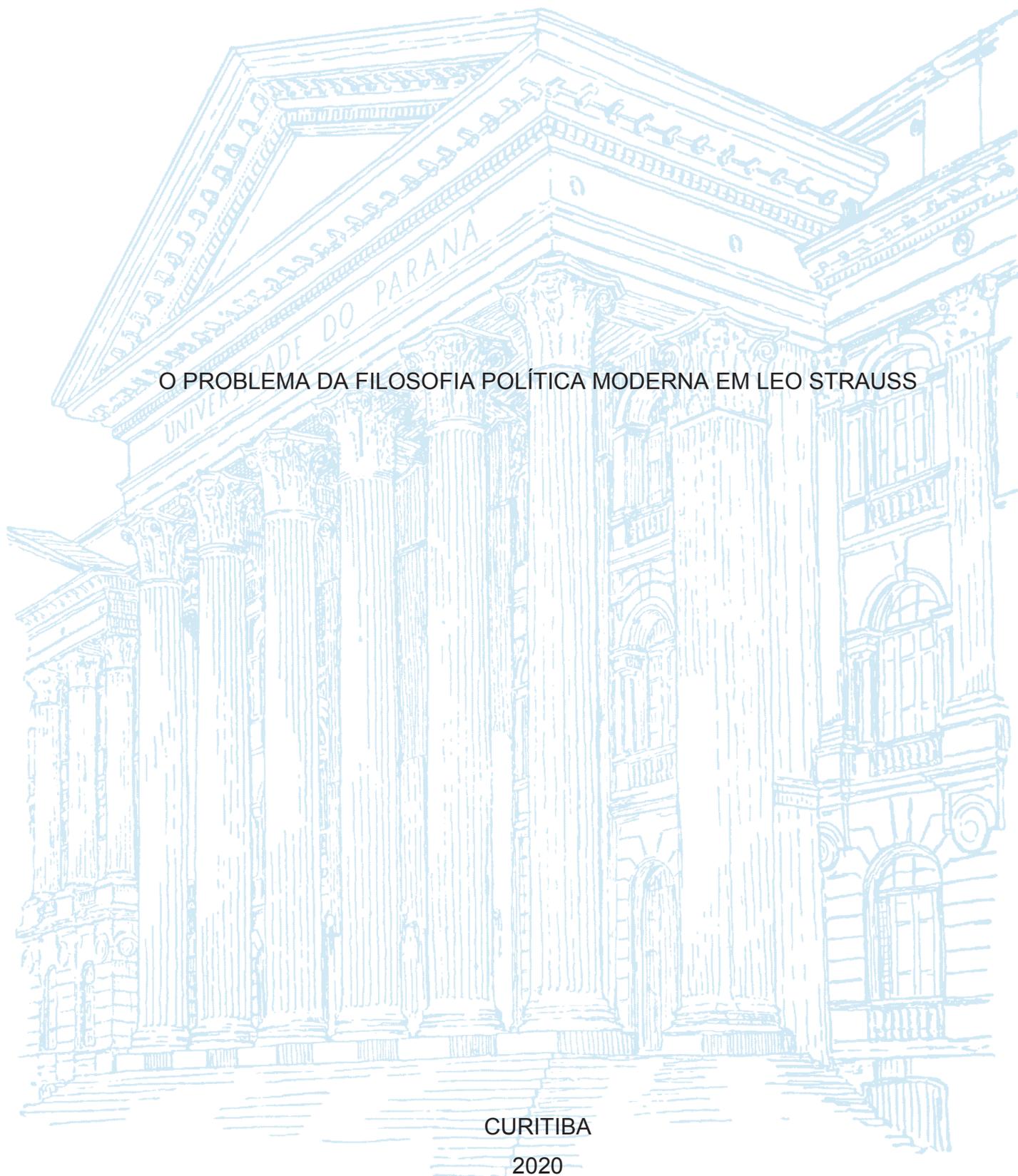


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LUIZ HENRIQUE DE MORAES SILVA

O PROBLEMA DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA EM LEO STRAUSS



CURITIBA

2020

LUIZ HENRIQUE DE MORAES SILVA

O PROBLEMA DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA EM LEO STRAUSS

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:  
Prof. Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo

CURITIBA

2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Silva, Luiz Henrique de Moraes

Crise e desorientação: o problema da filosofia política moderna em Leo Strauss. / Luiz Henrique de Moraes Silva. – Curitiba, 2020.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo

1. Strauss, Leo, 1899-1973 – Crítica e interpretação. 2. Filosofia política. 3. Filosofia moderna. 4. Direito natural. I. Figueiredo, Vinícius de, 1965-. II. Título.

CDD – 191



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LUIZ HENRIQUE DE MORAES SILVA** intitulada: **O PROBLEMA DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA EM LEO STRAUSS**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 10 de Agosto de 2020.

Assinatura Eletrônica

19/08/2020 13:03:27.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/08/2020 14:43:37.0

ALFREDO CARLOS STORCK

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

19/08/2020 13:50:02.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.  
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 50246

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 50246



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

**ATA Nº276**

## **ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia dez de agosto de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala sala 603, A defesa será realizada remotamente em função da pandemia do COVID-19., foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **LUIZ HENRIQUE DE MORAES SILVA**, intitulada: **O PROBLEMA DA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA EM LEO STRAUSS**, sob orientação do Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ALFREDO CARLOS STORCK (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL), CRISTINA FORONI CONSANI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela **APROVAÇÃO**. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Não há.

CURITIBA, 10 de Agosto de 2020.

Assinatura Eletrônica

19/08/2020 13:03:27.0

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/08/2020 14:43:37.0

ALFREDO CARLOS STORCK

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

19/08/2020 13:50:02.0

CRISTINA FORONI CONSANI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 50246

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prrpg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>  
e insira o código 50246

## AGRADECIMENTOS

Ao Bom Deus, doador de todos os dons, nas Pessoas do Pai Eterno, de Jesus Cristo Nosso Senhor e do Divino Espírito Santo: *Benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum*. À Santíssima Virgem Maria, nossa terna Mãe: *Ave gratia plena, Mater et auxilium christianorum*. Ao meu Santo Anjo Guardião, fiel amigo e custódio, a São José operário, Santo Agostinho de Hipona, Santo Tomás de Aquino e todos os bem-aventurados que nos assistem e por nós intercedem junto ao Deus Altíssimo.

Aos meus amados pais, Luiz Ferreira e Maria Rosa, por todo o apoio, amor, compreensão e alento.

Ao professor Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, por ter aceitado orientar a pesquisa e por fazer preciosas sugestões para este trabalho, bem como pela generosidade e confiança de me permitir usar sua sala, pela compreensão e perdão dos meus limites e pelos demais projetos, o curso de extensão e o livro, com os quais me deu a grata oportunidade de colaborar.

Às professoras Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi e Dra. Cristina Foroni Corsani, por participarem da minha banca de qualificação e pelas suas ótimas críticas, sugestões e incentivos. Também ao Prof. Dr. Alfredo Storck e, novamente, à Profa. Dra. Cristina Corsani pelas considerações, críticas e sugestões na banca de defesa.

Aos professores em geral do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR que, de alguma forma, contribuíram para incrementar ou acrisolar os nossos conhecimentos.

Aos funcionários em geral do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, pela atenção e pelos auxílios prestados.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo fundamental subsídio financeiro ao longo desta pesquisa de Mestrado;

A todos os colegas e amigos da turma, em especial Renata, Lauro, Leandro, Carlos e Adriel, pela amizade, ajuda mútua e trocas de ideias.

*"Numerosas são as maravilhas da natureza,  
mas, de todas, a maior é o homem!*

*Industrioso e hábil, ele se dirige  
ora para o bem... ora para o mal...*

*Confundindo as leis da natureza,  
e também as leis divinas a que jurou obedecer,  
quando está à frente de uma cidade muitas vezes  
se torna indigno e pratica o mal audaciosamente!"*

*Antígona, Sófocles*

*"Não há ideias velhas, nem ideias novas.  
Há e haverá sempre ideias sãs e ideias falsas."*

*Antonio Sardinha*

## RESUMO

Leo Strauss enunciou, em meados do século passado, uma ampla crítica aos efeitos deletérios que associou aos principais postulados políticos da modernidade. Estes efeitos abrangeriam desde um desnorteamento ético geral até a eclosão dos totalitarismos contemporâneos. A fim de esmiuçar essa crítica e testar a força dos seus argumentos, o presente trabalho dissertativo se propõe a uma explanação analítica a respeito da problemática envolvendo os meandros da filosofia política moderna na obra de Strauss e as implicações mais graves que ele credita ao prevalecimento das concepções politicamente inovadoras desabrolhadas a partir do século XVI. Trata-se, em primeiro lugar, de uma investigação acerca dos fatores causais e das características daquilo que o pensador enxerga como uma crise de legitimação da filosofia política vinculada, na cena contemporânea, a uma desorientação filosófica mais ampla. Também são abordadas as bases clássicas e jusnaturalistas a partir das quais Strauss elabora a sua crítica, bem como as raízes teóricas modernas que ele identifica nos grandes regimes políticos do século XX, a relação do filósofo com o conservadorismo e as principais contestações dirigidas à sua obra ou aos fundamentos teóricos dela por alguns autores de relevo.

**Palavras-chave:** Leo Strauss. Direito natural. Filosofia política. Crise. Filosofia moderna.

## **ABSTRACT**

Leo Strauss enunciated, in the middle of the last century, a wide criticism to the harmful effects that he associated with the main political postulates of modernity. Those effects would range from a general ethical bewilder to the outbreak of contemporary totalitarianisms. In order to scrutinize his criticism and test the strength of his arguments, the present dissertation proposes an analytical explanation about the problem involving the intricacies of modern political philosophy in Strauss's work and those more serious implications he credits to the prevalence of innovative conceptions emerged since the 16th century. It is, in the first place, an investigation about the causal factors and the characteristics of a supposed legitimacy crisis in political philosophy which is linked by the author to a broader philosophical disorientation in the contemporary scene. The classic and jusnaturalistic basis from which Strauss elaborates his critical conjectures to modernity are also approached, besides the modern theoretical roots that he identifies in the chief political regimes of the 20th century, the philosopher's connection with conservatism and the main challenges addressed to his work or its theoretical foundations by some prominent authors.

**Keywords:** Leo Strauss. Natural law. Political philosophy. Crisis. Modern philosophy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 A HERANÇA DA HÉLADE</b> .....	17
1.1 A EXCELÊNCIA HUMANA E O MELHOR REGIME.....	17
1.2 AURORA FILOSÓFICA DO JUSNATURALISMO .....	22
1.3 FUNDAMENTOS E CONDIÇÕES DE EMERSÃO DO DIREITO NATURAL.....	24
1.4 PECULIARIDADES DO JUSNATURALISMO ANTIGO .....	26
1.5 VARIANTES DO DIREITO NATURAL CLÁSSICO .....	28
1.5.1 Direito natural platônico.....	29
1.5.2 Direito natural estoico .....	30
1.5.3 Direito natural aristotélico .....	31
1.5.4 Direito natural tomista.....	34
1.6 NEGAÇÕES CONVENCIONALISTAS E SUAS LACUNAS .....	36
1.7 RECONHECIMENTO E EMPREGO DO DIREITO NATURAL .....	41
<b>2 FATÍDICO DIVÓRCIO: O REPÚDIO DOS CLÁSSICOS PELOS MODERNOS</b> .....	45
2.1 PRIMEIRA FASE DE RUPTURA, OU “PRIMEIRA ONDA DA MODERNIDADE” .....	47
2.1.1 Nascimento da <i>Realpolitik</i> pela pena do “professor do mal” .....	48
2.1.2 O desvirtuamento humanista do direito e da vida social .....	57
2.2 ROUSSEAU E A SEGUNDA ONDA DA MODERNIDADE .....	71
2.3 NIETZSCHE E A TERCEIRA VAGA DA MODERNIDADE.....	80
<b>3 A CRISE DA FILOSOFIA POLÍTICA E SUA ETIOLOGIA</b> .....	84
3.1 EMERGÊNCIA DA “CONSCIÊNCIA HISTÓRICA” .....	85
3.2 A NAVALHA DA CIÊNCIA MODERNA E O POSITIVISMO.....	92
3.3 NIILISMO: O DESFECHO INESCAPÁVEL DA MODERNIDADE TARDIA .....	98
<b>4 CONSEQUÊNCIAS ÚLTIMAS DO COLAPSO DO PENSAMENTO CLÁSSICO</b> .....	104

4.1	OS GENES DA MODERNIDADE NOS REGIMES DO SÉCULO XX .....	105
4.1.1	Rebentos políticos da primeira e da segunda ondas .....	105
4.1.2	O filho bastardo de Zaratustra .....	108
4.2	O DECLÍNIO DA CONFIANÇA NO PROGRESSO E NA RAZÃO .....	112
4.3	AS MOLÉSTIAS DO PARTIDARISMO E DA IDEOLOGIA .....	116
<b>5</b>	<b>O ANTÍDOTO DOS ANTIGOS: UM RETORNO ÀS FONTES</b> .....	<b>121</b>
5.1	RECONSTITUINDO O DESENCADEAMENTO DA CRISE .....	122
5.2	O REMÉDIO AMARGO DOS CLÁSSICOS .....	127
5.3	REAVER ATENAS, JERUSALÉM E SUA HARMONIOSA CONTENDA .....	130
<b>6</b>	<b>DO “CONSERVADORISMO” STRAUSSIANO</b> .....	<b>136</b>
6.1	A INSUBMISSÃO DO FILÓSOFO .....	136
6.2	DESACORDOS COM O PAI DOS CONSERVADORES .....	138
6.3	CONSERVAR O QUE? .....	142
<b>7</b>	<b>CONTESTAÇÕES A STRAUSS E SUAS OMISSÕES</b> .....	<b>146</b>
7.1	A PRAGA POLÍTICA DO STRAUSSIANISMO EM MARK LILLA .....	146
7.2	LUC FERRY E OS RISCOS DE UM RETORNO AOS ANTIGOS .....	148
7.3	RÜDIGER E O DESAMPARO DA AUTONOMIA .....	153
7.4	LAPSOS DO JUSNATURALISMO SEGUNDO KELSEN .....	155
7.5	INADEQUAÇÃO CRONOLÓGICA .....	160
7.6	REDUCTIONISMOS .....	161
7.7	OMISSÕES DE STRAUSS .....	162
7.7.1	Filiação dos regimes totalitários .....	163
7.7.2	Quando surge o Ocidente? .....	164
7.7.3	O protestantismo .....	164
7.7.4	A insubestimável herança nominalista .....	166
7.7.5	O direito romano .....	169

7.7.6	Direitos subjetivos .....	170
7.7.7	O positivismo comteano .....	171
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>173</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>184</b>

## INTRODUÇÃO

Em terras brasileiras, Leo Strauss é um filósofo eventualmente citado, mas ainda pouco lido e compreendido. Conquanto seja mencionado ocasionalmente ora como comentador de Maquiavel, de Hobbes e de outros filósofos modernos, ora como defensor do antigo jusnaturalismo e proponente de um resgate dos clássicos da tradição filosófica ocidental, ou ainda como debatedor nas discussões sobre judaísmo e política, o seu trabalho permanece pouco pesquisado por aqui, inclusive no que concerne à sua crítica da modernidade. Não obstante, Claude Lefort classificou Strauss, no seu artigo de 1980 intitulado *Direitos do homem e política*<sup>1</sup>, como “um dos pensadores mais penetrantes do nosso tempo”. Lefort também enalteceu o esforço do filósofo teuto-americano para resgatar uma filosofia política mais cônica da questão, sempre reproposta, da natureza humana:

De seu livro *Direito Natural e História* podemos tirar o ensinamento de que a questão da natureza do homem não foi de forma alguma resolvida pelo fato de terem sido abandonadas as premissas do pensamento clássico, que tal questão não cessou de perseguir o pensamento moderno e que ela se profunde sob o efeito das contradições engendradas pela ciência positiva e pelo historicismo. (2011, p. 59)

Na Universidade de Chicago, onde lecionou por mais de duas décadas, existe o *Leo Strauss Center*, um núcleo de pesquisas avançadas sobre a obra do filósofo. Sua produção acadêmica granjeou fama e influência na América do Norte, sobretudo por divulgar valores clássicos permeáveis à democracia estadunidense e conciliáveis com a cosmovisão judaico-cristã. Para o cientista político Mark Lilla, Leo Strauss também acabou tendo um papel invulgar nos rumos da política norte-americana no final do século XX. Compara-o, *mutatis mutandis*, a Martin Heidegger, outro notabilizado crítico da modernidade, embora observe que Strauss, mesmo não tendo alcançado igual profundidade e estatura filosófica, conseguiu exercer uma influência política indiscutivelmente maior que a daquele. No que toca especialmente à “querela entre os antigos e os modernos”, Lilla avalia que o legado straussiano “continua a se disseminar, especialmente na Europa e na Ásia” (2018, p. 53).

Validamente, os méritos e os deméritos, os êxitos, os insucessos e as consequências dos projetos semeados e desenvolvidos na era moderna sempre podem ser discutidos e reavaliados a partir de perspectivas diferenciadas. Da mesma forma, cotejar as ideias capitais

---

<sup>1</sup> Mais tarde incluído no seu livro *A Invenção Democrática*, de 2011.

que fundam a modernidade e as suas decorrências práticas com aquelas que nortearam o Ocidente pré-moderno parece-nos, em todo caso, sempre um exercício filosoficamente profícuo. Por essas razões, julgamos ser de não pouca monta que o pensamento straussiano seja mais acuradamente conhecido e debatido em âmbito acadêmico, propósito para o qual intentamos contribuir com a pesquisa da qual nasceu este trabalho dissertativo.

O nosso principal objetivo aqui se concentra na elucidação da crise da filosofia política que é atribuída por Strauss a uma série de implicações oriundas das próprias concepções políticas, éticas e epistemológicas que vieram a lume entre os primórdios da modernidade e o período contemporâneo. Esta questão é tratada pelo pensador de forma sucinta, porém abrangente, no ensaio póstumo *As Três Ondas da Modernidade*, de 1975. Anteriormente fora problematizada também em textos mais extensos, como no livro *Direito Natural e História*, de 1953, brotado de uma série de preleções ministradas na Universidade de Chicago. Outros textos do autor que também a tangenciam serão oportunamente referidos.

A “crise” propriamente dita da qual fala o filósofo seria o resultado imediato de certas “doutrinas modernas tardias”<sup>2</sup> que aparentemente se constituíram, na sua visão, como desafios teóricos não só aos projetos da modernidade, mas também à própria possibilidade de validação da filosofia política. Elas questionaram o valor de verdade de qualquer postulado filosófico que se pretendesse universal e atemporal. Deste modo, desmotivaram toda busca autêntica, mesmo que modesta, por princípios filosóficos perenes aplicáveis à política.

Nos preâmbulos desta crise estaria a dissociação entre os princípios da filosofia clássica e as escolhas teóricas dos pensadores modernos, problematizada por Strauss conforme vai abordando as concepções mais disruptivas das principais mentes políticas da modernidade. Ao longo dessas exposições, o autor procura destacar que as preocupações fulcrais dos filósofos que pensavam a política antes de Maquiavel miravam nada menos que aquelas realizações ótimas que tornariam a sociedade e os cidadãos mais excelentes e instaurariam o melhor regime filosoficamente concebível. Pensavam eles que o ordenamento político e jurídico deveria reproduzir uma ordem social correlata aos atributos ontológicos potencialmente mais excelentes do ser humano, i.e., à natureza mesma do homem no que ela tem de melhor, conforme a sua essência inteligível e sociável.

---

<sup>2</sup> PANGLE, Thomas L.; TARCOV, Nathan. *Leo Strauss e a História da Filosofia Política*. In: STRAUSS, L.; CROSEY, J. (Org.) *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013a, p. 813.

Os antigos e medievais, assinala Strauss, valorizavam a compreensão dos fins últimos do homem e da sociedade, das condições de possibilidade do bem comum, da verdadeira justiça concernente à totalidade do real, ao lugar do homem no cosmos e ao que lhe cabe cumprir em vida. A ordem sociopolítica deveria ser sufragânea da ordem cósmica perceptível ao *logos*. Entendia-se a busca da sabedoria e das virtudes habituais exercidas na *polis* como meio para a felicidade, de modo que esta não aparecia senão como coroamento da vida sábia, da vida verdadeiramente boa. Assim, a boa cidade, aquela na qual é fácil ser feliz, seria justamente aquela na qual é fácil ser moralmente bom e sábio.

Para os modernos, diversamente, as preocupações políticas passam a gravitar em torno do poder, seus meios de conquista, legitimação e conservação, da preservação pragmática da ordem pública e das instituições, da autonomia do Estado e, depois, do indivíduo, da atualização da vontade coletiva, da felicidade enquanto suficiência material, liberdade individual e satisfação das paixões, entre outros desígnios considerados prosaicos ou até um tanto mesquinhos se comparados aos dos clássicos. Como saldo de tais mudanças, o autor aponta que os postulados modernos ocasionaram tanto o surgimento da democracia liberal quanto dos totalitarismos que abalaram o século XX. Trouxeram, ainda, o clima geral de descrença, inclusive na própria razão, de desconstrução irrefletida de valores, de instrumentalização ideológico-partidária da própria filosofia, enfim, de desorientação política, ética e existencial.

Veremos que a hipótese da razoabilidade e pertinência da detecção straussiana de um processo de progressiva degeneração da filosofia política na modernidade se confirma desde que se aceite os pressupostos e a finalidade da filosofia política no seu sentido “clássico”, como ele denomina o pensamento antigo e medieval de cariz jusnaturalista. Isto é, só se pode entender que os modernos favoreceram uma evolução corruptora enquanto se assume a filosofia política como esforço intelectual de investigação acerca do regime mais excelente dentro de um quadro teórico de busca por uma perfeição sociopolítica fundada no direito natural e numa ética teleológica das virtudes. Neste esquema conceitual, parece-nos coerente a afirmação de que aquela filosofia, ou ao menos aquela meta filosófica clássica, foi substancialmente deteriorada e ulteriormente proscribida, em larga medida, na era moderna. Procuraremos demonstrá-lo reconstituindo a leitura que o próprio Strauss faz dos filósofos modernos à luz dos clássicos, bem como dos seus frutos tardios, entremeando-a com menções pontuais a alguns outros autores que fizeram análises convergentes com a sua e, no capítulo derradeiro, submetendo aquela leitura às contestações de autores que divergiram dela.

Admite-se, naturalmente, que outras formas de investigação filosófica sobre as realidades políticas não deixaram de existir mesmo após o apogeu do processo desagregador que Strauss denuncia. Na verdade, evidencia-se que elas inclusive multiplicaram-se consideravelmente, muito embora raramente em continuidade com aquela intenção dos clássicos. O escopo da filosofia política, portanto, acaba se sobressaindo, de algum modo, como o problema central.

Na ordem temática aqui escolhida para favorecer uma compreensão o mais retilínea possível da problemática estudada, o primeiro capítulo presta-se a uma introdução acerca da assimilação straussiana da filosofia política clássica, com suas bases jusnaturalistas e teleológicas, que constituem a plataforma teórica de onde o filósofo perfaz a sua avaliação da modernidade. Nos três capítulos seguintes optamos por apresentar simplesmente a apreciação crítica de Strauss concernente à ampla marcha revolucionária que leva, entre outras consequências, à crise da filosofia política na pós-modernidade: o segundo discorre sobre os movimentos filosóficos que o autor considera mais politicamente expressivos no pensamento moderno, o terceiro trata das concepções teóricas tardias que instauram a crise delatada e o quarto enuncia os efeitos últimos e práticos daquele estado crítico.

O quinto capítulo é dedicado às vias de solução teóricas que o autor propõe para remediar as desventuras modernas. Aquilo que se poderia chamar de um conservadorismo propriamente straussiano, bastante distinto de um conservadorismo *tout court* ou, digamos, *mainstream*, é o tema explorado no sexto. Por fim, no sétimo e último capítulo são expostas as contestações de alguns comentadores e nossas ao pensamento jusnaturalista e antimoderno de Strauss, bem como alguns reducionismos e omissões identificáveis na sua obra.

Optamos por não questionar o autor concomitantemente à exposição do seu pensamento, preferindo cumprir esta tarefa crítica num capítulo à parte e evitar atirar-nos ao ímpeto de problematizar de imediato todas as suas possíveis lacunas e inconsistências antes de concluir a apresentação do seu panorama político-filosófico. A apresentação desenvolvida dos seus postulados num primeiro momento pareceu-nos mais adequada à organização do nosso trabalho. Com isto, quisemos assegurar alguma sistematicidade, fluidez e honestidade na exposição do pensamento de Strauss e de suas razões teóricas próprias, sem prestar-nos, contudo, a um mero replique irrefletido de suas asserções. Abordar os limites internos do antimodernismo straussiano num capítulo subsequente à exposição dos elementos axiais da sua filosofia política, a fim de serem estes, por fim, devidamente contestados em bloco, pareceu-nos, enfim, menos prejudicial a uma adequada compreensão das suas proposições.

## 1 A HERANÇA DA HÉLADE

O exercício da política implica também em fazer filosofia, refletir sobre o que é o homem, qual é o seu lugar no cosmos e como deve ele se orientar para realizar-se e ser feliz, entendia Leo Strauss em consonância com a tradição socrática. Nesta, uma verdadeira antropologia filosófica não pode prescindir da cosmologia, assim como não pode se destacar substancialmente da ética e esta não pode ser dissociada da política. Tal compreensão holística, que vincula a atividade política às leis do cosmos e também às finalidades últimas do ser humano, bem como às normas gerais de justiça e sabedoria que devem pautar a ação de todo homem, é herdada pelo filósofo daqueles pensadores que considerou “clássicos” na história intelectual do Ocidente. Nesta categoria, Strauss elencou aqueles filósofos que por muitos séculos procuraram, sempre de novo, oferecer respostas aos problemas “permanentes” da condição humana e que admitiram a existência de uma justiça natural inerente às coisas que existem e às relações que se estabelecem entre elas, formando a corrente transmilenar do “jusnaturalismo clássico”. As peculiaridades dos principais elos desta corrente, bem como as distinções acidentais que o autor identificou entre eles, serão tratadas ao longo deste capítulo.

Strauss apreciou sobretudo as contribuições dos clássicos da Hélade, pelos quais teve predileção não apenas por seu pioneirismo, mas igualmente por sua acuidade e liberdade de pensamento, sem deixar de valorizar também os herdeiros posteriores da tradição socrática que ainda conservaram algo daquelas primeiras preocupações e intuições. Não seria possível compreender as críticas de Strauss ao pensamento político moderno sem, antes, entender como ele interpreta os clássicos e por que critica os modernos à luz dos clássicos. Esta introdução ao classicismo filosófico straussiano e à sua interpretação do direito natural antigo e medieval é precisamente o que se pretende oferecer neste capítulo primeiro.

### 1.1 A EXCELÊNCIA HUMANA E O MELHOR REGIME

Após a chamada virada antropológica socrática, a filosofia política nasce e já toma sobre si, desde as suas origens, a tarefa de investigar qual seria a melhor e mais bem acabada configuração social pensável, como deveriam ser formados e educados os cidadãos nessa sociedade e em que consiste a finalidade intrínseca e a perfeição da *polis*. Apregoa o nosso autor que, na senda do plano conceitual clássico, é pressuposto que toda atividade política seja (ou deva ser) norteadada por uma clara noção ética, por um juízo de caráter ético, que vise a

obtenção um bem<sup>3</sup>. Nesse prisma, “toda ação política tem, assim, em si mesma um direcionamento para o conhecimento do bem: da vida boa ou da boa sociedade. Pois a boa sociedade é o bem político completo.” (STRAUSS, 2016c, p. 27)

Nas suas considerações sobre os objetivos prioritários da filosofia política clássica, Strauss assevera que o aperfeiçoamento moral dos cidadãos pelas instituições da república não era visto como uma função social secundária. A atividade política era desempenhada adequadamente quando orientada à promoção das virtudes humanas, e a moralidade exigida dos governantes era idêntica àquela exigida dos demais. De um modo explícito, a finalidade existencial de cada indivíduo estava subsumida na finalidade da própria cidade.

A cidade é essencialmente diferente de um bando de ladrões por não ser meramente uma organização, ou uma expressão, do egoísmo coletivo. Visto que o fim último da cidade é o mesmo que o do indivíduo, o fim da cidade não é a guerra e a conquista, mas sim a atividade pacífica em concordância com a dignidade do homem. (STRAUSS, 2014, p. 161-162)

Para os antigos, o melhor regime político seria aquele que favoreceria mais a prática das virtudes pelos homens, conforme a lógica de que a melhor cidade é aquela na qual é mais fácil ser bom. Por “virtude”, Strauss denota aquilo que os antigos entendiam a partir de conceitos como a moderação, autocontrole ou temperança (*sophrosyne*), o equilíbrio que, entre os excessos, indica o justo meio (*mésos*), a coragem (*andreia*), a sabedoria prática / prudencial (*phronesis*), a sabedoria especulativa (*sophia*) que se aplica na busca da verdade (*episteme / aletheia*), a equidade ou justiça (*dikaiosyne*), a responsabilidade e circunspeção próprias do homem sério e maduro (*spoudaios*), além de outras virtudes, como a própria persecução pessoal da excelência, ou *areté*. A implantação de um regime que as favorecesse dependeria necessariamente de uma confluência de fatores propiciados pela fortuna, como a boa disposição do povo e a união da sabedoria com o poder político.

Na antropologia filosófica dos antigos, o ser humano, por sua própria natureza, existe para dirigir-se a uma finalidade última que é o seu aperfeiçoamento, sua *enteléquia* (realização) enquanto ser racional e social. Para tal aperfeiçoamento, a política, i.e., o Estado e o corpo social, devem necessariamente contribuir. A natureza fornece o padrão de perfeição para o homem e a cidade, mediante o bom convívio social e a educação, favorece o seu

---

<sup>3</sup> “Sabemos, pois, que toda cidade é uma espécie de associação, e toda associação se forma tendo por alvo algum bem”, pressupõe Aristóteles logo na primeira linha do seu tratado sobre *A Política*, I, §1.

desenvolvimento. A lei natural e a política também vetam o que possa transgredir as limitações próprias da existência humana, que devem ser aceitas resignadamente, limitando-se os desejos passionais e buscando-se apenas os mais puros dos prazeres, preceito com o qual concordavam tanto os socráticos e estoicos mais austeros quanto os primitivos hedonistas epicureus. Para estes, contudo, as questões políticas não mereciam ser levadas muito a sério.

A vida boa é a vida de acordo com a natureza, o que significa existir sob certos limites. A virtude é, essencialmente, moderação. Não há nisso distinção entre a filosofia política clássica e o apolítico hedonismo clássico: o desejável não é o máximo de prazeres, porém os mais puros dos prazeres; a felicidade depende decisivamente da limitação de nossos desejos. (STRAUSS, 2013b, p. 331)

Com essa perspectiva política estreitamente mesclada a uma ética teleológica, isto é, baseada nos raciocínios sobre os fins naturais do ser humano, os clássicos indagavam qual modelo de sociedade seria, com segurança, o mais favorável à aquisição da excelência. Uma vez descoberto, este modelo poderia seguramente ser considerado o melhor sistema sociopolítico, o regime mais justo. Para falar de um regime sociopolítico neste sentido, os antigos gregos usavam o termo *politeia*, muitas vezes pobremente traduzido por “república” ou “constituição”. Contudo, ressalva Strauss, ele significa algo de anterior e mais elementar do que o conjunto de instituições e leis fundamentais que regem a vida de uma nação.

O filósofo recorda que o conceito de *politeia* denotava, antes, a fonte primária até das leis mais basilares da cidade e compreendia a “distribuição factual” de poder e de papéis no interior da comunidade (2014, p. 163-164). E não apenas isso. Se nos é lícito tomar aqui um termo emprestado do marxismo, pode-se dizer que aquele conceito abarcava ainda toda a “superestrutura” ideológica e cultural de uma comunidade política.

Os clássicos estavam convencidos de que o tipo de regime, o tipo de arranjo sociopolítico e de organização governamental de uma cidade determinava vários outros elementos da vida social, inclusive o *modus vivendi* dos cidadãos. Tal o regime político, tal seria o caráter da população por ele regida. Assim, falar de *politeia* não significava falar simplesmente do ordenamento político e jurídico que configura o Estado, o qual deriva de algo que lhe é anterior e mais básico. A *politeia* engloba também toda a complexa teia de relações, atribuições, princípios norteadores e costumes que se entrelaçam e formam a tessitura de uma sociedade.

A causa das leis é o regime. Portanto, o tema-guia da filosofia política é o regime em lugar das leis. O regime se torna o tema-guia do pensamento político quando o caráter derivativo ou questionável das leis tornou-se consciente. [...] O regime é a ordem, a forma, o que dá à sociedade seu caráter. O regime é, portanto, um modo específico de vida. O regime é a forma da vida enquanto viver junto, o modo de viver da sociedade e em sociedade. (STRAUSS, 2016c, p. 51)

O intrincado enredo da sociedade, bem como as autoridades estabelecidas para zelarem por ela, se constituíam a partir daquilo que a sociedade considerava como venerável e digno de respeito. Os homens que incorporavam os valores ou padrões de conduta admirados pelo povo se sobressaíam, portanto, sobre os demais e eram alçados ou alçavam-se aos postos de dirigentes, de modo que a autoridade de sua palavra era considerada genuína (STRAUSS, 2014, p. 165). O carisma e a admiração que eles incutiam se metamorfoseavam, desta maneira, em um poder político perfeitamente legítimo. Formava-se assim todo um complexo regime engendrado a partir das características consideradas boas e admiráveis pelos cidadãos; um regime sustentado por um sistema de valores subjacente, do qual o Estado aparecia apenas como a parte mais protuberante.

Com efeito, *politeia* ou “regime” figura como um conceito central e recorrente nas numerosas revisitas do pensamento straussiano à filosofia política antiga, e termina sendo um eixo importante do próprio constructo político do filósofo teuto-americano. Assumia ele que, para compreender e melhorar as condições de vida numa sociedade qualquer, é imperativo examinar honestamente o regime que a modela. E lamentava, por exemplo, que as peculiaridades dos regimes de cada país fossem desdenhadas nas discussões sobre as causas das mazelas dos povos<sup>4</sup>.

Dentro da tradição política à qual o nosso filósofo recorre, apenas os fenômenos da natureza, capazes de fazer desmoronar os palácios, exterminar as classes dirigentes e até varrer nações inteiras do mapa, poderiam sobrepujar em relevância os seus respectivos regimes no impacto sobre a vida dos cidadãos:

---

<sup>4</sup> Em decorrência de sua ênfase nessa questão, pode ter havido até mesmo uma influência indireta das ideias de Strauss na política externa dos Estados Unidos da América após os atentados terroristas sofridos pelo país em 11 de setembro de 2001, de acordo com o economista e cientista político Francis Fukuyama. Dissertando sobre o “legado neoconservador” em seu país, Fukuyama levanta a possibilidade de que, em razão da importância dada por Strauss ao problema dos regimes, estrategistas influenciados pelo straussianismo que serviam na administração de George W. Bush (43º presidente dos EUA) se esmeraram para convencer setores-chave do governo e açodar a opinião pública a respeito da urgência de se exportar o regime democrático liberal para o Oriente Médio. As intervenções na região foram apresentadas pelo governo norte-americano como uma política de pacificação regional, de distensão e desestímulo ao terrorismo, ou seja, de profilaxia contra possíveis ataques terroristas no futuro. (v. FUKUYAMA, F. *America at the Crossroads: democracy, power and the neoconservative legacy*. Yale University Press, 2006, p. 21-31).

Quando os clássicos tratavam principalmente dos diferentes regimes, e em especial do melhor regime, estava implícita neles a ideia de que o ‘regime’ é supremo, ou seja, aquele fenômeno social que só perde em importância para os fenômenos naturais. A importância central dos fenômenos chamados ‘regimes’ tornou-se [hoje] um tanto obscurecida. (STRAUSS, 2014, p. 165-166)

A melhor sociedade numa concepção platônica, por exemplo, seria aquela que é gerida por seus membros mais virtuosos e sábios. Os homens excelentes, ou a aristocracia (no sentido original de ‘*aristoi*’: ‘o melhor’, ‘mais nobre’, ‘virtuoso’), seriam os mais aptos para governar e fazer felizes todos os demais. Ainda que a excelência não seja idêntica à sabedoria, ela depende da sabedoria; e a sabedoria era vista pelos clássicos como a mais elevada prerrogativa, a mais conforme a natureza, para o exercício do governo (STRAUSS, 2014, p. 169). Logo, os cidadãos mais felizes e o regime mais excelente seriam os que têm o filósofo mais proeminente por soberano; daí a noção platônica de que a república mais perfeita teria por governante um rei filósofo.

O regime ideal consistiria no governo absoluto dos sábios. Mas este, com frequência, se revelava assaz irrealizável na prática. Em razão da defectibilidade da natureza humana, o melhor regime só poderia ser alcançado, em sua integridade, por uma feliz coincidência de fatores propícios. Isto é, a sua concretização integral dependeria grandemente do destino (STRAUSS, 2016c, p. 51).

Por isso, Strauss salienta que os clássicos acharam por bem perscrutar qual seria a melhor forma de governo em termos mais práticos, mais factíveis, isto é, o melhor regime viável para a maioria das sociedades. E concluíram, enfim, que o melhor regime factível seria uma mescla dos melhores regimes puros, um sistema composto por elementos das três formas básicas de governo:

Provavelmente, a sugestão mais influente era a do regime misto, que reunia a monarquia, a aristocracia e a democracia. No regime misto, o elemento aristocrático – a solenidade senatorial – ocupa a posição intermediária, isto é, central. Com efeito, o regime misto é – e assim pretende ser – uma aristocracia reforçada e protegida pela junção das instituições monárquicas e democráticas. Em suma, pode-se dizer que o ensinamento do direito natural clássico compreende dois aspectos distintos que respondem à questão do melhor regime: o melhor regime em si mesmo seria o governo absoluto dos sábios; e o melhor regime em termos práticos é o governo, subordinado à lei, dos cavalheiros, ou seja, o regime misto. (STRAUSS, 2014, p. 172)

Com essa argumentação e em várias outras passagens, o autor deixa entrever nos clássicos a defesa de um sistema político bem menos centralizador que o do “rei filósofo” com sua ordenança altamente controladora e seus estamentos fixos. Tenciona, aparentemente, que a filosofia política clássica pareça mais permeável aos princípios democráticos. Poderíamos até suspeitar que Strauss quisesse responder àqueles que contemporaneamente imputaram aos clássicos alguma culpa por experimentos políticos ditatoriais e morticínios gerados por algum totalitarismo contemporâneo ou mesmo associaram ideias totalitárias do século XX aos longínquos diálogos de Platão, como fez, por exemplo, Karl Popper<sup>5</sup>.

Porém, nem de longe Strauss teve a pretensão de pintar os clássicos como se fossem pensadores sempre afeitos à democracia e simpáticos ao sufrágio popular ou algo equivalente. De fato, a democracia pura não parecia o melhor regime no juízo dos clássicos, segundo o filósofo, porque ela favorece a vontade da maioria, e geralmente também a liberdade, mas nem sempre favorece a virtude, a sabedoria e o direito, pois “a democracia, ou o governo da maioria, é o governo dos que não têm educação. E ninguém em seu juízo perfeito gostaria de viver sob um governo desses” (STRAUSS, 2016c, p. 54). Eles a viam como um regime legítimo se bem orientado, mas não o mais perfeito; um regime inferior ao governo de uma aristocracia de fato, de um escol de homens justos, sábios e virtuosos:

De forma mais geral, os clássicos rejeitavam a democracia, porque pensavam que o objetivo da vida humana, e, portanto, da vida social, não era a liberdade, mas sim a virtude. A liberdade como meta é ambígua, porque é liberdade para o mal, assim como para o bem. A virtude emerge, normalmente, apenas por meio da educação, ou seja, por meio da formação do caráter, pela habituação (STRAUSS, 2016c, p. 54).

## 1.2 AURORA FILOSÓFICA DO JUSNATURALISMO

Tomar a *polis* como objeto de investigação filosófica e pensá-la em função de um justo aperfeiçoamento da cidade e dos cidadãos supunha um esforço anterior: o de buscar a mais acurada noção de justiça, de apreender o que é sempre justo, bom e melhor para todos os homens. Uma apropriada compreensão da natureza das coisas e sua correspondente justiça e perfeição era propedêutica para o filósofo que almejasse vislumbrar acertadamente o ordenamento do melhor regime. Os clássicos entendiam que pensar a justiça conforme os fins

---

<sup>5</sup> Ver *A sociedade aberta e seus inimigos*. Vol. I. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

naturais e assimilar maximamente os seus critérios eram requisitos para se pensar adequadamente sobre o que é bom para a cidade<sup>6</sup>. Isto está bem ilustrado n'*A Política* de Aristóteles e n'*A República* de Platão. Por isso, Strauss apresenta a filosofia política e a ética clássicas como a aurora do direito natural, que germina no bojo da autêntica filosofia.

O reconhecimento e a aplicação da lei natural<sup>7</sup> na *polis* – condição *sine qua non* para o aparecimento do melhor regime – é o problema político fundamental, no entendimento do nosso filósofo. Um problema que dimana essencialmente da conclusão filosófica clássica de acordo com a qual a busca da sabedoria é a coisa mais importante para o homem. Tal problema, por mais desafiador que possa parecer, adverte Strauss, não foi considerado insolúvel por aqueles que são, no seu alvitre, os grandes expoentes da filosofia política universal:

Todos os luminares da filosofia política, de Platão a Hegel e, aliás, todos os adeptos do direito natural, consideraram que o problema político fundamental é passível de uma solução final. Essa postulação baseia-se, em última análise, na resposta socrática sobre o modo como o homem deve viver. Ao tomar consciência de que somos ignorantes em relação às coisas mais importantes, admitimos, a uma só tempo, que a coisa mais importante, ou a única coisa necessária, é a busca do conhecimento das coisas mais importantes ou a busca da sabedoria. Esta conclusão não é destituída de consequências políticas; qualquer leitor da República de Platão ou da Política de Aristóteles sabe disso. (2014, p. 44)

Associada à busca da sabedoria, a antiga noção de virtude supunha, conforme o finalismo clássico, um padrão de perfeição inerente à potencialidade da natureza humana. Para que cada cidadão pudesse adquiri-la, a *polis* e a própria atividade política deveriam contribuir mediante a educação e mediante um arranjo social propício à vida virtuosa. Da mesma forma, a ordem pública deveria espelhar a ordem interna da alma individual de cada cidadão, como corrobora Cordeiro (2009) ao comentar a leitura straussiana dos clássicos. O público e o privado deveriam, assim, integrar-se harmonicamente, compor uma unidade ética

---

<sup>6</sup> Diz o filósofo de Estagira que “toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades; ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. Dizemos, pois, dos diferentes seres, que eles se acham integrados na natureza quando tenham atingido todo o desenvolvimento que lhes é peculiar” (*A Política*, I, §8).

<sup>7</sup> Para simplificar a nossa tarefa de dissertar sobre o assunto, tomaremos neste capítulo como sinônimos os conceitos de *lei natural* e *direito natural*, citando-os indistintamente, já que ambos se referem a orientações normativas dadas pela natureza, sejam elas códigos prescritivos de conduta ou justas garantias para os sujeitos. Uma distinção, contudo, se fará necessária no capítulo seguinte, no qual trataremos diretamente das críticas do autor ao jusnaturalismo moderno, sendo que este enfatizou mais o direito do que a lei, mais as franquias do que as normas naturalmente reconhecíveis.

coesa, tendo por parâmetro sempre o que é “justo por natureza”. O governo da *polis*, naqueles moldes, deveria orientar-se pelas virtudes clássicas e favorecer o aperfeiçoamento virtuoso dos cidadãos de acordo com as exigências do direito natural.

### 1.3 FUNDAMENTOS E CONDIÇÕES DE EMERÇÃO DO DIREITO NATURAL

Para o jusnaturalismo pré-moderno, que compreendia, vale repetir, uma concepção teleológica do homem, há leis e direitos inerentes à própria natureza das coisas e das relações entre elas no *cosmos*. A *polis* deve, pois, favorecer e reproduzir a ordem e a justiça adequadas à natureza mesma das coisas, segundo a essência e os fins de cada uma delas. Tratava-se, portanto, de uma concepção norteadora para o pensamento político, pois ela assumia não apenas que existe uma justiça natural capaz de regular excelentemente a sociedade, mas que os fundamentos dessa justiça, longe de serem ocultos, são “acessíveis ao homem como tal” (STRAUSS, 2014, p. 34). Ou seja, a ciência de tal justiça não carece de uma revelação especial dos oráculos ou dos próprios deuses; o seu penhor é o próprio intelecto humano, capaz, em si, de conhecê-la e respeitá-la.

Uma das bases consagradas do jusnaturalismo, no tocante às relações humanas, é o próprio conceito de sociabilidade natural do ser humano. O homem é, por natureza, um “animal político”, entendia Aristóteles<sup>8</sup>. E é esta mesma realidade que, segundo os jusnaturalistas, impõe limites aos impulsos despóticos dos governantes tanto quanto aos indivíduos comuns. A gênese da justiça, portanto, dimana do fato de que os seres humanos existem para viver em comunidade, sendo esta uma característica intransmutável do seu *telos*.

A potencialidade auto-aperfeiçoante da natureza humana reclama a virtude da justiça, que desponta como a virtude social por excelência. Tal virtude se propõe não somente a alguns, mas a todos os homens, uma vez que todos podem chegar à percepção do “justo em si” através da reflexão criteriosa sobre as coisas e da escuta atenta da voz da consciência (ou do *daemon*, diria, talvez, o precursor Sócrates), que lhe dá a conhecer a lei da natureza. Uma vez que aceite conformar-se a ela e querendo-se coerente com ela por entendê-la como essencialmente boa, o homem assume um padrão racional de conduta que logo se torna irrenunciável. Ele o abraça em vista do bem humano próprio e alheio, de modo que tal padrão

---

<sup>8</sup> *A Política*, livro I, cap. 1, § 9-10.

o coíbe de agir unicamente como aprouver aos seus impulsos e à satisfação iníqua dos seus desejos egoístas:

Em virtude de sua racionalidade, o homem tem um escopo de ação mais repleto de alternativas do que o de qualquer outro ser sobre a terra. A percepção desse escopo de ação, dessa liberdade, é acompanhada pela percepção de que o exercício pleno e irrestrito dessa liberdade não é correto. A liberdade do homem é acompanhada por uma reverência ao sagrado, por um tipo de pressentimento de que nem tudo é permitido. Podemos chamar esse medo inspirado pela reverência de ‘consciência natural do homem’. O controle ou autocontrole, portanto, é tão natural ou primevo quanto a liberdade. (STRAUSS, 2014, p. 157)

Embora a acessibilidade da lei natural pelo intelecto seja inata, o compasso contínuo entre uma reta consciência e uma adequada conduta depende, conforme os clássicos, de uma diligente insistência do homem em fazer desabrochar em si a sabedoria e exercitar-se nos bons hábitos, dos quais brota a virtude ética<sup>9</sup>. Trata-se de perseverar no cultivo das virtudes, até que elas se tornem habituais e estejam incorporadas à própria personalidade do indivíduo sábio. Rejeitar o dever de trilhar esse caminho de desenvolvimento intelectual e moral implica em estagnar-se num ponto aquém do que o próprio potencial lhe permitiria alcançar.

A recusa em melhorar-se implicaria, ainda, em permanecer voluntariamente inculto e ignorante no que concerne aos justos parâmetros da liberdade humana. Por isso, preconiza o filósofo que “enquanto o homem não tiver cultivado devidamente a sua razão, ele terá inúmeras noções irreais sobre os limites de sua liberdade” (STRAUSS, 2014, p. 157). Só o homem que se esmera para tornar-se justo e sábio, ajuíza o autor, se capacita para entender que a liberdade humana, mesmo nas coisas de pouca monta, também precisa ser refreada e temperada para ser bem usufruída e que o devido exercício da liberdade é uma arte que demanda um alto grau de virtude.

Longe de ser circunscrita em sua validade, a lei natural funciona claramente, na compreensão clássica e straussiana, como um padrão de julgamento ético supracultural. E só é possível falar de leis justas e leis injustas se aceitarmos que a justiça não é determinada *in limine* pelos tribunais, pelos legisladores ou líderes de cada povo. Ao considerar que a decisão de um governante ou uma lei aprovada por um parlamento possa ser ilegítima ou injusta, o sujeito que faz este juízo não se esquivava de pressupor que existe um padrão prévio de direito que capacita a sua racionalidade para julgar o direito positivo.

---

<sup>9</sup> *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103a 1518.

Mas o “padrão do justo” não pode existir efetivamente “se o pensamento humano, a despeito de sua incompletude essencial, não puder resolver o problema dos princípios de justiça de maneira genuína e, portanto, universalmente válida.” (STRAUSS, 2014, p. 29). O acesso do intelecto humano à justiça universal é um requisito para a validade de um justo juízo do homem sobre qualquer coisa. Portanto, a aceitação de critérios objetivos de justiça que nos permitam julgar o direito positivo implica na aceitação do direito natural, ou seja, implica na pressuposição de que existem princípios de certo e errado ou padrões de conduta moral que concernem a um arquétipo de justiça universal, natural e ainda operante.

#### 1.4 PECULIARIDADES DO JUSNATURALISMO ANTIGO

Uma vez que, na perspectiva jusnaturalista, o homem é capaz de ter consciência do que é justo em si, das atitudes que são justas por natureza e daquelas que são injustas, a sua educação particular e as influências recebidas do seu meio são insuficientes para justificar as suas escolhas morais e políticas. Os vários condicionamentos de um processo de socialização qualquer não são determinantes a ponto de impedirem o indivíduo de perceber o que é naturalmente justo ou injusto. Mesmo nas doutrinas posteriores do direito natural, este acesso universal ao justo estaria assegurado pela igual capacidade intelectual que todas as etnias da espécie humana possuem:

Todas as doutrinas do direito natural sustentam que os fundamentos da justiça são, em princípio, acessíveis ao homem como tal. Elas pressupõem, portanto, que uma verdade sumamente importante pode, em princípio, ser acessível ao homem como homem. (STRAUSS, 2014, p. 34)

Entretanto, o direito natural dos clássicos, mesmo pressupondo uma igual razoabilidade partilhada por todos os homens, não é igualitário. Consideravam eles que alguns homens são, por natureza, mais sensatos e virtuosos que o vulgo e superiores aos demais em certas habilidades e disposições intelectuais favoráveis. Estes seriam, portanto, mais aptos e dignos de exercerem o governo da coletividade, de acordo com o próprio direito natural.

A superioridade dos cidadãos mais aptos seria mensurada em termos de excelência intelectual e moral, que poderia ser auferida por um esforço em progredir na sabedoria e na virtude ou favorecida por boas aptidões naturais. Logo, estes cidadãos mais capazes de conduzir a bom termo os interesses públicos deveriam, por direito natural, governar os

demais. Ademais, a pretensão de instaurar uma total igualdade de direitos seria, na visão deles, algo muito injusto e nocivo ao bom funcionamento do organismo social.

Strauss recorda que há quem afirme que essa concepção antropológica desigual dos clássicos gregos foi rejeitada por Cícero. O filósofo romano, ao adotar uma noção mais igualitária sobre as capacidades dos cidadãos para exercerem funções de governo, teria rompido com a tradição platônica neste ponto e facultado um importante desenvolvimento na doutrina do direito natural. Nosso autor, entretanto, mostra-se reticente em relação a essa possível revisão ciceroniana, pondo em questão se ela de fato ocorreu ou não (STRAUSS, 2014, p. 162-163).

Além de serem favoráveis ao governo de uma aristocracia, desde que verdadeiramente virtuosa e sábia, os clássicos também compreendiam a política a partir de uma perspectiva na qual o poder coercitivo não é visto como algo necessariamente antinatural, desumano ou injusto. Aquilatavam que, em diversos casos, o recurso à coerção seria até indispensável e benéfico; a ideia de uma “coerção benevolente” estava mesmo implícita no seu conceito de justiça (STRAUSS, 2014, p. 160). Isto porque a própria natureza frequentemente viciosa e impulsiva do homem, sobretudo dos que não aprenderam a fazer um reto uso da sua liberdade, tornaria imperativa a eventual necessidade do recurso à força.

Entretanto, o estadista que pretendesse impor medidas de coerção aos cidadãos para obrigar ao cumprimento de leis que não valessem igualmente para ele mesmo, ou que pudessem tolher aos cidadãos o legítimo exercício da sua liberdade, não estaria agindo em conformidade com aquela noção de justiça. Além disso, o abuso de uns não deveria tolher o uso de outros. Assim, tampouco seria justo o governante que forçasse à obediência pelas armas os cidadãos que pudessem ser governados pela simples persuasão:

Se o controle é tão natural para o homem quanto a liberdade – e o controle em muitos casos tem de ser violento para ser eficaz –, não se pode dizer que a cidade é convencional ou contra natureza pelo fato de ser uma sociedade coercitiva. O homem é construído para não poder atingir a perfeição de sua humanidade sem controlar seus impulsos mais baixos. [...] Para considerar o caso extremo, um governo despótico só é injusto quando aplicado a seres que podem ser governados por persuasão, ou cuja inteligência é suficientemente desenvolvida (STRAUSS, 2014, p. 160).

Via de regra, na perspectiva clássica o Estado deve favorecer o aprimoramento ético dos cidadãos pela educação e, quando for justo e necessário, forçá-los à obediência das leis.

Porém, cada indivíduo é o primeiro responsável pela própria educação, pela aquisição de um poder disciplinar sobre si mesmo (*enkrateia*). Para tanto, o cidadão deve exercitar-se no autodomínio, a fim de evitar perder o controle dos seus impulsos e paixões (*akrasia*) e conquistar, pelo exercício habitual (*askesis*), as virtudes morais. O bom cidadão de uma sociedade concreta, contudo, não equivale sempre ao homem bom, uma vez que “o homem bom é idêntico ao bom cidadão apenas em um único caso – no caso do melhor regime. Pois apenas no melhor regime a meta do regime e a meta do homem bom são as mesmas, e essa meta é a virtude.” (STRAUSS, 2016c, p. 51)

## 1.5 VARIANTES DO DIREITO NATURAL CLÁSSICO

Longe de sugerir que os filósofos antigos e medievais simplesmente conservaram uma concepção sempre fixa e imutável do direito natural, Strauss não deixa de apontar que algumas diferenças também podem ser identificadas entre os principais expoentes do jusnaturalismo pré-moderno. É mesmo intuitivo assumir que o conceito de direito natural não tenha permanecido absolutamente inalterável desde os antigos até os primórdios da modernidade. Houve, sem dúvida, alterações ao longo desse percurso, ainda que elas só tenham sido mais transformadoras ou redefinidoras realmente com os modernos.

Com o advento da Era Cristã, por exemplo, o direito natural em si e a vida virtuosa baseada nele (virtudes naturais) e nos Evangelhos (virtudes sobrenaturais) adquirem clara precedência sobre o melhor regime. A dimensão ética da lei natural se sobressai em relação ao ideal da cidade mais excelente, que passa a ser apenas uma dentre outras metas mais importantes em um horizonte mais amplo orientado para o sobrenatural. A vida boa, identificada no cristianismo com a *vida em estado de graça* ou a *santidade*, já não equivale necessariamente à vida boa na *polis* boa.

No medievo acontece um significativo rearranjo na vida social. O ideal de vida comunitária perfeita se transfere da *polis* ou *civitas* para os mosteiros, para comunidades religiosas cenobíticas em torno das quais novas vilas e cidades vão se formando. Acentua-se a primazia da vida contemplativa sobre a vida prática. Todavia, o próprio Strauss ressalva que isto já havia sido antecipado, de certo modo, pelos próprios clássicos, ainda que com uma ênfase bem menor:

O melhor regime, tal como os clássicos o compreendiam, deixa de ser idêntico à ordem moral perfeita. O fim da sociedade civil deixa de ser a vida virtuosa como tal e torna-se apenas um segmento da vida virtuosa. A noção de Deus como legislador assume um grau de certeza e nitidez que jamais alcançara na filosofia clássica. Portanto, o direito natural ou, antes, a lei natural torna-se independente do melhor regime e adquire precedência sobre este. [...] É dessa forma profundamente modificada que o direito natural clássico exerceu a mais poderosa influência sobre o pensamento ocidental quase desde os primórdios da Era cristã. Contudo, até mesmo essa modificação crucial do ensinamento clássico foi de certa forma antecipada pelos clássicos, para os quais a vida política como tal é essencialmente inferior em dignidade à vida filosófica. (STRAUSS, 2014, p. 174-175)

Strauss assegura, contudo, que o núcleo essencial da cosmovisão jusnaturalista por ele chamada “clássica” se manteve intacto e influente ao longo de muitos séculos, até ser adulterado pela modernidade. Isto não significa, porém, que mesmo os antigos não tenham variado nos pormenores, ao menos quanto à aplicação prática do seu jusnaturalismo. O filósofo sugere a sucessão de pelo menos quatro variantes gerais nas concepções do direito natural que tiveram maior relevo da antiguidade ao fim do período medieval: a platônica, a aristotélica, a estoica e a cristã-tomista.

### 1.5.1 Direito natural platônico

Em Platão, que bem pode ser considerado pioneiro na formulação e transmissão escrita de uma teoria do direito natural, nosso autor identifica um jusnaturalismo que se reconhece quase impraticável. A lei natural como Platão a reconhece seria exigente demais para ser aplicada integralmente no ordenamento da *polis*. Por isso, ao procurar orientar os cidadãos e governantes com seus conselhos, o sábio se veria obrigado a restringir ou abrandar as exigências da sabedoria para torná-la verdadeiramente boa e útil para a cidade.

Abrandar as exigências da sabedoria implicaria em atenuar as obrigações impostas pela lei natural. Isto porque “a vida civil exige um meio-termo fundamental entre a sabedoria e a loucura, isto é, um meio-termo entre o direito natural depreendido pela razão, ou entendimento, e o direito baseado tão somente na opinião.” (STRAUSS, 2014, p. 184). Isto não significava dar legitimidade à *doxa*, mas tolerá-la e negociar com ela enquanto não pudesse ser depurada, pois “a cidade exige que a sabedoria se reconcilie com o consentimento”, isto é, com a opinião pública e a disposição dos cidadãos. Logo, a vida civil exige, para gozar de um andamento estável e harmônico, o abrandamento do direito natural

por meio de um direito que seja simplesmente convencional, porém o mais enraizado possível no *jus secundum natura*.

As implicações políticas desta concepção platônica – de que a lei natural deve ser abrandada na *polis* para não gerar imposições legais que resultem em algo incompatível com a sociedade civil – reverberaram até muitos séculos depois, ajuíza Strauss. Dela é que teria derivado, por exemplo, a distinção posterior entre um direito natural primário e um direito natural secundário, sobre o qual explanou:

Tal distinção vinculava-se à concepção de que o direito natural primário, que exclui a propriedade privada e outros aspectos característicos da sociedade civil, pertencia ao estado original de inocência do homem, ao passo que o direito secundário só encontra a sua razão de ser depois que o homem se tornou corrompido, como um remédio para sua corrupção. (STRAUSS, 2014, p. 185)

O autor ressalva, contudo, que o conceito de direito natural secundário difere significativamente de um mero direito natural abrandado. Enquanto este se constitui como uma simples adaptação à realidade circunstancial dos cidadãos na *polis*, aquele consiste em um tipo de direito natural pós-queda, decretado divinamente para facilitar a vida do homem decaído sobre a terra e preservá-lo da danação eterna. Por isso, ele seria mais venerável que o direito natural abrandado e até mais grave do que este, uma vez que implica em um dever absoluto e uma condição *sine qua non* para a salvação do homem corrompido. Contudo, este enfoque nas misérias humanas próprias da condição pós-lapsária viria a obscurecer as potencialidades virtuosas do homem salientadas pelos clássicos e traria, nos albores da modernidade, uma espécie de pessimismo antropológico<sup>10</sup> que contribuiu para a revolução trazida pela filosofia política moderna, como veremos no próximo capítulo.

### 1.5.2 Direito natural estoico

Saltando de Platão para os estoicos por razões aparentemente didáticas, Strauss diz que foi Cícero quem apresentou de forma mais satisfatória a doutrina estoica do Direito

---

<sup>10</sup> No séc. XVII, por exemplo, Blaise Pascal sugeriu que o fundamento da ordem jurídica repousa na concupiscência humana derivada do pecado original, isto é, na inclinação do homem para o mal – oriunda da transgressão da lei eterna. Antes dele, Nicolau Maquiavel introduziria uma política pautada por considerações sobre o modo como os homens de fato vivem, em vez de fantasias sobre como eles deveriam viver, e Thomas Hobbes estabelecería as paixões e a pretensa insociabilidade humana como base para um novo jusnaturalismo e uma nova política. Ainda antes, Martinho Lutero consideraria que o que torna necessário o poder político não é outra coisa senão a pecaminosa e desordenada condição pós-lapsária do homem.

Natural, embora não o considere exatamente um expoente do estoicismo. Diferentemente de Platão, o filósofo romano não apregoou qualquer amenização da lei natural para fins políticos de conciliação social. O direito natural estoico por ele exposto parece diferir da concepção platônica mormente neste ponto importante, uma vez que, na exposição de Cícero, a lei da natureza não carecia de “sofrer nenhum abrandamento para se tornar compatível com a sociedade civil.” (STRAUSS, 2014, p. 185).

Na compreensão de Strauss, Cícero foi, na verdade, um cético, um pensador apenas simpático a certas proposições estoicas por ver alguma utilidade social nelas. No que concerne à própria lei natural, ele não a considerava evidente à razão ou “manifestamente verdadeira”, mas apenas “politicamente salutar”. Isto porque a noção estoica de lei natural estava baseada tanto em uma teleologia antropocêntrica quanto em uma crença na providência dos deuses, e Cícero, sendo um cético acadêmico, segundo Strauss, teria dificuldades em aceitar uma absoluta divinização e/ou naturalização do conceito de justiça.

No entanto, em seu tratado *De Legibus* de fato aparece a ideia de uma lei de procedência divina, da qual deriva também o direito. Esta lei, sendo eterna em suas determinações, vincula-se à própria “razão justa” e à “Natureza” (CÍCERO, 1967, p. 42). Mais ainda: para o filósofo romano, “a virtude não é senão a Natureza realizada e levada ao seu mais alto ponto de perfeição” (*idem*, p. 43) e a razão natural e divina que com clareza distingue o certo do errado se permite acessar pelas “inteligências comuns” dos seres humanos (*idem*, p. 50), que são semelhantes a Deus por sua natureza racional e apta à perfeição.

### 1.5.3 Direito natural aristotélico

Quanto à doutrina jusnaturalista aristotélica, Strauss recorda que o único texto certamente aristotélico que trata diretamente daquilo que é o “certo por natureza” está restrito a uma parte bem limitada da *Ética a Nicômaco*<sup>11</sup>. Para Aristóteles, seria totalmente equívoco um jusnaturalismo que visse qualquer necessidade de adequação do direito natural à sociedade civil, uma vez que a fonte de um direito verdadeiramente natural não poderia ser outra senão a natureza mesma do homem, com sua ínsita sociabilidade e politicidade. Um direito que transcendesse necessariamente à sociedade política não poderia ser, no

---

<sup>11</sup> EN V, 10. O filósofo aborda um tipo de equidade ou “justo” capaz de corrigir a justiça legal.

entendimento do estagirita, um direito natural para o homem, que é animal político por natureza.

Além disso, o discípulo de Estagira divergiu do mestre ateniense no que diz respeito à efetivação da vida justa e boa, que para o mestre tinha uma via única: a via da contemplação, do trato contínuo com as Ideias verdadeiras. Para o discípulo, contudo, a coisa não era assim tão exclusiva, pois se

Platão define o direito natural com vistas ao fato de que a única vida pura e simplesmente justa é a do filósofo [que trata com o que transcende o homem e suas limitações naturais], Aristóteles, por outro lado, trata cada um dos níveis da vida humana nos termos que lhe são próprios. (STRAUSS, 2014, p. 188)

Aristóteles entendia o direito natural como algo estreitamente ligado ao direito político. Esse conceito não o fazia descartar, contudo, a existência de um direito natural fora da política ou preexistente à cidade. Ao contrário, embora presumisse que a lei natural se aplica mais perfeitamente na vida da *polis*, ele admitia a realidade de uma lei que orienta e baliza até as relações mais fortuitas e remotas, inclusive onde as normas dos povos civilizados jamais foram ouvidas, sendo que

a relação de justiça que se estabelece entre duas pessoas completamente estranhas que se encontram numa ilha deserta não é de justiça política e, não obstante, é determinada pela natureza. O que Aristóteles dá a entender é que a forma mais completamente desenvolvida do direito natural é aquela que vigora entre concidadãos; apenas entre estes as relações que são o objeto do direito ou da justiça atingem o máximo de densidade e, com efeito, o seu pleno desdobramento. (STRAUSS, 2014, p. 189)

Outra distinção importante do direito natural aristotélico para a qual Strauss chama a atenção é o caráter mutável da sua aplicação nas situações concretas e casos extremos. Na percepção do estagirita, a lei natural não é uma lei cristalizada e aplicada indistintamente em todos os casos, a despeito das suas circunstâncias. Admite-se uma mutabilidade que, inclusive, diz respeito não apenas àquelas regras mais específicas e detalhadas que os grandes axiomas universais do direito natural – como lhe teria interpretado erroneamente Santo Tomás de Aquino, a partir de uma distinção que seria, na verdade, patrística e não aristotélica (STRAUSS, 2014, p. 189-190). Aristóteles pensava o direito natural não em termos de

axiomas e proposições gerais invariáveis de um lado e regras específicas mutáveis de outro, mas sim a partir das decisões concretas que se impõem ao homem, uma vez que toda ação, se justa ou injusta, diz respeito a situações particulares. Strauss exemplifica:

Na maioria dos casos é muito mais fácil ver com nitidez que é justo matar numa ocorrência particular do que explicar a diferença específica entre o ato de matar de maneira justa e injusta. [...] Em todo conflito humano existe a possibilidade de uma decisão justa, exigida pela situação e baseada na consideração completa de todas as circunstâncias envolvidas. O direito natural consiste em tais decisões. Compreendido assim, ele é obviamente mutável. (2014, p. 191-192)

Para o filósofo helênico, a sabedoria prática e a ciência política, embora essencialmente distintas por se aplicarem a objetos diferentes – a primeira, ao indivíduo, e a segunda, à *polis* –, brotam da a mesma disposição mental (*Ética a Nicômaco*, VI, 8). Ambas aparecem como razão aplicada ao modo de orientar a ação humana para atingir o seu fim mais excelente, o bem, ou a *eudaimonia* (felicidade). Logo, é aplicado à ação concreta não só o raciocínio da ética, mas também o do direito e da política. Seria inadequado, portanto, considerar isoladamente a filosofia aristotélica do direito e seus conceitos de justo e injusto “sem se preocupar com conceitos de uma teoria da ação, como o conceito de ação voluntária, por exemplo” (BALDIN, 2013, p. 139).

Ademais, na esteira do aristotelismo não poderiam ser desprezadas, sobretudo na política, as condições excepcionais nas quais pode ser mais nocivo o estrito cumprimento dos princípios gerais de justiça do que a sua transgressão excepcional:

Nas situações extremas, as regras normalmente válidas do direito natural são legitimamente modificadas, isto é, modificadas em conformidade com o direito natural: as exceções são tão justas quanto as regras. [...] Todo inimigo externo ou interno é engenhoso na medida em que é capaz de transformar numa situação extrema aquilo que, com base numa experiência anterior, era considerado de forma razoável uma situação normal. Nesse sentido, o direito natural precisa ser variável para poder enfrentar a engenhosidade da perfídia. (STRAUSS, 2014, p. 193-194)

Os clássicos da Hélade evitaram assim, no parecer do nosso autor, os extremos que poderiam engessar ou diluir o conceito da justiça. Assumindo que o certo e o errado existem, que o justo e injusto são reais, mas que a aplicação da justiça varia conforme as circunstâncias, eles contornaram tanto o legalismo absoluto quanto a laxa indefinição

relativista. Sustentaram que há, sim, uma ordem imutável e universal de fins aos quais a conduta humana deve se subordinar, mas sem deixar de admitir que a regra de ação mais justa não é sempre a mesma em todos e quaisquer casos que se apresentem:

A variabilidade das prescrições de justiça que os homens podem praticar foi reconhecida não só por Aristóteles como também por Platão. Ambos evitaram a Cila do ‘absolutismo’ e o Caribde<sup>12</sup> do ‘relativismo’, elaborando uma concepção que podemos tentar expressar da seguinte maneira: existe uma hierarquia universalmente válida de fins, mas não existem regras de ação universalmente válidas. (STRAUSS, 2014, p. 195).

#### 1.5.4 Direito natural tomista

Em Santo Tomás de Aquino, Strauss enxerga um jusnaturalismo que procurou dirimir todas as questões com exatidão e concomitante simplicidade. A tratativa tomista da lei natural teria buscado livrar-se das ambiguidades e hesitações que estavam presentes nos jusnaturalistas antigos. Aquino reafirma que o seu caráter natural funda-se justamente no ser da natureza do homem agir racionalmente em vista ao bem<sup>13</sup>, reitera que a lei natural contém proposições fundamentais que são imutáveis, mas também acessíveis e que elas interpelam a consciência dos homens<sup>14</sup>, sendo, portanto, universalmente obrigatórias para todos eles (STRAUSS, 2014, p. 196). Aquino também afiançou que a própria razão natural do homem aponta, como seu fim último, “para algo além dele mesmo”, inclinando-o à contemplação dos atributos divinos e à certeza de que a lei divina revelada eleva a lei natural a um grau superior de completude e aperfeiçoamento.

Para o filósofo escolástico, toda lei decretada pelo homem só tem natureza de lei na medida em que deriva da lei da natureza. Por conseguinte, se alguma lei positiva discorda da lei natural, aquela se torna, na verdade, uma corrupção da verdadeira lei.<sup>15</sup> Não obstante, Aquino consentia num certo abrandamento prático da lei natural na sua expressão pela lei

---

<sup>12</sup> Cila e Caribde: monstros mitológicos que aparecem na *Odisseia*. Representariam os perigos enfrentados pelos navegantes no estreito de Messina, simbolizando Cila um grande rochedo, e Caribde, um redemoinho.

<sup>13</sup> *Summa Theologica*, I-II, q. 94.

<sup>14</sup> Aquino herda da Patrística a ideia de *sindérese* para afirmar a evidência da lei que naturalmente se revela à consciência moral do ser humano.

<sup>15</sup> *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a.2.

civil em vista da grande imperfeição dos homens<sup>16</sup> que torna inviável impedir e coibir tudo o que é *per se* injusto à luz da natureza e da Revelação.

A forte vinculação da lei natural à teologia revelada provocou nos modernos uma reação no sentido contrário, de redefinir o jusnaturalismo para secularizá-lo e torná-lo refratário a quaisquer pressupostos teológicos. Este movimento representou, em certo sentido, uma ocasião favorável para um possível retorno aos clássicos da antiguidade, na medida em que pretendeu invalidar as contribuições da escolástica. Tal reação moderna se explicaria, por exemplo, pelos interesses particulares afetados pelas restrições do jusnaturalismo cristão em temas como a natureza indissolúvel do casamento e o caráter antinatural (e, portanto, imoral) do controle de natalidade, exemplos usados pelo próprio Strauss (2014, p. 197).

Terminando alguns séculos depois de Tomás de Aquino, mas ainda na esteira do tomismo, Leo Strauss mapeia o que ele parece considerar uma espécie de *golden chain*<sup>17</sup> daquele direito natural por ele denominado “clássico”. Por séculos essa longa corrente do jusnaturalismo tradicional teria permanecido sem rompimentos ou adulterações no seu núcleo essencial. O autor confessa que inicialmente estimou que tal corrente iria de Sócrates a John Locke, em razão de este ter bebido significativamente em Richard Hooker, um dos mais destacados tomistas anglicanos:

Ora, a concepção de Hooker acerca do direito natural é a concepção tomista, e esta, por sua vez, remonta aos Padres da Igreja, que, por sinal, foram discípulos dos estoicos, eles próprios discípulos de Sócrates. Ao que parece, estamos diante de uma tradição ininterrupta de perfeita respeitabilidade que se estende de Sócrates a Locke. (STRAUSS, 2014, p. 199-200)

Posteriormente, Strauss coloca em questão o pertencimento de Locke a essa corrente, apontando para uma quebra dos seus elos que teria acontecido precisamente entre o tempo de Hooker, que viveu no século XVI, e o tempo de Locke, cuja produção intelectual veio a lume no século XVII. Locke cita Hooker laudatoriamente como um pensador “judicioso”, mas

---

<sup>16</sup> “Ora, a lei humana impõe-se à multidão dos homens, cuja maior parte é de homens não perfeitos na virtude. Eis por que não são proibidos pela lei humana todos os vícios dos quais os virtuosos se abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível abster-se a maior parte da multidão e sobretudo os que são em detrimento de outros, sem cuja proibição a sociedade humana não poderia conservar-se, como são proibidos por lei humana os homicídios, os furtos e outros semelhantes.” (AQUINO, 1995, p. 99).

<sup>17</sup> Tomo aqui emprestada uma expressão de Winston Churchill empregada por Espada (2010) para falar da corrente de teóricos políticos liberal-conservadores que teriam contribuído para consolidar a democracia liberal no Ocidente e, de um modo especial, no mundo anglo-saxão.

acabou aderindo mais a um outro conterrâneo seu: Thomas Hobbes. Influenciado por este, Locke então romperia de vez com a tradição jusnaturalista à qual Hooker ainda se filiava.

Esse rompimento teria se dado muito em razão da “destruição das bases do direito natural tradicional” propiciada pelo surgimento da ciência natural não teleológica (STRAUSS, 2014, p. 200). Explanaremos um pouco mais sobre esta relação entre o novo paradigma científico que aparece na modernidade e o fim do jusnaturalismo clássico no segundo capítulo deste trabalho, quando serão abordadas as considerações de Strauss sobre a filosofia política de Hobbes. De qualquer modo, com Locke ou sem Locke, Strauss toma por certo que os últimos elos daquela corrente milenar terminaram logo nos dilúculos da época moderna, basicamente com o crepúsculo do aristotélico-tomismo.

## 1.6 NEGAÇÕES CONVENCIONALISTAS E SUAS LACUNAS

As investigações e considerações acerca da origem do homem, da sociedade civil e do direito já eram tidas pelos filósofos antigos como importantes para distinguir o que é natural e o que foi estabelecido por convenção. Deste modo, a gênese dos conceitos de certo e errado e os primórdios da ordem social eram investigados com o intento de descobrir se a sociedade civil e os preceitos da correção moral estavam baseados na natureza ou são meramente artificiais. As leis e os costumes estabelecidos deveriam estar respaldados em algo mais seguro do que as circunstâncias e preferências idiossincráticas de cada geração.

Conclusivamente, os clássicos chegaram ao entendimento de que há uma insofismável distinção entre o que se mostra naturalmente bom para o homem e o que se afigura como convencionalmente bom. Constatou-se, ainda, a existência de convenções que são conforme a natureza e convenções que se revelam contrárias a ela. Uma vez que se mostram nocivas ao homem todas as ações e coisas contrárias à sua natureza, esta passou a ser tomada, em grande medida, como a pedra de toque para todos os juízos atinentes ao bem humano, de modo que a vida consoante à natureza humana nas suas especificidades desponta como a vida que é, em si mesma, recomendável e boa para o homem.

De fato, ninguém pode dizer que todas as distinções que os homens estabelecem entre o bem e o mal, ou todas as suas preferências, são meramente convencionais. Entre os desejos e inclinações dos homens, devemos distinguir aqueles que são naturais daqueles que se originam nas convenções. Ademais, devemos fazer distinção entre inclinações e desejos humanos que são conforme a natureza e são,

portanto, bons para o homem, e aqueles que destroem a sua natureza ou a sua humanidade e são, portanto, maus. Chega-se assim à noção de uma vida, de uma vida humana, que é boa porque é conforme à natureza. (STRAUSS, 2014, p. 113-114)

Novamente, vale repetir que nesta tradição o que é excelente para o homem é o viver segundo a sua natureza racional, sua essência intelectual, que é justamente o que o distingue das demais espécies animais. “Viver inteligentemente”, isto é, ordenar a própria vida no sentido de pensar e agir de maneira inteligente revelou-se a fórmula mais sábia tanto para cumprir a “tarefa que compete ao homem” quanto para elevar a natureza humana à perfeição e, assim, atingir o padrão da vida excelente, da vida boa, da vida que “flui da alma bem ordenada ou saudável” (2014, p. 153). As regras que podem ser deduzidas deste padrão delimitam o caráter de uma vida humana harmonizada com a parte intelectual da alma. Desta harmonia entre o intelecto e a conduta pessoal depende a sua *eudaimonia* e realização existencial (*enteléquia*). Essas regras não seriam outra coisa senão a lei natural referente à vida do homem sobre a terra.

Por sua vez, o convencionalismo consiste na posição dos que afirmam ser a justiça e a moral produtos da pura convenção dos homens e não algo como uma lei inscrita na natureza mesma dos seres. Valendo-se de Platão<sup>18</sup>, Leo Strauss remonta o convencionalismo às proposições materialistas e hedonistas clássicas, como as de Epicuro, por exemplo. Elas identificaram o bem natural com o mero prazer, relegando a moralidade à eventualidade da convenção, bem como tudo aquilo que os homens percebiam como mais elevado que a busca do prazer, como escolha “nobre”. Na compreensão do autor, um dos maiores méritos da tradição socrática consistiu justamente em apontar o maior erro do convencionalismo ético: ignorar que o bem do homem – o que torna o homem bom conforme a sua natureza e o que lhe é naturalmente necessário – é algo fundamentalmente diferente da mera satisfação dos desejos ou do mero prazer.

A premissa básica do convencionalismo consistia, aparentemente, na identificação do bem com o prazer. Consequentemente, a parte fundamental do ensinamento do direito natural clássico é que o bem é essencialmente diferente e mais fundamental que o prazer. (STRAUSS, 2014, p. 152).

---

<sup>18</sup> No qual noções convencionalistas aparecem nas proposições sofisticas de Protágoras e Trasímaco.

Segundo Strauss, o “argumento-padrão empregado pelo convencionalismo” repousa na noção de que não pode haver direito natural porque as “coisas justas” diferem de uma sociedade para outra. Entretanto, a multiplicidade das concepções de justiça existentes não configura, em Strauss, uma justificativa suficiente para a rejeição do jusnaturalismo, como observa Reis (2012, p. 34). O filósofo contesta a ideia de que, da simples variedade ou mutabilidade das concepções de justiça, se poderia deduzir a irrealidade do direito natural. Pois entende que, *exempli gratia*, a abundância de teorias equivocadas sobre um fenômeno qualquer da natureza não nos permite dizer que aquele fenômeno em si não existe.

Todos admitem que só pode haver direito natural se os princípios do direito forem imutáveis. Mas os fatos a que o convencionalismo se refere não parecem provar que os princípios do direito são mutáveis. Parecem provar apenas que cada sociedade tem uma noção diferente da justiça ou dos princípios de justiça. Assim como a variedade de noções acerca do universo não prova que o universo não existe, ou que o homem nunca poderá chegar a um conhecimento final e verdadeiro do universo, também a variedade de noções de justiça consideradas não prova que o direito natural não existe ou que o direito natural é incognoscível. A variedade de noções de justiça pode ser entendida como a variedade dos erros, a qual não contradiz, senão pressupõe, a existência de uma única verdade concernente à justiça. (STRAUSS, 2014, p. 117).

O filósofo contemporâneo corrobora a tese clássica da origem pré-convencional do direito a ponto inclusive de afirmar que é impossível a defesa de um convencionalismo absoluto, ou seja, que seria malfadada qualquer tentativa de provar que o direito e a moralidade têm por gênese única e exclusiva a contingente pactuação humana. Sob o prisma dos clássicos, assim que o homem se vê capaz de distinguir com clareza as coisas que vêm da natureza daquelas que são produzidas por seu próprio artifício, ele se dá conta de que existe não apenas a norma que ele mesmo estabelece e promulga (*nomos*), mas também uma norma que dimana da essência das coisas, que há leis inerentes não apenas à natureza material (*physis*), mas também à natureza essencial (*eidos*) dos entes. Se essa percepção não acontecesse, o justo não nos seria acessível: “A descoberta da natureza ou da diferença fundamental entre natureza e convenção é condição necessária para o aparecimento da ideia de direito natural” (STRAUSS, 2014, p. 111).

Com efeito, afirma-se que essa percepção distintiva nos é não apenas evidente, como lançamos mão dela muitas vezes para julgar o que ocorre à nossa volta. Assim como os fins naturais são racionalmente apreensíveis, o naturalmente justo nos é igualmente inteligível. O filósofo sugere, deste modo, uma equação primitiva que constitui o direito natural com base

na distinção entre natureza e convenção, ou entre o que é conforme a essência do homem e das coisas e o que vem a ser, na *polis* e no *ethos*, de forma accidental, estabelecendo-se por fatores contingentes (2014, p. 130).

Amparando-se no tratado *De Legibus* de Cícero, o autor sugere que o fato de uma grande parcela dos homens se mostrar inábil para discernir e cumprir as leis de conduta exigidas pela natureza seria não uma evidência do caráter puramente ilusório destas leis, mas, antes, a consequência de um defeito cognitivo no homem, uma corrupção na própria natureza humana. O conhecimento metafísico do que é naturalmente justo estaria como que obnubilado em razão deste defeito, o que faz com que seja preciso um esforço intelectual (e da vontade) para alcançá-lo (e cumpri-lo). A falta de um consenso sobre a lei natural, portanto, ocorre por um defeito nos sujeitos, não no objeto.

Não existe consenso unânime sequer a respeito das qualidades sensíveis. Não são todos os homens, mas apenas os normais, que estão de acordo quanto aos sons, cores e coisas semelhantes. Assim sendo, a existência do direito natural exige tão somente que todos os homens normais estejam de acordo quanto aos princípios de justiça. De modo que a falta de um consenso unânime pode ser explicada por uma corrupção da natureza humana ocorrida nos que desconhecem os verdadeiros princípios; uma corrupção que, por razões óbvias, é mais frequente e mais efetiva do que a correspondente corrupção da percepção das qualidades sensíveis. (STRAUSS, 2014, p. 118)

Embora não mencione a narrativa judaico-cristã do “pecado original” – cujas implicações para as faculdades cognitivas incluem, segundo o argumento teológico que o embasa, justamente o obscurecimento da percepção do que é certo –, o conceito que Strauss encontra em Cícero para resolver este problema assemelha-se àquela noção. Assim, embora estes pensadores fundamentem a atualização da ordem política e jurídica na racionalidade, sociabilidade e perfectibilidade do homem, justificam a ignorância dos que negligenciam a lei natural a partir da sua defectibilidade. Este aparente paradoxo repousa nas dicotomias antropológicas que, naqueles clássicos, disputam simultaneamente a vontade humana: opinião *versus* sabedoria, vício *versus* virtude, pecado *versus* graça. Ou, ainda, no conceito de que, embora essencialmente apto à excelência e conquanto lhe fosse originalmente fácil ser justo, bom e virtuoso, o homem corrompeu-se e viciou-se de tal modo (seja por causa de uma queda original, seja devido a sucessivas escolhas infelizes) que precisa agora forçar suas potências e exercitar-se no bem para humanizar-se novamente.

No entendimento do filósofo, as provas negativas apresentadas pelo convencionalismo são perfeitamente compatíveis com a possibilidade de o direito natural existir. Algumas delas até reforçariam a evidência do direito natural. Por exemplo, se as normas concernentes ao que é justo são objeto de disputa entre os homens e com frequência a razão os obriga ao consenso sobre muitas delas, isso apontaria para o fato de que todos eles concordam que o justo em si é algo real e estável, uma lei supra-histórica que serve como um referencial de conduta fixo, pois do contrário não disputariam a respeito do que é justo ou injusto, mas sim sobre o que convém ou não convém. Se o justo parecesse ao comum dos homens algo tão subjetivo quanto o gosto, eles não o debateriam, já que o senso comum entende que “gosto não se discute”. E, na defesa dos seus próprios direitos e interesses, invocariam sempre outra coisa, que não a justiça mesma, para defender a sua posição.

Outrossim, o argumento de que a lei natural, se existisse, deveria ser imediatamente reconhecível para a grande maioria dos homens, como o são as formas e qualidades captadas pelos sentidos, não se sustenta para o filósofo. No seu entender, este contraponto claramente

perde sua força uma vez considerado que o conhecimento do direito natural deve ser adquirido pelo esforço humano, ou que esse conhecimento tem o caráter de uma ciência. Isso explicaria por que o conhecimento do direito natural não está sempre disponível. Como consequência, não é possível a ‘cessação do mal’ até que esse conhecimento esteja disponível. [...] Mas essas mesmas flutuação e discordância parecem provar a eficácia do direito natural. [...] As diferenças sobre as coisas inquestionavelmente convencionais não parecem suscitar grave perplexidade, ao passo que as diferenças sobre os princípios do certo e do errado necessariamente causam desacordo. A discordância entre os princípios de justiça parece assim revelar uma perplexidade genuína, suscitada por um pressentimento ou uma apreensão insuficientes do direito natural – uma perplexidade causada por algo que existe por si mesmo e que escapa à [imediata] apreensão humana. (STRAUSS, 2014, p. 119-120)

Numa aplicação propriamente política do direito natural, a saliência de sua realidade se faria ainda mais notória. Mesmo diversas noções políticas modernas – como a de justiça social igualitária, por exemplo –, parecem comportar essa premissa de uma justiça anterior a qualquer acordo e inerente às coisas mesmas. O filósofo atesta-o também ao ponderar que, sendo o justo aquilo que é bom segundo a natureza e a perfeição da coisa, um legislador não pode transformar em um bem aquilo que em si é um mal, ou em algo nocivo para os cidadãos aquilo que lhes é inerentemente benéfico:

A lei pretende salvaguardar a cidade e tudo o mais. E se diz protetora do bem comum. Mas o bem comum é exatamente aquilo que entendemos por ‘o justo’. As leis são justas na medida em que contribuem para o bem comum. Mas se o justo é idêntico ao bem comum, a justiça e o direito não podem ser convencionais: as convenções de uma cidade não podem fazer que se torne bom para a cidade aquilo que, na verdade, lhe é fatal e vice-versa. É a natureza das coisas, e não a convenção, que determina, em cada caso, o que é justo. (STRAUSS, 2014, p. 122)

## 1.7 RECONHECIMENTO E EMPREGO DO DIREITO NATURAL

Argumentam os clássicos que, sendo o homem um ser racional, o modo de vida mais excelente para o homem não pode ser outro senão aquele conforme o que lhe é naturalmente próprio, i.e., conforme a razão. Dizer apenas isto é vago. Eles argumentam, então, que a vida conforme a razão é a vida sábia e virtuosa. Mas isto é ainda muito vago. Poderia a mera observação da natureza humana fornecer-nos um código ético e jurídico bem definido e consonante à razão? Parece, *a priori*, que não. Por isso Strauss recupera uma explicação aristotélica para o fato de as propriedades da excelência humana – construída sobre uma vida virtuosa, alicerçada numa ética conformada à lei natural – não poderem ser deduzidas perfeitamente apenas da simples observação superficial da natureza do homem:

A natureza humana é uma coisa e a virtude ou a perfeição da natureza humana é outra. O caráter exato das virtudes e, em particular, da justiça não pode ser deduzido da natureza humana. [...] Aristóteles poderia dizer que a relação da virtude com a natureza humana é comparável àquela do ato com a potência; e o ato não pode ser determinado pela potência, já que, ao contrário, a potência se torna conhecida quando se a considera do ponto de vista do ato. (STRAUSS, 2014, p. 175)

Ou seja, é a natural potencialidade do homem para a vida sábia e virtuosa que fornece os critérios para um código de conduta e um direito fundados na natureza humana. Uma norma é justa ou injusta não do ponto de vista do que os homens concretos são presentemente, mas do ponto de vista daquilo que eles, pela capacidade de sua natureza intelectual, podem ser idealmente. Em outras palavras, os clássicos não pensavam a moral e a política a partir da miséria, da passionalidade e do egoísmo humano, mas em vista da grandeza da qual o homem é capaz, do que ele pode ser de melhor, em vista da sua bondade, justiça e excelência potenciais.

Strauss cogita se não seria, porventura, no detalhamento dos princípios elementares de justiça – condensados, a princípio, em conceitos muito genéricos, como o de “bem

comum” – e na variação da sua aplicabilidade prática que o convencionalismo realmente se escoa e onde encontra a sua maior força argumentativa (2014, p. 129-130). Admite o autor que o reconhecimento do direito natural e sua aplicação prática não são como numa ciência exata, cujos resultados são frequentemente demonstráveis e previsíveis à luz das leis da física, da química, etc. Mas seria razoável considerar que a percepção do certo e do errado carece de demonstração empírica?

Sócrates, que modestamente declarava não saber nada, ao menos sabia certamente o que procurava, sabia que a razão investigativa era capaz de levá-lo a saber algo e reconhecia que ela podia fornecer-lhe critérios eficazes para se orientar. Estas são, como veremos mais à frente, algumas das condições de possibilidade filosófica mínimas que Strauss vê obstruídas ao homem contemporâneo. Tal como aquelas pré-noções cognitivas socráticas, também o direito natural seria, na visão do jusnaturalista analítico John Finnis, objeto de um conhecimento autoevidente: um conhecimento imediatamente apreendido pelo intelecto na forma de princípios da razoabilidade prática. O reconhecimento e emprego do direito natural, portanto, sequer exigiria alguma verificação fática (2011, pp. 33-34, 67-68).

A interpretação de Finnis parece diferir da de Strauss porquanto, para este, conhecer o certo e o errado nas diferentes circunstâncias, antes de ser tão evidente ao intelecto, exige algum esforço filosófico, algum empenho observativo-especulativo da realidade das coisas. E este empenho pressupõe, claro, um suficiente trato direto com o mundo sensível, pressupõe o convívio social, o qual permite adquirir “habilidade política” no sentido de certa experiência de vida na *polis*, onde as realidades são dinâmicas, não estáticas. De qualquer forma, a compreensão de Finnis sobre a fonte do direito não deixa de ser igualmente respectiva à própria natureza do homem.

Ainda que se admita que certos princípios morais básicos e gerais sejam de fato autoevidentes, discernir o justo em cada situação só é possível no trato com os outros, na convivência que permite apreender as nuances que permeiam os atos humanos e a vida social. Deste modo, a sociabilidade aparece como uma das condições de reconhecimento do justo, ao mesmo tempo em que o direito emerge como condição de subsistência da sociedade. Leo Strauss ombrea-se, aqui, com outros simpatizantes novecentistas dos clássicos, como o jusfilósofo José Pedro Galvão de Souza:

Entre as condições da felicidade social está em primeiro lugar a ordem jurídica, isto é, o reconhecimento dos direitos de cada um e sua tutela eficaz pelo Poder Público.

Costumam os juristas dizer - *ubi societas, ibi ius*. Onde existe a sociedade, aí deve existir também o Direito, pois, sem este, os vínculos sociais se romperiam, e os homens acabariam por cair em perpétua anarquia. [...] O Direito é, pois, condição *sine qua non* de ordem e paz na sociedade. Sem o respeito à vida e aos bens de cada um, nem sequer a coexistência humana seria possível. Eis por que se destaca, num plano de importância vital, a ordem jurídica entre os elementos que constituem o bem comum.” (SOUZA, 1976, p. 17).

A aplicação dos princípios da justiça, longe de equiparar-se à constância das leis da física, se assemelharia mais à aplicação dos conhecimentos sobre o corpo humano no exercício da medicina, isto é, tal como a eficácia da ciência médica depende das contingências de cada organismo vivo:

O conhecimento do que é justo aqui e agora, daquilo que é por natureza intrinsecamente bom para esta cidade agora, não pode ser um conhecimento científico. Tampouco pode ser um conhecimento sensível. Estabelecer o que é justo em cada caso é a função da arte e da habilidade política, comparável à arte do médico, que estabelece em cada caso aquilo que é saudável ou bom para o corpo humano. (STRAUSS, 2014, p. 122)

Lamentando que na modernidade tenda a prevalecer um direito “que provém do arbítrio que possui o *kratos* (o poder) político”, Mário Ferreira dos Santos enunciou que o autêntico direito procura reconhecer “o que é devido à natureza de um ser estática, dinâmica e cinematicamente compreendido, e que, portanto, se funda num princípio de justiça” (2012, p. 27). Esta vem a ser precisamente a compreensão de Strauss, que entende que a natureza dos seres, sobretudo do homem, não se constitui somente de elementos estáticos. E se ela é dinâmica, o emprego do direito natural não pode dar-se sempre da mesma forma, não pode ser absolutamente homogêneo e sem qualquer variação circunstancial.

Mediante a supradita comparação com a medicina, Strauss salvaguarda a lei natural como objeto de um campo do conhecimento que é especulativo – a filosofia política, englobando em si também a ética e a filosofia do direito, como faziam os clássicos –, mas que ao mesmo tempo impescinde do contato com o mundo sensível e compromete a realidade empírica com implicações práticas de suma importância, de importância vital até. Ela é para o corpo social aquilo que a “arte do médico” é para o corpo pessoal. Deste modo, observamos que o filósofo, após reconhecer, condescendente, alguma razão na contestação convencionalista pelo fato de o direito natural não ser uma realidade empiricamente demonstrável, reitera a defesa da solidez e imprescindível necessidade da sua ciência e

aplicação política. Nos capítulos seguintes, esmiuçaremos os males que ele considera terem sido desencadeados quando a modernidade rompeu, tal qual o lacre da caixa de Pandora, com a corrente do jusnaturalismo clássico.

## 2 FATÍDICO DIVÓRCIO: O REPÚDIO DOS CLÁSSICOS PELOS MODERNOS

Neste segundo capítulo abordaremos a identificação, feita pelo autor, de uma redefinição de propósitos, uma reorientação de fins no pensamento político moderno em relação à filosofia política pré-moderna, tradicional ou “clássica”, como é frequentemente nomeada pelo autor. Leo Strauss considerou ter havido uma ampla reformulação das bases teóricas e dos escopos da filosofia política e da ética na modernidade. Ele enxergou também elementos que permitiriam entrever certa familiaridade, algo como uma unidade de projeto ou uma ancestralidade comum nas diversas proposições dos filósofos modernos:

Entendamos por modernidade uma radical transformação da filosofia política pré-moderna - uma transformação que veio à luz inicialmente como uma rejeição da filosofia política pré-moderna. Se a filosofia política pré-moderna tem uma unidade fundamental, uma fisionomia própria, a sua oponente, a filosofia política moderna, também possui a mesma coesão ao menos como uma imagem reversa. (STRAUSS, 2013b, p. 329).

Procuraremos neste capítulo, portanto, discriminar quais demandas e conceitos do pensamento político pré-moderno teriam sido, no parecer do autor, alijados na modernidade e por quais noções eles foram substituídos, se o foram. Um dos tópicos mais sobressalentes nas críticas de Strauss aos filósofos modernos envolve o direito natural. Ele teria sido como que corrompido por aqueles pensadores a partir do momento em que o reduziram a meros direitos subjetivos e o apartaram de uma compreensão mais ampla da justiça e da lei natural, sobretudo das obrigações e impedimentos éticos que a própria natureza dita à consciência humana:

A lei natural tradicional é, primária e principalmente, uma “regra e medida” objetiva, uma ordem que obriga e que é anterior à vontade humana e independente dela, ao passo que a lei natural moderna é, ou tende a ser, primária e principalmente uma série de “direitos”, de reivindicações subjetivas, originadas da vontade humana. (STRAUSS, 2016a, p. 26).

Esta discussão sobre a reformulação e/ou deposição do conceito clássico do direito natural perpassa as considerações de Strauss sobre a filosofia política moderna em vários pontos de sua obra. A ideia de que o jusnaturalismo sofreu uma mutilação na pena dos modernos constitui, certamente, de um dos eixos temáticos do pensamento straussiano sobre

os efeitos políticos (deletérios, no seu entender) da modernidade filosófica. Da mesma forma, o divórcio moderno entre a política e a ética, entre as conjecturas sobre o Estado e a proposição da vida boa e sábia, foi para o autor uma mudança determinante:

Nenhuma diferença entre a filosofia política clássica e a filosofia política moderna é mais reveladora do que esta: a vida filosófica, ou a vida do “sábio”, que foi o mais elevado tema da filosofia política clássica, cessou quase completamente de ser um tema da filosofia política nos tempos modernos. (STRAUSS, 1989, p. 75, tradução nossa)<sup>19</sup>

Ao dissertar sobre as inovações da filosofia política nos séculos XVII e XVIII, Strauss esclarece que, enquanto as doutrinas pré-modernas da lei natural insistiam nos deveres do homem e no cumprimento da sua finalidade existencial, a modernidade conferiu uma ênfase muito maior, antes inédita, aos direitos humanos (2014, p. 220-221). Já com Hobbes, o direito natural de se autopreservar passa a fundamentar os deveres, que a partir daí se tornam apenas condicionais. Uma das razões políticas para essa mudança se encontraria no fato de que ter direitos humanos no horizonte de metas, em vez de deveres, torna mais fácil a efetivação de uma ordem social funcional e desejável. E isto inclusive porque o discurso sobre direitos agrada mais aos homens e os convence melhor a colaborarem com o Estado. Como consequência tardia dessa mudança, além do uso banal de uma retórica demagógica dos direitos humanos – inclusive por regimes que os violam arbitrariamente –, o autor chama a atenção para um progressivo relaxamento ético que alcança o seu ponto culminante no relativismo moral e no individualismo contemporâneo, célere para reivindicar direitos para si e para os seus, mas vacilante para reconhecer e respeitar os direitos alheios.

Os primeiros teóricos modernos se afastaram da tradição socrática ao procurar assentar a política em bases mais pragmáticas. Com isso, os antigos preceitos e ideais da filosofia política jusnaturalista foram desprezados<sup>20</sup>. A derrogação da primazia da vida

<sup>19</sup> “No difference between classical political philosophy and modern political philosophy is more telling than this: the philosophic life, or the life of ‘the wise’, which was the highest subject of classical political philosophy, has in modern times almost completely ceased to be a subject of political philosophy.”

<sup>20</sup> O desprestígio do legado filosófico clássico e medieval pelos modernos produz, como efeito lógico, uma pretensão de autocertificação da razão moderna. Jürgen Habermas comenta que emerge daí um cenário no qual “uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade.” (HABERMAS, 2000, p. 60). Na verdade, certos modelos até persistiram em alguns autores modernos, como no caso da inspiração que a antiga república romana representou para Maquiavel ou que as antigas aristocracias pagãs representaram para Nietzsche. Porém, o valor deste tipo de modelo “pré-clássico” ou “pré-filosófico” como referencial é questionado por Strauss.

regrada por hábitos virtuosos e pela busca da sabedoria não foi uma exceção. Os modernos divorciaram-se cabalmente dos ícones clássicos da filosofia política e deram as costas àquela tradição. Strauss vê neste movimento algo de épico, ousado e simultaneamente funesto. Enfatizando alguns problemas mais específicos, como o do desprezo pelo melhor regime, atenta para o fato de que “toda a estrutura de sentido em que o homem tradicionalmente se amparou foi sacudida pelo impacto desta nova forma de sociedade que surgiu com a modernidade e com a cultura secularizada e antropocêntrica que nela floresceu.”, como interpreta Mendes (2015, p. 6). É sobre a leitura straussiana desta reviravolta moderna que intentamos dissertar neste capítulo.

## 2.1 PRIMEIRA FASE DE RUPTURA, OU “PRIMEIRA ONDA DA MODERNIDADE”

Na análise straussiana, os primeiros pensadores que teriam rompido abertamente com o modo clássico de pensar e discorrer sobre a política foram o florentino Nicolau Maquiavel e o inglês Thomas Hobbes. Ambos teriam operado esta disjunção teórica de forma voluntária e totalmente consciente, lançando as bases da tratativa política moderna entre os séculos XVI e XVII. Antes de introduzi-los e explicar em quais pontos exatamente Strauss entende que eles inovaram, convém recordar primeiro que, para os antigos, a implementação do melhor regime em uma sociedade dependia de fatores que fugiam ao controle humano. Apesar de corresponder à lei natural do cosmos, o regime conforme a *ratio naturalis* seria raramente exequível, de modo que a sua instauração estava sujeita não à competência de estadistas hábeis, mas à fortuna, i.e., aos bons tempos dotados de condições propícias que o destino poderia ou não trazer:

O melhor regime, tal como os clássicos o compreendem, não é apenas o mais desejável; ele também se pretende exequível ou possível, isto é, passível de ser realizado neste mundo. [...] Todavia, embora o melhor regime seja possível, a sua realização não é de forma alguma necessária, já que é muito difícil, improvável e mesmo extremamente improvável que ele ocorra: o homem não tem controle sobre as condições a partir das quais o melhor regime poderia se realizar. A sua realização depende do acaso. (STRAUSS, 2014, p. 167-168)

Já para os pensadores modernos, sobretudo para o primeiro deles, como veremos, o destino dos Estados não era menos domável do que um cavalo selvagem ou qualquer outra força natural sujeita à habilidade humana. Os revezes da política podiam, enfim, ser

administrados pelo engenho de um líder capaz. O favor dos deuses e as forças misteriosas do destino perdem, a partir de então, o relevo que tinham antes.

### 2.1.1 Nascimento da *Realpolitik* pela pena do “professor do mal”

Nicolau Maquiavel apregoou uma política realista, que não se deixa paralisar por escrúpulos e utopias, mas faz o que é preciso para garantir a ordem civil, o sucesso político-militar do Estado e o poder de seu príncipe. Este não deve hesitar em empregar quaisquer meios necessários à conservação do seu poder e à manutenção de um regime viável conforme as circunstâncias dadas. As situações de momento e as variáveis políticas, e não as considerações teóricas e os princípios da moral e da religião, é que devem definir, nesta nova ótica, o arranjo e as medidas de Estado a serem empregados.

Os clássicos, cumpre recordar, se debruçavam a perscrutar aquele que seria o melhor regime para quaisquer que fossem os tempos e povos. Presumiam eles a natural potencialidade e universal capacidade do intelecto humano para, aliado aos bons ventos do destino, isto é, às condições políticas ideais, implementar o modelo político perfeito em qualquer sociedade que esteja madura para realizá-lo. Porém, admitiam haver também formas de governo que, embora diversas e aquém daquele regime ideal, seriam, contudo, justas e legítimas, além de mais concretizáveis em condições menos especiais.

Leo Strauss entendia que a democracia estadunidense, por exemplo, era um tipo de regime legítimo e justo, embora não tão perfeita quanto o melhor regime. Mesmo uma monarquia que comportasse uma satisfatória distribuição de poderes, uma ampla anuência popular, uma substancial consonância com o direito natural e uma autêntica preocupação da casa real com o bem comum poderia sê-lo. Conquanto estivessem aquém do regime perfeito, esses governos simplesmente justos eram considerados pelos clássicos não apenas possíveis, mas mesmo necessários a qualquer povo. Explica o filósofo:

Se por um lado o melhor regime só é possível sob condições as mais favoráveis, por outro os regimes legítimos ou justos são possíveis e moralmente necessários em todos os tempos e em todos os lugares. A distinção entre o melhor regime e os regimes legítimos tem origem na distinção entre o nobre e o justo. Todas as coisas nobres são justas, mas nem todas as coisas justas são nobres. (2014, p. 168-169)

Já o autor d’*O Príncipe*, distanciando-se do pensamento político tradicional, não se mostrava preocupado sequer com a justiça ou a moralidade do próprio estadista. Ou melhor, ele as contraindicava ao príncipe que desejasse conquistar e manter-se no poder. Prescreve, em vez de um código de nobres virtudes, que o príncipe deva apenas parecer justo (e cruel simultaneamente), sem que precise sê-lo de fato.

O ceticismo maquiaveliano em relação à idealista perspectiva do *dever ser*<sup>21</sup> provavelmente alimentava aquela subversão do arquétipo principesco. Aos modelos políticos pensados à luz de um perfectibilismo natural, almejantes não apenas de uma ordem funcional, mas de um aperfeiçoamento dos homens nas virtudes – e simultaneamente aceitantes das limitações humanas, i.e., dispostos a aguardar as condições propícias (fortuna) para o estabelecimento da sociedade ideal –, Maquiavel opôs a sua cáustica visão pragmática e considerou aqueles modelos como “repúblicas imaginárias”. Destarte, o propósito jusnaturalista e teleológico do melhor regime passava a ser considerado não mais um ideal a ser perseguido ou uma meta no horizonte, mas apenas uma quimera inútil.

Produziam-se no medievo e nos albores da modernidade textos moralizadores chamados “espelhos de príncipes” que procuravam inculcar, a partir de uma axiologia cristã e cavaleiresca, a necessidade de uma conduta justa, corajosa e virtuosa na mentalidade dos aristocratas. Tais textos proviam uma construção imagética do perfeito monarca e tinham uma finalidade pedagógica para os jovens príncipes e exortativa para os reis, “para que se recordassem das virtudes necessárias à sua função” (COSTA, 2015, p. 116). Também as artes visuais, como a pintura e a escultura, eram empregadas com este tipo de intenção político-pedagógica<sup>22</sup>.

O que Maquiavel aparentemente faz é subverter esse gênero, como se quebrassem os espelhos e moldes pré-estabelecidos e fizesse o príncipe olhar para a realidade ao redor e para si mesmo, para as suas próprias ambições, a fim de granjear o poder e governar eficazmente, uma vez que seguir a moralidade comum lhe seria contraproducente. O que os clássicos

---

<sup>21</sup> No capítulo XV d’*O Príncipe*, lê-se: “Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação”.

<sup>22</sup> Exemplos pictóricos célebres neste sentido são os afrescos *A alegoria do bom e do mau governo*, pintados na primeira metade do século XIV por Ambrogio Lorenzetti em Siena. Nele, vemos o bom governante assistido pelos anjos da caridade, da fé e da esperança e rodeado pelas figuras alegóricas da prudência, da temperança, da justiça (assistida pela sabedoria), da fortaleza, da magnanimidade e da paz. Por sua vez, o mau soberano é representado com feições diabólicas e aparece assessorado pela soberba e suas sequazes: a crueldade, a traição, a avareza, a vanglória, a maldade, o furor, a divisão e a guerra.

chamam de virtude não tem nada de natural para o homem, entende Maquiavel. É o príncipe quem produz a virtude e a incute nos cidadãos, em vez de simplesmente despertar-lhes a potencialidade natural que já possuem para ela e ser, ele próprio, por ela plasmado (STRAUSS, 2016c, p. 60).

De fato, para Aristóteles, “a virtude ética nasce do hábito”<sup>23</sup>, demanda um exercício cotidiano de boas escolhas orientadas pela sabedoria prática, pela prudência. Fosse algo “natural” como o são as paixões, o homem não precisaria exercitar-se para obtê-la. Ocorre, porém, que “natural” não equivale, nos clássicos, ao mero domínio do “instintivo”. Antes, diz respeito, como já vimos, a uma potencialidade humana natural para a vida mais excelente conforme a razão. Isto é, os antigos entendiam a virtude como um bem natural não porque criam que o homem fosse sempre naturalmente inclinado a ela, mas porque reconheciam que há em sua natureza os meios de compreender a excelência da virtude, de ser convocado a ela pela sua própria razão e, enfim, de alcançá-la, de aperfeiçoar-se como homem. Assim, pois, se o amor sensível é um bem natural fácil, despertado até pela mínima excitação externa ou mesmo interna, a virtude é um bem natural árduo, que demanda à alma humana a convocação de forças mais profundas, imperativas e austeras para ser obtido, mas que nem por isso lhe é menos natural enquanto potência.

Outrossim, a moralidade do homem que exerce funções políticas – e da instituição pública na qual ele cumpre seus deveres para com a cidade – não deveria, para os antigos, ser mais laxa ou diferente da moralidade do cidadão comum; a ética no trato com a coisa pública precisava necessariamente estar acima dos interesses particulares. As veleidades e ambições dos príncipes, como a conquista de novos territórios e o acúmulo de poderes, ou mesmo as dos cidadãos, como a pilhagem de outras cidades ou outras formas de enriquecimento ilícito, não eram tidas como motivações legítimas para pautar as deliberações da *polis*. Como já vimos, os clássicos entendiam que “a cidade é essencialmente diferente de um bando de ladrões”<sup>24</sup>, não é uma “expressão do egoísmo coletivo” (STRAUSS, 2014, p. 161), tampouco uma associação de grupos mancomunados para convirem a interesses iníquos e lograrem vantagens injustas.

Nosso filósofo não se afasta de outros intérpretes de Maquiavel que igualmente consideram o pensador italiano como pioneiro na elaboração de uma tratativa política

---

<sup>23</sup> Ética a Nicômaco, II, 1, 1103a 1518.

<sup>24</sup> Referência provável a Santo Agostinho: “Se se põe à parte o direito, em que se distingue então o Estado de uma grande banda de salteadores?” (*De Civitate Dei*, IV, 4, 1).

propriamente moderna. Atestam que o florentino foi revolucionário justamente porque optou por uma abordagem realista das coisas políticas em substituição à antiga persecução teórica da mais perfeita ordenação política, ou seja, em substituição ao antigo ideal de busca pelo melhor regime enquanto aquele que “melhor conduziria à virtude”. Convém compreender, no entanto, a peculiaridade das críticas que Strauss faz ao florentino.

De acordo com Falcão (2011, p. 100), Strauss critica Maquiavel sobretudo pelo fato de este “obliterar a investigação filosófica” que se dedicava à busca daquele regime político ideal e apto a ser universalmente reconhecido como o melhor regime. Todavia, não é exatamente por isso, mas por ter se prestado a “ensinar máximas de gangsterismo público e privado”, que Strauss chega a classificá-lo como um “professor do mal” e a definir o seu ensinamento até como “diabólico” (2015, p. 19-24). Isto porque, em Maquiavel, Strauss enxerga um projeto teórico de justificação da violência política por um poder expansionista que se impõe pela força (e ilegítimo, segundo os critérios da filosofia política clássica). Ressente-se por ver na obra do florentino um empreendimento intelectual que, a despeito do seu “gangsterismo”, se vende como um tratamento realista da política e que pretende ser, por seu pragmatismo, mais útil e superior à tradição socrática. Os próprios fins da cidade são, então, redefinidos:

Nos *Discorsi* sobressai que uma das metas mais importantes da cidade é a sua glória militar, a qual só se alcança pela conquista de novos territórios e pela vitória em batalhas, isto é, pela violência. Aqui já aparece uma grande discordância de Maquiavel em relação aos antigos, para os quais o fim da cidade é “a atividade pacífica em concordância com a dignidade do homem” (STRAUSS, 2014, p. 162).

Entretanto, ainda que o acuse de propagandear abertamente uma “doutrina corruptora”, Strauss retifica que Maquiavel, em vez de simplesmente silenciar sobre aquelas antigas e muito usuais práticas políticas tidas como perversas pela moralidade comum, abordou-as com ousadia e realismo. Foi um autor audacioso ao mostrar como de fato operam os inescrupulosos sedentos de poder. Esta ressalva aponta para um outro mérito que o seu crítico contemporâneo não lhe nega: “Maquiavel foi o único filósofo a emprestar o peso do seu nome a esse modo de pensamento político e de ação política tão antigo quanto a própria sociedade” (2015, p. 20).

O dito realismo maquiaveliano inclui também a consideração do Estado como um instrumento meramente artificial – e não natural – para o governo da sociedade, sublinha

Strauss (2013b, p. 333). Em Maquiavel, os homens são naturalmente egoístas, não sociáveis, e não possuem um fim natural. Eles até podem se tornar sociáveis e obedientes às leis para viverem bem em sociedade, mas isso requer coerção. A coerção funciona porque o homem é, no conceito do florentino, quase que infinitamente maleável. O estadista hábil sabe coagir e moldar os seus cidadãos e até torná-los bem comportados.

As virtudes e fins do homem não mais são entendidos como leis definitivas dadas pela ordem natural do *cosmos* ou pelos deuses, mas sim como artefatos culturais da própria sociedade política, criados por mera convenção social. Por conseguinte, se antes os valores e práticas associados à virtude clássica eram apontados como referenciais para os governantes, Maquiavel propõe um modelo de conduta diferente: a *virtù*, uma noção de virtude pagã inspirada nos antigos conquistadores e heróis da Roma republicana. Entendida como a capacidade de um príncipe para conquistar e manter o poder, a motivação da *virtù* é o desejo de glória, a ambição de governar, moldar e ser lembrado por muitas gerações de homens. Por este desejo de glória e fama histórica, o estadista pode até transformar a maldade em bondade, pode gerar a moralidade, pode, enfim, favorecer a si e aos seus súditos.

Nesta lógica, o estadista que se quisesse apto para exercer o poder não deveria sujeitar-se a um código moral pré-definido<sup>25</sup>, pois “a sociedade política não pode ser então estabelecida e preservada permanecendo nos limites da moralidade pela simples razão de que o efeito ou o condicionado não pode preceder à causa ou ao condicionante.” (STRAUSS, 2013b, p. 331). Ou seja, a atividade política passa a ser vista como produtora da moralidade e não mais como sua serva. É a habilidade, a *virtù* do *condottiere* que, ao reger a república, determina e provê certas normas como padrão de comportamento.

Com efeito, em Maquiavel é lançada a ideia de que a moral não advém da natureza ou sequer do consenso popular, nem da tradição cultural, nem dos deuses, nem da experiência humana ou da investigação racional do cosmos, mas a sagacidade do chefe da república é a sua provedora. A vida moralizada não é possível fora da sociedade política e pressupõe esta necessariamente. Portanto, o Estado não deve se submeter à moral comum, assim como um pai não deve obedecer à filha. Para Strauss, tal noção solapa drasticamente os alicerces éticos do constructo teórico que os clássicos haviam delineado no plano sociopolítico.

---

<sup>25</sup> Tal como Strauss, o historiador Johan Huizinga também identifica Maquiavel, no capítulo “*Regna regnis lupi?*” do seu livro *Nas sombras do amanhã: diagnóstico da enfermidade espiritual do nosso tempo*, como o primeiro “teórico do Estado amoral” (1946, p. 126).

Como já aludimos, foram revistas por Maquiavel também as convicções antigas que supunham a indomabilidade do destino (“fortuna”) e da natureza dos homens. O pensador florentino sugeriu que a fortuna poderia ser controlada e os homens poderiam ser transformados por um estadista hábil. Assim, a partir dele foram sendo enfraquecidas as concepções políticas que se amparavam nas ideias de natureza humana, ordem natural, finalidade do corpo social, imprevisibilidade do destino (ou dos desígnios da Providência) e incontrollabilidade das variáveis políticas, como a má disposição dos cidadãos. Desta forma, teria sido encetada uma política norteada por um convencionalismo já de tipo moderno, que Strauss procura desqualificar em defesa da antiga ética jusnaturalista e dos filósofos que considera representantes do sacramentado “racionalismo clássico” (MÖLLER, 2012, p. 132).

Tais mudanças teriam aberto o caminho para que o problema da política se tornasse um problema meramente técnico. Da antiga república romana, e inspirando-se em imperadores como Septímio Severo, que figuraram entre os “mais cruéis e rapaces” (CROPSEY; STRAUSS, 2013a, p. 272), Maquiavel concebeu o seu modelo de “república pragmática, construída segundo o modelo da Roma Antiga, mas que se pretende um avanço em relação a ela.” (STRAUSS, 2016c, p. 66). Assim, o pai do republicanismo moderno resgatou uma política de metas possíveis, de objetivos que um estadista hábil seria concretamente capaz de cumprir, mas também uma política irreduzível a qualquer moralidade alheia aos projetos e interesses do próprio príncipe. E, nisto, Strauss observa que ele ofereceu algo de inequivocamente original para o pensamento político – pelo menos desde os sofistas da Grécia antiga –, no sentido de legitimar

uma política guiada com exclusividade por questões de conveniência... Maquiavel foi o primeiro a defendê-lo publicamente em livros com o seu nome nas páginas do título. Maquiavel o fez publicamente defensável. Isso significa que a sua realização, detestável ou admirável, não pode ser entendida em termos de política em si, ou da história da política – digamos, em termos da Renascença italiana, mas apenas em termos de pensamento político, de filosofia política, de história da filosofia política. (2013a, p. 268)

Ao rejeitar os altos desígnios políticos dos antigos como se fossem produto de um vão e ingênuo utopismo e propondo que “deve-se começar por como os homens de fato vivem”, em vez de como eles deveriam viver, Maquiavel revoluciona a ciência política. Strauss entende que o florentino não só atenua, mas limita o escopo da filosofia política ao prescrever que deve ser almejada não a ordenação política mais perfeita, mas “a melhor

organização do Estado que o homem seja de fato capaz de obter” (STRAUSS, 2013b, p. 332). Com isso, o pensador quinhentista de fato rebaixa claramente a aspiração da filosofia política e despreza o ideal do melhor regime, o que o nosso filósofo vê como uma perda considerável.

“Há uma garantia para a solução do problema político por que o objetivo está atenuado, i.e., está agora em consonância com o que muitos homens de fato desejam”, pois os cidadãos, acomodados em seus vícios compatíveis com a vida em sociedade, não querem uma normatividade social que mire a virtude, não aspiram à excelência. Preferem uma sociedade minimamente viabilizada e ordenada por um poder central forte. Com esta mitigação de fins e a ideia de que a fortuna pode ser domada, “o problema da política se torna um problema técnico.” (STRAUSS, 2013b, p. 331-332). Separa-se radicalmente o *ser* e o *dever ser* da república<sup>26</sup> – a imperfeição em ato e a potência perfectível do corpo sociopolítico. Concomitantemente, dá-se uma solução anódina para a questão do melhor regime, que não deixara de ser uma questão cogente, por meio do rebaixamento do fim da *civitas*.

O realismo dos clássicos, como vimos, já admitia os regimes que, embora imperfeitos, provavam-se adequados e justos. Nem por isso eles deixavam, contudo, de buscar e repropor o melhor regime enquanto norte e meta. Rebaixando-se esta meta, o ideal a ser perseguido, abandonou-se o propósito do melhor regime, como reles fantasia inalcançável, em prol de um contentamento pragmático com uma organização estatal meramente funcional, satisfatória e alcançável no curto prazo.

O fato de Maquiavel ter se dedicado a refletir sobre a vida civil dando uma enorme importância à política até o aproximaria da “tradição idealista”, em certo sentido, caso ele não a tivesse contraditado tão frontalmente. Porém, aquela tradição era para ele pouco ou nada útil, já que, no seu juízo, ela apenas se dedicava a especular sobre como a política e os homens deveriam ser, em vez de sopesar tudo a partir de como os homens efetivamente procedem. A expressiva admiração do florentino pela antiga república romana, com sua *virtú* e seu apetite por honras, poder e glórias militares, parece figurar como um estímulo à sua profunda rejeição pela teleologia clássica e vice-versa.

A origem da sociedade civil estaria, para Maquiavel, na capacidade de conquista do mais forte, na sua capacidade de subjugar os outros, e não numa natural sociabilidade. No lugar da virtude moral e da vida contemplativa, o autor d’*O Príncipe* apregoou a habilidade

---

<sup>26</sup> Uma cisão atinente à tendência moderna de rejeição do *télos* e que mais tarde seria reafirmada na esfera da ética, e. g., por David Hume, cf. *Tratado da Natureza Humana*, Livro III, Parte I, seção 1 (2001, pp. 527ss).

política, ou aquela virtude que, ao lado de certo patriotismo, estimula o estadista a conquistar o poder e conservá-lo habilmente para si. Os revezes da sorte, ou fortuna, se assemelhariam a uma mulher susceptível de ser domada por um homem capaz<sup>27</sup>, contrariando o alvitre dos antigos de que o destino era um fator que não podia ser controlado e que, portanto, a concretização do melhor regime seria como que um produto do acaso.

Em Maquiavel, o príncipe pode e deve submeter a si as condições fortuitas da política e não deve ter escrúpulos de empregar os meios que se fizerem necessários para conservar-se no poder e ter êxito em seus projetos de poder, ainda que eles sejam condenados e abominados pela moralidade comum. Esta não deve influir nas decisões do estadista no exercício da sua função. O italiano sustenta, assim, uma política pautada por razões de Estado próprias, alheias à percepção comum do justo. Por causa dessa cisão entre moralidade tradicional e conduta política, há quem considere Maquiavel o precursor do moderno conceito de Estado laico (CASTRO, 2017, p. 21).

Na compreensão de Strauss, a política maquiaveliana representa um “rebaixamento deliberado do fim último” não só do Estado e da atividade política, mas da vida social como um todo, inclusive por estabelecer objetivos sociais mais fáceis que o aperfeiçoamento dos cidadãos conforme um padrão de excelência e realização humana. A debilitação moral da atividade política e das instituições públicas por medidas arbitrárias justificadas por contestáveis “razões de Estado” se refletiria na sociedade de algum modo, fazendo-a decair em seus costumes igualmente. Assim, a *Realpolitik*<sup>28</sup> maquiaveliana traria, entre outras consequências, uma situação de degradação social.

Para o nosso filósofo, o italiano teria ignorado “aquelas inclinações naturais do homem e da alma humana cujas prescrições simplesmente transcendem o fim rebaixado” (2014, p. 216), isto é, aqueles anseios e potenciais humanos que miram além das metas imediatamente factíveis por ele propostas. Não vê vantagem, portanto, no maquiaveliano – e moderno – repúdio à perspectiva norteadora do *télos* clássico. Strauss considera que, apesar de bastante diversas entre si, as filosofias políticas modernas pertencem a um mesmo clã, que

---

<sup>27</sup> Metáfora usada pelo próprio Maquiavel: “Tenho para mim que é melhor ser impetuoso que prudente: porque a fortuna é mulher, e é preciso, caso se queira mantê-la submissa, dobrá-la e forçá-la.” (*O Príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p. 99)

<sup>28</sup> Conceito muito posterior a Maquiavel, surgido na Alemanha do século XIX, mas que remete ao pensador florentino por expressar uma atuação política cética – em relação à serventia dos ideais e princípios teóricos e da norma tradicional de moralidade – e alegadamente realista, i.e., orientada por considerações práticas sobre as relações e os jogos de poder e focada nos interesses políticos assumidos.

tem Maquiavel por patriarca e possui um “princípio fundamental em comum”, resumido na “rejeição do esquema clássico como irrealista.” (STRAUSS, 2016c, p. 58).

Tal “realismo” facilmente serviria de pretexto a um político maquiavélico para desdenhar, por exemplo, do clamor humano por uma justiça que vá além da mera ordem pública gerada pela coerção estatal. O justo seria, nesta lógica, simplesmente aquilo que o príncipe estabelece como justo. Com efeito, a justiça só aparece em Maquiavel como um conceito oscilante e cujo fundamento não é, no seu parecer, nem supra-humano nem natural, mas simplesmente prático-político ou utilitário. Instituições fortes e autoritárias que “possuam dentes”, que reprimam o que for injusto aos olhos do príncipe, bastariam para assegurá-la:

Pode-se apresentar seu argumento nos seguintes termos: vocês querem justiça? Vou mostrar-lhes como podem obtê-la. Vocês não vão obtê-la com pregações, com discursos de exortação. A única maneira de obtê-la é tornar a injustiça radicalmente desvantajosa. O que vocês precisam não é nem tanto a formação do caráter e os apelos morais quanto o tipo correto de instituições, instituições que possuam dentes. A mudança de orientação que vai da formação do caráter para a confiança nas instituições é o corolário característico da crença na maleabilidade quase infinita do homem (STRAUSS, 2015, p. 63-64).

Outra peculiaridade de Maquiavel é que sua política se baseia nos casos excepcionais em vez de se pautar pelas condições sociais normais e pelas regras gerais. Os clássicos, em geral, “havam se orientado pelo caso normal em vez da exceção; Maquiavel leva a cabo a sua mudança radical no entendimento das coisas políticas orientando-se pela exceção, pelo caso extremo.” (STRAUSS, 2016c, p. 66). Isso facilita que um estado de exceção, sob o pretexto da possibilidade de situações extremas, acabe se tornando a regra. Ao fazer essa crítica, porém, Strauss não leva em conta as condições de fato muitas vezes “extremas” das repúblicas italianas da renascença, não raro violentas, politicamente instáveis e conflituosas.

Embora Aristóteles tivesse previsto uma incontornável mutabilidade na aplicação da lei natural de acordo com as circunstâncias, Strauss pondera que isto nem de longe nos permitiria uma comparação neste aspecto e pontua a clara diferença entre a concepção do direito em Aristóteles e em Maquiavel, bem como no que cada um dos dois toma como referência para ajuizar sobre o procedimento mais recomendável no campo político. Distingue Strauss, então, que os casos extremos balizam, no lugar da normalidade civil, a trajetória de governo do príncipe maquiaveliano. A ocorrência eventual daqueles casos legitimaria, para ele, o uso ordinário de medidas também extremas. Isto, porém, não é admitido por Aristóteles:

Maquiavel nega o direito natural porque toma como referência as situações extremas... e não as situações normais. [...] [Maquiavel não reluta] quanto aos desvios em relação aquilo que é normalmente justo. Pelo contrário, ele parece sentir grande prazer ao contemplar esses desvios, sem se interessar pelos pormenores de uma investigação que buscasse saber se um desvio em particular é realmente necessário. O verdadeiro estadista em Aristóteles, por outro lado, toma como referência a situação normal e o que é normalmente justo; e é com relutância que se desvia do que é normalmente justo, sendo apenas com vistas à causa da justiça e da própria humanidade que ele o faz. (STRAUSS, 2014, p. 194-195).

Operou-se, assim, um vasto e notório rompimento com a principal corrente da tradição filosófica precedente. Para o nosso filósofo, a obra do florentino está profundamente “baseada em uma crítica da religião e da moralidade” (2016c, p. 59), que se identifica com a sua crítica da filosofia política clássica. Em resumo, esta crítica deságua na abjuração da *areté* e de toda a axiologia tradicional, uma vez que Maquiavel “rejeitava a visão de que o homem deve orientar-se pela virtude, pela perfeição, pelo seu fim natural” (*idem*, p. 66) como metas ilusórias e indignas de uma ordenação sociopolítica séria. Strauss também recorda que o pai da ciência política “reivindicou ter descoberto um novo continente moral” e, irônico, questiona: “A única questão é se o continente é adequado à habitação humana.”

Strauss avalia também que Maquiavel teria sido o primeiro iluminista, o pioneiro em querer mudar radicalmente a cultura do seu tempo, substituindo as virtudes herdadas da tradição socrática e os mandamentos oriundos da fé cristã, direcionados para a vida boa e a redenção na eternidade, por formas inteiramente desmistificadas de convencionalismo e patriotismo. A autonomia que mais tarde seria reivindicada para a conduta individual foi, antes, sustentada aqui pelo florentino como autonomia do poder político. Seu legado o tornou precursor das revoluções subsequentes, firmou-o na vanguarda “de uma longa série de pensadores modernos a cultivar a esperança de propiciar o estabelecimento de novos modos e ordens por meio de um processo de esclarecimento. O esclarecimento – *lucus a non lucendo* – tem início com Maquiavel.” (STRAUSS, 2016c, p. 65).

### 2.1.2 O desvirtuamento humanista do direito e da vida social

Strauss afirma categoricamente que, na esteira de Maquiavel, Hobbes teria aprofundado aquela revolução no modo de pensar a política ao reinserir no debate o conceito de direito natural – cuja conexão com o universo político tinha sido, antes, “dilacerada” por

Maquiavel –, porém com uma nova acepção: “em termos do direito de autopreservação” (STRAUSS, 2013b, p. 333). Este direito emerge como uma garantia de segurança a ser provida pelo poder estatal absoluto descrito no *Leviatã*. Uma vez que o “estado de natureza” do homem seria, para Hobbes, um estado de constante cobiça, desconfiança, abuso e guerra entre os homens<sup>29</sup>, a preservação dos indivíduos só poderia ser garantida por um poder irrestrito, por um soberano plenipotenciário.

Mas antes mesmo de pôr em questão a concepção hobbesiana sobre o Estado, Strauss atenta para uma inversão na sua concepção do direito: na antiga compreensão de lei natural, a autopreservação “ocupava o mais baixo patamar” dentro da hierarquia das “finalidades do ser humano”, ao passo que, com Hobbes, a autopreservação passa a ser supervalorizada e se torna o direito natural por excelência. Não haveria sequer uma explícita obrigação ou dever correspondente, a não ser para com o soberano – penhor da ordem pública –, ao qual os súditos devem total obediência. Obscurece-se, assim, a norma que impunha a cada homem o respeito pela vida do seu semelhante simplesmente por ser esta a atitude justa ante uma vida alheia, sem deixar de afirmar também o direito de cada um à preservação da sua própria vida – direito este que fica, a partir daí, confiado ao Estado, detentor do monopólio da violência.

*Pari passu* com Strauss, Roger Scruton também observa que a justiça, para Hobbes, “não pode existir no estado de natureza, no qual a vida do homem é ‘desagradável, solitária, bruta e curta’: [a justiça] é, portanto, um artefato, tornado possível pelo poder do Estado” (SCRUTON, 2008, p. 254) e não algo inerente à natureza das coisas e anterior a qualquer convenção humana. Mas a principal razão da ruptura hobbesiana com a política clássica teria sido, para Strauss, a pretensão do filósofo inglês de tornar a política tão precisa quanto a matemática e as ciências naturais, uma ideia que passou a dominar o pensamento de Hobbes depois que este teve contato com as ideias de Galileu e, sobretudo, Euclides (STRAUSS, 2016a, p. 188). Outro detalhe para o qual Strauss chama à atenção em Hobbes, como faz notar Limongi (2013, p. 147), é a centralidade e ambiguidade do seu conceito de poder, entendido tanto como poder “físico” (*potentia*) quanto como poder “jurídico” (*potestas*), isto é, tanto como capacidade para exercer a violência quanto como autoridade legitimada.

Nosso autor considera, a despeito dessas mudanças, que Hobbes ainda “partilha com a tradição socrática a concepção de que a filosofia política está preocupada com o direito

---

<sup>29</sup> Apresentado muitas vezes apenas como uma hipótese lógica negativa, aponta Bobbio (1998, p. 275), o “estado de natureza” figurou em diversos autores como conjectura a respeito de qual seria a condição do homem sem o ambiente social e político.

natural” (2014, p. 203). Não nega que o pensador inglês fosse, a seu modo, um jusnaturalista. Porém, critica-o pungentemente por “reduzir as exigências da lei natural” ao mero cumprimento do pacto social que os súditos têm com o Estado, pelo qual devem obediência civil às leis positivas e ao soberano (STRAUSS, 1988, p. 194).

Se, em Maquiavel, o nosso autor considera que o direito natural foi simplesmente alijado da reflexão política ou negado como um parâmetro válido para a mesma, em Hobbes e Locke ele foi reformulado ou ressignificado. O autor do *Leviatã* teria procurado simplesmente reintroduzir algo da lei natural e dos princípios legitimadores da política no plano do “realismo” de Maquiavel – que foi, de acordo com Strauss, “quem descobriu o continente sobre o qual Hobbes pôde erigir a sua construção” (2014, p. 215). Entretanto, sua empresa não era, ao fim e ao cabo, menos disruptora que a do italiano. Por isso Strauss distingue o direito natural clássico do direito natural moderno tanto conceitualmente quanto cronologicamente:

A doutrina específica do direito natural criada por Sócrates e desenvolvida por Platão, por Aristóteles, pelos estoicos, por autores cristãos (especialmente Tomás de Aquino), pode ser chamada de doutrina clássica do direito natural – que deve ser diferenciada da doutrina moderna do direito natural surgida no século XVII. (STRAUSS, 2014, p. 145).

Thomas Hobbes até parte dos problemas e metas fundamentais estabelecidos pelos expoentes daquela tradição que Strauss aceita chamar de “idealista”, isto é, por Sócrates e sua “descendência”. Há uma concordância tácita com os clássicos quanto ao fato de a reflexão política implicar na persecução de uma ordem social justa e na investigação do que é naturalmente justo para a humanidade. Contudo, embora houvesse desprezado os sofistas e escolhido debater com a corrente socrática, tomando-a como ponto de partida pra desenvolver a sua própria e “verdadeiramente científica” tratativa política, Hobbes esmerou-se para superar e deslegitimar as conclusões dos clássicos. O erro fundamental destes, na visão do filósofo inglês, teria sido supor que o homem é um animal naturalmente político e sociável.

A filosofia política hobbesiana foi erigida a partir de uma perspectiva que se quis também mais realista, mais “pé no chão” que a dos antigos e medievais. Ela pretendeu que as normas morais e os direitos outorgados pela razão natural passassem a ser deduzidos da simples mecânica dos apetites, isto é, das inclinações naturais do homem. Com isso, operou-se também um insubestimável deslocamento no eixo de validação da ética e da filosofia política. Ao apontar esse deslocamento, Strauss avalia que Hobbes, inspirado pela objeção

maquiaveliana ao “ensinamento utópico da tradição” (2014, p. 218), quis simplesmente subtrair o *télos* clássico da ideia de lei natural, como que para tornar esta última mais “científica” e útil aos seus propósitos.

No entender de Hobbes, o direito natural deveria ser deduzido do modo como os homens efetivamente vivem e não de uma perspectiva finalista e perfectibilista, não de um homem idealizado enquanto ser racional e social. Mais que isso: o direito natural, para ser efetivamente conhecido e eficazmente aplicado, deveria ser deduzido da mais poderosa e determinante de todas as paixões humanas. Aqui se nota também a influência das primeiras lufadas da ciência moderna sobre o pensamento jurídico e político: fins últimos como a excelência de uma vida sábia e virtuosa não são sensorialmente observáveis e demonstráveis, ao passo que as paixões são constantemente experimentadas e seus efeitos facilmente observados. Há aqui, portanto, um claro nexos entre essa revisão moderna do jusnaturalismo e o novo paradigma científico.

Ademais, para a mentalidade científica moderna, o homem não é mais um ser participante de uma ordem natural cósmica a qual ele deve respeitar e se ajustar. Ele é o senhor do próprio destino que deve submeter a si a natureza, desvendá-la, controlá-la e explorá-la em proveito próprio. De nada lhe vale buscar respostas esquecidas por meio da anamnese platônica, nem procurar conhecer o universo a modo tomista pela “adequação do intelecto às coisas”, e tampouco querer agostinianamente que o conhecimento lhe seja infundido por luzes divinas; mas deve ele ser o agente que explora e domina a natureza exterior, o sujeito potente que ousa conhecer<sup>30</sup> num ímpeto de emancipar-se e afirmar-se. Ele se vê como sujeito às próprias paixões, mas pode sujeitar a si todo o mundo externo.

Por conseguinte, o direito natural não pode ter algum valor prático, na visão moderna, sem que seja deduzido das paixões, pois ele não seria de fato natural e tampouco poderia ser eficaz se os seus preceitos pudessem ser objetados pelas paixões naturais do homem ou se eles se pusessem de algum modo em contrariedade com elas. Em decorrência desta lógica da primazia das paixões, Strauss observa que Hobbes acaba menoscabando, por exemplo, os outrora enaltecidos valores do patriotismo e da coragem, chegando a considerar a deserção de soldados não como algo injusto, mas apenas desonroso (2014, p. 239). Strauss problematiza esse critério de juízo questionando se acaso não é mais sensato que as paixões sejam ordenadas pela razão, em vez de a lei desta permitir-se pautar por aquelas.

---

<sup>30</sup> *Sapere aude!*, conclamará, mais tarde, Immanuel Kant.

Nesta radical revisão crítica da ética clássica, o filósofo inglês asseverou que não é o caráter aperfeiçoante ou o potencial de excelência dos seres que fornece a orientação fundamental para se conhecer o direito natural, mas sim aquela que é a mais condicionante e inescapável de todas as paixões: o medo da morte violenta. Deste modo, ao concluir que o instinto mais poderoso no ser humano é o instinto de sobrevivência<sup>31</sup>, que o desejo primordial é o de autopreservação, que os apetites em geral servem a ele e que o medo humano mais elementar consiste no temor do sofrimento e da aniquilação, Thomas Hobbes acaba por fazer com que a morte – ou a instintiva resistência a ela – ocupe o lugar do *telos*. Por isso, o desejo instintivo de autopreservação se torna a medula do direito natural hobbesiano, surgindo daí um jusnaturalismo bastante *sui generis* e assentado num princípio até então inaudito, pelo qual todos os direitos e deveres procedem do direito de cada homem de se preservar.

A divergência com os clássicos neste ponto é notória: Hobbes toma um direito humano de base passional como fato político fundamental e estabelece que o Estado deva, primeiramente, salvaguardar esse direito, em vez de educar os cidadãos para que alcancem uma vida sábia e virtuosa, como queriam os antigos. Com isso, a obediência a toda norma que não seja atinente ao direito de autopreservação próprio ou alheio fica a critério do livre-arbítrio de cada cidadão, facultada à liberdade de escolha de cada um – razão pela qual Strauss chega a classificá-lo como fundador do liberalismo político (2014, p. 220). O resultado é que o escopo dos deveres e valores a serem cultivados na comunidade política são drasticamente abreviados, ao passo que a margem para a liberdade individual é consideravelmente ampliada.

Nos clássicos, os direitos próprios como que derivavam dos deveres alheios<sup>32</sup> e os deveres próprios implicavam nos direitos alheios. Agora, a lei moral torna-se simplesmente a

---

<sup>31</sup> *Conatus* – como foi designado este impulso vital na renascença, sobretudo por Spinoza.

<sup>32</sup> O que não significa que todos eles fossem completamente avessos aos direitos e liberdades individuais. Há, entre os filósofos antigos e medievais, diversas nuances e alguma heterogeneidade nessa matéria. No segundo livro da sua *Política*, Aristóteles inclusive contraria a concepção platônica de uma sociedade política unificadora e tutelar, atentando para os diferentes tipos de pessoas que habitam uma cidade, em favor do direito dos cidadãos a um domínio particular, i.e., à vida privada, como nota Nadia Urbinatti (2002, p. 152).

Havia certa diversidade neste ponto mesmo em relação ao regime de vida concreto nas sociedades antigas, como observou Constant em relação aos cidadãos de Atenas: “O espírito dos comerciantes de Atenas era semelhante ao dos comerciantes de nossos dias. [...] Em suas relações com os estrangeiros, vê-los-emos estender os privilégios a todo aquele que, transportando-se com a família para o seu território, instala um trabalho ou uma fábrica; por fim, ficaremos impressionados com seu amor excessivo pela independência individual. Na Lacedemônia, diz um filósofo, os cidadãos acorrem quando um magistrado os chama; mas um ateniense não se conformaria que o considerassem dependente de um magistrado.” (1980, p. 6).

E também Stuart Mill, no que diz respeito ao estatuto civil dos indivíduos pré-modernos: “Na história antiga, na Idade Média e num grau cada vez menor no decorrer da longa transição do feudalismo para o tempo presente, o

soma das regras que devem ser obedecidas, em sujeição ao Estado, para que se conserve a paz social. Strauss protesta que Hobbes “chegou a negar o valor moral de todas as virtudes que não contribuam para a formação do Estado, para consolidar a paz, para proteger o homem contra a ameaça de morte violenta” (2016a, p. 57). Assim, o autor ajuíza que, tal como Maquiavel reduzira a virtude *tout court* à virtude política da habilidade de conquista e governo associada ao patriotismo, Hobbes a reduz à prosaica virtude social da paz pública.

Deram-se importantes passos, a partir do hobbesianismo, para que perdessem relevo na sociedade as “virtudes austeras” – como a disciplina pessoal, a coragem, a disposição para moderar os apetites sensuais ou mesmo para o autossacrifício em prol do bem comum. Em lugar delas, ganharam prestígio as virtudes mais cômodas ou “liberais”. Passam a ter proeminência as que possibilitam maximizar o bem estar, promover a tranquilidade pública e a liberdade de escolha ou ainda favorecer a “humanidade” – que mais tarde seria ostentada como bandeira política e tocha revolucionária.

O filósofo inglês professava uma espécie de passionalismo ético. Na sua teoria, são os apetites e as aversões que impelem ou refreiam a atividade humana, de modo que “os antecedentes da ação são constituídos sempre pelas paixões”, como observa Skinner (2010, pp. 44-50). O clássico enaltecimento da ação livre governada pela razão é desafiado e se apaga a até então consensual distinção entre a verdadeira liberdade, irredutível às paixões, e a licença, entendida como abuso da liberdade. São as paixões, e não a razão austera, que movem o homem hobbesiano. Por essas razões, a crítica straussiana considera que a motivação subjacente à antropologia de Hobbes era, em última análise, não exatamente científica, conquanto assim se vendesse, mas fundamentalmente humanista, no sentido de querer promover uma normalização e uma justificação dos apetites egoístas do homem à luz dos seus impulsos e medos dominantes.

Por conseguinte, a “vida excelente” é preterida pela “vida cômoda” (STRAUSS, 2014, p. 229) e o dever dos governantes deixa de ter a ver com aperfeiçoar os cidadãos nas “coisas nobres” e educá-los na virtude para tornar-se apenas uma questão de deixá-los seguros, protegidos uns dos outros, e criar condições para que se satisfaçam materialmente. O Estado é associado ao monstro bíblico do Leviatã porque deve ser como ele: erigir-se como o “rei dos orgulhosos”, como o descrevem as Escrituras, para submetê-los ao seu poder e, assim, impor a ordem entre eles. Porém, os súditos que o tornam necessário – os orgulhosos

---

indivíduo era em si um poder; e se tinha ou grandes talentos ou elevado estatuto social, constituía um poder considerável.” (2011, p. 65).

ávidos por poder, cobiçosos dos bens alheios e naturalmente inclinados à violência –, não têm culpa por seus apetites acarretarem um quadro de selvageria tal que um poder absoluto precise se impor sobre eles e regrá-los (2016a, p. 52-53). Enquanto o horizonte dos deveres morais é, portanto, minimizado, o soberano absoluto desponta como o remédio mais propício para refrear os impulsos caóticos que atentem contra o direito fundamental à conservação da vida. Assim, a laceração do conceito de direito natural por Hobbes provocaria uma adulteração na concepção antropológica, na moral e na própria missão da política e do Estado.

O autor do *Leviatã* também concebia o homem como um ser naturalmente antissocial e hostil aos demais, de modo que a constituição da sociedade civil e do Estado ocorre, no seu entender, por pura necessidade, por instinto de autoconservação e não por uma virtuosa inclinação natural. Strauss o vê mais como um seguidor de Epicuro nesse sentido, uma vez que supõe no homem natural um caráter apolítico e, ademais, identifica o bem com o simplesmente agradável. Por conseguinte, Hobbes teria criado um amálgama entre essas noções epicuristas e a tradição clássica, já que

ele confere à concepção apolítica um sentido político; tenta instilar o estado de espírito do idealismo político na tradição hedonista, tornando-se assim o criador do hedonismo político, doutrina essa que revolucionou a vida humana por toda a parte e em proporções nunca antes alcançadas por nenhum outro ensinamento. (STRAUSS, 2014, p. 204)

Embora admita que Hobbes enfatiza, na verdade, mais a autopreservação do que o prazer, Strauss o considera inaugurador de uma concepção política visceralmente atea<sup>33</sup> e hedonista. Ao subsumir as metas políticas mais fulcrais da filosofia antiga num constructo teórico refratário às concepções morais e metafísicas tradicionais, Hobbes abre uma nova senda na reflexão política, diversa até da que fora aberta por Maquiavel, que não partiu daqueles fitos clássicos. Ele tira conclusões políticas e propõe um regime político completo a

---

<sup>33</sup> Embora reconheça que há passagens em Hobbes que permitiriam classificá-lo, à primeira vista, até como um anglicano devoto, Strauss insinua que o filósofo inglês apenas aparentava certa religiosidade convencional para não contrariar frontalmente a cosmovisão hegemônica em seu tempo. Na realidade, o autor do *Leviatã* teria contribuído grandemente para disseminar certo ateísmo ou ao menos certa indiferença perante os dogmas e preceitos religiosos, inclusive porque “todo o esquema sugerido por Hobbes exige, para o seu funcionamento, o enfraquecimento ou, antes, a eliminação dos poderes invisíveis” (2014, p. 240). Se o temor destes poderes se torna maior do que o temor da morte violenta, os súditos podem se fazer insubordinados ao Estado para se manterem fiéis ao poder sobrenatural, preferindo serem punidos com a morte pelo soberano a obedecê-lo e traírem a Deus, como verificaram os imperadores romanos que não puderam dobrar os mártires do cristianismo nem mesmo com os horrores do Coliseu. Em razão disso, Strauss chega a ajuizar que “a doutrina de Hobbes é a primeira que necessária e inequivocamente aponta para uma sociedade inteiramente ‘esclarecida’, vale dizer, uma sociedade irreligiosa ou atea, como solução do problema social e político.” (*ibidem*).

partir de uma concepção antropológica pessimista e largamente relativista. O pensamento hobbesiano em seu conjunto seria algo “tipicamente moderno”, no sentido de ter propiciado a combinação de dois elementos bastante característicos da modernidade: “o idealismo político com as concepções materialista e ateísta da totalidade”, pondera Strauss (2014, p. 205). Entretanto, o nosso autor não pressupõe que Hobbes tenha feito este amálgama de forma premeditada ou com uma consciência plenamente intencional; aqueles elementos outrora antagônicos poderiam ter se articulado de forma involuntária na sua teoria política.

Strauss assume, isto sim, que o rompimento hobbesiano com os antigos e os escolásticos é premeditado e se insere num projeto teórico calculado para produzir um efeito de legitimação secular e protoliberal do poder real absoluto<sup>34</sup>, uma vez que esta intenção emerge na superfície do texto. O apelo moderno por encontrar verdades sólidas e incontestáveis depois de ter submetido todas as certezas às interrogações de um espírito de ceticismo extremado levou Hobbes a considerar fracassada a filosofia tradicional e a tomar a peito a tarefa de demonstrar o seu fracasso. Para o britânico, ela falhou ao não dispensar as premissas dogmáticas e as suposições teleológicas dubitáveis em favor de uma análise mais realista.

Buscando remediar aqueles erros dos antigos, a filosofia hobbesiana se edifica sobre a concepção “de um universo exclusivamente constituído de corpos e movimentos sem nenhuma finalidade”. O pensador inglês assumiu, portanto, uma cosmovisão patentemente antiteleológica e materialista. O nosso autor ajuíza, contudo, que esta postura acabou por levá-lo inevitavelmente à “noção de uma filosofia dogmática baseada no ceticismo extremado” (STRAUSS, 2014, p. 207). Compreenderemos mais adiante por que ele chega a aquilatar a contribuição de Hobbes como dogmática e, portanto, fechada em sua própria teoria.

O único conhecimento absolutamente certo ou científico para Hobbes seria aquele referente ao mundo dos nossos constructos, isto é, das coisas artificiais engendradas pelo próprio homem. Por essa ótica, o ser humano seria capaz de compreender plenamente apenas aquilo que ele mesmo criou. Os seres naturais, portanto, seriam em larga medida ininteligíveis ao homem. Assim, identifica-se na sua teoria do conhecimento uma concepção racional-cientificista que se exprime na própria noção de constructo, enquanto que, na sua antropologia filosófica e na ética, divisa-se um passionalismo que tem implicações diretas na sua política.

---

<sup>34</sup> Como que afirmando que a autoridade do monarca plenipotenciário justifica-se sem a necessidade de argumentações teológicas sobre o “direito divino” e é garantia da segurança e das franquias privadas dos súditos.

E Strauss vê inclusive na sua gnosiologia um estreitamento ou apequenmento da capacidade cognitiva humana, que mais tarde seria ainda agravado pelo historicismo, posto que

a “História” limita a nossa visão exatamente da mesma maneira que os construtos conscientes limitaram a visão de Hobbes: a História cumpre, do mesmo modo, a função de acentuar o estatuto do homem e do seu mundo, fazendo-o esquecer da totalidade e da eternidade. (STRAUSS, 2014, p. 212)

Na reflexão hobbesiana, o proveito humano – em vez dos fins intrínsecos ou do conhecimento em si – torna-se o escopo supremo da ciência. Naquele século XVII, um novo paradigma se instaura: *Scientia propter potentiam*<sup>35</sup>. A ciência deixa de ser compreendida como um saber predominantemente especulativo para se tornar uma atividade experimental com uma razão de ser eminentemente prática. A natureza – tal como a fortuna para Maquiavel – é uma mulher a ser dominada. E se, na política, a virtude clássica é substituída pelo poder, na ciência este substitui as verdades últimas. Logo, a ciência política torna-se a ciência mais importante, visto ser a mais apta a favorecer o domínio do homem sobre a natureza, o poder do Estado sobre todos e o bem estar material da espécie humana. Concordando nisto – nesta primazia da política – com a “tradição idealista”, mas ao mesmo tempo discordando dela no tocante ao verdadeiro bem humano, Hobbes torna-se de fato o fundador de uma filosofia política inteiramente nova (STRAUSS, 2014, p. 215).

Se, para Hobbes, é a desconfiança entre os cidadãos que origina e sustenta o Estado, para os clássicos o ordenamento da *polis* funda-se no relacionamento pessoal e na confiança entre os cidadãos. Eles entendiam que, enquanto meta mais excelente da vida social, uma cidade que visa à possível perfeição dos seus habitantes tem de manter sua coesão pela confiança mútua entre os cidadãos. A boa ordem pública, o usufruto das liberdades e os negócios privados pressupunham essa confiança: “Sem tal confiança, pensavam os clássicos, não pode haver liberdade” (STRAUSS, 2014, p. 157). Embora pareça ingênua, essa ideia de um arranjo social fundado na confiança favoreceria a educação cívica dos cidadãos no sentido de que os motiva a pautarem a sua conduta não simplesmente pela coerção das leis e do aparato repressivo do Estado, mas também para corresponder à pressuposição social da sua honestidade pessoal e em respeito à confiabilidade mútua que deveria sustentar todas as relações sociais.

---

<sup>35</sup> *A ciência em função do poder*: uma concepção moderna que emerge não só nos textos de Thomas Hobbes, mas que, antes dele, já podia ser divisada nas proposições de Francis Bacon.

Porém, Hobbes entende que é uma temerosa desconfiança entre os homens que faz surgir e sustenta as instituições políticas e seu aparato repressivo. É por causa dela também que as leis são estabelecidas e vigoram por muitas gerações. O medo de serem mortos ou expropriados até por seus vizinhos é o que leva os homens a constituírem leis e um Estado policial, firmando com ele o contrato implícito que reconhece e legitima a autoridade do soberano.

Na perspectiva dos clássicos, entretanto, o contratualismo pareceria uma depreciação da dignidade da sociedade civil, uma vez que pressupõe ser ela uma obra mais da necessidade do que da sabedoria examinadora da natureza – um produto da mera convenção:

Enquanto a natureza foi considerada o padrão, a doutrina contratualista – estivesse esta baseada ou não na premissa igualitária – necessariamente envolvia a depreciação da sociedade civil, sob o pretexto de que ela não era natural, mas sim convencional. Era preciso ter em mente essas considerações para compreender o caráter específico e a enorme influência política das doutrinas contratualistas dos séculos XVII e XVIII. Pois, na Era Moderna, abandona-se a noção de que a natureza constitui o padrão, e com isso desfaz-se o estigma em relação a tudo aquilo que é convencional ou contratual. Quanto aos tempos pré-modernos, podemos afirmar, sem medo de errar, que todas as doutrinas contratualistas envolviam a depreciação de tudo aquilo cuja origem era contratual. (STRAUSS, 2014, p. 142)

O Estado hobbesiano atua, portanto, legitimado por um contrato tácito que há entre ele e seus súditos. Em vista de uma condição de insegurança, os cidadãos delegam ao soberano o direito e os meios para reprimir quem violar as leis acordadas socialmente. Desenvolve-se, então, uma “doutrina da soberania” de acordo com a qual a plenitude do poder pertence por direito ao soberano, que exerce sua autoridade absoluta e impõe legitimamente um preceito de obediência em razão de uma “lei natural pública”. Por este conceito, os cidadãos, uma vez inseridos na sociedade política e consentidos em um contrato social tacitamente pactuado, contraíram obrigações públicas que assumem a forma de uma lei natural porque advindas de um pacto que, como todo pacto, obriga naturalmente as partes contraentes. Tal noção emerge como um discurso legitimador das faculdades do soberano absolutista e de uma ordem social simplesmente justa porque útil às paixões naturais dos homens e socialmente acordada por eles. Assim, na base de todo o edifício político-filosófico de Hobbes, Strauss vê não um propósito científico-naturalista, mas uma atitude moral, uma tomada de posição moral e “humanista” porque apologista ou justificadora das paixões egoístas do homem.

Em John Locke, que foi contemporâneo de Hobbes, nosso filósofo encontra novas dificuldades para reconhecer um autêntico jusnaturalismo, afastando-se de outros intérpretes do filósofo empirista que o inscrevem nessa tradição. Tal dificuldade decorre da constatação de que a dita doutrina jusnaturalista lockeana, no que vai além dos meros direitos de autoconservação, propriedade e liberdade, parece pressupor a necessidade de uma iluminação da consciência pela Lei revelada (2014, pp. 245-246). Ela aparentemente requer o contato com o Novo Testamento bíblico a fim de que este, esclarecendo a consciência do homem, possa como que abrir-lhe os olhos do entendimento para perceber a lei natural.

No entanto, Locke cria que a escolástica somatória da religião com uma ética das virtudes (tanto clássicas quanto cristãs) era insuficiente para assegurar a funcionalidade da sociedade civil. Esta deveria, portanto, ter um fundamento diverso de um ideal de santidade ou perfeição humana; sua organização “deve estar baseada no desejo humano mais poderoso, o desejo de autopreservação e, nesse sentido, no interesse pela propriedade.” (2014, p. 257). Em vista disso, tal como em Hobbes, os cidadãos se vinculam por um contrato que a todos os membros da sociedade sujeita a fim de lhes proporcionar a indispensável paz social. Seu ponto de partida para o reconhecimento de um direito natural básico a ser assegurado pelo Estado não diferia substancialmente do de Hobbes, com a ressalva de que Locke sustenta que o direito de autopreservação, para se coadunar com a liberdade individual, exige um poder governamental que seja limitado, não absoluto.

Não consta, na filosofia de Locke, algo como orientações normativas inscritas na natureza mesma das coisas ou deveres inatos assinalados na mente humana, pois considerava que, antes de conhecer empiricamente as coisas, a mente humana é como uma *tabula rasa*, apenas um papel em branco<sup>36</sup>. Há apenas os inelutáveis desejos de conservar a própria vida e de buscar a felicidade, de onde derivam os direitos naturais de autopreservação, liberdade e propriedade privada. Do que vai além disso, “visto que não há [para Locke] nenhum *habitus* de princípios morais nem uma *sindérese* ou consciência”, o homem só poderia saber algo da lei natural mediante o auxílio da Revelação.

Assim sendo, Strauss considera que “Locke não pode ter reconhecido nenhuma lei de natureza no sentido próprio do termo” (2014, p. 267), já que, entre as premissas do que é “justo segundo a natureza”, encontra-se a de que este parâmetro ontológico que orienta positivamente a ação humana deve ser naturalmente perceptível, inclusive quanto à lei natural

---

<sup>36</sup> *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, II, 1, § 2.

imperativa e proibitiva, e não apenas no tocante àqueles direitos fundamentais de base passional. Locke contradiz a premissa de que a percepção do justo prescinde de qualquer intermediação ou revelação sobrenatural, sendo diretamente acessível pela luz natural da razão. Logo, o jusnaturalismo lockeano seria, em última análise, um pseudo jusnaturalismo ou, no máximo, um jusnaturalismo parcial.

Outro paradoxo que salta aos olhos na sua doutrina política pretensamente jusnaturalista de Locke diz respeito à parcialidade do seu princípio de tolerância no que toca à liberdade religiosa. Frequentemente referenciado e celebrado como um baluarte dos direitos individuais, como pai do liberalismo político e da democracia liberal, nem a todos ele reconhecia o direito de liberdade de crença. Na sua *Carta acerca da Tolerância*, o filósofo inglês deixa transparecer que, em sua opinião, ateus, muçulmanos e católicos romanos (“papistas”) não deviam contar com a tolerância do governo. Isto porque pensava que aqueles elementos “heterodoxos” seriam, de algum modo, nocivos ao Estado e à sociedade civil, embora considerasse, a modo bem moderno e liberal, que “uma sociedade de homens é constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros” e que esses “bens” compreendiam simplesmente “a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.” (LOCKE, 1973, p. 11), não incluírem doutrinas confessionais exclusivas a serem protegidas pelo Estado.

Nosso autor ainda faz notar que em Locke aparece de forma muito explícita a ideia de que a natureza nos fornece apenas coisas que, em si mesmas, quase não tem valor (STRAUSS, 2014, p. 300). Só o trabalho humano, ou a ação do homem sobre a natureza é que de fato produz coisas úteis e boas para a vida humana. Destarte, seria justo venerar não a natureza e os seus dons, mas o próprio engenho e labor humano que atua sobre a matéria bruta e imprestável que encontra no ambiente natural e a transforma para gerar algum bem.<sup>37</sup> Essa

---

<sup>37</sup> Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt enfatiza essa exacerbação moderna da importância do labor humano para fazer a sua crítica a uma modernidade que teria solapado drasticamente a liberdade humana no campo da participação política em nome da primazia da atividade laboral. No entanto, ao contrário de Strauss, ela culpa também a teoria política clássica pelos descaminhos modernos, estimando que, já a partir de Platão, os filósofos teriam dado início a um processo de afastamento daquela ampla liberdade de expressão e participação política exercida na antiga *polis* em favor da vida contemplativa/teorética e de uma política cada vez mais distanciada dos cidadãos e restrita aos especialistas. Note-se, então, que, embora ambos critiquem a modernidade com o seu ímpeto de submeter a natureza e o homem por meio da técnica, eles não apenas discordam no teor desta crítica e na apreciação da tradição pré-moderna, como também é patente que a preocupação da filósofa é completamente outra. A divergência entre Arendt e Strauss no tocante aos préstimos de Maquiavel, por exemplo, ilustra bem aquela radical diferença de preocupações: repudiado por ele por sua imoderação e relativismo, admirado por ela por sua coragem (cf. ADVERSE, 2016). Enquanto Strauss se preocupa com a justiça e as implicações tanto teóricas quanto históricas das mudanças sofridas pelo pensamento político ao longo dos séculos, Arendt denuncia a abstenção da ação política comum e livre, a perda daquela ampla liberdade de discurso, atuação e decisão sobre as questões concernentes à sociedade que os cidadãos tinham na *polis*. Para ela, tal *práxis* lhes

noção teria contribuído para reforçar a ideia de que a sociedade civil e o Estado são puramente engendrados pelo artifício e pela convenção humana (*idem*, 2013b, p. 333), nada devendo a Deus ou à ordem natural do cosmos. A via para a felicidade passaria, inclusive, pela negação da natureza mediante o trabalho. Com efeito, em Locke desponta um antropocentrismo radical, no qual o homem está emancipado dos vínculos com a natureza e são os direitos subjetivos e interesses imediatos do indivíduo humano, e não a sua finalidade mais excelente, que dão a tônica da sua proposta de ordenamento sociopolítico.

Em síntese, a partir de Hobbes e Locke a ânsia maquiaveliana de poder e glória (que havia sobrepujado o ideal clássico de excelência humana na *polis*) começa a dar lugar a paixões mais comezinhas e burguesas, a começar pelo medo da morte violenta. Esta, por sua vez, deve converter-se em medo do governo, do Leviatã, que tem legitimidade para coagir e matar, enquanto o instinto de preservar a própria vida “evolui para o desejo de autopreservação confortável” e acaba numa banal e exclusiva preocupação com o bem-estar corporal e a satisfação material dos membros da sociedade. A exaltação do direito de propriedade privada e aquisição ilimitada em Locke viria para coroar esse rebaixamento.

Nesta perspectiva, o maquiavelismo foi mitigado (no que tinha de indefensável) por Hobbes e este, por sua vez, teve sua doutrina mitigada por Locke. Mas, neste processo de abrandamento das relações entre Estado e súditos, as metas da sociedade política não foram elevadas. Ao contrário, os nobres propósitos do espírito político antigo e medieval foram enterrados de vez. Para Strauss, é então que o apequenamento das metas da sociedade política chega a seu termo, na forma de um “hedonismo pedestre e respeitável, sobriedade sem sublimidade e sutileza, tudo isso protegido ou tornado possível pela ‘*power politics*’ – eis o significado da correção hobbesiana de Maquiavel” (2016c, p. 67).

Em Locke, a *areté* clássica, a virtude militaresca romana e a piedade cristã ganham uma poderosa e atrativa sucedânea, que fora menosprezada pelos clássicos<sup>38</sup>, mas que ainda hoje pauta costumes com larga dominância nas nossas sociedades de consumo. Com uma roupagem inovadora, tal valor emerge no bojo do liberalismo como um novo e sedutor

---

conferia uma liberdade activa, uma liberdade de ação sobre o seu mundo político que era partilhada por eles em seu convívio usual, não ficando restrita aos ideólogos, *experts* e burocratas. É precisamente este tipo de liberdade e exercício comum do poder político que foi sendo recorrentemente desvalorizado pelos teóricos, o que ocasionou um depauperamento da condição humana, segundo ela. Strauss, por outro lado, faz apologia da tradição filosófica e sua busca “contemplativa” pelo regime mais excelente, pelas formas políticas mais justas e adequadas aos fins naturais do homem. Assim, as críticas de Arendt e Strauss os modernos se encontram em determinados pontos, mas partem de preocupações distintas e miram fins diferentes.

<sup>38</sup> “Se o fim último fora a abundância das riquezas, um ecônomo seria rei da multidão. [...] Parece, no entanto, ser fim último da multidão congregada o viver segundo a virtude.” (AQUINO, 1995, p. 163)

paradigma sociodesiderativo. E embora o “hedonismo político” indicado pelo filósofo lhe fosse claramente anterior<sup>39</sup>, este concorre para consolidá-lo, como uma forma mais refinada de prazer social:

esse substituto é a aquisitividade. Eis uma paixão radicalmente egoísta cuja satisfação não requer nenhum derramamento de sangue e cujo efeito é o melhoramento da sina de todos. Em outras palavras, a solução do problema político por meios econômicos é a solução mais elegante, uma vez aceita a premissa de Maquiavel: o economicismo é o maquiavelismo chegado à maturidade. [...] A superioridade da Inglaterra se baseia na visão de que os ingleses encontraram um substituto para a severa e republicana virtude romana: o comércio e as finanças. (STRAUSS, 2016c, p. 68-69)

Nosso filósofo pontua ainda que, bem mais tarde e também na esteira da vereda política desbravada por Hobbes, Immanuel Kant chegaria a sugerir que a constituição de um Estado justo e funcional é possível “mesmo numa nação de demônios, desde que estes sejam sensatos”<sup>40</sup>. Ou seja, é dispensável que se pretenda formar uma nação de homens virtuosos quase angélicos ou de sábios prudentes para que um Estado justo e eficaz se consolide. Um adequado código de leis e um aparato jurídico-policial bem constituído bastariam para garantir a ordem pública, a despeito da malícia dos cidadãos<sup>41</sup> com seus interesses mesquinhos e vícios privados.

O papel de educador, portanto, perde relevo como atributo estatal prioritário na modernidade, certamente não de modo absoluto, mas ao menos naquele antigo sentido da *paideia*. Os modernos que preconizam a educação como um múnus do Estado geralmente a veem como ferramenta favorável à cidadania, à participação política, à ordem pública ou à prosperidade das nações. Nos clássicos, Strauss nota que a formação do caráter dos cidadãos em vista da realização de seus fins era mais importante que o planejamento de instituições adequadas, de modo que, como vimos, “consideravam o melhor regime aquele cujo objetivo é a virtude” (2014, p. 234) e não simplesmente aquele cujas instituições fossem as mais bem

<sup>39</sup> “O povo mais afeito à liberdade em nossos dias, antes da emancipação da França, era também o povo mais afeito a todos os prazeres da vida; e queria sua liberdade principalmente porque via nela a garantia dos prazeres que venerava.” (CONSTANT, 1980, p. 10).

<sup>40</sup> *A Paz Perpétua*, Primeiro Suplemento, § 1.

<sup>41</sup> Com o avanço do liberalismo, certos vícios privados passariam a ser vistos como economicamente profícuos e, portanto, até benéficos para a sociedade, subvertendo completamente a ética pré-moderna que prescrevia a frugal ordenação das paixões e via os vícios como inerentemente nocivos e, portanto, dignos de serem exprobrados e desestimulados pelo poder público. Vide, por exemplo, a obra *A Fábula das Abelhas* (1714), do neerlandês Bernard Mandeville.

ajustadas, equitativas e promissoras. Esperavam, na verdade, que a educação para a virtude, uma vez que se entranhasse no caráter do povo e o tornasse propenso à vida excelente, traria consigo a ordem social justa como uma decorrência natural.

Diversamente, com o advento da perspectiva moderna da “lei natural pública”, a formação do caráter em vista da *areté* perde o seu primado. O mais importante passa a ser o estabelecimento e a legitimação de leis e aparatos governamentais capazes de instaurar um quadro de estabilidade e ordem social, bem como de assegurar a submissão dos súditos ao governo, i.e., ao soberano ou regime que se pretende legitimar. Deste modo, se nada mais obsta que entre os cidadãos haja muitos demônios desde que estes sejam obedientes ao Estado e às suas leis, nada obsta que a sociedade inteira se torne legalmente demoníaca.

Alarmado, Strauss vê essa concessão teórica como um aval do filósofo, que representa a voz da sabedoria na sociedade, para que os homens se guiem por um reles legalismo perverso ou um “egoísmo esclarecido” (2014, p. 234). Neste cenário, a norma comum prescreveria, então, um padrão comportamental atento às leis, observante de uma mínima civilidade (por puro medo das consequências), mas moralmente corrupto em si mesmo. Então, os cidadãos viveriam dando livre curso às suas paixões e ambições, ainda que, atentos aos próprios interesses egoístas, não ultrapassassem (ou não se deixassem flagrar ultrapassando) os limites máximos impostos pelo Estado.

## 2.2 ROUSSEAU E A SEGUNDA ONDA DA MODERNIDADE

Antes de tratarmos propriamente das características da segunda vaga que o nosso autor divisa nos teóricos políticos modernos, recorde-se que, na ótica dos filósofos pré-modernos, sobretudo dos antigos, o ser humano de maneira alguma poderia atingir a perfeição senão na sociedade ou, mais precisamente, na sociedade política. Como vimos no primeiro capítulo, a vida social na *polis* figurava, para eles, como uma condição de possibilidade da excelência humana. E o aperfeiçoamento do homem era um dos fins mais elevados e uma das razões de ser da cidade. Por aquele prisma, a política deveria contribuir para desenvolver o potencial de cada cidadão de maneira a capacitá-lo para viver sabiamente e agir virtuosamente. A possibilidade de atingir a perfeição potencial da natureza humana estava, portanto, no fim do processo de socialização. Diversamente, na segunda onda que Strauss identifica na modernidade, esta lógica é invertida.

Em meados do século XVIII, Jean-Jacques Rousseau afiançou que a perfeição do homem estava nos seus primórdios, quando ainda vivia no seu estado de natureza, muito antes do aparecimento da *polis*. Conforme o ser humano foi se tornando menos simples e foi constituindo a sociedade civil organizada ou sendo obrigado a se inserir nela, a sua bondade e liberdade primitivas, bem como a fruição da própria existência, foram se perdendo. A fonte do desejo de autopreservação, que Rousseau também herda de Hobbes, não é outra senão

o sentimento da existência, o sentimento da doçura da mera existência. Ao entregar-se unicamente ao sentimento de sua existência presente, sem nenhum pensamento acerca do futuro, e assim viver num esquecimento abençoado de todo cuidado e todo temor, o indivíduo sente a doçura de toda a existência: ele consumou o retorno à natureza. É o sentimento da própria existência que dá ensejo ao desejo de preservação da própria existência. (STRAUSS, 2016c, p. 72)

O processo normal de socialização, em vez de aprimorar o caráter e o agir do ser humano, corrompe-o, restringe-o e degrada-o, entende Rousseau. Isso claramente aponta para uma mudança significativa em relação à visão que os clássicos tinham da vida civil. E, para o nosso autor, a imagem do “bom selvagem”, de um homem primitivo puro e perfeito soa como antagônica à autêntica filosofia, uma vez que

a concepção de que o homem primordial era perfeito está de acordo com a equação que identifica o bem com o ancestral (perspectiva da tradição, ou do mito de uma ‘era de ouro’ primordial) e com a teologia (doutrina sobre os primeiros pais no Éden, sobre a inocente condição humana antes da queda no pecado original), mas não está de acordo com a filosofia. (STRAUSS, 2014, p. 116)

Reagindo, de certa forma, ao convencionalismo burguês da primeira onda, Rousseau chegou a criticar o tecnicismo e o comercialismo que haviam contagiado a política moderna e até a elogiar o apreço dos antigos pela virtude, diz Strauss (2013b, p. 334). O pensador genebrês também representou uma oposição naturalista aos ímpetus de intervenção e dominação da ciência moderna. Foi uma voz de reação à “superação da ideia de natureza pela ideia de civilização” e buscou remédio inclusive num retorno ao pensamento clássico, atacando a modernidade em nome de algumas ideias de feições clássicas, ancoradas na natureza, na virtude e na cidadania. Muitos, na época, podem tê-lo julgado “retrógrado” ou “conservador”.

Ao retomar a noção de “estado de natureza” – numa acepção, porém, praticamente oposta à hobbesiana –, Rousseau teria reinterpretado o conceito de virtude para adaptá-lo à sua própria ideia do “estado de natureza”. Com isso, efetuava-se uma dissociação entre o conceito de virtude e a noção clássica de um fim natural e aperfeiçoante do homem. A partir daí, a virtude já não estava tanto no fim do homem; estava nas suas origens, sendo que

apenas porque o homem se afastou das suas origens, e, com isso, corrompeu-se, apenas por isso ele precisa de um fim. Esse fim é, em sentido primário, a sociedade justa. A sociedade justa se diferencia da sociedade injusta pelo fato de que chega tão perto do estado de natureza quanto é possível a uma sociedade. [...] a sociedade está tão distante de ser baseada na moralidade que ela é, antes, a base da moralidade. [...] Qualquer que seja o significado e o *status* da moralidade, ele certamente pressupõe a sociedade, e a sociedade, mesmo a sociedade justa, é servidão ou alienação em relação à natureza. Assim, o homem deve transcender toda a dimensão moral e social e retornar à integridade e sinceridade do estado de natureza. (STRAUSS, 2016c, p. 71-72)

Por conseguinte, a dimensão passional do ser humano, que em Hobbes havia sido meramente emancipada de um restrito controle racional, chega a usurpar o lugar do razão em Rousseau. Considerado um dos pais do romantismo, em Rousseau certos sentimentos e paixões sublimadas encetam até mesmo a emitir juízos sobre a torpeza da razão civilizada (STRAUSS, 2014, p. 306). Ele não estava, porém, sozinho: David Hume, por exemplo, também fundamenta a sua concepção ética nos “sentimentos morais” partilhados pelos homens (SILVA, 2019, p. 51). Destarte, o horizonte ético e teleológico do pensamento clássico era novamente apartado, apesar dos louvores que o genebrês dirigiu aos antigos.

É significativo, por outro lado, que o apelo à natureza do qual Rousseau se valeu para hastear a bandeira dos direitos do homem já se encontrasse nos clássicos de modo franco, embora com outra finalidade. Como vimos, eles também perquiriam a natureza humana e investigavam o direito muitas vezes em prejuízo das convenções estabelecidas em seu tempo, embora não simplesmente com o intuito de contrariá-las. Strauss entende, com efeito, que examinar a natureza das coisas como fundamento de uma percepção mais acurada e não meramente convencional sobre as coisas diz respeito à essência mesma da filosofia.

Sobre a situação do século XVIII, Charles Beard escreveu: ‘Os seguidores do clero e os monarquistas pretendiam ter direitos especiais por direito divino. Os revolucionários invocavam a natureza.’ Aquilo que é verdadeiro em relação aos revolucionários do século XVIII é verdadeiro, *mutatis mutandis*, em relação a todos os filósofos como tais. (STRAUSS, 2014, p. 111)

Rousseau se sobressai, desta forma, como o mais importante expoente do “segundo movimento” ou “segunda onda” da modernidade, na classificação straussiana. Desponta então uma crítica à primeira modernidade no que ela tinha de artificial, individualista e burguesa, a ponto de o genebrês defender a primazia da virtude em detrimento das ciências e das artes, denunciando a ruptura com a ética clássica, num primeiro momento, para aprofundá-la mais tarde. Admirava, ainda, o apreço pelo espírito público e o patriotismo dos antigos em geral. Mas ainda que fustigasse diversas escolhas prioritárias dos modernos de primeira hora, Rousseau não rompe cabalmente com eles, tanto que conserva a visão hobbesiana de que o direito natural, se existe, deve ter seu fundamento nas paixões (até porque o homem natural, para ele, é pré-racional) e também a sua rejeição da sociabilidade natural do homem e sua redução da virtude à virtude reparadora que produz o bom cidadão (STRAUSS, 2014, p. 323). O pensador suíço herdou, ainda, a admiração maquiaveliana pelas virtudes patrióticas típicas dos antigos romanos e aprofundou os argumentos do contratualismo.

Na leitura que Leo Strauss faz do pensamento rousseauiano ele deixa-nos entrever o nítido e clamoroso rompimento que se efetua com o elevado conceito que os antigos faziam da vida na *polis*. Isto se dá, por exemplo, quando o genebrês sugere que o homem, embora tivesse se tornado propriamente humano (racional, sociável, político, etc.) só dentro do processo histórico civilizatório, gozava de mais liberdade, felicidade e de uma bondade espontânea no seu estado de natureza, que seria, na verdade, um estado pré-humano. A sociedade aparece em Rousseau não como um bem natural, mas apenas como um mal necessário; pois, uma vez que o homem se encontrou incapaz de assegurar, sozinho, a sua própria preservação ou retornar ao estado de natureza, viu-se forçado a associar-se e, como remédio paliativo, estabelecer a sociedade civil e o Estado.

Portanto, em Rousseau a autoridade política procede, tal como em Hobbes, de uma mera convenção social, de um pacto historicamente fixado entre os homens e não de um princípio cósmico inerente à ordem hierárquica natural. Mas em Rousseau esse pacto se firma após o crepúsculo de um estado primitivo que, ao contrário do de Hobbes, não era de guerra de todos contra todos, mas de bondade, felicidade e simplicidade. Interessante observar que as duas perspectivas mais conhecidas que supõem que o homem era moralmente perfeito nas suas mais remotas origens – a rousseauiana e a cristã – divergem não apenas quanto à causa da perda da inocência primeva, mas também quanto à gênese e a natureza da sociedade civil e do direito. Rousseau os vê como convenção, enquanto o cristianismo, valendo-se de suas

Escrituras Sagradas e também de Aristóteles e dos pensadores estoicos, os apresenta como naturais.

O pacto ou “contrato social” proposto por Rousseau permitiria aos cidadãos terem, na sociedade civil, uma liberdade próxima daquela que tinham no “estado de natureza” e se assentaria na soberania popular, isto é, nas leis positivas definidas pela vontade geral da população. O que garantiria a bondade de uma lei estabelecida pela vontade popular seriam os efeitos da sua própria aplicação geral – um princípio que depois seria ainda desenvolvido como critério de juízo moral por Immanuel Kant – também inscrito por Strauss nesta segunda onda – na forma do imperativo categórico. A vontade geral superaria, assim, o abismo entre o *ser* e o *dever ser*, pois dela brotaria espontaneamente a sociedade racional ou justa. Enquanto fonte da norma política, ela seria, portanto, uma substituta mais realista, democrática, atualizante e certa para a discutível e enevoada lei natural, uma vez que

a vontade geral, a vontade de uma sociedade na qual todos que estão submetidos à lei devem ter voz na produção da lei, não pode errar. A vontade geral, a vontade imanente em sociedades de determinado tipo, substitui o direito natural transcendente. (STRAUSS, 2016c, p. 70)

Porém, eleger o consenso da maioria como critério supremo para as decisões políticas introduz no homem moderno uma ideia de “direito de autolegislação”. Segundo Strauss, este foi o primeiro passo para que a ética material desse lugar a uma ética meramente formal (2016c, p. 71), gênese da noção juspositivista segundo a qual o que legitima uma lei não é a adequação do seu conteúdo a um padrão universal de justiça, mas a validade do procedimento que a outorga, como veremos no capítulo final ao tratarmos da crítica de Hans Kelsen ao jusnaturalismo. Além do mais, tal mudança daria ocasião a problemas inescapáveis do ponto de vista ético, e abriria caminho para a justificação da licença como substituta da autêntica liberdade:

A dificuldade para a qual Rousseau conduz é bem mais profunda. Se o critério último da justiça é a vontade geral, isto é, a vontade de uma sociedade livre, o canibalismo é tão justo quanto o seu oposto. Toda instituição venerada pelo povo tem de ser vista como sagrada. [...] A licença consiste em fazer o que se quer; a liberdade consiste em fazer da maneira correta apenas o bem; e o nosso conhecimento do bem deve vir de um princípio mais alto, de cima. Esses homens do passado reconheceram para a licença uma limitação que vem de cima, uma limitação vertical. Nas bases propostas por Rousseau, a limitação da licença se dá

horizontalmente pela licença de outros homens<sup>42</sup>. Eu sou justo se concedo a todos os outros homens os mesmos direitos que reivindico para mim mesmo, independentemente do que eles venham a ser. (STRAUSS, 2016c, p. 70).

A razão coletiva passa a ser, então, a pedra de toque da justiça. Mas a vontade geral, mesmo quando fielmente representada no governo, constitui-se de uma razão incerta, de uma razão de momento, de um produto do interesse particular, da visão romântica, da *doxa* ou, na melhor das hipóteses, da tendência dominante no debate público. Expressa uma razão que não é aquela exercitada e burilada pelos esforços dos sábios, mas que corresponde muitas vezes aos sentimentos, interesses e juízos mais imediatos de uma dispersa coletividade votante. Consequentemente, onde não há princípios constitucionais ancorados no direito natural, cada cidadão pode acabar refém da razão ligeira e superficial do senso comum, ou até de uma “tirania da maioria”, como temia Tocqueville (2005, p. 294), para quem a soberania popular jamais pode ser absoluta<sup>43</sup>.

Em Kant, a ideia de uma razão certificada pela implicação geral das escolhas individuais se desenvolve. Neste ponto, Strauss sublinha, efetua-se mais uma vez o pungente afastamento disruptivo em relação à filosofia precedente. Conjectura-se então que “a única orientação em relação ao futuro, quanto ao que o homem deve ou aspira fazer, é dada pela razão. A razão substitui a natureza.” (STRAUSS, 2013b, p. 336).

Se, na ótica de Hobbes, a segurança, ou autopreservação, se impunha como o valor básico que até justifica o Estado absolutista, em Rousseau, a liberdade sócio-igualitária importa mais: o pacto sustentador do Estado deve ser um pacto social de sujeição à vontade geral, não a um único soberano. A liberdade republicana, embora inferior à liberdade natural perdida, reconciliaria a vida social com parte da liberdade almejada pelo homem. No entanto, Rousseau é criticado por liberais como Benjamin Constant<sup>44</sup> por sacrificar a liberdade

---

<sup>42</sup> Substitui-se, então, uma validação vertical da moral e da política – ancorada em princípios fixos e estáveis, como Deus, o Cosmos ou a Natureza – por uma validação horizontal, baseada no volúvel e vacilante arbítrio coletivo.

<sup>43</sup> “A justiça constitui, pois, o limite do direito de cada povo. Uma nação é como um júri encarregado de representar a sociedade universal e de aplicar a justiça, que é sua lei. O júri, que representa a sociedade, deve ter maior força que a própria sociedade, cujas leis aplica? Assim, quando me recuso a obedecer a uma lei injusta, não nego à maioria o direito de comandar; apenas, em lugar de apelar para a soberania do povo, apelo para a soberania do gênero humano.” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 294)

<sup>44</sup> Constant afirma que “transportando para os tempos modernos um volume de poder social, de soberania coletiva que pertencia a outros séculos, este gênio sublime, que era animado pelo amor mais puro à liberdade, forneceu, todavia, desastrosos pretextos a mais de um tipo de tirania.” (1980, p. 8).

individual à sua liberdade cidadã, pela qual o indivíduo deve fazer diversas concessões ao Estado, representante ativo da coletividade, em função do contrato social.

O genebrês entendia, pois, a liberdade basicamente como uma não-desigualdade, como isonomia social e direito de participação política ativa. É a liberdade do todo, do organismo social inteiro, em detrimento da liberdade das células. Constant a denominava “liberdade dos antigos” – uma vez que tal liberdade política igualitária e coletivista se exercia geralmente nas repúblicas da antiguidade – e a julgava extremamente nociva ao típico cidadão moderno, mais inclinado à autonomia individual, a delegar as tarefas e deliberações políticas a algum representante eleito a fim de poder usufruir maximamente da sua liberdade particular e se dedicar apenas ao comércio ou outros negócios pessoais.

A virtude rousseuniana, observa Strauss, se distingue pela promoção da igualdade: ela propicia o reconhecimento da igual condição entre os homens, promove esta igualdade, se efetiva como princípio da democracia e compromete cada cidadão numa voluntária submissão a ela (2014, p. 310). Neste regime, o cidadão rousseuniano deve dobrar-se, em última análise, não a uma norma moral natural, pré-definida, percebida mormente por uma elite de sábios e ínsita aos entes, mas aos ditames de uma suposta vontade geral da população, expressa em suas escolhas políticas e sintetizada por seus representantes no governo. Assim, o direito individual e natural termina como que absorvido e sobrepujado pelo coletivo e o convencional<sup>45</sup>.

Em Rousseau, portanto, se sobressai outro tipo de direito natural, bastante diverso daquele dos clássicos: um direito natural igualitário e que deve ser coletivamente respaldado. Ante a soberania da vontade geral<sup>46</sup>, seria inócua invocar qualquer lei natural, sobrenatural ou divina. Outrossim, a alienação dos direitos individuais à coletividade é imprescindível nessa

---

<sup>45</sup> “O que é bom e conforme a ordem o é pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda justiça provém de Deus; só Ele é a sua fonte; mas, se soubéssemos recebê-la de tão alto, não necessitaríamos de governo nem de leis. Há, por certo, uma justiça universal que emana unicamente da razão; porém essa justiça, para ser admitida entre nós, precisa ser recíproca. Se consideramos humanamente as coisas, desprovidas da sanção natural, são vãs as leis da justiça entre os homens. Produzem somente o bem do malvado e o mal do justo, quando este as observa para com todos sem que ninguém as observe para com ele. Por conseguinte, tornam-se necessárias convenções e leis para unir os direitos aos deveres e conduzir a justiça ao seu fim. No estado de natureza, em que tudo é comum, nada devo àqueles a quem nada prometi, e não reconheço como de outrem senão o que me é inútil. O mesmo não se passa no estado civil, no qual todos os direitos são estabelecidos pela lei. [...] Numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula; a vontade do corpo própria do governo muito subordinada e, em consequência, a vontade geral ou soberana sempre dominante, regra única de todas as outras.” (ROUSSEAU, 1996, Livro II, cap. VI, p. 45-46 e Livro III, cap. II, p. 78).

<sup>46</sup> Segundo Himmelfarb (2011, p. 212s), este conceito foi apregoado, antes de Rousseau, pelo enciclopedista Diderot, que teria inclusive elevado a vontade geral ao status de critério normativo máximo para a conduta pessoal, antecipando também, de certo modo, algo da ética kantiana.

lógica, pois, de outra forma, a lei determinada pela coletividade não poderia assegurar ao cidadão, por si só, a sua segurança e também algo daquela liberdade primordial perdida:

O cidadão é tão livre quanto o homem no estado de natureza (original), visto que, sujeitando-se apenas à lei ou à vontade pública ou à vontade geral, não está sujeito à vontade privada de nenhum outro homem. Mas para que todo tipo de dependência pessoal, ou de “governo privado”, seja evitado, cada um e cada coisa devem estar sujeitos à vontade geral; o contrato social exige “a alienação total de cada membro, o qual dispõe de todos os seus direitos, em favor de toda a comunidade”, ou a transformação de “cada indivíduo que, por si mesmo, é uma totalidade perfeita e solitária, numa parte de uma totalidade maior, da qual o indivíduo, de certa forma, recebe sua vida e existência”. Para permanecer na sociedade tão livre quanto antes, ele deve se tornar completamente “coletivizado” ou “desnaturalizado”. (STRAUSS, 2014, p. 346)

Constatamos, então, que Strauss acusa Rousseau de ter promovido uma mal justificada depreciação do mundo civilizado e da própria vida social, além de estabelecer uma perigosa primazia das deliberações supostamente coletivas em detrimento da lei natural – que a todos obrigava independentemente do parecer falível dos representantes da opinião pública ou de uma maioria de votos. A soberania da vontade geral, preconizada por Rousseau como autoridade política suprema, contrasta fortemente com a opinião daqueles autores antigos para os quais a democracia pura tinha os seus inconvenientes e era uma forma muito inferior de governo se comparada, por exemplo, a uma aristocracia de fato. No alvitre deles, seria um contrassenso aceitar que, instaurando-se um regime totalmente democrático, as decisões mais importantes da *polis* estivessem também nas mãos dos seus cidadãos de mentalidade mais superficial e insensata.

Um regime que privilegia a decisão popular em vez do parecer ponderado e acrisolado dos mais sábios era, para os clássicos<sup>47</sup>, até mesmo antinatural, pois “tornar o governo dos sábios dependente das escolhas ou do consentimento dos insensatos significaria submeter aquilo que é superior por natureza ao que é inferior por natureza, isto é, agir contra a natureza.” (STRAUSS, 2014, p. 170). Contudo, vimos que isso não os fazia simplesmente apologistas de oligarcas ou defensores de uma configuração política puramente elitista, exclusivista e antipopular. Visando evitar não apenas o indesejável prevalecimento das opiniões dos insensatos, mas também a insatisfação dos cidadãos comuns pela falta de representatividade nos assuntos de Estado, eles buscaram expedientes políticos que pudessem

---

<sup>47</sup> Excluídos aqui os sofistas, naturalmente.

ser justos e conciliatórios, que pudessem assegurar a sabedoria das medidas de governo e resolver a equação da distribuição do poder político.

Se, pelo prisma do direito natural igualitário, o consentimento do povo na aprovação das leis tem precedência sobre a sabedoria, do ponto de vista do jusnaturalismo clássico a sabedoria prima sobre o consentimento. Assim, os antigos procuraram reconciliar as exigências da sabedoria com as do consentimento, conquanto priorizassem aquela. Strauss salienta essa preocupação dos clássicos e a relaciona com a gênese das constituições legais das nações e da ideia de um governo das leis – mais frequentemente atribuída ao constitucionalismo e ao liberalismo modernos<sup>48</sup> –, de acordo com a qual os governos deveriam reger-se por códigos normativos elaborados pelos sábios<sup>49</sup> e livremente acatados pelo povo<sup>50</sup>. Menosprezada por Rousseau em favor da soberania do consentimento popular, a ciência política dos antigos preceituara que

a melhor forma de reunir essas duas exigências inteiramente distintas – a da sabedoria e a do consentimento ou da liberdade – seria aquela em que um legislador sábio elaborasse um código que o corpo civil, devidamente persuadido, livremente adotasse. Tal código é, por assim dizer, a encarnação da sabedoria, deve ser sujeito a alteração o mínimo possível; o governo das leis deve tomar o lugar do governo dos homens, por mais sábios que estes sejam. A administração das leis deve ser confiada ao tipo de homem que tenha a maior probabilidade de administrá-la de forma equânime, isto é, conforme o espírito do legislador sábio; ou ainda, que seja capaz de ‘completá-la’ conforme a pressão das circunstâncias que o legislador não poderia prever. (STRAUSS, 2014, p. 170-171)

<sup>48</sup> Diz Bobbio: “Muito embora o princípio de Legalidade seja considerado como um dos pilares do moderno Estado constitucional, o chamado Estado de direito, trata-se de algo antigo tanto quanto a especulação sobre os princípios da política e sobre as diferentes formas de Governo. Liga-se ao ideal grego da isonomia, isto é, da igualdade de todos perante as leis, considerada como a essência do bom Governo, cujo elogio é proclamado por Eurípides nas *Suplicantes*: “Nada é mais inimigo da cidade do que um tirano, quando, em lugar de existirem leis gerais, um só homem tem o poder, sendo ele mesmo e para si próprio o autor das leis e não existindo, assim, nenhuma igualdade” (vv. 403-05). No *De legibus* Cícero escreve: “Vós, pois, compreendeis que o papel do magistrado é governar e prescrever o que é justo, útil e de conformidade com as leis [*coniuncta cum legibus*]. Os magistrados estão acima do povo da mesma forma que as leis estão acima dos magistrados; podemos, com razão e propriedade, afirmar pois que os magistrados são a lei falante e as leis os magistrados mudos” (III, 1,2). Um dos princípios fundamentais e constantes da doutrina medieval sobre o Estado é o da superioridade da lei mesmo com relação à vontade do príncipe. A mais célebre formulação deste princípio foi feita por Bracton no *De legibus et consuetudinibus Angliae*: “*Rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem*”. Desde a antiguidade até nossos dias, um dos temas que mais aparecem no pensamento político é a contraposição entre Governo das leis e Governo dos homens: contraposição acompanhada sempre por um juízo de valor constante, que considera o primeiro um Governo bom, o segundo um Governo mau. Onde governam as leis, temos o reino da justiça; onde governam os homens, existe o reino do arbítrio.” (1998, p. 674)

<sup>49</sup> O próprio Maquiavel destaca nos seus *Discorsi* o basilar papel de grandes legisladores antigos como Sólon em Atenas, Licurgo em Esparta, Numa Pompílio em Roma e Moisés para os hebreus.

<sup>50</sup> Jean-Pierre Vernant afirma: “Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos basileus, cuja função era ‘dizer’ o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira.” (2002, p. 57).

Enfim, Rousseau e os filósofos da segunda onda da modernidade inovaram muito e recusaram apenas parcialmente a primeira modernidade. Eles não romperam totalmente com a primeira vaga; não readmitiram a teleologia, as aspirações políticas, a visão antropológica e a lei natural clássicas. Por isso, nosso autor avalia que tal ensaio de retorno representou, ao mesmo tempo, um avanço, um salto da modernidade, como se tais pensadores recuassem um passo para tomar impulso e saltar mais dois ou três adiante, rumo ao abismo que os leva a conjurar o historicismo e traz, na esteira deste, a terceira e mais devastadora onda.

Com Rousseau tem início o que podemos chamar de a segunda onda da modernidade: a onda que inspirou tanto a filosofia idealista alemã quanto o romantismo de todos os níveis em todos os países. Esse grande e complexo contramovimento consistiu, em primeiro lugar, em um retorno, um recuo em relação à modernidade na direção dos pré-modernos de pensamento. Rousseau voltou do mundo das finanças, daquele mundo que ele foi o primeiro a chamar de *bourgeois*, para o mundo da virtude e da cidade, o mundo do *citoyen*. Kant deu um passo atrás em relação à noção cartesiana e lockeana das ideias na direção da noção platônica. Da filosofia da reflexão Hegel retornou à maior vitalidade de Platão e Aristóteles. E o romantismo como um todo é primeiramente um movimento de retorno às origens. Não obstante, em todos esses casos o retorno ao pensamento pré-moderno foi apenas o passo inicial de um movimento que levou, consciente ou inconscientemente, a uma forma muito mais radical de modernidade – a uma forma de modernidade que era ainda mais estranha ao pensamento clássico do que havia sido o pensamento dos séculos XVII e XVIII. Rousseau retornou do Estado moderno como ele havia sido desenvolvido até o seu tempo para a cidade clássica. Mas ele interpretou a cidade clássica à luz do esquema de Hobbes. Pois, também de acordo com Rousseau, a raiz da sociedade civil é o direito de autopreservação. (STRAUSS, 2016c, p. 70).

### 2.3 NIETZSCHE E A TERCEIRA VAGA DA MODERNIDADE

Ainda mais disruptores foram os postulados de Friedrich Nietzsche, no já contemporâneo século XIX, com suas profundas implicações para o pensamento posterior. E isto se depreende, avalia Strauss, não apenas em razão do esforço do pensador alemão em criticar os filósofos que o precederam e fomentar o descrédito de todas as crenças e a debilitação da moral tradicional, mas também no que concerne à sua peculiar visão da existência humana. Se, em Rousseau, apesar da antinomia entre a vida natural e a vida civil-racional, o sentimento de existência torna-se gratificante e se realiza satisfatoriamente na beatífica comunhão do homem com a natureza, em Nietzsche a existência é irreparavelmente angustiante e trágica, sem possibilidade de escapatória para a natureza ou para qualquer reduto de genuína felicidade, uma vez que há um vácuo de crenças que poderiam conferir-lhe

sentido. Destarte, para o filósofo prussiano o gozo afirmativo da vida e “a grandiosidade que o homem pode alcançar nada tem a ver com felicidade” (STRAUSS, 2013b, p. 338).

Nosso autor inscreve o pensamento nietzscheano numa terceira e ainda mais sublevadora posição entre as vagas da modernidade. Ele chama a atenção principalmente para os seus conceitos de “sentido histórico”, “transvaloração dos valores” e “vontade de poder”. Antes dele, já na reflexão heideggeriana, Nietzsche era identificado como uma terceira figura que, desdobrada da subjetividade moderna, desprestigia completamente a teleologia clássica com a sua noção de “vontade de poder”. Por ela, o querer humano deixa de tender a um fim – como o bem ou a vida sábia e feliz – para se voltar sobre si mesmo e demandar “vontade de vontade”, busca do poder pelo poder, ou do poder enquanto tal, como interpreta também Ferry (1984, p. 18).

Esse voluntarismo amoral como que trai o elaborado discurso racionalista, humanista, secularmente moralizante, planejador e coletivista que havia sido propagandeado antes dele. Nietzsche está simultaneamente em continuidade e em ruptura com o pensamento moderno. Em continuidade, porque leva às últimas consequências o impulso moderno de emancipação axiológica e negação das verdades de origem metafísica. Em ruptura, porque sua sanha iconoclasta também derruba os princípios remanescentes do cristianismo que haviam embalado diversos sonhos e projetos da modernidade.

A crítica de Nietzsche pode ser reduzida a uma única proposição: o homem moderno tem tentado preservar a moralidade da Bíblia ao mesmo tempo em que abandona a fé bíblica. Isso é impossível. Se a fé bíblica se vai, a moralidade da Bíblia deve ir também, e uma moralidade radicalmente diferente deve ser aceita. A palavra que Nietzsche usou foi “vontade de poder”. Nietzsche tinha em mente com essa palavra algo muito nobre e sutil, embora a maneira violenta e ignóbil pela qual ela foi mais tarde entendida não seja completamente independente da mudança radical de orientação que ele sugeriu (STRAUSS, 2016c, p. 273)

Recorda Strauss que Nietzsche atacou inclusive a incoerência de uma visão histórica que, embora relativista, mantinha uma crença ou esperança infundada no progresso, num direcionamento intrínseco da história que conduziria a humanidade (ou suas “forças sociais”) num determinado sentido dialético – sucedâneo historicista da Providência Divina. Para ele, influência das filosofias da história, do historicismo no sentido mais ordinário, tornaria débil a vida humana e limitaria a criatividade individual na medida em que ata os indivíduos do presente a um processo histórico, determinando-os e tornando-os como que reféns do passado

e de um sentido histórico inelutável. Nietzsche asseverava que todos os princípios de ação e ideias, inclusive os progressistas, não são outra coisa senão apenas o produto contingente da criação humana.

Com efeito, se não existe nenhum padrão externo aos horizontes históricos que possa prover uma escala objetiva pela qual o progresso possa ser medido, ele será sempre mensurado pela escala relativa a cada época histórica, avaliado pelo próprio horizonte cultural daquele período. Não há, na visão de Nietzsche, um progresso que seja trans-histórico, que signifique algo mais do que as vãs esperanças que os homens do seu próprio tempo depositam nele. Questiona-se, deste modo, a noção de um “sentido progressivo”, de uma orientação intrínseca à história capaz de amenizar o caráter histórico – e, portanto, relativo, limitado, restrito – dos princípios balizadores do pensamento e da ação do homem. Eles também são produtos do seu tempo. Este discernimento histórico mais visceral renega quaisquer “suportes objetivos” – Deus, a natureza, a razão, o progresso – que serviam antes pelo menos de esteio aos ideais históricos; com eles, abjura dos próprios ideais. A razão pós-socrática dá lugar ao irracionalismo antissocrático; logo, a um irracionalismo ético.

Com a sua genealogia da moral, a concepção da origem relativa e histórica de todos os conceitos metafísicos e éticos nos permite colocar em perspectiva crítica os mais básicos princípios norteadores da moralidade e da política. Dilata-se na genealogia nietzscheana um empenho para apresentar os valores morais como, no mínimo, enfraquecedores – mesmo os mais consensuais, como a bondade. Manifesta-se uma disposição também no sentido de esvaziar de consistência as crenças nas quais a maioria dos homens se apoia, subtraindo-as de toda confiabilidade.

Assim, o verdadeiro discernimento histórico, que percebe o caráter artificial e antropogênico de todos os valores, torna possível a transvaloração dos valores. Mais do que isso, ele possibilita entrever que por trás de cada valor criado pelo homem há um impulso de dominância, um elã de subjugar a natureza circundante e a personalidade dos outros, uma vontade de poder. Em vez de submeter-se servilmente ao seu tempo e à cultura dominante, o homem deverá tornar-se capaz de desprezar os valores previamente constituídos, transvalorar todos os valores, fazer-se livre e autônomo num sentido muito mais radical que o do *aufklärung*, entregar-se ao seu impulso natural mais vital, à sua vontade de poder, para elevar-se acima de quaisquer condicionamentos restritivos e tornar-se, enfim, o *übermensch*.

A negação em fazer esse discernimento histórico e quebrar as cadeias do engodo e da heteronomia pode implicar tanto em permanecer na condição de escravo, submisso a uma moral de rebanho, quanto em deixar-se conduzir docilmente por algum ideal progressista massificador, levado por uma ânsia de igualdade, pela segurança e pela prosperidade mais comezinhas. Esta última opção levaria o sujeito à condição degradante de “último homem”<sup>51</sup>, um homem satisfeito em suas necessidades básicas, porém fraco e anulado. Diluído em uma sociedade homogênea, este último homem teria uma personalidade como que entorpecida e atrofiada e seria totalmente dependente de um “Estado no qual a base da humanidade do homem definha, ou no qual o homem perde a sua humanidade” (STRAUSS, 2016b, pp. 33 e 256), uma vez que sua natureza exige, para o nosso filósofo e para Nietzsche, que ele busque mais do que ser um autômato satisfeito apenas por ser igual aos outros, livre de contrariedades e saciado em seus apetites.

Quiçá para destacar a pungente diferença entre um pensamento que constitui a terceira onda da modernidade e outro que, embora já contemporâneo, deriva ainda das duas primeiras, Strauss quis ressaltar as notórias disparidades entre dois dos autores mais expressivos e revolucionários da contemporaneidade fazendo uma comparação do último homem nietzscheano com o homem nivelado e satisfeito em uma perfeita sociedade comunista, tal como idealizado por Karl Marx:

Apenas uma coisa é certa para Nietzsche em relação ao futuro: o homem tal como existira até ali se aproxima do fim, o que o sucederá pode ser tanto o sobre-humano quanto o Último homem [*Last-man*]. O Último homem, a forma mais baixa e decadente do humano, o homem de rebanho sem ideais ou aspirações, mas bem alimentado, bem vestido, bem alojado, bem cuidado pelos médicos e psicanalistas, é o homem idealizado por Marx visto por uma ótica não marxista. (2013b, p. 340.)

Em tudo isso, mas sobretudo no caráter nada altruísta do *übermensch*, Strauss enxerga não apenas um repúdio, ainda mais radical que os precedentes, a tudo o que os legados de Atenas e Jerusalém representaram, mas também um estímulo a um espírito de certa “crueldade” que foi mais tarde explorado politicamente por interesses político-partidários que instrumentalizaram o pensamento de Nietzsche. Suas ideias acabaram servindo no século XX ao discurso ideológico do nazifascismo. Exploraremos isto um pouco mais detalhadamente no quarto capítulo, em um tópico específico sobre as consequências histórico-políticas mais expressivas que Strauss divisa de cada uma das vagas da modernidade.

---

<sup>51</sup> *Assim Falou Zaratustra*, Parte I, Prólogo, 5.

### 3 A CRISE DA FILOSOFIA POLÍTICA E SUA ETIOLOGIA

Leo Strauss identifica que a ética e a filosofia política terminaram por entrar em uma grave crise de validade no limiar da “modernidade tardia”, que é como ele denomina o período contemporâneo, entendendo-o como um prolongamento da primeira modernidade. Diante do relativismo historicista e de outras tendências intelectuais que se impuseram como obstáculos teóricos à filosofia política – como o positivismo científico e o niilismo ético –, o autor considerou que essas tendências, filhas últimas da modernidade, puseram em um estado crítico não só a reflexão sobre a política, mas também a própria modernidade ocidental. Isto porque os projetos e anseios dos filósofos modernos estavam inicialmente fundados numa convicta crença na capacidade da razão humana, que então passa a ser largamente desacreditada<sup>52</sup>. Os meandros dessa crise e os fenômenos intelectuais que ultimamente a causaram – isto é, a sua etiologia próxima – é o que procuraremos explorar neste terceiro capítulo.

Na raiz mais remota desta crise estaria o progressivo abandono do direito natural clássico nos sinuosos movimentos encetados por pensadores modernos, sobretudo a partir de Maquiavel e Hobbes, com suas revolucionárias proposições políticas. Muitas delas, afirma o nosso autor amparando-se em Hegel (2013b, p. 338), secularizaram ideais remanescentes da velha fé bíblica que fora atrofiada pelos ventos racionalistas e empiristas. Strauss atina, no entanto, que foram as implicações tardias e mais extremadas desse abandono – ou dessa renúncia – que instauraram um quadro de relativismo absoluto ou de total descrença nos juízos do intelecto humano. Para muitos outros pensadores além dele, estas implicações teriam submergido o pensamento em uma espécie de *hades* niilista e pretenderam interditar, por assim dizer, o próprio exercício da filosofia. Em face da relativização histórica mesmo das certezas mais seguras e basais, Torres, por exemplo, interroga:

De fato, se as ideias e as instituições estão sujeitas a certas leis de transformação, onde [fica] a verdade? Cairemos no relativismo? Devem os homens postular certas posições, válidas para a sua situação histórica definida, pouco importando a verdade absoluta das proposições? (1963, p. 505).

---

<sup>52</sup> Nesse mesmo diapasão da análise straussiana, Alasdair MacIntyre, no seu *After Virtue* (2007, p. 62), chegou a anunciar a “falência do projeto iluminista” em razão da dificuldade da ética contemporânea – destituída dos direcionamentos teleológicos e de uma hierarquia de valores – em convencer sobre e difundir uma moralidade universal em bases racionais permanentes e seguras.

### 3.1 EMERGÊNCIA DA “CONSCIÊNCIA HISTÓRICA”

Entre Rousseau e Nietzsche, Strauss divisou o surgimento e amadurecimento da noção segundo a qual todo pensamento humano é situado, filiado e limitado historicamente, o que restringe o alcance de qualquer constatação filosófica à circunstância histórica na qual ela desabrochou. Critérios de juízo ético ou princípios políticos com pretensão de validade atemporal e universal são, sob esse prisma, simplesmente ilegítimos e falsos. O historicismo surge, então, como “antagonista da filosofia política”, como um tipo de preconceito ideológico contra as aspirações dos clássicos, uma visão negativista que “rejeita a questão da boa sociedade” por causa do “caráter essencialmente histórico” e, portanto, relativo, que atribui à sociedade política e ao pensamento humano (STRAUSS, 2016c, p. 44).

Assim, nosso filósofo vê o historicismo como “uma espécie de relativismo, a recusa em admitir um critério que não seja uma pura convenção, validada pela história”, como o interpretam Luc Ferry e Alain Renaut (1983, p. 70). O historicismo também nega, evidentemente, qualquer ideia de lei ou direito natural – tudo é pura construção histórica. Por conseguinte, ele incomoda Strauss principalmente ao “relativizar todos os valores a um horizonte histórico mutável”, como decifra Moraes (2014, p. 35).

Efetivamente, a assim chamada descoberta da história consiste na conscientização, ou na suposta conscientização, de que a liberdade do homem, inclusive para pensar e conhecer adequadamente alguma coisa, “é radicalmente limitada pelo uso anterior que ele fez dessa mesma liberdade, e não pela sua natureza ou por toda a ordem da natureza ou da criação.” (STRAUSS, 2016c, p. 259). Ao transformar o homem em um produto mais do seu tempo e das suas escolhas temporais do que sua própria natureza essencial, transparece ainda o seu parentesco com o existencialismo. Se este dessubstancia o homem, o historicismo dessubstancia aquelas velhas verdades universais e imutáveis nas quais o homem se amparava. Torres, entre tantos outros que também se debateram com este problema, o coloca da seguinte forma, recorrendo a uma alegoria para tentar respondê-lo:

Se o tempo faz nascer e morrer tanta coisa, se o simples decurso dos dias e anos modifica idéias e instituições, por que não considerar tudo obra da História? Por que não admitir a verdade como, apenas, o reflexo de uma situação histórica, em lugar de considerar cada situação histórica como reflexo parcial da Verdade, eterna e intemporal? O mesmo sol, sempre igual, ilumina diferentes cidades e florestas, as montanhas e o mar, crianças e criminosos: produz arrebóis e poentes. Assim, a Verdade, com ser uma e única, projeta-se diferentemente nos diversos acidentes da paisagem histórica. (1963, p. 19).

Logo no começo da introdução de *Direito Natural e História*, Strauss assevera, citando Otto von Gierke<sup>53</sup> e aparentemente concordando com ele, que o pensamento alemão foi o responsável por criar o conceito de “sentido histórico” na modernidade tardia. Este conceito e as consequências teóricas que ele traz consigo foram um produto direto do abandono do direito natural, que criou o clima intelectual propício à emergência da concepção historicista. Por fim, tal concepção levou o pensamento alemão a um “relativismo irrestrito” (STRAUSS, 2014, p. 2) e acabou se disseminando viralmente, tornando-se hegemônico no Ocidente e “afigurando-se como verdade” em todo o hemisfério, uma “verdade” capaz de invalidar praticamente todas as outras. Ao alegar, por exemplo, que explica a lei natural como fenômeno histórico, o historicismo julga desmistificá-la e, ao mesmo tempo, pretende com isso negar qualquer validade extemporânea às suas normas pelo simples fato de poder, pretensamente, situá-las e delimitá-las nas fronteiras da história.

Entretanto, no ensaio *As Três Ondas da Modernidade*, Strauss sugere que a noção de “sentido histórico” pode ter tido uma origem mais remota. Ela já estaria, ao menos em germe, na ideia rousseauiana de um momento no qual o homem do estado de natureza adquiriu uma mentalidade propriamente humana e acabou se tornando um ser necessitado, porque corrompido, da vida em sociedade. Tal conjectura seria ainda fruto de um desenvolvimento rousseauiano do conceito hobbesiano do estado de natureza. Essa noção de um processo histórico no qual há um momento privilegiado que culmina em um salto cognitivo (embora não exatamente favorável ao bem da espécie humana, no parecer de Rousseau) teria favorecido o surgimento do historicismo, que se vê como o ápice do esclarecimento humano ao mesmo tempo em que julga todos os outros paradigmas como contingentes e relativos.

Postulou-se nos oitocentos que os diferentes estágios da história carregam consigo, cada um, uma mundivisão, um conjunto de paradigmas teóricos que só tem validade para aquele estágio e para nenhum outro mais. Não obstante, a certa altura da história chega-se à consciência da parcialidade e da relatividade das convicções de todas as épocas e, como que de um ponto de vista supra-histórico, alcança-se a capacidade de entender a dinâmica geral da evolução ou dos ciclos da história. Também no sentido de uma inédita culminância intelectual, política ou econômica que aparece em um momento absoluto na história, essa

---

<sup>53</sup> “Ernst Troeltsch on Natural Law and Humanity” in *Natural Law and the Theory of Society*, Cambridge University Press, 1934.

noção (inicialmente inspirada, supõe-se, por Rousseau) apareceria ainda em Hegel, Marx, Fukuyama e vários outros pensadores.

[Para o historicista] há um momento privilegiado e absoluto no processo histórico, um momento em que se torna transparente o caráter essencial de todo pensamento. [...] A suposição de um momento absoluto na história [o momento em que emerge a ‘consciência histórica’] é essencial ao historicismo. Nesse sentido, o historicismo [contemporâneo] segue sub-repticiamente o precedente clássico estabelecido por Hegel. Hegel ensinava que toda filosofia é a expressão conceitual do espírito de seu tempo [do ‘*zeitgeist*’]; mas, ainda assim, afirmou a verdade absoluta do seu próprio sistema filosófico imputando um caráter absoluto ao seu próprio tempo, considerando-o o fim da história e, desse modo, o momento absoluto. (STRAUSS, 2014, p. 35)

Georg Friedrich Hegel é apontado como o principal filósofo da história. A questão do melhor sistema de governo, por exemplo, subordina-se na ótica hegeliana às circunstâncias temporais<sup>54</sup>. Mas Hegel ainda pôde conciliar o pensamento histórico com a verdade filosófica justamente porque acreditava que há um ápice e um fim na história. Destarte, embora todo filósofo seja um produto do seu tempo, existe para ele um cume na história em que aparece a filosofia verdadeira / absoluta. Mas o pensamento histórico pós-hegeliano rejeitou a noção de “ápice da história”, considerando que a história é sempre inacabada, embora acreditasse ainda no progresso histórico da racionalidade humana.

Havia também, na doutrina historicista de primeira hora, a ideia de uma marcha da história que possui uma dinâmica própria, automática, que praticamente substituiu o papel que tinha a Divina Providência na escolástica. Certos autores modernos entenderam a história, ou o processo histórico, como uma “força” ou lógica inexorável que, à semelhança de uma lei da física que define os movimentos dos corpos, determinaria os rumos da humanidade, i.e., das sociedades humanas. Virtualmente, ela poderia, então, ser interpretada e compreendida nas suas lógicas e nos seus padrões básicos. Talvez pudesse ser até artificialmente direcionada pelo engenho humano em benefício de um povo, uma classe ou de toda a espécie.

---

<sup>54</sup> De maneira que “em várias oportunidades transparece que sua preferência pela monarquia constitucional não se deve a que ela seja, em abstrato, a melhor forma de governo, mas a forma que corresponde melhor ao ‘espírito do tempo’. Só neste sentido muito restrito se pode falar, com relação a Hegel, de uso prescritivo da teoria das formas de governo. Na realidade, Hegel não quer dar caráter prescritivo a nada: quer somente constatar a que fase de desenvolvimento chegou a história universal.” (BOBBIO, 1997, pp. 152-153)

Como decorrência do historicismo, Strauss aponta o conseqüente enfraquecimento dos “princípios de avaliação” concernentes ao que seria bom, justo e mais excelente no âmbito do político, tendo em conta que

esses princípios de avaliação e as próprias categorias do entendimento seriam historicamente variáveis, alterando-se de uma época para a outra. Dessa maneira, seria impossível, tal como deseja a filosofia política, responder à questão do certo e do errado ou da melhor ordem social de uma maneira universalmente válida para todas as épocas. (2013b, p. 328)

O autor considera mesmo perigosa a negação da legitimidade de preceitos éticos e políticos que se proponham como valores para além do seu próprio tempo e lugar. Entende ser assaz temerária a postura de tomar o código moral como apenas mais uma moda destinada a caducar como qualquer outra. Sendo a história incapaz de, por si mesma, prover orientações morais bem fundamentadas para o exercício do poder e o trato com a coisa pública, a invalidação pelo historicismo das normas propostas pela filosofia clássica teria criado um vácuo de princípios normativos estáveis e duradouros:

A história – a história separada de todas as suposições dúbias e metafísicas – tornou-se a mais elevada autoridade. [...] A escola histórica conseguiu desacreditar os princípios universais e abstratos; acreditara que os estudos históricos revelariam padrões particulares ou concretos. Contudo, os historiadores imparciais tiveram de confessar sua incapacidade de extrair quaisquer normas da história: não restou nenhuma norma objetiva. (STRAUSS, 2014, p. 21)

O relativismo absoluto, na verdade, vai ainda além do historicismo. Para o historicismo, os princípios de ordem moral sustentados por uma sociedade podem ser admitidos como válidos e superiores aos demais, como geralmente o são, nos limites do seu próprio contexto histórico. Eles não são absolutamente relativos e múltiplos, mas são historicamente circunscritos<sup>55</sup>, temporalmente limitados em sua aplicação.

---

<sup>55</sup> Karl Popper (1974, Vol. I, p. 15-24), embora empregue o termo “historicismo” com um enfoque distinto – como noção segundo a qual o conhecimento das leis que regem a história possibilitaria fazer predições sobre o destino da humanidade e dirigir as sociedades e os indivíduos a partir delas –, aproxima-se da crítica de Strauss ao entender o historicismo como um obstáculo ao aprimoramento político e à constituição de uma sociedade democrática e aberta. Ferry e Renaut (1983, p. 79) entendem que o historicismo que é alvo de Popper abarca também o historicismo no sentido atacado por Strauss, uma vez que “se tudo na história se manifestou historicamente, tudo é necessário como momento do processo histórico [segundo uma dinâmica própria da história], e assim não pode existir uma norma transcendente para julgar o real: por conseqüência, todas as

Porém, se apenas uma efêmera convenção social autorreferenciada e historicamente limitada sustenta os princípios da moral, basta que alguém perca a confiança no juízo ético dos seus contemporâneos e na moralidade comum de sua própria época para cair, de qualquer forma, num amoralismo irrestrito. E a adesão irrefletida ao *zeitgeist* seria igualmente problemática. Alguém que, renunciando à sua consciência moral e à sua responsabilidade pessoal, cedesse acriticamente às tendências e pressões do seu contexto – para não contrariar, talvez, o fluxo da história – tornar-se-ia facilmente, graças ao relativismo historicista abraçado, cúmplice de quaisquer erros e perversidades dos seus concidadãos.

Strauss protesta que nem as mais insofismáveis distinções, como aquela entre “o que é nobre o que é abjeto”, serviriam como critério permanente de juízo para o historicista. O fluxo da história desconhece critérios morais imutáveis. No seu entender, esse mesmo relativismo teria levado Heidegger a aderir ao nacional-socialismo alemão:

Foi o desprezo por essas permanências que permitiu, em 1933, ao historicista mais radical do seu tempo submeter-se, ou melhor, dar as boas vindas, como um decreto do destino, ao veredicto da parte menos sábia e menos moderada da sua nação na sua disposição menos sábia e menos moderada, ao mesmo tempo em que falava de sabedoria e moderação. (STRAUSS, 2016c, p. 44)

Por conseguinte, fica manifesto que apenas um curto passo separa o relativista histórico do adepto de um relativismo absoluto, a despeito da patente autocontradição em que este conceito resvala. A inconsistência quanto ao fundamento da ética é quase a mesma nos dois casos, com a pequena distinção que, em um, o fundamento se encontra no volátil contexto histórico, enquanto no outro, talvez na – ainda mais volúvel – disposição subjetiva. Tanto num quanto noutro cenário, o exercício da filosofia política encontrar-se-á gravemente prejudicado, se não até logicamente impossibilitado.

Procurando defender a pertinência político-filosófica e a necessidade ética da mundivisão jusnaturalista, Strauss contesta os pressupostos básicos do historicismo, a começar pelo que diz que “a concepção que vigora numa época qualquer não é mais nem menos legítima do que em qualquer outra.” (2014, p. 88). O autor argumenta que o historicismo carece de acuidade lógica em suas alegações e precisa sempre ignorar ou distorcer o direito natural para se afirmar. Embora convença amplas plateias com o seu

---

normas são em si mesmas pensadas como históricas e o seu aparecimento é apenas um mero momento do processo. Atingimos, assim, o conceito straussiano de historicismo como relativismo.”.

discurso, o malogro do historicismo começaria pelo fato de que as experiências simples que estão na base do direito natural não poderiam ser simplesmente apagadas pela “experiência da história”:

A ‘experiência da história’ e a experiência, menos ambígua, da complexidade das questões humanas podem obscurecer, mas não suprimir, a evidência daquelas experiências simples atinentes ao certo e ao errado que se encontram na base do argumento filosófico de que existe um direito natural. Ou o historicismo ignora essas experiências ou as distorce. (STRAUSS, 2014, p. 38)

Se todo indivíduo que emite um juízo moral qualquer tacitamente admite que há “um padrão de certo e errado independente do direito positivo e mais elevado que ele”<sup>56</sup>, este suposto padrão não poderia ser redutível ao “ideal [contingente] adotado por nossa sociedade”, observa Strauss (2014, p. 3). Isto porque, para usar um exemplo ao qual o autor recorre em mais de um texto, os ideais e normas há muito vigentes em uma sociedade canibal não bastariam para tornar o canibalismo racionalmente justificável. Ou, se quisermos usar outro exemplo, o costume ancestral das tribos indígenas que ainda hoje praticam o infanticídio em regiões remotas do Brasil não legitima a prática do assassinato ou abandono de crianças. E não a legitima nem na comunidade tribal, nem numa sociedade urbana, nem em qualquer outra, pois o que torna o infanticídio errado independe de consensos socioculturais.

O pensamento histórico, porém, se reflete no existencialismo ateu e, com este, sugere que “o homem não tem uma natureza da qual se possa falar. Ele faz de si mesmo o que é; a própria humanidade do homem é uma aquisição.” (STRAUSS, 2016c, p. 259). Assim, desprestigia a convicção de que há em cada homem, mulher e criança uma essência humana imutável, uma identidade de pessoa humana que a faz titular de direitos naturais e que merece ser respeitada qualquer que seja o sexo, a idade, a cultura na qual foi concebida ou o estágio de desenvolvimento físico ou intelectual daquela pessoa.

Na esteira do pensamento clássico e escolástico, Strauss entende que o que é naturalmente justo está acima do patrimônio simbólico e consuetudinário dos povos. O que não se pode legitimar racionalmente na civilização ocidental, tampouco poderia ser legitimado nas tribos amazônicas ou australianas, uma vez que o critério é dado pela natureza e o acesso a ele é facultado pela razão humana, sendo que ambas – natureza e razão – são transcendentais às peculiaridades culturais de cada povo. Se o veto ao canibalismo e ao

---

<sup>56</sup> O “equitativo” ou “justo” capaz de julgar a lei civil de que fala Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, V, 10).

infanticídio ainda não é um consenso universal, isto se deve a circunstâncias socioculturais que obstaculizam o desenvolvimento da racionalidade ética povos. Supor o contrário, adverte o filósofo, seria subestimar as capacidades intelectivas de outros povos e resultaria em consequências funestas inclusive para as sociedades ocidentais:

Se os princípios estão suficientemente justificados pelo fato de serem aceitos pela sociedade, então os princípios do canibalismo são tão defensáveis ou sólidos quanto os da vida civilizada. Desse ponto de vista, aqueles princípios não podem de modo algum ser rejeitados como simplesmente inferiores. E, uma vez que se reconhece que o ideal de nossa sociedade está mudando, nada, exceto nossos hábitos maçantes e rançosos, poderia nos impedir de aceitar placidamente uma mudança em direção ao canibalismo. [...] Parece, pois, que a rejeição do direito natural está condenada a produzir consequências desastrosas. (STRAUSS, 2014, p. 3-4)

O historicismo, porém, não brotou por geração espontânea, mas é um filho legítimo, ou talvez um neto, da primeira modernidade. Tal como os “constructos conscientes” de Hobbes limitaram o conhecimento humano alegando que o homem só conhece bem aquilo que ele mesmo produz, a visão histórica cumpre “a função de acentuar o estatuto do homem e do seu mundo, fazendo-o esquecer da totalidade e da eternidade.” (STRAUSS, 2014, p. 212). Configura-se, assim, uma espécie de cadeia intelectual que termina com a propensão a ver tudo como obra não da natureza ou da sabedoria perene, mas sim do *zeitgeist*.

Hobbes seria, portanto, o avô da febre historicista. Rousseau, o seu genitor relapso, visto que o pensador genebrês a lançou, mas não desenvolveu. E Hegel o seu principal pai nutrício, i.e., quem de fato alimentou e robusteceu a criatura, permitindo que ela ganhasse peso e músculos para ser depois recrutada e astutamente utilizada, por exemplo, por Karl Marx.

Vibrando no diapasão da ciência moderna e sob o broquel do realismo moderno, que é herdado e assimilado acriticamente pela grande maioria dos teóricos políticos posteriores, o pensamento histórico contemporâneo desacreditou todos os princípios morais balizadores da política (STRAUSS, 2014, p. 233). Isto, sem excetuar nem a “lei natural pública” que os modernos preconizaram como produto do contrato social. A filosofia política foi, então, destituída de ferramentas conceituais aceitas consensualmente como válidas, estima Strauss.

A desconstrução histórica dos conceitos mais elementares faz o debate político perder consistência por se ver desprovido da referencialidade básica da qual antes se partia<sup>57</sup>.

Desta maneira, o pensamento histórico se ergue contra as pouco modestas aspirações da filosofia, que até então almejava nada menos que: 1) Perscrutar os enigmas fundamentais do universo e das inabdicáveis experiências comuns aos homens e mulheres de todos os tempos. 2) Tentar compreender o sentido da totalidade do real. 3) Encontrar e apontar diretrizes seguras, universais e perenes para a conduta humana, de modo a conduzir a vida do homem, em qualquer época, a um bom termo.

Na ótica historicista, mesmo as premissas filosóficas mais elementares não são nada além de pressuposições “arbitrárias” e “dogmáticas”, acusa Strauss (2014, p. 36), porque se pretendem válidas para os homens de todas as épocas quando, na verdade, seriam puramente históricas e relativas. Não existem verdades absolutas e leis pétreas em nenhum sentido. As leis só valem por sua utilidade histórica. Mas, para o nosso filósofo, é o valor intrínseco das leis e instituições, e não o seu lastro histórico, o que mais importa e merece ser investigado pela filosofia política (STRAUSS, 2016c, p. 47).

### 3.2 A NAVALHA DA CIÊNCIA MODERNA E O POSITIVISMO

Strauss considera que houve uma ruptura entre a filosofia e a ciência empírica a partir do momento em que se promoveu uma absolutização da física, em detrimento de todas as outras formas não físicas de conhecimento do mundo. Muitos filósofos modernos, não obstante fossem duramente reativos à escolástica e a toda a tradição filosófica que os havia precedido, ainda estavam de acordo com os clássicos na medida em que concebiam a filosofia ou “ciência” – entendidas como conceitos sinônimos – como o mais perfeito meio de conhecimento que o homem é capaz de ter do mundo natural. Porém, aquela visão orgânica de

---

<sup>57</sup> Jürgen Habermas cita a “arqueologia do saber” foucaultiana como exemplo do desreferenciamento gerado pela negação historicista de uma base conceitual atemporal, explicando que “com a sua arqueologia do saber Foucault assume a herança da heterologia de Bataille. O que o diferencia de Bataille é o historicismo impiedoso, diante do qual se desfaz o ponto de referência pré-discursivo da soberania. Assim como o termo ‘loucura’, desde o Renascimento até a psiquiatria positivista do século XIX, não anuncia um potencial autêntico de experiência aquém de todos os discursos sobre a demência, tampouco o outro da razão, o heterogêneo excluído, conserva o papel de um referente pré-discursivo que pudesse apontar para a chegada iminente de algo originário perdido. O espaço da história, como se apresenta agora, é antes ocupado, sem solução de continuidade, pelo acontecer puramente contingente do aparecimento e desaparecimento desordenado de novas formações discursivas; nessa diversidade caótica de universos discursivos efêmeros, não resta mais lugar para qualquer sentido abrangente.” (HABERMAS, 2000, p. 354).

complementaridade entre as ciências especulativas e as ciências experimentais perde prestígio conforme a cena intelectual muda drasticamente, sobretudo a partir da cisão que é operada numa etapa posterior:

A vitória da nova filosofia ou ciência foi decidida pela vitória da sua parte decisiva, nomeadamente, a nova física. Essa vitória levou, por fim, ao resultado de que a nova física e, de modo geral, a nova ciência natural, saíram da garupa da filosofia que, a partir de então, passou a ser chamada de ‘filosofia’ em contraposição à ‘ciência’; de fato, a ‘ciência’ adquiriu autoridade sobre a ‘filosofia’. A ‘ciência’, podemos dizer, é a parte bem-sucedida da filosofia ou da ciência moderna, ao passo que a ‘filosofia’ é a parte menos bem-sucedida. Assim, não foi a filosofia moderna, mas a ciência natural moderna que veio a ser encarada como a perfeição do conhecimento natural que o homem tem do mundo natural. (STRAUSS, 2014, p. 94-95)

Mais tarde essa separação se aprofundaria na forma do positivismo científico. Se o historicismo representou a derrocada da perspectiva da eternidade em prol do século, o positivismo, epítome da ciência moderna, renunciou aos fins, pois graças a ele o homem contemporâneo “não mais aspira, como aspiravam a teologia e a metafísica, ao conhecimento absoluto do *Por quê*, mas apenas ao conhecimento relativo do *Como*.” (STRAUSS, 2016c, p. 35). Se antes os sábios se perguntavam frequentemente pelas causas formal e final das coisas, agora os novos homens de ciência se interessam quase que exclusivamente pelas causas material e eficiente, e mais ainda pela utilidade prática delas<sup>58</sup>.

Sob o influxo deste novo paradigma, a filosofia política passaria a ser rejeitada por sua inclinação a fazer e emitir juízos de valor em vez de se contentar com análises puramente descritivas da realidade. Destarte, uma ciência política imparcial deve sucedê-la. Os cientistas mais influenciados pelo positivismo, mesmo aqueles dedicados ao estudo das realidades humanas e sociais, entendem que apenas as explicações factuais são de competência da ciência. Qualificações de base moral passar a ser vistas como indecorosas no meio científico. Logo, classificar os fatos políticos como bons ou maus, adequados ou inadequados à sua razão natural de ser, torna-se algo quase obsceno. E isto cria um sério problema para o domínio do saber que Strauss procura defender.

---

<sup>58</sup> Por esta opção, de acordo com outro catedrático jusnaturalista, o homem moderno conseguiu alçar-se, em boa medida, à condição de dominador da natureza externa, mas ao preço de perder largamente as rédeas da sua natureza íntima: “Sim, com efeito, reparamos atentamente nas consequências a que nos levou a implantação desse imperialismo exercido sobre a cultura de hoje pela ciência natural, que nas suas raízes espirituais é oriunda do humanismo renascentista. Advertiremos, então, sobre um resultado paradoxal, a saber, que o homem que por tais caminhos aspirava a se tornar o dominador e o senhor da natureza, está em perigo de se degenerar em seu escravo.” (GALÁN Y GUTIÉRREZ, 1961, p. 127, tradução livre).

A filosofia política pressupõe que julgamentos de valor podem ser racionalmente validados. Contudo, de acordo com a posição mais amplamente aceita, todo o conhecimento que mereça tal designação é conhecimento científico; e o conhecimento científico não pode validar julgamentos de valor, porquanto se limita a investigações factuais. (2013b, p. 327)

Entretanto, ao analisar os fenômenos sociais, ou ao menos os fenômenos sociais mais importantes, é impossível ao cientista não fazer quaisquer juízos de valor, considera o filósofo. Sempre há, na visão do pesquisador sobre o objeto estudado – ou até no método, na abordagem, às vezes na própria escolha do objeto ou na amostragem colhida –, diversos pressupostos axiológicos, pré-conceitos e preferências – mesmo políticas, por mais que fiquem veladas. Ainda que aparentem neutralidade, os próceres da ciência social “isenta de juízos” com frequência se revelam mais parciais do que gostariam de admitir, pois

não devemos ignorar os juízos de valor invisíveis que se ocultam a olhos sem discernimento, mas não obstante se fazem presentes de maneira poderosa em conceitos que se pretendem puramente descritivos. Por exemplo, quando os cientistas sociais distinguem entre hábitos democráticos e autoritários ou entre tipos de seres humanos, o que eles chamam de autoritário é em todos os casos, em meu conhecimento, uma caricatura de tudo o que, como bons democratas de determinado tipo, eles desaprovam (STRAUSS, 2016c, p. 39).

As alegações que os asseclas de um cientificismo positivista mobilizam para sustentar a sua pretensa abjuração de juízos valorativos revelam-se, porém, simplesmente despropositadas numa consideração mais cuidadosa, considera o autor. A dificuldade que o intelecto encontra diante de certas aporias axiológicas não lhe dá o direito de presumir que todos os conflitos de valores são racionalmente insolúveis e, portanto, indignos de serem sopesados. Ainda que se admitam exceções à possibilidade de avaliar, hierarquizar e qualificar valores morais, tais exceções não podem definir a regra. Ou, como defendia Cícero, *exceptio probat regulam in casibus non exceptis*<sup>59</sup>.

A rejeição dos juízos de valor é baseada na suposição de que os conflitos entre os diferentes valores ou sistemas de valor são essencialmente insolúveis pela razão humana. Mas essa suposição, embora seja em geral tomada como suficientemente estabelecida, jamais foi provada. [...] O que encontramos, de fato, nesse campo são observações em forma de esboço que pretendem provar que esse ou aquele conflito

---

<sup>59</sup> A exceção prova / confirma a regra nos casos não excepcionais.

de valores específico é insolúvel. É prudente admitir que existam conflitos de valor que não podem, de fato, ser resolvidos pela razão humana. Mas, se não nos é possível decidir qual de duas montanhas cujos cumes estão escondidos pelas nuvens é a mais alta, não podemos [ao menos] dizer com segurança que uma montanha é mais alta que um monte de entulho? (STRAUSS, 2016c, p. 40)

A postura fria do cientista historiador que se pusesse a descrever os fatos históricos com a maior neutralidade possível implicaria em sérias consequências para a compreensão da gravidade de alguns eventos do passado, por exemplo. Afinal, aprender algo com o passado não implica justamente em saber julgar os eventos presentes à luz dos acontecimentos passados e dos juízos que podemos fazer sobre eles? John Finnis pondera que “nenhum teórico pode oferecer uma descrição teórica e analítica dos fatos sociais sem participar, também ele, do trabalho de valoração”<sup>60</sup>.

Strauss não insinua que os cientistas devam poder fazer juízos subjetivos e passionais, mas advoga pela licitude de juízos de valor que não prescindam de critérios racionais e éticos consistentes, que não se furtem à consideração objetiva dos fatos. O filósofo defende que esses juízos são compatíveis com o rigor científico e precisam ser feitos. *Exempli gratia*, uma descrição isenta de juízos de valor e totalmente apática a respeito do que acontecia nas instalações nazistas de Auschwitz-Birkenau faria jus ao caráter daqueles acontecimentos?

Assim, nosso autor protesta contra a postura idealmente neutralista de uma ciência que julga mister abster-se maximamente dos discernimentos de valor moral. Questiona-a especialmente no que concerne às realidades sociológicas, políticas e históricas. O filósofo defende que as ciências humanas e sociais abstenham-se, isto sim, de emitir juízos baseados em preferências e valorações meramente subjetivas ou passionais, mas adverte que elas não podem se omitir de fazer juízos morais objetivos, isto é, que expressem conceitos avaliativos correspondentes à realidade mesma do objeto analisado e que sejam importantes para compreendê-la.

A rejeição de juízos de valor põe em risco a objetividade histórica. Em primeiro lugar, impede-nos de chamar as coisas pelos seus nomes. Em segundo lugar, porque compromete este tipo de objetividade, que exige, legitimamente, a suspensão das valorações, nomeadamente, a objetividade da interpretação. O historiador que

<sup>60</sup> Tradução livre para: “no theorist can give a theoretical description and analysis of social facts without also participating in the work of evaluation” (2011, p. 3).

admite a impossibilidade de juízos de valor objetivos não poderá levar a sério o pensamento do passado, que se baseava na suposição de que os juízos de valor objetivos são possíveis, ou seja, praticamente todo o pensamento das gerações anteriores. Por saber de antemão que esse pensamento se baseava numa ilusão fundamental, falta ao historiador o incentivo necessário para procurar compreender o passado tal como este compreendeu a si mesmo. (STRAUSS, 2014, p 74-75)

Max Weber, embora tivesse criticado o positivismo e negado a possibilidade de uma ciência absolutamente neutra, também defendeu uma metodologia de tipo positivista para a ciência social, estabelecendo que a pesquisa e a análise social deveriam ser, tanto quanto fosse possível, isentas de juízos de valor e se fixarem estritamente nos fatos sociais. Recusando tudo o que não pudesse ser empiricamente verificável nos objetos da sua ciência, o sociólogo alemão pretendia imunizá-la contra qualquer interpretação valorativa por parte do cientista, que deveria ater-se à sua tarefa puramente descritiva e analítica. Na compreensão de Weber, a impossibilidade de se comprovar cientificamente a superioridade de uns valores sobre os outros impõe como que um dever ao cientista: o de simplesmente silenciar sobre todos eles e sobre os problemas éticos em geral.

Apontando incoerências práticas e um positivismo latente na contribuição metodológica de Max Weber para as ciências sociais, Strauss chega a avaliar como contraditória a prescrição weberiana a favor da persecução da máxima neutralidade possível pelo cientista em seu ofício. O filósofo ajuíza que, embora tenha apregoadado uma rigorosa separação entre fatos e valores na investigação sociológica, o próprio Weber faz indisfarçáveis juízos e distinções de valor o tempo todo em sua obra: “Na verdade, toda a sociologia da religião de Weber depende de distinções que ele traça entre ‘ética da intenção’ e ‘formalismo eclesiástico’ (ou ‘máximas petrificadas’); [ou ainda] ‘pensamento religioso’ e ‘pura feitiçaria’.” (STRAUSS, 2014, p. 62).

Assim sendo, em vez de verdadeira neutralidade científica, o que se promoveria frequentemente com tal discurso é uma “vulgaridade” ou superficialidade filosófica, no sentido de uma abstenção conformista de se pensar nas razões morais pelas quais são defensáveis a “democracia”, a “justiça social” e outros valores que parecem gozar de um excepcional consenso até entre os sociólogos mais “neutros”. Eles tomam por pressuposto alguns valores muitas vezes dados pelo próprio caldo cultural em que se formaram (razão pela qual Strauss dirá que o positivismo resvala no historicismo – 2016c, p. 43), e depois simulam neutralidade abstando-se de formular juízos sobre todos os outros. Deste modo, o discurso positivista acaba por favorecer, portanto, mais um primarismo intelectual, uma inconsideração

pelos princípios da ética ou um “filistinismo”<sup>61</sup>, como diz o nosso filósofo (2016c, p. 38), do que um total indiferentismo niilista, até pela impossibilidade prática deste.

O autor admoesta, ainda, que seguir rigorosamente o caminho do neutralismo proposto pelo método weberiano levaria a ciência a desembocar numa questionável tendência de indiferença e relativização de todo e qualquer quadro sociológico. Como já aludimos, tal proposta, se levada a sério até as últimas consequências, seria capaz de fazer um cientista silenciar até sobre a crueldade inerente aos horrores de um campo de concentração, para recordar um exemplo caro ao nosso filósofo (2014, p. 63). Qualificar um contexto qualquer como cruel, desumano ou imoral seria, evidentemente, emitir um juízo de valor e, portanto, um parecer cientificamente inválido. Com efeito, uma ciência política que se pretenda estritamente “científica”, que se pautar pelos moldes da ciência natural, inclusive na abstenção dos juízos de valor, seria patentemente incompatível com a filosofia política (STRAUSS, 2016c, p. 31).

Por fim, uma vez disseminada para além dos círculos acadêmicos e científicos, esta atmosfera de interdição ou censura aos juízos morais terminaria por instaurar um quadro de estímulo ao niilismo. Ao encenar o gesto de “lavar as mãos” diante das opções morais que o homem contemporâneo tem diante de si, a ciência social positivista contribui para levá-lo, na medida em que queira ser coerente com o espírito científico do seu tempo, a uma paralisante desorientação ética. Uma condição evitável apenas para aquele que se recusa a aceitar passivamente que a “obtusidade moral é a condição necessária para a análise científica. Pois, na medida em que não estejamos completamente insensíveis às distinções morais, somos forçados a fazer juízos morais” (STRAUSS, 2016c, p. 36).

Entretanto, uma vez que aceite as proposições desta modernidade tardia e se encontre sem parâmetros normativos seguros, com todos os seus antigos referenciais relativizados ou neutralizados, só restaria ao homem contemporâneo a decapitação moral e a descrença de todos os valores, o aniquilamento espiritual, o rebaixamento da razão filosófica à condição

---

<sup>61</sup> Uma provável referência ao conceito de “filisteu” em Kierkegaard (*O desespero humano*, livro III, cap. 1). O filisteu kierkegaardiano teme as possibilidades que uma iniciativa intelectual mais aberta e audaz poderiam lhe trazer e se protege com uma estrutura mental de negação que molda a sua cultura habitual. Ele jaz preso no domínio das possibilidades mais banais, empacado numa mentalidade que se mantém atrelada ao prosaico; nega-se a conceber realidades para além das que lhe são mais evidentes e comuns. Denota, assim, uma condição intelectual inferior até ao hedonismo romântico do “estágio estético” e muito aquém dos superiores estágios “ético” e “religioso” do filósofo dinamarquês. Conceitualmente, aproxima-se do “bárbaro” enunciado por Mário Ferreira dos Santos (2012).

degradante de *ancilla technicae*<sup>62</sup>. “A consciência está morta!”, anunciaria, provavelmente, o Zaratustra de Nietzsche. Imerso, pois, numa realidade caracterizada não só pela ausência de autoridades confiáveis, mas também pela falta de princípios metafísicos e éticos capazes de oferecer alguma referência e direcionamento existencial para a vida, só restaria a apatia ou o desespero ao cidadão pós-moderno que se aflige para encontrar sentido no turbilhão da contemporaneidade.

O hábito de olhar os fenômenos sociais ou humanos sem fazer juízos de valor tem uma influência corrosiva sobre quaisquer preferências. Quanto mais sérios somos como cientistas sociais, mais completamente desenvolvemos dentro de nós mesmos um estado de indiferença em relação a toda meta, de falta de orientação e de deriva, um estado que podemos chamar de niilismo. (STRAUSS, 2016c, p. 36).

### 3.3 NIILISMO: O DESFECHO INESCAPÁVEL DA MODERNIDADE TARDIA

Diz o nosso filósofo, comentando o desfecho do processo de secularização encetado pela modernidade: “O pensamento contemporâneo caracteriza-se pelo desencantamento, pela ‘mundanidade’ irrestrita, ou ainda, pela irreligião.” (STRAUSS, 2014, p. 88). Com “desencantamento”, “mundanidade irrestrita” e “irreligião”, o nosso autor aparentemente quer indicar não apenas que as grandes narrativas religiosas são largamente questionadas na contemporaneidade (até porque elas já o eram desde muito antes). O desencantamento por ele acusado é também o fim do *thaumázein*, da experiência de maravilhamento e perplexidade que faz florescer a filosofia. Isto é, o homem contemporâneo, satisfeito com as explicações materiais e eficientes das ciências naturais, já não se encanta com o mundo e consigo mesmo, de modo que a autêntica filosofia deixou de ser vista como uma empreitada possível e digna, a busca da sabedoria deixou de ser admirada e almejada porque o pensamento humano enrijeceu-se e apequenou-se.

---

<sup>62</sup> Os modernos repudiaram os escolásticos, entre outras coisas, porque estes queriam que a filosofia servisse como *ancilla teologiae*, serva da teologia. No entanto, os próprios modernos, por sua vez, acabaram por transformá-la em reles instrumento da técnica ou, nos piores casos, em *ancilla tyrannidis* ou ainda *ancilla concupiscentiae*. Alain Touraine lembra que Horkheimer também acusou Weber de ter exaltado o “triunfo da racionalidade funcional”, com seu escopo técnico-utilitarista, sobre a “racionalidade substancial”, que antes se dedicava ao conhecimento e assimilação das verdades estáveis que serviam como faróis para a humanidade que tateia e tropeça entre as trevas do efêmero. E dizer que Weber abjurou da “racionalidade substancial” equivale a dizer que Weber fez sua parte para que as metas da *scientia* fossem ainda mais rebaixadas. Desta maneira, sua sociologia teria contribuído singularmente para fazer o pensamento ocidental “aceitar o declínio da racionalidade objetiva e o triunfo da racionalidade instrumental” (TOURAINÉ, 1997, p. 161).

O autodesenvolvimento para a excelência, para o heroísmo ou a santidade, há muito deixou de ser uma meta. A vida boa foi reduzida ao mínimo necessário para convivência em sociedade. Quanto ao resto, o homem contemporâneo abraçou as suas paixões, sua *akrasía*, sua animalidade. Inclusive porque aceitou que “a noção de uma moralidade racional, a herança da filosofia grega, perdeu [...] completamente o seu lugar; todas as escolhas são, segundo essa linha de pensamento, em última instância não racionais ou irracionais.” (STRAUSS, 2016c, p. 255).

A moderna educação não forma o homem para o cultivo do sabedoria e da virtude, não humaniza; apenas se propõe a formar indivíduos tecnicamente aptos para os tipos de trabalho que o sistema demanda e conformados com certas normas básicas requeridas para o convívio em sociedade. Ou, quando muito, os predispõe a militar politicamente a fim de reivindicarem os seus direitos particulares, sempre em linha com alguma agenda partidária, claro. Em geral, porém, formam-se cidadãos deficientes de caráter e medíocres de aspirações.

A profecia implícita no pensamento dos clássicos de que a emancipação da tecnologia, das artes, em relação a todo controle moral ou político, conduziria ao desastre ou à desumanização do homem<sup>63</sup>, essa profecia ainda não foi refutada. Tampouco podemos dizer que a democracia encontrou uma solução para o problema da educação. Primeiro, o que hoje em dia é chamado de educação com muita frequência não significa educação propriamente dita, isto é, a formação do caráter, mas, antes, instrução e treinamento. Em segundo lugar, à medida que a formação do caráter é, com efeito, pretendida, verifica-se uma tendência muito perigosa a identificar o homem bom com o bom sujeito, o indivíduo cooperativo, o “cara normal”, com uma ênfase exagerada em uma determinada parte da virtude social e uma negligência correspondente daquelas virtudes que amadurecem, quando não florescem, em privado, para não dizer na solidão (STRAUSS, 2016c, p. 55).

A humanidade consumista, massificada e amontoada nas metrópoles não mais se deslumbra, não se maravilha nem se espanta com o universo, com sua rica complexidade e diversidade de formas, não o interroga sobre os mistérios metafísicos que ele esconde. O homem pós-moderno está apequenado, preso em sua própria mundanidade, e não mais crê que pode ir além das suas limitações socioespaciais para desvendar a *arché* do cosmos, os fundamentos da justiça, a essência do belo ou a natureza do Sumo Bem. Este é o estado crítico de desalentador niilismo no qual Strauss acredita estar jazendo o homem contemporâneo,

---

<sup>63</sup> Na *República* (377c – 378e), por exemplo, Platão considerava que as artes, se livres de qualquer regulação, poderiam ser nocivas à educação dos jovens e até mesmo corrompê-los.

descrente até dos projetos da já mutilada razão moderna, desde que Nietzsche pôs em questão a fé no progresso racional da humanidade.

Constatei que a mente moderna havia perdido a sua autoconfiança ou a sua certeza de ter feito um progresso decisivo para além do pensamento pré-moderno; e vi que ela estava transformando-se em niilismo ou, o que na prática é a mesma coisa, em obscurantismo fanático. Concluí que o caso da querela dos modernos contra os antigos devia ser reaberto sem qualquer consideração pelas opiniões ou convicções do dia, *sine ira et studio*<sup>64</sup>. (STRAUSS, 2016a, p. 33).

O filósofo teuto-americano entende ainda que o niilismo induz a uma percepção indiferente ou irresponsável da conduta humana. Se extremada, essa postura poderia levar a um “obscurantismo fanático” similar ao de certas formas de fundamentalismo sectário. Paradoxalmente, a obstinação niilista geraria a convicção cega de que os crentes confessos – que acreditam em doutrinas com princípios morais definitivos – representam uma ameaça à autonomia individual e devem ser ostracizados, assim como toda expressão cultural de caráter expansivo e totalizante, pelo bem dos “espíritos livres”. A descrença absoluta também poderia, portanto, tornar-se intransigente, sectária ou nulificadora dos esforços do intelecto humano.

Uma vez constatado que os princípios de nossas ações não têm nenhuma outra base se não nossa escolha cega, nós realmente não acreditamos mais neles. Já não conseguimos agir com convicção a partir deles. Não nos é mais possível viver como seres responsáveis. [...] A consequência prática e inescapável do niilismo é o obscurantismo fanático. (STRAUSS, 2014, p. 7)

Estranhamente, uma única virtude parece ter despontado para instaurar uma nova normatividade pós-niilista: a tolerância. O filósofo explica que a negação de uma justiça natural e universal desemboca no niilismo axiológico e, do nada instaurado por este, surge uma atmosfera de absolutização da “tolerância à diversidade”. Esta tolerância emerge como único valor moral absoluto e facilmente se converte no seu exato oposto, manifestando-se como intolerância aos indivíduos que admitem princípios universais que supostamente

---

<sup>64</sup> Diretriz do historiador romano Tácito para a narração objetiva dos fatos históricos. Tem o sentido de “sem ira ou preconceito”, isto é, sem paixões e pressupostos equívocos.

limitariam ou constringiriam as opções facultadas à liberdade individual.<sup>65</sup> Assim, o único “direito natural” legítimo seria o que faculta ao indivíduo a possibilidade de ser diferente dos demais até a extrema excentricidade, ou mesmo randômico no seu proceder, sem admitir quaisquer padrões de conduta. Porém, ao se afirmar o relativo e o variável como princípios péticos de um direito absoluto à autonomia e à diversidade, contraria-se novamente o próprio relativismo. Incomodado com esse panorama, Strauss mescla a ironia à sua capacidade crítica para observar que

os liberais<sup>66</sup> de espírito generoso veem o abandono do direito natural não apenas com naturalidade, mas com alívio. Parecem acreditar que nossa incapacidade de adquirir algum conhecimento genuíno daquilo que é intrinsecamente bom ou correto nos obriga a ser tolerantes para com qualquer opinião sobre o bom e o correto, ou a reconhecer todas as preferências ou todas as ‘civilizações’ como igualmente respeitáveis. Somente uma tolerância ilimitada seria conforme a razão. Mas, com isso, postula-se o direito racional ou natural de rejeitar ou condenar todos os posicionamentos intolerantes ou ‘absolutistas’. Estes últimos devem ser condenados porque são baseados numa premissa demonstravelmente falsa, a saber, que os homens podem conhecer o que é bom. No fundo dessa rejeição apaixonada de todos os ‘absolutos’, percebemos o reconhecimento de um direito natural ou, mais precisamente, daquela interpretação particular do direito natural segundo a qual a única coisa indispensável é o respeito pela diversidade ou individualidade. (STRAUSS, 2014, p. 6)

Partindo-se da lógica de um plano conceitual moralmente relativista, a homogeneidade mais rígida deveria ser tão legítima quanto a heterogeneidade e a intolerância tão válida quanto a tolerância, já que, supostamente, não há um padrão moral objetivo que permita julgar determinados valores como certos ou errados, melhores ou piores que outros. Cria-se um paradoxo nesse processo ao se eleger unicamente a tolerância como uma espécie de norma natural e universal, após se ter rejeitado qualquer universalismo ético. Também a falta de acuidade, de circunspeção e de clareza de critérios nos debates, mesmo naqueles concernentes às questões morais mais graves, seria um produto da tendência pós-moderna a

---

<sup>65</sup> Atualmente, esse debate tem sido alimentado no âmbito das discussões político-culturais tanto por autores conservadores como o britânico Theodore Dalrymple como também por intelectuais de esquerda como o antropólogo e historiador brasileiro Antonio Risério (UFBA), autor do livro *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária*, publicado em 2019 pela editora Topbooks.

<sup>66</sup> Talvez por um equívoco de tradução, “*liberals*”, aqui, possivelmente seria mais bem traduzido por “progressistas” ou “esquerdistas”, já que o termo não denota exatamente, nos EUA, o que no Brasil se entende politicamente por “liberal”. Lá este termo às vezes exprime até o exato oposto, o antônimo de “*conservative*”, que se refere à direita economicamente liberal e socialmente conservadora, enquanto “*liberal*” designa a esquerda política e economicamente estatizante (ou intervencionista) e liberal apenas em questões de cultura e moralidade.

um nivelamento de todas as “moralidades” que se revela parcial na medida em que elege e torna incontestável uma única virtude enquanto desdenha e relativiza todas as outras.

O homem contemporâneo, enquanto trata dos seus negócios mais banais na sua vida cotidiana, quer se orientar geralmente por critérios e normas confiáveis, se fiar em certezas estáveis e valores consistentes. Quando, porém, se depara com as questões mais graves e importantes da existência humana, com aqueles problemas cujas soluções poderiam realmente fazer toda a diferença no modo como ele encara a vida e aos quais se dedicaram longamente os filósofos do passado, ele tudo relativiza e não se preocupa em estabelecer quaisquer critérios para lidar com deles<sup>67</sup>. Da mesma forma, delega aos mandatários eleitos toda a responsabilidade até pelas questões políticas de maior gravidade<sup>68</sup>. Sobre as coisas triviais de seu interesse imediato, ele pensa com grande circunspeção; sobre mais as importantes e decisivas, nada pondera com seriedade: eis a mentalidade vigente que o autor pretende ilustrar quando fala de “sanidade no varejo e loucura no atacado”:

Encontramo-nos, pois, na condição de seres sóbrios e sensatos quando envolvidos nos afazeres triviais, mas que se entregam à mais desvairada jogatina quando confrontados com questões sérias – sanidade no varejo e loucura no atacado. Se nossos princípios não têm nenhuma outra base além de nossas preferências cegas, todas as coisas que um homem tiver ousadia para fazer serão permissíveis. A rejeição contemporânea do direito natural conduz ao niilismo – ou melhor, é idêntica ao niilismo. (STRAUSS, 2014, p. 6)

O niilismo é favorecido, ainda, pelo próprio desenraizamento comunitário e consequente enfraquecimento dos corpos sociais intermediários pela lógica bipolar

---

<sup>67</sup> Essa crítica encontra eco, por exemplo, em Hans Jonas, autor de *O Princípio Responsabilidade*, no qual o pensador contemporâneo problematiza as decorrências da ilimitada exploração tecnológica da natureza (humana e ambiental) e propõe repensar o corrente relativismo ético a fim de evitar suas implicações mais funestas e assentar uma base axiológica responsável.

<sup>68</sup> No século XIX, Constant já advertia igualmente contra esta cômoda atitude favorecida pelas distrações liberais e ocupações individuais modernas. Não obstante fosse um liberal, ele invocava contra ela a mesma natureza teleológica aperfeiçoante ostentada pelos clássicos: “O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político. Os depositários da autoridade não deixam de exortar-nos a isso. Estão sempre dispostos a poupar-nos de toda espécie de cuidados, exceto os de obedecer e de pagar! Eles nos dirão: ‘Qual é, no fundo, o objetivo de todos os vossos esforços, o motivo de vosso trabalho, o objeto de vossas esperanças? Não é a felicidade? Pois bem, essa felicidade, aceitai que nós nos encarregaremos dela.’ Não, Senhores, não aceitemos. Por mais tocante que seja um interesse tão delicado, rogai à autoridade para permanecer em seus limites. [...] Não haveria nenhum de nós que – se quisesse rebaixar-se, restringir suas faculdades morais, aviltar seus desejos, renunciar à atividade, à glória, às emoções generosas e profundas – conseguiria embrutecer-se e ser feliz. Não, Senhores – e eu invoco como prova a parte melhor de nossa natureza, a nobre inquietude que nos persegue e nos atormenta, a paixão em alargar nossas luzes e desenvolver nossas faculdades —, não é só à felicidade, é ao aperfeiçoamento que nosso destino nos chama; e a liberdade política é o mais poderoso, o mais enérgico modo de aperfeiçoamento que o céu nos concedeu.” (1980, p. 14-15).

(indivíduo-Estado) que começara a se estabelecer desde o surgimento do Estado liberal moderno. Um tipo de egoísmo pretensamente esclarecido lhe vem na esteira, pois, conforme são resguardados e sacralizados o âmbito privado e as escolhas individuais, limitadas apenas pelas leis civis, fomenta-se um exacerbado individualismo atrelado à desvinculação de um patrimônio cultural mais amplo e à perda do senso de pertencimento a uma comunidade com bens e valores compartilhados<sup>69</sup>. Na sociedade liberal pós-moderna, os freios morais têm pouquíssima força, muitos corpos sociais intermediários – comunidade, igreja, confrarias, família, associações, etc. – dissolveram-se drasticamente, e a filosofia clássica jaz esquecida, nulificada<sup>70</sup> ou ofuscada pelos novos intelectuais e ídolos *pop* do dia, todos fiéis reverberadores do ideário liberal e, portanto, semeadores também do niilismo em alguma medida<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Murdoch, ombreada com Strauss, também considera que “uma filosofia que deixa o dever sem contexto e exalta a ideia de liberdade e poder como um nível [superior e] separado de valor ignora sua tarefa e obscurece a relação entre virtude e realidade.” (2013, p. 126. O adendo entre colchetes refere-se à palavra *top*, que aparece no original, mas é ignorada na tradução).

<sup>70</sup> O símbolo do anel mitológico de Gíges, ao qual Platão alude na *República* (359d-360b), ajudaria a compreender a distância axiológica que separa o paradigma clássico do liberal-niilista. Como se sabe, tal anel teria o poder de tornar o seu detentor invisível, facultando-lhe fazer qualquer coisa sem ser visto e tornando-o, portanto, inimputável. Sua existência poria à prova a justiça dos homens que apenas parecem justos à vista dos demais. Com efeito, a política moderna, ao debilitar os corpos intermediários e ampliar o escopo de autodeterminação na esfera privada, confere uma partícula do poder do anel de Gíges ao homem moderno: uma inimputabilidade perante o juízo comunitário. Mas enquanto os clássicos procuravam inspirar consciências que fossem capazes de recusar o anel, de rejeitar a tentação de praticar a injustiça ocultamente, preferindo a vida justa, reta e virtuosa como um bem valioso em si mesmo, o liberalismo fomenta a busca do interesse próprio, a cobiça individual, e deixa apenas a interdição ou anuência do Estado entre o indivíduo e seus objetos de desejo. Supondo a existência de tal anel, o homem inspirado pelos clássicos, ciente da natureza sua e dos demais, da excelência que lhe cabe alcançar e dos seus fins últimos, teria bons motivos para lançá-lo ao fogo, já o homem “emancipado” sob o paradigma liberal provavelmente ambicionaria obtê-lo, dia e noite, para furtar-se ao único empecilho remanescente que se interpõe entre ele e a saciedade total das paixões, já que não discerne em si mesmo as razões para se reger. Neste cenário liberal-niilista, se o Estado se omite ou fica paralisado, ainda que por um só dia, está dada a ocasião para um colapso social completo, para a instauração do caos. A guerra de todos contra todos talvez seja, de fato, como queria Hobbes, impedida apenas pelo Leviatã. Mas isto apenas porque a modernidade, após desacreditar, um por um, os valores e as instâncias comunitárias que cooperavam para reger e civilizar os indivíduos, tratou de nulificar a própria ética de base filosófica.

<sup>71</sup> Reprodutores daquilo que Ortega y Gasset (2016) chamava de “homem-massa”, que se caracteriza também por ser um homem desenraizado, “previamente esvaziado de sua própria história, sem entranhas de passado”, e que “só tem apetites; pensa que só tem direitos e não acha que tem obrigações” (*Prólogo aos franceses*, III).

#### 4 CONSEQUÊNCIAS ÚLTIMAS DO COLAPSO DO PENSAMENTO CLÁSSICO

Há certas decorrências históricas ainda mais dramáticas que Strauss credits, em algum grau, àquelas mutações que pelo menos desde o século XVI vinham ocorrendo no quadro conceitual da teoria política, ética e jurídica. As implicações de toda aquela “radical transformação” ou “ruptura” moderna se estenderiam até aos grandes paradigmas políticos do século XX, a saber: a democracia liberal, o comunismo (o autor usa essa expressão para se referir às experiências socialistas novecentistas) e o fascismo. Notamos que o autor faz uma sugestão bastante arrojada neste sentido, porém sem explicar muito pormenorizadamente quais inovações modernas na política teriam fornecido os pilares teóricos dos regimes de governo mais marcantes da contemporaneidade. Dedicaremos este capítulo, portanto, à identificação dessa hereditariedade teórica.

Vimos que, na origem das transformações que teriam tornado a filosofia política supostamente inviável ou inócua, Strauss acusava a deposição do direito natural clássico pelos modernos, que elaboraram suas próprias versões contorcidas de jusnaturalismo<sup>72</sup> ou simplesmente rejeitaram qualquer ideia de direito natural. Neste capítulo veremos que, em nome inclusive de certos ideais bíblicos secularizados, como a igualdade de todos os homens e a fraternidade universal, pensadores modernos prometeram praticamente o paraíso na terra. No entanto, as ideias de alguns deles trouxeram, em vez disso, diversas antecâmaras do inferno instauradas sob a égide da razão emancipada – frutos infaustos do repúdio ao paradigma ético-político jusnaturalista, acredita Strauss.

O prevalectimento do direito positivo / convencional e do pragmatismo político é identificável nos três sistemas de governo contemporâneos que o autor cita. Mas não há de ser apenas isto que eles herdaram dos grandes pródromos da modernidade. Diante desta incógnita, explanaremos nas páginas seguintes sobre o mapeamento genético daqueles sistemas que a análise straussiana nos permite fazer e aludiremos aos resultados nada festejáveis – na verdade, mortiferamente trágicos – que são imputados pelo autor principalmente ao colapso da antiga concepção do direito.

---

<sup>72</sup> Michel Villey, filósofo do direito, comunga dessa percepção e chega a afirmar que os modernos reduziram o direito “ao papel de *instrumento* de outras disciplinas extrajurídicas” e que “cada um deles, construindo seu próprio sistema em função de outros objetivos, empenha-se em resumir o direito a eles.” (2007, p. 20). Assim, o direito se encontraria ora submetido à política, ora à economia, ora ao formalismo moral, ora à sociologia, etc.

## 4.1 OS GENES DA MODERNIDADE NOS REGIMES DO SÉCULO XX

No outro extremo do longo e diversificado processo de transformação sofrido pela filosofia política, Strauss enxerga que os mais expressivos regimes políticos da era contemporânea foram produtos históricos de distintas fases da modernidade, levantando uma discussão concernente às raízes teóricas dos grandes modelos políticos do século XX. Ele diz expressamente: “A teoria da democracia liberal, assim como a do comunismo, surgiram do primeiro e do segundo movimentos da modernidade; já o fascismo se mostrou uma consequência do terceiro movimento.” (2013b, p. 341). Contudo, o autor não explicita em muitos detalhes quais seriam os vínculos que ele enxerga entre as três ondas e os regimes políticos contemporâneos, estimulando-nos a investigar quais seriam os genes que o comunismo e a democracia liberal teriam herdado das duas primeiras ondas modernidades e quais vestígios da terceira onda seriam reconhecíveis no fascismo.

### 4.1.1 Rebentos políticos da primeira e da segunda ondas

Como vimos, nosso filósofo reconhece Maquiavel como o pai de uma política mais autorreguladora e pragmática, enquanto identifica Hobbes como pai do contratualismo e um dos precursores do liberalismo político. Igualmente, é ponto pacífico que Locke, Rousseau e Kant, ao lado de Montesquieu, Smith, Tocqueville, dos federalistas e de vários outros pensadores modernos, contribuíram significativamente para o desenvolvimento de configurações políticas que em alguma medida podemos chamar de democráticas e liberais. Por conseguinte, o nexos entre os dois movimentos iniciais da modernidade e o liberalismo democrático estaria facilmente explicado. Mas e quanto às sementes ideológicas dos regimes comunistas e fascistas? Quais indícios Strauss teria deixado para um mapeamento genético dos sistemas totalitários mais cataclísmicos da nossa era?

Bem, deixemos o problema do fascismo para depois e conjecturemos por hora apenas no que toca ao berço teórico do comunismo. Strauss expressamente considerava Karl Marx um discípulo ou herdeiro filosófico de Nicolau Maquiavel (2016c, p. 60). Este lançou as ideias de que é lícito ao estadista valer-se da maleabilidade dos homens, de que a natureza humana pode ser dobrada por um hábil déspota e de que o destino (ou acaso) poderia ser domado para se instaurar o melhor regime possível. Com isso, Maquiavel teria lançado

também as primeiras sementes que séculos depois fariam brotar os projetos políticos com feições científicas e baseados em teorias historicistas e grandes planos autoritários de engenharia social.

Outrossim, se a meta política suprema não era, para o pai do socialismo científico, a glória e o poder de uma cidade pelo sucesso político-militar do seu *condottiere*, mas sim a instauração de uma sociedade plenamente igualitária, sem classes e sem Estado, também é verdade que ele, tal como o florentino, derogou as normas da moralidade tradicional em vista de um fim histórico glorioso. Em nome desta plenitude redentora do processo histórico, a “ditadura do proletariado”, a autocracia do Estado socialista, a violência política e o extermínio de opositores também foram considerados práticas justificáveis. É, portanto, desta fusão entre a política amoral, com agendas e razões de Estado próprias, e a filosofia da história – que surgem, respectivamente, na primeira e na segunda vagas modernas, entre Maquiavel e Hegel – que se origina o socialismo.

A filosofia política característica da segunda onda da modernidade é inseparável da filosofia da história, e não existe filosofia da história na filosofia política clássica. Qual é o sentido da filosofia da história? A filosofia da história mostra a necessidade essencial da atualização da ordem justa. [...] As ilusões do comunismo são já as ilusões de Hegel e mesmo de Kant. (STRAUSS, 2016c, p. 72-73).

Da segunda onda, mormente de Rousseau, o socialismo teria herdado também certa pretensão política mutabilista das disposições naturais dos cidadãos<sup>73</sup>, além de determinadamente igualitária e coletivista. A bem da verdade, também há filósofos antigos, a começar por Platão, nos quais igualmente se divisa um coletivismo traduzido na visão de um planejamento central que ordena e determina o lugar e as atividades de todos os cidadãos para o suposto bem geral da *polis*. Contudo, no coletivismo moderno, potencializado pela técnica moderna, o indivíduo é não apenas submetido ao planejamento dos sábios da *polis*, mas eficazmente absorvido, aprisionado e amoldado ou anulado<sup>74</sup> pela direção política central, sob o pretexto de esta ser a pura expressão da vontade ou do interesse popular. Com o fito de

<sup>73</sup> “Quem ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se capaz de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que, por si mesmo, constitui um todo perfeito e solidário, em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, a vida e o ser; de alterar a constituição do homem para fortalecê-la; de substituir por uma existência parcial e moral a existência física e independente que todos recebemos da Natureza.” (ROUSSEAU, 1996, Livro II, cap. VII, p. 50).

<sup>74</sup> “Numa legislação perfeita, a vontade particular ou individual deve ser nula; a vontade do corpo própria do governo muito subordinada e, em consequência, a vontade geral ou soberana sempre dominante, regra única de todas as outras.” (ROUSSEAU, 1996, Livro III, cap. II, p. 78).

impor uma igualdade artificial de cima para baixo, a elite “esclarecida” o insere coercitivamente na massa de um sistema que o desumaniza e o transforma em uma peça funcional e, ao mesmo tempo, descartável da máquina “revolucionária”. Dela, o indivíduo massificado é proibido de sair, e nela não lhe é mais facultado invocar o direito natural em seu favor, restando-lhe apenas cumprir as determinações do partido imperante ou então tentar pular o muro que o mantém na “igualdade” e no “progresso” e desgraçadamente morrer como “inimigo do povo”.<sup>75</sup>

Para o nosso autor, é nítido que o ideário sociopolítico coletivista que inspira os regimes comunistas no século XX remonta teoricamente, em larga medida, a Rousseau, considerando que o *philosophe* genebrês asseverou que

cada um e cada coisa devem estar sujeitos à vontade geral; o contrato social exige “a alienação total de cada membro, o qual dispõe de todos os seus direitos, em favor de toda a comunidade”, ou a transformação de “cada indivíduo que, por si mesmo, é uma totalidade perfeita e solitária, numa parte de uma totalidade maior, da qual o indivíduo, de certa forma, recebe sua vida e existência”. Para permanecer na sociedade tão livre quanto antes, ele deve se tornar completamente “coletivizado” ou “desnaturalizado”. [...] Renunciando a todos os seus direitos em favor da sociedade, o homem perde o direito de invocar o direito natural contra os vereditos da sociedade, isto é, contra a lei positiva: todos os direitos tornam-se direitos sociais (STRAUSS, 2014, p. 346-347).

Neste aspecto, tanto o liberalismo moderno quanto o velho aristotelismo se opõem a Rousseau e sua descendência, uma vez que o homem, para o estagirita, era mais que o cidadão e transcendia a cidade. Ele notou, por sinal, que há exemplos concretos de homens excelentes, que encarnaram a *areté* em suas vidas, enquanto as cidades excelentes só existem no discurso. Assim, “ao afirmar que o homem transcende a cidade, Aristóteles coincide com o liberalismo da era moderna. Todavia, se distancia do liberalismo ao limitar essa transcendência àquilo que é superior no homem.” Isto porque, no seu conceito, “o homem transcende a cidade somente na busca da verdadeira felicidade”, vale dizer, enquanto busca o verdadeiro bem, “não na busca da felicidade tal como ele a entenda” (STRAUSS, 2006, p. 78).

Leo Strauss observava que o século XX foi prolífico em pretextos ideológicos para que se obnubilasse a crucial diferença entre uma política exercida na perspectiva do bem comum e tendo como referência o que é normalmente justo, e uma política discricionária,

<sup>75</sup> Na Venda francesa, em Canudos, na Alemanha oriental, na ilha de Cuba, em vários países do continente africano, na parte setentrional da península coreana: o padrão tem sido o mesmo onde quer que se impôs esta forma de coletivismo dito equalizador e progressista.

exercida sob a justificativa contínua de um estado de exceção. Os dirigentes viram-se, então, desobrigados de pautarem-se pela regra de justiça aplicável em casos regulares e se deram a licença permanente de tomar medidas excepcionais (quando não cruéis) que se fariam necessárias apenas em casos extremos. A política socialista, como sabemos, exerceu-se muitas vezes inclusive sob a égide de um projeto com rosto humanitário, historicista-progressista, igualitário e sociologicamente “científico” – inegavelmente moderno, portanto, mas ao mesmo tempo assumindo feições de sectarismo religioso<sup>76</sup>.

De acordo com a crítica straussiana, uma simulada preocupação com o bem comum mascarava, com frequência, ideias obsessivas nada “científicas” e interesses particulares da *nomenklatura* com um cinismo inconfessável da parte dos dirigentes partidários. No socialismo viu-se que “os dois extremos opostos que atualmente são chamados de ‘cinismo’ e ‘idealismo’ associam-se para apagar a diferença [entre eles]. E cada um de nós consegue perceber que eles não foram malsucedidos.” (2014, p. 195).

#### 4.1.2 O filho bastardo de Zaratustra

Por fim, resta-nos trazer à tona as razões que teriam levado o filósofo político teuto-americano a associar Friedrich Nietzsche e sua terceira onda moderna ao ideário do nazifascismo. Nos capítulos precedentes vimos que o pensamento nietzscheano é marcado pelo completo repúdio às normas e crenças tradicionais, por uma verdadeira aversão ao cristianismo e à filosofia socrática, bem como pela negação inclusive da razão moderna e dos

---

<sup>76</sup> Eric Voegelin também classificava as ideologias do séc. XX como “religiões políticas”. George Steiner, por sua vez, salientou que “a erosão gradual da religião organizada e da teologia sistemática, especialmente da religião cristã no Ocidente, deixou em nós uma profunda e inquietante *nostalgia do absoluto*” (2003, p. 69). Com essa expressão que dá título à sua obra mais conhecida, o sociólogo pretende indicar que “a decadência de uma doutrina cristã abrangente deixou em desordem, ou em branco, percepções essenciais de justiça social, do significado da história humana, das relações entre a mente e o corpo, da posição do conhecimento na nossa conduta moral” (*idem*, p. 12). Ante este vácuo, pospuseram-se “uma série de tentativas - mais ou menos conscientes, mais ou menos sistemáticas, mais ou menos violentas - de preenchimento do vazio central deixado pela erosão da teologia” (*ibidem*). Um desses sucedâneos teria sido o sonho comunista que, em muitos casos se apresentou em um formato similar ao religioso, sendo notório que “o marxismo possui lendas e iconografia, ou seja, os retratos oficiais de Lenine e toda a história da vida deste na forma de milhões de contos, óperas, filmes - até bailados. O marxismo possui vocabulário próprio. O marxismo possui emblemas e gestos simbólicos, como qualquer fê religiosa transcendente. Diz ao crente: ‘Quero uma total entrega da tua parte. Quero que me confies totalmente a tua consciência e a tua pessoa.’ Em troca disso, como qualquer grande teologia, oferece-nos uma explicação completa do papel do homem na realidade biológica e social. Acima de tudo, oferece-nos um contrato de esperança messiânica no futuro. [Entretanto,] previsões marxistas cruciais ficaram por cumprir, e não creio que precisemos de ser técnicos ou profissionais de economia para vermos quão desabridamente incorrecto o marxismo se revelou, por exemplo, quanto ao empobrecimento da classe trabalhadora ou à tão repetida profecia do colapso cataclísmico e iminente do capitalismo.” (STEINER, 2003, p. 21).

grandes projetos sociopolíticos inspirados pelos movimentos humanista e iluminista. Mas o “nacional-socialismo dos trabalhadores alemães” e as diversas formas de fascismo surgidas no século passado não tinham claras feições coletivistas e progressistas? Sim, de fato. Mas alguns elementos afins à filosofia nietzscheana eram mais acentuados neles<sup>77</sup> do que nos socialismos de viés marxista.

Recorde-se, por exemplo, que uma realidade socialmente nivelada, com cidadãos em condições de plena igualdade, idealmente satisfeitos em suas necessidades e aspirações mais banais e transformados em homens-massa não era nada palatável para Nietzsche, como já vimos em relação ao seu conceito de “último homem” e suas diferenças com Marx. O poder do gênio pessoal, a preponderância da vontade individual e a completa independência em relação aos padrões morais judaico-cristãos lhe eram caros. Em nome de um, diríamos hoje, “empoderamento” individual e da autoafirmação de uma vontade inescrupulosa, Nietzsche queria ver emergir um novo homem, um super-homem que não tivesse receio de se impor e dar vazão à sua vontade de poder.

A crueldade também não era, para o filósofo voluntarista, algo necessariamente ruim. Para ele, é próprio da vida ser eventualmente cruel e haveria até uma positividade na crueldade, explicitada pela tragédia grega, que se expressa no seu aspecto desafiante, disciplinador e potencialmente criativo. Sua crítica à moralidade da compaixão pelos mais fracos também teria tido um efeito político-cultural deletério neste sentido (STRAUSS, 1976, p. 143). A própria possibilidade ética fundamental da “empatia”, na acepção de Edith Stein (2003) – ela própria, aliás, vitimada pelo nazismo –, acaba obscurecida e vituperada.

Ainda que o seu alvo prioritário fosse o discurso do cristianismo que, com sua detestável moral de rebanho, conseguira instaurar o domínio dos fracos e dos que nasceram para serem escravos sobre os que nasceram para liderar e dominar – enfraquecendo até a grandiosa virilidade dos povos nórdicos europeus<sup>78</sup> –, Strauss acredita que o filósofo

---

<sup>77</sup> Scapino mencionou (2015, p. 222-223), sem localizá-las devidamente, passagens do filósofo que remetiam ao espírito prussiano beligerante, a um racionalismo evolucionista e até a traços de antisemitismo que estariam já presentes em Nietzsche, vinculando o filósofo fortemente à ideologia nazista, no que é seguido contemporaneamente por André Comte-Sponville (*Por que não somos nietzscheanos*, 1993). Comenta também a admiração que Adolf Hitler manifestava pelo autor d’*O Anticristo*, inclusive visitando em diversas ocasiões o Nietzsche-Archiv de Weimar, onde foi tirada a famosa fotografia do *Führer* contemplando placidamente o busto do pensador. Existem, porém, especialistas que afirmam que a irmã do filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche, que ficou como curadora de sua obra após a morte dele, teria adulterado partes de seus escritos para conformá-los à propaganda de supramacia ariana do regime nacional-socialista alemão.

<sup>78</sup> Strauss não atenta para isto, mas é interessante observar que Maquiavel, na introdução dos seus *Discorsi*, como que antecipando algo do historicismo e de Nietzsche, declare o seguinte após deplorar que os príncipes do seu tempo não imitassem os exemplos dos grandes chefes da antiguidade: “A causa disto, na minha opinião, está

prussiano não teria compactuado com a barbárie do regime de Hitler se a tivesse visto. Ele a teria “abominado”, crê Strauss. Entretanto, também avalia que certas negações radicais e asserções vagas de Nietzsche que tiveram implicações morais e políticas de maior impacto “produziram o clima no qual o fascismo e o nazismo puderam emergir”, de modo que intérpretes “como D’Annunzio na Itália e pessoas similares na Alemanha usaram-no como progenitor do fascismo” (1976, p. 91).

Mesmo criticando de modo pungente o paradigma iluminista-cientificista que o precedera, Nietzsche radicaliza e leva às últimas consequências alguns elementos da segunda onda, como o historicismo e o apelo por autodeterminação<sup>79</sup>, por um desvencilhamento de todos os laços e limites – até mesmo da razão:

Ele reteve o que lhe parecia ser o *insight* devido à consciência histórica do século XIX. Mas ele rejeitou a visão de que o processo histórico é razão, assim como a premissa de que uma harmonia entre o indivíduo autêntico e o Estado moderno é possível. [...] Ele ensinou, assim, que toda vida humana e todo pensamento humano repousam, em última instância, em criações formadoras de horizonte que não são suscetíveis de legitimação racional. (STRAUSS, 2016c, p. 73)

Deste modo, o filósofo prussiano logra extremar o relativismo ético, enaltecer o egoísmo ambicioso e induzir o pensamento contemporâneo, por uma crítica genealógica de todos os valores e uma experiência existencial de desespero, ao niilismo. De acordo com o nosso autor, a utopia de Nietzsche seria algo como o domínio glorioso de uma elite de homens superiores, no que, aliás, lembra Maquiavel. A redenção humana viria, talvez, com uma aristocracia de super-homens niilistas positivos<sup>80</sup>, autodeterminados, poderosos e verdadeiramente capazes de se imporem sobre os fracos.

---

menos na fraqueza em que a moderna religião fez mergulhar o mundo, e nos vícios que levaram tantos Estados e cidades da Cristandade a uma forma orgulhosa de preguiça, do que na ignorância do espírito genuíno da história. Ignorância que nos impede de aprender o seu sentido real e de nutrir nosso espírito com a sua substância.” (1994, p. 18)

<sup>79</sup> Embora, ao mesmo tempo, apregoasse o *amor fati*, isto é, o “amor”, aceitação ou conformação com o próprio destino; uma das diversas aparentes contradições encontradas no filósofo.

<sup>80</sup> Diferentes dos simpatizantes do niilismo negativo e pessimista que já estava em voga antes dele (graças às subversões modernas anteriores, diria Strauss) e fora manifestado, por exemplo, por certos expoentes do romantismo e por Schopenhauer, que também acreditava que o mundo se resumia ao ímpeto da vontade, ao desejo insaciável que acaba gerando o sofrimento geral. A esse niilismo deprimente e a essa mundivisão voluntarista trágica, Nietzsche responde com concepções que pareceriam brotadas, paradoxalmente, de um ato de fé: uma ideia otimista da vontade de poder e um tipo de niilismo positivo.

A experiência fundamental da existência é, portanto, não a experiência da felicidade, mas do sofrimento, do vazio, de um abismo. O chamado nietzscheano à criatividade foi dirigido a indivíduos que deveriam revolucionar as próprias vidas, não a sociedade ou a nação. Mas ele ansiava ou esperava que o seu chamado, a um só tempo austero e suplicante, questionado e desejoso de ser questionado, tentaria os melhores homens das gerações que o sucederam a se tornarem verdadeiros “eus” e, assim, formar uma nova nobreza que seria capaz de dominar o planeta. Ele opunha a possibilidade de uma aristocracia planetária à suposta necessidade de uma sociedade universal sem classes e sem estado. Seguro do caráter domesticável do moderno homem ocidental, ele pregou o direito sagrado de promover a “extinção impiedosa” de grandes massas de homens com tão pouca circunspeção quanto seu grande antagonista [Karl Marx] havia feito. (STRAUSS, 2016c, p. 73).

O modo nietzscheano de promoção da vida, de valorização contracultural dos impulsos vitais teria um fundo moralmente “degradante e corruptor”. Como se ele tivesse contribuído para desvirtuar aquela geração que apoiou Hitler porque os alemães de então acreditaram que o *Führer* os transformaria em super-homens empoderados e livres de uma moral escravizante. Pondera o nosso autor, nesta perspectiva, que “há alguma conexão, tênue, mas não desprezível, entre Nietzsche e o movimento passional, violento e antidemocrático do século XX.” E afiança: “Nietzsche não pretendia aquilo que pessoas como Hitler e Mussolini pretenderam, mas através das suas negações ele os preparou. Não há dúvidas sobre isso.” (1976, p. 142). Também há, naturalmente, quem advogue pela existência de alguns elos entre Nietzsche e a democracia, embora seja uma tese bastante questionável (cf. FIGUEIREDO, 2015, pp. 63-64). No parecer de Strauss, se Nietzsche não pode ser responsabilizado diretamente pelo nazismo, ele pode sê-lo ao menos por ter sido intelectualmente irresponsável o bastante para espezinhar as referências axiológicas comuns, atacar as bases da ética ocidental e difundir a ideia de que o gênio individual pode criar os seus próprios valores morais, não deixando qualquer opção melhor aos seus leitores<sup>81</sup> e facilitando para que abraçassem a ideologia da supremacia ariana:

Nietzsche não conseguiu mostrar a eles um caminho para a responsabilidade política. Ele não lhes deixou outra escolha a não ser aquela entre a indiferença irresponsável à política e opções políticas irresponsáveis. Assim fazendo, ele preparou o caminho para um regime que, enquanto durou, fez a desacreditada democracia parecer o ressurgimento da Idade de Ouro. (STRAUSS, 2016c, p. 74).

---

<sup>81</sup> “A pessoa comum não acredita, exceto se corrompida pela [má] filosofia, que cria valores por meio de suas escolhas. Pensa que algumas coisas realmente são melhores que outras e se vê capaz de errar. Não costumamos ter dúvidas quanto à direção em que fica o Bem. Da mesma maneira, reconhecemos a existência real do mal: cinismo, crueldade, indiferença ao sofrimento.” (MURDOCH, 2013, p. 133).

## 4.2 O DECLÍNIO DA CONFIANÇA NO PROGRESSO E NA RAZÃO

Ocorre então, na chamada “modernidade tardia”, o fenômeno da “crise da crença no progresso” (2016c, p. 248), como Strauss salienta no ensaio *Progresso ou retorno? A crise contemporânea da civilização ocidental*, publicado postumamente em 1979. Refere-se o filósofo à crise da ideia – de base historicista – segundo a qual, num dado momento histórico (moderno, naturalmente, podendo ser o renascimento, o iluminismo, a revolução francesa ou a publicação de uma obra de Marx, por exemplo), o homem teria atingido um patamar de conhecimento do qual ele não poderia mais decair e depois do qual ele não deve mais retroceder. A partir daí ele apenas progrediria para um estágio civilizatório sempre mais perfeito. O termo “retrocesso” passara a designar um pecado social e político intolerável.

Afigurando-se quase a uma religião supersticiosa milenarista, a pretensão revolucionária e utópica do progressismo moderno havia conquistado a hegemonia em praticamente todo o hemisfério ocidental já no primeiro quartel do século passado<sup>82</sup>. E isto foi possível, segundo o autor, não apenas por causa da “perda ou atrofia da fé bíblica” (2013b, p. 328), mas graças aos seus elementos remanescentes que a modernidade conservou e instrumentalizou para os seus projetos seculares. Em outras palavras, sugere-se que foi com os escombros da teologia judaico-cristã supostamente demolida que alguns filósofos modernos procuraram alimentar a crença na possibilidade de um Éden historicamente realizável, de modo que

a modernidade é a secularização da fé bíblica na qual a fé no além-mundo se torna radicalmente mundana. Dito de maneira simples: não mais a esperança pela vida no paraíso e sim o desejo por consagrar um paraíso na Terra por vias estritamente mundanas. (STRAUSS, 2013b, p. 328)

---

<sup>82</sup> A ideologia positivista que funda a república brasileira sob a divisa “*Ordem e Progresso*” é certamente emblemática neste sentido. E um marco histórico ainda mais significativo desta conquista de hegemonia foi, sem dúvida, o fim do império austro-húngaro em 1918, quando foi destronado e condenado ao exílio o derradeiro imperador europeu representante de uma cosmovisão tradicional: Carlos I de Habsburgo. Reconhecido por historiadores como Gordon Brook-Shepherd e Giovanna Brizzi como um homem de diálogos e acordos, promotor da paz e de princípios democráticos e federalistas, atento às necessidades do povo e saudado por criar um serviço público pioneiro de assistência social e até distribuir bens da corte aos pobres durante a guerra, Carlos I é descrito como uma vítima dos fanatismos nacionalistas e progressistas do seu tempo. Por seu perfil de estadista e pelo destino trágico que teve ao morrer no exílio, é eventualmente comparado a D. Pedro II do Brasil.

No entanto, argumenta Strauss que a esperança progressista “acaba refutada empiricamente pela incrível barbarização que tivemos a infelicidade de testemunhar no nosso século” (2016c, p. 255). Não obstante usufruamos de melhorias numerosas advindas do aperfeiçoamento da democracia constitucional, as promessas mais audaciosas baseadas na ideologia do “progresso a qualquer custo” malograram. Para ele, é inequívoco, por exemplo, o liame que une os resultados catastróficos do “socialismo científico”, em suas diversas formas de expressão, com a fé moderna no progresso através da “emancipação da razão” e do planejamento técnico materialista.

Atônito, o típico intelectual ou ativista que havia fomentado a crença no progresso passaria então a assistir a sua falência. Mas, por sua formação, ele ainda não se desenlaçaria do arraigado desdém nutrido pelo passado, pois confia muito mais no seu próprio juízo e no dos seus contemporâneos do que no das gerações passadas. Obcecado pelo primado da deliberação autônoma, sente que certas aspirações, conceitos e valores enfatizados pelos antigos e medievais poderiam constranger a sua liberdade individual, limitar a abrangência da sua autonomia. Por isso, conserva por eles uma indisfarçada ojeriza. As virtudes clássicas lhe parecem demasiado ascéticas. Os mandamentos da Torá, assaz pesados. E os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, então, causam-lhe horror. Sobretudo o último: o intelectual liberal-progressista não apenas desdenha da ideia de se sujeitar a qualquer heteronomia, mas tende a repudiá-la veementemente, pois

a vida que se entende a si mesma como uma vida de lealdade ou fidelidade lhe aparece como atrasada, como se estivesse sob o feitiço de velhos preconceitos. O que os outros chamam de rebelião ele chama de revolução ou libertação. À polaridade fidelidade-rebelião ele opõe a polaridade preconceito-liberdade. (STRAUSS, 2016c, p. 242)

Com isso, ao repudiar toda e qualquer virtude que implique em alguma sujeição a qualquer norma de conduta extrínseca ao próprio alvedrio, ele se volta não somente contra os profetas que codificaram a moral bíblica, mas também contra os pais da ética filosófica, uma vez que

a bíblia e a filosofia grega concordam em atribuir o lugar mais alto entre as virtudes não à coragem ou virilidade, mas à justiça. E, por justiça, ambas entendem, primeiramente, *obediência* à lei [natural]. [...] Obediência a uma lei deste tipo é mais que a obediência ordinária; é *humildade*. Não é de espantar que o maior dos profetas bíblicos, assim como o grego mais cumpridor da lei, tenha sido louvado pela sua

humildade. [...] O que Platão diz no livro X das *Leis* sobre a impossibilidade de o homem escapar da retribuição divina é quase literalmente idêntico a determinados versos de Amós e ao salmo 139. Neste contexto, cabe também mencionar, e sem fazer apologia, creio eu, a afinidade entre o monoteísmo da Bíblia e o monoteísmo para o qual tende a filosofia grega, assim como a afinidade entre o primeiro capítulo de *Gênese* e o *Timeu*<sup>83</sup>, de Platão. (STRAUSS, 2016c, p. 262-263)

O arauto do progresso mira, portanto, numa utopia social futura que será, a um só tempo, igualitária e libertária – mas sempre enfatizando mais uma das duas polaridades, dependendo do paradigma socioeconômico eleito, e geralmente com graves prejuízos para a outra – e que será construída sobre bases evidentemente modernas, pois

vê um princípio deveras imperfeito ao olhar para trás. O princípio é barbarismo, estupidez, rudeza, escassez extrema. Ele não sente que perdeu algo de grande, para não dizer infinita importância; ele perdeu apenas seus grilhões. Ele não sofre com a rememoração do passado. Ao olhar para o passado, ele se sente orgulhoso das suas realizações; ele está certo da superioridade do presente; ele almeja o progresso futuro. Mas ele não espera meramente ou reza por um futuro melhor; ele acha que pode produzi-lo com o seu próprio esforço. Ao buscar a perfeição em um futuro que não é, em nenhum sentido, o princípio ou a restauração do princípio, ele vive inteiramente para o futuro. (STRAUSS, 2016c, p. 242)

Decerto é inegável que o homem moderno tenha progredido assombrosamente nas técnicas e conhecimentos do universo material. No entanto, pondera o filósofo, “somos obrigados a perceber que não há um aumento correspondente em sabedoria ou em bondade”, inclusive porque, além das calamidades que vieram na sua trilha, “esse desenvolvimento da ciência moderna culminou na visão de que o homem não é capaz de distinguir de maneira responsável entre o bem e o mal – o célebre juízo de valor.” (STRAUSS, 2016c, p. 252). Assim, a distinção moral mais básica de todas foi sendo crescentemente preterida em favor da distinção entre progressista e reacionário, sendo que as ideias que favoreceriam certo avanço social ou liberação dos costumes foram sendo automaticamente canonizadas nos meios de produção cultural hegemônicos, enquanto aquelas que ousaram repropor cosmovisões e critérios éticos pré-modernos foram sendo prontamente execradas. O conservador torna-se o novo anátema.

O homem moderno é um gigante cego. A dúvida sobre o progresso conduziu a uma crise da civilização ocidental como um todo, porque no curso do século XIX a

---

<sup>83</sup> Refere-se à discussão platônica sobre o *status* do cosmos, se eterno ou criado, e à adesão do filósofo à segunda posição.

antiga distinção entre bom e mau, entre bem e mal, foi progressivamente substituída pela distinção entre progressista e reacionário. (STRAUSS, 2016c, p. 252)

Ulteriormente, o saldo de vítimas das experiências socialistas e, mais tarde, as consequências psicossociais da promoção da “contracultura”, de um liberalismo sociopolítico e comportamental conjugado com o *welfare state*, trouxeram dúvidas também sobre estes últimos ventos do progresso<sup>84</sup>. Para o filósofo, a “forma mais recente de crença no progresso está baseada na decisão de simplesmente esquecer-se do fim, de esquecer-se da eternidade” (STRAUSS, 2016c, p. 252). Ou seja, o progressismo niilista contemporâneo se atém a um negacionismo completo do *télos* e da possibilidade de um pensamento que se volte para as coisas eternas ou que conceba algo de atemporal.

A última modernidade teria, portanto, algo de antinoética, de avessa ao *nous*, no sentido de que nega não só a natureza imaterial, mas até as capacidades intelectivas supratemporais do pensamento humano<sup>85</sup>. E esta é para Strauss precisamente a grande reviravolta da pós-modernidade, porquanto “a cultura moderna é enfaticamente racionalista, devota ao poder da razão. Uma tal cultura certamente se encontra em crise quando perde a fé na capacidade da razão para validar seus mais altos ideais.” (2013b, p. 328).

A crise da razão moderna revela-se no fato de que já no século XIX postulou-se que toda ciência é edificada sobre um conjunto de hipóteses fundamentais que, sendo hipóteses, “não são absolutamente necessárias e permanecem sempre hipotéticas. A consequência foi, mais uma vez, muito claramente extraída por Nietzsche: a ciência é apenas uma interpretação do mundo entre muitas outras.” (STRAUSS, 2016c, p. 254). O crepúsculo da civilização ocidental moderna viria, por conseguinte, com o ocaso da crença na razão científica, no progresso ininterrupto da humanidade e na moralidade bíblica secularizada que havia sido desenraizada de sua teologia e adaptada aos objetivos dos novos tempos. Com o descrédito

---

<sup>84</sup> A esse respeito, pode-se consultar o livro *Nossa cultura... ou o que restou dela*, do psiquiatra Theodore Dalrymple (É Realizações, 2015).

<sup>85</sup> *Pari passu* com Strauss, Huizinga acusa: “Um anti-intelectualismo sistemático, prático e filosófico, tal como aquele que estamos a assistir, afigura-se-nos algo verdadeiramente novo na história da cultura humana. [...] Quando as antigas correntes do pensamento recusavam a vassalagem à Razão, era sempre em favor do superracional. O que se alardeia como sendo a cultura de hoje, não só nega a Razão, mas ainda o próprio cognoscível, e isto em favor do infrarracional, das paixões e dos instintos. [...] Um perigo ficará sempre inalienavelmente ligado à doutrina antinoética da vida. A primazia dada ao viver em detrimento do compreender arrasta necessariamente, com o abandono dos critérios de compreensão, o abandono das normas morais. Se a autoridade prega violência, terão a palavra os [impulsos] violentos. Em princípio é negar-se a si próprio o direito de dominá-los.” (1946, pp. 86-87, 148-149).

dos valores tanto antigos quanto modernos e o advento do niilismo, também a ética secularizada e racionalizada dos iluministas entra em xeque, aponta Strauss:

A civilização ocidental tem duas raízes: a bíblia e a filosofia grega. Começamos olhando para o primeiro desses elementos, a bíblia, o elemento bíblico. O racionalismo moderno rejeitou a teologia bíblica e a substituiu por coisas como o deísmo, o panteísmo e o ateísmo. Mas, nesse processo, a moralidade bíblica foi, de certo modo, conservada. Ainda se acreditava que a bondade consistisse em algo como justiça, benevolência, amor ou caridade; e o racionalismo moderno deu origem a uma tendência a acreditar que essa moralidade bíblica é mais bem preservada quando divorciada da teologia bíblica. Ora, isso era, evidentemente, mais visível no século XIX do que é hoje; o fenômeno não é mais visível hoje porque um evento crucial teve lugar por volta de 1870-1880: o surgimento de Nietzsche. (2016c, p. 273)

### 4.3 AS MOLÉSTIAS DO PARTIDARISMO E DA IDEOLOGIA

Também a partidarização da filosofia política na modernidade teria contribuído grandemente para a sua crise e o seu descrédito. Se os filósofos se colocam a serviço de segmentos ideológicos específicos ou interesses parciais, eles deixam evidentemente de servir à sabedoria, à edificação moral da *polis*, ao bem comum e à razão. Strauss avaliou que os simples formadores de opinião, ou “intelectuais” – no sentido de meros influenciadores da sociedade – estavam crescentemente se tornando substitutos dos verdadeiros filósofos, de modo que os filósofos que não se instrumentalizavam politicamente estavam se tornando raros.

Em razão deste desvirtuamento de função, somado à objeção contra a cientificidade de quaisquer juízos de valor universais, observa Strauss que “a filosofia política caiu em descrédito de modo rápido e completo” (2016c, p. 34). Ou seja, além dos empecilhos teóricos colocados pela ciência positivista e pelo historicismo, minou-a também o partidarismo das suas vozes mais contemporâneas. Eis a causa, nota o autor, da atual tendência de se levar mais a sério o cientista político do que o filósofo político.

A filosofia política, tal como tentamos circunscrevê-la, foi cultivada desde o seu início, praticamente sem nenhuma interrupção, até muito recentemente. Hoje, a filosofia política está em um estado de decadência e talvez de putrefação, se é que ainda não desapareceu completamente. Não só há desacordo completo sobre o seu tema, seus métodos e sua função: sua própria existência, em quaisquer de suas formas, tornou-se questionável. (STRAUSS, 2011, p. 170)

A tarefa árdua de desvendar a natureza íntima das coisas, de procurar conhecer o seu espírito próprio e seu *telos* e, a partir desta sabedoria privilegiada, exortar e nortear o homem e a sociedade rumo à sua plena realização, deu lugar ao impulso de transformar o mundo no embalo de visões parciais antes de compreendê-lo apropriadamente. Daí a desconfiança em relação aos expoentes da filosofia política<sup>86</sup>. Remontando até aos primórdios da modernidade, Strauss procurou rastrear os primeiros sinais da instrumentalização que por fim ocasionou esse desprestígio. E identificou a causa deste aviltamento essencialmente no apagamento de uma distinção crucial:

Desde o século XVII, a filosofia se tornou uma arma e, desse modo, um instrumento. Foi nessa politização da filosofia que um intelectual, que denunciou a traição dos intelectuais<sup>87</sup>, acreditou encontrar a raiz de nossos problemas. Contudo, ele cometeu o erro fatal de ignorar a diferença essencial entre intelectuais e filósofos. E nisto ele foi enganado pela ilusão que denunciou. Pois a politização da filosofia consiste precisamente em que a diferença entre intelectuais e filósofos – conhecida outrora como a diferença entre cavalheiros e filósofos, por um lado, e entre sofistas ou retóricos e filósofos, por outro – tornou-se opaca, até que por fim desapareceu. (STRAUSS, 2014, p. 41)

Se a filosofia política é tão frequentemente substituída na modernidade tardia por enunciados de caráter simplesmente ideológico<sup>88</sup>, o que poderia regenerá-la? Se o espectro político mais influente da modernidade, centrado na *práxis revolucionária*, foi o principal responsável por se ter “substituído a filosofia política pela ideologia”, de modo que este feito constituiria mesmo “o núcleo da crise contemporânea do Ocidente” (STRAUSS, 2006, p. 10), por que o malogro daquele espectro não pôde colocar a filosofia política de volta nos trilhos? Ao que parece, o homem contemporâneo teria como alternativa apenas o retorno à busca árdua dos clássicos ou o abandono completo da filosofia política às artimanhas da retórica

---

<sup>86</sup> Fazendo uma avaliação semelhante, Mario Ferreira dos Santos escreveu em 1967: “A filosofia, como é entendida hoje pela maioria dos que se dizem seus cultores, é em parte culpada do estado de desinteresse pelo seu estudo mais sério.” (2012, p. 110).

<sup>87</sup> Referência provável a Julien Benda, autor de *A Traição dos Intelectuais* (1927).

<sup>88</sup> De acordo com Alain Touraine, antes da crise da razão moderna que emergiu sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, os intelectuais “estavam mais ou menos fortemente presos à ideia de que os regimes nascidos de uma revolução anticapitalista ou anti-imperialista eram progressistas, o que os levou frequentemente a dar mostras de uma estranha indulgência ou mesmo de uma simpatia cega com respeito aos regimes comunistas mais repressivos, e levou alguns aos erros de julgamento mais graves sobre a revolução cultural animada por Mao ou sobre as atividades terroristas na Europa ocidental. Contudo, logo se tornou evidente, mesmo aos mais atrasados, que era necessário parar de apoiar estas más causas. Muitos intelectuais encontraram então, sobretudo depois de 1968, uma nova filosofia da história no antimodernismo. Eles queimaram o que haviam adorado e denunciaram o mundo moderno como destruidor da razão, o que satisfazia tanto seu elitismo antimassas como sua hostilidade contra o autoritarismo das ditaduras modernizadoras.” (TOURAINÉ, 1997, p. 160).

partidária e ideológica, sendo que, para o autor, a ideologia é um discurso construído para justificar posturas que não são *per se* justificáveis, isto é, que não se sustentam mediante uma simples defesa racional:

Toda ideologia é uma tentativa do homem de justificar para si mesmo ou para outrem uma linha de conduta que de alguma maneira tem necessidade de justificação, isto é, que não é obviamente correta. [...] Por que os hindus acreditam na doutrina do *karma*, senão porque sabem que, de outro modo, o seu sistema de castas seria indefensável? (STRAUSS, 2014, p. 156-157).

Aplicando esta percepção no contexto ocidental, nota-se também a existência de dogmas ideológicos que reinam inatacáveis, quase nunca contestados, como o da igualdade socioeconômica como meta política, à esquerda, e o do primado absoluto da liberdade individual, à direita. Não obstante, mesmo este último poderia facilmente converter-se em instrumento de opressão estatal ou plutocrática. Eleger o livre alvedrio como valor sociopolítico supremo poderia transformá-lo, simultaneamente, em uma poderosa ferramenta de manipulação e controle social<sup>89</sup>, sobretudo no que toca à licença dos costumes e seu caráter naturalmente entorpecente e adictivo. É o que mostra E. Michael Jones no seu *Libido Dominandi: liberação sexual e controle político*, o qual elenca vários exemplos históricos para advertir que “o tirano também pode ser visto em um sentido muito literal como o homem que reina sobre o povo que é corrompido por suas paixões, por meio da autoridade dessas mesmas paixões.” (2019, p. 695). Contudo, há, de fato, uma liberdade que é humanizante, vantajosa e libertadora, mas ela, sendo um bem árduo que se adquire por uma educação sólida<sup>90</sup>, vai precisamente na contramão do que apregoa muitas vezes o liberalismo e a educação moderna.

---

<sup>89</sup> “Os que desejam corromper os ciclos culturais, em todos os tempos, usaram essa tática: atacar as bases da ética e da moral de modo a convencer, sobretudo à juventude, que as exigências nesse setor são falsas e injustas. Assim, dando ampla vazão aos seus impostos concupiscentes, fácil será manejar a juventude para os destinos que pretendem.” (SANTOS, 2012, p. 120).

<sup>90</sup> Jacques Maritain, discorrendo sobre o sentido de uma educação autenticamente liberal, considera ser “verdade, no dizer profundo, não de Nietzsche, mas de Píndaro, que nosso primeiro dever é de nos tornarmos aquilo que somos; nada mais importante, nem mais difícil, do que nos tornarmos homem. Por conseguinte, a tarefa principal da educação é primeiramente formar o homem, dirigir o desenvolvimento dinâmico pelo qual ele vem a ser homem. [...] Num sentido lato, refere-se a todo processo pelo qual um homem se forma e é conduzido à sua realização. [...] E qual a forma mais essencial de uma tal aspiração? É o desejo da liberdade interior e espiritual. Nesse sentido, a filosofia grega, Aristóteles em particular via, na independência que o homem adquire pela inteligência e sabedoria, a perfeição do ser humano.” (1966, pp. 26, 37). Ao poeta grego Píndaro (séc. V a.C.) atribui-se a máxima “Homem, torna-te no que és.”

Quanto ao outro grande axioma ideológico do Ocidente moderno, o da igualdade sociopolítica como meta a ser perseguida, o que se constata logo à entrada é que ele se situa no polo contrário ao do sistema de castas: é o seu extremo oposto. Enquanto este preceitua a desigualdade inamovível, aquele determina a igualdade total. Porém, os extremos ideológicos facilmente traem a realidade ou tentam forçá-la, pela violência, a se adequar à ideologia. Com efeito, mediante o discurso ideológico, “justifica-se” tanto um rígido sistema estratificado quanto um regime de nivelamento socioigualitário impositivo. Enquanto negligencia a natureza desigual das disposições do engenho, da vontade e do labor humanos, o igualitarismo socioeconômico também distorce o próprio conceito de justiça a partir de uma falsa premissa teleológica dissimulada, um *dever ser* cuja artificialidade é similar à da doutrina do *karma*.

Em nome da perpétua perseguição do *telos* da igualdade, elegeram-se muitos políticos de discurso generoso aos quais sempre interessou manter aquele *telos* como uma meta distante a ser alcançada – um eterno porvir igualitário que lhes serve em vista de interesses imediatos e bem menos nobres. Poder-se-ia compará-lo ao ideal do melhor regime dos clássicos, que também se põe como um fim norteador sempre no horizonte, não fosse um detalhe: no caso das utopias contemporâneas, vemos que o direito, a natureza da *polis* e os próprios fins naturais do homem jazem subvertidos ou espezinhados, embora de fato se imite os clássicos quanto ao idealismo político – algo que, aliás, já se tinha visto muito antes dos movimentos novecentistas (STRAUSS, 2014, p. 204).

À luz da igualdade, reduz-se a justiça ao estrito conceito de “justiça social”, politicamente usado e abusado em muitos casos com o pretexto de se impor de cima uma ordem “socialmente justa”, valendo-se, não raro, do poder coativo das armas e do Estado. Sobejam atos de tirania e barbárie cometidos em nome de tal “justiça social” na história recente. Mesmo nas nações livres, com frequência se prega o combate à “desigualdade”, este mal execrável que estaria supostamente na origem de todos os outros males.

---

Analogamente, pondera-se que “a liberdade inclui-se também como um dado inicial na estrutura ontológica da pessoa, mas o domínio real e efetivo dos nossos atos é uma conquista que constitui a missão austera da vida. A criança está ainda toda envolvida em materialidade. Os instintos e os impulsos naturais dominam a primeira fase de sua existência. Com os anos e as vitórias de uma ascensão libertadora, a pessoa que vai emergindo de dentro de si mesma e afirmando-se como personalidade. Às impulsões instintivas e à violência de paixões indisciplinadas sucede laboriosamente o governo de uma vontade racional e livre. A paz da alma é o fruto da liberdade do espírito. O homem não se realiza plenamente a si mesmo sem o esforço perene de um ser que a cada momento deve renascer para uma vida mais rica e mais independente da servidão às coisas e das tiranias interiores.” (FRANCA, 2019, p. 170).

Trata-se de um pragmatismo político bastante parcial, no entanto. Fala-se muito menos em remediar a pobreza, o desemprego, a improficiência da educação básica, a insegurança, a degradação sociocultural, a dissolução familiar, a falta de saneamento básico, transporte e desenvolvimento urbano nas comunidades periféricas. Pouco se atacam os reais fatores de empobrecimento, os problemas concretos que dificultam a ascensão social, preferindo-se a mera denúncia da ausência de um modelo social utópico. Ou seja, quer-se uma abordagem pragmática, *pero no mucho*. Neste cenário, não espanta que, a despeito de seu valor intrínseco, a filosofia política, como lamenta Strauss, esteja desacreditada.

## 5 O ANTÍDOTO DOS ANTIGOS: UM RETORNO ÀS FONTES

Na antípoda do discurso ideológico, a principal empreitada da filosofia política consiste no “esforço consciente, coerente e incessante de substituir as opiniões sobre os fundamentos da política pelo seu [efetivo] conhecimento”, uma vez que “o filósofo político está primeiramente interessado na, e vinculado à, verdade.” (STRAUSS, 2016c, p. 30). Mas ela não se restringe a teorizar sobre a natureza da justiça, da *polis*, do Estado, não se limita a dissertar sobre o melhor regime; ela lança luzes para a vida prática de uma sociedade. Seu escopo mira as grandes metas da humanidade (a excelência do homem, a ordenação da *polis* em vista do seu fim último e supremo) sem deixar de perpassar as preocupações mais imediatas dos cidadãos, uma vez que “a filosofia política é aquele ramo da filosofia que está mais perto da vida política, da vida não filosófica, da vida humana, enfim” (*ibidem*, p. 28).

Seguramente, a partir principalmente de Hobbes e da emergência da ideia de “lei natural pública” – que estabelecia os deveres “naturais” do cidadão em função do seu compromisso público tacitamente assumido no contrato social –, a busca filosófica do melhor regime passa a ser cada vez mais preterida em favor da esquematização de uma simples ordem social justa, de um governo simplesmente funcional, legítimo e eficaz. Com isso, “a flexibilidade razoável da filosofia política clássica deu lugar à rigidez fanática” de um pragmatismo conveniente e restritivo. Ademais, “o filósofo político tornou-se cada vez mais parecido com o partidário”, tornando-se inapropriadamente parcial, aponta Strauss (2014, p. 232-233), lamentando que modernamente tenha se perdido tanto da latitude original da filosofia política.

Convém recordar que, no seu entendimento, a verdadeira filosofia começa pela investigação dos problemas fundamentais, que geralmente são elevados e amplos, e a eles deve retornar sempre, com ânimo renovado e irrestrito, em vez de se contentar com metas mais baixas e modestas. Se a reflexão política não se presta mais àquela missão, se a razão político-filosófica desanimou-se dela e passou a enxergar apenas as convenções e servir às ideologias em moda, é porque ela se degradou, tornou-se axiologicamente corrompida e débil. Mais ainda, nosso filósofo teuto-americano a crê, modernamente, como que envenenada, ou no mínimo narcotizada com premissas e concepções falsas.

Assim como ocorre nos organismos corporais contaminados por qualquer substância malsã, toda ideia patogênica ou intoxicante que se inocula no espírito humano deve ser

combatida, se se quer salvá-lo e deixá-lo livre de sequelas, com o antídoto apropriado. De fato, Strauss encara como venenosas e causadoras de muitas moléstias as ideologias geradas, direta ou indiretamente, pela derrogação da razão clássica e do direito natural teleológico. Como vimos, ele expôs a respeito delas, às vezes até meticulosamente, a sua etiologia próxima e distante, a sintomatologia mais visível e os efeitos mais danosos que, no seu parecer, elas teriam causado. Neste capítulo quinto trataremos, pois, da farmacopeia sapiencial que o filósofo recomenda, das reabilitações teóricas que sugere como vias de solução para aqueles problemas.

## 5.1 RECONSTITUINDO O DESENCADEAMENTO DA CRISE

Expostos os sinuosos desvios que desaguaram no estado de coisas acusado por Strauss, convém fazer aqui uma reconstituição resumida e uma explicitação mais clara dos principais pontos de inflexão que, na sua análise, levam à derrocada da filosofia política. Vimos então que, na primeira onda da modernidade, a ideia clássica de conformar a política a um padrão de excelência superior que implica na educação virtuosa dos cidadãos é abandonada. No seu lugar, Maquiavel opta por um tratamento mais realista e pragmático das questões políticas, com razões de Estado próprias que não respondem a uma moralidade comum. Com Hobbes e Locke, tudo se resolve por um aparato governamental legitimado por um contrato social tácito e responsável por possibilitar a satisfação das necessidades materiais e das paixões básicas dos homens, garantindo-lhes segurança e facultando-lhes aquisições e trocas econômicas.

Na segunda onda, uma educação “negativa” e a precedência da vontade geral suplantam a educação para a excelência que os clássicos prescreviam inclusive para a formação dos príncipes, bem como a ideal propensão da cidade ao melhor regime segundo a natureza, acalentada pelos clássicos. Igualmente, a dinâmica do desenvolvimento histórico que faria as sociedades progredirem num determinado sentido advém para substituir o bom destino aguardado pelos antigos e a esperança depositada na Divina Providência pelos medievais. O resultado é que os fins do homem e da sociedade humana são rebaixados até o ponto em que ser moralmente bom ou mau deixa de ser importante, seja para o indivíduo seja para o Estado, passando a importar mais o que é meramente funcional, convencionalmente justo, preferencialmente progressista ou pelo menos aceitável para a vida em sociedade.

O que, de fato, teve lugar no período moderno foi a corrosão e a destruição graduais da herança da civilização ocidental. A alma do desenvolvimento moderno, pode-se dizer, é um “realismo” peculiar, a noção de que os princípios morais e o apelo aos princípios morais – a pregação, os sermões – não são efetivos e, portanto, que se deve buscar um substituto para os princípios morais [...] Estes substitutos foram encontrados, por exemplo, nas instituições ou na economia, e, talvez, o mais importante deles foi o que se chamou de “processo histórico”, no sentido de que o processo histórico é, de certo modo, uma garantia muito mais importante para a atualização da vida boa do que aquilo que o indivíduo poderia ou estaria disposto a fazer por seus próprios esforços. Essa mudança se mostra, como já foi observado, na mudança geral da linguagem, a saber, na substituição da distinção entre bom e mau pela distinção entre progressista e reacionário. Com a implicação de que devemos escolher e fazer o que conduz ao progresso (STRAUSS, 2016c, p. 256).

Basicamente, na raiz mais profunda de tantas mudanças estaria um deslocamento do eixo de referencialidade do pensamento humano. Com a emergência do humanismo na Renascença, a cultura geral do Ocidente foi se afastando gradualmente das suas referências teológicas, das suas orientações até então centradas no *Theos* – na razão ordenadora divina, antes aceita como infalivelmente justa, sumamente benevolente e digna, portanto, de nortear todas as dimensões da vida humana. Na alvorada da modernidade, o princípio teológico já começa a ser escanteado para que o próprio homem, isto é, a volição humana, tome o seu lugar como princípio normatizador e critério fundamental de ordenação do mundo. Diversos fatores fizeram com que fosse, de certa forma, ressuscitado e estendido ao máximo alcance o velho paradigma protagórico do *homo mensura*; o mundo humano, a vontade humana, os desejos humanos, as paixões humanas vão se tornando a nova medida e referência de todas as coisas.

É fato que muito antes da emergência do humanismo moderno, já nos clássicos, principalmente a partir da virada antropológica socrática, o homem e seu mundo também ocupam um lugar importante. Recorde-se, porém, que ele era então considerado na sua relação com o cosmos, com a totalidade do ser, inclusive com as realidades metafísicas, e não simplesmente a partir de suas percepções imediatas e interesses subjetivos. O paradigma que se estabeleceu depois, com o concurso do humanismo renascentista, do amoralismo maquiaveliano, do iluminismo igualitário-libertário e empirista e também com a contribuição de alguns movimentos anteriores que Strauss subestima, como o nominalismo, o protestantismo religioso e o subjetivismo cartesiano, se impôs como algo totalmente diferente e definitivamente revolucionário.

O primeiro traço característico do pensamento moderno enquanto pensamento moderno é o seu caráter antropocêntrico. [...] Quando falo do caráter antropocêntrico do pensamento moderno, estou contrastando-o com o caráter teocêntrico do pensamento bíblico e medieval e com o caráter cosmocêntrico do pensamento clássico. Vê-se isso mais claramente quando se olha para a filosofia moderna, que, embora não tenha a mesma autoridade geral de que goza a ciência moderna, é, não obstante, um tipo de consciência ou autoconsciência da ciência moderna. Tem-se apenas de olhar para os títulos das obras mais importantes de filosofia moderna para ver que a filosofia é, ou tende a tornar-se, a análise da mente humana. [...] [De modo que] todas as verdades ou todo o sentido, toda ordem, toda beleza, tem a sua origem no sujeito pensante, no pensamento humano, no homem, enfim. (STRAUSS, 2016c, p. 257).

Normas, conceitos universais e fins metafísicos, abscônditos na natureza essencial, nos benevolentes planos de Deus, na potencialidade aperfeiçoante do *logos* cósmico para a excelência de vida e a contemplação de verdades eternas: apenas ilusões e aspirações que vão deixando de ter vez no mundo moderno. Assumindo-se que as paixões dominam o homem e que são elas o próprio manancial dos seus agora prosaicos direitos naturais, aspirar à virtude ou à contemplação da Verdade deixa de fazer muito sentido. O homem moderno já não quer mais que lhe digam que seja bom e sábio, virtuoso e nobre. Ele quer apenas a segurança dos seus direitos mais chãos, o que equivale a dizer que ele quer apenas ser livre e satisfeito em suas paixões.

Relacionada a esse caráter antropocêntrico temos uma mudança radical de orientação moral, que vemos com clareza particular no fato da emergência do conceito de direitos [...] Nos tempos modernos, encontramos a tendência, de novo nem sempre expressa com a clareza desejada, mas certamente identificável, a atribuir o primeiro lugar aos direitos e a encarar os deveres como secundários, ainda que, evidentemente, estes sigam sendo importantes. Isso está relacionado ao fato de que, no período crucial do século XVII, quando a mudança tornou-se mais visível, o direito mais básico e fundamental foi entendido como coincidindo com uma paixão. (STRAUSS, 2016c, p. 258).

A própria noção de virtude se altera: mesmo ela passa a ser vista como uma paixão. Não se trata mais de um princípio de ação humana racionalmente orientada para um bem e moderadora dos apetites e impulsos realmente passionais. Como se burilar-se e exercitar-se na aquisição de boas práticas habituais fosse algo que o homem padece, embora pense estar assumindo o controle de si e tomando as rédeas da própria conduta.

As paixões são, assim, de certo modo, emancipadas, porque na noção tradicional a paixão está subordinada à ação, e a ação significa virtude. A mudança que podemos

observar no curso do século XVII em todos os mais célebres pensadores revolucionários é que a própria virtude passa, então, a ser entendida como uma paixão. Em outras palavras, a noção de que a virtude é uma atitude controladora, repressora, reguladora e ordenadora em relação à paixão – pense-se na imagem do *Fedro* platônico, dos dois cavalos e o condutor – é abandonada quando a própria virtude passa a ser entendida como uma paixão. Isso levou a outra mudança que se tornaria manifesta apenas em uma época bastante posterior – a liberdade toma gradualmente o lugar da virtude (STRAUSS, 2016c, p. 258).

O que veio em seguida foi ainda mais arrasador. No seu livro *Da Tirania*, entre outros textos, Strauss acusa que o que tornou a ciência política pós-moderna inapta para diagnosticar a ascensão do totalitarismo no século XX e alertar contra ela não foi outra coisa senão a sua indisposição para avaliar devidamente a realidade e emitir sobre ela os juízos de valor necessários (objetivos, não ideológicos) que alertariam sobre aquele mal<sup>91</sup>. Isto porque “a consequência do abandono do princípio moral propriamente dito foi a de que os juízos de valor não têm qualquer apoio objetivo” (STRAUSS, 2016b, p. 256). Concorreu para isto, como já aludimos, uma depreciação progressiva da filosofia política axiológica diante do novo paradigma científico antiaxiológico.

Pode-se dizer que a investigação e análise valorativa das realidades concernentes ao Estado e à sociedade foi mesmo amputada da ciência política, de modo que esta fora como que mutilada na sua função primeva e perdeu o seu *status* original, pois

na sua origem, a filosofia política era idêntica à ciência política, e era um estudo abrangente dos assuntos humanos. Hoje, notamos que ela foi cortada em pedaços que se comportam como partes de uma minhoca. Em primeiro lugar, aplicou-se uma separação entre filosofia e ciência, fez-se uma separação entre a ciência política não filosófica e uma filosofia política não científica, uma separação que, nas atuais condições, retira toda a dignidade e toda a honestidade da filosofia política. (STRAUSS, 2011, p. 170)

O autor apresenta, portanto, o que Adverse chama de “genealogia de uma indiferença” (2016, p. 51), a partir de um cotejamento entre a reflexão política clássica e a moderna, e também ao facilitar um rastreamento das origens daquele neutralismo científico, liberal e “insensível” (*ibidem*) que se impôs sobre o pensamento ético e político e precipitou o

---

<sup>91</sup> Essa indisposição ou, mais precisamente, essa autorrestrição do pensamento político seria fruto justamente daquelas noções da modernidade tardia para as quais todos os valores são historicamente relativos e todo conhecimento só é válido se for produto de um método científico no qual são separados os fatos dos valores, abstando-se de emitir quaisquer juízos de valor. Neste ponto, a avaliação de Strauss sobre as consequências do positivismo para o debate político encontra um forte eco n’*A Nova Ciência da Política*, de Eric Voegelin (1982, p. 18-24).

homem moderno numa espécie de obscurantismo moral. Este apagar da consciência ou esta cegueira induzida diante de realidades que precisam ser avaliadas, que devem ser julgadas certas ou erradas, faz com que ele, desorientado, se omita: “A crise da modernidade se revela no fato, ou consiste precisamente no fato, de que o homem moderno não sabe mais o que ele procura – que ele não mais acredita que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado.” (STRAUSS, 2013b, p. 327).

Como temos explicitado, a crise da filosofia política que Strauss denuncia aponta para uma leitura do momento intelectual contemporâneo no qual as condições de possibilidade mínimas para o seu exercício foram invalidadas nesta modernidade tardia. As consequências últimas do processo moderno de decaimento epistêmico instauraram um quadro de descrédito da filosofia e negação da própria realidade enquanto objeto estável da inteligência humana. Contudo, o exercício da filosofia pressupõe uma realidade estável, regida por leis permanentes e inteligível ao homem. E essa pressuposição não é de forma alguma dispensável ao múnus do filósofo, mas uma das suas mais elementares condições de possibilidade.

A filosofia só é possível se existe um horizonte absoluto ou natural contraposto a horizontes historicamente mutáveis ou às cavernas. Em outras palavras, a filosofia só é possível se o homem, embora incapaz de adquirir a sabedoria ou um entendimento completo do todo, é capaz de conhecer aquilo que ele não conhece (STRAUSS, 2014, p. 43).

Da mesma forma, o esquecimento da eternidade, a autolimitação do pensamento humano aos seus condicionamentos históricos, que o priva de se voltar para a consideração das realidades eternas, consolidou-se no apogeu da ruptura moderna. Preso, esmorecido em seus ânimos ou simplesmente satisfeito com a temporalidade relativa, o espírito do homem moderno se encolheu, se fechou à possibilidade de se aventurar na exploração do atemporal. O antropocentrismo teria trazido consigo, no final das contas, o rebaixamento do homem à subcondição de animal exclusivamente telúrico e tão efêmero quanto qualquer outro animal:

O pensamento moderno chega ao seu clímax, à sua mais alta consciência de si, no historicismo mais radical, vale dizer, na condenação explícita ao esquecimento da noção de eternidade. Pois o esquecimento da eternidade, ou, em outras palavras, o estranhamento em relação ao desejo mais fundo do homem e, com ele, às questões primeiras, é o preço que o homem moderno teve que pagar, desde o princípio, por tentar ser absolutamente soberano. (STRAUSS, 2016c, p. 74).

Os pressupostos positivista e historicista substituíram aquela busca de princípios universais e eternos pela ciência compartimentada e pela análise histórica relativizada, ignorando o caráter invariável das questões filosóficas mais cruciais. Como interpreta Simões (2008, p. 172), os modernos crescentemente negligenciaram a “*permanência*, como quer Strauss, de problemas fundamentais que perpassam toda a História e que, em todas as suas mudanças, preservam seus sentidos originais.”. O único habitat no seio do qual a filosofia pode sobreviver, segundo o nosso autor, é aquele em que há coisas que permanecem, que servem de referência e que fazem sentido na sua relação com o todo, ainda que um dos poucos elementos permanentes seja a constante mudança, como pensava Heráclito.

## 5.2 O REMÉDIO AMARGO DOS CLÁSSICOS

Entretanto, esta situação não é irremediável na ótica de Strauss. A filosofia deveria simplesmente retomar, sem as deturpadoras premissas modernas, a investigação dos problemas fundamentais que constantemente interpelam o homem em sua procura por explicações razoáveis a respeito do cosmos, de si mesmo, do que lhe é possível conhecer, enfim, dos problemas aos quais ele deve sempre retornar. Para ele, o autêntico filósofo não se furta à tarefa de partir, sempre de novo, daquelas questões perenes que estavam nas origens da filosofia. Com efeito, as preocupações mais recorrentes da intelectualidade e da cultura comum no decurso da história demonstram que há temas de investigação que são praticamente cíclicos na trajetória da humanidade e que dizem algo de importante sobre o *télos* humano.

Portanto, essas questões perenais e aquilo que os filósofos mais perspicazes puderam negar ou confirmar com segurança sobre elas constituem uma espécie de patrimônio, de estrutura lógico-conceitual estável sem a qual não há verdadeira filosofia:

Longe de legitimar a inferência historicista, a história parece antes provar que todo pensamento humano, e certamente todo pensamento filosófico, está voltado para os mesmos temas ou os mesmos problemas fundamentais, e, portanto, que existe uma estrutura imutável que persiste ao longo de todas as mudanças do conhecimento humano, tanto dos fatos quanto dos princípios. Esta evidência é evidentemente compatível com o fato de que a clareza acerca desses problemas, o modo como são abordados e as soluções que lhes são propostas diferem, mais ou menos, de um pensador para outro ou de uma época para outra. Se é verdade que os problemas fundamentais persistem ao longo de toda mudança histórica, o pensamento humano

é capaz de transcender suas limitações históricas ou de aprender algo trans-histórico. (STRAUSS, 2014, p. 29)

Como observa Lima (2016, p. 153), o filósofo também considera que a busca de um conhecimento político-filosófico totalizante, que visa o todo – mesmo admitindo a implausibilidade de abarcá-lo –, favorece a autenticidade e honestidade da filosofia política. E as favorece não ao pretender alcançar de fato o conhecimento total, mas na medida em que constrange e conscientiza o homem da sua própria ignorância e dos seus próprios limites, nos quais ele inevitavelmente esbarra quando a sua ciência tenta dar passos maiores do que é capaz. Esta condição, no entanto, nem por isso o desmotiva a procurar meios de contornar essas barreiras; elas o tornam mais humilde na mesma medida em que o estimulam a superar os obstáculos.

Embora a modernidade tenha recusado uma filosofia política baseada numa metafísica cosmológica, um adequado conhecimento da natureza do homem enquanto ser racional e político requer um esforço de perscrutar a alma humana na sua relação com o cosmos, pois a alma tem a aspiração e, em certo sentido, a necessidade de abarcar o todo em sua compreensão, dilatando-se para compreendê-lo e assimilá-lo conceitualmente em si:

A filosofia busca o conhecimento do todo. O todo é a totalidade das partes. O todo nos escapa, mas conhecemos as partes: possuímos conhecimento parcial das partes. [...] O conhecimento dos fins do homem implica conhecimento da alma; e a alma humana é a única parte do todo que é aberta ao todo, assemelhando-se, portanto, mais ao todo do que qualquer outra coisa. (STRAUSS, 2016c, p. 57)

Por princípio, ao buscar respostas fundamentais e universais para as questões perenes que atravessam gerações, a filosofia, ou a perplexidade que está na sua gênese, desperta o homem para a sua própria ignorância a respeito dos mistérios que envolvem a realidade circundante. Neste elã, torna-o simultaneamente humilde e disposto à ciência. E, por esta disposição e abertura ao conhecimento genuíno, ela o liberta da sua limitação histórica, projetando-o para fora de si e para além do seu próprio tempo e lugar:

a 'experiência da história' não lança em descrédito a ideia de que os problemas fundamentais, a exemplo dos problemas da justiça, persistem ou guardam a sua identidade ao longo de toda mudança histórica, por mais que estejam obscurecidos pela negação temporária de sua relevância e por mais variadas ou provisórias que sejam todas as soluções humanas apresentadas para eles. Quando os apreende como

problemas, a mente humana liberta-se de suas limitações históricas. Nada mais é necessário para se legitimar a filosofia no seu sentido originário e socrático: filosofia é saber que nada se sabe; ou seja, é a tomada de consciência dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais que regram suas soluções desde que existe o pensamento humano. (STRAUSS, 2014, p. 39)

Como via de solução para a crise, o autor propõe, portanto, um resgate do espírito dos clássicos, de uma filosofia política magnânima nos seus propósitos, que novamente se volte, sem preconceitos, para os problemas perenes, para a natureza das coisas, para o todo do real, e que não tenha medo de chegar a conclusões essencialistas, jusnaturalistas e teleológicas quando elas se impuserem logicamente. Como afirma Espada (1998, p. 244), “Strauss estava convencido de que a crise da modernidade só poderia ser superada por um regresso ao pensamento político clássico e à tradição do direito natural.” Este seria, contudo, um remédio bem amargo quicá para a maioria dos intelectuais contemporâneos, uma vez que teriam que se desvencilhar dos laços até sentimentais que os amarram à modernidade.

O filósofo chega de fato a sugerir uma abjuração da modernidade a fim de restaurar o pensamento ocidental a partir de suas raízes fundacionais. Se o dogma do progresso ainda perdurava de algum modo quando ele o contrariou, não há como não reconhecer-lhe a audácia. O autor ousou propor algo que os pensadores progressistas de então provavelmente consideraram um odioso retrocesso civilizacional: “A crise da modernidade, sobre a qual estamos refletindo, conduz à sugestão de que devemos retornar. Mas retornar a quê? Obviamente, à civilização Ocidental em sua integridade pré-moderna, aos princípios da civilização Ocidental.” (STRAUSS, 2016c, p. 260).

O pensador classicista quis reinserir na academia o *modus antiquo* de pensar a política, quis promover de novo o abandonado propósito de pensar filosoficamente as realidades sociais a partir da natureza e do fim mais excelente delas. A filosofia política não pode ser outra coisa para ele senão a “tentativa de substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas”. Se há um propósito inegociável sem o qual um pensador e tratadista das questões de Estado não poderia jamais se dizer filósofo político, seria este. Ele não pode renunciar à sua vocação de procurar “conhecer verdadeiramente tanto a natureza das coisas políticas quanto da ordem política justa ou boa” (STRAUSS, 2016c, p. 29).

Propõe-se, então, uma velha receita a fim de neutralizar a toxina ideológica que maculou a filosofia política e salvá-la de se tornar inócua ou mesmo gravemente danosa. Para

isso, considera que se faz indispensável criticar todo subjetivismo, todo utilitarismo, todo interesse escuso, e revalorizar a busca exclusiva do fim mais excelente, do verdadeiro, da realidade fundamental e inerente às coisas. A filosofia política precisaria, portanto, retornar às suas origens virtuosas. O devotado compromisso com a verdade é apontado como uma obrigação inapelável do homem político e do estudioso das coisas políticas, sendo que

até o político mais inescrupuloso deve constantemente tentar substituir na sua própria mente a opinião pelo conhecimento político [...], o estudioso erudito das coisas políticas deve ir além disso, tentando divulgar os resultados das suas investigações em público sem nenhum ocultamento ou qualquer espírito de partido: ele deve desempenhar o papel do patriota esclarecido que não tem interesses pessoais a satisfazer. Ou, para usar uma expressão diferente, a busca erudita, acadêmica de conhecimento político é essencialmente animada por um impulso moral, o amor da verdade. (STRAUSS, 2016c, p. 33).

### 5.3 REAVER ATENAS, JERUSALÉM E SUA HARMONIOSA CONTENDA

Na sua proposta de revalorização dos clássicos, o filósofo não deixa de atentar para o problema de que as duas principais matrizes espirituais do Ocidente, representadas na sua linguagem por Atenas e Jerusalém, sempre estiveram em um radical desacordo uma com a outra quanto à procedência e obtenção do saber e da moral. De fato, a primeira advoga pela autonomia do entendimento, pela busca do conhecimento que se aprimora unicamente sob a luz natural da razão, enquanto a segunda prega a fé nas verdades reveladas e uma vida de amor obediente. Uma remonta, na sua gênese, a uma decisiva postura investigativa e cética (perante as opiniões e crenças) aliada à confessa ignorância socrática (que implica também numa abertura ao desconhecido), enquanto a outra tem por premissa a convicção na crença, o *obsequium fidei* ou o *crede ut intelligas* de Agostinho. Como conciliá-las e tornar plausível qualquer acordo entre elas? Não seria, *a priori*, uma tarefa simples.

Entretanto, Strauss constata que é justamente desta tensão entre razão autônoma e verdade revelada que brota a vivacidade e o dinamismo que edificaram a civilização ocidental: “o conflito entre as noções bíblica e filosófica da vida boa [...] é o segredo da vitalidade da civilização ocidental.” O autor interpreta que “a vida mesma da civilização é a vida entre [estes] dois códigos, uma tensão fundamental.” (STRAUSS, 2016c, p. 276). Uma relação a princípio tensa, mas que gerou uma pluralidade de obras oriundas do diálogo entre elas, impulsionando com isso a reflexão filosófica por mais de um milênio e meio – considerando o tempo entre a *Exortação aos Gregos* de Clemente de Alexandria e os *Ensaio*

*de Teodiceia* de Leibniz, por exemplo. Isto não teria sido possível não fosse a busca comum que irmana todos os homens, crentes e não crentes, num desejo de compreensão sempre mais acurada do *Logos* cósmico e do lugar do homem nele. Como sustentava Anselmo de Cantuária, também a fé, ou ao menos uma fé admissível, pressupõe / requer o intelecto em alguma medida (*fides quaerens intellectum*).

Além do mais, Strauss identifica um “acordo perfeito entre a bíblia e a filosofia grega na oposição aos elementos da modernidade que foram descritos anteriormente”, mormente quanto à postura relativista pós-moderna. Haveria uma espécie de aliança natural que deriva dos pontos de encontro entre Jerusalém e Atenas em princípios-chave da ética e da metafísica, por exemplo. Embora não deixe de apontar as similaridades entre a teologia bíblica e a platônica (2013c, pp. 37-38), o autor enfatiza sobretudo os pontos de interseção no campo da moral, ainda que o embasamento ético para uma seja o mandamento recebido do *Logos* divino e, para a outra, o exercício rigoroso do *logos* humano:

Elas concordam, se assim devo dizer, a respeito da importância da moralidade, a respeito do conteúdo da moralidade, e a respeito da sua insuficiência última. Elas diferem com respeito àquele x que suplementa ou complementa a moralidade, ou, que é apenas um modo diferente de dizer a mesma coisa, eles discordam a respeito da base da moralidade. [...] Hoje alguns afirmam que existe uma oposição radical e completa entre a moralidade bíblica e a moralidade filosófica. Ao dar ouvidos a certas pessoas de certas posições, acreditar-se-ia que os filósofos gregos nada mais ensinaram que a pederastia enquanto Moisés nada mais fez que deplorar a pederastia. Ora, essas pessoas devem ter-se limitado a uma leitura deveras perfunctória de uma parte do *Banquete* de Platão ou do princípio do *Cármides*, mas não é possível que, pensando assim, elas tenham lido a única obra em que Platão apresenta prescrições específicas para a sociedade humana, a saber, as *Leis*; e o que as *Leis* de Platão dizem sobre esse assunto<sup>92</sup> concorda integralmente com o que diz Moisés. (STRAUSS, 2016c, p. 260-261)

As concordâncias se mostrariam robustas principalmente no que diz respeito aos “pecados contra o próximo” ou “segunda tábua do Decálogo”. Ou seja, notam-se fortes confluências na interdição de práticas que vão do homicídio (seja vingativo, interesseiro ou ritual) ao adultério. Mas também quanto ao múnus e fim do poder político<sup>93</sup>, na defesa do modelo familiar patriarcal monogâmico, da vida familiar e comunitária chefiada por homens anciãos, e ainda na absoluta rejeição à antropatria, que rendera inclusive séculos de

<sup>92</sup> *Leis*, 636b-d e 836c-e: interdição do travestismo e da transexualidade (Nota do tradutor).

<sup>93</sup> O rei Salomão, ao ser entronizado, pede a Deus: “Concede ao teu servo um coração dócil para saber administrar a justiça ao teu povo e discernir o bem do mal.” (I Reis III, 9).

perseguições e morticínios aos cristãos por se recusarem a prestar culto à pretensa divindade do imperador romano.

Os teólogos que identificaram a segunda tábua do Decálogo, como a chamam os cristãos, com a lei natural da filosofia grega estavam bem informados. É tão óbvio para Aristóteles quanto o é para Moisés que assassinato, roubo, adultério, etc., são inteiramente maus. A filosofia grega e a Bíblia concordam também que a moldura adequada da moralidade é a família patriarcal, que é, ou tende a ser, monogâmica, formando a célula de uma sociedade na qual os machos adultos livres, e especialmente os mais velhos, predominam. [...] Consistindo em homens livres, a sociedade celebrada pela Bíblia e pela filosofia grega se recusa a adorar qualquer ser humano. (STRAUSS, 2016c, p. 261)

No tocante às confluências propriamente políticas das duas matrizes culturais, nosso filósofo as explicita igualmente. Antes de apontar as também óbvias diferenças entre elas, originadas principalmente pelo fator convictivo da fé nas verdades reveladas, Leo Strauss faz notar que o pensamento racional socrático, além de ter tido ele próprio algum pequeno auxílio do oráculo de Delfos e de um misterioso espírito guardião particular (*daimon*), compartilha visões comuns com os oráculos hebraicos:

Sócrates e os profetas estão preocupados com a justiça ou com a retidão, com uma sociedade perfeitamente justa, que como tal estaria livre de todos os males. Até aqui, a concepção de Sócrates da melhor ordem social e a visão dos profetas da era messiânica estão em concordância. (2013c, p. 45).

A própria epígrafe com que Strauss abre o seu *Direito Natural e História* é emblemática no que concerne aos paralelismos de Atenas e Jerusalém quanto à necessidade de adequação do exercício do poder à justiça universal. Após reproduzir uma breve narrativa sobre um homem rico, dono de muitos rebanhos, que tomou de um homem pobre a única ovelha que este tinha e matou-a para servir-se dela<sup>94</sup>, Strauss transcreve o início do texto bíblico que aborda a intriga que permitiu ao iníquo rei Acab usurpar a vinha do justo Nabot. A desapropriação cobiçada pelo rei resultou na morte de Nabot e foi viabilizada mediante uma

---

<sup>94</sup> O conto é usado pelo profeta Natã (II Samuel XII, 1-7) para admoestar o rei David, que havia induzido à morte o seu súdito Urias a fim de apoderar-se da esposa dele. Após as exclamações de indignação de David contra o tal homem rico, o profeta dispara: “Este homem és tu!”.

trama confabulada por sua mulher, a rainha Jezabel, que arma para caluniar Nabot publicamente e torná-lo réu de crimes que ele não havia cometido<sup>95</sup>.

O mal do poder abusivo, da autoridade exercida para servir a paixões e interesses escusos do próprio soberano, da injustiça intrínseca do déspota manifesto ou dissimulado, e a urgência de submetê-lo ao Direito são os princípios ilustrados por ambas as narrativas sagradas epigrafadas por Strauss na sua principal obra de filosofia política. A primeira delas ele inclusive compara com a censura de Sócrates ao tirano Crítias (2013c, pp. 46-47), referida por Xenofonte. Todavia, preocupando-se sempre em ressaltar também as heterogeneidades entre as duas tradições, o pensador comenta em outro texto (2006, p. 94) que a república utópica de S. Thomas Morus, por exemplo, afigurava-se muito menos austera que a de Platão, ao passo que, enquanto aquele enfatizava mais o pranto da agonia de Cristo, o ateniense era mais inclinado a mostrar o riso de Sócrates.

Assim sendo, de um conflito *a priori* insolúvel, de uma discordância fundamental entre duas tradições aparentemente inconciliáveis originou-se uma civilização e uma tradição intelectual bicéfala, filosófico-teológica, simultaneamente indagadora e teísta. Embora adotassem critérios distintos para tentar apreender a realidade subjacente das coisas e da vida boa, acabaram chegando a conclusões metafísicas e éticas semelhantes. E isto, ao menos no que se refere à noção de uma justiça razoável e natural, não só a partir do momento em que se costuma dizer que os Padres da Igreja procuraram pôr a teologia em correlação com a razão filosófica, mas já muito antes, nas lições veterotestamentárias sobre os reis e o povo de Israel ou nos ensinamentos dos primeiros apóstolos cristãos:

Porque diante de Deus não são justos os que ouvem a lei, mas serão tidos por justos os que praticam a lei. Os pagãos, que não têm a lei [mosaica], fazendo *naturalmente* as coisas que são da lei, embora não tenham a lei, a si mesmos servem de lei; eles mostram que o objeto da lei está gravado nos seus corações, dando-lhes testemunho

---

<sup>95</sup> É interessante notar que Strauss, em vez de citar um trecho maior e mais inteligível desta passagem catequética das Escrituras, tenha escolhido terminar sua epígrafe logo na seguinte frase, dita por Nabot ao rei Acab: “Que Deus me livre de ceder-te a herança de meus pais.” (I Reis XXI, 3). A tal “herança” era a vinha da qual Nabot era o legítimo proprietário e que o rei desejava adquirir não para cultivá-la, mas para destruí-la e fazer ali outra coisa, uma horta (ou pomar, em algumas traduções). Fazendo um tipo de leitura esotérica, como as que são caras ao filósofo, e considerando que tal frase conclui a epígrafe de uma obra que basicamente ergue a bandeira da antiga concepção de justiça contra o relativismo ou a anomia pós-moderna, que esta obra é redigida por um pensador de raça israelita e que a imagem da vinha aparece em várias outras passagens como símbolo do povo eleito e do seu legado, poderíamos conjecturar se Strauss não estaria se considerando, talvez, um novo Nabot, um justo a defender a “herança de seus pais”, a vinha da lei natural dos filósofos e das tábuas da lei revelada aos profetas (que, para ele, identificam-se em essência). Plausivelmente, Strauss se vê como um filho herdeiro desta vinha que resiste à ideia de cedê-la em favor das ideologias reinantes.

a sua *consciência*, bem como os seus *raciocínios*, com os quais se acusam ou se escusam mutuamente. (Carta de S. Paulo aos Romanos, II, 13-15, grifos nossos).

Dois povos tão heterogêneos que se uniram e engendraram uma nova era, nascida da aliança entre a fé dos hebreus e a razão dos gentios. Duas tradições geneticamente tão distintas que colaboraram para formar uma nova civilização. Seriam, figurativamente, como duas raízes estranhas uma à outra que, germinadas ambas das *semina Verbi*<sup>96</sup>, partiram de sulcos distintos na terra, mas acabaram se entrelaçando para formar e nutrir o mesmo tronco, de modo que cooperaram para gerar os frutos de uma só árvore.

A civilização que começou a despontar nos albores da modernidade, todavia, foi bem outra, compreende Strauss. Ela bebeu daquela tradição clássica – não teria sido possível sem ela –, mas bebeu ainda mais de outras tradições antigas avessas a ela, como o epicurismo, o ceticismo e o materialismo. Quis-se emancipada e autorreferenciada, livre dos laços socráticos e abraâmicos, portadora de uma nova luz, libertadora das restrições que a antiga filosofia lhe impunha, mas acabou genitora de tempos nihilistas, intelectualmente pobres, antifilosóficos e racionalizadores de massacres e genocídios.

Por conseguinte, sustenta o filósofo que uma regeneração política e sociocultural nos dias de hoje deveria impreterivelmente passar, além de um corajoso resgate da filosofia política clássica, por uma reconciliação com os legados de Atenas e Jerusalém. É claro que os seus patrimônios culturais tinham desaparecido totalmente quando Strauss escreveu, mas estariam em grande parte adulterados por interesses escusos ou desprezados graças a uma difundida atmosfera de esnobismo técnico-cientificista. No entanto, tal resgate poderia ser feito sem prejuízo para as conquistas da ciência moderna e com larga vantagem para o homem hodierno, a fim de enriquecê-lo com as aquisições espirituais dos mestres da antiguidade, superar uma concepção de direito puramente formal e convencional que se revelou, em diversos casos dramáticos, inapta à salvaguarda dos autênticos direitos humanos<sup>97</sup> e, quem

---

<sup>96</sup> As “sementes da Palavra” ou “sementes da Inteligência”. Um conceito que também pode ser entendido tanto filosófica (a partir, por ex., de Aristóteles – *A Política*, I, §10) quanto teologicamente (*Evangelho de S. João*, I, 1-14). Isto é, tanto como um despertar simplesmente antropogênico da sabedoria naqueles povos que fundaram grandes civilizações à luz de certos princípios racionais, quanto como germens de alguma sapiência infusa / inspirada neles pelo *Logos* divino, ou ainda rebentos de alguma liberação ou desenvolvimento do potencial intrínseco da centelha divina no homem.

<sup>97</sup> “Grande parte da matéria que se deve regular juridicamente pode ter por critério suficiente o da maioria. Mas é evidente que, nas questões fundamentais do direito em que está em jogo a dignidade do homem e da humanidade, o princípio majoritário não basta: no processo de formação do direito, cada pessoa que tem responsabilidade deve ela mesma procurar os critérios da própria orientação. [...] Com base nesta convicção, os combatentes da resistência agiram contra o regime nazista e contra outros regimes totalitários, prestando assim

sabe, poupar as futuras gerações das mortandades, confusões e ignomínias perpetradas em nome de um progresso inconsequente.

---

um serviço ao direito e à humanidade inteira. Para estas pessoas era evidente de modo incontestável que, na realidade, o direito vigente era injustiça. [...] Uma concepção positivista da natureza, que compreende a natureza de modo puramente funcional, tal como a conhecem as ciências naturais, não pode criar qualquer ponte para a ética e o direito, mas apenas suscitar de novo respostas funcionais. Entretanto, o mesmo vale para a razão numa visão positivista, que é considerada por muitos como a única visão científica. Segundo ela, o que não é verificável ou falsificável não entra no âmbito da razão em sentido estrito. Por isso, a ética e a religião devem ser atribuídas ao âmbito subjetivo, caindo fora do âmbito da razão no sentido estrito do termo. Onde vigora o domínio exclusivo da razão positivista – e tal é, em grande parte, o caso da nossa consciência pública –, as fontes clássicas de conhecimento da ética e do direito são postas fora de jogo.” (Discurso proferido ao *Bundestag*, o corpo de parlamentares da federação alemã, pelo então Papa Bento XVI em 22 de setembro de 2011).

## 6 DO “CONSERVADORISMO” STRAUSSIANO

Embora o pensamento de Leo Strauss seja com frequência classificado simplesmente como “conservador”, convém questionar se, e em que medida, este epíteto se aplica ou não a ele com justeza. Para tanto, é pertinente recordar que o filósofo teuto-americano se apoia nos clássicos para rejeitar a noção de que uma sociedade deva conservar o que é tradicional apenas por uma mera reverência sacralizante da tradição. Assim, no seu entender, a primazia na ética, por exemplo, é devida não à norma positivada pelas instituições e confirmada pela tradição, por mais antiga, consagrada, veneranda e útil a determinados propósitos que ela seja. A primazia ética em Strauss é devida unicamente àquela norma que se revela natural e finalisticamente justa à luz de uma investigação lógica, de um exame filosófico rigoroso.

Igualmente, como veremos mais adiante neste capítulo, sua filosofia política se mostra estruturada com uma ênfase num princípio claramente distinto daquele escolhido por Edmund Burke, cognominado “pai fundador do conservadorismo político moderno”. Se o nosso autor pode ser admissivelmente classificado como “conservador” em algum sentido, definitivamente ele não o é no sentido anglo-saxão, moderno, prudencial ou burkeano. Cumpre, portanto, esclarecer em que acepção a filosofia política de Leo Strauss pode ser dita “conservadora”, se o pode, e o que ela propõe conservar ou resgatar.

### 6.1 A INSUBMISSÃO DO FILÓSOFO

A busca racional pelos princípios da lei natural pressupõe a possibilidade de desvencilhar-se de tradições e crenças que possam ser um obstáculo a essa investigação. Exige, aliás, uma apriorística insubmissão a elas. Os filósofos antigos precisaram tomar esta decisão: tiveram que optar pela autonomia do pensamento em relação aos mitos. Neste sentido, Strauss admite ser legítimo e até imprescindível desprezar, em favor de uma honesta persecução da sabedoria e da lei natural, as tradições acumuladas e crenças que se vierem a se mostrar inconciliáveis com a inteligência.

Na verdade, todo exercício de investigação que intenta sondar a natureza essencial das coisas pressupõe mesmo uma inadmissão do que fora antes estabelecido convencionalmente pela ancestralidade ou por alguma autoridade legitimada pela mera convenção. Se a tradição pré-filosófica “resolvia” grande parte dos problemas concernentes à

moral recorrendo simplesmente ao costume ancestral, o surgimento da filosofia instaura um quadro de exigência racional dentro do qual se torna necessária a busca de uma fonte menos incerta para o juízo moral. E esta fonte é perscrutada justamente na natureza:

A identidade primitiva entre o bem e o ancestral é, então, substituída por uma distinção fundamental entre as duas coisas; a busca do modo correto de ser ou das coisas primeiras é apenas a busca do bem, independentemente do ancestral. Trata-se da busca do que é bom por natureza, que se distinguirá do que é simplesmente bom por convenção. (STRAUSS, 2014, p. 103)

Ao identificar a natureza como a mais ancestral e, ao mesmo tempo, a mais atual e onipresente de todas as autoridades políticas, Strauss remete o seu leitor, como temos visto, não a Rousseau ou aos outros iluministas que também invocaram a natureza, mas àqueles filósofos que foram pioneiros na investigação sistemática do bom regime e da boa vida na *polis*. Foram os filósofos do período clássico que primeiramente apregoaram a superioridade da natureza sobre todo mero artifício humano, ainda que longamente estabelecido. E os clássicos assim fizeram porque entenderam que

a filosofia abandona o ancestral em nome de algo mais antigo. A natureza é o progenitor de todos os progenitores ou a mãe de todas as mães. A natureza é anterior a toda tradição e, nesse sentido, mais venerável que toda tradição. [...] A filosofia, ao desarraigar a autoridade, reconhece a natureza como o padrão. (STRAUSS, 2014, p. 110, grifo do autor).

Por conseguinte, deve-se assumir, inclusive, que um dos fundamentos do direito natural é a sua independência em relação às narrativas religiosas e seus códigos de origem divina. Os decretos dos deuses e a lei natural não se misturam invariavelmente. O mandamento divino e o justo por natureza não podem, numa ótica estritamente filosófica, ser considerados sempre idênticos. Embora se observem, em determinadas tradições, diversas confluências entre essas duas classes de normas, é inegável que cada uma delas tenha um ponto de partida distinto: uma parte de uma mensagem sobrenatural revelada a um oráculo ou profeta particular, enquanto a outra deriva de uma investigação, orientada apenas pela luz natural da razão, que se debruça sobre a quiddidade das coisas e das relações entre elas.

Outrossim, se os antigos jusnaturalistas chegaram à conclusão de que a justiça de fato provém de uma fonte que é muito anterior ao próprio homem, eles não puderam fazê-lo

sem, antes, pôr em questão a costumeira e sagrada identificação entre o bem e a ancestralidade:

Os filósofos clássicos fizeram inteira justiça à grande verdade que está por trás da identificação entre o bem e o ancestral. Contudo, eles não teriam podido descobrir essa verdade subjacente se não tivessem antes rejeitado essa identificação. (STRAUSS, 2014, p. 111)

## 6.2 DESACORDOS COM O PAI DOS CONSERVADORES

A fim de situá-lo melhor e favorecer uma distinção entre o pensamento político straussiano e o típico conservadorismo moderno, convém recordar que as ideias políticas de Edmund Burke se alicerçavam, *exempli gratia*, em bases que Strauss considera muito menos sólidas que a natureza. A “experiência dos antepassados” cristalizada nas instituições tradicionais ou a confirmação da utilidade delas pelos “testes do tempo” têm pouca importância na arregimentação teórica straussiana. Conquanto também invocasse ocasionalmente a “conformação à natureza” para defender a moral tradicional e as instituições britânicas<sup>98</sup>, o alvitre de Burke enfatizava mais a experiência histórica, a prudência<sup>99</sup> e o princípio da consagração das instituições pelo tempo, pela sua antiguidade, como parâmetros seguros para a atividade política<sup>100</sup>, ao passo que os filósofos que Strauss invoca dão a primazia ao escopo da sociedade política na sua relação com os fins naturais do ser humano, que a edifica, e com o cosmos que a engloba.

Diversamente do que sugeria o conservador irlandês, o fato de uma instituição política qualquer ser venerada, em função de sua tradição, e considerada ainda útil após ter servido a muitas gerações, não a torna, para Strauss, automaticamente válida e justa em si. A natureza e os fins da coisa pública precedem, para pensador o teuto-americano, o seu histórico. Bem como a sua vocação ou potencialidade para a excelência precedem a sua conveniência ou regular utilidade prática.

---

<sup>98</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 69.

<sup>99</sup> Mais num sentido genérico de cautela e aprendizado pelas experiências prévias do que de ponderação sobre os melhores meios para se atingir os fins mais excelentes ou de opção calculada pela ação mais virtuosa em cada circunstância prática.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 63 e 90.

Mas Burke se revela em várias passagens avesso à concepção perfectibilista dos clássicos (alvejando, na verdade, os modernos que também aventaram ideias de perfectibilismo humano ou social) e professa uma visão antropológica talvez não exatamente pessimista, mas “restrita”, na acepção de Thomas Sowell (2011). O filósofo dublinense acreditava que o bom estadista deve ter a imperfeição humana como premissa e levá-la em conta na gestão dos bens públicos. Tomando os homens por criaturas irremediavelmente restritas, imperfeitas, naturalmente marcadas por impulsos egoístas e ocasionalmente perigosos<sup>101</sup>, Burke pensava que o Estado deve lidar com os interesses conflitantes adotando estratégias sociais e oferecendo contrapartidas, em vez de pretender suprimi-los sempre pela coerção (cf. BURKE<sup>102</sup> *apud* SOWELL, 2011, p. 29).

Enquanto simpatizante do sensualismo / empirismo britânico e crítico dos teóricos que fomentaram a revolução em nome de princípios abstratos como a “humanidade” e os “direitos do homem”, Burke tinha bem pouco apreço pela metafísica e a especulação teórica, sobretudo quando aplicada às realidades políticas como uma espécie de leito de Procusto. Quanto à ética, defendia que os princípios morais básicos vêm da intuição e da Revelação, não da especulação racional de “filósofos sonhadores”. Guillermo Margadant fala de um “rechaço total”, da parte de Burke, às fórmulas e concepções abstratas com pretensão de validade absoluta na política. Para o comentador, o cientista político irlandês quis “expulsar da política todo dogmatismo que tenda a uma aplicação mecânica, cega, de alguma teoria abstrata” (MARGADANT, 1994, p. 117).

Burke só eventualmente apelava ao direito natural com finalidades práticas específicas: para defender instituições e costumes chancelados pela tradição e por ele prezados. Porém, abominava a intrusão excessiva do espírito teórico no campo da política e repudiava qualquer doutrinário político de origem puramente especulativa. Por isso sua obra o apresentou à posteridade não como um investigador da natureza e dos fins últimos da sociedade civil e do Estado, mas como arauto de uma política prudencial balizada pelas experiências do passado e ajustável às circunstâncias.

O olhar crítico de Strauss vê o contributo filosófico burkeano como uma espécie de precursor do historicismo. Reconhece que “Burke, em nome da história, atacou as teorias que

---

<sup>101</sup> Não se trata, porém, de uma visão similar à do estado de natureza hobbesiano, no qual, sem a força coercitiva do Estado, imperam o caos e a guerra de todos contra todos. Neste ponto, Burke se aproxima mais do conceito cristão de *concupiscência*, que denota uma inclinação do homem para o egoísmo, adquirida no pecado original, mas que pode ser refreada pela vontade individual aliada à Graça.

<sup>102</sup> *The Correspondance of Edmund Burke*. Chicago, University of Chicago Press, 1967, v. VI, p. 392

prevaleceram em sua época.” (2014, p. 368). Para o pai da reação contrarrevolucionária moderna, é o cânone das instituições históricas sacralizadas, não a natureza, quem julga e condena a pérfida obra da Revolução e seus insufladores *philosophes*<sup>103</sup>.

O deputado irlandês entendia que as instituições podem, de acordo com as necessidades de cada tempo, evoluir e se desenvolver legitimamente de modo orgânico, conquanto conservem as suas raízes, seus princípios pétreos e seus consagrados fundamentos constitucionais ainda úteis. Ou seja, elas são passíveis de adequações que carecem apenas da conveniência de cada período histórico; não precisam passar necessariamente pelo crivo da teleologia jusnaturalista. Elas podem modernizar as suas partes menos estáveis mediante paulatinas microrreformas, desde que em diálogo com as necessidades de cada geração, o *consensus gentium* (o senso comum das gentes) e as experiências dos ancestrais.

Em Burke, a história é uma mestra para os estadistas, ela provê um receituário para o que se deve evitar e o que se deve observar no exercício da política. Além do mais, os pendores espirituais de cada povo e as circunstâncias de cada época bastam para legitimar as suas leis. Em última análise, é a convenção, ainda que consagrada por uma plurissecular sabedoria prática, e não a lei da natureza, que fornece a norma fontanal. Consequentemente, a história, como que substituindo em larga medida a lei cósmica e a Providência divina, adquire o poder de justificar, validar e certificar uma resolução ou instituição política.

O necessário não é a jurisprudência metafísica, mas a jurisprudência histórica. Burke prepara, assim, o terreno para a escola histórica. Mas a sua oposição intransigente à Revolução Francesa não deve ocultar o fato de que, ao se opor a ela, Burke recorreu ao mesmo princípio fundamental que está no fundo dos teoremas revolucionários e que é estranho a todo pensamento antigo. (STRAUSS, 2014, p. 383)

Nosso autor dá a entender que Burke admite o processo histórico que trouxe a lume a constituição britânica como a quintessência do espírito político, um modelo que para ele encarnaria, de certo modo, a ideia do melhor regime. O modelo inglês tal como funcionava durante a sua vida sintetizaria o apogeu do desenvolvimento de um regime que é conforme a natureza porque engendrado orgânica e espontaneamente pela sabedoria prática e pela atuação política de muitas gerações. Por outro lado, a sabedoria teórica, a atividade puramente mental, especulativas das essências e dos fins, não teria logrado chegar a este termo.

<sup>103</sup> A palavra francesa para “filósofos” é eventualmente usada por autores conservadores para designar influentes escritores iluministas que nem sempre eram propriamente dedicados à filosofia em si, mas discorriam sobre temas gerais de política e humanidades.

Destarte, Strauss considera que, dado o seu caráter prático e proto-historicista, “o pensamento de Burke está a um passo de substituir a distinção entre bem e mal pela distinção entre progressista e retrógrado, ou entre aquilo que está e aquilo que não está em harmonia com o processo histórico” (2014, p. 386). Como numa espécie de existencialismo político, as instituições se desenvolveriam no seu próprio devir e de forma tão mais natural e aprimorada quanto mais forem ciosas pelos diversos sentimentos e interesses individuais dos cidadãos de cada época. Não há modelo naturalmente perfeito em sentido acabado, portanto.

As ereções da sociedade são mais perfeitas para o irlandês se, em diálogo com a tradição que as originou, conseguem se adaptar aos contextos, servir as novas gerações e refletir em justa medida os anseios temporais dos indivíduos sob sua autoridade, em vez de se formarem a partir de um projeto acabado de gestão e unidade sistêmica, alheio à diversidade e complexidade do real e arquitetado apenas pelo esforço unificador do intelecto de um sábio. Consequentemente, “os padrões transcendentais podem ser dispensados se o padrão é inerente ao processo; ‘o real e o atual é o racional’. O que poderia parecer um retorno à equivalência primeva do bem com o ancestral é, na verdade, uma preparação para Hegel.” (STRAUSS, 2014, p. 387).

No entanto, Joseph Pappin (1993, p. 53) também identifica marcas da tradição aristotélico-tomista em Burke e o insere na linhagem dos realistas<sup>104</sup> clássicos, embora admita que o pragmatismo burkeano permite ao leitor encontrar nele passagens que o aproximam igualmente do utilitarismo. O comentador sugere ainda que, não obstante sua aversão pela especulação teórica absolutizadora de princípios abstratos e sua preferência pela evidência, pela circunstância e pela experiência, Burke tampouco esteve perto de ser um antimetafísico (PAPPIN, 1993, p. 94). Nesta leitura, que em larga medida difere da que é feita por Strauss, o filósofo irlandês apenas fazia a devida distinção entre as abstrações artificiais produzidas pela imaginação política revolucionária e aquelas que seriam, no seu entendimento, as verdadeiras fundações diretas universais, constituídas na ordem da Criação para reger o universo e orientar a conduta do homem e as sociedades humanas.

Filho do seu tempo, Burke como que incorpora algumas noções convencional-contratualistas, empiristas e historicistas aos princípios teológicos e jusnaturalistas que então ainda ecoavam, mesclando-os no cadinho do seu conservadorismo tradicionalista. Isto se

---

<sup>104</sup> “Realismo”, aqui, diz respeito à concepção clássica de que os conceitos universais como “justiça”, “homem” e “verdade” não são apenas convenções, mas possuem consistência real, denotam algo que de fato existe na realidade.

observa, por exemplo, na sua proposição de que uma sociedade pode aprimorar suas instituições públicas na medida em que mantenha seus vínculos com o “grande contrato primitivo da sociedade eterna” (BURKE, 1997, p. 116), contrato este que “liga o visível ao invisível” (*ibidem*) e encerra os princípios supremos que regem a ordem da Criação. Em outras palavras, Strauss não leva em conta que Burke distingue as “vãs teorias” baseadas em concepções puramente imaginativas e artificiais de um legítimo norteamento do intelecto por aquela Razão suprassensível que rege o mundo (*ibidem*). Conforme o politólogo dublinense, o exercício legítimo do poder político tem que estar de acordo com “aquela lei eterna e imutável na qual vontade e razão são a mesma coisa”<sup>105</sup>. E esta colocação sugere inclusive certa influência tomista, visto que a concepção de que a vontade de Deus coincide necessariamente com a Sua inteligência<sup>106</sup> é explicitada pelo aquinate.

### 6.3 CONSERVAR O QUE?

Na ótica classicista de Leo Strauss, toda ação política intenta ou a conservação ou a mudança, em vista de algum bem (2016c, p. 27). Mas esses princípios não são necessariamente opostos; ao contrário, o princípio de mudança e aprimoramento é complementar ao princípio de conservação, e ambos se coadunam nos políticos virtuosos. Nisto ele está, por sinal, em acordo com Burke. Por isso, ao falar da rigidez inflexível que fazia a fama dos anciãos de Creta e Esparta na antiguidade, o filósofo comenta:

Eles são a encarnação perfeita do espírito das leis: da legalidade, do respeito à lei. Mas a sua virtude se transforma em defeito quando não se trata mais de preservar antigas leis, mas buscar as melhores leis ou introduzir leis novas e melhores. Os seus hábitos e a sua competência tornam esses homens impermeáveis a sugestões de melhoramento. (STRAUSS, 2016c, p. 49)

Com efeito, se não é possível enxergar em Strauss o típico conservador “tradicionalista” e “historicista” de cariz burkeano nem aquele conservadorismo tão-somente “cético” e “empírico” ventilado, por exemplo, por David Hume e Michael Oakeshott (SILVA,

---

<sup>105</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução na França*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2012, p. 269.

<sup>106</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Seleção de Textos de São Tomás de Aquino e Dante*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Cap. 33.

2019, p. 39), também não transparece um conservadorismo engessado ou estático nas proposições do nosso filósofo. Tampouco podemos ver em suas obras, ao contrário, qualquer defesa ombreada com Rousseau de um predomínio máximo da “liberdade dos antigos”, i.e., de larga concessão de poder e submissão individual à coletividade em favor de uma mais direta e decisiva participação e deliberação cidadã nos assuntos de Estado<sup>107</sup>. Mas é fato que se desvelam no seu pensamento considerações simpáticas à ideia de aprimoramento político democrático, conquanto sujeitas àqueles princípios jusnaturalistas clássicos que temos explanado. Para ele é ponto pacífico que as instituições e a governança, por mais conformadas à lei natural que estejam, carecem eventualmente de algum justo aprimoramento e atualização, a fim de prestarem sempre um bom serviço aos cidadãos de cada época.

Uma vez que Strauss segue os clássicos, esta aceitação de uma adaptabilidade político-institucional aos tempos se depreende, todavia, quiçá pela lógica platônica do “direito natural abrandado” (v. 1.5.1), na qual se atenuam certas exigências da lei natural a fim de que não se obstaculize a vida civil por causa delas. E neste sentido há também vários jusnaturalistas posteriores – e não necessariamente platônicos – que, de alguma forma, concordam com o filósofo ateniense, como se vê, *exempli gratia*, na seguinte asserção de Tomás de Aquino sobre a ineludível dificuldade de se reproduzir e obrigar integralmente o cumprimento da lei natural no regime positivo e impositivo da lei humana / civil:

Ora, a lei humana impõe-se à multidão dos homens, cuja maior parte é de homens não perfeitos na virtude. Eis por que não são proibidos pela lei humana todos os vícios dos quais os virtuosos se abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível abster-se a maior parte da multidão e sobretudo os que são em detrimento de outros, sem cuja proibição a sociedade humana não poderia conservar-se, como são proibidos por lei humana os homicídios, os furtos e outros semelhantes. (AQUINO, 1995, p. 99).

Ou, então, pode-se supor que Strauss aceita tal adaptabilidade à luz do conceito aristotélico de que os justos fins universais, ainda que imutáveis, pedem que a sua aplicação concreta varie conforme a circunstância (v. 1.5.3). De certo modo, isto equivale a dizer que há camadas distintas na lei natural. Seu núcleo é a justiça sempiterna, cuja lei é pétreia. Já a camada externa, que está em contato com a realidade temporal, não se expressa sempre da mesma forma – não porque a justiça mude, mas porque as realidades transitórias mudam,

---

<sup>107</sup> “O objetivo dos antigos [cidadãos] era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade.” (CONSTANT, 1980, p. 7).

obrigando que a mesma justiça seja aplicada de forma diferente conforme o caso. Sob esta perspectiva, Tomás de Aquino considerou, por exemplo, que não viola a lei natural o furto em caso extremo de quem precise saciar a própria fome a fim de não perecer<sup>108</sup>, ressaltando que isto em nada diminui o caráter naturalmente injusto do furto nas circunstâncias ordinárias. O aquinate faz, ainda, uma distinção entre “princípios” e “preceitos”, de modo que:

quanto aos primeiros *princípios* da lei da natureza é esta de todo imutável. Quanto, porém, aos *preceitos* segundos, que dissemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros *princípios*, nisto a lei natural não muda sem que as mais das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém. Pode, porém, mudar em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais *preceitos* (AQUINO, 1995, p. 83, grifos nossos).

Assim sendo, nosso filósofo não parece cair em incoerência nem se afastar de seus mestres ao admitir certa adaptabilidade na aplicação prática dos princípios perenes do direito e da política<sup>109</sup> enquanto, por outro lado, a única coisa que podemos seguramente afirmar que Strauss deseja de fato conservar é o legado cultural e civilizacional a que nos referíamos ao tratar do resgate filosófico que ele propõe para remediar os males da modernidade. Naturalmente, o pensador teuto-americano não almejou apenas conservá-lo como um acervo alfarábico ou mero objeto de estudos de alguns segmentos específicos da pesquisa acadêmica. Mas quis, na verdade, recuperar o prestígio possuído pelos filósofos clássicos em outras épocas, a relevância política e sociocultural que já tiveram, as questões e preocupações fulcrais que os motivaram e os desenlaces elucidativos mais notáveis que foram capazes de gerar a partir delas.

<sup>108</sup> *Summa Theologica*, II II, 32, 7 ad 3.

<sup>109</sup> A seguinte imagem das camadas da árvore usada por G. K. Chesterton parece corresponder bem às admissões reformistas tanto de Burke quanto de Strauss e dos clássicos, embora no irlandês o núcleo do tronco e as raízes fossem constituídos, de acordo com Strauss, mais por tradições e convenções históricas cristalizadas do que pelo *télos* natural: “A árvore vai crescendo e, dessa forma, mudando, mas o que se modifica é apenas o cerco que rodeia uma parte imutável. Os anéis situados no centro continuam sendo os mesmos de quando era um broto. Deixaram de ser vistos, mas não deixaram de ser centrais. Quando nasce um ramo na parte superior de uma árvore, ele não se desprende de suas raízes, antes, ao contrário, quanto mais alto se elevam os ramos, com mais força a árvore terá de se prender às suas raízes. Este é o verdadeiro conceito do que deve ser o progresso sadio e vigoroso do homem, das cidades, ou de toda uma espécie. Mas quando os progressistas a que estou aludindo falam de evolução, não se referem a isto. Eles não desejam que mude a parte externa de um centro orgânico e permanente, como numa árvore; objetivam a modificação total e absoluta de cada parte a cada minuto, como a transformação que sofrem as nuvens. Mas se adotarmos como filosofia uma evolução similar à das nuvens, ou seja, uma evolução de algo que não tem esqueleto, não haveria lugar, então, para o passado e a civilização estaria incompleta; o que hoje existe pode desaparecer amanhã, inclusive amanhã mesmo. Pois bem, não creio nesse progresso perpétuo que acarreta apenas um caos perpétuo, creio na evolução orgânica, ordenada e de acordo com o projeto e a natureza de cada coisa.” (CHESTERTON, 2013, p. 8-9).

Consideramos relevante observar que não é um tipo de tradicionalismo retrógrado ou de romantismo antiquado que impele Strauss a revisitar a filosofia política antiga e propor um retorno aos clássicos. Em vez disso, é o quadro de desolação ética e de perda de parâmetros e referenciais seguros de virtude política que dá impulso à sua cruzada intelectual pelo resgate das elevadas metas da filosofia política “original”. O filósofo conclama como que um voltar às fontes primeiras inclusive para descobrir o que deu errado, ou voltar ao ponto de partida para entender quais descaminhos nos trouxeram até aqui e retomar a senda da reta razão<sup>110</sup>. Por isso assegura ele, no seu livro *The City and Man*:

Não é um antiquarismo desinteressado e masoquista nem um intoxicante e desinteressado romantismo o que nos induz a nos voltarmos com interesse apaixonado, com uma incondicional vontade de aprender, para o pensamento político da antiguidade clássica. O que nos impele a fazê-lo é a crise do nosso tempo, a crise do Ocidente. (STRAUSS, 2006, p. 9, tradução livre nossa).

Strauss procurou repropor os clássicos como pensadores de manifesta genialidade e previsão, de asserções éticas e políticas mais seguras e plausíveis, dignos de terem maior proeminência e credibilidade que os modernos na composição do panorama das ideias capitais que norteiam as sociedades contemporâneas. Intentou, enfim, reinserir a possibilidade de se pensar a política a partir de uma perspectiva cosmológica, admitindo a existência de uma ordem de justiça que preside o mundo e as relações humanas. Eis o sentido em que poderíamos dizer que Strauss se firmou como um conservador, embora os epítetos de “restauracionista clássico” ou “jusnaturalista cósmico-teleológico” talvez lhe coubessem melhor.

---

<sup>110</sup> *Recta ratio*, no *De legibus* de Cícero, é a expressão adotada para se referir àquela razão criteriosa necessária ao conhecimento e aplicação da justiça, do direito natural.

## 7 CONTESTAÇÕES A STRAUSS E SUAS OMISSÕES

Diante da ousadia e do caráter um tanto heterodoxo (para os padrões correntes) das críticas, teses e proposições que Leo Strauss formulou, não é de se estranhar que vozes especializadas tenham se levantado contra ele em defesa do legado da modernidade e pondo em suspeição o restauracionismo classicista por ele alentado. Certamente, ao nos debruçarmos sobre os temas que Strauss discute, é conveniente travarmos contato e inserirmos essas contestações no debate, procurando defrontá-las com os postulados do filósofo, a fim de averiguar até que ponto eles se sustentam. Com este intento, traremos à baila neste capítulo algumas ponderações e críticas feitas por Mark Lilla, Luc Ferry, Francisco Rüdiger e Hans Kelsen.

Os críticos nos facilitarão uma apreciação mais acurada, controvertendo ora o alarmismo antimodernista de Strauss, ora certas falhas que enxergaram nas suas conclusões ou, no caso de Kelsen, indagando a solidez da teoria do direito natural em si mesma, sem abordar diretamente a obra de Strauss. Assim, ser-nos-á possível, com estes comentadores, sondar os pontos mais fracos e questionáveis da argumentação straussiana e descobrir alguns dos seus limites. Levantaremos, por fim, ainda uma outra possibilidade de contestação a partir de Habermas e apontaremos certas omissões crassas encontradas na obra de Strauss.

### 7.1 A PRAGA POLÍTICA DO STRAUSSIANISMO EM MARK LILLA

Um livro bastante difundido e que traz críticas ao nosso autor que merecem ser consideradas é o *A Mente Naufragada: sobre o espírito reacionário*, de Mark Lilla. Este cientista político norteamericano havia ganhado notoriedade, antes de escrever *A Mente Naufragada* em 2016, por seu *bestseller* intitulado *A Mente Imprudente*. Neste primeiro livro, publicado dois dias antes dos atentados de 11 de setembro de 2001, fez crítica dos intelectuais progressistas que se prestaram à promoção ou legitimação de ideologias totalitárias e regimes genocidas, enquanto o segundo, que o autor resolveu lançar quinze anos depois, expôs uma crítica mordaz aos intelectuais que, na contramão de seu tempo, encarnaram o que ele chama de “espírito reacionário”.

Lilla apresenta Strauss quase como um discípulo de Heidegger, um aplicado pupilo que, embora tenha questionado e discordado do mestre em muitos pontos, seguia-o ao menos na sua visão depreciativa da modernidade e numa proposta de restauração redentora de uma

autêntica filosofia que fora abandonada. Recorda Lilla que Strauss não chegou a ser formalmente um aluno de Heidegger, tendo assistido apenas conferências do pensador existencialista. Não obstante, nosso filósofo teria sido, ainda assim, bastante influenciado pelo autor de *Ser e Tempo*.

O cientista político estadunidense lembra que Heidegger julgava que os filósofos, a partir de Sócrates e sua descendência, haviam se descambiado deploravelmente para a teorização de “Ideias”, “essências” e coisas que desviaram a reflexão filosófica da questão verdadeiramente mais importante e fundamental: a questão do Ser. Assim, o problema principal foi desdenhado. Retomando o existencialista alemão para entender melhor as raízes abscônditas do pensamento de Strauss, Lilla pontua que, para Heidegger, os mais antigos dos filósofos, os pré-socráticos, tinham o mérito de ter dado prioridade ao Ser, de ter pensado o que é o Ser em sua natureza, e no pensamento deles se encontrava a autêntica filosofia.

Contudo, com a virada antropológica e ôntica encetada a partir de Sócrates e Platão, foi se efetuando cada vez mais um esquecimento do Ser, até que na modernidade teríamos atingido uma condição desditosa em que nos autoalienamos e só nos ocupamos em dominar e explorar a natureza pela técnica. A metafísica clássica, o subjetivismo moderno e o tecnicismo contemporâneo foram todos igualmente repudiados por Heidegger. Seria preciso, portanto, operar um resgate da verdadeira filosofia, isto é, daquela filosofia pré-socrática que pensava prioritariamente o Ser.

O paralelismo com o pensamento de Strauss é evidenciado por Lilla. A ruptura adulterante que Heidegger via no socratismo, Strauss enxerga no início da modernidade. E o comentador considera que, de algum modo, a defesa que Strauss faz do legado socrático é uma resposta a Heidegger e, ao mesmo tempo, um atestado da influência deste sobre o nosso autor: “A visão heideggeriana de uma decisiva ruptura histórica no pensamento ocidental refletia e nutria sua visão apocalíptica da modernidade e sua nostalgia de modos anteriores de vida mais em harmonia com a natureza.” (LILLA, 2018, p. 53).

Nota-se que, em grande parte do capítulo dedicado a Strauss em *A Mente Naufragada*, Lilla se limita a desqualificar superficialmente o antimodernismo de Strauss e seus pupilos, mas não chega a atacar com alguma penetração e sistematicidade os argumentos do filósofo em si. Procura desabonar algumas teses centrais do filósofo sem, contudo, verificar e contestar o arcabouço argumentativo que as sustenta. Limita-se a sugerir, por exemplo, que a natureza ergue-se como uma espécie de autoridade suprarracional para o

filósofo e que ele teria ignorado pormenores históricos que deixariam menos coesa a sua teoria de ruptura e decadência na modernidade, como “as raízes cristãs das primeiras discussões modernas sobre os direitos humanos e os limites do governo” (2018, p. 61), no que, aliás, o comentador não deixa de ter razão.

Contudo, a substancialidade da crítica de Lilla ao pensamento de Strauss não vai muito além do juízo de que o filósofo teuto-americano era “obcecado” por um antimodernismo arraigado, provavelmente herdado de Heidegger, e pelo elã de transformar a história do Ocidente em um “*mythos* do declínio e queda do pensamento ocidental.” (2018, p. 58). Não se propõe, contudo, a desconstruí-lo nas suas bases teóricas. A propósito, o comentador estadunidense alveja muito mais a recepção e a instrumentalização político-partidária de Strauss – isto é, o chamado “straussianismo” – do que os postulados filosóficos de Strauss em si mesmos.

O caldo sociocultural e político conservador no qual o straussianismo é mobilizado para fins que Lilla considera espúrios, sim, é visto por ele como um fenômeno funesto, a ponto de sugerir comparações com a República de Weimar. Para ele, muitos entusiastas americanos apropriaram-se de forma inadequada da obra e do nome de Strauss após sua morte. Pressupondo que os EUA teriam uma missão histórica redentora, em razão de seu regime democrático “justo” segundo o direito natural, os straussianos transformaram o mestre quase num novo Moisés e se puseram a usá-lo partidariamente para se inserirem como “militantes engajados na política de Washington” (*ibidem*) e promoverem um “populismo de direita”, em vez de se devotarem à investigação filosófica como fazia o finado professor erudito. É forçoso reconhecer que se trata de uma crítica válida que Lilla dirige aos herdeiros intelectuais mais “político-panfletários” de Strauss, por assim dizer, ainda que o comentador também cometa indefensáveis excessos ao falar deles.

## 7.2 LUC FERRY E OS RISCOS DE UM RETORNO AOS ANTIGOS

No prólogo do seu *Philosophie Politique* (1984), Luc Ferry reconhece no pensamento contemporâneo um clima de suspeitas em relação à legitimidade do projeto de esclarecimento racional e humanista da modernidade. Isto porque a emergência dos regimes totalitários no século XX e as atrocidades cometidas por sistemas de governo supostamente penetrados pelas luzes modernas aparentemente tornaram o “progresso”, a “emancipação da

razão” ou o “esclarecimento” como que cúmplices de uma extensa lista de atos de tirania, violência e crimes contra a humanidade. Assim, se outrora a modernidade estivera embalada pela confiança nas capacidades de uma razão livre e emancipada, agora ela parecia revelar-se caduca, desacreditada aos olhos de pensadores críticos de diversas correntes.

Observa o filósofo francês que, mesmo nas fileiras da *Teoria crítica* da Escola de Frankfurt – originalmente derivada do marxismo e, portanto, caudatária do projeto iluminista –, brotaram diversos questionamentos contundentes à racionalização moderna (“instrumental” ou não). E, isto, não obstante a intenção original dos frankfurtianos fosse a crítica à irracionalidade do capitalismo, ao descontrole da economia burguesa, que reluta em se deixar reger por um planejamento de cariz socialista. A partir dos anos 50, diz Ferry (1984, p. 8), a teoria crítica passou a associar a opressão e a desumanidade à racionalidade mesma, como seus prolongamentos inevitáveis, situando o totalitarismo na mesma linha do progresso racionalizante.

Ideais humanitários encarnados em líderes carismáticos que depois se revelavam menos benevolentes do que se pensava e projetos políticos catastróficos que se apresentavam como inteiramente científicos pareciam estar sendo, então, desmistificados e desmascarados pela história. Os principais mitos de uma modernidade que se pretendia ilustrada caíam, então, por terra. Era como se o próprio conceito moderno de “razão” implicasse numa lógica inescapável de manipulação e violência contra a realidade mesma das coisas.

Entretanto, Ferry assume uma postura decididamente pró-moderna, ou “a favor de uma certa concepção da racionalidade e da igualdade democráticas” que, para ele, foi engendrada graças à modernidade. O pensador francês sinaliza que entende como uma ameaça aos “valores democráticos” a proposta de um retorno aos antigos. E qualifica como “românticos” os posicionamentos mais caros aos críticos do iluminismo, tais como a “crítica do racionalismo, do voluntarismo, do individualismo, da técnica e da ciência, a revalorização da natureza contra o artifício, da sociedade contra o Estado, da teleologia contra o mecanicismo e, em última instância, do pensamento antigo contra o moderno.” (1984, p. 9-10).

No que diz respeito propriamente à sua crítica ao pensamento de Strauss, Luc Ferry contestou com patente competência a leitura straussiana – reducionista, a ser ver – que enxerga uma continuidade de cunho “realista” (pragmático) entre as filosofias políticas de Hobbes e Rousseau. Ferry salienta que, para Strauss, todos os principais postulados da

modernidade, inclusive e sobretudo aqueles que aparentemente pretenderam deter a derrocada do pensamento ocidental, acabaram por acelerar esse processo de desmoronamento ainda mais (1984, p. 11), transformando-o numa avalanche inexorável; de modo que, se Rousseau ou Kant pareciam querer se opor ao utilitarismo inglês e pôr um freio ao advento do relativismo historicista, não fizeram mais do que preparar a cama para a chegada da filosofia hegeliana da história. E o filósofo francês, com propriedade, discorda radicalmente dessa visão chamando a atenção para a singularidade do pensamento daqueles filósofos.

Ferry coloca em questão, ainda, o nexó impróprio que Strauss estabelece entre o idealismo alemão e o historicismo (1984, p. 78). Atenta o pensador francês para o fato de que é descabido atribuir, de modo genérico, a consagração do historicismo à filosofia alemã, sendo que houve, na verdade, além de uma pluralidade bastante heterogênea de filosofias da história, as contribuições insubestimáveis de Kant e Fichte, que definitivamente não foram historicistas, sendo que o último inclusive criticou as teorias deterministas da história. Aceitando e pondo de lado, porém, as pertinentes objeções que Ferry faz às interpretações de Strauss sobre aqueles filósofos modernos, priorizaremos aqui os problemas (de consequências mais graves, a nosso ver) que o filósofo francês coloca à proposta straussiana de um retorno aos clássicos.

Assim como Mark Lilla, Luc Ferry também enxergou vínculos de herança teórica entre o antimodernismo de Strauss e o de Heidegger. Para Ferry, é o existencialista alemão quem, antes de Strauss, faz parecer desejável um retorno à filosofia política grega – enquanto filosofia da não-subjetividade –, no seio da qual o normativo é o natural e o social é naturalmente hierarquizado, e pela qual cada ser deve encontrar seu lugar no cosmos em função da sua natureza ínsita e não em função de uma norma subjetiva da razão. Heidegger foi precursor, aponta Ferry (1984, p. 31), em querer escancarar as consequências daquela ruptura que, fazendo emergir o domínio da subjetividade e da técnica, marca o advento da ciência moderna e o esquecimento não apenas do Ser, mas inclusive da *episteme* aristotélica. Em Strauss, paralelamente, o declínio mais vertiginoso é identificado com a emergência do historicismo e do positivismo, que se relacionam diretamente com os efeitos do subjetivismo e do tecnicismo, embora representem faces mais tardias da modernidade.

Contudo, o pensador francês também reconhece a distância que separa Strauss de Heidegger. Ao contrário do mestre existencialista, Strauss nunca abandonou a ideia de que a crítica da racionalidade moderna deveria conduzir não a uma negação da razão, mas sim a uma outra forma de razão, mais próxima da razão antiga. E, citando o *Direito Natural e*

*História*, Ferry esclarece que, para Strauss, “o descrédito da razão, em primeiro lugar, deve ser um descrédito razoável” (*idem*, p. 11).

Tratando dos “riscos políticos do retorno aos antigos”, Ferry diz que a inspiração que anima este retorno seria, na sua opinião, fundamentalmente antidemocrática. O fato de a filosofia política clássica considerar que a sociedade deve se conformar a um universo naturalmente hierarquizado a torna manifestamente avessa aos princípios democráticos, que são de base igualitária, argumenta o comentador (1984, p. 34). Um contexto social estruturado a partir de uma visão política de inspiração cosmológica similar à grega pode fazer, por exemplo, com que um sistema estratificado, com papéis sociais estáticos, pareça legítimo, e a escravização de uma casta hierarquicamente inferior pareça justificável.

Nesta ótica, a relação que os antigos estabelecem entre a cosmologia e a política os tornaria antagônicos à basilar igualdade política de uma democracia. No conceito do filósofo francês, ninguém poderia ser um coerente straussiano e, ao mesmo tempo, um autêntico liberal democrata. Pois o “desigualitarismo” naturalista dos antigos e o rechaço aos modernos direitos do homem não se coadunam com o espírito democrático hodierno. De fato, Strauss afirma que havia quase que uma espécie de acordo fundamental entre os filósofos políticos clássicos, para os quais “a meta da vida política é a virtude, e a ordem mais apropriada para conduzir à virtude é a república aristocrática ou o regime misto” (STRAUSS, 2016c, p. 58).

Sugere o crítico francês que há no conservadorismo uma tendência de sacralizar as desigualdades naturais e de querer quase que espelhá-las no mundo humano, hierarquizando-o de tal modo que poderia dificultar a mobilidade social. Ferry ainda recorda que o direito romano (e grego) pretendia-se cosmológicamente orientado e legitimava formas de desigualdade que hoje, graças à modernidade, consideramos inaceitáveis. O crítico chega a dizer que a obra principal de Strauss, *Direito natural e história*, “pode ser interpretada como uma das críticas mais vigorosas aos [modernos] direitos do homem” (1984, p. 35-36) e acusa de “paradoxal” as críticas ao totalitarismo feitas por antimodernos como Strauss e Arendt. No seu entendimento, as próprias reservas deles em relação aos “direitos do homem” e o repúdio à subjetividade moderna que as embasa os aproximam da mentalidade totalitária.

No entanto, o contestador não atenta para o fato de que Strauss não propõe, em nenhuma de suas obras, uma simples recuperação do ordenamento político e jurídico dos antigos ou qualquer implementação de uma engenharia social baseada na cosmologia greco-romana. Nem apregoa o straussianismo algum projeto político semelhante ao da *República* de Platão. O que Strauss de fato preconiza é simplesmente um retorno às questões perenes que

estimularam a filosofia política ao longo de tantos séculos e a uma honesta consideração antropológica e ética da natureza e dos fins do Estado e do homem na sua relação com a *polis*. E se a virtude lhe parece um valor mais defensável que a liberdade individual moderna, isto se dá por entender, com os clássicos, que a virtude favorece mais o bem próprio e comum.

Não obstante, o filósofo teuto-americano destacava as vantagens que os próprios clássicos viam na democracia em relação a outros regimes:

A condenação mais severa já feita à democracia está no oitavo livro da República de Platão. Mas, mesmo lá, Platão deixa claro — ao coordenar seu arranjo de regimes com o arranjo de Hesíodo das épocas do mundo — que a democracia é, em um aspecto muito importante, igual ao melhor regime que corresponde com a era de ouro de Hesíodo: uma vez que o princípio da democracia é a liberdade, todos os tipos humanos podem se desenvolver livremente nela, e, conseqüentemente, em especial, o melhor tipo humano. É verdade que Sócrates foi morto por uma democracia; mas ele foi morto quando tinha 70 anos; permitiram que ele vivesse 70 longos anos; na antidemocrática Esparta, ele teria sido abandonado e deixado para morrer ainda criança. (STRAUSS, 2016c, p. 53-54)

Outrossim, Ferry também não leva em conta que, nos jusnaturalistas clássicos mais tardios citados por Strauss, como os escolásticos Tomás de Aquino e Francisco Suárez, a escravidão já não aparece como coisa justificável, a deposição ou mesmo execução dos tiranos é legitimada<sup>111</sup>, e princípios como a prioridade do bem comum e a necessidade de o soberano ter a anuência dos súditos e prestar-lhes um justo serviço para legislar e reinar legitimamente passam a ter primazia sobre a ideia de uma ordem política rigidamente baseada na autoridade<sup>112</sup>. Reitere-se que os “antigos” que Strauss quis recuperar incluem também os medievais, e mesmo alguns “modernos” – como o próprio Suárez – que eram claramente avessos tanto ao escravismo quanto ao absolutismo, e afins a princípios políticos de matizes mais populares, conquanto ainda filiados ao jusnaturalismo clássico. Validamente, diversos conceitos democráticos já aparecem em germe nestes jusnaturalistas clássicos de última

<sup>111</sup> No *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo* (II, 44. 2. 2), Santo Tomás aquiesce com a legitimidade do recurso ao tiranicídio em circunstâncias extremas e lembra inclusive que Cícero considerara justo o assassinato de Júlio César.

<sup>112</sup> “Se é uma multidão livre, que possa fazer a própria lei, maior é o consenso de toda a multidão quanto à observância de algo, que o costume manifesta, do que a autoridade do príncipe, que não tem poder de edificar a lei, a não ser enquanto age na pessoa da multidão.” (AQUINO, 1995, p. 114-115).

“Esta é a organização política mais perfeita, bem mesclada do reino, enquanto um preside; da aristocracia, enquanto muitos exercem o principado segundo a virtude; e da democracia, isto é, do poder do povo, porque dentre os populares podem ser eleitos os príncipes e ao povo pertence a eleição dos príncipes. E isso foi instituído segundo a lei divina.” (*ibidem*, p. 119).

hora<sup>113</sup>. E também no que concerne ao estudo e assimilação do patrimônio intelectual dos antigos há claras vantagens que Strauss identifica na democracia:

Acima de tudo, a democracia liberal, diferente do comunismo e do fascismo, concede um poderoso suporte para um modo de pensar que não pode ser denominado de modo algum moderno, a saber, o pensamento pré-moderno de nossa civilização ocidental. (STRAUSS, 2013b, p. 341).

### 7.3 RÜDIGER E O DESAMPARO DA AUTONOMIA

No seu livro *Crítica da Razão Antimoderna*, Francisco Rüdiger<sup>114</sup> traz à baila algumas das principais reflexões de autores contemporâneos que apontaram os deméritos e reverses da modernidade e procura examinar o alcance e os limites das críticas feitas por eles. O autor questiona pontos do pensamento antimoderno de Strauss sem deixar de reconhecer que, a partir dele e de pensadores como Hannah Arendt e Philip Rief, o leitor poderá encontrar elementos importantes “para avaliar as perdas e danos a que estamos todos arriscados” na pós-modernidade. Não há neles, segundo o comentador, uma atitude de mero preconceito ideológico ou gratuita aversão contra a filosofia moderna, mas “verifica-se, ao contrário, um reconhecimento pioneiro de problemas culturais e desafios à humanidade que ainda hoje estão largamente por serem percebidos e analisados com a devida seriedade”, uma vez que “levantam uma série de questões de profundo alcance e sentido” (RÜDIGER, 2003, p. 11).

Já no segundo capítulo de seu livro, que se volta mais propriamente para o antimodernismo de Leo Strauss, o comentador adverte que, embora o filósofo enfatize as consequências práticas do desnorreamento ético e político contemporâneo, a dimensão da prática ainda é secundária para ele em relação à especulação filosófica, à investigação da verdade e aos problemas teóricos ou “questões perenes” que orbitam em torno dela. De fato,

---

<sup>113</sup> “Primeiramente, o supremo poder político, considerado em abstrato, foi conferido diretamente por Deus aos homens congregados em cidade ou comunidade política perfeita; e não precisamente em virtude de uma instituição ou ato de outorga especial [...], mas que segue necessariamente do primeiro ato de sua fundação. Por isso, em virtude desta maneira de outorga não reside o poder em uma só pessoa ou em um grupo determinado, mas na totalidade do povo ou corpo da comunidade.” (SUÁREZ, 1965, p. 18).

“Também a comunidade política perfeita é livre por direito natural e não está sujeita a nenhum homem fora dela, senão que ela própria em sua totalidade tem o poder político que é democrático, enquanto não se muda isso.” (*ibidem*, p. 22).

<sup>114</sup> Pesquisador e professor da PUCRS e da UFRGS, autor de artigos e livros publicados nas áreas de Ciências Sociais e Filosofia.

tem preeminência para Strauss a perquirição intelectual, a busca da *episteme* que se abstrai do mundo para elevar-se acima do senso comum e fornecer inclusive critérios de orientação para o vulgo. Na opinião do comentador, isso justifica a pecha de elitista conservador imputada ao filósofo: “Elitista na acepção estreita da palavra, o pensador justifica, mas só nisso, a associação que muitos fazem entre suas ideias e as do conservadorismo anglo-saxão do século XX.” (RÜDIGER, 2003, p. 94).

Outro pressuposto caro ao pensamento de Leo Strauss que é tangenciado pela crítica de Francisco Rüdiger é o de que os fins últimos da natureza proveriam melhores critérios de conduta do que o juízo individual, ou de que uma normatividade fundada no direito natural seria superior à autonomia defendida pelos modernos. Para o contestador, o filósofo bem questiona expressões autoritárias modernas, mas desliza ao não fazer objeção a todas as formas de heteronomia, entre as quais figura a própria natureza, a cultura e mesmo a tecnologia (*ibidem*). Destarte, Rüdiger parece entender que Strauss peca por não amparar e defender a sacralizada autonomia moderna contra as concepções heteronômicas que a ameaçam.

Aprofundando um pouco mais esta discussão, o que se poderia objetar é: sob quais premissas ainda é razoável alçar a autonomia, este “bendito fruto” da modernidade, à categoria de dogma supremo da ética, como tem sido de praxe entre diversos herdeiros do pensamento subjetivista, liberal e iluminista? O que assegura a bondade e correção do juízo autônomo? Ou, colocando o problema de outra maneira, perguntar-se-ia se não é válido interrogar por que o princípio da autonomia deve ser sempre ostentado e defendido, jamais questionado ou comparado a outros princípios possivelmente mais sólidos, como se um homem guiar-se mormente pelo seu próprio alvedrio – raramente isento do *pathos* de cada momento – fosse sempre a coisa mais inquestionável e sacrossanta do mundo.

No entanto, o contestador tem razão: Strauss estava certamente muito mais preocupado com a justeza e a correção da *nómos* que deve plasmar o *ethos* humano do que com a fonte da sua definição. Até porque os fins naturais descortinados pela *recta ratio* que perscruta a natureza implicam, aliás, numa fonte tanto intrínseca quanto extrínseca ao homem. A natureza está fora, mas também está dentro do ser humano; é cósmica, mas também inerente ao homem e sua racionalidade. Porém, é fato que a dicotomia heteronomia *versus* autonomia, de extrema importância para outros pensadores que nela se debateram, tinha pouco relevo para um jusnaturalista como Strauss.

#### 7.4 LAPSOS DO JUSNATURALISMO SEGUNDO KELSEN

Hans Kelsen, jurista austríaco e filósofo juspositivista, não se dedicou propriamente a fazer uma extensa crítica direta ao pensamento de Leo Strauss. Seus pungentes questionamentos ao direito natural, porém, dão ocasião para visualizarmos um debate indireto, quiçá mesmo involuntário, entre ele e a obra política do nosso autor. Tendo sido um dos mais proeminentes adversários do jusnaturalismo, pareceu-nos oportuno incluí-lo neste trabalho entre os contestadores dos postulados straussianos.

O ponto de partida da teoria juspositivista kelseniana é o pressuposto do relativismo axiológico. Isto é, a concepção de que os valores morais que os diferentes indivíduos humanos abraçam são relativos e de que não há um padrão exato e absoluto de ética e de justiça. Sua “teoria pura do direito” assim se define, basicamente, porque se abstém do exame de valores e não se mistura a qualquer modelo assentado de moralidade.

Parte-se, portanto, da constatação de que não há consenso total sobre as fronteiras do justo e do injusto. Uma vez que os códigos de conduta dos seres humanos e as percepções que eles têm da justiça não coincidem plenamente, a aceitação de que a norma convencional e positivada na letra da lei deva ser a única universalmente válida aparece para Kelsen como a melhor solução. O direito positivado teria, por conta disso, uma validade acima de qualquer concepção de justiça em particular:

Um direito positivo não vale pelo fato de ser justo, isto é, pelo fato de a sua prescrição corresponder à norma de justiça – e vale mesmo que seja injusto. A sua validade é independente da validade de uma norma de justiça. É esta a concepção do positivismo jurídico. (KELSEN, 1993, p. 68).

Enquanto o jusnaturalismo admite a existência de uma norma de justiça única, universal e sempiterna, no positivismo jurídico admite-se a possibilidade de normas de justiça diferentes e possivelmente contraditórias, mas igualmente válidas, desde que igualmente compactuadas e positivadas cada uma no seu contexto particular. Ademais, a natureza, para Kelsen, não pode ser uma autoridade legiferante. Isto porque a natureza nos oferece basicamente apenas os fatos naturais que nós ligamos uns aos outros por relações de

causalidade. E, reciclando Hume, sopesa que não se pode tirar, de um fato, uma norma, i.e., do *ser* não se poderia, em tese, extrair ou concluir um *dever ser*.

A realidade dada e os valores imputados pertencem, segundo Kelsen, a domínios distintos. De modo que a natureza, sendo apenas o que é, não poderia trazer consigo, já em seu âmago, qualquer norma sobre o modo como devemos nos relacionar com o mundo, as coisas e as pessoas. Ao contrário, é a norma positivada que nos permite julgar os fatos (1993, p. 72). É da regra pré-compactuada e pré-estabelecida, e não da natureza mesma, que provém os nossos juízos éticos sobre os fatos. Logo, o que a doutrina do direito natural realmente produz, para Kelsen, é a ilusão de um valor imanente à realidade que, olhando direta e materialmente para ela, não é possível encontrar.

Se as normas jurídicas estabelecem o *dever ser* de algo concernente ao homem, enquanto os fatos naturais manifestam apenas o *ser* das coisas, a natural causalidade que rege o *ser* dos fatos é incompetente para determinar o *dever ser* que constitui as normas. O que legitima uma norma jurídica, para Kelsen, não é jamais a adequação do seu conteúdo a um padrão de justiça ideal ou “natural” qualquer, mas a sua simples forma e o método usado para defini-la. Ela dispensa, portanto, qualquer legitimação ou respaldo de ordem metafísica, moral ou religiosa. Uma lei é legítima ou não conforme a sua própria letra e o processo feito para sancioná-la.

O contestador não se limita a criticar a doutrina jusnaturalista clássica. Também a doutrina moderna do direito natural é questionada. No tocante a esta, Kelsen até concorda com Strauss em considerar os impulsos ou paixões do homem assaz instáveis, diversos e inadequados para que se possa extrair deles a norma de um justo imutável. Mesmo o instinto de evitar a própria morte seria insuficiente, visto que há homens que, afetados por suas paixões naturais, podem sentir o impulso de cometer suicídio. O senso comum e os usos e costumes mais consensualmente adotados pelos homens de diferentes gerações tampouco serviriam de esteio para um direito natural, uma vez que eles são “demasiado diferentes nos diversos tempos e lugares para que se possa falar de uma conduta natural” (KELSEN, 1993, p. 83).

Quanto ao direito natural clássico – fundado nas noções finalistas de “excelência” e “realização última”, isto é, nas ideias de *areté* e *enteléquia* –, é considerado pela crítica kelseniana como dependente do teísmo para ser coerente, e que, não por acaso, seriam crentes “todos os representantes da doutrina clássica do direito natural”. Não obstante, vimos que

Strauss alega que pelo menos Cícero talvez fosse, na verdade, um cético acadêmico (portanto, um não crente) que considerava a filosofia estoica salutar e digna de ser apregoada, embora não necessariamente e em tudo verdadeira. No tocante a Aristóteles, também se poderia discutir se o seu impessoal motor imóvel, mera causa do movimento cósmico (sem ser o criador do cosmos), realmente basta ou não para classificá-lo como crente.

No tocante a essa dependência jusnaturalista do teísmo, o pensador juspositivista pressupõe a seguinte relação:

A natureza só pode ser interpretada como um todo organizado com uma finalidade quando se admite que são postos certos fins ao acontecer natural por parte de uma vontade transcendente. Só uma doutrina teológica do direito natural pode ser teleológica. (KELSEN, 1993, p. 74).

Porém, Kelsen não chega a enfrentar o argumento jusnaturalista que afirma que a lei natural não precisa necessariamente ser de origem divina para ser orientada a um fim. Ele menciona, sim, que Grotius afirma a independência do direito natural em relação a Deus, mas a tese do fim imanente não chega a ser refutada. Por esta tese, nada obsta que a lei de natureza seja deduzida apenas da função lógica e natural das coisas (portanto, dos seus fins naturais evidentes) ou daquela excelência que o homem é, enquanto ser racional dotado de consciência moral, capaz de alcançar.

Deus aparece na doutrina clássica do direito natural como um pressuposto admissível e até bem-vindo para complementá-la, mas não como absolutamente necessário à existência de uma lei natural finalista. A existência de uma razão cósmica justa se coaduna com, mas ao mesmo tempo independe de um Deus<sup>115</sup>. O *telos* só reclama um *Theos* se se admite uma realidade supramundana como origem ou como objeto final. Com efeito, se uma Vontade criadora transcendente não é *conditio sine qua non* pra que se reconheça, por exemplo, que o fim de uma semente de angiosperma é uma planta vigorosa capaz de gerar flores e frutos, ela tampouco o é para se admitir que a realização final de um menino é transformar-se em um homem sábio, bom e feliz segundo a sua própria natureza de ser pensante e sociável.

O justo imanente à natureza, na percepção dos clássicos e mesmo de jusnaturalistas modernos como Grotius, não está tão oculto que seja sempre necessário ao homem presumir a

---

<sup>115</sup> Até porque, segundo a própria teologia, o conceito de Deus hegemônico no cristianismo e nas demais tradições semíticas é o de um Ser pessoal e relacional, um outro tipo de Ser que “não a justiça neutra a pairar sobre as coisas, impassível diante de um coração e dos seus afetos.” (RATZINGER, 1970, p. 62).

vontade de Deus para enxergá-lo. Segundo eles, o *dever ser* das coisas é perceptível porque ele está em potência no próprio *ser*. O justo não depende do conhecimento de Deus para ser encontrado. De outro modo, os intelectos descrentes seriam incapazes de qualquer percepção do justo ou mesmo de qualquer deliberação moral que fosse além das normas convencionadas.

Kelsen também se opõe à ideia de que o direito natural possa ser acessado e empregado pela “razão prática” do homem. Para ele, o conceito de “razão prática” é, em si, equívoco, pois implicaria numa contradição em termos. No seu entender, a razão tem apenas a função cognitiva, de experimentar e conhecer os fatos; ela não pode extrair deles uma norma, um conhecimento imperativo de como devem ser as coisas e do que deve ser querido ou rejeitado. Logo, a faculdade racional nunca poderia ser propriamente prática, pois o domínio da prática é objeto da vontade, que quer, e não da razão, que apenas conhece.

Questiona o jurista, ainda, a parcialidade dos sequazes do direito natural, acusando-os de terem atuado historicamente sempre como forças políticas conservadoras, a serviço das classes sociais dominantes. Contudo, ao associar o jusnaturalismo aos artifícios retóricos empregados na mera legitimação dos privilégios de classe e do *status quo* de cada período histórico, Kelsen ignora, por exemplo, que as escolas jusnaturalistas estoicas e, mais tarde, as cristãs, preconizaram a igual dignidade de todos os homens e contribuíram para o progressivo declínio do sistema escravista ainda durante a vigência do império romano, num contexto em que o escravismo era vantajoso para as classes dominantes. Desdenha do fato de que o jusnaturalismo não se resume a Aristóteles e nunca se quis estático e incapaz de ulteriores e mais acuradas compreensões e interpretações da lei natural. E se ainda havia no início da modernidade quem recorresse ao estagirita para justificar a “escravidão natural” de alguns homens, outros jusnaturalistas como Vitoria, Suárez, De Soto e Las Casas invocavam o “direito natural das gentes” em patrocínio da liberdade dos nativos ameríndios.

Os advogados do direito natural são acusados, ainda, de falharem em provar que a democracia liberal e sua economia de propriedade privada e livre mercado são mais naturais e em si justas do que um regime socialista de economia dirigida e propriedade coletiva. Permaneceria insolúvel, assim, uma questão política fulcral: a lei natural determina que a primazia na vida social do homem caiba ao princípio da liberdade ou ao da igualdade? A falta de um consenso sobre o regime político e o sistema econômico mais conformes à natureza – um problema premente em seu tempo – atesta a inutilidade do jusnaturalismo, segundo Kelsen.

Mas o maior pecado dos jusnaturalistas seria mesmo o expediente de fazerem juízos de valor sobre os fatos, que em si são neutros, para daí extraírem critérios normativos, quando deveriam ser capazes de apontá-los nos puros fatos naturais, se isso fosse possível e se houvesse de fato uma lei natural. Para o jurista austríaco, se a lei natural é de fato ínsita à natureza das coisas, os próprios fatos naturais, e não os juízos valorativos que fazemos sobre eles, deveriam dar notícia dela. Entretanto, com isso Kelsen se faz alvo da crítica que Strauss dirige ao vício positivista de condenar arbitrariamente os juízos de valor como um problema a ser evitado ou um recurso inadmissível à ciência, prescrevendo (o que implica em normatizar) que o estudo e a análise objetiva dos fatos não possa facultar ao cientista fazer juízos axiológicos de qualquer espécie.

O pensador juspositivista também questiona a relação que o direito natural tem com o direito positivo no tocante às diferentes camadas de expressão que os jusnaturalistas divisam no direito natural. Afirmam estes que haveria uma camada mais interna, que é imutável porque concernente às naturezas essenciais e permanentes das coisas, e outras mais externas que são adaptáveis às transformações sociais e às circunstâncias. O ordenamento jurídico e as disposições legais positivadas deveriam, nessa perspectiva, fazer cumprir e adequar o direito em cada época, mas sem desenraizá-lo do núcleo permanente da lei natural.

Kelsen indaga que, a despeito de pressupor uma natureza humana imutável e uma norma permanente de justiça, o jusnaturalismo se veja obrigado, como recurso de sobrevivência, a admitir certa variabilidade nas formas em que o direito é postulado. Sem terem condições de fazer cumprir seus princípios inamovíveis, os jusnaturalistas alegam que existem também partes mutáveis na natureza e circunstâncias que podem modificar a aplicação da norma. Cedem-no, contudo, sem deixar de insistir na existência de um núcleo pétreo da natureza onde se assenta a justiça imutável:

Com efeito, esta teoria é acompanhada da reserva de que as camadas variáveis da natureza humana têm suas raízes no núcleo imutável da mesma natureza humana e que, portanto, nas normas variáveis do direito natural são aplicadas as normas imutáveis do mesmo direito natural. Esta teoria reporta-se a uma alocução do papa Pio XII, na qual se diz: “O estudo da história e da evolução do direito desde tempos remotos ensina que, por um lado, uma transformação das condições econômicas e sociais (e muitas vezes até nas condições políticas) exige novas formas dos postulados do direito natural, com as quais já não se coadunam os sistemas até então dominantes; mas, por outro lado, ensina também que, apesar destas transformações, as exigências fundamentais da natureza reaparecem sempre e se transferem com maior ou menor premência de uma geração à outra.” Se, nas “novas formas dos postulados de direito natural”, ou seja, no direito natural variável, reaparecem sempre as “exigências fundamentais da natureza”, isto é, o direito natural imutável, então é sempre e apenas este direito natural imutável que é aplicado; e só porque e

na medida em que ele é aplicado nestas “novas formas” é que estas podem ser designadas como “de direito natural”. (KELSEN, 1993, p. 104)

Num dos mais certos ataques aos argumentos que sustentam o direito natural como ele é entendido por Strauss, Hans Kelsen declara improcedente o argumento de que a existência do problema da justiça que sempre interpelou a humanidade (ou a “busca do homem pelo justo”) testemunha e comprova a realidade de uma lei cósmica absoluta e naturalmente justa, que só é intuída, investigada e reclamada porque é, *ipso facto*, existente. O contestador argumenta que “do fato de que uma necessidade existe não se pode concluir que tal necessidade possa ser satisfeita pela via do conhecimento racional” (1993, p. 113). E conclui, por fim, que o problema da existência de uma justiça absoluta é “um problema insolúvel para o conhecimento humano” e deve, portanto, ser deixado de lado, em favor de um positivismo jurídico que outorgue leis cuja validade não se pretenda absoluta e cuja legitimação se assente na sua simples forma.

## 7.5 INADEQUAÇÃO CRONOLÓGICA

Além das variadas contestações até aqui expostas, pode-se considerar também que a filosofia política clássica preconizada por Strauss talvez há muito tenha deixado de estar apta a interpretar e fornecer um horizonte de fins ou balizas viáveis para a ordem política corrente. Isto porque, na antiguidade, o arranjo social altamente estratificado, com um regime de vida muito mais simples e regular, e uma atividade econômica baseada na produção agro-artesanal estavam intimamente ligados ao ordenamento político, enquanto nas sociedades modernas o quadro socioeconômico é muito diverso daquele e mais complexo. Portanto, o apelo de Strauss por um retorno aos clássicos com aquele desígnio se revelaria totalmente inadequado para o contexto hodierno, um projeto simplesmente anacrônico e absolutamente sem cabimento.

Seguindo Habermas<sup>116</sup>, pode-se argumentar que hoje “a circulação de mercadorias da economia capitalista, organizada no direito privado, desliga-se da administração do poder”. Assim, recrutar os antigos para orientar a cena política atual com toda a sua complexidade seria “colocar vinho velho em odres novos”. Pois “o social separou-se do político, a sociedade

---

<sup>116</sup> Que não critica nominalmente o nosso autor, conquanto poderia.

econômica despolitizada separou-se do Estado burocratizado. [Consequentemente,] esse desenvolvimento acabou por exceder a capacidade explicativa da doutrina clássica da política.” (HABERMAS, 2000, p. 54).

No entanto, o que se poderia ainda contrapor aqui é se uma crítica nessa linha seria cabível no que concerne às reais considerações do autor, isto é, no que diz respeito às verdadeiras proposições políticas por ele expressas. Honestamente, a obra de Strauss não apregoa simplesmente uma transposição e aplicação *ipsis literis* de concepções e receitas políticas antigas e medievais para o nosso tempo. O seu apelo a uma redescoberta dos clássicos visava essencialmente resgatar na atualidade as questões e contribuições de validade perene daqueles grandes vultos da filosofia no intuito de corrigir os descaminhos teóricos e práticos da política moderna.

Fazer ilações para além daquilo que o autor de fato propôs certamente seria distorcê-lo simplesmente. E devolver à política a sua particular e verdadeira vocação em vista do bem comum e da realização humana segundo a natureza – bem como recuperar o apreço, no âmbito do pensamento político e do exercício da política, pela justiça universal, pela virtude e pela verdade objetiva das coisas – certamente não acaba por ser uma aspiração totalmente incompatível com a complexidade das sociedades contemporâneas. Afinal, apesar das suas muitas peculiaridades e dinâmicas ao mesmo tempo segmentadas e intrincadas, elas permanecem ainda humanas; valem também para elas, portanto, aquelas verdades e questões antropológicas que a sucessão dos tempos não apaga.

## 7.6 REDUCTIONISMOS

Poderíamos ainda indagar o nosso autor a respeito de várias asserções demasiado generalizantes, reducionistas ou simplificadoras que são enunciadas ou ao menos sugeridas no transcurso de suas obras. Corresponderia à realidade, por exemplo, a sugestão de que os filósofos políticos modernos não se preocuparam com a formação humana e moral, com a educação ética dos cidadãos? Ou ainda: seria razoavelmente factual a ideia de que a modernidade abandonou os princípios morais com pretensão universal?

Este problema das generalizações reducionistas nos seus postulados já aparece, contudo, na crítica de Ferry. E, de fato, só com muita condescendência e a partir de critérios muito específicos torna-se possível enxergar uma corrente que una Hobbes, Rousseau e o

idealismo alemão na mesma vertente de pensamento político. Da mesma forma, no apagar das luzes do medievo e despontar da modernidade ainda havia, em vez da ruptura radical acusada por Strauss, muito do velho jusnaturalismo e da velha moral cristã que até inspiraram várias das transformações emergentes, embora certas concepções revolucionárias – como a de igualdade política, ainda que estivesse em germe já nos últimos escolásticos – só fossem dar os seus frutos bem mais tarde.

Strauss certamente desliza por não dar a devida atenção a essas nuances e pontos de intersecção. As tentativas de interpretação e análise abrangente dos movimentos intelectuais, sejam em chave de leitura político-filosófica ou não, seja com o fito de uma história categorizante das ideias ou não, dificilmente escapam ao pecado do reducionismo. Mas também é verdade, como observa Rüdiger (2003, p. 55), que o pensador foi cuidadoso o bastante para admoestar que as suas explanações sobre as “ondas da modernidade” não pretendiam esgotar os períodos históricos e a diversidade de concepções que procuraram abarcar, porquanto fossem marcadas inclusive por maiores ou menores reações e/ou contramovimentos.

O risco da simplificação persegue, de fato, qualquer autor que se proponha a discorrer sobre temas e períodos assaz abrangentes. No entanto, parece-nos que Leo Strauss também escorregou, em vários de seus textos, por não fazer a devida menção, por breve que fosse, aos casos e nomes que escapam àquelas generalizações. Em diversos casos, isto lhe teria salvaguardado a consistência do argumento. Aludir com frequência aos elementos excepcionais e nuançá-los provavelmente o preservaria de muitas críticas.

Nada obstante, é comum também que um autor parta do pressuposto da boa vontade inteligente do seu leitor. Assim, ao acusar o relativismo ético moderno, por exemplo, é razoável admitir que Strauss não estava negligenciando, *exempli gratia*, toda a ineludível filosofia moral de Kant, mas simplesmente dando ênfase à predominância, por ele enxergada, de um juízo dos costumes a partir de uma ótica historicista ou convencionalista. Mais uma vez, como visto no caso dos princípios gerais da lei natural, a existência de exceções não tolhe a constatação da regra, ainda que também aquelas mereçam ser consideradas.

## 7.7 OMISSÕES DE STRAUSS

Notamos, entretanto, que afora as diversas críticas já elencadas neste capítulo, muitas delas validamente enunciadas, o pensamento político de Strauss peca ainda por algumas

omissões de significativa importância nas problemáticas que aborda e nas apreciações que postula. Lacunas até um tanto grosseiras parecem ter sido deixadas principalmente nas suas considerações acerca das influências que plasmaram os ideais do Ocidente e das que puseram aqueles ideais em crise. Também a essas lacunas mais específicas, que os críticos supracitados não alvejaram, ao menos não diretamente, julgamos pertinente dedicar algumas breves páginas deste trabalho.

### 7.7.1 Filiação dos regimes totalitários

Primeiramente, ajuizamos que há certa arbitrariedade da parte do filósofo em afiliar os totalitarismos contemporâneos, por exemplo, aos pioneiros modernos como Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Nietzsche, mas não a pensadores clássicos como Platão, à semelhança de Karl Popper (1974). Pode-se conceder que esta percepção já estaria de algum modo implícita nos questionamentos de Ferry acerca do suposto perigo de um resgate dos clássicos para a democracia, mas não sob o aspecto da filiação direta de um ou mais deles às tiranias novecentistas. A crítica liberal popperiana, por exemplo, assevera que Platão é um dos pródromos das tiranias modernas, ajuizando que “suas exigências políticas são puramente totalitárias e anti-humanitárias” (1974, p. 103).

E embora consideremos que certas conclusões antiplatônicas de Popper, que não convém aqui esmiuçar, pecam pelo exagero, é sabido que o mestre ateniense já preconizava, por exemplo, um planejamento estatal centralizador no qual os ilustres magistrados da *polis* definiriam, em larga medida, as condições de vida dos cidadãos. Em uma de suas obras capitais<sup>117</sup> são ventiladas ideias de engenharia social e até mesmo de eugenia, de autoritária ingerência política no intuito de determinar casamentos ou cruzamentos sexuais seletivos entre os cidadãos para fins de controle reprodutivo e melhoramento genético humano<sup>118</sup>. No entanto, Strauss não delinea vínculos teóricos entre experiências contemporâneas nefandas como as do nazismo e os postulados do filósofo helênico, conquanto tivesse razões para fazê-lo, se o quisesse.

---

<sup>117</sup> *A República*, livro V, 459e.

<sup>118</sup> E, isto, mais de dois milênios antes do padre Gregor Mendel pesquisar e formular as leis da hereditariedade que lançaram as bases da ciência genética, ou do o matemático Francis Galton elaborar, inspirado-se na obra do seu primo Charles Darwin, os princípios do seu eugenismo social que serviriam como respaldo “científico” às políticas eugenistas do século XX.

Ainda que de fato os próceres das tiranias mais recentes tenham se inspirado nos modernos, poder-se-ia questionar se estes, por sua vez, não teriam bebido, ao menos vagamente, de fontes mais antigas e consagradas pela tradição. Não existiriam similitudes, por exemplo, entre a política coletivista de Platão e a de Rousseau? Seja como for, tal omissão torna o autor vulnerável à acusação de ser injustificadamente seletivo em sua crítica aos teóricos apologistas do totalitarismo.

### 7.7.2 Quando surge o Ocidente?

É de se estranhar também que Strauss comece o ensaio *The Three Waves of Modernity* citando o livro de Oswald Spengler sobre *O Declínio do Ocidente* e mencione o fato deste autor fixar o início da civilização ocidental em meados do ano 1000, mas não discuta essa datação. Ainda que Spengler se referisse ao começo do Ocidente propriamente moderno, poder-se-ia indagar por que ele não o remeteu, como faz o próprio Strauss, à época do Renascimento, que é mais comumente associada aos primórdios da modernidade. Há estudiosos que falam de um primeiro renascimento cultural já a partir do séc. XIII, quando se viu o ápice da escolástica sob a égide do aristotelismo e o ponto alto da cristandade medieval, mas isso não é tão cedo quanto o começo que Spengler propõe para a nossa civilização.

Ele poderia, talvez, estar se referindo aos desfechos da chamada “renascença carolíngia”, que aconteceu entre os séculos IX e X, mas isso não é discutido. Strauss apenas diz: “Spengler entendia por Ocidente não ao que estamos acostumados a denominar de civilização ocidental, [...] mas a uma cultura que emergiu em torno do ano 1000 no norte europeu e que abrange, sobretudo, a moderna cultura ocidental.” (2013b, p. 327). Enfim, apesar de ser uma questão muito afim à problemática straussiana sobre a modernidade, um ponto que poderia ter sido posto em questão naquele ou em outro ensaio, a questão desta datação, o problema de quando começa de fato o que podemos chamar de Ocidente ou de “modernidade ocidental” acaba simplesmente ignorado por Strauss.

### 7.7.3 O protestantismo

O tão abrangente autor de *As Três Ondas da Modernidade* também comete um deslize crasso, a nosso ver, ao dar pouca atenção e nenhum relevo ao papel de Martinho

Lutero e dos pioneiros do protestantismo em geral no desenraizamento filosófico-teológico que favoreceu a reviravolta no pensamento político dos primeiros séculos da era moderna. Longe de ter se reduzido a uma mera ruptura com a estrutura temporal e com certos dogmas religiosos da Igreja Católica, a revolução protestante renegou também grande parte do arcabouço teórico que a escolástica havia montado para alicerçar a cristandade a partir de uma simbiose entre a Hélade e a Roma cristã. No entanto, não é feita menção ao protestantismo nos seus textos que tratam das transformações modernas. O que há a esse respeito numa obra política coordenada por Strauss é um artigo na vultosa *História da Filosofia Política* organizada por ele e Joseph Cropsey. O artigo é de autoria alheia, entretanto.

Não obstante, sabe-se que além do aporte a um exercício teológico e um culto religioso mais subjetivistas, houve uma invulgar contribuição do protestantismo para a modernidade que também teve implicações políticas. Isto se exemplifica peremptoriamente pelo fato de Martinho Lutero ter considerado que a necessidade do poder político não vinha de outra coisa senão da miserável condição pós-lapsária do gênero humano. Seguindo mais Agostinho do que Aristóteles e Tomás de Aquino, o pai do protestantismo ajuizava que o governo civil se funda não em uma natural e perfectível politicidade humana, mas sim na natureza decaída, pecaminosa e desordenada do homem que reclama um extrínseco poder coercitivo e ordenador, quase que antecipando Hobbes em certo sentido.

Diversas inovações protestantes que reverberaram para além das práticas religiosas na aurora da modernidade certamente favoreceram a legitimação de princípios antropocêntricos, liberais e igualitários na esfera política. Quando se rompe com a autoridade eclesiástica tradicional, surge um feitio de culto mais individualizado, expresso mormente na doutrina da livre-interpretação das Escrituras e no incentivo à autoinstrução religiosa pela leitura da Bíblia. Isso certamente enfraqueceu também o senso de unidade, a coesão comunitária e fomentou a livre iniciativa em alguma medida. A supressão da mediação da Igreja como instrumento divino de salvação, com a conseqüente a abolição da hierarquia clerical e o lançamento da doutrina do sacerdócio comum de todos os fiéis, representou sem dúvida uma clamorosa ruptura com a ordem vigente.

Todas essas reformulações fatalmente impactaram diversas outras áreas da vida social e do pensamento político. Romper com a Igreja Católica também significava romper com o aristotelismo da escolástica, com toda a filosofia profana que os teólogos católicos haviam mesclado ao cristianismo, para beber apenas da fonte pura das Escrituras Sagradas. A antiga ordem feudal constituída por poderes mais pulverizados e locais e patrocinada pelas

autoridades supranacionais do papado e do sacro imperador romano-germânico não passaria por aquele processo de abalo religioso sem ser ela própria chacoalhada e preterida por ideais republicanos ou pelo Estado absolutista moderno. Tais mudanças acabaram por favorecer, mesmo no mundo católico, um “modelo bipolar”, na acepção de Bobbio (1997, p. 6), constituído apenas pelo soberano e pelo súdito, sem intermediários morais e religiosos, que passaram a ser cada vez mais relegados à esfera privada, e sem árbitros e poderes supranacionais.

Todos estes motivos, os de Maquiavel e os da Reforma Protestante, confluíram facilmente para as doutrinas políticas do Absolutismo que se desenvolveram entre os séculos XVI e XVIII, tanto para as de conteúdo imediatamente operacional, coletadas e misturadas dentro do gênero literário da chamada "razão de Estado", como para as de fundo mais abertamente teórico e sistemático dos grandes autores do Absolutismo, como Jean Bodin ou Thomas Hobbes. (BOBBIO, 1997, p. 4).

Caldas Filho salienta, por exemplo, a importância do puritanismo calvinista no ideário nivelador que fomentou a Revolução Inglesa (2017, p. 442). Já a partir de bases anglicanas, após Henrique VIII ter eliminado o poder mediador e supranacional do catolicismo, o monarca Jaime I despontara como um dos primeiros a delinear fundamentos teóricos para o absolutismo moderno. Tal iniciativa provocaria depois a resposta contrarreformista dos escolásticos de Salamanca, sintetizada sobretudo na *Defensio Fidei Catholicae* de Suárez, encomendada pelo papado, que daria inclusive passos significativos na direção de uma ordem mais democrática. Lamentavelmente, porém, esses diversos desdobramentos políticos das revoluções protestantes e da chamada contrarreforma católica não mereceram a atenção de Strauss nos seus tratados sobre as forças disruptivas da modernidade.

#### 7.7.4 A insubestimável herança nominalista

Alguns séculos antes da emergência do protestantismo surgiu uma disposição intelectual que vicejou mais tarde entre teólogos e filósofos franciscanos e cujos efeitos também foram determinantes para a erosão da ordem medieval. De acordo com ela, os conceitos universais como *homem* ou *justiça* não se referem a algo de fato subsistente na realidade, mas são apenas nomes genéricos, termos estabelecidos por convenção em vista da similitude de seres individuais que partilham acidentes comuns. A princípio, a chamada

“querela dos universais”, que já havia aparecido em germe no *Crátilo* de Platão, foi fomentada no medievo por Porfírio, Roscelino (para quem os universais são apenas *flatus vocis*, sopro de voz) e Pedro Abelardo (para o qual eles são *sermo*, discurso predicativo das coisas), mas atingiu sua expressão máxima no século XIV com o filósofo inglês Guilherme de Ockham, um membro controverso da ordem franciscana, considerado o maior dentre os pais do nominalismo.

Autores como Richard Weaver<sup>119</sup> e Michel Villey<sup>120</sup> enfatizaram o papel singular do nominalismo na desidratação e descrédito dos conceitos que compunham o sustentáculo teórico da sociedade inspirada no pensamento clássico. Sua influência sobre alguns pensadores modernos salta aos olhos<sup>121</sup>. Leo Strauss, no entanto, estranhamente não dá qualquer destaque ao papel de Ockham e sua filosofia nominalista nas rupturas que ocorreram entre o medievo e a modernidade.

Os principais textos straussianos que tencionam um rastreamento das origens daquelas mudanças negligenciam os desdobramentos modernos da querela medieval sobre os universais. Todavia, nos estertores do medievo a doutrina nominalista já era chamada “via moderna” em contraposição à *via antiqua* do realismo aristotélico que, ao contrário daquela, reconhecia a realidade substancial dos conceitos universais. Villey enfatiza como constatação insofismável “que o nominalismo tenha impregnado a cultura moderna” (2008, p. 135) e engendrado o pensamento jurídico e político da modernidade.

O pensador franciscano negou, como recorda Oliveira (2012, p. 68), que o rito de unção, sagração e coroação de um rei pelo poder eclesiástico pudesse de fato conferir algum poder, autoridade e legitimidade real ao príncipe. O que de fato daria poderes e legitimidade

---

<sup>119</sup> Para quem “um dos primeiros grandes passos em direção ao ceticismo moderno veio da vitória de Ockham sobre Tomás de Aquino em uma polêmica sobre a linguagem. A afirmação de que os *modi dissendi et subsistendi* podiam ser substituídos pelos *modi significandi et intelligendi*, ou que os referenciais ontológicos podiam ser abandonados em favor dos significados pragmáticos, descreve amplamente uma mudança na filosofia que continua em nosso tempo. De Ockham a Bacon, de Bacon a Hobbes, e de Hobbes aos semanticistas contemporâneos a progressão é clara: as ideias se tornam ficções psicológicas, e as palavras se tornam signos úteis.” (WEAVER, 2012, p. 165).

<sup>120</sup> “Não devemos subestimar a importância cardeal do nominalismo. Entre os autores dos sistemas jurídicos modernos, os mais criativos, entre os quais Hobbes, Hume, Bentham, serão fervorosos nominalistas. [...] Diferentemente da ciência clássica aristotélica que pretendia antes de tudo apreender *qualidades* universais (o quente - o frio - o úmido - o seco - o melancólico - o bilioso - o bom - o político - o justo), a ciência moderna constitui-se com base na experiência de fatos *singulares*.” (VILLEY, 2008, p. 133, grifos do autor).

<sup>121</sup> Quentin Skinner (2010, p. 44) recorda que Thomas Hobbes assumia “não existir tal coisa intitulada faculdade da vontade”, mas apenas o querer esta ou aquela coisa em particular, isto é, o ato de volição específico. Neste exemplo tem-se uma amostra clara da influência do nominalismo, para o qual os conceitos universais simplesmente não possuem substância real, sobre um dos pais da filosofia política moderna.

ao soberano seria apenas a compactuação voluntária dos súditos, na visão de Ockham. Distinguem-se nele já alguns germes do contratualismo e da vontade geral rousseauiana no tocante à legitimação do governo civil.

Outrossim, para o nominalista a política não existe para cumprir os fins naturais do homem e favorecer a realização humana. No seu alvitre, a razão do homem não é capaz de conhecer os seus fins últimos. E o Estado existe, na verdade, para assegurar aos cidadãos certas necessidades evidentes, a começar pela segurança e ordem pública. A natureza, a substancialidade dos universais, as causas sobrenaturais e a capacidade da razão teórica no conhecimento dos fins e essências são todas postas em questão pelo filósofo inglês em favor da experiência particular, das explicações simplificadoras (navalha de Ockham) e da vontade individual, de modo que,

postas as coisas desse modo, nem a revelação, nem Aristóteles, são mais capazes de oferecer à razão tudo o que ela necessita para a escolha do bem comum. Em Ockham, a Política encontra seus limites, uma vez que já não pode mais contar nem com a religião nem com a natureza como bases de seus fundamentos. Destituída de suas bases, a vontade precisa buscar em si mesma a legitimidade do bem querido. Abrem-se, enfim, as portas para a modernidade. (OLIVEIRA, 2012, p. 69).

A omissão de Strauss em relação aos nominalistas fica ainda mais obscura quando se tem em conta que, na sua *História da Filosofia Política* organizada com Cropsey, ele dedicou um capítulo inteiro (de sua própria autoria) a outro escritor do mesmo período, porém bem menos expressivo que o franciscano inglês: Marsílio de Pádua. Este foi em larga medida um simples aristotélico averroísta um tanto cético. Com o seu *Defensor Pacis* – cujo postulado mais revolucionário consistiu na negação de qualquer poder temporal dos chefes eclesiásticos, contestando com isso principalmente o poder do papa enquanto árbitro, legitimador e investidor de reis e imperadores<sup>122</sup> – também confluiu para a progressiva secularização dos princípios políticos. Pretendeu avançar a abrangência da autoridade secular inclusive sobre questões de doutrina teológica, sustentando que concílios locais convocados pelo poder civil poderiam inclusive dirimir discordâncias nesse campo. Todavia, o alcance de suas ideias ficou muito aquém do (muito mais abrangente e plurissecular) influxo de Ockham e seus precursores nominalistas nesse sentido.

---

<sup>122</sup> Interessante observar que nem por isso Marsílio de Pádua deixou de ser professor e até reitor da Universidade de Paris e não se tem notícias de que tenha sido torturado ou queimado em praça pública, como se poderia supor a partir de certas visões históricas enormemente reducionistas sobre o período.

### 7.7.5 O direito romano

Nas suas considerações sobre as grandes matrizes do mundo ocidental, Strauss se esquece daquela que seria, talvez, a fonte mais precípua da jurisprudência no Ocidente, ao menos até certa altura: o direito romano. Michel Villey (2007), novamente, considera que o *Corpus Juris Civilis* de Justiniano, juntamente com as concepções de direito de procedência aristotélico-tomista, forneceram o mais autêntico e puro fundamento do direito. Afirma o autor francês que os juristas romanos, que teriam dado ao mundo a “verdadeira ciência jurídica”, não admitiam a atual pluralidade de “direitos humanos” que incitam a uma infinidade de reivindicações subjetivas frequentemente impraticáveis ou conflitantes entre si, como nos impasses entre o direito à privacidade e o direito à liberdade de informação. Abertamente crítico da moderna concepção de “direitos subjetivos” ou “humanos” e de uma “confusão” inoportuna que autores cristãos e humanistas teriam feito entre o direito e a moral, Villey afirma que o que existe de fato no âmbito da ciência pura do direito é a justiça particular aplicada às “coisas exteriores” que os homens partilham na cidade.

O direito nada mais seria, nesta interpretação, que a equidade na distribuição objetiva das coisas finitas e mensuráveis na *civitas*, isto é, dar a cada um o que lhe é devido na sociedade e impedir que usurpe o que não lhe é devido. Esta noção diverge, contudo, também do juspositivismo, pois o legítimo método jurisprudencial parte, para Villey, não da convenção, não da deliberação entre perspectivas subjetivas, mas da observação da realidade social objetiva, da natureza das coisas na cidade. Admite-se, portanto, que da natureza se possam extrair normas. Ademais, ele salvaguarda, no âmbito da moral, a existência de princípios universais que, independentemente do direito civil, ditam aos homens deveres e proibições atinentes a uma ordem de justiça mais ampla, cósmica. Porém, caberia ao direito da cidade, ao *jus civile*, uma competência de outra sorte: sua jurisdição seria fundamentalmente objetiva e externa ao homem.

Villey advoga, assim, em favor de um direito de base jusnaturalista que, para assegurar sua precisão, correção e eficácia, quer permanecer nos estritos domínios do direito romano, abstando-se de avançar sobre pretensos direitos relativos aos sujeitos e sobre comportamentos privados. Ao indivíduo bastaria, nas matérias alheias à ordem civil, a lei moral natural que lhe fala à consciência para orientá-lo e que lhe concede a aprovação ou reprovação social para motivá-lo. Tomás de Aquino, na leitura de Villey, teria conservado

aquela percepção jurídica romana, mantendo o direito e a moral em domínios separados e se abstendo da consideração – espúria, na ótica do autor – de direitos subjetivos, embora isso seja contestável (cf. STORCK, 2010).

Enfim, à parte de toda a ampla discussão levantada pelo jusfilósofo francês em torno do direito romano como contraponto aos modernos direitos humanos, incomoda-nos o fato de que Strauss, acentuando os legados da religião hebraica e da filosofia grega, tenha subestimado a contribuição do direito de Roma. Isto por ser este, ao lado daquelas duas, citado por uma plêiade de outros autores como uma matriz civilizacional das mais relevantes para a constituição do que chamamos de Ocidente. No entanto, o apagado e quase nulo prestígio que a jurisprudência romana conservou na era contemporânea, como também lembra Villey, talvez explique o seu aparente menoscabo por Strauss.

#### 7.7.6 Direitos subjetivos

Quanto à posição do próprio Strauss no tocante aos chamados direitos humanos (subjetivos), deve-se pontuar que o filósofo não se debruçou longamente sobre essa questão arterial como fez Villey, o que também lhe pode ser imputado como uma omissão parcial. No entanto, do pouco que é dito sobre o tema se depreende que Strauss também os vê claramente com desconfiança, mas apenas enquanto reduzem o direito ao escopo meramente subjetivo e alienam o homem daquela justiça mais ampla e intrínseca à ordem cósmica, que lhe confere também deveres. Na ótica de Strauss, aquilo que, por direito natural, é devido a cada homem – ou o próprio fato de cada homem ser “sujeito de direitos” – só pode ser apropriadamente enxergado a partir de um horizonte maior de justiça que, além das franquias do indivíduo, abarca também as leis morais.

Já vimos que Strauss interpreta que, desde Hobbes, sobressaíram-se as liberdades individuais por um lado e, por outro, a noção de lei natural pública (destinada a legitimar e assegurar obediência ao Estado), ou os direitos humanos (passionais) de um lado e a sujeição às autoridades e leis convencionadas de outro. Consequentemente, a noção completa do direito, sua latitude, sua abrangência original, fora então perdida. Relata-nos a historiografia que, em muitos casos, os “direitos do homem” acabaram por servir politicamente a reboque do discurso instrumental e demagógico de déspotas imbuídos de ideologias que, em nome da “humanidade”, chegaram a perpetrar inclusive a execução de inocentes em massa. Para o autor, este é um dos revertérios ocasionados quando se esvazia a substancialidade de um

conceito tão fundamental como a “humanidade” ou a “justiça”, negando-lhe o nexo com a realidade objetiva das coisas e tornando-o modificável de acordo com a conveniência (política ou subjetiva) do momento<sup>123</sup>.

Com efeito, em Strauss o discernimento entre o certo e o errado (moral), as legítimas franquias naturais do homem (“direitos subjetivos”) e o direito público positivo (civil) interpenetram-se. No seu conceito, o direito é algo essencialmente cósmico, embora se aplique nas realidades particulares da *polis*, nas situações relacionais concretas das sociedades humanas; é algo que antecede o Estado, porquanto rege e engloba tudo, sendo inerente inclusive ao próprio homem. Longe de regular apenas a partilha das coisas externas, o direito também concerne e repousa essencialmente sobre o humano. Assim, patenteia-se que o teuto-americano diverge substancialmente de Villey neste aspecto.

#### 7.7.7 O positivismo comteano

Conforme postula a validade do direito natural e dos “juízos de valor objetivos” na filosofia e nas ciências sociais, Strauss concentra a sua crítica basicamente sobre os positivismos jurídico-filosófico e científico, deixando de lado o positivismo sociológico comteano. Isto talvez se justifique pelo fato de que o pensamento de Comte, embora tenha provido uma doutrina fundamental na constituição da república brasileira, exerceu pouca influência sociopolítica nos mundos germânico e anglo-saxão da ambiência de Strauss. Neles tiveram maior expressão, aparentemente, certas doutrinas posteriores apenas inspiradas no comtismo e caracterizadas, genericamente, pela oposição ao idealismo, pelo cientificismo e pela metodologia quantitativa.

No entanto, parece-nos que o positivismo sociopolítico francês, se assim podemos chamá-lo, também acaba, no final das contas, contemplado de algum modo pela crítica

---

<sup>123</sup> Este problema se insere num debate mais contemporâneo entre aqueles que defendem, por um lado, uma concepção de justiça mais liberal, desnaturalizada e subjetivista, que preconiza a livre escolha individual regulada apenas pela lei positiva, e os que sustentam, por outro, que “não é razoável pressupor que, enquanto exercício filosófico, as nossas reflexões acerca da justiça possam ser desligadas das nossas reflexões acerca da natureza da vida boa e dos fins mais elevados do homem”, no dizer do filósofo político Michael J. Sandel, autor de *O liberalismo e os limites da justiça* (2005, p. 246). O filósofo questiona a ideia de que cada indivíduo possa simplesmente eleger os seus próprios fins e orientar-se subjetivamente em vista deles, pois considera indigno do homem fechar-se no eu e negligenciar toda a realidade natural objetiva – antropológica, social e cósmica – que o comporta. Ainda que, para temperar o individualismo fomentado pelos direitos subjetivos, os seus partidários apregoem a ampliação do poder estatal através de um infundável aumento dos mecanismos institucionais de regulação e uma multiplicidade de “políticas públicas” destinadas a instaurar uma “justiça social” de cima para baixo.

straussiana em função das visíveis raízes comuns – basicamente nominalistas, cético-empiristas e pragmáticas – que partilha com as doutrinas positivistas expressadas em outros âmbitos. Se a mentalidade positivista leva, em uma esfera científica, à rejeição dos juízos valorativos e, em uma esfera jurídica, à negação da ética universal e da natureza ontológica do justo, na esfera sociopolítica ela incute o primado da utilidade prática e da ação positiva. Em qualquer uma delas trata-se, em linhas gerais, de uma afirmação da suficiência das coisas imediatamente palpáveis, evidentes e úteis, de um querer ficar na superficial certeza da experiência sensível e investir apenas na imediata conveniência material. Uma disposição que parece nascer da desilusão do homem com as próprias capacidades cognitivas, aparentemente incapazes de transpor certas barreiras, e que se transfigura num desânimo cético quanto aos esforços da razão especulativa, cético perante as razões metafísicas e seus nexos causais e universalizantes abjurados com o despertar do sono dogmático.

Ressalve-se, portanto, que este espírito comum aos positivismos em geral não passa, certamente, ao largo da crítica straussiana. E não é ignorado por nenhum dos expoentes do conservadorismo não cético, excetuando-se aí nomes como Hume e Oakeshott, sendo que o primeiro pode ser considerado, aliás, até um precursor do positivismo. E não somente ele, como ponderou João Camilo de Oliveira Torres:

Caracteriza-se tal espírito pela aversão às generalizações, pelo gosto dos fatos concretos, pela preocupação pragmática, pela obsessão do fato, da evidência e da utilidade. Como chegou a Humanidade a tais resultados? As origens são as mesmas, sempre. A razão, à medida que se emancipa e se liberta, vai, aos poucos adquirindo grande força e extremado poder. Com o tempo, contudo, o seu esforço torna-se negativista e a ânsia de tudo saber, de tudo compreender, tudo analisar, tudo definir, degenera em ceticismo, pois já que não se podem aprender as causas de todas as coisas e conter nas malhas das categorias da inteligência humana todos os peixes, é que a razão é impotente: então, caberá à ação dizer a última palavra. Fausto substitui e modifica o Evangelho: no princípio era a Ação, não o Verbo. Kant demonstra que a Razão Pura não poderia, talvez, realizar a metafísica da coisa em si; mas a Razão Prática, sim. E está, aí, toda a genealogia do positivismo. (1963, p. 496-497).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da pesquisa desenvolvida para a confecção deste trabalho foi possível averiguar que Strauss ignora detalhes importantes que calhariam para salvaguardar a heterogeneidade da filosofia política moderna e demarcar melhor as diferenças entre os pensadores modernos. Kant, por exemplo, é um filósofo que não se enquadra bem na definição geral de nenhuma das três ondas modernas definidas por Strauss. Elementos da ética e da política kantiana, como sua posição a respeito das paixões humanas, suas reservas em relação à democracia direta e algumas de suas noções apriorísticas e jusnaturalistas, o aproximam dos clássicos, inclusive. Também é patente que a crítica de Strauss subvaloriza muitas das benesses políticas possibilitadas pela modernidade. Ou, ao menos, podemos dizer que o filósofo não se preocupou em fazer muitas ressalvas em prol delas.

Parece-nos que a formulação moderna dos direitos humanos, *verbi gratia*, revelou-se uma aquisição que teve méritos incontestáveis, a despeito das reservas de Strauss e das críticas de outros jusnaturalistas como Michel Villey. Ser-lhes-ia consentâneo admitir que o cânon dos direitos humanos fundamentais atualmente reconhecidos, associados aos princípios basilares das democracias liberais contemporâneas, possam ter salvaguardado, em um número considerável de casos, os direitos naturais da pessoa humana. E podem tê-lo feito presumivelmente de um modo mais seguro – porque explícito e positivado – do que poderia fazê-lo apenas a normatividade do direito natural, que permanece impotente enquanto não é institucionalizada de algum modo. Semelhante reconhecimento escancararia a complexidade dessa questão, que é pouco explorada pelo nosso autor. Aquelas vantagens não invalidam, porém, as suas reservas em relação aos reverses dos direitos subjetivos modernos nem a constatação dos danos associados à proscrição do direito natural clássico, embora deste ainda dimanem, em alguma medida, muitos dos mais fundamentais direitos humanos modernamente reconhecidos pelo ordenamento jurídico das nações.

Da mesma forma, também o constitucionalismo moderno revelou-se, a nosso ver, um aporte especialmente útil e vantajoso para o justo governo das nações. O *rule of law* tem sido, com as seguranças e franquias constitucionais que trouxe, uma conquista e um inestimável contributo da modernidade, quando respeitado. Mesmo que se admita a existência prévia de mecanismos rudimentares de atribuição, distribuição e limitação do poder, ou de legislações mais antigas que já davam alguma segurança jurídica aos povos, é inegável que esses ordenamentos foram largamente aprimorados nos últimos séculos.

No entanto, se concedemos que o que legitima um código legal é, conforme certos pressupostos vigentes, a sua mera formalização institucional ou o tácito assentimento daqueles que se submeterão a tais leis, parece-nos que estaria de fato dada a ocasião para uma abismal insegurança jurídica. Neste debate, se reconhece que “boa parte das ameaças à segurança jurídica provinha [anteriormente] da prática de Estados que se reconheciam por totalitários”. Hoje, porém, sob formas aparentemente democráticas, “elas ainda se acham, um tanto obscurecidas, aqui e ali”, manifestando-se “em movimentos de direito alternativo, uso alternativo do direito, livre exame das normativas, etc.”, como ilustra o jurista e desembargador Ricardo Dip (2003, p. 19).

De fato, observa-se em muitos lugares uma perda da estabilidade do direito, visível tanto na menor clareza e simplicidade quanto na crescente mutabilidade e profusão das leis. Um quadro de instabilidade e insólita hipertrofia legislativa vai se engendrando, impulsionado inclusive pela falência de uma moralidade orgânica, consuetudinária e congruente com os corpos sociais intermediários<sup>124</sup>. Uma situação preocupante que é acrescida, ainda, de uma cada vez mais livre e discricionária interpretação das leis pelo poder judiciário. Ato contínuo, mantendo-se a aparência de um Estado de direito, tais rotinas facilitam os atentados contra a integridade e retidão da justiça, uma vez que os critérios estáveis do justo, antes apreensíveis da natureza mesma das coisas, foram operacionalmente derogados. Cria-se, desta forma, um ambiente juridicamente oscilante, caracterizado por um “agnosticismo jurídico” que acaba atualizando o sofisma de Trasímaco segundo o qual a justiça é a conveniência do mais forte:

Sob o título *agnosticismo jurídico* podem agrupar-se diversas tendências jurídicas contemporâneas: uma, que recusa a própria verdade da ordem prática; outra, que nega a possibilidade do conhecimento que importa ao direito, seja de caráter fático, seja de caráter normativo; uma terceira, subjetivista: há verdade na esfera do direito

<sup>124</sup> Deneen explica este paradoxo, no seu *Why liberalism failed*, nos seguintes termos: “Na compreensão dos antigos e dos cristãos, a liberdade era a condição de autogovernança alcançada pelo indivíduo ou pela comunidade política. Isto porque se entendia que o autodomínio era alcançado somente com dificuldade, requerendo uma longa prática habitual da virtude, particularmente a continência e a autodisciplina, mas na sua base, contudo, havia uma persistente escolha individual. Este domínio de si era conquistado, em primeiro lugar, não graças à lei promulgada – ainda que a lei tivesse o seu papel – mas através de extensivas normas sociais na forma de costumes. Tanto era este o caso que Tomás de Aquino considerava o costume uma forma de lei, e frequentemente superior à lei formalizada, tendo o benefício do consenso de longa data. Contudo, o liberalismo ressignifica a liberdade, dando-lhe o sentido oposto daquela concepção mais antiga. Ela passa a ser entendida como uma liberação de restrições externas no mais alto grau possível, inclusive das normas do costume. A única limitação da liberdade admitida nesta visão seria aquela das leis devidamente decretadas e concernentes à manutenção da ordem sem a qual haveria total anarquia entre os indivíduos. O liberalismo desestrutura, assim, um mundo de costumes e os substitui pela lei promulgada. Ironicamente, à medida que os comportamentos se tornam mais desregrados na esfera social, o Estado precisa ser constantemente expandido por meio das determinações legislativas e reguladoras. O pretenso ‘Império da Liberdade’ se expande na celeridade de uma esfera de controle estatal cada vez maior.” (2018, *Preface to the paperback edition*, tradução livre).

e da ética, verdade que só se valoriza, entretanto, dentro dos limites da apreensão do sujeito gnosiológico. [...] Se, contudo, não há verdade, ou a verdade que há não se pode conhecer, ou, cognoscível, não pode ser mais que subjetiva, a segurança é apenas um fato, o fato resultante do poder: não se poderia já falar em segurança jurídica – i.e., regular, conforme ao direito –, mas apenas numa contra-segurança da maior força. (DIP, 2003, p. 22).

Voltando aos limites da argumentação de Strauss, também é verdade, como já aventamos na introdução deste trabalho, que há um pressuposto irrenunciável para se reconhecer a crise da filosofia política denunciada pelo filósofo: o de que a legítima filosofia política e, com ela, a verdadeira ética, a autêntica jurisprudência e a integral compreensão científica só podem existir naqueles moldes clássico-medievais, porquanto só os seus fitos seriam autenticamente filosóficos, dignos de serem perseguidos e destinados ao bem humano. É uma premissa discutível, sem dúvida. No entanto, ela é fortalecida, no cerne mesmo da crítica straussiana, pela consideração dos malogros da modernidade, dos valores humanos que se perderam com ela, das calamidades que certas ideologias modernas trouxeram e da ampla problemática que o autor desfia a respeito do estado de niilismo e desorientação ético-filosófica na contemporaneidade. É como se o autor estivesse nos advertindo de que, se nos permitirmos ignorar e descartar de vez as colunas metafísicas que sustentam a vida em sociedade, fatalmente a barbárie se avizinhará mais uma vez.

O *leitmotiv* da crítica anticonvencionalista, que não é apenas straussiana e tampouco somente filosófica, mas ecoada também por diversos juristas e sociólogos contemporâneos para os quais “a sociedade hipermoderna não é mais que instrumentalidade ou hedonismo” (TOURAINÉ, 1997, p. 172), infelizmente não falha em sua descrição e análise da realidade hodierna. Ao contrário, retrata-a acuradamente, em larga medida, quando se consideram certos aspectos. O “estado de indiferença”, de “falta de orientação” e de “deriva” existencial que Strauss denuncia e deplora (STRAUSS, 2016c, p. 36) infelizmente não é uma fantasia ou uma expressão de mero desafeto pela modernidade em razão de algum tipo de saudosismo conservador e romântico. Seus efeitos são claramente visíveis<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> De acordo com um estudo publicado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no ano passado, o suicídio já era a segunda maior causa de mortalidade de pessoas jovens no mundo em 2016, quando os dados foram colhidos (*Suicide in the world: Global health estimates* – <<https://bit.ly/37LJfkz>>). Isto, a despeito de todos os avanços técnicos que beneficiaram materialmente a humanidade nos últimos séculos, com progressos imensuráveis em diversas áreas, da produção de alimentos à medicina, e comemoráveis recuos nos índices de fome e pobreza. A vida humana nunca foi tão próspera e materialmente confortável e, ainda assim, hoje um ser humano tira a própria vida a cada 40 segundos, em média, e muitos outros tentam fazê-lo sem êxito. Embora mais frequente em países mais pobres, este problema também é agudo em nações ricas da Europa, como a França e os países da Escandinávia. Regionalmente, o ex-bloco soviético, justamente a região onde se impôs a

A ética clássica anda desprezada, *e. g.*, não porque ela seja inalcançável em seus propósitos ou porque a *eudaimonia* que propõe seja pouco apetecível, mas sim porque os sacrifícios que ela exige parecem custosos demais ao embotado homem contemporâneo. Abraçar a perspectiva relativista lhe é simplesmente mais palatável que os ditames de uma ética imperativa ou de uma lei natural onipresente e inibidora, e certamente mais afim ao hegemônico primado da liberdade individual. Não raro, parece-lhe mesmo risível a sugestão de que toda a humanidade deveria pautar-se geralmente pelas mesmas normas de conduta e perseguir os mesmos objetivos últimos. Consequentemente, ir contra o fluxo inexorável da história para advertir sobre os riscos dos descaminhos modernos e propor a volta da verdade, da justiça e da virtude clássicas equivaleria a prestar-se ao papel do palhaço de Kierkegaard<sup>126</sup>, o que admiravelmente não impediu Strauss de fazê-lo.

Paradoxalmente, uma das acusações mais pungentes que Hans Kelsen dirige aos proponentes do direito natural parece aplicar-se com mais justeza à própria mentalidade positivista: Kelsen acusa os jusnaturalistas de escorarem-se na natureza, em Deus, numa fantasiosa razão legiferante ou em algum tipo de moral absoluta porque querem, no fundo, furtar-se à responsabilidade pessoal pelas próprias escolhas. Diz o jusfilósofo austríaco que, “por esta [cômoda] ilusão, muitos fazem um total *sacrifium intellectus*.” (1993, p. 115). Entretanto, o que se nos figura mais claramente perceptível, a partir dos pontos nos quais Strauss nos convida a refletir, é o exato oposto: o aderente do relativismo é quem se exime de ter que responder a qualquer padrão ontológico de justiça que seja árduo de ser discernido e praticado, assumindo o pressuposto confortável de que este padrão sequer existe e fugindo ao dever de buscá-lo diligentemente, de orientar sua conduta e seus pareceres por ele.

Como no ceticismo pirrônico de Sexto Empírico (*Hipotiposes Pirronianas*), distingue-se no relativismo um interesse intelectualmente espúrio em “se opor de todas as maneiras possíveis” à possibilidade de haver algum valor absoluto ou verdade universal. Prefere-se “suspender o juízo” (*epoché*) e declarar que todos os valores têm igual peso a fim

---

vertente mais revolucionária da era moderna, lidera as taxas de suicídio. Desconsiderar o vácuo de sentido existencial entre as suas causas mais prementes, algo que Viktor Frankl já apontava pelo menos desde a década de 1960, certamente não contribuiria para o progresso da ciência na compreensão deste fenômeno. Mas Strauss não precisou de muita sagacidade para antever que, de alguma forma, a depauperação niilista do espírito humano resultaria em uma nada construtiva disseminação de angústia e desespero.

<sup>126</sup> *Enten – Eller: Et Livs Fragment, I*. Conta-se que um circo próximo a uma aldeia na Dinamarca havia começado a pegar fogo. O palhaço, apavorado, saíra pela aldeia correndo a gritar e pedir ajuda aos aldeões para apagar as chamas. Eles, porém, pensando tratar-se de uma burla para atraí-los ao circo, riram-se muito dele e ignoraram o aviso, deixando que as chamas se alastrassem e o incêndio cercasse e tomasse conta não só do circo, mas também da própria aldeia.

de gozar mais tranquilamente da preciosa *ataraxia*, de uma imperturbabilidade mental, que se torna, em detrimento da verdade, o fim mais almejado<sup>127</sup>. Em acréscimo, se há um consenso doxológico no qual se possa escorar, seja o da maioria populacional ou institucional, ou ainda o de alguma tendência ideológica conveniente, tanto melhor. Ao juspositivista é facultada até mesmo a possibilidade de abonar qualquer forma de despotismo<sup>128</sup>. Logo, parece-nos irretorquível que, se alguém se dispensa do esforço de perscrutar o justo e as realidades metafísicas mais desafiadoras e exigentes, este alguém sacrifica, *ipso facto*, a própria razão à comodidade. E tal postura não é outra senão a do relativista.

Numa espécie de “resistência a um desafio potencialmente doloroso” (RÜDIGER, 2003, p.64), o convencionalista se contenta em apoiar e obedecer à lei positivada, desde que ela não contrarie os seus interesses materiais mais imediatos. Ele se vê perfeitamente capaz de justificar a sua conduta pelo cumprimento do seu dever em estrita obediência às leis vigentes<sup>129</sup>. Como os principais réus de Nuremberg e como Eichmann em Jerusalém<sup>130</sup>, não é culpável perante o juízo do seu próprio Estado.

O filho da pós-modernidade hiperesclarecida desconfia da razão tradicional, de verdades universais e da lei moral subjacente à natureza, mas aliena facilmente a sua

---

<sup>127</sup> Empírico declarava que "o objetivo do ceticismo é a *ataraxia* nas coisas opináveis e a moderação nas coisas que são por necessidade" (*Hip. Pirr.*, I, 25).

<sup>128</sup> Na introdução de *Direito Natural e História*, Strauss transcreve, em nota de rodapé: “Não tem sentido a afirmação de que no despotismo não existe uma ordem jurídica e só impera o capricho do déspota (...) mesmo o Estado mais despótico constitui uma ordem da conduta humana (...). O que se chama arbitrário, não era mais do que a possibilidade jurídica de reter toda a decisão, de determinar livremente a actividade dos órgãos inferiores, e de suspender ou modificar, por inteiro ou em parte, e em qualquer momento, as normas por ele criadas. Este Estado é um Estado de Direito mesmo que o julgemos inconveniente ou prejudicial. Mas também tem algumas vantagens: o que se demonstra claramente com a invocação frequente da ditadura no Estado de Direito moderno. (Hans Kelsen, *Algemeine Staatslehre* [Berlim, 1925], pp. 335-336).” Em seguida, Strauss comenta na mesma nota: “Como Kelsen não mudou a sua atitude em matéria de direito natural, não consigo perceber por que é que omitiu este passo instrutivo da tradução inglesa (*General Theory of Law and State* [Cambridge: Harvard University Press, 1949], p. 300).”

<sup>129</sup> Discorrendo sobre o fato de autores como Eric Voegelin e Hannah Arendt terem atribuído ao formalismo neokantiano e ao positivismo jurídico uma parcela da responsabilidade pela ascensão e pelos crimes dos regimes totalitários, Almeida (2016) comenta: “Eximindo-se de exarar juízos de valor acerca das regras de conduta com as quais trabalha, o jurista de formação positivista é o modelo exemplar da ‘banalidade do mal’.” (pp. 177-178). O III Reich alemão teria dado ao mundo, assim, uma boa amostra do que pode fazer uma “nação de demônios sensatos”, na acepção kantiana, de demônios perfeitamente conformes com as instituições do Estado, com a lei positiva, e até com o imperativo categórico (já que a universalização da insubordinação ao poder legalmente constituído de fato seria uma coisa geralmente indesejável), demônios perfeitamente legalizados numa sociedade legalmente demoníaca. Para fazer justiça ao filósofo de Königsberg, naturalmente admite-se, contudo, que os seus compatriotas da primeira metade do século passado desprezaram as suas ideias de hospitalidade universal e de dignidade da pessoa humana, que reconhece o homem como um fim em si mesmo, assim como a inalienável responsabilidade moral da faculdade do juízo no seu conceito.

<sup>130</sup> Para o qual, “tanto quanto podia ver, seus atos eram os de um cidadão respeitador das leis. Ele cumpria o seu dever, como repetiu insistentemente à polícia e à corte. Ele não só obedecia ordens, ele também obedecia à lei.” (ARENDDT, 1999, p. 152).

consciência aos legisladores da vez, o que o torna sempre rendido às ideologias, obnóquio, submisso às autoridades (manifestas ou veladas) que lhe pareçam suficientemente progressistas ou às tendências de opinião e comportamentos em moda. Não obstante, declara-se, muitas vezes, “humanista”, paladino da “humanidade”. Advoga pelo que é “humano”, denotando, porém, o exato oposto daquilo que, à luz da razão, se poderia considerar um verdadeiro humanismo<sup>131</sup> ou uma autêntica valorização do que significa propriamente ser homem e ser mulher.

Por outro lado, o jusnaturalista responde a um arquétipo de justiça que entende ser maior que as percepções e veleidades humanas que cada época. Ele sabe que as consequências das escolhas erradas que fizer, afastando-se do justo, podem ser demasiadamente graves, ainda que estejam em conformidade com as leis civis estabelecidas e com a deliberação democrática de uma comunidade ou de uma maioria nacional. Como Antígona<sup>132</sup>, na literatura clássica, ou Jägerstätter<sup>133</sup>, na história recente, ele sabe que precisa encarar quantas ameaças, pressões e agruras forem necessárias, pois responde, antes, a uma instância de justiça muito superior. Por isso vive em contínuo esforço de ponderação ética, consultando honestamente sua consciência, interrogando-se pelo direito, a fim de avaliar o que é mais justo frente aos conflitos do cotidiano, sem escusar-se simplesmente com o aval das normas socialmente convencionadas. Sobre sua consciência pesa, portanto, uma responsabilidade inegavelmente maior.

Assim, o referido “filistinismo” intelectual e uma recusa ao comprometimento com uma moral assaz restritiva talvez expliquem, até certo ponto, a popularidade contemporânea do relativismo. Muito embora não seja tão raro haver, mesmo entre os seus mais ferrenhos próceres<sup>134</sup>, aqueles que o reconsideraram ulteriormente. Ou ainda os que, parafraseando o

---

<sup>131</sup> "Hoje se desculpa tudo com a palavra ‘humano’. [...] Cometem-se desonestidades num exame ou num concurso: é humano. A juventude se arruína no vício: é humano. Trabalha-se com preguiça: é humano. Cede-se ao ciúme: é humano. Praticam-se desfalques: é humano. Não há vício algum que não se desculpe com esta fórmula. Assim se designa com a palavra ‘humano’ aquilo que é mais desprezível, mais baixo no homem. Por vezes, a palavra se torna até sinônimo de ‘animalesco’. Que modo estranho de falar, uma vez que humano é precisamente aquilo que nos distingue do animal. O que é a inteligência, o coração, a vontade, a consciência, a santidade? Isto é humano." (Cardeal Jules Saliège, arcebispo de Toulouse, destacou-se como ativista pelos direitos do povo judeu e opositor do nazismo, declarado "justo entre as nações" pelo *Yad Vashem*, o memorial do holocausto).

<sup>132</sup> Peça grega trágica de Sófocles, escrita por volta do ano 442 a.C.

<sup>133</sup> Franz Jägerstätter, camponês austríaco e objetor de consciência martirizado sob o nazismo em 1943, teve seu drama representado no filme *A Hidden Life* (2019), do diretor Terrence Malick.

<sup>134</sup> “O grande teórico do positivismo jurídico, Kelsen, em 1965 – com a idade de 84 anos (consola-me o fato de ver que, aos 84 anos, ainda se é capaz de pensar algo de razoável) –, abandonou o dualismo entre ser e dever ser.”, declarou no já referido discurso ao parlamento alemão de 22 de setembro de 2011 o então Papa Bento

próprio Strauss, são positivistas no atacado da macropolítica, mas prudentes jusnaturalistas clássicos no varejo das decisões cotidianas – professando uma visão convencionalista e liberal-progressista quanto ao teor das leis e políticas públicas, mas aplicando, no dia-a-dia do seu ambiente familiar, critérios de justiça e moral ontologicamente bem ancorados, objetivos e seguros.

O principal mérito de Strauss, a despeito de todas as suas sugestões reducionistas, omissões e do seu menoscabo por conquistas modernas que se provaram ineludivelmente úteis à humanidade, consiste, a nosso ver, em apontar e decifrar, com satisfatória acuidade e competência: 1) as inovações maquiavelianas e os desenvolvimentos pós-maquiavelianos que concorreram para que chegássemos a este estado de coisas, 2) as decorrências mais tardias e cataclísmicas de um movimento de ruptura intelectual encetado há tantos séculos e 3) as incongruências de certos elementos ideológicos recalcitrantes que vieram na esteira daquele processo.

A sua originalidade se sobressai ao indicar e articular aquelas diversas relações teóricas que enredam e conferem certa unidade ao pensamento político moderno, ainda que com certa negligência quanto à sua heterogeneidade. Strauss interpreta os modernos deslindando que é possível divisar neles uma continuidade lógica. Discorre sobre eles revelando que há mais do que uma opção antropocêntrica e um espírito revolucionário como denominador comum, trazendo depois a lume mesmo os seus desdobramentos mais problemáticos para a filosofia e para a vida humana como um todo.

Em um dos trechos mais reveladores do seu diagnóstico da crise da última modernidade, o autor pondera:

A crise da modernidade se revela no fato, ou consiste precisamente no fato, de que o homem moderno não mais sabe o que ele procura - que ele não mais acredita que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado. Até poucas gerações

---

XVI. A declaração não foi seguida de maiores detalhes e não nos foi possível identificar alguma fonte bibliográfica na qual pudéssemos verificar esta revisão na postura de Kelsen. Contudo, Sievers observa: “Kelsen defende que, quando a norma é posta frente a uma determinada conduta, ou seja, quando ocorre a positivação da norma, torna-se necessário que exista uma possibilidade de correspondência entre o que está sendo objeto do dever-ser normativo e o objeto fático ao qual a norma se dirige. [...] Assim, torna-se necessário que haja a possibilidade de que o ser fático corresponda ao dever-ser da norma (no caso, quando a norma está sendo cumprida), da mesma forma que é possível que um ser não corresponda ao dever-ser (ou seja, no caso da norma ter de ser aplicada).” (2009, p. 70). Bem, Kelsen parece reconhecer, assim, que o *dever ser* da norma é, de fato, ao menos enquanto possibilidade, perceptível na natureza fática do *ser*. Por conseguinte, o pequeno passo que o separa do jusnaturalismo consistiria em admitir que a razão humana é capaz de distinguir, por um lado, o dever ser que é bom / adequado conforme a sua natureza fática do ser humano e, por outro, a anomia que seria prejudicial, contrária ou incompatível com o seu pleno desenvolvimento, segundo a sua natureza racional.

atrás, era tido como certo que o homem poderia saber o que é o certo e o errado, o que é o justo ou o bem ou a melhor ordem social – em suma, acreditava-se que a filosofia política era possível e necessária. (STRAUSS, 2013b, p. 327).

Como mencionamos no primeiro capítulo, o modesto Sócrates, que alegava nada saber, ao menos sabia o que procurava, sabia que sua razão era capaz de levá-lo a saber algo e sabia que podia orientar-se por ela. Mas até aquelas pré-noções cognitivas básicas são postas em questão e frequentemente se desvanecem na pós-modernidade. Elas são precedidas, porém, por outras desistências e apagamentos cognitivos, por outras negações que vão se engendrando não só a partir de Maquiavel, como quer Strauss, mas já desde os nominalistas do medievo, como Abelardo e Ockham.

Tomando o trecho supracitado como chave de leitura para toda a sua genealogia da crise, nota-se que o nosso filósofo interpreta a crise moderna como sendo ultimamente uma crise de sentido, de orientação (“o homem moderno não mais sabe o que ele procura”), desdobrada de uma crise epistemológica (“ele não mais acredita que possa saber”) vinculada, por sua vez, a uma crise ética (“o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado”) que parece se originar primeiramente, à luz de outras passagens, de uma crise da filosofia política (“a melhor ordem social”). Ou seja, verifica-se que, para Strauss, a crise da filosofia política precede as crises ética, epistemológica e de sentido, mas desemboca necessariamente nestas últimas, instaurando um clima geral de niilismo, um vácuo de sentido, de modo que esta crise derradeira, sendo a mais radicalmente antifilosófica, aprofunda e agrava as crises anteriores retroativamente.

Permanecendo nos limites da reflexão straussiana, constata-se ainda que, se aquela primeira crise – a da filosofia política – fosse sanada, isto é, se a *polis* voltasse a ter uma compreensão clara dos seus fins e voltasse a cultivar os meios para realizá-los, toda a extensão da crise se resolveria em sequência. Deduz-se com Strauss, então, que o horizonte de sentido de cada homem está turvo porque a filosofia política, que norteia a generalidade dos homens que integram o corpo social, foi desvirtuada, obscurecida e, por fim, desacreditada. Na verdade, é até bastante lógico, se se supõe o maquiavelismo na origem mais remota de todas as crises subsequentes, considerar que a crise da filosofia política é a primeira delas, a mãe de todas as crises. Mas esta não é, a nosso ver, uma asserção historicamente exata, uma vez que a ruptura com a metafísica clássica veio antes.

O que Strauss deixa passar é que, como se diz popularmente, “o buraco é mais embaixo”, ou melhor, mais antigo. Nosso filósofo superestima o florentino, deixa-se influenciar por seu espectro (quicá inclusive no referente ao primado da política, embora esta seja também uma ideia clássica) e lhe dá uma importância de ancestralidade revolucionária possivelmente exagerada. Muito antes de Maquiavel, como vimos, houve uma crise, resumida na querela dos universais, de implicações muito mais profundas e vastas.

Como se poderia exigir dos primeiros modernos um compromisso resolutivo com os valores clássicos do direito natural e da ética das virtudes se, alguns séculos antes deles, postulou-se que coisas como *veritas*, *natura* e *justitia* não são mais do que nomes sem qualquer realidade subsistente fora da mente? Por que se firmariam na defesa de conceitos modificáveis de acordo com a convenção, de *flatus vocis* puramente artificiais? Aliás, foram eles de fato os primeiros modernos? Ao ressignificarem a virtude e o direito natural, Maquiavel e Hobbes não fizeram precisamente uma operação viabilizada ou ao menos facilitada pelo nominalismo? Claro, havia para eles a opção de rejeitar a ruptura nominalista e permanecer na senda do realismo aristotélico-tomista, desenvolvendo a sua filosofia a partir daquelas bases – de fato houve na modernidade aqueles que escolheram pensar em continuidade com os clássicos, sem que deixassem de aprimorá-los e acrescentá-los em algo – mas inovariam pouco nesse caso.

O esmaecer da razão filosófica na modernidade tardia teve o seu precedente mais longínquo, com efeito, muito antes do que identificou o nosso autor. Remonta a um ponto de inflexão lógico-metafísico cujos efeitos reverberam até os nossos dias e que teve lugar no apogeu da Idade Média. Isto se revela, não obstante, sem detrimento para os méritos da apreciação straussiana sobre as implicações que se seguiram a partir das contribuições de Maquiavel.

O processo sofrido pela filosofia política na modernidade segundo a interpretação straussiana é passível, a despeito de sua densidade, de ser resumido em algumas etapas gerais. Simplificando bastante a sua concepção quanto à transladação do eixo de referencialidade do pensamento político, diríamos que, se antes a filosofia política orbitava em torno de Deus e da natureza, na primeira onda moderna ela passa a gravitar ao redor do príncipe, deslocando-se depois, na segunda onda, para uma coletividade esclarecida e, na terceira, para a vontade individual autocrática. O que equivale a dizer que, se Deus e a realização do *télos* natural do homem eram, na pré-modernidade, os garantidores do bem, os depositários da confiança filosófica, na modernidade esse papel passa a ser atribuído ao

Estado, enquanto *defensor pacis*, passando-se o bastão em seguida à razão eletiva do corpo social e, por fim, ao próprio arbítrio duvidoso do indivíduo espiritualmente atomizado, desreferenciado e egocentrado. Destarte, o que o autor procura apontar é que todos esses últimos paradigmas se revelaram terrivelmente falhos isoladamente, donde se faz necessário recuperar a soberania do direito natural ou, num plano mais ético, a “soberania do Bem”, como defendia Iris Murdoch<sup>135</sup>.

Outrossim, o contributo filosófico de Strauss cumpre o importante papel de nos provocar à reflexão sobre os resultados efetivos do primado das conveniências pragmáticas. Ou, vale dizer, do predomínio imprudente das suas expressões segundas que disputam a hegemonia entre si ou que se articulam de algum modo na cena moderna. Podemos listar, por exemplo: um antropocentrismo subjetivista autorreferenciado, a excessiva concentração de poder estatal em prol de uma pretensa segurança, um liberalismo imoderado que não se ordena eticamente ao bem e à dignidade do ser humano, uma irrestrita aquisitividade do capital, o coletivismo igualitário coercitivo, o relativismo ético historicista, o neutralismo científico amoral, o tecnicismo desumanizante, a extrusão do jusnaturalismo em favor de um positivismo jurídico claudicante, o progressismo a qualquer custo, o voluntarismo niilista, entre outras expressões modernas e pós-modernas do império da convenção.

O contato com o pensamento straussiano nos permite pôr em perspectiva os paradigmas modernos que fatalmente deram ocasião a em algum tipo de despotismo ou tendência ideológica cujo potencial destrutivo evidenciou-se historicamente e de cujas sequelas muitas nações ainda hoje padecem. Insta-nos a reconsiderar o status da verdade, do direito, da virtude e do bem comum no mundo contemporâneo. Vale lembrar que mesmo o mais celebrado fruto da modernidade, o Estado democrático de direito, permitiu a ascensão ao poder do partido nacional-socialista alemão há menos de um século. O próprio chanceler Adolf Hitler não se apoderou do poder total com um *coup d'état*, mas foi investido,

---

<sup>135</sup> Filósofa irlandesa contemporânea, opôs-se ao voluntarismo e ao utilitarismo, propugnando o resgate de um horizonte de excelência e de uma concepção do Bem enquanto valor substancial, absoluto, objetivamente distinguível na realidade e cujo reconhecimento é condição de possibilidade não só da correção moral, mas também de um conhecimento adequado do mundo. Na ótica da pensadora, uma visão precisa do real exige enxergar as coisas com alguma humildade e benevolência. Longe de se assemelhar a uma lente romântica que induz a uma atitude de Poliana, o Bem é algo inerente ao Ser que nos interpela, pois “se olharmos para fora do eu, o que vemos são intimações dispersas do Bem. Há poucos lugares em que a virtude brilha com simplicidade: a grande arte, as pessoas humildes que servem outras. E será que podemos, sem nos aprimorarmos, realmente ver as coisas com clareza?” (MURDOCH, 2013, p. 135). Em passagens que lembram a propedêutica pedagógica de Hugo de São Vítor, na qual a humildade amorosa é o primeiro e indispensável degrau para quem deseja alcançar a sabedoria, a filósofa contemporânea enuncia que “o eu, o lugar onde vivemos, é um lugar de ilusão. A bondade está vinculada à tentativa de ver o não eu, de ver e responder ao mundo real à luz de uma consciência virtuosa. [...] O homem humilde, por se ver como nada, pode ver outras coisas como elas são.” (*idem*, pp. 127; 140).

democrática e legalmente, com os plenos poderes de chanceler e presidente por 89% dos eleitores alemães no plebiscito de 1934. E aquela, certamente, não foi a única eleição deplorável da história.

Nas ocasiões em que o erro não advém de uma escolha popular infeliz, pode vir mais facilmente ainda dos detentores reais do poder que alegam representá-la, ou dos magistrados que se arvoram em livres intérpretes das leis instituídas conforme o seu próprio talante, ou ainda de elites dissimuladas, ávidas por titerear as opiniões das massas e, assim, manobrá-las oportunisticamente. Fato consumado, a democracia também tem os seus limites. Mesmo neste século XXI, como adverte Ryszard Legutko (2016), não é difícil flagrar Estados ocidentais nominalmente democráticos flertando reiteradamente com tentações totalitárias, potencializadas pelas cada dia mais avançadas tecnologias de controle e repressão que têm a seu dispor. Assim, diante desta ameaça sempre presente, Strauss nos faculta uma reflexão que permite repensar os fundamentos do poder estabelecidos na modernidade e ponderar se, no lugar de relativizarmos a verdade, a ética e o direito nas suas formas clássicas, não seriam os artifícios da convenção e os vieses políticos em moda que, mesmo quando funcionais e legitimados democraticamente, merecem ser examinados, sempre de novo, à luz dos critérios extemporâneos da lei natural, tal como ela se desvela filosoficamente à reta razão.

## REFERÊNCIAS

### Bibliografia primária

STRAUSS, Leo. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. Trad. Élcio Verçosa. São Paulo: É Realizações, 2016a.

\_\_\_\_\_. *An Introduction to Political Philosophy: ten essays*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Da Tirania – Incluindo a correspondência Strauss-Kojève*. Trad. André Abranches. São Paulo: É Realizações, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Jerusalém e Atenas*. In Revista IDE, vol. 36, n. 56, pp. 15-47. Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo: Jan 2013c.

\_\_\_\_\_. *La Ciudad y el Hombre*. Trad. Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz, 2006.

\_\_\_\_\_. *Marsílio de Pádua*. In: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (Org.) *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013a.

\_\_\_\_\_. *Nicolau Maquiavel*. In: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (Org.) *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013a.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Annapolis: Mark Blitz, 1976.

\_\_\_\_\_. *Os três movimentos da modernidade*. Trad. Evaldo Sampaio da Silva. In Revista Ethic@, v.12, n.2, pp.321– 345, Dez. 2013b.

\_\_\_\_\_. *O que é filosofia política?* Trad. Francesca Cricelli. In Revista Leviathan – Cadernos de Pesquisa Política, n. 2, pp. 167-193, 2011.

\_\_\_\_\_. *Reflexões sobre Maquiavel*. Trad. Élcio Verçosa. São Paulo: É Realizações, 2015.

\_\_\_\_\_. *Uma Introdução à Filosofia Política – Dez ensaios*. Trad. Élcio Verçosa. São Paulo: É Realizações, 2016c.

\_\_\_\_\_. *What is Political Philosophy and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

## Bibliografia complementar

ADVERSE, Helton. *Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política*. Revista Estudos Filosóficos, nº 17, pp. 46-59, 2016.

ALMEIDA, Phillipe O. de. *Filosofia como crítica das ideologias: o totalitarismo no embate entre Voegelin e Kelsen*. Revista Outramargem, nº 5, pp. 171-188, 2016.

AQUINO, Tomás de. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco; Poética*. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural: 1991.

BALDIN, Mateus C. *Os conceitos de justo e injusto em Aristóteles: entre EN V, 1 e EN V, 9*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.127-142, abril, 2013.

BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. 10ª ed. Brasília: Ed. UnB, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1998.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. 2ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CALDAS FILHO, Carlos R. *Protestantismo e modernidade: considerações críticas*. Revista Paralellus, Recife, v. 8, n. 19, p. 431-446, set./dez. 2017.

CASTRO, Suzana de. *A origem do Estado Moderno em Maquiavel e Hobbes*. Dossiê de Ética e Política Vol. 2, Revista Sofía, Vitória (ES), V.6, N.2, P. 13-22, Jul./Dez. 2017.

CHESTERTON, Gilbert K. *O que há de errado com o mundo*. Trad. Luiza Monteiro de Castro Silva Dutra. Campinas: Ecclesiae, 2013.

CÍCERO, Marco Túlio. *Das Leis*. Trad., intr. e notas de Otávio T. de Brito. São Paulo: Cultrix, 1967.

CONSTANT, Benjamin. *De la Liberté cliez les Modernes*. Trad. Loura Silveira (UFMG). Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel, 1980.

CORDEIRO, Nivaldo. *Os aristocratas do espírito*. Revista Dicta & Contradicta, nº 4, Dezembro 2009.

COSTA, Ricardo da.; SANTOS, Bento Silva. *Filosofia Política I*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2015.

CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (Org.) *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013a.

DENEEN, Patrick. *Why liberalism failed*. New Haven and London: Yale University Press, 2018.

DIP, Ricardo. *Sobre a crise contemporânea da segurança jurídica*. Revista de Direito Imobiliário, São Paulo: RT, n. 54, pp. 1-29, jan./jun. 2003.

ESPADA, João Carlos. *O liberalismo, a modernidade e seus críticos*. Revista Análise Social, Vol. XXXIII (146-147), p. 237-247, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Mistério Inglês e a Corrente de Ouro*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2010.

FALCÃO, Luís Alves. *Leo Strauss e a maldade camuflada de Maquiavel*. Revista Kléos, nº 15, p. 95-113, 2011.

FERRY, Luc. *Philosophie politique*. Vol I. Paris: Quadrige, 1984.

\_\_\_\_\_; RENAUT, Alain. *Penser les droits de l'homme*. Revista Spirit, , pp. 70-79, março 1983.

FIGUEIREDO, Vinicius B. *Seria Nietzsche um Kantiano?* Cadernos de Filosofia Alemã, v. 20, n. 1, pp. 51-72, jan.-jun. 2015.

FINNIS, John Mitchell. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FRANCA, Leonel. *A crise do mundo moderno*. Curitiba: Editora Santo Atanásio, 2019.

FUKUYAMA, Francis. *America at the Crossroads: democracy, power and the neoconservative legacy*. Yale University Press, 2006.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio. *Ius Naturae*. Vol I. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1961.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os Caminhos para a Modernidade – Os iluminismos britânico, francês e americano*. São Paulo: É Realizações, 2011.

HUIZINGA, Johan. *Nas sombras do amanhã: diagnóstico da enfermidade espiritual do nosso tempo*. São Paulo: Saraiva & Cia. Editores, 1946.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

JONES, E. Michael. *Libido Dominandi: liberação sexual e controle político*. Campinas: Vide Editorial, 2019.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

KIERKEGAARD, Søren A. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEGUTKO, Ryszard. *The demon in democracy: totalitarian temptations in free society*. New York: Encounter Books, 2016.

LILLA, Mark. *A Mente Naufragada: sobre o espírito reacionário*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

LIMA, Emilia Agnes Assis de. *O conceito de virtude em Leo Strauss: o conceito de virtude como estratégia de recuperação da natureza da filosofia política*. 2016. 224f. Tese (Doutorado) – UFMG, FAFICH.

LIMONGI, Maria Isabel. *Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.143-166, abril, 2013.

LOCKE, John. *Carta Acerca da Tolerância*. In Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral virtue*. 3<sup>rd</sup> Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 3<sup>a</sup> ed. Brasília: Ed. UnB, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MARGADANT, Guillermo F. *El viejo Burke e el nuevo liberalismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

MARITAIN, Jacques. *Rumos da Educação*. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

MENDES, Elvis de O. *Política e religião no pensamento filosófico de Leo Strauss*. 2015. 88 f. Dissertação (Mestrado) – UFPE, CFCH.

MILL, Stuart. *Sobre a Liberdade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MÖLLER, Mathias. *O Epicurismo e o Direito Natural clássico segundo Leo Strauss*. Revista Pólemos, Vol. I, nº 1, p. 123-135, Maio 2012.

MORAIS, Ricardo M. de O. *Direito Natural e Historicismo em Leo Strauss*. Revista Kínesis, Vol. VI, nº 11, p. 34-50, Julho 2014.

MURDOCH, Iris. *A soberania do Bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Unesp, 2013.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Conhecimento, vontade e bem comum como fundamentos da política medieval*. In: FRATESCHI, Yara; et alii. *Manual de Filosofia Política: para os cursos de teoria do estado e ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Campinas: Vide Editorial, 2016.

- PANGLE, Thomas L.; TARCOV, Nathan. *Leo Strauss e a História da Filosofia Política*. In: CROPSEY, J.; STRAUSS, L. (Org.) *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013a.
- PAPPIN, Joseph. *The Metaphysics of Edmund Burke*. New York: Fordham University Press, 1993.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 10ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2 Vol. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970.
- REIS, Patrícia Carvalho. *Considerações sobre o Direito Natural na obra de Leo Strauss*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº 20, p. 31-38, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- RÜDIGER, Francisco. *Crítica da razão antimoderna: tradicionalismo e cultura moderna em Hannah Arendt, Leo Strauss e Philip Rief*. São Paulo: Edicon, 2003.
- SAMPAIO, Evaldo. *Nihilismo e Política em Leo Strauss*. Revista Trans/Form/Ação. Vol. XXXV, nº 1, p. 115-136, Jan./Abril 2012.
- SANDEL, Michael J. *O Liberalismo e os limites da justiça*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- SANTOS, M. Ferreira dos. *Invasão Vertical dos Bárbaros*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- SIMÕES, Bruno. *O momento estanque*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, p.169-196, outubro, 2008.
- SCAPINO, João. *Nietzsche, o filósofo da Alemanha nazista*. Cad. Nietzsche, São Paulo, v.36 n.1, p. 219-224, 2015.
- SCRUTON, Roger. *Uma breve história da filosofia moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- SIEVERS, Juliele M. *Kelsen sobre o lugar da lógica no âmbito normativo*. 2009. 103f. Dissertação (Mestrado) – UFSM.
- SILVA, Luiz Henrique de M. *A política do ceticismo de Hume e seu suposto conservadorismo*. Revista Pólemos, Brasília, v. 8, n. 16, p. 37-55, 2019.
- SOUZA, J. P. Galvão de. *Iniciação à Teoria do Estado*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1976.
- SOWELL, Thomas. *Conflito de Visões*. Col. Abertura Cultural. São Paulo: É Realizações, 2011.

STEIN, Edith. *Il problema dell'Empatia*. Trad. de Elio Costatini e de Erika Schulze Cosgtantini. Roma: Edizioni Studium, 2003.

STEINER, George. *Nostalgia do absoluto*. Trad. José Gabriel Flores. Lisboa: Relógio d'Água, 2003.

STORCK, Alfredo. *Direito subjetivo e propriedade: o tomismo de Michel Villey*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p. 47-72, outubro, 2010.

SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*, Livro I. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TORRES, João Camilo de O. *Teoria Geral da História*. Petrópolis: Vozes, 1963.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

URBINATTI, Nadia. *Mill on Democracy: from the Athenian polis to representative government*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. Trad. Márcia Valéria M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. 2ª Ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

WEAVER, Richard. *As ideias têm consequências*. São Paulo: É Realizações, 2012.