

OS USOS POLÍTICOS DA DÚVIDA: O CETICISMO ENTRE A PRUDÊNCIA CONSERVADORA E A CONTESTAÇÃO AGONÍSTICA

João M. Nonato

Mestre em Filosofia pela PUC-SP, com a dissertação *Entre ceticismo e esperança: oscilações na teoria política de Judith Shklar*. Sua pesquisa se concentra em teoria política contemporânea, com ênfase no pensamento liberal, na psicologia moral, no ceticismo político e na obra de Judith Shklar.

RESUMO

Este ensaio analisa o ceticismo na teoria política como uma disposição afetiva, intelectual e normativa. Contrasta a tradição conservadora, de Burke a Oakeshott — onde a dúvida funciona como prudência e contenção —, com a abordagem agonística de Judith Shklar, na qual a dúvida serve à crítica e à desestabilização de ordens naturalizadas. Argumenta-se que o ceticismo não possui conteúdo político intrínseco, assumindo funções prudenciais, críticas ou antipolíticas conforme seus contextos e motivações. Tomando emprestada a noção de ceticismo motivado, propõe-se compreender a dúvida como prática situada de gestão da incerteza, com efeitos políticos relevantes.

PALAVRAS-CHAVE

Ceticismo político; Conservadorismo; Agonismo; Judith Shklar; Motivação política.

ABSTRACT

This essay examines skepticism in political theory as an affective, intellectual, and normative disposition. It contrasts the conservative tradition — from Burke to Oakeshott, where doubt functions as prudence and restraint — with Judith Shklar's agonistic approach, where doubt serves as critique and destabilisation of naturalised political orders. The argument is that skepticism has no intrinsic political content; it assumes prudential, critical, or antipolitical functions depending on context and motivation. Drawing on the concept of motivated skepticism, the essay proposes understanding doubt as a situated practice of managing uncertainty — one that produces politically significant effects.

KEYWORDS

Political skepticism; Conservatism; Agonism; Judith Shklar; Political motivation.

INTRODUÇÃO: CETICISMO E TEORIA POLÍTICA

É possível pensar politicamente sem certezas? O que resta da teoria política quando cessamos a busca por primeiros princípios e fundamentos últimos? Em uma tradição teórica erguida sobre a promessa da racionalização da política, o cético é, em regra, uma presença incômoda. Ele não oferece soluções, mas interrogações. Não organiza, mas desconstrói. O ceticismo político⁴⁴ introduz hesitação onde antes havia esperança; espalha dúvida onde havia certeza. Quando levado a sério, torna a política mais impenetrável, mais caótica, mais difícil de normatizar. Mas o que exatamente significa cultivar uma disposição cética na arena política? E sobretudo: essa disposição nos aproxima da prudência conservadora, da apatia antipolítica ou da crítica radical?

As teorias políticas modernas responderam de forma ambivalente a tais questões. Desde que um espantado Edmund Burke reagiu à Revolução Francesa, uma certa tradição conservadora sustenta que, em face da incerteza sobre os efeitos da ação política, é preferível confiar na autoridade dos costumes e na sabedoria tácita das instituições herdadas. O ceticismo, então, justifica a prudência e legitima a tradição: duvidar é não saber o que mudar e, portanto, optar por preservar. Na famosa definição de Michael Oakeshott, “ser conservador [...] é preferir o familiar ao desconhecido, o experimentado ao inédito [...], o conveniente ao perfeito” (Oakeshott, 1962, p. 169)⁴⁵. Tal atitude não se assenta em dogmas, mas tampouco exige razões positivas para manter as coisas tais como são; apenas prescreve cautela diante da mudança. Não surpreende, portanto, que céticos sejam frequentemente acusados de tomar por prudência o que seria, na verdade, uma preferência nada neutra pelo *status quo*.

Há, no entanto, uma vertente menos celebrada — e talvez mais exigente — do ceticismo político. É uma vertente que recusa tratar o costume como critério, e vê na dúvida não um freio à transformação, mas um estímulo à revisão crítica da ordem vigente. Essa forma de ceticismo vê na tradição não um legado a ser guardado, mas um reservatório de contradições a serem desveladas. Judith Shklar representa de modo

⁴⁴ Importa distinguir o *ceticismo político*, objeto deste ensaio, do *ceticismo epistêmico* geral, que questiona a própria possibilidade de obtenção do conhecimento. O ceticismo político aqui considerado não necessariamente nega a razão e o conhecimento ou a existência de fatos e verdades, mas recusa a ideia de que seja possível, ou mesmo desejável, fundar ações ou ordens políticas sobre bases definitivas, universais e incontestáveis.

⁴⁵ Tradução livre. Todas as traduções de obras não publicadas em português são livres e de responsabilidade do autor, salvo quando indicado o tradutor nas referências bibliográficas.

exemplar essa atitude: ela desconfia não apenas dos grandes sistemas e utopias, mas também das instituições que operam sob o manto da legitimidade herdada. Como dirá em *The faces of injustice*, o objetivo desse estilo de ceticismo político é “expor a ignorância oculta” (Shklar, 1990, p. 20) — isto é, iluminar as falhas e rachaduras em nossas certezas políticas e morais. Ele opera por exposição e desnaturalização. Não propõe a suspensão do juízo ou da ação, mas a contestação do que é tido como evidente, certo, possível, garantido ou inevitável. Sua função é manter abertas as possibilidades do juízo e da crítica diante da complexidade de nossos conflitos políticos e éticos — e contra as persistentes forças do hábito e da fé. Um tal ceticismo é intensamente político, na medida em que alimenta uma concepção *agonística* da vida política⁴⁶, na qual o dissenso e a incerteza são elementos constitutivos de sua teoria e prática.

Retornemos, então, à nossa questão inicial: o que significa pensar politicamente sem certezas? Não é uma pergunta trivial. Como podemos perceber, ela tem implicações normativas decisivas. O ceticismo pode ser mobilizado para deslegitimar projetos de transformação social ou para desestabilizar ordens injustas. Pode servir à resignação ou à resistência. Há momentos em que a dúvida paralisa; outros em que ela protege. Seu sentido normativo depende das finalidades, dos compromissos e dos contextos que informam sua mobilização. Logo, não podemos falar em ceticismo sem identificar os diferentes tipos de céticos, suas motivações e experiências formativas, as expectativas que os animam, as perdas que temem e as contradições que constataam.

É com esse espírito que este ensaio propõe distinguir entre duas vocações normativas do ceticismo político, concebido aqui não como método ou doutrina, mas como uma *disposição* — isto é, uma inclinação afetiva, intelectual e normativa que emerge como resposta psíquica a determinados contextos históricos e experiências sociais, na forma de uma prática situada de gestão da incerteza. Uma primeira vocação, *conservadora*, associa a dúvida à moderação, à prudência e à confiança na sabedoria incorporada em costumes e instituições herdadas. Já uma segunda, *contestatória* ou *agonística*, interpreta a dúvida como forma de vigilância crítica: uma recusa em

⁴⁶ *Ágon* vem do grego e significa ‘conflito’ ou ‘contestação’. O agonismo é uma corrente do realismo político que se destaca por enfatizar o conflito — isto é, a tensão irreduzível entre diversos valores e perspectivas incomensuráveis — como um elemento não só *constitutivo*, mas também potencialmente *positivo* e *integrativo*, da vida política. É a trágica compreensão de que não há solução definitiva para a vida política — e que, se existe alguma esperança, está em encontrar modos construtivos de conflitos e contestação.

naturalizar tradições ou cristalizar consensos. Ambas se apresentam como respostas à incerteza e à instabilidade da vida política, mas produzem efeitos bastante distintos.

Ao longo das próximas seções, examino essas duas formas de ceticismo político. Começo com a tradição conservadora — de Burke a Oakeshott —, onde a dúvida é valorizada como forma de autocontenção diante da falibilidade humana. Em seguida, exploro o modo agonístico de ceticismo representado por Judith Shklar, cuja obra transforma a dúvida em ferramenta de vigilância moral, sensibilidade histórica e crítica institucional. Também aproveito a oportunidade para interagir com os argumentos de Jonathan Ichikawa, que vê o ceticismo como um conservadorismo disfarçado, e Robin McKenna, que propõe um ceticismo motivado, voltado ao autoexame das razões que sustentam nossas dúvidas. Meu próprio argumento é que o ceticismo, quando assumido como disposição crítica e motivado pelas contradições do presente, pode enriquecer profundamente nossa teoria e prática políticas. Em vez de paralisar o pensamento ou interditar a ação, ele introduz uma forma de atenção — ao provisório, ao disputado, ao possível — que torna a política mais responsiva às tensões do mundo real e, ao mesmo tempo, mais consciente de seus próprios limites. Isso depende, contudo, das motivações e compromissos que guiam o ato de duvidar. Antes de explorar seu potencial crítico, devemos compreender como o ceticismo se consolidou, historicamente, como princípio de contenção.

A VOCAÇÃO CONSERVADORA DO CETICISMO: DE BURKE A OAKESHOTT

A desconfiança é o remédio mais eficaz contra o fanatismo, assim como a moderação é o antídoto para o excesso. A hesitação do cético funciona como um princípio de contenção contra a tentação de refundar a sociedade e refazer a humanidade. Não se trata necessariamente de paralisar a ação, mas de destacar seus custos, suas consequências imprevistas e, sobretudo, seus limites práticos. Aqui, o ceticismo político não é mobilizado para expor as falhas do presente, mas para limitar os perigos do futuro. A suspeita não recai sobre as instituições existentes, mas sobre os projetos que pretendem superá-las segundo modelos racionais, descolados da experiência histórica concreta. É precisamente essa postura que marca a tradição conservadora moderna, que se estabelece como uma resposta imediata ao entusiasmo revolucionário que inaugura a modernidade.

A prudência cética é magistralmente articulada na obra de Edmund Burke, frequentemente considerado o fundador do conservadorismo moderno. Escrevendo em

1790, em reação aos primeiros desdobramentos da Revolução Francesa, Burke denunciava a tentativa de reconstruir a ordem social com base em princípios abstratos, desconsiderando o tecido histórico das instituições e a complexidade de arranjos sociais arraigados. Para ele, a sociedade não é uma construção racional planejável, mas um acúmulo de práticas, costumes e vínculos intergeracionais que, embora escapem a qualquer planejamento prévio, foram continuamente aprovados no teste do tempo. É nesse contexto que se encontra, nas *Reflexões sobre a Revolução na França* de Burke, aquela que talvez seja a mais perfeita expressão da vocação normativa conservadora do ceticismo político:

A ciência de construir uma nação, ou de renová-la, não pode, como qualquer outra ciência experimental, ser ensinada *a priori*. [...] [É] com infinita cautela, portanto, que se deve aventurar a derrubar um edifício que durante séculos vem respondendo razoavelmente bem aos propósitos comuns da sociedade, ou a edificá-lo novamente sem ter em vista modelos e plantas de utilidade comprovada (Burke, 2014 [1790], p. 81).

O ceticismo é, aqui, um modo de reconhecer os limites do nosso engenho diante da infinita complexidade das sociedades humanas. Orientado pela experiência acumulada e ciente da falibilidade da razão, ele sustenta uma humildade epistêmica e uma prudência normativa. Burke nos lembra que a sociedade não é um experimento de laboratório, mas um organismo vivo cuja estabilidade é fruto de séculos de ajustes, compromissos e concessões. Trata-se de um processo evolutivo, espontâneo e cumulativo, de larga escala e longo prazo, que jamais poderá ser recriado, de cima para baixo, por engenheiros sociais e revolucionários munidos de princípios e fórmulas. A razão é limitada não apenas em sua capacidade de compreender a totalidade da vida social, mas sobretudo em sua pretensão de substituí-la. Intervenções políticas radicais, quando descoladas da sabedoria prática e da experiência histórica, tendem, para Burke, a sacrificar o que funciona — ainda que imperfeitamente — em nome de ideais cuja aplicação concreta é incerta ou mesmo destrutiva. Por isso, o cético conservador valoriza o que foi testado pelo tempo: não por nostalgia, mas por cautela. Não se trata de santificar o passado, mas de reconhecer que as instituições herdadas, ao contrário das utópicas, já carregam em si o aprendizado do erro.

Essa concepção burkeana de ceticismo como prudência manteve-se viva ao longo do século XIX, especialmente entre críticos da política revolucionária como Alexis de Tocqueville — ele próprio, como Burke, um intérprete desconfiado da Revolução Francesa, mas com a vantagem de escrevê-la à distância de mais de meio século. Foi em meados do século XX, contudo, que o ceticismo conservador se tornou praticamente inevitável. O período imediatamente posterior às duas grandes guerras,

marcado pela tentativa de compreender e superar os horrores bélicos e totalitários, foi pródigo em diagnósticos que associavam a devastação promovida por regimes autoritários aos excessos das grandes ideologias e utopias modernas. A Guerra Fria que se seguiu, conforme a humanidade entrou na era atômica, apenas intensificou a ansiedade existencial e o desespero cultural que já moldavam a sensibilidade daqueles céticos. Não é à toa que Judith Shklar já podia observar, ainda nos anos 1950, que “um senso de desamparo político induzido por anos de instabilidade, guerra e totalitarismo” havia levado ao “declínio gradual do otimismo político racional” (Shklar, 1969 [1957], p. vii-ix).

Assim, a vocação conservadora do ceticismo ganhou nova força, sendo mobilizada contra todas as grandes ideologias e utopias que assombraram a primeira metade daquele século. Não foi apenas uma reação aos traumas da história recente, mas também uma resposta teórica à falência das grandes promessas da razão política. É nesse contexto que Friedrich Hayek, escrevendo em 1944, adverte contra a ilusão de que “a utilização racional dos nossos recursos exija a direção e a organização *centrais* de todas as nossas atividades segundo algum plano conscientemente construído” (Hayek, [1944], p. 37). Karl Popper, em 1945, reitera que “não é razoável supor que uma reconstrução completa de nosso mundo social conduziria de imediato a um sistema funcional” (Popper, 2013 [1945], p. 156–157). Já em 1962, é a vez de Oakeshott denunciar o racionalismo político; afinal, “de todos os mundos, o mundo da política parece ser o menos receptivo ao tratamento racionalista” (Oakeshott, 1962, p. 3).

Em todos esses autores, de Burke a Oakeshott, o ceticismo aparece como um apelo à moderação institucional e um antídoto contra a húbris dos revolucionários e dos planejadores sociais. Trata-se de uma disposição profundamente desconfiada de soluções abrangentes e de princípios abstratos aplicados à vida política. A política, para esses céticos, não é o lugar da ação, mas da contenção; não da abstração, mas da experiência; não da revolução total, enfim, mas da reforma gradual. Há, entre eles, uma clara percepção de que o custo da ambição equivocada, na política, quase sempre envolve profundas perdas institucionais e humanas. Sensíveis à fragilidade de uma aparente estabilidade conquistada, esses céticos conservadores preferem a cautela não como resistência irracional à mudança ou ao novo, mas como um cálculo diante das incertezas que acompanham qualquer ação política de larga escala.

Embora seja marcado pela moderação e pela cautela, um tal ceticismo certamente não é politicamente neutro. Ele frequentemente opera, na prática, como um instrumento de preservação do *status quo*, favorecendo arranjos existentes, grupos historicamente instituídos e hierarquias estabilizadas. Ao prescrever cautela diante da mudança, pode acabar ignorando os custos da permanência. Nesse sentido, suspender o juízo equivale, muitas vezes, a endossar tacitamente a ordem vigente — se não por convicção, ao menos por omissão. É precisamente essa dinâmica que Jonathan Ichikawa (2024) procura expor ao sugerir que o ceticismo político, longe de representar uma postura de neutralidade epistêmica e normativa, carrega efeitos políticos assimétricos. O cético conservador se orgulha daquilo que considera ser um gesto de contenção frente à tentação do dogmatismo. No entanto, ao inibir a formação de crenças — e, por extensão, a motivação para agir —, o ceticismo pode acabar funcionando como uma força conservadora, não porque defenda explicitamente a ordem existente, mas porque hesita em confrontá-la. Ichikawa aponta que “o ceticismo está ligado à ideia de que acreditar é arriscado, enquanto suspender o juízo é seguro” (Ichikawa, 2024, p. 29). Isso torna o cético particularmente resistente a qualquer apelo à ação política propositada e, ao mesmo tempo, especialmente predisposto a aderir ao que já está consolidado. Mas essa premissa é, no fundo, equivocada: suspender o juízo não elimina o risco — apenas o desloca da crença para a inação. A prudência se converte, então, em conformismo e paralisia. O problema, aqui, não é desconfiar da razão, mas pressupor que qualquer ação política legítima exige absoluta certeza e previsibilidade. Tal exigência raramente é aplicada com igual rigor à ordem vigente, que se perpetua sem grandes justificações ou garantias. Há aqui um ato de fé na sabedoria das tradições — cujas premissas permanecem, em grande medida, fora do alcance da dúvida.

Como nota Ichikawa, essa suposta prudência se estrutura sobre uma assimetria de perspectivas e riscos sociais. Afinal, “um viés em favor do *status quo* beneficia aqueles para quem a ordem vigente funciona bem, mas não aqueles que sofrem sob ela”, de modo que “a tendência cética frequentemente reforça ou perpetua desigualdades e injustiças” (Ichikawa, 2024, p. 34). Quando Oakeshott, por exemplo, diz que o conservador é aquele que prefere “o conveniente ao perfeito” (Oakeshott, 1962, p. 169), só nos resta perguntar: conveniente *para quem*? Pode muito bem ser que a busca pela sociedade perfeita seja sempre vã, e frequentemente violenta, mas a medida do que é ‘conveniente’ varia radicalmente conforme a posição que se ocupa no atual estado de

coisas. Aquilo que parece estável para uns pode ser, para outros, insuportável ou mesmo intolerável. O ceticismo, atua, então, não como um escudo contra potenciais riscos da política, mas como um obstáculo à reparação de injustiças concretas. O cético conservador acaba por fazer da ética da preservação uma ética da inação: ao exigir certezas antes de agir, posterga respostas a quem mais precisa delas. Para estes, o ‘familiar’ oakeshottiano não representa segurança, mas sofrimento; e a esperança no ‘desconhecido’ não é sinal de arrogância, mas de urgência.

Apesar de tudo, a prudência conservadora tem seu valor. Ela nos mostra que nem toda indignação se converte em justiça, que nem toda transformação gera emancipação, e que o desejo de corrigir o presente pode sempre criar novos e inesperados males. Seu mérito está em evitar decisões apressadas; seu risco, em impedir as necessárias. Isso não significa que o ceticismo deva ser completamente descartado, mas que devemos repensar sua função normativa. O desafio do ceticismo político contemporâneo é redefinir o equilíbrio entre humildade epistêmica e responsabilidade prática, evitando que a contenção se torne conivência, e a prudência, passividade. Isso exige, com efeito, outro tipo de disposição cética — menos defensiva, mais crítica; menos passiva, mais responsiva.

Essa reflexão conduz a uma questão inevitável: será que existe, de fato, uma afinidade estrutural entre ceticismo e conservadorismo? E, caso exista, seria ela necessária? Seria inevitável? Em resposta à provocação de Ichikawa, para quem, como vimos, o ceticismo político tende a redundar em conservadorismo social, Robin McKenna propõe uma leitura alternativa: quando levado às últimas consequências, o ceticismo rejeita tanto o conservadorismo quanto o radicalismo. “Para o cético”, escreve McKenna, “a fé do conservador na tradição é tão infundada quanto a fé do radical no progresso e na razão” (McKenna, 2025, s.p.). Afinal, nossas limitações intelectuais não se devem apenas a traços individuais (autointeresse, ignorância, arrogância etc.), mas também à nossa *inserção social*, isto é, ao nosso pertencimento a uma comunidade epistêmica específica, com crenças e valores próprios (Carter; McKenna, 2020). Participar de uma comunidade, *herdar uma tradição*, constitui por si só uma fonte de suspeitas céticas. Afinal, o que é a ‘tradição’ senão uma colcha de retalhos de contingências históricas e antigas disputas de poder cristalizadas? Podemos sequer falar em ‘comunidade’ como um bloco monolítico, coeso e consolidado? Não basta reconhecer que, em toda sociedade, múltiplas tradições coexistem e competem entre si;

é preciso perceber que todas estão continuamente sujeitas a processos de seleção, hierarquização, contestação e revisão. Estão, portanto, muito longe de oferecer a base estável e confiável que os conservadores costumam presumir. Moderação e cautela diante da incerteza inerente à ação política simplesmente não justificam que reverenciemos a mera persistência histórica como critério de validade ou legitimidade da ordem social.

Por isso, o cético que leva sua disposição às últimas consequências não se satisfaz com o conservadorismo. Ele alcança uma conclusão muito mais radical: a incapacidade humana de “justificar qualquer abordagem política de ‘grande escala’” (McKenna, 2025, s.p.). Para McKenna, isso leva o cético a adotar uma postura *antipolítica* — não no sentido de hostilidade à prática política cotidiana, mas como recusa de qualquer tentativa de organizar a sociedade segundo princípios abrangentes, estruturas coerentes ou finalidades normativas. O cético não acredita, afinal, que a teoria possa oferecer caminhos seguros, seja para transformar a sociedade, seja para justificar a permanência de qualquer estado de coisas. A política é simplesmente um campo incerto, instável e conflituoso demais para ser objeto de racionalização, justificação ou legitimação definitivas. Diante disso, o cético se vê tentado a abandonar não apenas os projetos de engenharia social, mas também a crença de que a política possa, em alguma medida, ser orientada por critérios compartilhados de verdade, legitimidade ou justiça. Levado ao limite, portanto, o ceticismo pode não se converter em conservadorismo, mas em apatia, cinismo e fatalismo político.

No entanto, essa conclusão está longe de ser inevitável. A disposição que McKenna descreve poderia ser mais precisamente compreendida não como antipolítica, mas como anti-ideológica, antissistêmica ou mesmo antifundacional — isto é, voltada contra qualquer pretensão de totalidade, coerência ou ordenamento normativo da vida coletiva. Essa posição pode ser reinterpretada como *intensamente política*, na medida em que enxerga na vida política um espaço de constante conflito, contestação e negociação acerca de arranjos, práticas e significados que não têm qualquer fundamento definitivo. O cético assume, em outras palavras, uma visão *agonística* da política. O reconhecimento da incerteza reabre a política a uma irreduzível diversidade de perspectivas, valores, ideologias e experiências; ela se torna um campo aberto de disputa e transformação contínuas. A dúvida, aqui, se torna condição fundamental para

a imaginação política e a crítica imanente: a incerteza já não oprime o cético, mas o urge a refletir e o deixa livre para imaginar.

É justamente esse outro tipo de ceticismo que começa a se delinear em certas vozes do século XX, para as quais a dúvida não é um mecanismo de contenção, mas um exercício ativo de crítica. Ele não propõe a suspensão do juízo, mas seu estranhamento; sua função primordial é a desestabilização de tudo que é considerado normal ou natural. Em vez de um freio à ação, o ceticismo se torna, assim, uma disposição que nos ajuda a desvelar as tensões inerentes à política e a repensar os limites do possível. É nesse espírito que emerge a vocação contestatória ou agonística do ceticismo político. O cético agonístico não adota uma ética de preservação, mas de vigilância — voltada sobretudo para as margens da ordem social, onde a estabilidade institucional frequentemente mascara injustiças e exclusões persistentes. O próprio Ichikawa pondera, afinal, que “instintos céticos podem ser colocados a serviço da emancipação” (Ichikawa, 2024, p. 34). Esse ceticismo emancipatório, ativo, sensível e atento ganha expressão singular na obra de Judith Shklar. É a ela que nos voltamos a seguir, para investigar um possível uso intensamente político da disposição cética.

CETICISMO COMO CONTESTAÇÃO: INCERTEZA, POLÍTICA E VIGILÂNCIA EM JUDITH SHKLAR

Poucos pensadores do século XX incorporaram com tanta lucidez o ceticismo na teoria política quanto Judith Shklar. A disposição cética não é só um pilar de seu pensamento, mas um traço de sua personalidade. Em um pequeno ensaio autobiográfico, ela se descreve como uma pessoa “natural e facilmente cética” (Shklar, 1996, p. 237). Alhures, ela admite que simplesmente não compartilha das “necessidades internas” daqueles que, considerando intoleráveis “o espírito de dúvida e o modo provisório”, exigem sempre “ideias ‘positivas’ e prescrições para a crença e a ação” (Shklar, 1964, p. 222). Sem a demanda por certezas, ela dedica sua teoria política à “elucidação da experiência comum” através da expressão de saberes inarticulados e do reexame de ideias herdadas. Não se trata, portanto, de “um trabalho de descoberta, mas de iluminação através da discussão” (Shklar, 1964, p. 28). Seu objetivo, ela ainda nos dirá, é “revisar criticamente os julgamentos que normalmente fazemos e as possibilidades que enxergamos” (Shklar, 1984, p. 226). Em outras palavras, o ceticismo

— encarado como a disposição de quem aceita conviver com a incompletude e a indefinição — se torna um instrumento de crítica e contestação.

Shklar, judia, nasceu em 1928 na Letônia, e ainda adolescente fugiu com a família para a América do Norte, escapando das ameaças do nazismo e do stalinismo. Como muitos de sua geração, e como tantos outros exilados, a autora desenvolveu uma desconfiança profunda diante de grandes promessas e projetos políticos. Ao mesmo tempo, porém, ela sempre teve plena consciência dos riscos do imobilismo e do fatalismo político que esse ceticismo pode engendrar. Seu primeiro livro, *After utopia*, publicado em 1957, se dedica justamente a analisar o impasse normativo em que a teoria política ocidental se encontrava no pós-guerra. Os traumas da guerra e do totalitarismo minaram a fé na capacidade da razão de reorganizar a sociedade e conduzir a história. Além disso, o recente desenvolvimento da psicologia e das ciências sociais havia exposto o vazio de generalizações universalistas sobre o comportamento humano e demonstrado nossa suscetibilidade a vieses e contingências de todo tipo. Essa situação levou a um vazio normativo, marcado pelo desencanto e pela paralisia moral. A própria Shklar admite que, no momento em que escreve, é “quase impossível acreditar fortemente que o poder da razão humana expressa na ação política é capaz de atingir seus próprios fins” (Shklar, 1969, p. ix). Acontece que tão perigoso quanto o fanatismo é o fatalismo: se o primeiro corrompe a imaginação política, ao reduzi-la a uma visão única e incontestável do mundo, o segundo a sufoca, ao negar qualquer possibilidade ou justificativa para a ação política propositada.

É diante desse impasse que Shklar propõe uma alternativa: em vez de buscar respostas finais ou abandonar qualquer critério de juízo, a teoria política deve adotar um “ceticismo arrazoado” — afinal, “mesmo o ceticismo é politicamente mais sólido e empiricamente mais justificável do que o desespero cultural e o fatalismo” (Shklar, 1969, p. 273). Isso significa reconhecer criticamente a contingência e a ambiguidade que caracterizam a experiência política moderna. Shklar nos oferece, assim, um modelo daquele ceticismo de que nos falava McKenna: incapaz de justificar tanto a segurança nas tradições quanto a fé nas utopias. Para Shklar, tanto o dogma pétreo quanto a ruptura absoluta tendem a contornar a política enquanto arena de confronto, ambivalência e negociação. Ambos são formas de recusar a incerteza constitutiva da experiência política — e, com ela, a possibilidade de um juízo e de uma crítica responsivos às contingências e complexidades do mundo. Shklar, por sua vez, constrói

seu ceticismo justamente como uma tensão produtiva entre a renúncia à certeza e o compromisso com a ação.

Ao mesmo tempo em que se afasta, contudo, das grandes ideologias e utopias, Shklar também desconfia das tentativas de eliminá-las com base no “medo da esperança e da mudança” (Shklar, 1998, p. 190). Para ela, esse tipo de repressão da motivação política frequentemente dá lugar a um tipo de resignação que torna impraticável qualquer formulação política com potencial crítico ou propositivo. Isso derrota, afinal, o propósito da própria teorização política normativa — uma atividade que passa a ser vista como fútil ou mesmo perigosa. Nesse sentido, algumas das críticas mais incisivas de *After utopia* são dirigidas a Hayek. O economista austríaco encarna, para Shklar, um ceticismo seletivo e profundamente conservador — retrato de um “liberalismo sem autoconfiança” (Shklar, 1969, p. 226), marcado pelo temor das convulsões revolucionárias do passado e pela absorção das premissas reacionárias herdadas de autores como Burke e Herbert Spencer. Céticos conservadores como Hayek, dirá a jovem Shklar, elevam seu “desdém pela ação política racional” a uma “rejeição da teoria política em geral” (Shklar, 1969, p. 220), tratando qualquer intervenção social deliberada como apenas o primeiro passo de uma inevitável derrocada em direção ao totalitarismo.

Décadas depois, em *The faces of injustice* (Shklar, 1990), a autora reiterará sua posição, observando que o ceticismo hayekiano, ao mesmo tempo que rejeita a possibilidade de qualquer ação social propositada, depende de uma profunda fé depositada em certas suposições econômicas e sociológicas acerca do funcionamento da sociedade e do mercado. Shklar encontra em Hayek uma curiosa combinação de ceticismo e anti-intelectualismo com uma crença quase determinista na ordem social espontânea. O resultado é uma postura marcadamente antipolítica. A ação política é quase totalmente subordinada a forças econômicas com as quais não se pode interferir de modo algum, sob o risco de desencadear um processo irreversível de colapso da ordem social: “a mão invisível [...] aponta severamente os rígidos limites do que é e do que não é possível” — e, se ousarmos ignorá-los, “a punição certa para a desobediência é a tirania” (Shklar, 1990, p. 77). A dimensão do político, como arena de ação propositada, confronto contínuo e construção coletiva do possível, é completamente esvaziada. Isso representa não apenas um recuo em relação às promessas de autonomia e emancipação da modernidade iluminista, mas o completo abandono da ideia de que o

indivíduo comum possa ser o agente criador da sociedade, ainda que restringido por suas circunstâncias. Agora, ele é só uma engrenagem passiva de um sistema que não pode nem compreender, nem controlar.

É verdade que o próprio Hayek nega ser um conservador no posfácio de *A constituição da liberdade* (1978 [1960]), argumentando que o conservadorismo se caracteriza pela resistência acrítica à mudança e pela defesa passiva da tradição, ao passo que ele, como liberal, valoriza a evolução espontânea das instituições. Mas, para Shklar, é precisamente ao conceber esse processo como *espontâneo* que a posição de Hayek adquire, na prática, um viés conservador. A ideia de que o livre mercado é uma “força impessoal”, que não é “justa ou injusta” (Shklar, 1990, p. 80), traz consigo o evidente risco de naturalização das consequências sociais desse arranjo, como se fossem fatos politicamente neutros, imprevisíveis ou inevitáveis. Há ainda uma implicação inequivocamente conservadora em reduzir a política à tarefa de preservar as condições de ‘espontaneidade’ do livre mercado, rejeitando qualquer intervenção social deliberada como uma perturbação ilegítima — e perigosa — da ordem espontânea.

Contra o ceticismo conservador hayekiano, portanto, Shklar insistirá que há um “mínimo de fé utópica” que a teoria política não pode dispensar (Shklar, 1969, p. 219) — um “grão de otimismo infundado” (Shklar, 1969, p. 271) que permite conservar a vitalidade do pensamento político mesmo diante da incerteza. Nesse sentido, o ceticismo shklariano serve precisamente à manutenção da “energia política necessária para pensar crítica e positivamente sobre o estado em que estamos e como podemos melhorá-lo” (Shklar, 1998, p. 190). Sua função é *canalizar* a esperança e a imaginação política, e não esgotá-las. Como observa Eleanor Pickford, Shklar sempre se preocupou com a questão da motivação política, isto é, com nossa disposição psíquica para formar crenças sobre a sociedade e agir em nome delas. *After utopia* pode ser lido, portanto, como um alerta sobre os riscos políticos reais da “complacência encorajada por estados afetivos” como “o desespero ou a esperança excessiva” (Pickford, 2024, p. 8).

Shklar ainda mobiliza politicamente seu ceticismo de outra maneira. Ela nos mostra que a incerteza pode gerar uma forma particular e valiosa de esperança: na ausência de leis universais, imperativos da razão, progressos históricos, passados míticos, deuses oniscientes e heróis redentores, só pode caber aos próprios indivíduos comuns a tarefa de moldar coletivamente a realidade política, reescrevendo, ao longo do caminho, suas possibilidades e seus limites. A realidade política, em todas as suas

tradições e rupturas, só pode ser percebida como um ato coletivo de constante criação radical. Se radicalismo é, nas palavras da própria Shklar, a “crença de que as pessoas podem controlar e desenvolver a si próprias e, coletivamente, seu ambiente social” (Shklar, 1969, p. 219), então estamos diante de um *ceticismo político radical*: uma forma de duvidar que, nas palavras de Giunia Gatta, serve à “contestação agonística” e à “desestabilização de concepções assentadas de justiça, direitos, fronteiras e obrigações políticas” (Gatta, 2018, p. 8). Esse radicalismo cético difere profundamente, é claro, do radicalismo revolucionário: não compartilha de nenhuma crença teleológica no progresso, nem de qualquer fé em modelos planejados de sociedade. É uma radicalização da incerteza, não da certeza. Uma cética agonística como Shklar não busca nem preservar uma ordem existente, nem substituí-la por outra previamente delineada. Seu objetivo é desestabilizar, de forma contínua, as pretensões de estabilidade, naturalização e fechamento normativo de qualquer arranjo político. Nesse aspecto, difere absolutamente não só dos revolucionários e dos racionalistas em geral, mas também dos céticos conservadores, cuja desconfiança seletiva em relação aos limites da política frequentemente desemboca em complacência e paralisia.

Ademais, Shklar também se distancia do ceticismo liberal clássico em um sentido importante — embora seja, ela própria, uma autora distintamente liberal. Em seu famoso ensaio sobre o liberalismo do medo, Shklar (1989, p. 25) discorre sobre a “afinidade natural” que existe entre ceticismo e liberalismo, uma vez que o cético, não acreditando ser possível escolher de maneira definitiva entre valores concorrentes, tenderá à tolerância e à contenção que caracterizam a política liberal. Madison, Mill e Weber são exemplos desse tipo de ceticismo. Todos, tanto quanto Shklar, reconhecem a pluralidade e a incerteza que permeiam os valores e as paixões humanas e, a partir disso, defendem limites à ação política absoluta. O ceticismo liberal informa, assim, uma ética política de responsabilidade, moderação e tolerância. O próprio liberalismo do medo shklariano, tal como apresentado no ensaio de 1989 — com seu foco central na aversão ao medo institucionalizado e à crueldade pública — é também uma variação de uma tal ética cética liberal. No entanto, Shklar transformará o *ceticismo da contenção* do liberalismo clássico em um verdadeiro *ceticismo da contestação*, usando-o, em sua obra tardia, para afirmar uma postura ativa de engajamento crítico na vida política. Para ela, o irreduzível conflito entre valores incomensuráveis é a condição fundamental das aspirações liberais, e não um simples efeito colateral das liberdades de crença e de

expressão, a ser contido e neutralizado através de consensos e contratos. Incerteza e pluralidade não são obstáculos à harmonia social, mas o terreno fértil para uma prática política coletiva verdadeiramente livre e emancipatória. Nesse sentido, o ceticismo contestatório de Shklar traz contornos agonísticos também ao seu liberalismo: ao contrário de boa parte da teoria liberal, alvo de frequentes críticas pela tendência à domesticação do conflito político como negociação racional entre partes interessadas, Shklar dá imensa importância ao *ágon* constitutivo da própria ordem liberal⁴⁷.

The faces of injustice é onde fica mais evidente o potencial contestatório — e propriamente agonístico — do ceticismo shklariano e do tipo de liberalismo por ele informado. No livro de 1990, um dos últimos que Shklar publicou em vida, a autora discorre sobre a tradição de ceticismo político que herdou de Platão, Agostinho e Montaigne. É sobretudo no autor da *Apologia de Raymond Sebond* (Montaigne, 2004 [1580]) que Shklar encontra um modelo que lhe é particularmente caro: um ceticismo cujo propósito constante é “expor a ignorância oculta”, ciente de que a falsa segurança do pretense saber “nos encoraja ativamente a sermos injustos” (Shklar, 1990, p. 20). Um cético formado pelo *que sais-je?* montaigniano, como ela própria, “não apenas duvida que possamos algum dia saber o suficiente sobre os outros para criar regras uns para os outros” como também suspeita que “nossos esforços para fazê-lo podem nos causar muitos danos” (Shklar, 1990, p. 26). Afinal, não apenas somos “tanto ignorantes quanto diversos demais para nos encaixarmos em um único esquema normativo”, mas também “estranhos uns aos outros” e “ignorantes demais para julgar uns aos outros” (Shklar, 1990, p. 27). O resultado é um ceticismo absolutamente sensível à fragilidade e provisoriedade de nossas categorias políticas e morais diante da complexidade do mundo social. Isso não configura uma negação, mas uma *celebração* da política. Como nos lembra Giunia Gatta, o ceticismo agonístico de Shklar tem a função radical de “perturbar as opiniões predominantes sobre o que é justo, possível, ou inescapável, precisamente a fim de abrir espaços de contestação dentro do *status quo*” (Gatta, 2018, p. 128). Seu alvo não é o conhecimento ou a ação política em si, mas as pretensões infundadas de universalidade moral ou neutralidade institucional.

⁴⁷ Para críticas ao pensamento político liberal por sua suposta negação dos tipos de conflito inerentes à vida política, ver Schmitt (2023 [1932]), Mouffe (2020), Williams (2005). Para uma leitura do liberalismo shklariano como um liberalismo agonístico, ver Gatta (2018).

É nesse aspecto que *The faces of injustice* simboliza o ápice de uma disposição cética cuidadosamente cultivada ao longo de décadas — agora aplicada à crítica da justiça como construção teórica. No livro, Shklar avalia os limites do que ela chama de “modelo normal” de justiça, uma tradição filosófica que, de Aristóteles a John Rawls, tem relegado a injustiça ao papel de acidente, desvio, exceção à regra — como se fosse mera negação da justiça, ou uma etapa preliminar à sua plena realização. Bastaria identificar e aplicar os devidos princípios de justiça para reduzir a injustiça a um resíduo excepcional, um vestígio incômodo de tempos passados. Não se trata de reeditar a crítica fácil de que tal estado de coisas é um ideal dificilmente alcançável na prática. Para Shklar, o problema do modelo normal é que ele não apenas falha em reconhecer a injustiça como um fenômeno autônomo, mas também ajuda a mascarar sua persistência. Afinal, ao contrário do que a tradição dominante parece supor, “o domínio real da injustiça não é um estado de natureza amoral e pré-legal”; na verdade, “a maioria das injustiças ocorre continuamente dentro das estruturas de um regime político estabelecido, com um sistema jurídico em vigor, em tempos normais” (Shklar, 1990, p. 19).

O propósito dessa diatribe cética não é nos convencer de que vivemos em um mundo hobbesiano de guerra de todos contra todos, mas nos recordar da diversidade e da falibilidade de nosso raciocínio moral. Mesmo quando conseguimos cooperar, nossas limitações morais e cognitivas, aliadas a uma irreduzível diversidade de experiências e expectativas sociais, sempre farão com que sistemas de justiça produzam, invariavelmente, novas formas de injustiça. Com efeito, “mesmo os melhores sistemas políticos geram fontes de ressentimento” (Shklar, 1990, p. 85). Todo acordo possível sobre justiça produz sua parcela de insatisfeitos, excluídos e contrariados; toda aplicação de regras distribui vantagens e desvantagens, poder e desamparo, pertencimento e marginalização. No fundo, é a ignorância acerca de suas próprias limitações que faz do modelo normal de justiça uma “expressão da desigualdade que é a verdadeira fonte de injustiça”; e é por isso que a injustiça jamais será totalmente eliminada por qualquer “sistema de justiça, por mais equitativo que seja” (Shklar, 1990, p. 87).

Antes de tentar superar tais limitações, a disposição cética nos urge a reconhecê-las, examiná-las, habitá-las. Um tal diagnóstico não serve para dissolver a ideia de justiça, mas para deslocar suas premissas. A mensagem de Shklar aos teóricos da justiça

não é *'isso não é possível'*, mas sim *'isso não é o suficiente'*. Contra qualquer pretensão de neutralidade, objetividade e universalidade normativa, Shklar sugere que adotemos uma “fenomenologia menos orientada por regras” (Shklar, 1990, p. 28). Se há justiça, trata-se de uma condição fluida, histórica, elaborada e reelaborada através de juízos políticos e da ação coletiva, em determinados contextos e em resposta a determinadas experiências sociais compartilhadas e tematizadas como injustiças. Em vez de ser tomada como um ideal regulativo dotado de coerência interna e autoridade normativa, a justiça aparece aqui como uma prática essencialmente política, situada e provisória: um espaço em constante disputa e exame, moldado por experiências diversas e reivindicações concretas, muitas vezes irredutíveis à gramática do direito e da moralidade aceita.

A recusa de Shklar em propor critérios universais para hierarquizar experiências de injustiça expõe o núcleo do que podemos descrever como um ceticismo político contestatório e agonístico. Essa abordagem propõe não a abdicação da política, mas, pelo contrário, o reconhecimento de que nossas categorias políticas cotidianas e nossa linguagem normativa compartilhada são matérias de constante disputa e decisão radical. O detalhe mais importante é que Shklar não propõe nenhum critério supremo para julgar definitivamente as mais diversas e conflitantes reivindicações e categorias. O ceticismo, aqui, não se limita à cautela diante das pretensões do pensamento normativo; ele exige também uma vigilância constante para manter aberta a possibilidade do juízo e da crítica, sobretudo frente às tentações do nosso anseio ilusório por ordem, estabilidade, objetividade e neutralidade — que alguns encontrarão em utopias, outros em tradições, e outros ainda no conforto de uma passividade informada.

A vigilância cética não é exercida apenas no plano da ação política. Ela também informa o modo como a própria teoria política deve ser produzida, apreendida e ensinada. Em seu pouco conhecido ensaio *Learning without knowing*, Shklar (1998) enfatiza a historicidade das ideias (e das ideias sobre ideias) e a ausência de critérios objetivos nas humanidades, defendendo, por isso, um *ethos* acadêmico de ceticismo e autocontrole intelectual. Essa atitude se estende ao ensino da teoria política, que, por ser responsiva a eventos contemporâneos e intrinsecamente inconclusa, exige dos professores abertura, escuta e disposição para o conflito: deve existir ali um elemento profundamente socrático de “luta inconclusiva entre jovens e velhos” (Shklar, 2019, s.p.). Pensar politicamente, também na sala de aula, exige vigilância não só contra a

estagnação de quem se refugia na repetição ritualizada dos clássicos, mas também contra a autoridade incontestada do “professor-guru” (Shklar, 2019, s.p.), que substitui o espírito crítico pelo conforto da fama e a reverência de seu séquito, preferindo o espetáculo fácil à dúvida cultivada. O ceticismo, nesse contexto, torna-se não apenas uma postura teórica, mas uma ética profissional.

A leitura da obra de Judith Shklar nos permite compreender, enfim, que o ceticismo político não é sempre conservador ou antipolítico. Trata-se, antes, de uma disposição normativamente ambígua, cuja orientação depende das finalidades que o cético persegue, das experiências que o moldaram e, com efeito, de toda a sua rede de compromissos, lealdades e traumas. Se na seção anterior vimos como a dúvida pode servir à prudência conservadora — operando em defesa das instituições herdadas e das hierarquias consolidadas —, aqui constatamos que ela pode também servir como um vetor de crítica, contestação, sensibilização e, principalmente, desestabilização dos pressupostos de nossas certezas aparentes, seja em nossas teorias ou práticas políticas. Seu objetivo não é preservar, mas expor, questionar, revisar. Em suma, Shklar emprega a dúvida como um gesto de exposição e um convite à (auto)crítica. A mesma consciência dos limites da razão e da imprevisibilidade da ação que, em Burke ou Oakeshott, recomenda confiar na solidez do edifício social, em Shklar se converte em disposição para inspecionar suas fissuras, mapear-lhe as rachaduras, examinar os pontos de tensão e danos estruturais ocultos sob a aparência de estabilidade. Tendo em mente esses contrastes, na seção final deste ensaio retorno à nossa questão inicial: o que significa, afinal, duvidar politicamente? E, mais do que isso, com que propósito duvidamos? O que nos *motiva* à dúvida?

CONCLUSÃO: CETICISMO E MOTIVAÇÃO

Ao longo deste ensaio, busquei mostrar que o ceticismo político pode operar sob orientações normativas distintas, cujos efeitos sobre a teoria e a prática política não são irrelevantes. Em sua forma conservadora, ele serve como prudência: um antídoto contra os riscos da ação política precipitada e da engenharia social excessivamente ambiciosa. Em sua forma contestatória, por outro lado, o ceticismo se torna uma atitude crítica voltada à desnaturalização da ordem vigente e à abertura de possibilidades não previstas pelas instituições e tradições herdadas. Aqui, a dúvida serve como justificativa — e não

como impedimento — para a experimentação política e moral. Mas, se o ceticismo pode servir tanto à prudência conservadora quanto à crítica contestatória, então duvidar, por si só, não basta. A própria dúvida precisa ser interrogada. É isso que Robin McKenna (2025) propõe em um ensaio, ao apontar que todo ceticismo é *motivado*⁴⁸. A dúvida é uma disposição que não surge no vazio, nem atua em um plano puramente racional, mas responde a preocupações, interesses, experiências e lealdades específicas. Como qualquer disposição humana, é inseparável das condições que a fazem emergir, das motivações que a sustentam e dos efeitos que ela busca surtir. Duvidamos sempre a partir de algum lugar, e sempre por algum motivo.

Levar isso a sério significa admitir que o cético não pode se isentar da tarefa de examinar as motivações que orientam sua própria disposição para suspender o juízo ou contestar certezas. É essa exigência reflexiva que permite, enfim, distinguir com mais nitidez os compromissos divergentes que informam as duas disposições céticas analisadas neste ensaio. A origem afetiva comum do ceticismo conservador, por exemplo, é o trauma da ruptura e o medo da desordem. Sua experiência formativa é a guerra, a revolução, a crise e a falência. Não é à toa que os anos 1950 foram um período marcado por ceticismo e conservadorismo; tampouco surpreende que essas posturas retornem com vigor acrítico nos dias de hoje, manifestando-se ora como ortodoxia neoliberal, ora como uma nostalgia nacionalista dada a delírios de grandeza. Geralmente, o cético conservador foi socializado em contextos de relativa estabilidade e funcionalidade institucional — ambientes em que as normas e estruturas, ainda que imperfeitas, ofereciam previsibilidade e pertencimento. Por isso mesmo, experimenta a mudança e a incerteza como a reencenação política de um trauma originário: o momento em que o mundo, outrora garantido pela tutela da tradição — mãe e guardiã da segurança ontológica —, revela-se caótico, contingente, falível. A cautela ansiosa que o cético conservador pratica diante da dúvida política diz algo sobre seu senso de perda de uma estrutura de sentido em que não precisava hesitar, escolher ou justificar.

⁴⁸ Para um tratamento mais acadêmico do tema, ver Carter e McKenna (2020). Os autores examinam como o raciocínio motivado abala a justificação de crenças políticas e pode gerar ceticismo mesmo sobre a formação de crenças aparentemente verdadeiras e razoáveis. Trata-se de uma contribuição sobretudo à epistemologia social. Já no ensaio em seu *Substack*, McKenna adota uma perspectiva mais política: em vez de analisar os desafios que o raciocínio motivado impõe à justificação de crenças e valores, ele discute as consequências desse fenômeno sobre nossas posturas e práticas políticas: trata-se de como agir diante do ceticismo. Foi sobretudo essa perspectiva política, mais do que a epistemológica, que inspirou o argumento deste ensaio.

Seu impulso é culpar a ação política propositada por sua perda de referências, sem conseguir — ou querer — reconhecer as contradições que sempre atravessaram aquele mundo supostamente estável.

O cético agonístico costuma vir de um lugar muito diferente. Sua origem afetiva é o desencanto diante de expectativas sociais frustradas e promessas políticas não cumpridas. Sua formação não se dá no colapso das instituições, mas nos limites e margens de seu funcionamento regular. Eu não seria o primeiro a sugerir, por exemplo, que a experiência pessoal do exílio e do antissemitismo informou a disposição cética intensamente política de Judith Shklar (Gatta, 2018; Hess, 2014). Quando esse é o ponto de partida, o familiar não é um refúgio, mas uma fronteira tão arbitrária quanto qualquer outra. O cético agonístico não teme tanto a desordem quanto a complacência e, por isso, coloca sua desconfiança a serviço de uma crítica vigilante. Ao contrário do conservador, ele não vive a incerteza com a angústia do abandono, mas com um senso de curiosidade e criatividade. Quando aceita a radicalidade da dúvida, e a integra como elemento constitutivo da ação, assume uma postura afirmativa diante do contingente e do desconhecido — não para moldá-los conforme seus caprichos, mas para habitar suas margens e explorar suas fronteiras com mais responsabilidade e lucidez. É assim que, embora seja ainda uma ferramenta essencialmente *negativa*, mobilizada para iluminar limites, falhas, contradições e exceções, o ceticismo agonístico se revela produtivo ao abrir espaço para novas possibilidades e modos de engajamento com a incerteza.

Retomando, enfim, a pergunta que guiou este ensaio — o que significa pensar politicamente sem certezas? —, talvez possamos agora oferecer uma resposta menos hesitante. Haverá menos confusão e desconforto ao redor do ceticismo político se entendermos que ele não é, por si só, uma posição normativa ou metodológica unívoca, mas uma disposição suscetível a diferentes orientações. Duvidar não implica necessariamente paralisar, preservar ou contestar; o ceticismo pode ser um exercício de cautela, uma desculpa para a apatia ou um instrumento de crítica. As múltiplas vocações do ceticismo não se explicam apenas por argumentos, mas por experiências, motivações e compromissos distintos. Contudo, é justamente no ceticismo contestatório — aquele que desestabiliza certezas, revela ignorâncias e convoca à vigilância moral — que encontramos o potencial mais vital e transformador da dúvida política. Ele nos impele a reconhecer a complexidade do real e a acolher a incerteza como condição indispensável para o engajamento com o mundo. Essa disposição, surgida da tensão produtiva entre

dúvida e compromisso, sempre foi o que sustentou denúncias contra um presente arbitrário, rupturas com passados injustos e imaginações de futuros possíveis — e, ao mesmo tempo, promoveu a renovação constante do pensamento político, mantendo-o vivo, aberto e sensível às mutações do mundo e da experiência humana. Pensar politicamente sem certezas, aqui, não é recusar a política, mas redefinir os termos em que ela pode ser praticada: com vigilância, humildade, espírito crítico e disposição para o dissenso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Tradução de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014 [1790].

CARTER, J. Adam; MCKENNA, Robin. Skepticism motivated: on the skeptical import of motivated reasoning. In: **Canadian Journal of Philosophy**, v. 50, n. 6, 2020, p. 702-718.

GATTA, Giunia. **Rethinking liberalism for the 21st century: the skeptical radicalism of Judith Shklar**. New York: Routledge, 2018.

HAYEK, Friedrich A. **The road to serfdom**. New York: Routledge, 2001 [1944].

HAYEK, Friedrich A. **The constitution of liberty**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978 [1960].

HESS, Andreas. **The political theory of Judith N. Shklar: exile from exile**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

ICHIKAWA, Jonathan. **Epistemic courage**. Oxford: Oxford University Press, 2024.

MCKENNA, Robin. **Scepticism and Conservatism**. Substack, 13 mai. 2025. Disponível em: <<https://rbnmckenna86.substack.com/p/scepticism-and-conservatism>>. Acesso em: 25 mai. 2025.

MONTAIGNE Michel de; VILLEY, P. (Ed.). **Les essais**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004 [1580].

MOUFFE, Chantal. **The return of the political**. London: Verso, 2020.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in politics and other essays**. Londres: Methuen & Co., 1962.

PICKFORD, Elena. Judith Shklar on the problem of political motivation. In: **History of European ideas**, 2024, p. 1-17.

POPPER, Karl. **The open society and its enemies**. Princeton: Princeton University Press, 2013 [1945].

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Coimbra: Edições 70, 2023 [1932].

SHKLAR, Judith N. **Legalism: an essay on law, morals and politics**. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

SHKLAR, Judith N. **After utopia: the decline of political faith**. New Jersey: Princeton University Press, 1969 [1957].

SHKLAR, Judith N. **Ordinary vices**. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

SHKLAR, Judith N. The liberalism of fear. In: ROSENBLUM, Nancy (Ed.). **Liberalism and the moral life**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

SHKLAR, Judith N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHKLAR, Judith N. A life of learning. In: YACK, Bernard (ed.). **Liberalism without illusions: essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SHKLAR, Judith N; HOFFMANN, Stanley (Ed.). **Political thought and political thinkers**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

SHKLAR, Judith N. Why teach political theory. In: SHKLAR, Judith N.; ASHENDEN, Samantha; HESS, Andreas (eds.). **On political obligation**. [E-Book]. New Haven: Yale University Press, 2019, s. p.

WILLIAMS, Bernard. **In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.