, the Rationalist character may be seen springing from the exaggeration of Bacon's hopes and the neglect of the scepticism of Descartes; modern Rationalism is what commonplace minds made out of the inspiration of men of discrimination and genius. [...] it is, also, the history of the invasion of every department of intellectual activity by the doctrine of the sovereignty of technique. Descartes never became a Cartesian [...] (OAKESHOTT, 1991, p. 22).

É, portanto, a "invasão de todos os departamentos da atividade intelectual pela soberania da técnica" que perfaz a história do racionalismo moderno — e, em especial aqui, do racionalismo na política — como deformação do racionalismo como solução a problemas epistemológico-metafísicos bem determinados. Novamente, o problema excelentemente identificado por Oakeshott consiste não no fato de que o racionalismo na (vida) política seria uma consequência lógica e inelutável do racionalismo do XVII, mas, sim, no fato de que o racionalismo como "*intellectual fashion*" (1) importa uma solução a um rol específico de problemas para outro, o que (2) favorece um processo que poderíamos chamar de "atrofia da noção de faculdade racional" ao reduzi-la ou identificá-la a apenas uma de suas

potências, isto é, à sua dimensão lógico-dedutiva. De fato, é, uma vez mais, o que o próprio autor de *Rationalism in Politics* afirma:

One important aspect of the history of the emergence of Rationalism is the changing connotation of the word "reason". The "reason" to which the Rationalist appeals is not, for example, the Reason of Hooker, which belongs till to the tradition of Stoicism and of Aquinas. It is a faculty of calculation by which men conclude one thing from another [...] (OAKESHOTT, 1991, p. 22-23).

A importância dessa mutação ou atrofia da própria concepção de racionalidade torna-se ainda mais clara se recordarmos uma das primeiras notas metodológicas feitas por Aristóteles (2004) já no início da *Ética Nicomaqueia*. Ali, no capítulo 3 do primeiro livro, o Estagirita relembra que nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, e, uma vez que se trata do universo de problemas referentes às ações humanas, ou seja, dado que

[...] as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião [...] devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza. E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas lógicas de um retórico (ARISTÓTELES, 2004, 1094b-1095a, tradução nossa).

Por isso, não somente não se poderia exigir de assuntos concernentes às ações humanas o mesmo nível ou grau de certeza que exige nas ciências formais, cujos objetos e relações são regidos pela necessidade lógica, quanto deste fato não se segue que o tratamento da ética e da política não possa (e não deva) ser considerado racional. Simplesmente, trata-se de seguir a pre-

missa aristotélica fundamental que assevera que o método de uma ciência deve seguir a natureza de seu objeto e adequar a este as exigências daquele¹². O que Aristóteles afirma parece ser o que está na base do juízo de Oakeshott (1991, p. 7) sobre a inadequação da perspectiva epistemológica do racionalismo quando pretende ser transposta ao domínio da política:

Now, of all worlds, the world of politics might seem the least amenable to rationalist treatment – politics, always so deeply veined with both the traditional, the circumstantial and the transitory.

Em segundo lugar, e em estreita conexão com o dito acima, a distinção entre os domínios da "razão pura" e da "razão prática" não é feita apenas do ponto de vista, por assim dizer, metodológico ou da compreensão da faculdade racional. A diferenciação dos âmbitos de objetos e de problemas fica explícita inclusive na precisão feita por Descartes (2008, p. 11-12, tradução nossa), a partir de seu debate com Arnauld, na sinopse das *Meditações*:

Na Quarta Meditação é provado que todas aquelas coisas que podemos clara e distintamente perceber são verdadeiras e, ao mesmo tempo, é explicado em que consiste a falsidade. Ambos os pontos são necessários, a fim de estabelecer o que veio antes, assim como para o entendimento do que se sucederá (Mas devo afirmar que, neste ponto, não estou lidando com o pecado, que é o erro que é cometido na busca do bem e do mal, mas apenas com o erro que afeta o discernimento do verdadeiro e do falso. Tampouco estou examinando questões relativas à fé ou à conduta de vida, mas apenas verdades especulativas conhecidas com o auxílio da luz natural).

Aqui, entende-se de maneira mais clara e verifica-se, portanto, a correção do juízo de Oakeshott quando da afirmação citada acima de que nem mesmo Descartes era, sob certo aspecto, cartesiano. Aquela extrapolação do racionalismo para a totalidade dos âmbitos da vida, incluindo o da vida prática, é, antes, uma manifestação de um desejo psíquico ou espiritual da "Europa pós-Renascimento" do que seu corolário lógico. Dito isso, parece claro que a pervasividade e a

¹² Sobre as diversas perspectivas metodológicas de Aristóteles, bem como suas articulações com diferentes concepções de racionalidade, veja-se o excelente livro de Enrico Berti (1998).

capilaridade da posição racionalista em múltiplas dimensões da vida mostrou-se um evento historicamente verificável. Não se trata de negá-lo, e Oakeshott (1991) mesmo o reconhece. Todavia, até para compreendermos a amplitude dos problemas legados por essa invasão, é preciso ter em mente exatamente a distinção entre os dois sentidos de racionalismo — lato e estrito — a fim de, precisamente, notarmos adequadamente a dissolução dos limites¹³. Na verdade, é precisamente a distinção entre o racionalismo *per se*, como o tratamento de problemas epistemológicos e metafísicos específicos, e o racionalismo pervasivo na vida prática que permite compreender, em especial, um dos adendos feitos por Oakeshott ao final de *Rationalism in Politics*; ao mesmo tempo que essa característica deriva seus traços do racionalismo filosófico, ela nos permite localizar precisamente sua origem anímica.

4 Considerações finais: racionalismo e racionalismo na política como corrupção do espírito

Como dito na introdução, as observações feitas aqui não pretendem esgotar nem a caracterização do fenômeno do racionalismo político, tampouco as relações entre o que chamei de racionalismo em sentido amplo, histórica e sistematicamente determinado a partir do século XVII, com o racionalismo em sentido estrito, na política, segundo o entendimento de Oakeshott. O objetivo central era, a partir de uma explicitação mais cuidadosa do racionalismo filosófico amplamente entendido, apenas esboçado por Oakeshott na seção III de *Rationalism in Politics*, clarificar as conexões e os afastamentos entre aquele e o objeto próximo do ensaio do filósofo britânico. No entanto, como é claro, as aproximações e distanciamentos entre os dois fenômenos atravessam a totalidade do ensaio de Oakeshott, para além da seção específica que aqui nos serve de ponto de partida.

Uma vez que o racionalismo na política tem no racionalismo filosófico sua matriz e seu impulso, os traços, as derivações e as consequências dessa relação pervadem todo o texto. Dentre tal miríade de conexões, há duas características que, julgo, não posso deixar de mencionar, ainda que à guisa de conclusão, e que Oakeshott (1991, p. 36) apresenta explicitamente como aspectos do racionalismo na política "*which make it exceptionally dangerous to a society*". Embora Oakeshott didaticamente os analise separadamente, creio ser possível unificá-los sob a égide do que penso ser uma de suas mais fortes declarações sobre o fenômeno do racionalismo político. Nas palavras do autor: "*First, Rationalism in politics, as I have interpreted it, involves an identifiable error, a misconception with regard to the nature of human knowledge, which amounts to a corruption of the mind*" (OAKESHOTT, 1991, p. 37).

Na quinta e última seção, na qual Oakeshott se dedica a alguns acréscimos à análise feita até então, o racionalismo na política é explicitamente associado a um problema de má compreensão epistemológica, isto é, acerca do conhecimento humano, o que, de certo modo, sintetiza os fenômenos de extrapolação e atrofia aos quais me referi anteriormente. A partir desse equívoco, Oakeshott derivará o interesse do racionalista político na educação e, em especial, na educação universitária que terminará por desembocar no oposto de sua vocação fundamental, isto é, a progressiva retração da perspectiva da educação superior até sua quase identificação com a educação técnica¹⁴. Todavia, o traço mais radical da configuração do racionalismo na política feita por Oakeshott parece-me residir no fato de que tal engano epistemológico não se resume a uma tese ou posição errônea, mas a uma "*corruption of the mind*". Embora possamos compreender o termo "*mind*" simplesmente como "mente" — o que já justificaria a afirmação do autor —, não se pode esquecer que o vocábulo pode se referir

¹³ Seria interessante, a partir das distinções feitas até aqui, examinar a envergadura da oposição entre Pascal e Descartes trazida por Oakeshott ao final da seção III. De fato, a polarização entre os dois irradia-se precisamente dos desacordos referentes inclusive no que diz respeito àquele problema epistemológico-metafísico, bem como nos pressupostos de antropologia filosófica dos dois filósofos. Essa investigação é extremamente proveitosa, mas demanda um exame profundo totalmente dedicado ao problema.

¹⁴ Sobre a oposição frontal entre uma educação pautada pela soberania da técnica e a educação liberal tal como Oakeshott a compreendia, isto é, livre do constrangimento de ter que se adequar a fins que lhe são extrínsecos, veja-se Oakeshott (2021).

também, no contexto de questões filosóficas que se estende desde o período medieval, àquilo que poderíamos chamar, *grosso modo*, de "espírito"; não se trata apenas da faculdade intelectual em sua dimensão epistêmica, isto é, exclusivamente relacionada ao conhecimento, mas da faculdade intelectual como *apex* da alma humana racional — *nôus, mens* — e que, precisamente por isso, relaciona-se necessariamente tanto à dimensão cognitiva, mas também àquela dos afetos e das volições e, por isso, também à vida prática.

É por isso que a fórmula oakeshottiana que caracteriza o racionalismo na política como "*corruption of the mind*" aponta uma corrupção do espírito e não é apenas uma tese acerca de um engano sobre nossas faculdades cognitivas, senão que é um erro acerca de uma posição de antropologia filosófica, isto é, sobre o problema "o que é o ser humano?". O racionalista na política, ao atrofiar a racionalidade até sua identificação com as operações lógico-dedutivas, despreza a miríade de dimensões da vida mental humana que também se alimenta e floresce a partir das múltiplas formas de experiências, hábitos e práticas. Não por outra razão que Oakeshott (1991) finaliza o ensaio apontando como tal corrupção manifesta-se tanto na subversão da educação — e, em especial, da educação superior —, mas também na deturpação da percepção da vida moral ao desconsiderar que princípios e ideais morais são fruto de um processo de experiência que só pode se dar envolto na vida social cujos traços não podem ser conhecidos ou determinados dedutivamente *a priori* e de maneira clara e distinta.

Assim, se a análise feita aqui mostra que é verdade que o racionalismo filosófico, cuja origem remonta ao século XVII, forneceu alguns princípios e certo panorama intelectual para a emergência do racionalismo político, creio também ter mostrado como para Oakeshott este epígono não se configura tão somente como uma consequência daquele, mas é especialmente danoso por constituir-se como uma expansão anômala daqueles axiomas cujos efeitos se fazem sentir, ainda hoje, na totalidade da vida social e política.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Cambridge: CUP, 2004.
- BACON, F. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- COTTINGHAM, J. *The Rationalists*. New York: OUP, 1988. (History of Western Philosophy, 4).
- DES CHENE, D. *Physiologia: Philosophy of nature in Descartes and the Aristotelians*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- DESCARTES, R. *El mundo: tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos, 1989. Edição bilingue.
- DESCARTES, R. *Meditations on First Philosophy with selections from the Objections and Replies*. Oxford: OUP, 2008.
- LEIBNIZ, G. W. *Philosophical essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.
- MENN, S. The intellectual setting. In: GARBER, D.; AYERS, M. (ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: CUP, 2008. v. 1, p. 33-86.
- OAKESHOTT, M. *A voz da educação liberal*. Belo Horizonte: Áyiné, 2021.
- OAKESHOTT, M. Rationalism in Politics. In: OAKESHOTT, M. *Rationalism in Politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund, 1991. p. 5-42.
- SPINOZA, B. Ethics. In: SPINOZA, B. *The collected writings of Spinoza*. Princeton: Princeton University Press, 1985. v. 1, p. 408-620.

Gabriel Ferreira

Doutor em Filosofia e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Endereço para correspondência

GABRIEL FERREIRA
Av. Unisinos, 950
Cristo Rei, 93022-750
São Leopoldo, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.