



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDUARDO EMANUEL FERREIRA LEAL

**VALOR E RACIONALIDADE: o problema do Direito Natural em Direito
Natural e História de Leo Strauss**

Recife

2019

EDUARDO EMANUEL FERREIRA LEAL

**VALOR E RACIONALIDADE: o problema do Direito Natural em Direito
Natural e História de Leo Strauss**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de Pernambuco como requisito para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Doutor Richard Romeiro Oliveira

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

L435v Leal, Eduardo Emanuel Ferreira.
Valor e racionalidade : o problema do Direito Natural em Direito Natural e História de Leo Strauss / Eduardo Emanuel Ferreira Leal. – 2019.
131 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro de Oliveira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2019.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Nihilismo (Filosofia). 3. Positivismo. 4. Direito natural. 5. Strauss, Leo (1899-1973). I. Oliveira, Richard Romeiro (Orientador). II. Título

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-172)

EDUARDO EMANUEL FERREIRA LEAL

**VALOR E RACIONALIDADE: o problema do Direito Natural em Direito
Natural e História de Leo Strauss**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 21/03/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (Orientador)
Universidade Federal de São João Del Rey

Prof. Dr. Anastácio Borges Araújo Júnior (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro (Examinador Externo)
Universidade Federal do Pará

O bárbaro ameaça a nossa ética. Invade todos os caminhos, penetra nos lares, nas escolas. Quer estabelecer a sua grandeza na sua miséria, proclama a sua força onde essa não está, aponta a sua exaltação, quando ela é depressão, e quando julga olhar à sua altura apenas está vendo o vale, em cujos pântanos ele perdura. Seus voos são apenas saltos de sapos, ou arrancos de fera, nunca o voo das aves que invadem o azul do céu e que são símbolos da grandeza e da inteligência humana. (SANTOS, 2012, p. 71)

RESUMO

O presente trabalho visa compreender o núcleo da leitura efetuada por Leo Strauss, na obra *Direito Natural e História*, do problema relacionado à crise intelectual desencadeada pelo desenvolvimento do pensamento filosófico em nosso tempo. Nesse sentido, tentaremos mostrar como, para Strauss, tal crise se origina fundamentalmente no abandono, realizado pela filosofia política moderna, da compreensão clássica do conceito de direito natural, que deixa de ser pensado, a partir de autores como Hobbes e Locke, como uma norma determinando a forma como os homens devem viver para se converter em um princípio que explica e assegura apenas as necessidades e os interesses mais primários dos homens, o que provoca, na perspectiva straussiana, um evidente rebaixamento dos padrões concernentes à avaliação do comportamento moral humano. Procuraremos esclarecer, em seguida, como, na interpretação straussiana, a escola historicista e, posteriormente, a escola positivista radicalizaram a crítica ao pensamento filosófico tradicional iniciada pela filosofia moderna, desembocando num completo rechaço da noção de direito natural e na concepção de que a razão humana não pode alcançar uma compreensão genuinamente racional e, portanto, universal, dos valores e princípios de justiça. Mediante a explicitação desses elementos, buscaremos evidenciar, enfim, de que maneira, segundo Strauss, as transformações intelectuais acima indicadas acabaram por engendrar um contexto favorável ao florescimento do niilismo, o que provoca inequívocos impasses filosóficos que, na análise straussiana, nos obrigam a reconsiderar as pretensões do pensamento político clássico.

Palavras-chave: Filosofia-clássica. Direito natural. Historicismo. Positivismo. Niilismo.

ABSTRACT

This work aims to understand the core of Leo Strauss' reading, elaborated in his book *Natural Right and History*, of the problem related to the intellectual crisis unleashed by the development of philosophical thought in our time. In this sense, we will try to show how, for Strauss, such a crisis originates fundamentally in the abandonment, performed by the modern political philosophy, of the classic understanding of the concept of natural right, which is no longer thought of by authors such as Hobbes and Locke as a norm determining the way in which men must live to become a principle that explains and assures only the most primitive needs and interests of men, which causes, in the Straussian perspective, an evident demotion of the standards concerning the evaluation of human moral behavior. We will then try to clarify how, in the Straussian interpretation, the historicist school and later the positivist school radicalized the critique of traditional philosophical thought initiated by modern philosophy, leading to a complete rejection of the notion of natural right and to the conception that reason can not achieve a genuinely rational and therefore universal understanding of the values and principles of justice. By explaining these elements, we shall try to show how, according to Strauss, the intellectual transformations indicated above gave rise to a favorable context for the flourishing of nihilism, which provokes unmistakable philosophical impasses that, in Straussian analysis, compel us to reconsider the pretensions of classical political thought.

Keywords: Classical philosophy. Natural law. Historicism. Positivism. Nihilism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2 A	DESCOBERTA DO DIREITO NATURAL COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO E QUESTIONAMENTO DA AUTORIDADE ANCESTRAL	16
2.1	A DESCOBERTA DA NATUREZA E A DISTINÇÃO ENTRE <i>PHYSIS</i> E <i>NOMOS</i>	16
2.2	A FILOSOFIA POLÍTICA E A BUSCA PELO MELHOR REGIME.....	35
2.3	O DIREITO NATURAL EM PLATÃO, ARISTÓTELES E TOMÁS DE AQUINO.....	40
3	O DIREITO NATURAL MODERNO: GÊNESE, DESENVOLVIMENTO E CRISE.....	52
3.1	HOBBS, LOCKE E O “PROJETO MODERNO”	52
3.2	A CRISE DO DIREITO NATURAL MODERNO EM ROUSSEAU E BURKE.....	73
4	O HISTORICISMO, A DISTINÇÃO WEBERIANA ENTRE FATO E VALOR E O RECHAÇO DO DIREITO NATURAL.	98
4.1	AS BASES EPISTEMOLÓGICAS DO HISTORICISMO COMO RESPOSTA AO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS.....	98
4.2	A CISÃO WEBERIANA ENTRE FATOS E VALORES.....	106
4.3	O DESDOBRAMENTO DO HISTORICISMO PARA O HISTORICISMO RADICAL.....	117
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
	REFERÊNCIAS	127

1 INTRODUÇÃO

Poucos autores discutiram a modernidade com tamanha perspicácia quanto Leo Strauss. Alemão de origem judaica e nascido em 20 de setembro de 1889, na cidade de Kirchhain, Estado de Hesse, na Alemanha, Strauss foi forçado a sair de sua terra natal devido à flagrante perseguição antissemita provocada pelo regime nazista. Estudou na Universidade de Freiburg, onde foi aluno de Edmund Husserl e Heidegger, sendo este último um autor que o influenciou bastante no início de sua carreira. Logo após o período de estudos em Freiburg, assume importante posição na *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* e, no final dos anos 30, recebe uma bolsa da Fundação Rockefeller¹ para trabalhar em Paris, pesquisando sobre filosofia medieval judaica e islâmica, o que não durou muito tempo, pois, com o forte crescimento do nazifascismo por toda a Europa, Strauss precisou mudar-se para os Estados Unidos, onde finalmente consolidou sua carreira na Universidade de Chicago. Nessa instituição, como se sabe, foi produzida e disseminada a maior parte de suas obras, o que lhe angariou vários seguidores² ou “*straussians*”, como, por exemplo, o renomado filósofo Allan Bloom³.

O problema central da obra straussiana é a percepção de que o homem contemporâneo, herdeiro da modernidade, traz consigo uma profunda crise de valores éticos e morais, o que faz com que ele simplesmente não saiba quem é ou para onde vai, causando então a visível crise do mundo moderno⁴, percebida em maior ou menor grau até pelo mais comum dos homens. Na óptica straussiana, a crise do mundo moderno é, antes de tudo, a crise da filosofia política moderna, que solapa todo o terreno de valores e princípios estabelecido ao longo dos séculos pelos filósofos antigos e medievais, dando lugar a um clima de profunda incerteza moral, estética e política, incerteza esta que é hoje facilmente percebida em todo o mundo ocidental.

¹ Cf. LEFORT, 1999, p. 281-282.

² “Não há nenhum exagero em dizer que o impacto de L. Strauss sobre a comunidade acadêmica norte-americana é um fenômeno. Ele é o fundador de um movimento, de uma Escola de pensamento e mesmo de um culto” (DRURY, 2005, p.15)

³ Filósofo norte-americano e continuador da obra de Strauss, Allan Bloom é o autor do best-Seller *The Closing of the American Mind*, texto em que faz duras críticas à decadência da democracia liberal nos Estados Unidos e ao processo de degradação da cultura e da educação resultante do relativismo selvagem adotado pelos representantes do *establishment* acadêmico daquele país.

⁴ Strauss, enquanto vítima e espectador das consequências práticas do projeto moderno na contemporaneidade, enxerga tal projeto como mergulhado em uma tremenda crise, observando o próprio conceito da “modernidade” com profunda desconfiança. Sobre isso, cf. seus escritos “The three waves of modernity” (“As três ondas da modernidade”) e “Political philosophy and the crisis of our times” (“Filosofia política e a crise dos nossos tempos”), nos quais tal desconfiança e descontentamento com o projeto moderno são apresentados de forma sistemática.

Segundo Strauss, o pensamento moderno opera, aos poucos, uma destruição da transcendência e, com a perda da noção de transcendência – seja esta entendida de forma religiosa ou como uma ordem natural superior ao que é meramente humano –, o homem moderno mergulha em um profundo processo de imanentização⁵, o qual resulta no antropocentrismo extremo de nossos dias, dando lugar ao idealismo exagerado que se expressa na forma de ideologias ou “religiões políticas”, para usar um termo cunhado pelo eminente filósofo alemão Eric Voegelin, amigo e correspondente de Strauss. Para Voegelin, como também para Strauss, tais “religiões” abalaram e dominaram o cenário intelectual e político do século XX e possuem uma relação direta com pensamento moderno, originando todas aquelas trágicas experiências totalitárias centradas na figura “do grande líder” (nazismo, fascismo e comunismo)⁶.

Em *Direito Natural e História*, texto que constituirá nosso principal objeto de análise na presente dissertação, Strauss descreve as etapas desse processo e demonstra como o projeto moderno penetrou no *establishment* intelectual e político da atualidade, dele se apoderando. Na leitura straussiana, tal se deu primeiramente com o historicismo, ao postular que todo pensamento humano é condicionado pelo tempo no qual foi gerado, negando, com isso, a possibilidade de qualquer apreensão racional de algum tipo de verdade perene que transcenda a época em que foi postulada, o que para Strauss é a própria negação da filosofia política em seu sentido original. Em um segundo momento, conforme Strauss, a filosofia política é também negada pela escola positivista, que faz uma verdadeira cisão entre a esfera empírica dos fatos e a esfera axiológica dos valores, preconizando que todo conhecimento genuíno é adquirido apenas pelos métodos da ciência experimental moderna, o que leva essa escola a admitir a impossibilidade de se alcançar uma verdadeira compreensão da natureza do bem. Resta claro que Strauss, buscando compreender os impasses gerados pelos pressupostos teóricos e intelectuais da filosofia moderna, acaba por retornar à leitura dos clássicos em busca de uma filosofia desvinculada de ideologias ou obscurantismos, como apresenta Steven B. Smith em seu instigante artigo acerca do pensamento straussiano:

O "retorno" de Strauss à filosofia política clássica - um retorno que ele sempre descreveu como "tentativo ou experimental" - não é, como alguns viram, um endosso da hierarquia natural ou de qualquer outra forma de biologia antiga ou eugenia. A compreensão de Strauss da filosofia antiga tem mais a ver com o problema político da filosofia ou com a questão da vida filosófica, e não com uma filosofia da política da maneira como isso é geralmente entendido. Isso certamente não impediu que todos os tipos de intérpretes lhe atribuíssem

⁵ Acerca deste debate, para melhor aprofundá-lo, indicamos os capítulos I, VII e XXIX da obra do filósofo francês René Guénon, intitulada *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos* (2017)

⁶ Cf STRAUSS, 2016a, p. 108

todas as formas de posições doutrinárias, desde o neoconservadorismo até uma antimodernidade niilista. Sua preocupação era com a posição original da filosofia como um modo de questionar e não com a defesa de qualquer escola ou seita filosófica em particular, muito menos com um movimento ou causa política. Strauss deixa claro que a vida filosófica deve ser entendida como uma forma de questionamento zetético. (SMITH, 2009, p.52)⁷

Ainda em *Direito Natural e História*, Strauss explica que, com a emergência dessas duas escolas de pensamento que são o historicismo e o positivismo, o Ocidente decaiu em um profundo clima de incerteza que se manifesta dramaticamente tanto no niilismo⁸ quanto no relativismo, sendo então esses fenômenos um elemento típico do momento histórico contemporâneo, cujos efeitos sobre a esfera política e moral são constatados até os dias atuais⁹.

O presente trabalho busca compreender, através da análise de *Direito Natural e História* e de demais leituras complementares, como todo esse processo se deu e suas consequências práticas, apresentando, por um lado, a crítica straussiana ao pensamento filosófico moderno e suas aporias, e, por outro, sua visão da alternativa intelectual representada pela filosofia política clássica. Como veremos depois, de acordo com Strauss, a aposta fundamental da filosofia política, em sua expressão clássica, nada mais é do que uma aposta na liberdade e na capacidade da razão humana de ir além das crenças e valores estabelecidos em certo tempo e lugar, visando à consecução de um saber autônomo acerca das questões fundamentais (Deus, o mundo, o homem)¹⁰. Dessa forma, a filosofia é, portanto, originalmente, a tentativa de transformar as “opiniões acerca do todo” em “conhecimento acerca do todo”, por meio do uso da racionalidade. Ora, tal visão do que é a filosofia encontrou, na perspectiva de Strauss, uma representação perfeita na alegoria platônica da caverna, que, por meio da imagem de prisioneiros acorrentados no fundo de uma caverna escura, podendo observar apenas simples sombras, descreveria fielmente a situação original do homem no seio da sociedade e o papel libertador da razão e da filosofia no que se refere à superação dessa situação.

⁷ “Strauss’s “return” to classical political philosophy—a return he always described as “tentative or experimental”—is not, as some have seen, an endorsement of natural hierarchy or any other form of ancient biology or eugenics. Strauss’s understanding of ancient philosophy has more to do with the political problem of philosophy or the issue of the philosophic life and not a philosophy of politics as this is usually understood. This has certainly not inhibited all manner of interpreters from attributing all manners of doctrinal positions to him from neoconservatism to a nihilistic antimodernity. His concern was with the original position of philosophy as a mode of questioning and not with the defense of any particular philosophical school or sect, much less a political movement or cause. Strauss makes clear that the philosophic life is to be understood as a form of zetetic questioning.”

⁸ “Somente o autoexame pode salvar as democracias liberais. O problema encontra-se dentro, não fora” (MCALLISTER, 2017, p. 104)

⁹ Cf. STRAUSS, 2016a, p. 239

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 29

Seria o homem capaz de viver sem certezas ou sem um horizonte valorativo e moral, a partir do qual possa se nortear? O psiquiatra austríaco Victor Frankl, fundador da logoterapia, aponta exatamente esse niilismo¹¹, esse terreno de incertezas ou “falta de sentido”, criado pela modernidade, como a principal causa das psicopatologias modernas. Esse movimento de busca de um sentido para a existência, envolvendo a procura do melhor tipo de vida a ser seguido, é apresentado por Strauss, por seu turno, como uma das preocupações centrais da filosofia, o que o leva a afirmar, em relação ao assunto, que “a gravidade do problema nos impõe o dever de encetar uma discussão distanciada, teórica e imparcial” (2014, p.8). Tal preocupação, constitutiva da filosofia em seu sentido original, é explicitada nas palavras do filósofo francês Louis Lavelle da seguinte forma:

Os inimigos da filosofia se acham em uma posição favorável, pois a filosofia nunca pode produzir a mesma satisfação intelectual que a ciência, nem a mesma satisfação sensível que a poesia: essa é, inclusive, uma censura que lhe fazem, mas que mostra que ela perderia seu verdadeiro objeto se viesse a se confundir com uma ou com outra. No entanto, sabemos bem que não há, para ser humano algum, problema mais emocionante que o problema do seu destino no mundo, o que é propriamente o problema filosófico: parece mesmo que a ciência e a poesia só retêm e só cativam nosso interesse na medida em que nos abrem uma nova perspectiva sobre esse problema (2012, p.134).

De antemão, cumpre dizer que não iremos adentrar, no espaço do presente trabalho, na discussão moral e psicológica apresentada pelo Dr. Frankl. Nossa pretensão é tão-somente ressaltar, a partir da leitura straussiana, a grave problemática trazida pela situação de crise desencadeada pelo desenvolvimento da modernidade, com vistas a compreender o que se encontra por trás de tal crise, explicitando como, para Strauss, a perda da noção do que seja filosofia política (aqui entendida como a busca do conhecimento racional da natureza do bem e do melhor regime) pode ser encarada como uma das principais fontes desse fenômeno.

Strauss nos propõe, então, uma reabertura da antiga querela entre antigos e modernos para que, através de tal discussão, possamos compreender quais são as pretensões originais da filosofia política rechaçadas – mas não refutadas – pela filosofia política moderna, apresentando, com isso, uma revitalização¹² do debate acerca do direito natural como possível alternativa para a saída de tal crise. É interessante notar, ainda que de passagem, que a posição de crítica e suspeita adotada por Strauss em relação à modernidade encontra uma

¹¹ Como nas palavras VOLFI: “O sentimento difuso de falta de orientação ético-moral e de fundação das regras, das normas e dos princípios do agir humano indica claramente que o paradigma ético-moral está hoje duplamente perdido: no plano de sua fundamentação como também daquele de sua aplicação, em sua dimensão ético-teórica como ético-prática.” (VOLFI, 1993, p. 158)

¹² “Strauss was dedicated to the restoration of a rich and concrete natural consciousness of the political phenomenon” (BLOOM, 1974, p. 376).

correspondência na visão proposta pelo filósofo francês René Guénon acerca do mesmo assunto. Em sua famosa obra intitulada *A Crise do Mundo Moderno*, por exemplo, Guénon afirma o seguinte sobre essa questão:

Alguns entrevêem mais ou menos vagamente, mais ou menos confusamente, que a civilização ocidental em vez de continuar sempre a desenvolver-se no mesmo sentido, poderia bem chegar um dia a um ponto de paragem, ou mesmo soçobrar completamente em qualquer cataclismo. Talvez esses não vejam nitidamente onde está o perigo, e os receios quiméricos ou pueris que manifestam por vezes provam suficientemente a persistência de muitos erros no seu espírito; mas enfim, é já qualquer coisa que percebam que existe um perigo, mesmo se o sentem mais do que o compreendem verdadeiramente, e que cheguem a conceber que esta civilização, de que os modernos estão tão enfatuados, não ocupa lugar privilegiado na História do Mundo, que ela pode ter a mesma sorte que tantas outras já desaparecidas em épocas mais ou menos longínquas, e de que algumas deixaram atrás de si apenas traços ínfimos, vestígios mal perceptíveis ou dificilmente reconhecíveis (2013, p. 26).

No primeiro capítulo desse trabalho, pretendemos desenvolver uma abordagem sistemática acerca de como, segundo Strauss, se deu originalmente a descoberta da natureza, fenômeno que, na visão desse pensador, ocorre ao mesmo tempo em que o homem descobre a filosofia, o que possibilita o estabelecimento da distinção clara entre *physis e nomos* (natureza e convenção) e o questionamento da tradição através da busca do melhor regime (ou do regime mais justo, segundo a natureza). Veremos, então, como esses elementos se encontram presentes nas principais correntes do direito natural clássico (desde os filósofos gregos até Tomás de Aquino), o que revelará a importância da ideia de natureza para toda a tradição filosófica¹³ e como, através de tal noção, torna-se possível empreender uma busca sólida e cautelosa acerca de qual seria o melhor regime político, apresentado por Strauss como o principal objeto de reflexão da filosofia política em seu sentido originário.

No segundo capítulo, discutiremos de que forma ocorreu, de acordo com a interpretação straussiana, a passagem da teoria do direito natural clássico para a teoria do direito natural moderno, buscando evidenciar duas coisas: em primeiro lugar, o que Strauss compreende por direito natural moderno; em segundo lugar, como a adoção do direito natural moderno produziu uma total mudança no panorama político e intelectual do Ocidente, desembocando na crise teórico-prática advinda de tal concepção, crise essa que posteriormente se expressou nas correntes filosóficas do historicismo e do positivismo, as quais são

¹³Sobre o papel crucial do conceito de melhor regime na filosofia política clássica, cf. PANGLE, Th. **Leo Strauss**: an introduction to his thought and intellectual legacy. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006, p.46-49.

consideradas por Strauss como as mais poderosas e hegemônicas manifestações intelectuais em nosso tempo.

No terceiro capítulo, apresentaremos, finalmente, o modo como Strauss explica o advento da escola historicista, primeira corrente de pensamento que recusa abertamente o direito natural, ao postular a historicidade de todo pensamento humano, negando, com isso, a possibilidade da razão transcender o que é dado socialmente em certo contexto cultural. Strauss pretende discutir as críticas e proposições do historicismo e, logo após, do positivismo, mediante a apresentação da sociologia weberiana, marcada pelo ideal metodológico da “neutralidade axiológica”, a fim de explicitar as insuficiências filosóficas de tais correntes intelectuais e as aporias em que elas fatalmente desembocam.

Como um autor pouco conhecido no Brasil, Strauss é visto por muitos com certo receio, exatamente porque esses muitos desconhecem o papel fundamental desse autor na rediscussão do significado da filosofia política e no debate sobre o problema da modernidade. Longe de pregar algum tipo de reacionarismo, Strauss pretende, antes de mais nada, reerguer a filosofia a um patamar prático e teórico elevado, o qual em sua visão foi perdido desde a ascensão das escolas já citadas. Há um caráter altamente revitalizador na proposta straussiana¹⁴, proposta essa bem definida por Rosen nos seguintes termos: “sejamos claros desde o início: Strauss não é um ludista nem um reacionário irracional. Tampouco é um excêntrico heterodoxo, ou mesmo um pensador revolucionário que é mal compreendido por causa da grande originalidade de suas visões” (ROSEN, 2009, p. 120). Apesar disso, percebemos certo estranhamento e resistência na recepção desse autor, sobretudo nos meios acadêmicos nacionais: de fato, muitos incorrem no que em lógica clássica chama-se de *argumentum ad*

¹⁴ “A interpretação de Strauss da crise no Ocidente levou-o a esforçar-se por alcançar aquela compreensão histórica autêntica do pensamento do passado que, a princípio, pretendeu o historicismo, mas da qual este não era capaz por sua própria constituição. Tentar entender os pensadores da Antiguidade da maneira como eles se interpretavam exigia que tentássemos colocar de lado nossas próprias perguntas para ver as deles; que tentássemos nos basear, tanto quanto possível, no que eles dizem, direta ou indiretamente, e o mínimo possível na informação de outras pessoas; e que procurássemos usar os termos usados por eles e suas premissas, evitando o uso de terminologia e premissas modernas, alheias a eles. Segundo Strauss, esse esforço histórico para compreender o significado do pensamento antigo envolve necessariamente o esforço filosófico de levar a sério a reivindicação da verdade desse pensamento”. (*La interpretación de Strauss de la crisis de Occidente lo impulsó a esforzarse por conseguir esa auténtica comprensión histórica del pensamiento del pasado que en un principio pretendió el historicismo pero de la cual no fue capaz por su constitución misma. Tratar de entender a los pensadores de la Antigüedad de la manera en que ellos mismos se interpretaban requería que intentásemos dejar de lado nuestras propias preguntas para ver las de ellos; que intentásemos basarnos, tanto como fuera posible, en lo que ellos dicen directa o indirectamente, y lo menos posible en información ajena; y que procurásemos emplear los términos por ellos empleados y sus premisas, evitando usar la terminología y las premisas modernas, ajenas a ellos. Según Strauss, este esfuerzo histórico por comprender el significado del pensamiento antiguo por fuerza implica el esfuerzo filosófico de tomar con seriedad la pretensión de verdad de ese pensamiento*). (TARCOV & PANGLE in HILB, 2011, p. 397)

ignorantiam, fazendo com que tal pensador, tão rico e prestigiado fora de nosso país, quase cinquenta anos após a sua morte, continue por aqui tão pouco conhecido. Ora, Strauss mantém a cisão moderna¹⁵ entre filosofia e teologia, tentando apenas preservar a filosofia em seu sentido tradicional, clássico, sem que esta caia em uma espécie de utopismo sem limites e politicamente problemático. Como explica McAllister:

Uma saudável filosofia política, baseada na natureza e não na história, constituiria a melhor barreira intelectual contra a modernidade. Se for possível dizer que Strauss teve um objetivo político, este foi reorientar a filosofia política no Ocidente (MCALLISTER, 2017, p. 61).

O trabalho filosófico que Strauss pretende efetivar em *Direito Natural e História* consiste em realizar um estudo acurado sobre as consequências filosóficas e práticas da predominância atual do positivismo e do historicismo, no intuito de evidenciar os impasses e aporias em que desembocam essas correntes intelectuais ao serem radicalizadas, impasses cuja expressão mais poderosa e inequívoca é justamente o aparecimento do niilismo nos mais variados âmbitos da vida social. Fazendo isso, Strauss julga poder abrir uma brecha para se repensar as pretensões da filosofia política tradicional e para o restabelecimento da discussão em torno das alternativas fundamentais que se colocam para o pensamento humano no que se refere ao problema do conhecimento e dos valores. Acreditamos que esse trabalho filosófico tem uma importância crucial, pois é algo que pode nos ajudar a compreender melhor a situação intelectual e cultural em que nos encontramos no momento atual da história, possibilitando-nos também um entendimento mais consistente acerca do próprio significado da filosofia no mundo ocidental e do seu possível reavivamento.¹⁶ Como esclarece a estudiosa Talyta de Carvalho sobre esse aspecto do pensamento de Leo Strauss:

¹⁵Cf. Strauss, 2015. Ver também MCALLISTER, 2017, pp. 135-138

¹⁶“No maciço primeiro plano do trabalho da vida de Strauss está sua ressurreição da teoria política republicana clássica, entendida como emanando da revolução intelectual efetuada na e pela filosofia política socrática. É aqui que Strauss encontra a base para uma avaliação inquisitiva e crítica, embora simpática e admiradora, de nossa democracia liberal contemporânea. É aqui que Strauss encontra a chave para a recuperação de nossa autoconsciência perdida ou obscurecida como modernos. Pois nossa existência cívica está enraizada em uma vasta revolução cultural – o que foi chamado de Iluminismo, dos séculos XVII e XVIII –, que se definiu em oposição à tradição anteriormente reinante, a qual se inspirou, em última instância, no cidadão-filósofo Sócrates” (“*In the massive foreground of Strauss’s lifework stands his resuscitation of classical republican political theory, understood as emanating from the intellectual revolution effected in and by Socratic political philosophy. It is here that Strauss finds the standpoint for a searching and critical, while sympathetic and admiring, appraisal of our contemporary liberal democracy. It is here that Strauss finds the key to a recovery of our lost or obscured self-consciousness as moderns. For our civic existence is rooted in a vast cultural revolution—what was called the Enlightenment, of the seventeenth and eighteenth centuries—that defined itself in opposition to the previously regnant tradition that took its inspiration ultimately from the citizen-philosopher Socrates*”) (PANGLE, 2006, p. 44).

Para ele, a filosofia se coloca em um campo de interesse que ultrapassa qualquer época ou regime, de modo que o filósofo deve sempre se empenhar em não perder de vista esse interesse, à custa de, ao se perder, aniquilar também a própria possibilidade de existência dessa filosofia (2015, p.24)

Ainda pouco conhecido, percebemos que aos poucos tão rico autor vem sendo, porém, mais lido e procurado em nosso país, sobretudo graças ao valor filosófico de sua obra, que vem ganhando cada dia mais relevância nos meios universitários, bem como ao trabalho de editoras nacionais que, nos últimos três anos, vêm trazendo à luz algumas traduções de suas principais obras para o público de língua portuguesa. É aproveitando essa mudança de atmosfera na recepção da obra de Strauss que desenvolveremos, então, aqui, nosso trabalho de análise, no intuito de entendermos de forma mais acurada uma parte do pensamento desse instigante autor, a qual se encontra contida em um de seus trabalhos mais célebres. De fato, como já esclarecemos, toda nossa dissertação tem como proposta fundamental de pesquisa a tentativa de compreender de que forma, na obra *Direito Natural e História*, Leo Strauss, a partir de um questionamento da crise moral e intelectual gerada pelo positivismo e pelo historicismo contemporâneos, busca pensar novamente o problema da possibilidade e do estatuto da filosofia política, recolocando em discussão o tema do direito natural e dos seus pressupostos teóricos mais básicos. Eis, sucintamente apresentado, o objetivo filosófico que procuraremos alcançar nas páginas que se seguem.

2 A DESCOBERTA DO DIREITO NATURAL COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO E QUESTIONAMENTO DA AUTORIDADE ANCESTRAL

Nesse capítulo, buscaremos, a partir da leitura straussiana elaborada em *Direito Natural e História*, apreender o significado original do conceito de direito natural, bem como compreender como a descoberta da natureza (*phýsis*) rompe com o pensamento pré-filosófico, o qual se caracterizava pelo cumprimento inquestionável dos costumes e tradições de um determinado povo. A ideia de Strauss é que, com a descoberta da natureza, abre-se espaço para uma busca racional acerca do bem per si ou enquanto tal, o qual é distinto do bem de acordo com a tradição ou o costume. Essa busca racional, segundo Strauss, servirá, então, como o novo referencial a partir do qual o homem deve organizar seus códigos e ações.

2.1 A DESCOBERTA DA NATUREZA E A DISTINÇÃO ENTRE *PHYSIS* E *NOMOS*

Strauss, logo na introdução de sua obra *Direito Natural e História* que este trabalho pretende analisar, evidencia o abandono do direito natural pelo pensamento atual e procura mostrar como isso desemboca no relativismo. Ora, apesar do evidente abandono da questão do direito natural pela filosofia hegemônica de nosso tempo, pode-se dizer, porém, que esse tema possui relevância filosófica indiscutível, na medida em que um direito que se produz e que se embasa em uma perspectiva cada vez mais constitucional, como é o caso, de um modo geral, do direito contemporâneo, não deve deixar de tratar de temas que se relacionam com uma possível superioridade paradigmática¹⁷. Para o nosso autor, rejeitar a concepção de um direito superior ou paradigmático é o mesmo que aceitar que todo direito é positivo ou, ainda, que o direito é exclusivamente determinado por tribunais ou legisladores, o que envolve a aceitação de uma espécie de juristocracia¹⁸.

O debate sobre direito natural, nos dias atuais, parece trazer certa inquietação, principalmente em virtude da crise intelectual de nosso tempo, a qual descambou no que Strauss vai apresentar como niilismo, fenômeno primordial da modernidade; eis por que, em sua visão, há a necessidade de se repensar o problema do direito natural¹⁹. Entretanto, o restabelecimento

¹⁷ STRAUSS, 2014, p. 113

¹⁸ Tema amplamente discutido na seguinte obra: FINNIS, John. **Natural law and natural rights**. 2. ed. Nova York: Oxford University Press, 2011.

¹⁹ Como observa MCALLISTER, 2017, p. 105, para Strauss, “o direito natural representa o critério comum pelo qual se julga a cambiante vida política”.

do problema do direito natural implica o questionamento de algumas formas de pensamento já arraigadas na sociedade hodierna²⁰, como o historicismo e o positivismo. Particularmente no que diz respeito ao positivismo, Strauss diverge da tese por ele defendida acerca da necessidade de uma “neutralidade metodológica em relação aos valores”, vendo uma espécie de “nihilismo nobre” em tal concepção.

Na visão apresentada por Strauss, a descoberta do direito natural é coetânea à descoberta da filosofia, de forma que onde não há filosofia o direito natural também permanece desconhecido. Nesse sentido, a análise straussiana nos apresenta que, em um contexto anterior ao descobrimento da filosofia, o “bem” era tido como o ancestral, isto é, como aquilo que era venerado e consagrado pela tradição por ser o mais antigo. No momento em que a autoridade ancestral começa a ser questionada, em nome da procura filosófica do que é bom por si mesmo, dá-se o aparecimento do direito natural, como algo independente das “leis dos antigos”. Nos termos de Strauss, “a filosofia abandona o que é ancestral pelo que é bom, por aquilo que é bom per se, bom por natureza”. O aparecimento da filosofia, aqui identificada com a própria descoberta do direito natural, modifica, assim, profundamente as relações do homem com a realidade política, bem como com as leis de modo geral, dando início à procura de axiomas morais universalmente válidos e discerníveis pela razão humana²¹, que suplantariam em dignidade e perfeição as convenções estabelecidas a partir das leis positivas ou dos costumes de determinada época.

Segundo Strauss, o ataque mais comum contra o direito natural se dá em nome da história. De fato, explica ele, a teoria do direito natural postula que este se constitui como um conjunto de princípios captado pela razão humana e que possui, pois, valor universal. Ora, objetam os opositores do direito natural que, ao analisarmos a história da humanidade, das civilizações, percebemos que esse direito nunca existiu, uma vez que as noções de justiça são mutáveis de acordo com cada época e civilização. Isso indicaria que é impossível existir tal direito natural, imutável e discernível pela razão humana, uma vez que a história nos mostra, claramente, que os conceitos de justiça são mutáveis e contraditórios entre si.

O primeiro questionamento feito por Strauss acerca de tal objeção é mostrar que ela não diz muita coisa ou quase nada em relação à discussão em si, uma vez que o “consenso de toda a humanidade” não é de forma alguma uma condição necessária para a existência do direito natural. Com efeito, os maiores proponentes do direito natural afirmaram que, exatamente pelo

²⁰ STRAUSS, 2014, p.8

²¹ O “direito natural”, explica Strauss, é “um direito discernível pela razão humana e universalmente reconhecido” (STRAUSS, 2014, p. 11).

fato de o direito natural ser algo racional, a sua descoberta pressupõe o cultivo da razão, e, portanto, o direito natural não será reconhecido universalmente²², do que se segue que “não se pode esperar nenhum conhecimento real do direito natural por parte de selvagens [...]” (STRAUSS, 2014, p. 12).

Em outras palavras, a partir dessa observação, Strauss nos apresenta o fato de que, quando se afirma que não há nenhum princípio de justiça que não tenha sido negado em algum lugar, não se prova, com essa mera afirmação, que tal negação foi justa ou razoável. Strauss nos apresenta que sempre se soube que diferentes noções de justiça existiram em situações, nações e época diferentes, mostrando então que essa afirmação do que sempre se soube por parte dos teóricos modernos não abalou em nada o ponto fundamental defendido pelos filósofos clássicos, uma vez que a constatação da variedade de noções de direito deveria ser, para esses filósofos, em vez de uma crítica, um incentivo por excelência na busca do direito natural. Segundo os termos do autor:

Para que a rejeição do direito natural em nome da história tenha alguma importância, ela precisa ter outra base que não seja a evidência histórica. A sua base deve ser uma crítica filosófica da possibilidade, ou da cognoscibilidade, do direito natural – uma crítica de alguma forma vinculada à “história” (STRAUSS, 2014, p. 12).

Segundo Strauss, o ponto de partida para compreendermos a problematização acerca do direito natural deve ser sempre a nossa compreensão “natural” das coisas, ou seja, a compreensão espontânea das coisas tal como elas se apresentam na vida política e nas ações que permeiam nossas tomadas de decisões cotidianas, em detrimento do que seria uma compreensão “científica” da política. Com isto, não pretendemos dizer que a vida política se iniciou a partir da descoberta do direito natural. Pelo contrário, na medida em que o direito natural é um fenômeno vinculado ao exercício ou cultivo da razão, ele é um princípio que teve de ser descoberto, ao contrário da vida política que o precede. No entanto, Strauss afirma que a vida política, de forma abrangente, se confronta, irremediavelmente, em algum momento, com a problemática do direito natural. Dito isto, Strauss nos apresenta que a tomada de consciência de tal problemática é necessariamente indissociável do surgimento da ciência política:

Uma vida política que desconhece a ideia de direito natural ignora necessariamente a possibilidade da ciência política e, de fato, ignora a possibilidade da ciência como tal; por outro lado, uma vida política consciente

²² Logo, resta claro que a descoberta do direito natural se deu como fruto de um esforço, e não como um dado revelado.

da possibilidade da ciência sabe necessariamente que o direito natural constitui um problema (STRAUSS, 2014, p. 97).²³

Isso significa que, na leitura straussiana, a ideia de direito natural permanecerá velada enquanto a ideia de natureza for desconhecida. Descobrir, então, a natureza, ou o princípio responsável por aquilo que as coisas são por si mesmas, é a tarefa da filosofia. Strauss é categórico ao afirmar que nas sociedades onde não há filosofia, também se desconhece o direito natural. Para exemplificar tal ponto, Strauss avança as seguintes considerações:

O velho Testamento, cuja premissa básica pode ser entendida como a rejeição implícita da filosofia, não conhece a “natureza”: não existe um termo para “natureza” na bíblia hebraica. Nem precisamos dizer que os termos “céu e terra”, por exemplo, não designam a mesma coisa que a “natureza”. Assim não há no Velho Testamento nenhum conhecimento do direito natural como tal. A filosofia é, pois, mais antiga que a filosofia política (STRAUSS, 2014, p. 98).

A filosofia como a busca dos “princípios” de todas as coisas significa, principalmente, a busca das “origens” de todas as coisas. Considerada sob esse prisma, Strauss julga que a filosofia se aproxima do mito. No entanto, o *philosophos* (o amante da sabedoria) não é idêntico ao *phylómythos* (o amante do mito). Como observa Strauss, Aristóteles chama os primeiros filósofos de homens que “discutem sobre a natureza”, diferenciando-os de seus antecessores, aqueles “que discutem sobre os deuses”²⁴. Nesse sentido, Strauss nos mostra que a filosofia, tal como concebida em sua ideia original, se constituiu a partir do momento em que o primeiro filósofo descobriu a natureza (ou, como diria o pensador brasileiro Mario Ferreira dos Santos, 2017, p. 58, “o que é fundamental nas coisas”), e tentou, de alguma maneira, compreender o que estava em jogo nessa descoberta:

Toda história da filosofia não é outra coisa senão o registro de tentativas incessantes de apreender completamente aquilo que estava envolvido na descoberta crucial feita por algum grego há 2600 anos ou mais. Diferentemente do mito, a filosofia surgiu quando se descobriu a natureza, ou por outra, o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza (STRAUSS, 2014, p. 98).

A descoberta da natureza, para Strauss, não pode ser compreendida se por natureza se entende a totalidade dos fenômenos. A descoberta da natureza, na óptica straussiana, é justamente a descoberta da diferenciação entre o que é natural e o que não é natural na totalidade dos fenômenos, de forma que o termo “natureza” constitui um termo dicotômico, que estabelece uma separação entre tipos diferentes de fenômenos: aqueles que são produzidos pela natureza

²³ Ora, com tal afirmação, Strauss nos apresenta que uma ciência política que nega a possibilidade de se encontrar o melhor modo de se fazer política é uma ciência estéril em si mesma.

²⁴ Cf. LACERDA, 2009, pp. 53 – 55.

e os que não o são. Ora, antes da descoberta da natureza, ou das coisas naturais em si, o comportamento característico de uma coisa ou classe era concebido a partir do costume, da tradição, que possuía um prestígio em virtude de sua origem remota. Logo, o costume ou o “modo de ser” seria uma espécie de antepassado pré-filosófico do que o primeiro filósofo chamou de natureza.

Porém, evidentemente, nem tudo que é antigo é sempre correto. A noção que relaciona o antigo ao que é “nosso”, no sentido de ser correto e ancestral, dá origem ao pensamento de que tudo que é mais antigo é certo e, justamente por ser mais antigo, determina a forma correta de se comportar. Os que estavam nesse estado pré-filosófico, anterior à descoberta da natureza, viam, assim, a antiguidade como uma espécie de lei. Ora, Strauss explica que o procedimento que identifica o bom com o ancestral conduz necessariamente à ideia de que os ancestrais eram superiores a “nós” e mesmo seres divinos ou que teriam vivido na proximidade dos deuses, o que confere, então, um caráter divino aos costumes, leis e modos de ser outorgados pelos ancestrais àqueles que depois deles vieram. No estado pré-filosófico, as questões eram respondidas antes mesmo de sua formulação, pois a autoridade, como o direito de ser obedecido, derivava essencialmente da lei, que era o princípio que determinava o modo de vida de uma comunidade.

Ficava implícito, então, que discutir a natureza das coisas, ou o melhor modo de viver, era, naquele contexto, algo impossível. Não havia, assim, espaço para a filosofia, na medida em que não se podia discutir a natureza da justiça, o cumprimento inquestionável da lei ancestral impedindo a emergência de qualquer interrogação. O surgimento da ideia de direito natural é, então, pressuposto necessário para se colocar em dúvida a autoridade da lei ancestral, como Strauss explica:

É pelo arranjo das conversações nas obras *República* e *Leis*, mais do que por declarações expressas, que Platão indicou até que ponto é indispensável ter dúvidas sobre a autoridade ou libertar-se dela para descobrir o direito natural (2014, p.101).

Nesse sentido, a dúvida acerca da autoridade constituiu, pois, o caminho originário trilhado pela filosofia, a partir do qual a natureza foi descoberta, abalando o poder até então incontestável da lei ancestral²⁵. Tendo em vista a variedade de códigos morais e legais, em todas as épocas, que se contradizem entre si, com várias noções acerca da natureza do bem, do justo e do virtuoso, surge a questão de saber qual é o código certo e qual seria, então, a verdadeira explicação para as coisas. Nesse sentido, nos esclarece Strauss:

²⁵ Cf. OLIVEIRA, 2017, p. 40

A partir daí o modo correto de ser não pode mais ser simplesmente garantido pela autoridade; torna-se uma questão ou o objeto de uma busca. 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, independente do ancestral. Trata-se da busca do que é bom por natureza, que se distinguirá do que é simplesmente bom por convenção (2014, p.103).

A busca pelas causas primeiras é orientada pelas duas fundamentais diferenças que antecedem aquilo que é o bem por natureza em sua oposição ao que é ancestral. Até então, o bem era identificado com o cumprimento da lei ancestral que, a partir de um certo momento, por se mostrar insuficiente, obrigou os homens a diferenciar entre aquilo que supostamente sabem por terem ouvido falar e aquilo que podem compreender por si mesmos e que, sendo visível aos olhos da razão, constitui o bem natural. Com o estabelecimento dessa diferenciação, alguns homens resolveram então suspender seu juízo e abster-se de dar seu assentimento ao caráter divino de qualquer código ou relato, até que as opiniões em que estes baseavam fossem, enfim, comprovadas e demonstradas a todos, sem contestação²⁶.

A partir disso, o que deveria ser reconhecido como correto não seria mais o que é determinado pelo “nós” pré-estabelecido e enraizado na tradição de um grupo específico, nem o que o “eu” singular (*doxa* individual) crê como tal, sem embasamento empírico ou racional, mas, sim, o que é comprovado como natural e universal para todo e qualquer homem. Antes do descobrimento da natureza, ou da filosofia, os códigos divinos, tidos como perfeitos e inquestionáveis, e os relatos sagrados que os justificavam, eram considerados como dependentes de mediações supra-humanas. Quando um determinado relato era posto em dúvida, a forma de averiguar sua veracidade dava-se a partir de uma investigação acerca de se aquela lei ou relato tinha, de fato, raiz supra-humana ou era uma criação do homem. Dessa forma, iniciou-se, então, a libertação do homem do que seria o cumprimento estrito da lei ou dos costumes de seu povo, tidos tradicionalmente por inquestionáveis, para analisar o que é bom por natureza e de forma superior, sem a preocupação de estar agindo de forma errada, como nos apresenta Strauss:

Assim, o homem viu-se cômico da diferença crucial entre aquilo que o seu grupo considera inquestionável e o que ele mesmo observa; eis como o Eu torna-se capaz de se opor ao Nós sem nenhum sentimento de culpa. [...] A natureza foi descoberta quando o homem embarcou na busca das coisas primeiras à luz das diferenciações fundamentais entre ouvir dizer e o ver com os próprios olhos, de um lado, e entre as coisas feitas pelo homem e as coisas não feitas pelo homem (2013, p.104-105).

²⁶ STRAUSS in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 50.

Com a descoberta da natureza, surge, então, a necessidade da busca filosófica das coisas primeiras, não por elas simplesmente existirem, mas sim por elas existirem sempre, e como tais serem imperecíveis. Tais afirmações partem da premissa de que todo ser surge a partir de uma causa. Falando em outras palavras, todas as mudanças perceptíveis seriam impossíveis se não houvesse algo necessário e eterno. Os seres que sempre existem têm uma dignidade superior aos seres que nem sempre existem, uma vez que ser perecível significa estar entre o ser e o não ser.

Uma vez descoberta a natureza, segundo Strauss, como já exposto, dá-se o estabelecimento de uma diferenciação crucial entre *physis e nomos*, ou seja, entre natureza e costume. Como já foi observado, a descoberta da natureza²⁷ é contemporânea, nesse sentido, da descoberta da filosofia. Ora, quando os primeiros filósofos falam de natureza, estes pretendem abandonar a noção de bem ancestral em nome de algo mais antigo. Posto isso, a natureza, segundo Strauss, era vista pelos primeiros filósofos como anterior a toda tradição e, nesse sentido, como mais perfeita e venerável que toda tradição. Eis por que os primeiros filósofos vieram a conceber a natureza como a verdadeira autoridade:

A arte pressupõe a natureza, ao passo que a natureza não pressupõe a arte. As habilidades “criativas” do homem, mais admiráveis que quaisquer de suas criações, não são obras do homem: o gênio de Shakespeare não é a obra de Shakespeare. A natureza supre não apenas o material de todas as artes, mas também seus modelos; “as coisas mais grandiosas e mais belas” são obras da natureza, não da arte. Ao desarraigar a autoridade do ancestral, a filosofia reconhece que a natureza é a autoridade (STRAUSS, 2014, p.110).

Nesse sentido, Strauss vê a necessidade de salvaguardar a noção de direito natural, fazendo, inclusive, uma diferenciação – que, para ele, é fundamental – entre a noção clássica e a noção moderna de convencionalismo. O ponto fundamental para o qual Strauss chama a atenção, neste caso, é que enquanto o convencionalismo antigo, partindo da distinção entre natureza e convenção humana, afirma a superioridade da natureza sobre a convenção, o convencionalismo moderno, adotando a mesma distinção, proclama a superioridade daquilo que é feito pelo homem sobre a natureza.²⁸

Tendo, então, percebido essa mudança entre a noção clássica e moderna de convencionalismo, Strauss nos apresenta, ainda, a importância que o convencionalismo clássico, tal como entendido pelos gregos, dava à natureza, quando afirma: “Com isso, dava a

²⁷No que se refere aos primeiros registros da distinção entre natureza e convenção, ver HEINHARDT, 1916, *apud* STRAUSS, 2014, p. 82.

²⁸Cf. STRAUSS, 2008, cap. 6, e as explicações de MENDES, 2016, p. 6.

entender [o convencionalismo] que a natureza tem uma dignidade incomparavelmente maior que a convenção ou a sanção da sociedade” (STRAUSS, 2014, p.13). O que mostra, então, que mesmo os gregos que aderiam à visão clássica de convencionalismo não discordavam quanto à concepção de que seria preciso conciliar as exigências da natureza com as da convenção, visando a pensar o melhor regime a partir de um projeto legislativo e institucional que compatibilize as normas da tradição com reformas e modificações prudenciais no *éthos* vigente.

A partir do que foi exposto, Strauss vai procurar mostrar que a filosofia, em sua expressão socrático-platônica²⁹, seria essencialmente um esforço para alcançar uma compreensão da natureza das coisas, no intuito de responder às perguntas fundamentais colocadas pelos anseios intelectuais humanos. Se existe tal natureza e ela não pode ser desconsiderada na abordagem dos problemas fundamentais e perenes, é função da filosofia pautar seus postulados acerca do que é o melhor regime valendo-se, o máximo possível, de tal referencial da natureza.³⁰

Todo ser humano é situado em uma dada cultura, com determinados valores éticos, em relação aos quais ele é incapaz de assumir um posicionamento de total e absoluta neutralidade, dadas as questões axiomáticas que envolvem os valores. Para Strauss, porém, o recurso que o ser humano tem para discutir questões acerca da *pólis*, esse “meio humano”, é exatamente a filosofia política. Sua visão é a de que o filósofo irá, a partir da tentativa de compreender o que são, em si mesmos, valores como a justiça ou o bem, proferir juízos axiológicos, posicionando-se em conformidade com o que seria a natureza mesma das coisas e buscando determinar o melhor regime, entendido como aquele que é bom em si mesmo e não de acordo com as convenções desta ou daquela sociedade. Em outras palavras, “a conduta humana virtuosa depende do conhecimento filosófico das essências ou ideias com as quais ela está necessariamente relacionada” (LACERDA, 2009, p. 88).

²⁹“Platão, o discípulo de Sócrates, é o primeiro filósofo cujos discursos chegaram até nós. Embora não se possa dizer que Platão tenha exposto uma doutrina da lei natural (ver *Gorgias*, 483e, e *Timeu*, 83e), não pode haver dúvida de que ele se opunha ao convencionalismo: ele afirma que existe um direito natural, isto é, algo que é apenas por natureza. O que é naturalmente justo ou correto é a idéia de justiça” (“*Platon, el discípulo de Socrates, es el primer filosofo cuyo sescritos propriamente dichos han llegado hasta nosotros. Si bien no puede decirse que Platon haya expuesto una doctrina de la ley natural (cf. Gorgias, 483e, y Timeo, 83e), no puede haber duda de que se oponia al convencionalismo; afirma que existe un derecho natural, es decir, algo que es justo por naturaleza. Lo naturalmente justo o correcto es La idea de justicia (Republica, 5016; cf. 500c-d y 484c-d), la justicia en si misma, la justicia pura y simple*”) (STRAUSS, 2008, p. 197).

³⁰Como observa MORAIS, 2013, p. 9: “com isso, o questionamento e a busca de verdades sobre as questões fundamentais se assentam na máxima sobre como o homem deve viver, isto é, sobre a boa vida. Em outras palavras, o homem deve buscar a sua realização (*eudaimonia*), sendo a filosofia contemplação e um agir no mundo. Dessa forma, a filosofia tenta resolver as questões fundamentais com o direito natural e valores absolutos, tanto em um nível contemplativo quanto no agir imanente, tornando-se evidente a sua total identidade com seu suposto ramo, a filosofia política. No que tange à solução dessas questões pela filosofia, que é essencialmente política, a melhor foi proposta pelos clássicos.”

Assim sendo, trata-se de buscar as verdades acerca das questões fundamentais que dizem respeito à questão de como o homem deve viver, ou seja, à questão da boa vida, o que possibilitará, então, que o homem busque de forma mais consistente a sua realização (*eudaimonia*), sendo a filosofia, neste caso, uma contemplação e um agir no mundo. Ao afirmarmos isso, percebe-se que a filosofia busca resolver as questões fundamentais mediante a pesquisa do direito natural e dos valores perenes, tanto em um nível contemplativo como no plano do agir, da imanência, tornando-se evidente a sua ligação com a vida política, no intuito de propiciar ao homem a compreensão das alternativas políticas fundamentais que estão nas bases efêmeras e acidentais da sociedade. Como afirma Strauss:

A lei pretende salvar as cidades 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 (2014, p.122).

A filosofia política, afirma Strauss, visa à compreensão do bem pressuposto pelas ações políticas e esse bem só pode ser questionado após determinada reflexão. O fato de podermos questionar o bem postulado nas ações políticas pressupõe um pensamento que não é mais uma opinião (*doxa*), mas conhecimento (*episteme*). A vida boa, a boa sociedade, é o bem político supremo. Ainda que não possamos, de forma cabal, alcançar a resposta definitiva acerca do problema do bem, a apreensão objetiva de uma questão fundamental exige a compreensão da natureza do assunto com o qual está ligada. Para Strauss, enquanto a filosofia política não retornar a esse patamar da busca pela verdade, tal como pensado pelos antigos, ela se descaracterizará, podendo, inclusive, cair em um obscurantismo, ou mesmo em algum tipo de fanatismo ideológico. Logo, apreender as questões fundamentais que pertencem ao domínio mais profundo do pensamento humano é, então, trabalho do filósofo, como dito por Santo Tomás de Aquino, citado por Strauss: “O mínimo conhecimento que pudermos adquirir das coisas altíssimas é mais desejável que o conhecimento certíssimo de coisas mínimas”³¹.

É impossível alguém afirmar que toda convenção estabelecida pelos homens é arbitrária. Entre todos os desejos dos homens podemos distinguir os desejos que se originaram de uma mera convenção, e aqueles que são naturais. Como afirma nosso autor: “devemos fazer distinção entre inclinações e desejos humanos que são conforme a natureza humana e são,

³¹“*Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus*” (AQUINO, Tomás de, *Summa Theologica*, I, qu.1 a 5, 2016, p.30).

portanto, bons para o homem, e aqueles que destroem a sua natureza, portanto, maus” (STRAUSS, 2014, p.13). Ao afirmar isso, Strauss, nos leva a entender que existe um tipo de vida humana melhor e que essa mesma vida é boa quando está de acordo com a natureza humana³².

Ora, mesmo os mais eloquentes adversários do direito natural, reconhecem o primado do bem, e, com isso, divergem sobre a justiça. Se a justiça é boa por natureza ou se a vida por natureza, para ser boa, nos exige uma reflexão sobre a moral, ou o que venha a ser a justiça. Mas para isso precisamos compreender o que vem a ser justiça, o bem, e, para tal, precisamos, portanto, averiguar a natureza das coisas, até mesmo para sabermos se, para os antigos, a sociedade civil era fruto de uma convenção ou baseada na natureza.

O convencionalismo moderno, como já exposto, ao negar a necessidade de pautar as convenções na natureza humana, argumenta que é impossível descobrirmos a natureza da justiça, uma vez que a noção do que é justo é variável de sociedade para sociedade. Esse argumento, no entanto, parte de premissas que nunca são anunciadas pelos seus defensores, os quais não apresentam nenhuma demonstração, por exemplo, de que essas noções de justiça estão ou não corretas. Como Strauss argumenta:

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 de justiça ou dos princípios de justiça. Assim como a variedade de noções acerca do universo não prova que o universo não existe, ou que não existe a explicação verdadeira do universo, 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. Essa objeção ao convencionalismo se sustentaria se a existência do direito natural fosse compatível com o fato de que todos os homens, ou a maioria deles, desconheciam ou desconhecem o direito natural. Mas quando se fala de direito natural, compreende-se que a justiça é de importância vital para o homem, que o homem não pode viver, ou viver bem, sem justiça; e a vida conforme a justiça. Se o homem tem uma natureza tal que não pode viver, ou viver bem, sem a justiça, é necessário que ele tenha por natureza um conhecimento dos princípios de justiça (2014, p 117).

Para Strauss, o principal, senão o único, registro completo disponível acerca do convencionalismo filosófico, divergente da sua versão moderna e vulgarizada, preconizada pelo pensamento que se desenvolve a partir do século XVII, é o poema *Da natureza das coisas*, do

³² Sobre isso, conferir LACERDA, 2009, pp. 124-126.

epicurista latino Lucrécio. Na construção de sua concepção convencionalista, Lucrécio parte, em sua obra, de uma descrição do estado primitivo da vida humana: segundo ele, os homens andavam originalmente pelas florestas, da forma que bem lhes aprazia, sem nenhuma restrição convencional, mas a sua fraqueza e o medo diante dos perigos da vida selvagem obrigaram-nos a unirem-se para desfrutarem da segurança e do prazer advindo de tal segurança. Com o passar do tempo, ao ingressarem em sociedade, a vida até então brutal deu lugar aos hábitos de bondade e fidelidade.

Ora, esse pensamento nos leva a crer que se a sociedade primitiva vivia de acordo com a natureza, e que o direito seria natural. No entanto, para Lucrécio, a única vida verdadeiramente conforme a natureza é a vida do filósofo³³, a qual depende da cidade para surgir, do que se segue que a filosofia é, então, impossível na sociedade primitiva, tal como esta é descrita em *Da natureza das coisas*. Por outro lado, há uma visível desproporção entre as exigências do filósofo e as exigências da sociedade de modo geral, o que aponta para o fato de que o direito não pode ser natural. Sobre a razão de tal desproporção, Strauss esclarece:

A felicidade do filósofo, a única verdadeira felicidade, pertence a uma época inteiramente diferente da felicidade da sociedade. Há, portanto, uma desproporção entre as exigências da filosofia, ou da vida conforme à natureza, e as exigências, da sociedade enquanto tal. É graças a essa necessária desproporção que o direito não pode ser natural. E a desproporção é necessária pela seguinte razão. A felicidade da sociedade primitiva e não coercitiva consistia, em última análise, no predomínio de uma ilusão salutar. Os membros dessa sociedade viviam dentro dos limites de um mundo finito ou de um horizonte fechado; confiavam na eternidade do universo visível e na proteção que lhes era conferida pela “muralha do mundo”. Era essa confiança que os tornava inocentes, bons e dispostos a se empenhar pelo bem dos outros; pois é o medo que os transforma em selvagens. A confiança que tinham na firmeza da “muralha do mundo” não fora ainda abalada pela especulação sobre catástrofes naturais. Contudo, uma vez abalada, os homens perderam sua inocência e tornaram-se selvagens, e assim surgiu a necessidade de uma sociedade coercitiva (2014, pp. 134-135).

Com a confiança “na muralha do mundo” abalada, Strauss nos apresenta, a partir do pensamento de Lucrécio³⁴, como o homem começa a transformar a sua necessidade de estabilidade no apoio e consolo em deuses atuantes, bondosos, nascidos, então, do medo e do apego a esse mundo. Pois bem, se essas crenças serviram, a princípio, como uma espécie de anestésico para o medo primordial, esse mesmo remédio se tornaria posteriormente um mal, donde a necessidade de “romper as muralhas” tornar-se-ia, mais uma vez, presente, uma vez

³³ “Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois independente do uso destes nós os estimamos por si mesmos, e mais do que os outros, o sentido da visão” (Aristóteles, *Metafísica* I, 980^a 22-24)

³⁴ Sobre a perspectiva do epicurista Lucrécio, conferir REALE, 2017, pp. 240-245.

que a religião, também apresentaria limites, na medida que não daria mais conta de fornecer as respostas necessárias. De modo que o único remédio é a filosofia, pois apenas ela confere o prazer completo, por dar uma base mais sólida que a religião, para as perguntas primordiais da humanidade, conseguindo, inclusive, reconciliar o homem com a realidade de um universo aberto e infinito, onde nada a que possamos consagrar nosso amor durará para sempre. "No entanto, a filosofia é repudiada pelo povo, pois ela exige um desapego do “nosso mundo” (STRAUSS, 2014, p. 135).

Ora, se é impossível ao homem retomar à inocência inicial, a convenção torna-se novamente necessária, pois “os homens não devem viver, ou melhor, não podem viver juntos se as opiniões não se estabilizam pela sanção social. A opinião torna-se então a opinião dotada de autoridade, ou o dogma público, ou a visão de mundo (*Weltanschauung*)” (*ibid.*, p. 14). Porém, para tal, precisamos, mais uma vez, diferenciarmos e acurarmos as noções de convencionalismo filosófico, ou clássico, e o que Strauss chama de convencionalismo moderno e/ou vulgar. Esse último fica claro, de acordo com Strauss, nos discursos que Platão coloca na boca de Trasímaco, Glauco e Adimanto³⁵. Esses afirmam que o desejo de dominação e de possuir mais que os outros é o impulso verdadeiramente natural no homem, de forma que sua realização seria o bem maior.

No entanto, é visível, que a cidade e o direito necessitam, para existir, justamente da coerção e da restrição desse tipo de desejo; ora, a cidade e o direito recorrem à coerção e à restrição porque buscam sacrificar um bem menor, que é a liberdade ilimitada que todos usufruem no estado de natureza, por um bem maior, que é a conservação da vida e a segurança que as instituições civis podem proporcionar. Pois bem, uma vez que o desejo de ser superior aos outros só pode se realizar plenamente na cidade, vemos então que “a vida conforme à natureza consiste na exploração hábil das oportunidades criadas pela convenção, ou em saber aproveitar a confiança bem intencionada que muitos depositam na convenção” (STRAUSS, 2014, p 137).

Dessa forma, uma pessoa precisa ser hábil para esconder bem a sua injustiça enquanto a pratica; o que significa que a vida conforme à natureza é o privilégio de poucos, da elite natural, dos que são verdadeiramente homens que não nasceram para ser escravos de nenhum outro. Seguindo nessa linha de raciocínio, chega-se, assim, à conclusão de que a vida perfeita, segundo o argumento defendido pelo convencionalismo vulgar, é a vida do tirano, isto

³⁵ STRAUSS in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 35

é, a vida do homem que, agindo em nome de seus desejos e vontades, leva toda a cidade a se submeter aos seus intentos, visando, apenas, a seus prazeres individuais.

Para Strauss, o convencionalismo vulgar, tal como apresentado acima, constitui, em suma, uma espécie de versão degradada e popularizada do convencionalismo filosófico. Ambos, convencionalismo filosófico e convencionalismo vulgar, irão concordar, por exemplo, na afirmação de que cada um, naturalmente, busca apenas seu próprio bem, não sendo natural, portanto, levar em consideração o bem de outrem. Strauss nos mostra, porém, que, apesar dessa congruência, há uma diferença entre a versão filosófica do convencionalismo e a que ele chama de vulgar, ao afirmar:

O convencionalismo filosófico nega que essa falta de consideração pelos outros signifique o desejo de ter mais do que os outros, ou de ser superior aos outros. Longe de tomar o desejo de superioridade como natural, o convencionalismo filosófico o vê como algo vão ou derivado da opinião. Os filósofos, que, como tais, experimentaram prazeres mais consistentes do que aqueles provindos da riqueza e do poder, entre outros, não poderiam jamais identificar a vida conforme à natureza com a vida do tirano. O convencionalismo vulgar é fruto de uma corrupção do convencionalismo filosófico. É razoável identificar a origem dessa corrupção nos “sofistas”. Pode-se dizer que estes “publicaram” e, com isso, degradaram o ensinamento convencionalista dos filósofos pré-socráticos (2014, p. 138).

Com essa afirmação acerca da gênese do convencionalismo vulgar, Strauss nos apresenta a figura do “sofista”, que, como tal, necessita de uma explicação mais detalhada, para, a partir daí, compreendermos outro ponto crucial nessa mudança da versão filosófica do convencionalismo para sua versão vulgar, qual seja, a diferença entre os filósofos e os chamados “sofistas”. Para Strauss, estes últimos seriam a deturpação daqueles, sendo, assim, os responsáveis pela mudança do convencionalismo filosófico para sua versão vulgarizada. Mas quem seriam, realmente, os sofistas? Tal termo é difícil de ser compreendido, pelo fato de ter vários significados. De um modo geral, porém, o vocábulo “sofista” designa um filósofo que sustenta posições polêmicas, ou que cobra para ensinar assuntos de maior grandeza. Para evitar maiores problemas de compreensão, Strauss lança mão da versão empregada por Platão para definir o “sofista”, versão essa que apresentaremos agora e, a partir de então, adotaremos, para fins didáticos.

Desde Platão, “sofista” é geralmente empregado em contraposição ao termo “filósofo”; por conseguinte, tem um sentido pejorativo [...]. O que é característico do sofista é que a verdade, isto é, a verdade do todo, pouco lhe importa[...] O sofista é um homem que não está preocupado com a verdade, ou que não ama a sabedoria, embora saiba, mais que a maioria dos homens, que a sabedoria ou a ciência é a mais elevada excelência humana[...] Ele se interessa pela sabedoria, não por ela mesma, não por odiar a mentira na alma

mais do que qualquer outra coisa, mas pela honra ou o prestígio conferido pela sabedoria (STRAUSS, 2014, p.138-139).

Os sofistas, portanto, agem sobre o princípio de que o prestígio, ou a superioridade sobre os demais, é o maior de todos os bens. Com isso, podemos dizer que o sofista, na visão de Strauss, é o principal representante do convencionalismo vulgar. Porém, um grande problema se apresenta ao sofista, que é o de que, para atingir tal prestígio social, ele precisa demonstrar sua sabedoria, evidenciando que a vida do homem sábio consiste em “combinar uma injustiça real com uma aparência de justiça” (*Ibid.*, p. 139). Ora, ao tentar fazê-lo, ele percebe que o injusto não pode ser compatibilizado com o princípio de justiça, o que torna inviável, então, a demonstração de sabedoria e o que ele tanto almeja, que é a honra advinda dos que agem com a verdadeira justiça, e não apenas dos que fingem ser justos.

Logo, cedo ou tarde, o sofista precisa esconder o que sabe, para se submeter às concepções por ele consideradas como meramente convencionais. Dessa forma, os sofistas, por não terem nenhum apego à verdade, e sim pelo prestígio, se submetem, sem questionar, àquilo que acham errôneo, apenas para se manterem prestigiados por todos, os quais, por não terem conhecimento da natureza das coisas, seguem leis mais ou menos injustas, sob a crença de estar agindo da forma justa ou correta.

Em contraposição a essa postura sofística que desqualifica a existência da pólis, Strauss nos apresenta que, na visão clássica do direito natural, própria do convencionalismo filosófico, o dever do filósofo para com a sua cidade não é derivado de um contrato social, mas sim do próprio uso da razão, uso esse que nos mostra que a realização da perfeição humana só pode ser alcançada no interior da cidade, o que indica que, como já apresentamos, o homem é naturalmente feito para conviver em grupo ou em sociedade³⁶. Esse fato é corroborado, por assim dizer, na perspectiva dos adeptos da versão filosófica do convencionalismo, segundo Strauss, pela própria alegria que sentimos ao estarmos próximos das pessoas por quem nutrimos afeição e por sentimentos naturais a todo ser humano como a amizade, a compaixão e a piedade, que, naturalmente, só podem ser demonstrados, estimulados e ordenados no âmbito da vida em sociedade.

Ora, com essa afirmação da sociabilidade natural do ser humano, compreendida a partir da visão clássica, Strauss nos mostra a total diferença entre o convencionalismo filosófico e a visão que defende o hedonismo vulgar, que visa apenas ao “bem” individual, o qual não está

³⁶“Além do sentimento que os homens têm inicialmente, também conseguem ter conhecimentos: assim, têm eles um segundo laço que os outros animais não têm. Têm, portanto, um novo motivo de se unir, e o desejo de viver em sociedade é uma quarta lei natural” (MONTESQUIEU, 2010, p. 24)

atrelado a qualquer noção superior de virtude ou bem comum, indo de encontro à visão clássica do direito natural, que é clara ao demonstrar a necessidade natural do homem de viver em sociedade³⁷. Com isso, Strauss coloca em xeque a visão sofista, advinda da concepção vulgarizada de convencionalismo, apontando ao mesmo tempo para o fato de que a melhor cidade seria a que nos é apresentada na *República* de Platão: de fato, esta cidade seria a cidade realmente de acordo com a natureza justamente porque, criando as condições políticas para a satisfação das mais altas necessidades humanas, ela seria a que melhor se ajusta à *physis* do homem.

Precisamos, a partir de agora, compreender o que seria essa doutrina clássica do direito natural, que tem seu expoente na figura de Sócrates, o homem que fez com que “a filosofia descesse do céu à terra, obrigando-a a fazer perguntas sobre a vida e os costumes, sobre as coisas boas e más” (*Ibid.*, p 145). Por ter efetuado essa mudança, Sócrates pode, sem dúvida, ser considerado como o fundador da tradição do direito natural. Essa ideia é reforçada quando sabemos que Sócrates, em suas conversas filosóficas acerca dos valores morais, valia-se sistematicamente da pergunta “o que é?”, fazendo referência, por meio dessa pergunta, ao que seria a natureza mesma do tema moral investigado. Strauss, porém, faz questão de deixar claro que a noção de direito natural clássico, nascida a partir da figura de Sócrates, deve ser vista de um modo diferente do direito natural moderno e seus continuadores:

A doutrina específica do direito natural criada por Sócrates e desenvolvida por Platão, por Aristóteles, pelos estoicos, por outros 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 (2014, p. 145).

Ora, se tal é assim, precisamos compreender o que significa o direito natural clássico (objeto principal de nossa pesquisa), e, posteriormente, como se deu sua eventual mudança. Segundo Strauss, semelhante compreensão da doutrina do direito natural clássico depende do entendimento da transformação no pensamento filosófico orquestrada por Sócrates. O significado dessa transformação, porém, não nos é acessível à primeira vista, pois, ao lermos os textos pertinentes ao assunto, na intenção de obtermos as respostas desejadas, temos a impressão de que Sócrates colocou de lado o estudo da natureza e se limitou a investigar sobre os problemas relativos às coisas humanas. Pareceria, então, que Sócrates deixou de lado toda ambiguidade entre natureza e lei (convenção).

³⁷ No capítulo seguinte, trataremos de forma mais detida, da mudança do direito natural clássico para o direito natural moderno, o qual tem por pretensão exatamente solapar a concepção “anti-hedonista” do direito natural clássico.

No entanto, ao fazermos um estudo mais acurado acerca da doutrina proposta por Sócrates, percebemos que a distinção entre natureza e lei (convenção) é de suma importância para ele, bem como para todos os antigos em geral³⁸. Os clássicos resguardam a validade de tal distinção, quando determinam a necessidade da lei seguir a ordem estabelecida pela natureza, estabelecendo-se, então, uma espécie de parceria entre o direito positivo (convenção ou lei) e natureza (direito natural). Isso fica claro no pensamento de Strauss quando analisamos suas palavras ao abordar tal problemática: de fato, Strauss afirma claramente que os clássicos “preservam essa distinção [a distinção entre natureza e convenção] quando diferenciam a virtude genuína da virtude política ou vulgar” (STRAUSS, 2014, p 146).

De fato, na *República* de Platão, em que se procura busca definir o melhor regime político possível, todas as instituições são concebidas como em conformidade com a natureza, em detrimento dos hábitos e costumes, pois havia, nessa obra, o interesse de elevar o homem ao máximo de suas virtudes, partindo de sua natureza. O próprio Aristóteles lança mão da natureza para explicar o que é o dinheiro, fazendo uma clara distinção entre riqueza natural e riqueza convencional, ou, ainda, para esclarecer o que seria a escravidão, diferenciando a escravidão natural da escravidão por convenção.

Por que, então, Sócrates se voltou para a discussão das coisas humanas, ao invés de tratar a natureza das coisas *per se*? Para jogar luz nesse questionamento, Strauss nos apresenta que o estudo socrático consistiu em descobrir o ser das coisas humanas mediante o questionamento do “quê” de certos valores, como a coragem ou a temperança, por exemplo. Isso equivale a dizer que, ao perguntar acerca do significado das coisas humanas, ele se viu obrigado a perguntar o que são as coisas humanas em si, o que é impossível sem diferenciarmos o que são as coisas verdadeiramente humanas, ou próprias da natureza humana, das coisas não humanas.

Na pretensão de analisar o que de fato faz parte da “*ratio rerum humanarum*” (STRAUSS, 2014, p.147), Sócrates analisava o que são as coisas humanas, baseando-se, então, na investigação abrangente de “todas as coisas”. Como filósofo, ele identificava a sabedoria, que é o objetivo da filosofia, como uma espécie de ciência do todo. Ora, a ciência de todos os seres, precisa, necessariamente, considerar “o que cada um dos seres é”. De modo que, ao analisar as coisas humanas, em momento algum Sócrates se colocou distante da compreensão e análise das coisas naturais ou divinas; porém, ele fez isso valendo-se de uma nova abordagem, que tinha por intuito compreender todas as coisas a partir de suas naturezas próprias³⁹.

³⁸ Cf. REALE, 2013, pp. 63-64

³⁹ PLATÃO. *República*, 525c.

De tal modo inovador e perspicaz, Sócrates, com essa nova abordagem, conseguia, como já exposto, abordar as coisas humanas sem necessariamente reduzi-las às coisas divinas, fazendo, então, a diferenciação, tão necessária à filosofia em seus primórdios, entre o *philosóphos* (o amante da sabedoria) e os seus antecessores, os *phylómythoi* (os amantes do mito). Sócrates identifica a filosofia com a ciência do todo, do que cada ser é em si, ou seja, ele identifica a filosofia com a ciência da natureza de cada ser enquanto tal. Como podemos, então, chegar a tal conclusão? Ora, por “ser”, entende-se o que é alguma coisa, contrapondo-se necessariamente, então, a tudo aquilo que “não é”. Ou seja, o que não tem relação com a coisa referida. Nesse aspecto, o todo, que é a soma de todas as partes que são, necessariamente é algo que está para “além do ser” das partes individuais. Para a compreensão dessa dificultosa questão, a fim de que assim possamos entender o ensinamento ou o método socrático, lançamos mão das palavras de Strauss em *Direito Natural e História*, para melhor elucidarmos tal questão:

Compreender o todo significa, então, compreender todas as partes do todo ou a articulação do todo. Se “ser” é “ser alguma coisa”, o ser de uma coisa, ou a natureza de uma coisa, é primordialmente o seu quê, seu “molde”, “forma” ou “caráter”, particularmente na medida em que se distingue daquilo de onde ela surgiu. Aquilo que a coisa é por ela mesma, a coisa acabada, não pode ser compreendida como um produto do processo que a ela conduz; mas, pelo contrário, o processo só pode ser compreendido à luz da coisa acabada ou do fim do processo. Nesse sentido, o Quê é, como tal, o caráter de uma classe ou de uma “tribo” de coisas- de coisas que, por natureza, coexistem ou formam um grupo natural. O todo tem uma articulação natural⁴⁰. Compreender o todo, portanto, não significa mais descobrir primeiramente as raízes a partir das quais o todo acabado, o todo articulado, o todo constituído de diferentes grupos de coisas, o todo inteligível, o *cosmos*, surgiu; nem descobrir a causa que transformou o *caos* num *cosmos*, ou perceber a unidade oculta por detrás da variedade de coisas ou aparências; significa, sim, compreender a unidade que se revela na articulação manifesta do todo acabado (STRAUSS, 2014, p. 148).

Com rica percepção, Sócrates visava, então, oferecer as bases para uma distinção entre várias ciências, buscando, então, compreender a articulação natural do todo. Nessa tentativa de compreender o todo, a partir das “coisas humanas”, sem necessariamente estar ligado a concepções míticas, referentes às divindades, Sócrates, usando o linguajar hodierno, faz um retorno ao “senso comum”. Aquilo para o qual a questão “o que é?”, feita sistematicamente por ele, aponta, nada mais é do que o “molde”, a “forma”, o “caráter” ou a “ideia” de uma coisa. Ora, se o termo em questão significa o que nós captamos à primeira vista,

⁴⁰ “O todo é quantitativamente o conjunto de todas as partes, mas é qualitativamente diferente delas” (SANTOS, 2017, p. 188)

Sócrates quis, exatamente, formar sua teoria do conhecimento tendo como ponto de partida o “senso comum”, isto é, aquilo que é captado por todos através dos sentidos, para então, a partir disso, poder se chegar à verdade de fato. Resta posto, então, que Sócrates, ao analisar o “quê” das coisas, não começava suas investigações partindo da natureza das coisas⁴¹, isto é, do que seriam as coisas em si mesmas, mas a partir das opiniões sobre a natureza das coisas, as quais constituem nosso acesso mais importante à realidade, pois, ao formarmos uma opinião, em última instância, nos baseamos em algum tipo particular, consciente, de percepção da realidade. Nesse sentido de teoria do conhecimento, Sócrates, então, percebeu que o “quê” das coisas surge, primeiramente, para nós, a partir das opiniões acerca delas. Sócrates, ao formular esse princípio investigativo, dava tal importância, pelo menos como ponto de partida, para se chegar à verdade, ao conhecimento do “senso comum”, que, com isso, invalidava a teoria da “dúvida universal” para com todas as opiniões, “pois essa nos levaria não ao centro da verdade, mas ao vazio”. (STRAUSS, 2014, p. 149)

Assumindo esse ponto de partida, Sócrates procurava, então, realizar a passagem filosófica necessária que produz a “ascensão que leva das opiniões ao conhecimento ou à verdade” (Ibid., p.149). Com esse intuito, apresenta-nos Strauss que Sócrates desenvolve um método de investigação próprio, que é a dialética⁴²:

A dialética é a arte da conversação ou da disputa amigável. A disputa amigável que leva à verdade se torna possível ou necessária pelo fato de que as opiniões a respeito de o que são as coisas, ou o que são alguns grupos muito importantes de coisas, são contraditórias entre si. Ao reconhecermos a contradição, obrigamo-nos a ir além das opiniões para chegar a uma concepção coerente da natureza da coisa investigada. Essa concepção coerente torna manifesta a verdade relativa das opiniões contraditórias e dá provas de ser uma concepção abrangente ou total. As opiniões se revelam, então, como fragmentos da verdade, fragmentos maculados de uma verdade pura. Em outras palavras, as opiniões são tornadas necessárias pela verdade que subsiste por si, e a ascensão à verdade é guiada pela verdade subsistente por si, que todos os homens sempre pressentem. (STRAUSS, 2014, p. 150)

Ora, tal explicação se faz necessária para que percebamos o que de início foi apontado, a saber: que a variedade de opiniões acerca do que é justo ou injusto, certo ou errado, ao invés de invalidar o direito natural, é, ao contrário, algo necessário para que a sua pesquisa se inicie e aconteça. De resto, o método dialético, tal como pensado por Sócrates, pode ser visto como uma corroboração disso. Mais: o que foi exposto deixa claro que a variação de opiniões acerca dos princípios da justiça só poderia funcionar como uma verdadeira objeção

⁴¹ STRAUSS in STRAUSS & CROSEY, 2016b, p. 50

⁴² CF. REALE, 2013, pp. 139-140

contra a existência do direito natural se esta existência fosse baseada em algum tipo de unanimidade entre todos os homens. Strauss, porém, nos mostra que isso é exatamente o contrário do que é apresentado por Sócrates ou Platão. De fato, segundo a explicação straussiana, para Sócrates ou Platão, a existência do direito natural, ao contrário da unanimidade, requer apenas “um consenso potencial” entre os homens (Strauss, 2014, p 150). Ao fazer tal afirmação, Strauss nos apresenta a argumentação acerca de que, por mais fantástica ou primitiva que uma opinião acerca da justiça nos pareça ser, ela sempre aponta para algo que vai além de si mesma, pois, quando as opiniões começam a se contradizer entre si, as próprias pessoas sentem-se impelidas a irem em busca de alguma “verdade” que transcenda as opiniões conflitantes. Nas palavras de Strauss:

Esse simples fato obriga o homem a se dar conta de que cada uma dessas concepções, considerada em si mesma, é apenas uma opinião sobre o todo, ou uma expressão inadequada da tomada de consciência fundamental acerca do todo, remetendo assim para além dela mesma em direção a uma expressão adequada. O caráter interminável da busca por uma expressão adequada do todo não nos autoriza, entretanto, a limitar a filosofia à compreensão de uma parte, por mais importante que seja. Pois o sentido de uma parte depende do sentido do todo (Strauss, 2014, p. 151).

Pois bem, o convencionalismo vulgar ignora tal procedimento filosófico praticado por Sócrates, procedimento que parte da tentativa de compreender o todo a partir das opiniões individuais e que, apelando para a natureza racional dos homens, busca fazer, portanto, com que os homens se elevem da mera opinião individual para a verdade. Exatamente por isso, Sócrates e seus continuadores se viram na necessidade de comprovar a existência do direito natural, adotando-o como base para o convencionalismo filosófico e apelando para a diferenciação entre “fatos” e “discursos”.

2.2 A FILOSOFIA POLÍTICA E A BUSCA PELO MELHOR REGIME

Uma vez descoberta a natureza e a necessidade de pautar as ações políticas pelo que é bom por si e não mais pelo cumprimento estrito das “leis ancestrais”, o homem se encontra, segundo Strauss, diante da problemática de buscar qual seria o melhor regime que permitiria desenvolver da melhor forma suas potencialidades, segundo a lei natural, e é justamente sobre esse tema que pretendemos discorrer agora. Ensina-nos Aristóteles que o homem é por natureza um ser social (*zoôn politikón*)⁴³. Aprendemos, então, com esse filósofo, que o homem não é constituído para viver bem sem estar na companhia de outros, o que se evidencia pela própria linguagem, que é o grande diferencial do homem em face dos demais animais e aquilo que torna possível, então, a sua sociabilidade. Essa sociabilidade, que não procede do cálculo dos prazeres, e sim de sua natureza mesma, se manifesta em sentimentos como a amizade, afeição, piedade, que são naturais a todos os homens, e é exatamente a partir dessa constatação do que é “natural” no homem que Strauss, seguindo a afirmação aristotélica, percebe o que constitui, então, a base do direito natural clássico e um princípio de objeção à existência de uma suposta liberdade irrestrita. De fato, partindo do argumento com base na natureza humana, Strauss nos apresenta que “não há nenhuma relação humana em que o homem seja absolutamente livre para agir conforme lhe aprouver ou lhe for conveniente” (STRAUSS, 2014, p 156).

Ora, verifica-se, então, que, com base no direito natural clássico, o argumento hedonista se faz fraco, uma vez que a liberdade para a satisfação de todos os prazeres é algo impraticável, precisamente porque que o homem é, por natureza, como vimos, um animal político. Isso significa que, com base no uso da razão, a percepção da liberdade é acompanhada pela própria consciência de que o exercício ilimitado da liberdade não é algo correto. Pois bem, se tal é assim, o autocontrole, portanto, é algo natural ou anterior ao próprio uso irrestrito da liberdade. Sobre tal questão em particular, Strauss nos assevera que “enquanto o homem não tiver cultivado devidamente a sua razão, ele terá inúmeras noções irreais sobre os limites de sua liberdade e conceberá os mais absurdos tabus” (*Ibid.*, p 157).

Em relação às sociedades que desconhecem a filosofia, como se explica no início do nosso trabalho, isto é, em relação aos povos chamados de “selvagens”, pode-se dizer que é justamente por desconhecerem o uso da racionalidade e o que significa a sociabilidade natural (a qual exige a virtude do autocontrole) que eles praticam seus atos desregrados. Portanto, os selvagens não agem como agem pelo prazer de serem “selvagens”, mas sim por acreditarem ter

⁴³*Política*, I, 1253a6-7.

direito a uma liberdade desenfreada⁴⁴. Por isso os defensores do direito natural clássico afirmam a necessidade do cultivo da razão⁴⁵.

Segue-se daí que o homem não pode atingir a perfeição senão na sociedade civil (ou na cidade [*pólis*]), tal como pensada pelos clássicos, a qual era necessariamente uma sociedade fechada, capaz de criar o ambiente em que as pessoas se conhecem diretamente e, se conhecendo diretamente, partilham de alguma forma de conduta comum, produzindo, em última instância, a confiança mútua. Como explica Strauss, “uma sociedade que é feita para a possível perfeição do homem tem de manter sua coesão pela confiança mútua; e esta pressupõe que as pessoas conheçam umas às outras. Sem tal confiança, pensavam os clássicos, não pode haver liberdade” (*Ibid.*, p. 157).

A cidade é uma comunidade feita com base no conhecimento natural e imediato dos homens. Ora, a fundação e as leis da cidade, tal como pensada pelos clássicos, têm por necessidade, segundo Strauss, um guiamento que possibilite para qualquer homem maduro, com o uso de sua razão, uma orientação imediata para as coisas relevantes, sem a necessidade de se apoiar em informações indiretas, para resolver questões de urgência e importância vital. Ora, a liberdade política, especialmente aquela liberdade política tal como pensada pelos clássicos, baseada no direito natural clássico, é liberdade pautada na virtude⁴⁶. Liberdade essa que tem como norte, pois, a realização da excelência humana⁴⁷. Para tal, Strauss nos apresenta, em *Direito Natural e História*, que essa forma virtuosa de liberdade não é nenhuma dádiva que vem pronta dos céus, e sim, o cultivo, por meio de um esforço zetético, para conservação de tal ideal, para, a partir de tal conservação, poder, então, o homem se desenvolver, desenvolver tais potencialidades, mantendo sempre a vigilância em relação ao que possa corromper tal ideal.

Ora, como chegamos a tal constatação, a partir do direito natural, da necessidade de uma sociedade fechada? Strauss explica que, para os clássicos, a possibilidade de que todas as sociedades humanas sejam igualmente capazes de atingir a liberdade excelente, virtuosa, é muito pequena, uma vez que, na visão deles, tudo que é muito precioso é raro. Ora, ao aceitar várias comunidades cada vez maiores e plurais dentro de si, a cidade necessariamente se fragmenta em “várias cidades”, que não estarão caminhando para o mesmo caminho da excelência ou no mesmo nível de maturidade moral. Inclusive, “a probabilidade de que as sociedades inferiores se sentissem menosprezadas pelas superiores seria enorme” (STRAUSS,

⁴⁴ Cf. STRAUSS in STRAUSS & CROPEY, 2016b, p. 54

⁴⁵ Cf. LACERDA, 2009, p. 129

⁴⁶ Cf. REALE, 2014, pp. 276-279

⁴⁷ Cf. REALE, 2014, pp.242-243

2014, p. 159). Ora, dessa maneira, Strauss nos apresenta que uma sociedade que tudo aceita ou abriga dentro de si está em um plano inferior em relação a uma sociedade mais fechada, que, com base no direito natural clássico, visa atingir o máximo de excelência e liberdade condicionada à virtude, se esforçando ao longo de gerações com o intuito de atingir a perfeição humana. Assim, Strauss nos apresenta que o argumento em defesa de uma sociedade menor e fechada está de acordo com a visão clássica do direito natural, postulando, inclusive, como, a partir de tal visão, o argumento em defesa de tal sociedade não se faz contraditório com a justiça, nem impede que outras sociedades, vistas como inferiores, possam se desenvolver de acordo com o patamar moral por elas alcançado:

Há um elemento de escolha e mesmo de arbitrariedade na “conglomerção” de determinados seres humanos em detrimento de outros – o que só seria injusto se a condição desses excluídos fosse prejudicada em razão de sua exclusão. Mas a condição do povo que ainda não dedicou nenhum esforço sério à busca da perfeição humana é, necessariamente, ruim num aspecto decisivo: não pode de modo algum ser piorada pelo simples fato de que aqueles entre eles que tiveram suas almas animadas pelo chamado da perfeição se esforçaram para respondê-lo. Além disso, não há nenhuma razão necessária pela qual aqueles que foram excluídos não formem a sua própria sociedade. A sociedade civil, como sociedade fechada, é possível, necessária e conforme a justiça porque é conforme a natureza (STRAUSS, 2014, p. 159).

Pois bem, para que tal sociedade possa manter-se nessa busca constante pela perfeição humana, ordenada pela virtude, Strauss nos apresenta, então, a necessidade da coerção, que, apesar de ser algo ruim, faz-se necessária para o alcance de tal intento. Ora, se a justiça e a virtude são, necessariamente, uma forma de poder, dizer que o poder em si é algo corruptor é o mesmo que afirmar que a virtude é algo mau ou corruptor em si mesmo. Tendo isso em vista, “a atividade política se orienta adequadamente quando dirigida à perfeição ou virtude humana” (*Ibid.*, p. 161). Porém, para tal, precisamos compreender que, do ponto de vista dos clássicos, não há igualitarismo, de tal modo que, “embora todos os homens, isto é, todos os homens normais, possam ser virtuosos, alguns deles precisam ser guiados por outros, enquanto outros prescindem por completo da ajuda alheia ou dependem dela num grau menor” (*Ibid.*, p. 162).

Ora, ainda que não houvesse naturezas “melhores” e naturezas “piores”, é evidente que nem todos os homens se esforçam pela virtude com igual dedicação; porém, o homem, como um animal político (como já exposto), só pode viver, ou viver bem, em sociedade, a qual, por sua vez, na visão do direito natural clássico, só pode atingir o bem e a justiça de acordo com a natureza se os indivíduos que a compõem se esforçarem o máximo para atingir a excelência.⁴⁸

⁴⁸Cf. ARISTÓTELES, *Ética A Nicômaco*, livros II e III.

Ora, se isso é assim, percebemos que “a igualdade de direitos era vista pelos clássicos como algo muito injusto” (2014, p. 162). Os clássicos viam, sem nenhum problema, que alguns homens são, por natureza, superiores a outros, mais virtuosos, e, exatamente por isso, em consonância com o direito natural, esses teriam o dever de governar os demais.

O termo que os clássicos empregavam para designar todos esses aspectos da sociedade civil era *politeia*. Tal termo é via de regra traduzido por “constituição”. No contexto político contemporâneo, porém, quando usamos o termo “constituição”, geralmente queremos falar das leis, das normas jurídicas fundamentais que compõem ou fundam um determinado Estado. Ora, para os antigos, embora a palavra “*politeia*” estivesse ligada à noção de lei fundamental do país, não era tida como um fenômeno estritamente jurídico; antes, num sentido mais amplo e para além dos dispositivos legais, referia-se ao modo de viver de um povo específico, abrangendo o modo por meio do qual o poder é distribuído por esse povo. Fazendo alusão a um fato moderno, poder-se-ia conceber a noção de *politeia* antiga como uma espécie de “*common law*”, que está mais interessada pelos costumes de um povo enquanto fonte do direito do que com a ação dos juristas propriamente dita. Temos, a esse respeito, o exemplo da Constituição americana, que retrata o modo de vida desse povo, ao mesmo tempo em que ratifica a construção do seu direito ao longo do tempo e com base nas transformações sociais⁴⁹.

Strauss nos apresenta que, contemporaneamente, utilizamos o termo “constituição” para traduzirmos “*politeia*” porque assim pensamos no governo. Porém, tal tradução é inexata pelo fato de que, quando os antigos usavam esse termo, procuravam referir-se muito mais ao modo de vida daquela comunidade; assim, a tradução por “regime” seria mais adequada para solucionar essa problemática.

Por que, enfim, apresentamos tal termo? Ao empregar *politeia*, queremos dizer que “o caráter ou temperamento de uma sociedade depende daquilo que ela considera mais respeitável e mais digno de admiração” (STRAUSS, 2014, p.165). Assim sendo, ao considerarmos certos hábitos e atitudes como “respeitáveis”, é fato que a sociedade assim

⁴⁹ Pangle chama a atenção para o fato de que a Declaração da Independência dos Estados Unidos é justamente o documento evocado logo no começo de *Direito natural e história*: “Essa obra se inicia com uma solene invocação da proclamação da Declaração de Independência das verdades ‘evidentes’ de que ‘todos os homens são criados iguais’, são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre esses estão a Vida, a Liberdade e a busca da felicidade. Strauss prossegue observando que ‘a nação dedicada a essa proposição tornou-se, em parte em consequência desta dedicação, a mais poderosa e próspera das nações da terra’”. (“That work opens with a solemn invocation of the Declaration of Independence’s proclamation of the ‘self-evident truths’ that ‘all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. Strauss goes on to observe that ‘the nation dedicated to this proposition has now become, no doubt partly as a consequence of this dedication, the most powerful and prosperous of the nations of the earth’”). (PANGLE, 2006, p. 15).

também os admite, contrapondo-os a outros comportamentos e hábitos, que para ela não são dignos da mesma reverência; serão, então, os primeiros reconhecidos pela comunidade e naturalmente considerados como superiores aos que não dispõem do mesmo *status*. Desse modo, os seres humanos ou grupos dentro da sociedade que incorporam tais hábitos e costumes com maior perfeição são vistos pelos demais com maior dignidade; esses indivíduos tornam-se uma espécie de autoridade genuína, por serem aqueles que representam – naturalmente e com maior perfeição – as crenças, hábitos e costumes daquele povo⁵⁰.

Para serem verdadeiramente dotados dessa autoridade genuína, tais pessoas ou grupo têm, dentro de suas comunidades, no sentido mais direto possível, a última palavra acerca das questões morais principais e são eles que devem nortear o regime. Cumpre dizer que, seguindo a terminologia da filosofia política clássica, usaremos o termo “regime” para definir o objeto de desejo que alimenta as aspirações do cavaleiro (definiremos este termo na continuação do trabalho), tal como esse objeto é visto pelo prisma do filósofo. Ora, o melhor regime, compreendido na forma clássica, explica Strauss, não é apenas desejável (como deseja o cavaleiro), mas também possível ou realizável, uma vez que é conforme à natureza e não necessita da total abolição do mal na terra. Em outras palavras, por estar em consonância com a natureza, o melhor regime é possível. Entretanto, embora possível, explica Strauss, é muito difícil que tal regime seja posto em prática, uma vez que, até certo ponto, ele é fruto do acaso. O homem não pode controlar as condições nas quais nasce ou que são necessárias para a realização do melhor regime. O melhor regime só é justo e legítimo quando dispõe de condições favoráveis; do contrário, sobre condições menos favoráveis, apenas é possível um regime mais ou menos imperfeito, variando de acordo com as condições naturais.

Obviamente, além do melhor regime, existem várias outras formas políticas que, apesar de legítimas, não conseguem – dadas as condições acima expostas – atingir a mesma perfeição. Se, por um lado, o melhor regime exige várias condições favoráveis para a sua realização, por outro, qualquer regime legítimo – seja ele ideal ou não –, necessita ser moralmente válido tão-somente por ser legítimo, em qualquer lugar. Sobre essa necessária distinção entre melhor regime e regimes legítimos, Strauss apresenta os seguintes esclarecimentos:

Todas as coisas nobres são justas, mas nem todas as coisas justas são nobres. Pagar dívidas é justo, mas não é nobre. Um castigo merecido é justo, mas não é nobre. Os lavradores e os artesãos levam, segundo o melhor regime de Platão, uma vida justa, mas não uma vida nobre: falta-lhes a oportunidade para agirem de modo nobre. O que um homem faz sob coação é justo no sentido de ele não

⁵⁰Cf. LORD in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 127-128.

poder ser acusado por aquilo que fez; mas jamais será nobre. As ações nobres, exigem, como diz Aristóteles, certo “preparo”, sem o qual elas não são possíveis. Não obstante, somos obrigados a agir de modo justo em todas as circunstâncias. Um regime muito imperfeito pode oferecer a única solução justa aos problemas de determinada comunidade; mas, visto que tal regime não pode ser efetivamente encaminhado à perfeição completa do homem, jamais será nobre (STRAUSS, 2014, p. 169).

2.3 O DIREITO NATURAL EM PLATÃO, ARISTÓTELES E TOMÁS DE AQUINO

Vários pensadores buscaram postular as bases morais e epistemológicas do direito natural, dando, então, cada um deles sua contribuição no desenvolvimento desse intento e apresentando, é claro, cedo ou tarde, suas deficiências e necessidades de revisão ou aperfeiçoamento. Com base nisso, buscaremos analisar o que Strauss compreende como as principais correntes do direito natural, que são a doutrina socrático-platônica, a doutrina aristotélica e, por fim, a doutrina tomista.

Seja qual for a visão do direito natural clássico adotada, todas encontram alguma dificuldade em discriminar, ou significar, o que é a justiça. Strauss mostra isso a partir da leitura do tratado *Das Leis*, de Cícero, explicando que a solução do problema da justiça transcende o problema da vida política, o que implica a compreensão de que a justiça na cidade só pode ser imperfeita e nunca inquestionável, em termos práticos, o que faz os homens terem que buscar, para além da esfera política, a verdade desse princípio. Deixando claro que para que nos aproximemos o máximo possível, na prática, do que é justo, precisamos, em última análise, buscar uma vida que é, retomando o pensamento clássico, conforme a natureza.

Dessa forma, afirma Strauss que “se a luta pelo conhecimento da verdade eterna é a finalidade suprema do homem, a justiça e a virtude moral em geral só se justificam completamente porque são necessárias a essa finalidade, ou porque são a condição da vida filosófica” (STRAUSS, 2014, p. 182). Nota-se claramente, nesse trecho, a defesa feita por Strauss da tradição filosófica que defende a vida do filósofo como a única vida que vale por si mesma, na medida em que apenas essa vida satisfaz a necessidade mais elevada da natureza humana, que é a contemplação. A concepção straussiana é de que, para os clássicos, dada a supremacia do modo de vida filosófico, a virtude moral não seria, no fim das contas, algo dotado de um valor em si mesmo, mas um simples meio para se alcançar a perfeição intelectual e contemplativa produzida pela filosofia, do que se segue que a política e a moralidade só se

justificariam, na perspectiva clássica, em função da atividade filosófica. Isso significa que, para os autores antigos, o homem que é justo e moral, mas não é, necessariamente, um filósofo, é uma espécie de homem mutilado⁵¹. Segundo a explicação de Drury:

Strauss nos leva à conclusão de que os filósofos são "homens de verdade", no sentido que Cálicles dá a esse termo. Eles são homens naturais que não foram enganados pelas convenções da cidade; eles estão livres dos encantos que prendem outros homens, os encantos que transformam os homens em maridos e cidadãos, os encantos que facilitam a servidão, os encantos que tornam os homens "obtusos". (DRURY, 2005, p. 85)⁵²

Ora, não obstante o fato de que a atividade intelectual desenvolvida pela filosofia ultrapasse o horizonte da *pólis*, é evidente que o filósofo, na medida em que é um homem, depende da cidade e das afeições naturais que os homens nutrem mutuamente. Isso faz com que o filósofo, afirma Strauss, desça à caverna e, mesmo que contra a sua vontade, cuide dos afazeres da cidade, direta ou indiretamente. Porém, ao fazê-lo, o filósofo percebe que aquilo que é superior por natureza, o objeto mesmo de sua busca incessante, não é o que há de mais urgente para o homem comum, que é necessariamente “um intermediário entre os animais e os deuses” (STRAUSS, 2014, p. 183). Strauss começa com a suposição de que existe, assim, um conflito inevitável entre a filosofia e o domínio político, ou, como diz ele, entre a filosofia e a cidade⁵³. Compreender este conflito é a chave para entender as ideias políticas de Strauss. Acerca dessa questão, a estudiosa Shadia B. Drury faz as seguintes e importantes considerações:

Strauss descreve seu *Perseguição e a arte de escrever* como uma "sociologia da filosofia". Ele distingue esta última da sociologia do conhecimento. A sociologia do conhecimento começa com a suposição de que existe uma harmonia entre o pensamento e o mundo; ou o pensamento "determina" as instituições políticas e as relações sociais (idealismo), ou as instituições políticas e as relações sociais "determinam" o pensamento (materialismo). Em contraste com a sociologia do conhecimento, a sociologia da filosofia de Strauss parte do pressuposto de que há um conflito irreconciliável ou desarmonia entre pensamento, filosofia ou ciência, por um lado, e a sociedade, o mundo, a cidade ou o domínio político, de outro. Strauss, portanto, se opõe à moda contemporânea de considerar os filósofos como homens de seu tempo. Na opinião de Strauss, a grandeza de um escritor não reside tanto em ser um

⁵¹Para Strauss, a virtude moral está para a virtude intelectual como a cidade está para o filósofo: uma é o meio, a outra, o fim. A visão de Strauss implica uma radical depreciação da moralidade. No curso de uma correspondência trocada com J. Klein, Strauss reconhece que em seu esquema a moralidade não goza de um status particularmente elevado.

⁵²“Strauss leads us to the conclusion that philosophers are 'real men' in Callicles's sense of the term. They are natural men who have not been duped by the conventions of the city; they are free of the charms that hold other men captive, the charms that transform men into husbands and citizens, the charms that facilitate servitude, the charms that make men 'obtuse'”.

⁵³Muito dessa “luta” se dá por desconhecimento do que seja, de fato, a filosofia e certa falta de interesse das pessoas, de modo geral, em perseguir ideais mais elevados, que suas necessidades imediatas, como apresentado: “No fundo, o desprezo da multidão pelos filósofos decorre de sua ignorância sobre o que é a verdadeira filosofia.” (LACERDA, 2009, p. 127)

homem do seu tempo, como em ser um homem contra o seu tempo. (Drury, 2005, p. 18)⁵⁴

Logo, para de fato ser útil à cidade e não apenas para si próprio, o filósofo necessita restringir algumas das suas mais elevadas exigências intelectuais, fazendo com que elas, para se tornarem compatíveis com o direito natural, tornem-se também compatíveis com as exigências da cidade. Isso significa que, para que a resolução política do problema civil⁵⁵ seja alcançada, o filósofo precisa reconciliar a sabedoria com o consentimento da multidão. Essa noção da necessidade do abrandamento do direito natural, no intuito de operar a compatibilização de suas exigências com a sociedade civil, é a base para a distinção, segundo Strauss, entre o direito natural primário e secundário:

A 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 a sua corrupção. Não podemos ignorar, entretanto, a diferença entre a noção de que o direito natural deve ser abrandado e a de um direito natural secundário. Se os princípios que vigoram na sociedade civil são o direito natural abrandado, eles são muito menos veneráveis do que seriam na condição de direito natural secundário, isto é, estabelecidos divinamente e impondo um dever absoluto ao homem decaído. Apenas nesse último caso é que o direito natural num sentido estrito, ou direito natural primário, deixa de ser dinamita para a sociedade civil (STRAUSS, 2014, p. 184-185).

Conforme visto, o melhor regime é aquele conduzido pela aristocracia ou, em outras palavras, pelos “homens excelentes”. Tais homens, embora não possam atingir a excelência resultante da sabedoria, precisam dela para a efetivação do que os antigos (mais precisamente Platão, na *República*) chamariam de governo dos sábios. Exatamente por isso os clássicos observavam a sabedoria como a virtude mais elevada de uma pessoa, sendo necessária a sua posse para se governar uma cidade conforme a natureza.

A problemática do pensamento clássico, tal como apresentada por Strauss, é então a seguinte: como instaurar o governo dos sábios, se a instauração desse governo depende da

⁵⁴ Strauss describes his Persecution and the Art of Writing as a 'sociology of philosophy'. He distinguishes the latter from the sociology of knowledge. The sociology of knowledge begins with the assumption that there is a harmony between thought and the world; either thought 'determines' political institutions and social relations (idealism), or political institutions and social relations 'determines' thought (materialism). In contrast to the sociology of knowledge, Strauss's sociology of philosophy begins from the assumption that there is an irreconcilable conflict or disharmony between thought, philosophy or science on the one hand, and society, the world, the city, or the political domain on the other.' Strauss is therefore opposed to the contemporary fashion of regarding philosophers as men of their time. In Strauss's view, the greatness of a writer lies not so much in being a man of his time, as a man against his time.

⁵⁵ Strauss é enfático em apresentar que a vida filosófica, no seu sentido original, tem demandas próprias que diferem das demandas da cidade, mas reconhece que o filósofo não pode viver de todo afastado da cidade, por, inclusive, depender dela. Eis o problema civil apresentado pelo autor, colocando então, como trabalho do filósofo balizar essas demandas seguindo o direito natural clássico.

aclamação ou, no mínimo, da aceitação ou consentimento dos insensatos? De um certo ponto de vista, isso seria o mesmo que submeter o superior por natureza ao julgamento dos que são inferiores por natureza. Logo, implicaria agir de modo contrário à natureza das coisas. No entanto, trata-se aí de algo necessário, pois “os poucos homens sábios não podem governar a multidão de insensatos pela força” (STRAUSS, 2014, p. 170). O único modo, então, de instituir o governo dos sábios seria por meio do convencimento da multidão. Porém, a capacidade do homem sábio de convencer a multidão que em geral está pensando em seus próprios desejos imediatos e não na “elevação das máximas potencialidades do homem” é muito pequena.

O próprio Sócrates, que sem dúvida era sincero no que pregava, sendo um exemplo prático daquilo que dizia, fracassou em sua tentativa de tornar-se governante de Xantipa. Resta claro, portanto, que dificilmente veremos um governo legítimo dos sábios. O mais provável é que um homem de caráter menos nobre, um pouco mais qualificado que a maioria, atendendo ao direito natural da sabedoria e apelando para os desejos mais baixos e comuns da multidão, consiga, com tal retórica, persuadir a maioria e, apresentando-lhe apenas vantagens e realizações de seus desejos, sem muito esforço, consiga tomar o governo e assim tornar-se um tirano. Nessa visão do direito natural clássico, percebemos então que a possibilidade de uma tirania é ainda maior que a de um governo dos sábios. Por isso, Strauss nos apresenta a necessidade de colocarmos o governo dos sábios em questão e pensarmos, então, em uma possível conciliação entre as exigências da sabedoria humana plena com as demandas do homem comum para, a partir daí, obter o consentimento da sociedade. Isso nos leva a outra questão, qual seja: se, do ponto de vista do direito natural igualitário, esse balizamento ou desqualificação da sabedoria em nome do consentimento da maioria se faz necessário e, em última análise, é normal, do ponto de vista do direito natural clássico, “a sabedoria prima sobre o consentimento” (STRAUSS, 2014, p. 170).

Como, então, dirimir a tensão entre as exigências da sabedoria e as do consentimento? Strauss, na tentativa de demonstrar a possibilidade e aplicação prática do direito natural em sua forma clássica, afirma que, em face de exigências tão distintas, é indispensável a existência de um legislador sábio, a fim de que as leis civis sejam redigidas com o máximo de prudência e sabedoria e tornem-se protegidas de grandes ou constantes mudanças ao longo do tempo; essas leis representariam, em certa medida, a “encarnação da sabedoria” no plano político, dando origem ao governo legal em substituição ao governo dos sábios. Guiados por esse (sábio) código, os homens poderiam, então, se governar de forma equânime e virtuosa, ou seja, da forma mais próxima do espírito que animou o legislador original, sem qualquer descaracterização das leis por ele redigidas. Caso alguma alteração venha a se fazer necessária,

consideram os clássicos que esta deve ocorrer em conformidade com a mesma intenção que orientou o trabalho do legislador original, sem desvirtuar o espírito de suas leis e com base nas pressões e circunstâncias que não poderiam ter sido previstas por ele a princípio.

Uma vez que o governo não esteja mais na mão dos sábios, alguém (ainda que não sábio), com qualidades acima da média comum dos homens, deve assumir a responsabilidade pelo comando da cidade e pela manutenção da ordem jurídica e de seus princípios. Segundo Strauss, os clássicos chamavam tal homem de cavalheiro (*gentleman*). O cavalheiro seria, então, o reflexo político ou a imitação política do sábio: “O cavalheiro tem em comum com o sábio o ‘ser superior a muitas coisas altamente estimadas pelo vulgo’, e o ter experiência das coisas nobres e belas” (STRAUSS, 2014, p. 171). A diferença básica entre o cavalheiro e o sábio é que o primeiro tem um certo desprezo pela precisão, enquanto o sábio busca a precisão em tudo que faz. Ademais, o cavalheiro, como tal, precisa ter certa riqueza, ainda que não seja plenamente rico e deverá, segundo os clássicos, ter adquirido sua riqueza na forma de propriedade fundiária, por herança, ainda que viva como um “patricio urbano”, extraíndo sua renda da agricultura. Nesse sentido, “o melhor regime será uma república em que o elemento predominante, que determina o caráter da sociedade, é uma nobreza fundiária, que ao mesmo tempo constitui o patriciado urbano, dotada de boas maneiras” (*Ibid.*, p. 171).

Assim, baseado no ensinamento do direito natural clássico, Strauss apresenta duas definições distintas com relação ao melhor regime, considerando que “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” (*Ibid.*, p. 172).

A partir dos elementos acima expostos, Strauss nos leva a compreender que, “quando plenamente desenvolvida, a doutrina do direito natural clássico, na sua forma original, é idêntica à do melhor regime” (*Ibid.*, p. 133). Nesse sentido, pode-se dizer que o caráter primariamente político do direito natural clássico nos aparece, com clareza e desenvolvimento, na *República* de Platão. Strauss nos apresenta que, com o passar do tempo, o conceito político inerente ao direito natural tornou-se, porém, obscurecido para a vida política moderna. De fato, explica ele, tanto sob a influência do direito natural moderno, de caráter igualitário, quanto da fé bíblica, inspirada pela afirmação de que “meu reino não é desse mundo” (João 18: 36), o pensamento ocidental foi levado a deixar de lado a questão do “melhor regime”. No que diz respeito especificamente ao pensamento cristão, estabeleceu-se a ideia de que o melhor regime confunde-se com a “Cidade de Deus”, a qual é coeva com a criação e, portanto, sempre atual. Com isso, a questão da realização do melhor regime deixou de ser algo problemático e cessação

do mal ou “Redenção” passou então a ser vista como um fruto de uma ação sobrenatural de Deus⁵⁶.

Ao tratar da mudança que a religião opera nos princípios clássicos do direito natural, Strauss afirma que, para os adeptos do pensamento cristão, “a segunda tábua do decálogo e os princípios nela incorporados são de uma dignidade infinitamente superior à do melhor regime” (STRAUSS, 2014, p. 174). Percebemos, então, que a profunda transformação nos ensinamentos da doutrina clássica do direito natural tem uma influência poderosa em toda civilização ocidental, mesmo nos tempos atuais. Ora, como será possível falarmos em “cavalheiros”, uma vez que, a partir da mudança orquestrada, o fim último do homem é transpolítico? Se assim é, o direito natural também teria uma origem transpolítica. No entanto, precisamos aqui fazer uma diferenciação importante entre virtude ou perfeição do homem e natureza humana.

A natureza humana, afirma Strauss, é “de um modo diferente da sua perfeição ou virtude. A virtude existe em muitos casos, se não em todos, como um objeto a que se aspira, não como algo realizado” (STRAUSS, 2014, p. 176). De qualquer forma, o ponto de partida para discutirmos a perfeição humana, pelo menos do ponto de vista dos clássicos e, sim, as opiniões acerca do direito natural e da virtude⁵⁷. Com isso, a fim de simplificar a compreensão de tal debate, chegamos à distinção de três tipos de doutrinas pelas quais os clássicos compreendiam o direito natural, das quais trataremos a seguir, a começar da versão socrático-platônica.

É notório que o filósofo depende da cidade, devendo observar as relações dos homens. Isso constitui claramente uma espécie de “descida à caverna”, feita por ele, ainda que contra sua própria vontade, mas por necessidade moral; ao fazê-lo, o filósofo percebe-se impelido a cuidar das questões da cidade, direta ou indiretamente, por ser o único de fato capaz de tal intento, pela própria natureza das coisas. Resta claro que não é por vontade própria que o filósofo toma essa tarefa para si, pois, ao fazê-lo, percebe que se desvia do objeto de sua busca, que é aquilo que é superior por natureza, uma vez que o que para ele é o que há de mais importante, não é o que há de mais urgente ao comum dos homens, que na maioria das vezes estão interessados em satisfazer seus desejos mais imediatos. Nesse dilema entre servir a cidade e saciar suas demandas intelectuais, o filósofo vê-se obrigado a restringir algumas dessas

⁵⁶Cf. STRAUSS, 2016a, p. 275

⁵⁷“A vida feliz é a vida segundo a virtude sem impedimento, e que a virtude é um meio, então a vida segundo esse meio termo – um meio-termo alcançável por qualquer homem é a melhor. E o mesmo princípio de virtude e de vício deve aplicar-se às Cidades e constituições, pois a constituição é a vida da cidade” (ARISTÓTELES, 2014, p. 164)

demandas de sabedoria, a fim de compatibilizá-las com as exigências da cidade, seguindo assim a lei natural.

Agora tomemos, então, a segunda visão acerca do direito natural, que é a aristotélica. Antes de iniciarmos, precisamos analisar as palavras de Strauss, quando se refere a tal doutrina, ao dizer que “o único tratamento temático do direito natural que é certamente de Aristóteles e que expressa com certeza a sua concepção pessoal ocupa apenas uma página da *Ética a Nicomaco*” (STRAUSS, 2014, p. 188). No entanto, esclarece Strauss, sem medo de errar, que para o Estagirita, não há nenhum desacordo entre o direito natural e as necessidades da vida política. A partir de tal pensamento, Aristóteles se opõe à “loucura divinatória de Platão” (*Ibid.*, p. 188) e, ao mesmo tempo, à interpretação dos estoicos.

Um direito que transcenda a vida política, segundo Aristóteles, não pode ser um direito para o homem comum, animal que, por natureza, como já apresentamos, é político, ou seja, nasceu para viver em sociedade. Ora, nenhuma discussão platônica foi à parte da questão apresentada por Sócrates: “qual é o modo de vida correto?”. Para Platão, porém, o modo de vida correto é, antes de tudo, o modo de vida filosófico, que transcende a cidade. Enquanto Platão define o direito natural como algo que determina a única vida pura e justa, a qual se confunde com a vida do filósofo, Aristóteles, afirma Strauss, ao perceber que a maioria dos homens não tem inclinação para a vida filosófica, ficando, então, inteiramente à mercê da lei natural, que, como já explicitamos, não é algo evidente, e sim, fruto de uma intensa busca racional, poderiam deturpar as ideias fundamentais acerca do direito natural, transformando a sociedade em um caos, sem nenhum tipo de balizamento comum, que é condição sem a qual a vida pública em cumprimento do direito natural se faz impossível. Exatamente por isso, Aristóteles, com o seu “realismo”, coloca a lei natural a serviço da lei positiva, e trata tal questão a partir do conhecimento do que todos os homens entendem por justiça, de forma ordinária e como esse conhecimento reflete, de fato, na vida política. Com isso, o filósofo, ao contrário de Platão, se recusa, então, a entrar em várias questões, que levariam o homem não mais para a boa convivência harmoniosa com o direito natural, mas para a vida filosófica.

Com efeito, Aristóteles percebe que a lei natural deve ser abrandada em nome do melhor ordenamento social. Não é que Aristóteles venha a negar as tensões entre as exigências do filósofo e as exigências da cidade; o filósofo grego apenas simplifica o campo de análise, buscando os estágios intermediários de tal processo, visando à harmonização entre a lei natural e a vida comum. Em síntese, pode-se dizer que, para Aristóteles, “o direito natural é uma parte do direito político” (STRAUSS, 2014, p. 189).

Quanto a isso, precisamos asseverar, para que não corram maiores incompreensões, que Aristóteles não despreza ou desconsidera a existência de um direito natural fora da cidade ou que duas pessoas desconhecidas não possam ter uma noção de justiça mais ou menos comum entre elas, mas o que Aristóteles nos dá a entender é que o direito natural, de fato e possível, é aquele que brota da convivência entre os cidadãos. Strauss nos mostra que há ainda uma segunda afirmação, aparentemente mais impactante, no pensamento aristotélico, que é a de que todo direito natural seja mutável.

Pois bem, quanto a essa segunda afirmativa, gostaríamos de usar as palavras de Strauss, se referindo a interpretação usada por Tomás de Aquino, para melhor compreendermos tal conceito:

De acordo com Tomás de Aquino, essa afirmação deve ser compreendida com a seguinte ressalva: os princípios do direito natural, os axiomas de que derivam as regras mais específicas do direito natural, são universalmente válidos e imutáveis; o que muda são apenas as regras mais específicas (por exemplo, a regra que manda devolver o que foi recebido em depósito). A interpretação tomista liga-se à concepção de que existe um *habitus* dos princípios práticos, um *habitus* que ele chama de “consciência” ou, mais precisamente, *sindérese*⁵⁸ (STRAUSS, 2014, p. 190).

Percebe-se, dessa forma, que os termos aplicados por Tomás de Aquino são de cunho explicitamente patrístico, posto que em nenhum momento foram ditos pelo próprio Aristóteles; uma vez que explicita, sem ressalvas, que todo direito é em si mutável. Strauss esclarece que, de acordo com o filósofo árabe Averróis, “Aristóteles entende por direito natural o direito natural positivo” (STRAUSS, 2014, p.190). Ao que nos parece, tanto Aristóteles quanto seus comentadores buscaram um patamar que podemos chamar de “direito natural prático”⁵⁹ ou realista. Na medida em que os axiomas imutáveis e universalmente reconhecidos pela razão humana mostram-se problemáticos quando aplicados a casos específicos, há necessidade de convenção. No entanto, por razões de ordem social e pedagógicas, a sociedade regida por esse modo de interpretar as leis naturais, à luz de filosofia aristotélica, precisa apresentar suas normas como universalmente válidas, visto que, em tempos normais, são elas que vigoram. Devem, portanto, ser apresentadas e ensinadas, ao contrário de suas raras exceções. As exceções, por sua vez, não devem ser da preocupação do direito natural, e sim da convenção instituída. Essa concepção, apresentada por Strauss, “está de acordo com a de Aristóteles na medida em que admite a variabilidade de todas as regras de justiça” (STRAUSS, 2014, p. 191).

⁵⁸Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2015.

⁵⁹Cf. ARISTÓTELES, 2014, p. 67

Mas, afinal, o que queria Aristóteles afirmar, de forma clara, quando afirmou que todo direito natural é mutável? Se o direito natural depende da convenção em determinados casos, ele perde, então, sua validade universal? No intento de salvar o direito natural, sem descaracterizá-lo, Strauss nos apresenta, com base na interpretação aristotélica do direito natural, que o bem comum, em última instância, é a lei suprema que rege todo e qualquer povo, como irá afirmar:

Os princípios de justiça comutativa e da justiça distributiva em particular não esgotam o sentido de justiça. Antes de ser comutativa ou distributiva, a justiça é o bem comum. O bem comum consiste normalmente naquilo que é exigido pela justiça comutativa e distributiva, por outros princípios morais desse tipo, ou em tudo aquilo que é compatível com tais exigências. Mas o bem comum também compreende, é claro, a mera existência, a mera sobrevivência e a mera independência da comunidade política em questão. Chamemos de situação extrema aquela em que a própria existência de uma sociedade, ou a sua independência, está em jogo. Nas situações extremas, é possível que haja conflitos entre o que a sociedade exige para sua autopreservação e as exigências da justiça comutativa e distributiva. Em tais situações, e nelas, é justo dizer que a segurança pública é a lei suprema. Uma sociedade decente não vai à guerra senão por uma causa justa (STRAUSS, 2014, pp. 192-193).

No entanto, aquilo que é justo ou injusto em uma situação de guerra depende muito mais do que o inimigo em questão faz do que, necessariamente, de conceitos prévios e universais acerca da justiça. A esse respeito, afirma Strauss que as regras universais, em tempos de guerra, podem e devem ser modificadas de acordo com as circunstâncias, sendo tão justas quantos as regras anteriores, desde que mantidas em conformidade com a lei natural⁶⁰. Isso nos parece totalmente de acordo com a afirmativa da mutabilidade da lei natural, feita por Aristóteles. Quando, nas situações extremas, se afirma a preservação pública, pressupõe-se que nas situações normais o que se vigora é a lei comum.

Admitimos, então, que há uma hierarquia universalmente válida de fins, ainda que não haja regras de ação invariavelmente válidas. Destarte, ao analisarmos, segundo Strauss, a doutrina aristotélica do direito natural, percebemos que “o único padrão universalmente válido é a hierarquia dos fins” (STRAUSS, 2014, p. 196). Tal afirmação é extremamente válida para emitirmos juízos acerca dos graus de nobreza dos grupos de indivíduos, das ações, ou mesmo das instituições vigentes de modo bem mais claro que a doutrina platônico-socrática, mas ainda se mostra incapaz de guiar as ações práticas do homem.

⁶⁰“Basta-nos repetir que, 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. E Aristóteles parece dar a entender que não há uma única regra, por mais básica que seja, que não esteja sujeita a exceção.” (Strauss, 2014, p. 193)

Por conseguinte, nos debruçamos a analisar a terceira corrente de pensamento acerca do direito natural clássico, que é a doutrina tomista da lei natural. Tal doutrina, afirma Strauss, mostra-se mais completa e livre das hesitações que são características das anteriores.

Com Tomás de Aquino, segundo Strauss, há uma harmonia entre o direito natural e a sociedade civil e, além disso, um caráter imutável das afirmações fundamentais da lei natural ou dos princípios fundamentais da lei moral em específico, baseados na Segunda Tábua do Decálogo. Tal doutrina, a doutrina da *sindérese*, nos dá a explicação necessária e, até então, obscurecida de porquê a lei natural é promulgada, obedecida e obrigatória a todos os homens. É razoável acreditar que essas mudanças drásticas no pensamento clássico do direito natural têm uma forte influência da crença na revelação advinda da Bíblia, como evidenciado na sucinta explicação de Drury:

Strauss acredita que a lei natural de Aquino se refere às regras de conduta estabelecidas por Deus, às quais o homem está absolutamente sujeito. Apesar dos esforços de Tomás de Aquino para distinguir entre a lei natural e a lei divina, Strauss insiste que a lei natural depende da vontade divina e não da razão humana natural ou não-assistida. Strauss amplia essa diferença em seu ensaio "Lei Natural". Ele explica que a lei natural se refere aos princípios da conduta humana que são duplos: intrínsecos e extrínsecos. Os princípios intrínsecos são hábito, virtude e vício. Os princípios extrínsecos são lei (eterna, natural, humana e divina) e graça. Os princípios internos dependem do homem, os princípios externos são a maneira pela qual Deus guia o homem para o bem; ele os instrui pela lei e os ajuda pela graça. (2005, p. 109)⁶¹

Todavia, se tal doutrina se provasse correta, conforme apresenta Strauss, seríamos obrigados a questionar se ela se coaduna com a ideia de uma lei realmente natural, isto é, com a ideia de uma lei reconhecida por todos os homens pelo uso da razão, ou se ela necessita, obrigatoriamente, para sua compreensão, da graça divina⁶². Ademais, precisamos também analisar se a lei que prescreve as ações humanas é pautada na finalidade última do homem ou se ela se pauta sobre ele. Tal finalidade é dupla, implicando na perfeição moral e intelectual⁶³. Seguindo os ensinamentos dos gregos, Tomás de Aquino admite a segunda perfeição como superior à primeira; porém, a sabedoria ou perfeição intelectual não é necessariamente ligada à

⁶¹ “Strauss believes that Aquinas's natural law refers to the rules of conduct established by God to which man is absolutely subject. In spite of Aquinas's own efforts to distinguish between natural and divine law, Strauss insists that natural law depends on divine will and not natural or unassisted human reason. Strauss enlarges on this difference in his essay 'Natural Law'. He explains that natural law refers to principles of human conduct which are twofold: intrinsic and extrinsic. The intrinsic principles are habit, virtue and vice. The extrinsic principles are law (eternal, natural, human and divine) and grace. The internal principles depend on man, the external principles are the manner in which God guides man towards the good; he instructs them by law and assists them by grace”.

⁶²Cf. FORTIN in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 240

⁶³Idem., p. 238

virtude moral, causando uma problemática na doutrina do pensamento natural clássico. Acerca desse questionamento, Strauss argumenta, apresentando a resolução tomista:

De acordo com a razão natural, o fim natural do homem é insuficiente, aponta para algo além dele mesmo; ou, mais precisamente, que o fim do homem não consiste na investigação filosófica, para não falar na atividade política. A própria razão natural cria uma presunção em favor da lei divina, que completa a lei natural ou a leva à perfeição. De todo modo, a consequência última da concepção tomista da lei natural é que a lei natural é praticamente inseparável não apenas da teologia natural – isto é, de uma teologia natural baseada, de fato, na crença na revelação bíblica –, mas até da teologia revelada (STRAUSS, 2014, p. 197).

Ora, ao expormos as principais correntes e/ou doutrinas de pensamento acerca do direito natural clássico, com suas dificuldades e possíveis resoluções, percebemos, então, mais especificamente no que diz respeito à terceira, o aparecimento de uma reação baseada na rejeição da assimilação da lei natural pela teologia, a qual aceita, então, a premissa dos clássicos, os quais afirmavam que “os princípios morais são de uma evidência maior do que os ensinamentos da teologia natural; portanto, a lei natural ou o direito natural devem ser mantidos independentes da teologia e suas controvérsias” (STRAUSS, 2014, p. 197).

O grande rompimento com o pensamento medieval, analisa Strauss, se dá exatamente nessa atitude, inicialmente conservadora, que busca fazer com que a filosofia retorne a seu status tradicional, estabelecendo uma distinção entre Filosofia e Teologia. É o que se vê na obra *O espírito Das Leis*, de Montesquieu, segundo Strauss, obra explicitamente contrária à doutrina tomista e que pretende, inclusive, efetuar um retorno ao pensamento clássico, pré-tomista, visando retomar uma compreensão filosófica pura do direito natural, uma vez que tal compreensão fora perdida, em sua visão, pela assimilação da filosofia pela teologia, mais especificamente pela doutrina tomista⁶⁴. Obviamente, não podemos saber, com exatidão, o que Montesquieu pensava de fato, mas podemos afirmar que ele, enquanto estudioso da política, “sobre a integridade e a correção políticas, está mais próximo do espírito dos clássicos que do de Tomás” (STRAUSS, 2014, p. 198).⁶⁵

Com o final da racionalidade clássica, Strauss apresenta a emergência de duas escolas, o historicismo e o positivismo, que, ao serem radicalizadas, desembocam na negação das pretensões originais da filosofia e do direito natural clássico. Mas antes de falarmos disso

⁶⁴ Idem., p. 234

⁶⁵ As seguintes palavras de Montesquieu são, a esse respeito, emblemáticas: “antes de todas essas leis estão as da natureza, assim chamadas porque derivam unicamente da constituição do nosso ser” (MONTESQUIEU, 2010, p. 23)

se faz necessária a compreensão da transformação da doutrina do direito natural clássico no âmbito do pensamento moderno, o que buscaremos analisar no capítulo seguinte.

3 O DIREITO NATURAL MODERNO: GÊNESE, DESENVOLVIMENTO E CRISE

No capítulo anterior, estudamos o direito natural clássico – sua descoberta, significado e o que ele representou, à luz da leitura straussiana, para toda a tradição filosófica. Neste capítulo, pretendemos investigar como Strauss compreende a mudança do direito natural, tal como visto pelos clássicos, para sua versão modernizada e sua posterior exclusão do campo de interesse da filosofia ocidental contemporânea. Esse último fenômeno pode ser enunciado sucintamente da seguinte forma:

Na época em que Strauss escreveu *Direito natural e história*, o estudo da questão do direito natural era uma mescla de esquecimento e restauração espasmódica. O direito natural tinha desaparecido do centro da discussão da filosofia política por mais de um século. Nenhum filósofo de primeira linha escreveu um tratado sobre o direito natural, nem advogou por sua necessidade, desde a época do idealismo alemão ou, talvez, desde Rousseau. Kant, mais do que qualquer outro, havia esvaziado o significado do "direito natural", afirmando que a lei moral deve ser uma lei da razão e não uma lei da natureza. (KENNINGTON, in HILB, 2011, p.241)

3.1 HOBBS, LOCKE E O “PROJETO MODERNO”

Quando Strauss publicou a obra que examinamos aqui com maior acuidade, *Direito Natural e História*, em 1953, muito pouco se falava acerca do direito natural, assunto que havia se tornado intelectualmente obsoleto naquela época. Percebemos que Strauss foi, assim, o primeiro autor que, a partir do pós-guerra, clamou pela necessidade de uma reavaliação filosófica da possibilidade do direito natural e de sua cognição.

Na visão straussiana, o fundador do direito natural moderno é Thomas Hobbes, mas só compreenderemos o que isso significa se percebemos que ele, Hobbes, teve um antecessor que, pode-se dizer, abriu os caminhos para uma verdadeira ruptura com a tradição clássica do direito natural: Maquiavel. Maquiavel, segundo Strauss, olhava para os clássicos (Sócrates, Aristóteles, Cícero, entre outros), como homens ingênuos, que “baseavam suas doutrinas políticas no exame das mais elevadas aspirações do homem, a vida virtuosa e a sociedade dedicada à noção de virtude” (STRAUSS in STRAUSS e CROPSEY, 2016b, p. 355). Isso significa, de acordo com Strauss, que as intenções dos adeptos do direito natural clássico de

fazer o homem atingir suas máximas potencialidades começaram a ser postas em xeque a partir de Maquiavel, o que abriu caminho para a teoria política de Hobbes, que também desconfiava da doutrina tradicional do direito natural, na medida em que julgava que esta era incapaz de produzir a paz. Como esclarece Drury:

Segundo Strauss, Maquiavel é um homem que duvida da "visão comum" segundo a qual "a moralidade pode e deve controlar a vida política". Em vez disso, ele considera o domínio político livre das restrições da moralidade. O que quer que realize os fins da política é certo e deve ser feito independentemente de sua natureza moral. Na política, o fim justifica os meios. Toda civilização tem sua base no crime. (Drury, 2005, p. 118)⁶⁶

Com esse modo extremamente “realista”⁶⁷ de encarar a política, Maquiavel, afirma Strauss, rebaixa os padrões de se fazer política, olhando não mais para as finalidades superiores do direito natural clássico, mas para as metas inferiores que de fato são almejadas pela maioria dos homens. A esse respeito (e ainda de acordo com Strauss), três particularidades marcam a teoria política de Maquiavel e influenciam o pensamento político moderno, particularidades que podem ser explicadas da seguinte forma: em primeiro lugar, Maquiavel, recusando a filosofia política clássica como utópica e idealista, busca pensar a vida política não mais a partir do princípio normativo da virtude (isto é, a partir de um padrão que determina como os homens devem viver), mas a partir de como homens vivem de fato; em segundo lugar, Maquiavel modifica radicalmente o significado tradicional da virtude e da moralidade, considerando-as não mais como o fim a que deve visar a república, mas, antes, como um simples efeito da sociedade política, o que equivale a dizer que a virtude e a moralidade não são algo que existe por si mesmo, algo de “substancial”, mas, pelo contrário, fenômenos secundários, que só existem nos limites da sociedade política; finalmente, em terceiro lugar, uma vez que Maquiavel pensa a política a partir de como os homens vivem, a clivagem entre o ser e o dever-ser é por ele suprimida, o que lhe permite considerar que a realização do melhor regime não é algo improvável, mas, pelo contrário, um evento inteiramente ao alcance da vontade do homem (temos aqui, segundo Strauss, o ensinamento maquiavélico acerca da capacidade humana de controlar a fortuna). A partir dessas inovações criadas por Maquiavel, Hobbes reformulou a teoria da lei natural:

⁶⁶ “According to Strauss, Machiavelli is a man who doubts the 'common view' according to which 'morality can and ought to control political life'. Instead, he regards the political domain as free from the restraints of morality. Whatever accomplishes the ends of politics is right and ought to be done regardless of its moral nature. In politics, the end justifies the means. Every civilization has its foundation in crime.”

⁶⁷ Esse “realismo”, como percebido por Strauss, dá-se como um falso pragmatismo, onde o escopo da análise é cada vez mais reduzido.

Hobbes desenvolveu um código de lei moral ou natural, a lei natural como uma lei moralmente vinculatória, que determina os fins da sociedade civil. Contudo, seguindo o “realismo” de Maquiavel, Hobbes retirou de sua doutrina da lei natural a ideia de perfeição do homem. Tentou deduzir a lei natural daquilo que é mais forte na maioria dos homens na maioria das vezes: não a razão, mas a paixão. (BERNS in STRAUSS e CROPSEY, 2016b, pp. 355-356)

Seguindo a leitura straussiana, ao adentrarmos propriamente no debate acerca de Hobbes, como fundador do direito natural moderno, percebemos que outro ponto de fulcral importância é o fato apresentado por Strauss de que Hobbes tinha por intenção elevar a filosofia política a um patamar científico⁶⁸. Isso significa que, embora discordasse da visão tradicional do direito natural, “Hobbes rejeita a tradição idealista com base numa concordância fundamental com ela. Ele quer empreender adequadamente aquilo que a tradição socrática fez de maneira inteiramente inadequada” (STRAUSS, 2014, p.203). Ora, o ponto fundamental que, segundo Strauss, explica a passagem da versão clássica da lei natural para a versão moderna, orquestrada por Hobbes, é a criação do conceito de indivíduo⁶⁹. De fato, ao contrário da filosofia clássica, que via o homem como um animal político, como expusemos no capítulo primeiro, Hobbes, afirma Strauss, considera o homem um animal apolítico, que não tem necessidade de se associar com os demais, usando esse conceito como base de sua lei natural. Como explica Kennington (in HILB, 2011, p. 245), “[...] desde o primeiro momento, o direito natural moderno é sancionado por um "individualismo" que é mais poderoso que as restrições sobre a individualidade previstas pelas doutrinas modernas”⁷⁰

Ora, pensando o indivíduo como um animal passional, “Hobbes define a lei em termos de vontade, não de razão” (BERNS in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 370). Com efeito, nos apresenta Strauss que a filosofia natural de Hobbes tem suas raízes ainda na filosofia clássica, sobretudo no materialismo clássico, de caráter epicurista. Porém, mesmo Epicuro tinha uma concepção teleológica do homem, enquanto Hobbes, que viveu durante um momento de profundo conflito religioso, está também na origem de um fenômeno, caracterizado por Strauss como profundamente moderno, que é o ateísmo político. A ideia de separar a religião da política

⁶⁸ “Hobbes considerava totalmente nova sua filosofia política. Mais do que isso, negava que existisse, antes de sua obra, qualquer filosofia política ou ciência política digna desse nome. Considerava-se fundador da verdadeira filosofia política.” (STRAUSS in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.268)

⁶⁹ Vale salientar que, com a introdução da ideia de indivíduo, Hobbes rompe com a visão tradicional de caráter mais comunitarista e, com isso, passa a preconizar o modelo de um Estado que abandona a preocupação com “o desenvolvimento máximo do homem” e que se contenta em permitir que cada indivíduo busque por si só seus próprios interesses. É a partir da observação desse elemento filosófico que muitos, inclusive Strauss, verão na obra de Thomas Hobbes o início do que posteriormente se entenderia por pensamento liberal.

⁷⁰ “Pero, desde el primer momento, el derecho natural moderno sancionó un "individualismo" que ha demostrado ser más poderoso que las restricciones sobre la individualidad provistas por las doctrinas modernas.”

é inaugurada e sistematizada na filosofia política de Hobbes. Sobre isso, Strauss é claro ao falar que “nenhum ateu pré-moderno pôs em dúvida que a vida social exigia a crença em Deus ou a veneração dos deuses.” (Ibid., 2014, pp. 204-205).

Apesar da visível influência pré-moderna advinda da física de Epicuro, Strauss nos apresenta o fato de que Hobbes também mantinha profunda admiração pela filosofia platônica, sobretudo por sua visão matemática do mundo, e o que parecia incompatível ele o fez, ao tentar unir a física materialista de Epicuro com a física matematizante de Platão. Percebamos, então, o quão complexo foi o pensamento hobbesiano: não só aceita a premissa de encarar a política com o “realismo” maquiavélico, mas busca unir dois tipos de física absolutamente antagônicos em sua filosofia natural, a fim de criar um estado que, no fim das contas, permitisse a busca da sabedoria (a finalidade clássica), a quem assim quisesse, sem os defeitos, na visão hobbesiana, que eram visíveis na filosofia clássica. Hobbes, segundo Strauss, se veria como alguém que iria corrigir a filosofia tradicional, a fim de alcançar o seu resultado por meio de um método que, em sua visão, seria mais acertado que o ingênuo método clássico⁷¹.

A solução hobbesiana para o problema cosmológico, o qual surgiu das insuficiências tanto da cosmologia teleológica tradicional quanto da física mecanicista de procedência materialista, consistiu em considerar que, em última análise, não há uma ordem intrínseca na natureza e que toda inteligibilidade provém, pois, da razão humana. A partir disso, segundo Strauss, Hobbes avançou a ideia de que, não havendo uma ordem intrínseca na natureza e sendo a razão humana a fonte de toda ordem e inteligibilidade, pode o homem impor à natureza um controle ilimitado, garantindo a atualização de sua sabedoria⁷².

Resta claro, como assinala Strauss, que o direito natural, considerado do ponto de vista clássico, era comunitarista e baseado em uma cosmologia teleológica, o que, com o advento da ciência moderna e do novo método filosófico iniciado por Maquiavel e melhorado e sistematizado por Hobbes e sua “política individualista” (que, na visão de Strauss, nada mais é que um “hedonismo político”⁷³), será posto em xeque pelo direito natural moderno, na interpretação straussiana. Para tanto, Hobbes se viu na necessidade de expurgar e desconsiderar

⁷¹ Essa preocupação com o método e as “certezas matemáticas” a partir da qual Hobbes buscou erigir sua filosofia, negando qualquer finalidade metafísica, tem semelhança com o pensamento do também mecanicista René Descartes, seu contemporâneo.

⁷² Vale salientar que enquanto, para Aristóteles, cada homem é bom juiz daquilo que compreende, para Hobbes, seguindo o “voluntarismo” maquiavélico, o homem, ou, mais precisamente, o indivíduo, é que dá sentido às coisas, tirando da realidade qualquer sentido em si mesma, o que torna o ser algo subjetivo e subordinado ao jugo de quem queira lhe conferir sentido e ordem.

⁷³ Eis aqui a chave de compreensão da filosofia política moderna, na leitura straussiana: a confusão do melhor regime com o regime agradável. Tal confusão provoca o total rebaixamento da política, que deixa de ser orientada pela virtude para se direcionar pela satisfação dos desejos mais baixos da alma humana.

qualquer visão de mundo que tivesse alguma base teleológica, e, com isso, se aproximar de um certo tipo de visão não dogmática e cética⁷⁴. Strauss explica isso da seguinte forma:

Mas justamente porque Hobbes estava sobretudo interessado na concepção mecanicista é que ele foi inevitavelmente levado, naquela situação, à noção de uma filosofia dogmática baseada no ceticismo. Pois ele havia assimilado de Platão e de Aristóteles a noção de que, se o universo é tal como a física de Demócrito e de Epicuro o descreve, ele exclui então a possibilidade de toda física e de toda ciência ou, em outras palavras, que o materialismo coerente necessariamente culmina no ceticismo. O “materialismo científico” seria impossível se não houvesse antes garantido a possibilidade da ciência contra o ceticismo engendrado pelo próprio materialismo. (STRAUSS, 2014, pp.207-208)

Ora, Hobbes⁷⁵ percebe, afirma Strauss, que o ceticismo seria usado contra a sua própria teoria, a nova filosofia, pois, ao retirar a teleologia e finalidades naturais do seu novo campo de interesse, abriu-se um flanco que cedo ou tarde seria atacado. Para evitar isso, afirma Strauss, Hobbes lança mão mais uma vez da matemática e do mecanicismo para explicar que nossas criações, ou construções, não têm nenhuma outra causa remota que não seja nós mesmos, sendo, assim, desprovidas de qualquer finalidade metafísica. “O mundo dos nossos construtos é completamente desprovido de enigmas porque somos a sua única causa, e nesse sentido, temos total conhecimento de sua causa” (STRAUSS, 2014, p. 209).

Com isso, explica Strauss, um novo *éthos* se cria, uma moralidade sem nenhum *télos* ou finalidade superior, dando origem, mais precisamente, ao que hoje compreendemos por moral burguesa, isto é, a moral que se contenta com a busca do bem-estar, da segurança e do conforto⁷⁶:

A sua moralidade é a moralidade do mundo burguês. Mesmo a sua aguda crítica à burguesia não tem, no fundo, nenhum outro objetivo que o de lembrar à burguesia a condição elementar para a sua própria existência. Essa condição não é a indústria e a parcimônia, mas a segurança do corpo e da alma, que a burguesia não pode garantir por si mesma. Por essa razão, ao poder soberano deve ser dado poder sem restrições de dispor inclusive das propriedades, porque é somente sob essa condição que o poder soberano pode realmente proteger as vidas dos súditos. (STRAUSS, 2016c, p.171)

⁷⁴ Sobre as consequências nefastas de tal intento e um maior aprofundamento acerca deste tópico, confira GUÉNON, 2017, pp. 49-50.

⁷⁵ “Hobbes foi o primeiro moderno a experimentar o abandono da busca (“metafísica”) das primeiras coisas” (“*Hobbes fue el primer moderno en experimentar el abandono de la búsqueda (“metafísica”) de las primeras cosas.*”) (KENNINGTON, in HILB, 2011, p. 260)

⁷⁶ “Poder-se-ia ter a impressão de que a filosofia de política de Hobbes é o mais importante testemunho da luta que foi travada contra a aristocracia em nome da virtude burguesa” (STRAUSS, 2016c, p.175)

Lembremos que a filosofia clássica via o homem como um animal naturalmente político, com tendência natural ao agrupamento, mas agora, com Hobbes, o homem é concebido como um animal que, em sua condição natural, encontra-se em um estado de “guerra de todos contra todos”⁷⁷. Ao caracterizar o estado de natureza como uma condição de medo recíproco e violência, Hobbes, segundo Strauss, enxerga a situação natural dos homens como uma situação em que os indivíduos se acham uns à mercê dos outros. A partir disso, Hobbes, ao fazer tal modificação no que se entende por estado de natureza, justifica o contrato social, bem como o poder e a necessidade do Estado sobre as pessoas, mostrando que se não há uma primeira causa, uma finalidade superior da existência⁷⁸ e o homem vive em guerra constante, apenas o Estado, o Leviatã, pode conter os impulsos mais destrutivos e violentos do homem⁷⁹. Desse modo, há um posicionamento absolutamente contrário à tradição clássica do direito natural, posicionamento que recorre a uma visão bem mais pessimista do homem, como Strauss deixa claro na seguinte passagem:

Que a boa fortuna deixa os homens cegos é certamente um lugar-comum; que ela não pode senão cegá-los, que ela não pode iluminá-los, é uma visão característica por meio da qual Hobbes se posiciona contra a tradição. Aristóteles, bem mais sóbrio, disse: “Homens que prosperam tem esse mal de serem mais orgulhosos e inconsiderados que os outros. Mas a boa fortuna traz também este bem: eles agradecem a Deus, confiando nele, pensando, pois, receber mais bens que os que procedem da própria indústria.” Na seção da sua antropologia, baseada na passagem que acaba de ser citada da *Retórica* de Aristóteles, Hobbes menciona apenas as más consequências da boa fortuna – o orgulho e a presunção. Que a boa fortuna desperta a gratidão é algo que ele não reconhece e não quer reconhecer. (STRAUSS, 2016c, p. 173)

Segundo Strauss, por meio dos elementos apresentados, percebe-se que Hobbes concorda com a tradição em elaborar sua filosofia a partir da natureza humana, mas com a diferença de que o filósofo britânico erige seu projeto a partir de uma visão particular do estado de natureza, a qual envolvia, por um lado, a negação da sociabilidade natural do homem e, por outro, a afirmação de uma antropologia hedonista, para a qual os homens, sendo animais apolíticos e associais, quando falam de bem e mal, expressam apenas o que lhes agrada ou desagrada e não o bem comum, como julgavam os clássicos. Ou seja, Hobbes cria sua teoria da

⁷⁷ Cf. HOBBS, 2012, p. 113

⁷⁸ Cf. *Leviatã*, cap. 31

⁷⁹ Cf. BERNIS in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.357

natureza a partir das paixões humanas, as quais eram, para ele, a única coisa de fato natural nos seres humanos⁸⁰.

A partir dessa visão calcada nas paixões, Hobbes nega ou diminui a ideia clássica de que “há naturezas superiores a outras”, apresentando que os homens são mais parecidos do que se imagina, sendo a principal fonte dessa igualdade a capacidade que possuem os homens, no estado de natureza, de se matarem e se causarem danos uns aos outros:

A importância desse fato está em que a maior preocupação dos homens é a sua própria preservação. A autopreservação, por sua vez, é mais importante porque o medo, o medo da morte violenta, é a paixão mais poderosa. A igualdade de capacidade leva à igualdade das esperanças e à competição entre os homens, entre todos os que desejam as mesmas coisas. Essa inimizade natural é intensificada pela suspeita, ou desconfiança, que os homens sem governo têm em relação uns aos outros na medida que preveem como cada um gostaria de privar os demais de quaisquer bens que possuam (incluindo a vida), de modo que cada um é levado a pensar em subjugar todos os demais até que não reste poder capaz de ameaçar sua segurança. Ao contrário do que é afirmado “nos livros dos antigos filósofos morais”, elucida Hobbes, a felicidade, ou satisfação, consiste em um ininterrupto progresso do desejo de um objeto para o desejo de outro. (BERNS in STRAUSS & CROPEY, 2016b, p.358)

Com essa visível inversão da ideia de natureza, Hobbes, apresenta Strauss, buscando um patamar científico e mais “realista” para o direito natural, seguindo as intuições de Maquiavel, não mais via a lei natural a partir da finalidade do homem, mas a partir de suas origens, de sua condição primitiva, concebendo o estado de natureza como um estado de “guerra de todos contra todos”, em que a morte, ou melhor, o medo da morte, serve como base para as leis, substituindo o *télos* clássico.

Strauss percebe aí uma incongruência no pensamento hobbesiano, ao notar que se a lei natural concebida por Hobbes coloca o medo da morte ou o desejo por autopreservação como a grande origem de toda lei moral, a moral deixa de ser um dever para tornar-se um direito. Isso, na visão straussiana, constitui um rebaixamento dos padrões que regulam o funcionamento da vida política, uma vez que, se aceitamos o ponto de vista filosófico esposado por Hobbes, não há mais deveres e o direito à vida é determinado como o direito primordial, o qual se deduz da paixão humana mais originária: o medo da morte violenta. “Por natureza, há apenas o direito perfeito, não o dever perfeito. A lei da natureza, que formula os deveres naturais do homem, não é, propriamente falando, uma lei.” (STRAUSS, 2014, p.219)

⁸⁰ Considerada negativamente, a paixão é uma ação do corpo sobre a alma que indica um desregramento provocado pela ação do corpo com grande carga afetiva. Ela afeta psicologicamente a pessoa, tirando-lhe a lucidez – ou seja, a liberdade – levando-a a agir sob esse impulso.

Vale a pena notarmos aqui, seguindo Strauss, que a partir de Hobbes se inicia uma distinção clara entre direito natural e lei natural, algo que aparece claramente na idade moderna e chega até os dias atuais. Não se olha mais para como os homens deveriam viver, uma vez que não se pode retirar leis morais (ou obrigações) da natureza, mas apenas direitos⁸¹. “Os limites da sociedade civil devem ser definidos nos termos do direito natural dos homens, não nos termos do seu dever natural.” (STRAUSS, 2014, p.220). Eis aí a principal diferença que marca a passagem do direito natural clássico para o direito natural moderno, tal como essa mudança foi orquestrada por Hobbes.

Strauss vê nessa abordagem moderna do direito natural algo que promove uma profunda politização da filosofia. De fato, o abandono dos “deveres naturais” do homem, em prol da busca de seus direitos naturais, significa doravante, antes de tudo, uma questão de propaganda, de luta por direitos, uma questão política, enfim. Ninguém está, a partir de então, interessado em se melhorar ou em atingir o ideal de virtude propagado na *Ética a Nicômaco*; o homem, a partir de agora, precisa descobrir seus direitos naturais, evitar a morte violenta, vendo no Estado uma instituição para garantir de um modo mais seguro e eficiente, não a sua excelência, mas, antes, a realização de seus desejos e de suas paixões⁸². Inicia-se, portanto, um gradativo e contínuo processo de mediocrização social e perda de qualquer noção de excelência. Não se trata mais de uma questão de determinar “a melhor moral a ser seguida”, mas sim de um modo de assegurar o bem-estar do indivíduo⁸³. “O estado de natureza é originalmente caracterizado pelo fato de que há nele direitos perfeitos, não deveres perfeitos.” (STRAUSS, 2014, p. 223). Essa é, na perspectiva de Strauss, a grande mazela deixada por Hobbes na filosofia ocidental moderna e contemporânea, como explica Drury:

O hedonismo político de Hobbes legou à modernidade duas idéias conectadas, mas igualmente equivocadas, que, na opinião de Strauss, se provarão como a ruína da civilização ocidental. Primeiro, não há conflito entre os interesses dos indivíduos e os do todo. Os indivíduos não precisam estar preparados para sacrificar seus interesses pela comunidade. Pelo contrário, eles podem esperar promover seus interesses privados fazendo parte da sociedade civil [...] A segunda ideia está intimamente conectada à primeira. É a ideia de que uma sociedade tecnológica forneceria meios bem sucedidos para a realização da

⁸¹ Segundo Strauss, com Hobbes, não se pode mais extrair obrigações morais da natureza, porque a natureza não é mais concebida, a partir dele, como a finalidade do homem, mas, antes, como aquilo que no homem é mais primitivo e originário, isto é, suas paixões, desejos e apetites.

⁸² A partir de então, o Estado começa a assumir um papel de protagonista e até mesmo de controle em toda a sociedade, jamais imaginado em qualquer outra época. Tal fenômeno torna-se sobretudo um problema político e social na modernidade amplamente debatido e apresentado em obras clássicas, como *A Democracia na América*, do francês Alexis de Tocqueville (Martins Fontes, 2014).

⁸³ Para Strauss, o flagrante processo de materialismo irascível, de busca pelo conforto, como o único fim em si mesmo, inicia-se nesse momento.

moderna finalidade da política, a saber, a máxima satisfação dos desejos. (2005, p. 138-139)⁸⁴

Um problema apresentado por Strauss em relação a esse ponto é que a luta pelos melhores e mais eficientes meios para garantir a autopreservação do indivíduo é algo extremamente subjetivo e que depende do arbítrio de cada um, o que justificaria implicitamente qualquer atitude antiética tomada em nome de tal objetivo. Postular um direito natural a partir do que é entendido por Hobbes como “estado de natureza” e a “guerra de todos contra todos” é, na visão straussiana, rebaixar os padrões da vida política e simplificar indevidamente a moral.

A tentativa de deduzir a lei natural ou moral do direito natural de autopreservação ou, em outras palavras, do poder inescapável do medo da morte violenta, levou a modificações muito significativas no conteúdo da lei moral. A modificação acarretou, em primeiro lugar, uma simplificação considerável. O pensamento ao longo dos séculos XVI e XVII tendeu em geral a uma simplificação da doutrina moral. (STRAUSS, 2014, p.266)

A civilização ocidental é amplamente apresentada por Strauss como o resultado da interação e frequente disputa entre “Atenas e Jerusalém”⁸⁵. Ou seja, ambas prometem a sabedoria de modos antagônicos, como se mostra no texto citado. Ambas tradições têm um caminho de salvação, seja pela reverência ao Senhor, seja pelo conhecimento, e a partir de tais máximas criam suas legislações, sua moral e seus princípios concernentes ao “dever-ser”. A partir de Hobbes, inspirado em Maquiavel, como já apresentado, Strauss nos mostra que a virtude, a moral, as regras do dever-ser que são intrínsecas ao Ocidente, embora ainda louváveis, perdem toda sua autonomia e finalidade, se tornando válidas apenas por convenção, pelo contrato social, e, com isso, não têm mais valor “em si”, mas apenas segundo a lei: “Todos os princípios materiais de justiça – as regras da justiça comutativa e da distributiva, ou a Segunda Tábua do Decálogo – deixam de ter uma validade intrínseca.” (STRAUSS, 2014, p. 227). Com isso, qualquer virtude moral que outrora visava ao aperfeiçoamento do homem, sem nenhuma pretensão que não fosse atingir o bem ou a excelência⁸⁶, perde a importância, dando

⁸⁴ “Hobbes's political hedonism bequeathed to modernity two connected but equally misguided ideas that in Strauss's view will prove to be the undoing of Western civilization. First, there is no conflict between the interests of individuals and those of the whole. Individuals need not be prepared to sacrifice their interests for the community. On the contrary, they can expect to further their private interests by being a part of civil society [...] The second idea is closely connected to the first. It is the idea that a technological society would provide a successful means to the realization of the modern end of politics, namely, the maximum satisfaction of desires”

⁸⁵ Cf. Strauss, L. (1997). Jerusalem and Athens. In K. H. Green. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* Leo Strauss. Nova Iorque: State University of New York.

⁸⁶ Cf. o que ARISTÓTELES diz no livro I de sua *Ética a Nicômaco*.

lugar às virtudes civis que, por não serem bens em si, são boas ou necessárias apenas como meios para cumprir as demandas de um Estado ou Soberano cujo principal compromisso é apenas garantir a segurança social e a satisfação dos desejos humanos⁸⁷. Hobbes, afirma Strauss, não tem mais a preocupação com o conceito de excelência: ele quer apenas produzir a paz social, mediante a criação uma teoria filosófico-política que, por seu hedonismo, nas palavras de Strauss, permita aos homens buscarem seus prazeres individuais, evitando a “guerra de todos contra todos”. Esses aspectos, de acordo com Strauss, revelam os pontos de contato do pensamento de Hobbes com o epicurismo:

Hobbes poderia concordar com Epicuro nos seguintes pontos: o bem é fundamentalmente idêntico ao agradável; a virtude não merece, portanto, ser escolhida por si mesma, mas apenas com vistas a atingir o prazer e evitar a dor; o desejo de honra e glória é terminantemente vão, isto é, os prazeres sensuais são, como tais, preferíveis à honra e à glória. (STRAUSS, 2014, p. 228)

Este é o “rebaixamento da política” que Strauss identifica na nova doutrina do direito natural forjada por Hobbes. No capítulo anterior, seguindo a apresentação do direito natural clássico feita por Strauss, ficou claro que há determinados princípios superiores concernentes à natureza do homem, princípios estes cuja compreensão é tarefa da filosofia. O melhor regime, neste caso, seria aquele fundado nas mais elevadas aspirações da natureza humana. Hobbes, não mais falando da natureza humana, no sentido tradicional, mas no estado de natureza, entendido como a condição primitiva do homem, abandona a ideia de melhor regime, tal como pensada pelos clássicos, e propõe em seu lugar a concepção de um regime que se legitima pela sua simples capacidade de produzir a paz, a segurança e o bem-estar humanos. A “doutrina da lei natural pública” substituiu o “melhor regime” pelo “governo legítimo” (STRAUSS, 2014, p. 231)

Ora, Hobbes considera, segundo Strauss, que, para que essa proposta de regime se efetive, é necessário conquistar a natureza, por meio da ciência e da técnica, criando-se um estado de comodidade e bem-estar que faça os homens não mais se interessar pela elevação moral e intelectual, como um fim em si mesmos, “igualando-os” na busca pelos seus próprios prazeres e subjugando qualquer “acaso” natural que possa vir a ser um empecilho para a realização de tal intento. O homem como total senhor de sua sorte, por meio do poderio propiciado pelo progresso da técnica: eis, segundo Strauss, a essência do projeto moderno, tal

⁸⁷ DRURY, 2005, p. 139

como ele se delineia a partir da obra de Hobbes. Como explica Drury, ao comentar esse aspecto da interpretação straussiana do pensamento de Hobbes:

O propósito fundamental ou fim do Estado é o 'viver comodamente'; ele [o Estado] se propõe a "fornecer abundantemente aos cidadãos todas as coisas boas que são favoráveis ao deleite. Strauss explica que isso é possível apenas porque Hobbes acreditava na conquista ilimitada da natureza. Esta última é, na opinião de Strauss, uma das grandes marcas da modernidade. A modernidade é animada pela determinação do homem em conquistar o acaso e se tornar o mestre completo de seu destino. O desejo de Maquiavel de subjugar a Fortuna é a mesma ideia em sua forma embrionária. Ela assume uma forma mais radical na fé de Hobbes na capacidade da revolução científica de forçar a natureza a ceder ao desejo humano. A ideia é central para o que Strauss chama de "projeto moderno". Este último é a versão completa da determinação de triunfar sobre a natureza e conquistar o acaso. (DRURY, 2005, p.136)⁸⁸

Assumindo esse ideário, o filósofo político moderno, que adere ao direito natural moderno iniciado em Hobbes, partidário do “projeto moderno”, como dirá Strauss, será cada vez mais confundido com um político, ou, usando o linguajar comum, um militante. É a completa politização da filosofia, que luta não mais pela virtude e pelo bem comum, em seu sentido clássico, mas sim pela constituição de um estado de comodidade e bem-estar em que os homens, levados pelo hedonismo mais vulgar ou rasteiro, contentam-se em satisfazer as suas paixões, ignorando seus antigos deveres.

Em resumo, afirma Strauss, uma vez solapadas quaisquer finalidades superiores, bem como o próprio cultivo da virtude, Hobbes rebaixa a política, tirando-a do plano da razão prática, trazendo-a para o nível das paixões, dentre as quais se destaca como a principal o medo da morte violenta. Com isso, Hobbes justifica o ato de conferir um poder absoluto ao soberano, poder a partir do qual o soberano garantirá que as pessoas vivam da maneira que melhor entenderem, sem a necessidade de um “dever ser” ou sob a tutela de algum *télos*, apenas buscando os prazeres individuais. Tal é o que Strauss chamará de hedonismo político.

Além disso, afirma Strauss que o soberano hobbesiano irá também, em nome do contrato social, garantir que as pessoas (agora atomizadas) não se matem ou causem dano umas

⁸⁸“The fundamental purpose or end of the state is 'commodious living'; it sets out to “furnish the citizens abundantly with all good things which are conducive to delectation”. Strauss explains that this is possible only because Hobbes believed in the limitless conquest of nature. The latter is, in Strauss's view, one of the great hallmarks of modernity. Modernity is animated by man's determination to conquer chance and become the complete master of his destiny. Machiavelli's desire to subdue Fortuna is the same idea in its embryonic form. It takes a more radical form in Hobbes's faith in the scientific revolution's ability to force nature to yield to human desire. The idea is central to what Strauss calls the 'modern project'. The latter is the full-blown version of the determination to triumph over nature and conquer chance”.

às outras, ao contrário do que aconteceria se vivessem no estado de natureza. Porém, para tanto, o Estado terá o poder absoluto sobre todas as pessoas, independentemente do caráter de suas ações. Em função do medo burguês de perder a vida em decorrência da morte violenta, o soberano hobbesiano terá, assim, um direito irrestrito sobre todos. O poder, antes de qualquer coisa, tem lugar central nesse empreendimento:

Há um termo que expressa da forma mais condensada o resultado da mudança operada por Hobbes. O termo é “poder”. Na doutrina política de Hobbes, o poder se torna pela primeira vez *eo nomine* um tema central. Considerando-se o fato de que, segundo Hobbes, a ciência como tal existe em nome do poder, pode-se chamar o conjunto da filosofia hobbesiana de a primeira filosofia do poder. “Poder” é um termo ambíguo. Ele é *potentia*, por um lado, e *potestas* (ou *jus* ou *dominium*), por outro. O seu sentido compreende tanto o poder “físico” quanto o “jurídico”. Mas a ambiguidade é essencial: *potentia* e *potestas* precisam essencialmente coexistir para garantir a efetivação da ordem social justa. O Estado como tal é a um só tempo a maior força humana e a autoridade humana suprema. O poder jurídico é força irresistível. (STRAUSS, 2014, p. 235)

Tal é, pois, segundo Strauss, o significado derradeiro da filosofia política de Hobbes, a qual promove o abandono da “moral aristocrática” tradicional em prol da “moral burguesa”⁸⁹, levando à substituição da virtude e magnificência como finalidades preferidas e incentivadas por si mesmas por uma doutrina da lei natural pública em que o medo da morte violenta justifica o Estado como poder pacificador e última voz em questões acerca do certo e errado, sem nenhuma outra instância que possa julgá-lo ou colocá-lo em questão. Com isso, Strauss nos apresenta o que ele compreende como o início do direito natural moderno, orquestrado por Thomas Hobbes a partir de uma forte influência de Maquiavel, da física epicurista e platônica e do fascínio pela matemática, como “ciência do método”⁹⁰.

Ainda discutindo acerca da teoria do direito natural moderno, Strauss nos apresenta a figura do inglês John Locke como um de seus principais expoentes, o qual manifesta divergências e aperfeiçoamentos em relação ao que foi iniciado por Hobbes. Falando de Locke, Strauss nos apresenta, a princípio, um homem muito comedido, que inicialmente parece, inclusive, querer retomar a filosofia em seu sentido clássico, ou até mesmo negar a filosofia hobbesiana. No entanto, como uma leitura mais atenta, ou, nos termos usados por Strauss, esotérica ou efetuada nas entrelinhas, nos revela, trata-se de algo diferente, e é essa leitura straussiana que pretendemos compreender. De início, Strauss demonstra que para Locke, como

⁸⁹Cf. BERNIS in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 360

⁹⁰Cf. *ibid.*, p. 356

para Tomás de Aquino, a lei natural é reconhecida pela razão prática, devendo ser interpretada como autoevidente e cumprida por ser uma lei divina:

Nesse sentido, a lei da natureza é conhecida por todos os homens, e, neste sentido, os homens só podem seguir os seus preceitos. Porém, em outro sentido, o da compreensão dos meios pelos quais esse desejo possa ser atendido, os homens desconhecem a lei da natureza “por falta de estudo da mesma”, e, portanto, inconscientemente, comportam-se contra os seus ditames, contra a razão, isto é, contra o seu interesse em sua própria preservação. No entanto, em um sentido, a lei da natureza pode ser “gravada nos corações de toda a humanidade”; em outro, é pouco provável que os homens, no estado de natureza, saibam como lhe obedecer. A lei da natureza é, ao mesmo tempo, conhecida e desconhecida. Os homens devem descobrir e criar condições tais que lhes permitam atender o seu desejo natural de autopreservação. (GOLDWIN in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 434)

Aparentemente cristão, Locke também aceita as leis positivas do decálogo e deixa claro que Deus nos obriga a conhecer as duas leis, tanto a positiva, proveniente dos dez mandamentos, como a lei natural, sob a qual todas as leis humanas devem se basear, a partir do uso da razão⁹¹. Dessa forma, a leitura straussiana da lei natural lockeana, encara as duas leis como complementares: a lei diretamente promulgada por Deus através das escrituras (mais precisamente através do Novo Testamento) e a lei natural, também promulgada por Deus, mas que deve ser descoberta pela razão prática e seguida pelos homens, tentando unir coisas aparentemente irreconciliáveis, como fé e razão, tal como fizeram os escolásticos medievais:

Ou seja, a razão natural não é mesmo capaz de demonstrar que a alma dos homens viverá para sempre. Mas a razão natural é capaz de demonstrar que o Novo Testamento é o documento perfeito da revelação. E visto que o Novo Testamento ensina que a alma dos homens viverá para sempre, segue-se que a razão natural é capaz de demonstrar o verdadeiro fundamento da moral, estabelecendo, assim, a dignidade da lei de natureza como a lei verdadeira. Por se demonstrar que o novo testamento é a prova da revelação, fica demonstrado que a lei promulgada por Jesus é uma lei no sentido próprio. Comprova-se que essa lei divina está em total conformidade com a razão, sendo a formulação absolutamente abrangente e perfeita da lei de natureza. Verifica-se, assim, que a razão por si só não teria sido capaz de descobrir integralmente a lei de natureza; e que a razão instruída pela revelação pode reconhecer o caráter completamente razoável da lei revelada no novo testamento. Uma comparação entre o ensinamento do Novo Testamento e todos os outros ensinamentos morais mostra que a lei de natureza na sua completude encontra-se disponível somente no Novo Testamento, com uma clareza e evidência perfeitas. (STRAUSS, 2014, pp. 247-248)

⁹¹ Cf. FORTIN in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.240

A partir dessa afirmação, Strauss permanece firme na tentativa de demonstrar que a exposição lockeana da teoria do direito natural esconde, se analisada de forma mais atenta, uma grande dificuldade no que diz respeito à realização de uma verdadeira conciliação entre o Novo Testamento e a lei natural. Tal se dá, segundo Strauss, porque Locke, apesar de seu aparente retorno, em *Dois Tratados Sobre o Governo*, à tradição e, sobretudo, à tradição de raiz patrística ou escolástica, com a pretensão de harmonizar a lei natural e a revelação divina, acaba por colocar de lado esta última e por efetuar uma cautelosa, porém inegável, adesão a uma versão mais palatável do direito natural hobbesiano. De fato, ao discorrer sobre os principais temas políticos e morais, Locke não redige, esclarece Strauss, uma “Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte”, mas procura desenvolver um ensinamento que independe, tanto quanto possível, do texto sagrado e no qual prevalece o direito natural moderno, de raiz ateia. Isso significa que o recurso de Locke à Revelação bíblica é meramente retórico, o que nos mostraria, na visão straussiana, a cautela lockeana ao apresentar seu pensamento, entendendo-se por cautela “um tipo de medo nobre. Trata-se de um termo com diferentes acepções quando aplicado à teoria e à prática política.” (STRAUSS, 2014, p.250)

Acerca dessa afirmação de ateísmo disfarçado em Locke, Strauss mostra que caso essa afirmação seja verídica, o que Locke entendia como cautela era covardia, uma vez que ao compará-lo com Platão ou com o próprio Sócrates, que foi publicamente acusado de ateísmo e levado a morte por expor suas ideias contrárias ao politeísmo grego, percebe-se que em momento algum ele, Sócrates, deixou de falar sobre o que acreditava em nome de algum tipo de aceitação do vulgo, como é visível nesse trecho do seu discurso, proferido diante de seus algozes, durante o seu julgamento, e registrado por Platão em sua *Apologia*:

Talvez alguém até viesse me dizer: “Então não se envergonha, ó Sócrates, de ter se dedicado a atividades que agora o põe diante do risco de morrer?” E eu, por minha vez, poderia dar uma resposta justa a essa recriminação: “Você não se expressa bem, meu caro, ao afirmar que um homem que tem algum valor, por pouco que seja, deva considerar os riscos de viver ou morrer, em vez de considerar somente, em cada um de seus passos, se o que faz é justo ou injusto, se age como um homem bom ou mau.”⁹²

Frente a tal acusação de covardia e obscurantismo secular, Strauss apresenta que, por perceber as aparentes antinomias entre sua lei natural e o Novo Testamento, Locke se valeu dos ensinamentos do próprio Jesus Cristo, para justificar seu alto comedimento nas palavras: “Jesus ‘tornou confuso o sentido do que dizia’; ‘as circunstâncias eram tais, que sem o procedimento prudente e reservado não poderia ter levado adiante a obra que veio realizar’

⁹² Platão, *Apologia de Sócrates*, 28 b-c.

(STRAUSS, 2014, p. 252). Strauss aponta que, à medida que Locke desenvolvia sua teoria aparentemente conciliadora entre a fé do Novo Testamento e a lei natural, ele percebeu que as pessoas notariam que o que ele quer mostrar como “fé racionalizada”, quando posto realmente sob um tipo de análise mais detida, não seria tão autoevidente assim, optando, então, por “conceber o seu ensinamento político, isto é, o seu ensinamento da lei natural atinente aos direitos e deveres dos governantes e dos súditos, como algo tão independente quanto possível das Escrituras” (STRAUSS, 2014, p. 253).

Exposto isso, levanta-se um debate importante, apresentado por Strauss, acerca das relações de Locke com os conceitos hobessianos e acerca de se ele, Locke, estava erigindo a sua doutrina da lei natural, não só em contraposição à lei natural clássica, mas em conformidade com o direito natural hobbesiano, visando aperfeiçoar esse direito, sem, porém, negar seus fundamentos. Esse aspecto do pensamento de Locke fica bem claro ao percebermos que nele “a base da lei da natureza é o mais forte desejo implantado em cada homem. O desejo de autopreservação determina como se comportarão os homens; uma vez que os homens não são capazes de se comportar de outra forma.” (GOLDWIN in STRAUSS e CROPSEY, 2016b, p. 435).

Ora, a base da lei natural de Hobbes, como vimos, é exatamente a nossa “maior paixão”, ou o medo da morte violenta. A partir do direito de tomar para si o que for necessário para manter sua autopreservação e gozar de sua existência da melhor forma possível, Hobbes erige a sua doutrina, e, pelo que vimos, seguindo a leitura straussiana, Locke trilha o mesmo caminho, apenas melhorando ou fingindo dar uma aparência de cristianismo à versão modernizada de sua lei natural. Isso não significa, explica Strauss, que Locke negue de modo explícito sentimentos maiores de moralidade (como caridade, amor ou qualquer outra virtude superior); no entanto, ele simplesmente não aborda tais sentimentos em seus tratados de forma explícita, deixando apenas o que é tido como o fato moral mais universal, o qual, na compreensão lockeana,, é exatamente o mesmo que em Hobbes. Goldwin apresenta isso da seguinte forma:

A primeira impressão do estado de natureza de Locke mostra-a muito diferente do estado de natureza de Hobbes, como foi dito. Porém, na verdade, encontramos três semelhanças significativas. Não importa como Locke distingue entre estado de natureza e o estado de guerra, o estado de natureza é o lar – e o único lar – do estado de guerra: o estado de natureza é “uma condição ruim”, “a não ser suportada”. Em segundo lugar, a origem, o conteúdo e a finalidade da lei da natureza podem ser expressos, de forma breve e não imprecisa, pela palavra autopreservação. E, finalmente, os ensinamentos de Locke não são diferentes dos de Hobbes, na afirmação de que “o governo civil é o remédio adequado para as inconveniências do estado de natureza”. (GOLDWIN in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, pp. 435-436)

Strauss esclarece que a primeira impressão de Locke como um autor mais comedido ou “clássico”, quando comparado a Hobbes, não é de todo errada, uma vez que Hobbes, inspirado em Maquiavel, resume tudo ao poder e faz da guerra de todos contra todos a pedra fundamental de sua doutrina, justificando, assim, a concentração de todo o poder nas mãos do Estado, a fim de pacificar os indivíduos, enquanto que em Locke essas premissas, embora não se tornem inválidas, são abrandadas. O estado de natureza hobbesiano é infinitamente mais violento que o estado de natureza pensado por Locke, que, por sua vez, tem remédios em medidas diferentes para o mesmo mal. Locke também busca salvaguardar o indivíduo dos possíveis excessos do Estado, e, com isso, vemos a atenção muito maior que ele dá ao tema da propriedade privada e do governo limitado⁹³, algo que, inclusive, abre a discussão acerca de quem seria, de fato, o “pai do liberalismo”: Hobbes ou o próprio Locke. Stone Jr., a partir do trabalho de Zuckert, assim esclarece esse ponto da interpretação straussiana do pensamento de Locke:

Zuckert observa que Strauss, é claro, reconhece algumas maneiras pelas quais Locke vai além de Hobbes, além de apresentar o ensinamento de Hobbes de maneira hábil e prudente: em nome da autoconservação hobbesiana, Locke desenvolve proteções para o indivíduo contra o governo, bem como contra outros indivíduos e Locke eleva a necessidade de abundância e, portanto, o direito de propriedade, tanto como corolário da autopreservação quanto como forma de assegurar a paz. (STONER JR., 2004, p. 556)⁹⁴

Parece-nos, então, seguindo a pista dada por Strauss e seus comentadores, que o direito natural moderno tem na tríade Maquiavel, Hobbes e Locke sua fundação, num movimento intelectual em que cada autor sempre melhora ou aperfeiçoa a doutrina de seu antecessor, sem dele divergir, porém, no que diz respeito ao que é mais essencial. Em Locke, particularmente, percebemos uma teoria do governo civil e uma doutrina do direito natural mais

⁹³ “A insistência de Locke sobre a natureza limitada do poder político revela tanto a sua concordância como a sua grande discordância com Hobbes. Locke, partindo do princípio de autopreservação como a fundação pétrea da sociedade civil, mostra repetidas vezes que o poder arbitrário absoluto não constitui remédio necessário para os males do estado de natureza. Estar sujeito ao poder arbitrário de um governante descontrolado, sem o direito ou a força para se defender contra ele, é uma condição muito pior que o estado de natureza; não se pode supor que seja aquela que os homens consentiram livremente, pois “não se pode supor que uma criatura racional mude sua condição com a intenção de piorá-la”. Desta forma, observa Locke, a monarquia absoluta não é, “de modo algum, uma forma de governo civil”. O grande erro para o estado de natureza é que os homens se sujeitem ao poder ilimitado do poderoso leviatã, uma conclusão que contradiz a premissa de que o medo da morte violenta ou o desejo de autopreservação é o primeiro princípio da ação humana. A conclusão de Locke – governo limitado com base no consentimento dos governados – é mais fiel a essa premissa que a conclusão do próprio Hobbes” (GOLDWIN in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.447).

⁹⁴ “Zuckert notes that Strauss, of course, acknowledges some ways in which Locke moves beyond Hobbes, besides presenting Hobbes's teaching in a skillful and prudent way: In the name of Hobbesian self preservation, Locke develops protections for the individual against government as well as against other individuals, and Locke elevates the need for plenty and so the right of property both as a corollary to self-preservation and as a way of ensuring peace”.

prudentes e com base na propriedade privada, fornecendo os contornos jurídicos e políticos necessários para as democracias modernas, com seu regime constitucional e seu sistema político de separação dos poderes, ao contrário do que ocorre em Hobbes, que pensava em uma monarquia absoluta como a melhor forma de governo. Seguindo a leitura straussiana, nos interessa, então, demonstrar que não houve uma mudança radical entre o pensamento hobbesiano e lockeano, mas sim, um melhoramento, como bem exposto por Stoner Jr:

Zuckert mostra as diferenças características entre Hobbes e Locke como derivadas da diferença fundamental concernente ao direito natural como "liberdade inocente" por um lado e autopropriedade por outro. Hobbes não pode distinguir conceitualmente entre o estado de natureza e o estado de guerra, enquanto Locke define o primeiro como "falta de um juiz comum com autoridade", e o segundo como "força sem direito, sobre a pessoa de um homem". Hobbes deriva estado de natureza como "uma inferência das paixões", enquanto para Locke a inferência é, diz Zuckert, dos direitos naturais. Hobbes negou o direito de revolução, enquanto "Locke se torna assim o mais claro filósofo da revolução a aparecer no pensamento ocidental". Onde Hobbes insistia na soberania absoluta, Locke "estabeleceu os contornos de estruturas constitucionais modernas", a saber: a separação de poderes, uma legislatura representativa e o estado de direito. Onde Hobbes permitiu que seu soberano estabelecesse a lei da fé religiosa em seu estado, Locke propôs a famosa tolerância religiosa. Onde Hobbes insiste na integração social através do medo comum de um soberano comum, Locke propõe o direito de propriedade e o desencadeamento da força de trabalho humana. (2004, p. 558)⁹⁵

Com isso, fica evidente que nesse melhoramento do direito natural moderno, em Locke, persiste a ideia iluminista de que a razão humana, quando bem instruída, é suficiente para resolver todos os problemas, inclusive os que são advindos da natureza. Essa aposta muito maior na razão do que naquilo que inicialmente ele, Locke, apresenta como uma compatibilização da razão prática com a fé revelada, fica clara quando Locke defende a propriedade privada como algo sancionado pelo próprio Deus no texto sagrado. De fato, apresenta Strauss, apesar de Locke afirmar o embasamento bíblico da propriedade privada, em nenhum momento ele se preocupa em demonstrar biblicamente onde isso está exposto no Novo

⁹⁵“Zuckert shows the characteristic differences between Hobbes and Locke as deriving from the fundamental difference concerning natural right as "blameless liberty" on the one side and self-ownership on the other. Hobbes cannot distinguish conceptually between the state of nature and the state of war, while Locke defines the first as "want of a common judge with authority," and the second as "force without right, upon a man's person." Hobbes derives the state of nature as "an inference from the passions," while for Locke the inference is, says Zuckert, from natural rights. Hobbes denied the right of revolution, while "Locke thus becomes the most clear-cut philosopher of revolution yet to appear in Western thought." Where Hobbes insisted on absolute sovereignty, Locke "laid down the outlines of modern constitutional structures," namely, the separation of powers, a representative legislature, and the rule of law. Where Hobbes allowed his sovereign to lay down the law of religious faith in his state, Locke famously proposed religious toleration. Where Hobbes insists on social integration through common fear of a common sovereign, Locke proposes the right of property and the unleashing of human labor power”.

Testamento, contentando-se com o desenvolvimento de argumentos puramente filosóficos. Fica claro, assim, segundo Strauss, que há profundos impasses entre a lei natural lockeana e a Revelação bíblica, o que evidencia que Locke, ao contrário do que fez Tomás de Aquino, ao tender mais para a Revelação do que para a lei natural, dá preferência, em seu ensinamento, não à Revelação, mas àquilo que a razão pode descobrir por si mesma a partir da observação da natureza humana. “O imperativo categórico ‘honrar pai e mãe’ torna-se o imperativo hipotético ‘honrai vosso pai e vossa mãe se eles o merecem’” (STRAUSS, 2014, p. 266). O direito natural lockeano é apenas uma fachada usada para subverter as duas matrizes fundadoras da tradição ocidental: o cristianismo e a filosofia política clássica.⁹⁶

Strauss, aqui, demonstra os problemas da compreensão de uma lei da natureza parcial em Locke. Ora, se é uma lei natural, essa lei é universalmente válida; se é a palavra de Deus, essa palavra também o é, mas, nota Strauss, em Locke tudo é dúbio e mutável rapidamente. Seguindo essa leitura, fica a pista de que Locke é um autor “repleto de incoerências, acrescentamos, tão óbvias que não poderiam ter escapado à atenção de um homem tão eminente e tão sóbrio como ele” (STRAUSS, 2014, p.267).

Strauss nos mostra, então, após essa abordagem mais detida, que, embora Locke tenha algumas divergências em relação a Hobbes, ele segue a mesma pista do direito natural moderno hobbesiano, que tem por princípio moral central a autopreservação do indivíduo. Nessa formulação, há ainda espaço para um certo reconhecimento das virtudes tradicionais, mas não se as toma mais como válidas em si mesmas. Elas são estimadas, mas não são concebidas como uma finalidade superior que deve nortear o comportamento humano⁹⁷. Como explica McAllister, Strauss, em sua apresentação do pensamento lockeano, nos mostra que

assim como Hobbes, Locke orientou sua filosofia em torno do indivíduo (do ego) – ou, mais precisamente, ao redor do indivíduo entendido nos termos de seus impulsos mais ‘naturais’ e básicos. O ‘fim do homem’ não tem nenhum papel no pensamento de Locke. Assim, o direito natural moderno ocupava-se exclusivamente de direitos, enquanto negava deveres. ‘Não resignada gratidão ou obediência e imitação consciente da natureza’, reclamou Strauss, ‘mas uma esperançosa autossuficiência e criatividade tornaram-se, a partir de então, o sinal da nobreza humana’” (MCALLISTER, 2017, p. 243).

Strauss apresenta que Locke, embora abrande um pouco a guerra de todos contra todos hobbesiana, parte da mesma ideia de que o estado de natureza é anárquico e de que a paz não seja nele algo realmente garantido, como acontecerá após a aderência quase natural dos

⁹⁶ Cf. MCALLISTER (2017, p. 243).

⁹⁷ Na melhor das hipóteses, elas são reconhecidas pelo seu “valor social”.

indivíduos ao contrato social, aderência que transfere os poderes de cada homem a um governo civil: “o cerne do pacto que todos os membros celebram uns com os outros a fim de estabelecer uma sociedade política é um acordo para transferir os poderes que cada um possuía no estado de natureza “às mãos da comunidade”. (STRAUSS & CROPSEY, 2016, p. 446)⁹⁸

Um problema claro, aqui apresentado, é que Locke não discute o que vem a ser “necessário para a sobrevivência”, ou até que ponto seja necessário aos cidadãos entregarem seus poderes naturais para a sociedade. Outro problema, afirma Strauss, apresentado pela escrita hábil de Locke, é o que deve ser feito quando a autopreservação entrar em conflito contra “o resto da sociedade”. A partir dessas questões, Strauss apresenta as semelhanças e diferenças entre as versões modernas de direito natural entre Locke e Hobbes:

Assim como Hobbes, Locke reconhece um único contrato: o contrato que une cada indivíduo com todos os outros da mesma multidão é um contrato idêntico a um contrato de sujeição. Assim como Hobbes, Locke ensina que, em virtude do contrato fundamental, todo homem “se submete, perante cada membro da sociedade, à determinação da maioria e se deixa limitar por ela”; ensina, portanto, que o contrato fundamental estabelece imediatamente uma democracia irrestrita; que essa democracia primordial pode decidir, pela maioria, seja pela sua manutenção, seja pela sua transformação numa nova forma de governo; e que o contrato social não é idêntico à sociedade, mas sim ao contrato de sujeição ao “soberano” (Hobbes) ou ao “poder supremo” (Locke). Locke se opõe a Hobbes por ensinar que onde quer que “o povo” ou a “comunidade”, isto é, a maioria, tenha estabelecido o poder supremo, ainda assim conserva “o poder supremo de remover ou alterar” o governo estabelecido; em outras palavras, o povo conserva o direito de revolução. Mas tal poder (que normalmente está latente) não diminui a sujeição do indivíduo à comunidade ou sociedade. Pelo contrário, nada mais justo do que dizer que Hobbes enfatiza, muito mais do que Locke, o direito do indivíduo de resistir à sociedade ou ao governo sempre que a sua autopreservação está em perigo. (STRAUSS, 2014, pp. 281-282)

Percebe-se, assim, que Locke, embora concorde com a necessidade do Leviatã, entendido como soberano ou poder supremo, via ao mesmo tempo a necessidade de proteger as pessoas dos possíveis excessos de tal soberano ou poder, subordinando o governo a uma constituição. Com isso, a positividade da lei vai aumentando, de forma que cada vez mais, na visão straussiana, a dúbia noção de lei natural lockeana vai dando lugar a uma justificativa maior para a existência do Estado e de leis positivas. Embora estas aparentem ser feitas para a preservação do indivíduo perante os possíveis desmandos do governo, tais recursos devem ser usados apenas em última circunstância e, ainda, nunca visando substituir o governo central ou

⁹⁸ STRAUSS, 2014, p. 278

igualar os membros do contrato social com o seu soberano. Strauss é claro ao afirmar que a igualdade é um conceito absolutamente estranho à doutrina de Locke.

Strauss aproxima mais uma vez a lei natural lockeana à de Hobbes, ao demonstrar, ao longo de todo o capítulo, que, assim como Hobbes, Locke não deriva a sua lei natural da razão prática, da Bíblia ou de qualquer outra coisa anterior ao desejo de autopreservação. No entanto, ele difere de Hobbes em alguns pontos relativos a como interpretar e aplicar as consequências dessa premissa maior, o que o leva a se tornar um pioneiro na defesa a propriedade privada como base de sua filosofia moral e política⁹⁹, como explicita Strauss:

Principalmente porque, como a propriedade é necessária à autopreservação e à felicidade, a ponto de se poder dizer que o fim da sociedade civil consiste na preservação da propriedade, a proteção dos membros da sociedade (que são proprietários) contra as exigências dos indigentes – ou a proteção dos homens industriais e racionais contra os preguiçosos e irascíveis – é essencial para a felicidade pública ou o bem comum. Em Locke, a doutrina da propriedade, que corresponde quase literalmente a parte central do seu ensinamento político, é certamente a sua parte mais característica. (STRAUSS, 2014, p. 284)¹⁰⁰

Esse trecho é fundamental para a compreensão da concepção straussiana da doutrina filosófico-política de Locke, pois deixa claro que, para Locke, o fim da sociedade é a propriedade privada. A primeira grande função do governo civil consiste, pois, em garantir a propriedade privada¹⁰¹, pois, através dela, os indivíduos alcançam a felicidade e não mais, ao contrário dos clássicos, a sua perfeição ou excelência. Locke vê agora na abundância, na aquisição gradativa de bens, no poder do dinheiro, os valores supremos requeridos para a realização e manutenção da autopreservação. Strauss coloca Hobbes e Locke na mesma balança, assim como o antecessor de ambos, Maquiavel, enquanto engenheiros do “projeto moderno”, ainda que entre eles haja, naturalmente, certas diferenças na forma de se conceber tal projeto. Tal acepção fica clara nessa passagem do artigo de Stoner Jr:

Como já observei, e como Zuckert claramente reconhece, o que tornou a descrição de Strauss de Locke diferente, para não dizer chocante, para seus contemporâneos, foi sua assimilação da filosofia política de Locke à filosofia política de Thomas Hobbes. Certamente, na superfície, essa afirmação é surpreendente, e para Strauss a superfície é importante; para levar apenas uma única medida, os fundadores americanos geralmente consideravam Locke entre suas autoridades, ao passo que seria difícil encontrar entre eles uma

⁹⁹ Percebemos a forte influência da versão moderna do direito natural lockeano nos “found fathers” americanos e em sua Constituição.

¹⁰⁰ “E o que é necessário à sua autopreservação consiste mais nos víveres do que nas facas ou armas de fogo, como Hobbes parece ter acreditado”. (STRAUSS, 2014, p. 285)

¹⁰¹ “O bem comum significa a liberdade dos indivíduos para buscar seus fins egoísticos em paz e segurança.” (MCALLISTER, 2017, p.243)

menção favorável a tal defensor da monarquia absoluta e menosprezador da fé cristã como Hobbes. Ainda assim, parte do choque desaparece quando se percebe que, antes de publicar seus ensaios sobre Locke e, em seguida, em conjunto com eles, Strauss publicou importantes estudos sobre a filosofia política de Hobbes. A característica não menos importante desses estudos foi uma tentativa de reavivar a reputação de Hobbes como um filósofo político sério, sua reputação como ateu não sendo mais um assunto de preocupação acadêmica e sua associação com o absolutismo do século XVII parecendo relativamente inocente em uma era totalitária. Se era escandaloso associar Locke ao "nome justamente condenado" de Hobbes (a frase é de Locke, embora repetida e alegremente usada por Strauss), Strauss fizera o melhor que podia para tornar Hobbes respeitável - não "de novo", mas realmente pela primeira vez. (2004, p.558)¹⁰²

É difícil compreender, até mesmo para os estudiosos da obra lockeana, como mostra Strauss, por que Locke usou-se da linguagem da lei natural seja para falar de acumulação ilimitada de posses, seja para subverter o conceito clássico de justiça, reposicionando-o com referência ao princípio da autopreservação. Esse problema fez com que os próprios continuadores da doutrina lockeana, segundo Strauss, abandonassem a sua tentativa de compatibilizar o espírito hedonista de sua doutrina (o qual é altamente afim ao que hoje compreendemos como capitalismo) com algum tipo de lei natural. “Locke não só libertou a ganância de tradicionais limitações morais como a transformou em virtude” (MCALLISTER, 2017, p. 242). O que resta claro é que tanto na filosofia lockeana como na hobbesiana, apresentadas por Strauss como as principais versões do direito natural moderno, há, cada uma ao seu modo, mas partindo da mesma visão do estado de natureza e de uma mesma concepção hedonista do ser humano¹⁰³, uma deturpação da doutrina clássica do direito natural. Alguns dos pontos aqui levantados dessas doutrinas podem ser facilmente identificados, direta ou indiretamente, nos dias atuais; no entanto, o que pretendemos analisar é como o desenvolvimento dessas visões modernas da lei natural descambaram em uma crise,

¹⁰² “As I have noted already, and as Zuckert clearly acknowledges, what made Strauss's account of Locke distinctive, not to say shocking to his contemporaries, was his assimilation of Locke's political philosophy to the political philosophy of Thomas Hobbes. Certainly on the surface this claim is surprising, and to Strauss the surface matters; to take only a single measure, the American Founders generally considered Locke among their authorities, while it would be hard to find among them favorable mention of such a defender of absolute monarchy and belittler of Christian faith as Hobbes. Still, part of the shock subsides when one realizes that, before publishing his essays on Locke and then in tandem with them, Strauss published important studies of the political philosophy of Hobbes. Not the least important feature of these studies was an attempt to revive Hobbes's reputation as a serious political philosopher, his reputation as an atheist being no longer a matter of scholarly concern and his association with seventeenth-century absolutism seemingly relatively innocent in a totalitarian age.¹⁹ If it was scandal to associate Locke with Hobbes's "justly decried name" (the phrase is Locke's, though repeatedly and gleefully used by Strauss), Strauss had done his best to make Hobbes respectable-not "again" but really for the first time”.

¹⁰³ “O mundo em que a criatividade humana parece reinar soberana é, na verdade, o mundo que substituiu o regime de natureza pelo da convenção” (STRAUSS, 2014, p. 302)

principalmente a partir do surgimento do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, o qual se encontra, assim, na base daquelas correntes de pensamento apontadas por Strauss como atualmente hegemônicas e que negam em absoluto a possibilidade da lei natural: o historicismo e o positivismo.

3.2 A CRISE DO DIREITO NATURAL MODERNO EM ROUSSEAU E BURKE

Até aqui, percebemos como o “projeto moderno”, iluminista, iniciado por Thomas Hobbes e melhorado por John Locke, foi se desenvolvendo e mudando a noção do direito natural clássico para sua visão modernizada. Após esse processo, Strauss nos apresenta a primeira grande crise da modernidade, que coloca o referido projeto em xeque, com o pensamento nascido com o teórico suíço Jean-Jacques Rousseau. Rousseau percebeu que a empreitada de romper com a tradição e fazer um homem inteiramente novo poderia causar problemas sérios, mas, atenta Strauss, sua reação ao projeto moderno foi de correção e não de rejeição. Ele não rejeitou, de fato, a modernidade; pelo contrário, por aceitá-la demais, buscou nas fontes clássicas o que poderia ser utilizado para fazê-la se cumprir historicamente da melhor forma. Ao mesmo tempo, Rousseau foi o primeiro a apresentar os problemas advindos da fé iluminista.

Estamos aqui, falando de um autor que, como viu I. Berlin, em sua obra *As raízes do Romantismo*, foi como dinamite na tradição racionalista ocidental. Essa perspectiva é compartilhada por Strauss, que afirma: “em Rousseau, a paixão assumiu a iniciativa e rebelou-se; usurpando o lugar da razão e negando furiosamente o seu passado libertino, a paixão passou a emitir juízos, nos tons da severa virtude de um Catão.” (STRAUSS, 2014, pp.305-306). Com isso, antes de darmos continuidade, precisamos compreender que o pensamento rousseauiano, como apresentado por Strauss, é um pensamento impetuoso, forte e altamente ambíguo. Rousseau vê os problemas inerentes à “fé na razão”, típica do Iluminismo moderno, explicita suas aporias e critica a modernidade. Em certa medida, faz isso contrapondo Hobbes e Locke a teóricos pré-modernos, como Platão e Aristóteles, não, porém, com o intuito de realizar um tácito retorno ao passado, mas, pelo contrário, com a pretensão de levar adiante uma real modernidade – uma modernidade sem os problemas inerentes do pensamento iluminista:

A política moderna, de acordo com Rousseau, baseia-se em uma compreensão parcial do homem. O Estado moderno, o Leviatã, é guiado pela sua própria

preservação e, por consequência, pela de seus súditos. Por conseguinte, é inteiramente negativo, tendo em conta somente as condições de felicidade, de vida, enquanto esquece a felicidade em si. Qualquer sistema político que só leve em conta um único aspecto da existência humana não pode satisfazer os anseios dos homens pela realização ou exigir sua total lealdade. O argumento de Rousseau vai mais longe ainda, ao afirmar que o Estado moderno, baseado na autopreservação, constitui um modo de vida que exatamente contrário àquele que traria a felicidade dos homens. A vida das grandes nações é caracterizada pelo comércio e, conseqüentemente, pela distinção entre ricos e pobres. Cada homem pode buscar o seu ganho no âmbito da estrutura estabelecida pelo Estado. O dinheiro serve de padrão para os valores humanos, e a virtude é esquecida. (BLOOM in STRAUSS & CROSEY, 2016b, pp. 500-501)

Como essa passagem deixa claro, Rousseau faz um retorno à Grécia clássica para criticar o projeto moderno, ao notar que com o soterramento das virtudes, feito pelos modernos, como Hobbes e Locke, a virtude equiparou-se ao dinheiro e as cidades passaram a ser vistas apenas na medida do seu poder comercial¹⁰⁴. Rousseau percebe, conforme apresenta Strauss, que há algo muito danoso em negar a virtude ou em rebaixá-la a uma condição moral subalterna, substituindo-a por valores puramente mercantis e comerciais¹⁰⁵. Assim sendo, na visão rousseauiana, reduzir o homem ao seu aspecto econômico, como ocorre no projeto político moderno, é algo profundamente perverso.

Ademais, Strauss salienta que o modelo da antiga cidade também está presente no pensamento rousseauiano, funcionando como um parâmetro a partir do qual o filósofo de Genebra condena a perda das virtudes públicas nas sociedades modernas. De fato, Rousseau

¹⁰⁴ Como apresenta Hannah Arendt, “Assim, o papel da revolução não era mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, e muito menos instaurar a liberdade, e sim libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez para que ela se convertesse num caudal de abundância. Agora, o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância.” (Arendt, 2011, p. 98)

¹⁰⁵ Como viu Strauss, esse ponto marca um afastamento inicial de Rousseau em relação a Montesquieu, que manifestou predileção pelas ordenamentos políticos modernos, os quais se fundam nos valores fomentados pelo comércio: “Do ponto de vista da liberdade, como algo distinto da virtude, ele [Montesquieu] preferia a ordem inglesa à das repúblicas clássicas e, do ponto de vista da humanidade como algo distinto da virtude, preferia as repúblicas comerciais às repúblicas militares. Ele foi assim conduzido, ou levado de volta, à abordagem moderna, que consistia em tentar encontrar um substituto para a virtude no espírito fomentado pelo comércio ou mesmo na noção feudal de honra. Rousseau se recusou, pelo menos a princípio, a seguir Montesquieu no seu retorno, ou em sua adaptação, ao princípio moderno. Embora permanecesse fiel à causa da virtude, ele não se mostrou completamente imune à crítica da virtude que motivou o retorno de Montesquieu à modernidade”. (“From the point of view of liberty as distinguished from virtue he preferred the English order to that of the classical republics, and from the point of view of humanity as distinguished from virtue he preferred the commercial republics to the military republics. He was thus led, or led back, to the modern approach, which consisted in trying to find a substitute for virtue in the spirit fostered by trade or even in the feudal notion of honor. Rousseau refused, at least at first, to follow Montesquieu in his return, or his adaptation, to the modern principle. While he thus remained faithful to the cause of virtue, he did not prove to be completely impervious to the critique of virtue that motivated Montesquieu's return to modernity”). (STRAUSS, 1947, p. 460).

assevera que, com a mudança da concepção clássica de comunidade para o individualismo moderno, o patriotismo e o espírito público tão comuns e poderosos na antiga Roma ou mesmo nas cidades-Estado gregas foram esquecidos, o que torna o patriotismo dos Estados nacionais atuais algo trôpego, pois os indivíduos que vivem sob esses Estados estão cada vez mais preocupados com os seus próprios afazeres privados, incentivados pela própria natureza das organizações políticas modernas a ignorar as virtudes públicas e o bem comum da nação, entendida esta como organismo social vivo. Faltaria, pois, a esses indivíduos da modernidade, segundo Rousseau, “a grandeza dos antigos” (STRAUSS, 2014, p. 307).

Ora, afirma Strauss, Rousseau percebeu que, com a concentração unilateral na autopreservação, o pensamento moderno descambava na destruição da própria vida boa, que seria, em última instância, o único objeto que daria motivo para a própria autopreservação, uma vez que ninguém em sã consciência iria querer perpetuar uma vida moralmente miserável. Essa é exatamente a base do ataque feito por Rousseau ao iluminismo, como afirma a filósofa canadense Shadia Drury, esclarecendo a interpretação straussiana dessa questão:

O relato de Strauss do conteúdo antigo do pensamento de Rousseau é um dos relatos mais claros e concisos da visão de Strauss da antiga compreensão da natureza da política e de sua relação com a filosofia. Rousseau rejeita o hedonismo político de Hobbes. Ele nega que o autointeresse esclarecido possa ser a base da sociedade civil. Ele é, portanto, crítico da liberação moderna da ganância. A sociedade não pode ser erigida sobre o interesse próprio, por mais esclarecido que seja. A cidade precisa de virtude no antigo senso de autocontrole, coragem, firmeza e lealdade. Sociedades devem defender-se contra inimigos externos. Elas devem, portanto, ter cidadãos com coragem, convicção, lealdade e devoção ao bem comum. Calculadores auto-interessados são incapazes de atos gloriosos ou extraordinários de autosacrifício. (DRURY, 2005, p. 152)¹⁰⁶

Antes mesmo de adentrarmos no projeto rousseauiano, atentemos que o Estado moderno se valia em grande parte das descobertas da ciência e do poder “do método” para sanar todos os malogros sociais, uma vez que com Hobbes a filosofia política almejou alcançar o status de ciência empírica e positiva¹⁰⁷. Rousseau, esclarece Strauss, via com grande reserva

¹⁰⁶ “Strauss's account of the ancient content of Rousseau's thought is one of the clearest and most concise accounts of Strauss's view of the ancient understanding of the nature of politics and its relation to philosophy. Rousseau rejects Hobbes's political hedonism. He denies that enlightened self-interest can be the foundation of civil society. He is therefore critical of the modern liberation of acquisitiveness and greed. Society cannot be erected on self-interest, no matter how enlightened. The city needs virtue in the old sense of self-restraint, courage, steadfastness and loyalty. Societies must defend themselves against external enemies. They must therefore have citizens with courage, conviction, loyalty and devotion to the common good. Self-interested calculators are incapable of glorious or extraordinary acts of self-sacrifice”.

¹⁰⁷ Cf. páginas 51-52.

essa afirmação, pois via nesse desmedido crescimento das artes, da ciência e das técnicas algo muito perigoso, por envolver a produção de recursos cada vez mais vultosos, fazendo com que a desigualdade social fosse não só aumentada, mas também justificada para o luxo de poucos:

As esperanças do iluminismo são as do homem moderno, de acordo com Rousseau, e é o retrato da sociedade humana pintado pelo Iluminismo que serve como ponto de partida para a sua revolução do pensamento político. Rousseau não apenas nega que o progresso das artes e das ciências aperfeiçoa a moralidade, mas afirma, ao contrário, que esse progresso sempre leva à corrupção moral. Para que floresçam, as artes e as ciências exigem um ambiente de luxo e de lazer. Em geral, emergem estas dos vícios da alma; na melhor das hipóteses, uma curiosidade ociosa é sua fonte e, na maioria das vezes, são oriundas do desejo de confortos desnecessários, que só enfraquecem os homens e satisfazem demandas desnecessárias. A sociedade dominada pelas artes e pelas ciências é uma sociedade cheia de desigualdade. (BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 501)

Strauss, levando adiante sua análise do ensinamento rousseauiano, apresenta, então, a primeira tensão do pensamento de Rousseau, ao nos mostrar que ele, Rousseau, ao mesmo tempo que tinha uma grande admiração pelas cidades gregas, sobretudo por Esparta, onde via homens de verdade, que baseavam sua vida na virtude e não no conforto ou autopreservação, como os modernos, negava, porém, o retorno à teoria política dos clássicos, pois desejava também preservar a liberdade e os direitos do indivíduo contra a intromissão do poder estatal. Essa tensão no pensamento rousseauiano é claramente exposta por Strauss nos seguintes termos:

Ele apresenta ao seu leitor o confuso espetáculo de um homem que muda perpetuamente, oscilando entre duas posições diametralmente opostas. Num momento, ele defende ardorosamente os direitos do indivíduo ou os direitos do coração contra toda restrição e toda autoridade. No momento seguinte, prescreve com igual ardor a submissão completa do indivíduo à sociedade ou ao Estado. (STRAUSS, 2014, p.308)

O estado de natureza de Rousseau, afirma Strauss, é idêntico ao dos modernos no que diz respeito à sua negação de que o homem seja um animal político. O homem natural rousseauiano não é encaminhado por sua natureza para a política. A cidade, ou mesmo o Estado, para Rousseau, são criações da convenção humana, originados não da natureza original, mas de alguma mudança que ocorreu nessa natureza em alguma época posterior. As diferenças hierárquicas que aparecem na sociedade moderna são, para Rousseau, puras convenções, criadas para justificar os privilégios de uns em detrimento da miséria de tantos outros. “Se há desigualdades naturais, as que existem nas nações não as refletem, pois são resultado das ações

humanas e do acaso. Não podem ser moralmente vinculativas para aqueles que oprimem com seu peso.” (BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 503)

Nessa busca pelo “homem original” ou natural, feita por Rousseau, Strauss apresenta mais uma característica de suas concepções, que é o fato de que, para Rousseau, os autores modernos atribuíram características da “vida comunitária”, que não são originais ao homem natural, em suas iguais tentativas de falar do estado de natureza. Ora, para Hobbes, o homem no estado de natureza é egoísta, invejoso, vive em constante guerra contra todos, necessitando cada vez mais de posses para sua autopreservação. Para Rousseau, essas características não são naturais no homem, mas resultantes do aparecimento da vida em comunidade, contrárias ao homem natural, que não tem essa mesma vontade de se associar e possuir, buscando apenas satisfazer os seus desejos naturais, como comer, ter um abrigo, etc. Nada que exija toda essa estrutura filosófica, financeira e jurídica, a fim de suprir as cada vez maiores necessidades do homem moderno. O homem natural de Rousseau deve ser limpo de todas as qualidades da vida em sociedade, inclusive da razão e da linguagem, pois a linguagem denota comunicação e interação com outros. O homem natural de Rousseau “é um animal como os outros animais. Vagueia pela floresta em busca de alimento. Procura preservar seu ser, mas não é um animal voraz por natureza, hostil a todos os outros membros de sua espécie, tal como Hobbes entendia que fosse.” (BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.504)

Explicitada a romântica ideia do famoso bom selvagem rousseauiano, Strauss apresenta a tensão do seu pensamento em defender ora um retorno radical ao estado de natureza (o que sempre ficou claro como possibilidade no seu pensamento), ora uma tentativa moderna de restaurar o modelo antigo de cidade, a partir de sua admiração pelas *poleis* gregas e por Roma. Vale salientar que, com Rousseau, a história toma parte fundamental na formulação de uma teoria política, uma vez que ele, não concebendo a vida política como algo natural, considerou que, para rastrear as origens do homem até o advento do Estado moderno, era necessário compreender o que teria sido a vida humana em suas origens. Ora, para Rousseau, ao contrário do que comumente se pensa, o homem moderno não é o “ápice da história” e o homem primitivo, antes visto como um animal vulgar, inferior, é tido por ele como um ser não só admirável, mas digno de ser tomado como um referencial, como afirma Allan Bloom:

O primitivo, que era antigamente desprezado como inferior e imperfeito, agora parece lançar luz sobre esse período anterior e, por conseguinte, se torna o objeto de grande interesse científico. Entretanto, porque aqueles denominados selvagens ou primitivos já vivem em sociedades, não são mais que placas de

sinalização na estrada de volta. (BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 504)

Lembremos que Rousseau tece sua crítica ao projeto moderno por ele solapar a virtude e tornar o homem um ser que só se preocupa consigo mesmo, sem grande noção de sociedade, visando apenas adquirir mais bens e realizar seus próprios intentos pessoais. Strauss nos mostra que uma das primeiras soluções de Rousseau para o que ele enxergava como mal da modernidade era retomar o antigo sentido de virtude, no sentido de virtude patriótica. Fazer o homem ter maior noção da vida em comunidade e solidariedade com o seu próximo, sendo, então, mais preocupado com o bem-estar da nação ou comunidade do que consigo mesmo. Para Rousseau, apresenta Strauss, o homem desenvolve seu primeiro sentido moral quando, devido aos desastres naturais, necessita se unir com outros membros de sua espécie, a fim de enfrentar tais vicissitudes. Com isso, ele desenvolve a fala e, a partir daí, iniciam as demais obrigações morais, pois ele percebe que a vida em sociedade é mais fácil do que isolado¹⁰⁸. Logo, para Rousseau, uma vez desenvolvida a racionalidade e a vida em sociedade, virtude e sociedade são dois conceitos inteiramente ligados.

Parece, então, que Rousseau se aproxima dos clássicos, quando demonstra que a virtude é algo relacionado com o que antes se chamaria de bem comum. Strauss nos mostra, porém, que esse sentido de ligação entre virtude e sociedade, para Rousseau, é diferente do que apresentado pelos clássicos, uma vez que Rousseau, como um igualitário radical, não aceitava a premissa dos clássicos de que a natureza nos criou desigualmente e que, por isso, haja alguém naturalmente superior a outrem, de forma que, para ele, a democracia total era a finalidade da virtude social. Ademais, ao contrário de Platão, Aristóteles e demais teóricos do direito natural clássico, para Rousseau, apresenta Strauss, não é pela razão que se dá a obtenção da virtude, mas sim pelo sentimento. A bondade moral é algo instintivo, revelado, a “sublime ciência das almas simples” (STRAUSS, 2014, p.310)¹⁰⁹.

Strauss indica ainda que, segundo Rousseau, o homem natural era um homem livre, independente, que vivia afastado dos demais, sem a necessidade natural de se unir a seus semelhantes. Ora, é a partir dessa liberdade primitiva que o homem criou, de acordo com o filósofo de Genebra, a sociedade civil, que é, a princípio, uma sociedade essencialmente

¹⁰⁸ BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, pp.506-507.

¹⁰⁹ Percebamos, aqui, o quão longe estamos da noção tradicional do direito natural, verificando como, a cada nova mudança, desenvolve-se a liberação das paixões humanas e a negação da obtenção racional do que antes se compreendia por “Sumo Bem”.

fechada, repleta de virtudes ou valores nacionais, que se apresentam em todo o corpo político e social, a fim de garantir a sua autonomia frente à ameaça de outros Estados. Nesse clima de forte nacionalismo, Rousseau chega mesmo a negar a necessidade de uma filosofia “universalista”, reconhecendo que a pretensão de universalidade própria da filosofia ou ciência em sua expressão tradicional é algo de nocivo para o espírito de patriotismo que deve animar a sociedade civil. “[...] a ciência ou filosofia é essencialmente universal. A ciência ou filosofia necessariamente enfraquece o poder das “filosofias” nacionais e, com isso, o vínculo dos cidadãos com o modo de vida particular, ou com os costumes, de sua comunidade” (STRAUSS, 2014, p. 311).¹¹⁰

Strauss prossegue mostrando que, para Rousseau, a filosofia ou a ciência exigiam ócio, o que era reprovável, trazendo ainda desigualdade entre os homens, uma vez que o filósofo só buscaria a sua satisfação pessoal, numa busca privada pelo conhecimento, desmerecendo a vontade geral. Isso é altamente perigoso, na visão de Rousseau, uma vez que a sociedade civil verdadeiramente livre é aquela construída com o objetivo de reeducar o homem para torna-lo o mais próximo possível do seu estado de natureza bom e desinteressado, neutralizando os efeitos perversos das benesses do mundo moderno, as quais fazem o homem desejar cada vez mais, sem limites, se preocupando apenas com seus interesses pessoais e nunca com os de sua comunidade. Em suma, para Rousseau, o filósofo e o cientista são os principais inimigos da sociedade civil ideal, por representarem exatamente a forma suprema do egoísmo esclarecido:

A sociedade civil exige conformidade ou a transformação do homem natural em cidadão. Mas o filósofo ou cientista deve seguir o seu “próprio gênio” com absoluta sinceridade e sem nenhuma consideração pela vontade geral ou o modo comunal de pensar. Por fim, a sociedade livre surge com a substituição da desigualdade natural pela igualdade convencional. A busca da ciência, entretanto, exige o cultivo dos talentos, isto é, da desigualdade natural; o incremento da desigualdade lhe é tão característico que é razoável dizer que o interesse pela superioridade, ou o orgulho, é a base da ciência ou filosofia. (STRAUSS, 2014, pp. 313-314)

Strauss apresenta aqui uma profunda contradição no pensamento rousseauiano, pois ao mesmo tempo em que ele, Rousseau, nega a necessidade da filosofia ou mesmo da ciência, é precisamente por meio da utilização da filosofia que cria a sua teoria política. Mais à frente, Strauss mostra que Rousseau aceita a necessidade da filosofia, mas apenas para sociedades em decadência, pois, através da filosofia, tais sociedades poderiam pensar em melhores condições morais do que aquelas em que se encontram. Com isso, apresenta Strauss

¹¹⁰Ver também o que diz DRURY, 2005, p. 153.

que o real problema de Rousseau não é com a filosofia ou ciência em si mesmas, mas com a popularização ou difusão delas, uma vez que “tal difusão é desastrosa não apenas para a sociedade, mas para a própria filosofia ou ciência; pela popularização, a ciência degenera em opinião; a luta contra um preconceito torna-se, ela mesma, um preconceito” (STRAUSS, 2014b, p.315)

Strauss apresenta a solução de Rousseau a essa questão de “pregar contra a ciência vendo-a ao mesmo tempo como necessária”, e percebe que Rousseau, na verdade, está, como quase todos os filósofos, camuflando a sua filosofia. Na realidade, ele, Rousseau, segundo Strauss, percebe os males do conhecimento científico diluído na opinião pública, e, por isso mesmo, vê a necessidade de tentar afastar o vulgo, ou como diz Strauss, os homens comuns, desse conhecimento, para deixá-lo acessível a uma pequena minoria letrada e realmente capaz de desenvolver atividades intelectuais mais elevadas. Como explica Drury:

Strauss sustenta que a intenção do *Primeiro Discurso* é "afastar para longe da ciência, não todos os homens, mas apenas os homens comuns". Ele sugere que quando Rousseau rejeita a ciência como simplesmente ruim, ele fala como um homem comum dirigindo-se a homens comuns – não filósofos ou "aqueles que não são subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país ou de sua sociedade". Rousseau despreza a sociedade porque reconhece que seus fundamentos estão nas "necessidades do corpo", ao passo que ele encontra nas "alegrias e arrebatamentos" da "contemplação pura e desinteressada" uma "felicidade perfeita e uma autossuficiência divina". Rousseau segue os antigos ao considerar a filosofia como o prazer supremo para o qual apenas os poucos estão aptos; portanto, não é algo que ele está disposto a renunciar (DRURY, 2005, p.154)¹¹¹

Com todas as dificuldades que essa seleção possa caber em si mesma, Strauss afirma que Rousseau via que o conhecimento filosófico-científico, espalhado em uma sociedade degenerada como a dele, poderia vir a fazer mais mal do que bem.

Isso é um ponto que pode ser interpretado, em certa medida, assinala Strauss, como um possível retorno à filosofia no seu sentido clássico, uma vez que a filosofia, para os clássicos, não era vista como algo acessível ao vulgo, mas, ao contrário, como algo destinado apenas aos que realmente tinham capacidade e aptidão para assimilá-la. Enquanto Rousseau desdenhava, frente ao vulgo ou cidadão comum, o conhecimento científico-filosófico, ele tinha

¹¹¹ “Strauss maintains that the intent of the First Discourse is 'to warn away from science, not all men, but only the common men'. He suggests that when Rousseau rejects science as simply bad, he speaks as a common man addressing common men - not philosophers or 'those who are not subjugated by the opinions of their century, of their country, or of their society'. Rousseau looks down on society because he recognizes that its foundations are in 'the needs of the body' whereas he finds in the 'joys and raptures' of 'pure and disinterested contemplation' a 'perfect happiness and a godlike self-sufficiency'. Is Rousseau follows the ancients in regarding philosophy as the supreme pleasure for which only the few are fit; it is therefore not something he is willing to renounce.”

intenção de aproximar as pessoas realmente capazes de assumir tamanha empreitada de tal conhecimento, pois tais homens, e apenas eles, como o próprio Rousseau, em sua visão, teriam capacidade de usar tais conhecimentos visando ao bem comum. “[...] Rousseau assume a concepção clássica, ele sucumbe novamente às forças das quais tentou se livrar. A mesma razão que o obriga a invocar a natureza contra a sociedade civil o obriga a invocar a natureza contra a filosofia ou ciência.” (STRAUSS, 2014, p. 317)

Ora, Rousseau evoca o mecanismo do contrato social, a fim de balizar a própria segurança dos interesses internos de um povo, com forte característica nacionalista, como já exposto, e, para tanto, segundo ele, é mais do que necessário que esse grupo aja como “povo”, obedecendo ao princípio da “vontade geral”. Essa é outra tensão do pensamento rousseauiano: estabelecer finalidades clássicas, mas buscar a sua realização partir das premissas e métodos modernos. Como explica Bloom:

A sociedade precisa de leis desde o início, para que os mais fortes não tomem o poder e imponham suas vontades particulares à massa do povo e a escravize. Por conseguinte, para a formação de uma verdadeira sociedade civil, é necessário um legislador. Este homem extraordinário deve descobrir as regras apropriadas para a sociedade em questão, e deve forçar ou persuadir o povo a aceita-las. Ele próprio não pode ser um membro do estado, e não tem autoridade; ele propõe as leis que, em última análise, devem ser aprovadas pela vontade geral. O seu é um trabalho de amor pelo qual obtém apenas honra. Rousseau tem em vista homens como Moisés e Licurgo, que estabeleceram um povo e, com este, a justiça. Nisto, também, retorna a uma visão clássica, pois não acredita em reforma parcial ou no triunfo automático e gradual da razão política. É necessária a ação consciente, típica do estadista; toda a ordem deve ser fundada em um só momento, de acordo com o plano racional, e só a grandeza pode orientar essa tarefa. A maior tarefa política é o estabelecimento de um regime, e nada pode eliminar a necessidade de virtude extraordinária para concretizá-lo. A própria grandeza do legislador faz mais difícil seu sucesso, porque aqueles a quem pretende convencer não são capazes de entendê-lo. É preciso que aprenda a língua do vulgo, e esta é principalmente a língua da inspiração divina ou da aparência do milagre. Esta é uma das poucas maneiras de calar a voz do interesse privado por tempo suficiente para que os muitos aprendam a apreciar as vantagens da lei. A religião é usada para fins políticos e, na visão de Rousseau, não deve tornar-se independente do controle político. [...] Embora as condições formais de legitimidade sejam as mesmas em toda parte, Rousseau queria preservar um nicho para a atividade do estadista. Sabia que a política não poderia tornar-se uma ciência abstrata, como desejavam alguns teóricos modernos. Rousseau tentou combinar a clareza e a certeza da ciência política moderna com a flexibilidade da arte clássica da política. (BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, pp. 512-513)¹¹²

¹¹² Isso fica evidente no *Contrato Social*, quando Rousseau não define o “melhor sistema político”, inclusive afirmando que uma monarquia pode ser uma república, dependendo de como a vontade geral a conduza.

O governo de Rousseau seria um governo forte o suficiente para conter os desejos individuais, mas nunca a vontade geral, pois se fundaria exatamente nela. Para tanto, ele precisa manter no escopo de sua teoria um pequeno grupo “naturalmente superior”, a fim de guiar as massas, até que elas estejam, pelo hábito e pela educação, devidamente esclarecidas.

Acima de tudo Rousseau amava a liberdade, e, com isso, para justificar o seu sistema filosófico, ele abre mão de qualquer amarra metafísica, por perceber nela conflitos insolúveis e/ou de difícil compreensão, bem como aceita a premissa hobbesiana que abandona a concepção tradicional do direito natural em prol da visão do estado de natureza como condição primitiva do homem. Por causa desse procedimento, Rousseau, assim como Hobbes, afirma Strauss, vê no estado de natureza algo anterior ao cultivo da razão¹¹³ e, portanto, o estado em que o homem vive em função de seus sentimentos e paixões. “Essa concepção pressupõe para ambos os pensadores que a vida no estado de natureza é ‘solitária’, isto é, caracterizada pela ausência, não apenas da sociedade, mas também da própria sociabilidade” (STRAUSS, 2014, p. 323).

Esse homem livre rousseauiano, longe de qualquer convenção ou sistemas racionais, afirma Strauss, também encontra a base da justiça, tal como em Hobbes, no desejo natural de autopreservação. No entanto, esclarece Strauss, para Rousseau, o conceito de homem natural de Hobbes, bem como dos outros filósofos anteriores, foi elaborado de forma equivocada, pois, na perspectiva rousseauiana, Hobbes e os demais filósofos jusnaturalistas imaginaram o homem natural a partir de características da vida social. Ora, segundo Rousseau, tais características não são naturais ao homem desde o seu início, constituindo, antes, algo criado ou desenvolvido após uma série de transformações históricas, as quais obrigaram os homens a se unirem, abandonando sua solidão primitiva, como explicamos anteriormente.

O homem hobbesiano desconhece a sociabilidade natural, mas tem naturalmente o desejo de tomar as posses do outro, o que gera a guerra constante e a vaidade ou o desejo de ser mais que seus semelhantes. Isso, porém, segundo Rousseau, é algo que o homem só adquiriu após a vida em sociedade¹¹⁴, uma vez que para ele o homem natural é fundamentalmente bom, sem vaidade e desejos excessivos. Essa visão faz com que Rousseau, nesse ponto, se afaste da teoria hobbesiana, como mostra Strauss:

¹¹³ Como explicitado no capítulo anterior, a razão era a condição necessária para a descoberta da natureza, no sentido da filosofia tradicional.

¹¹⁴ BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.516.

O homem é por natureza associal, conforme admitiu Hobbes. Mas o orgulho ou o *amour-propre* pressupõe a sociedade. Donde se segue que o homem natural não pode ser orgulhoso ou vaidoso, conforme Hobbes havia pretendido. Mas o orgulho ou a vaidade é a origem de todo o vício, como Hobbes também pretendia. Portanto, o homem natural está livre de todo o vício. Ele é influenciado pelo amor de si, isto é, pelo interesse de sua autopreservação; portanto, ele causará mal aos outros quando acreditar que, agindo assim, se preservará; mas ele não está interessado em causar mal aos outros em nome do próprio mal, o que faria se fosse orgulhoso ou vaidoso. Além disso, o orgulho e a compaixão são incompatíveis: na medida em que estamos interessados em nosso prestígio, somos insensíveis ao sofrimento alheio. O poder da compaixão diminui com o aumento do refinamento ou da convenção. (STRAUSS, 2014, p. 327)

Precisamos compreender que Rousseau, devido aos recursos científicos ainda incipientes no campo da antropologia em sua época, precisou, assim como os autores anteriores a ele, fazer um grande esforço mental para conceber o que foi o homem natural, através de um exercício de pura abstração, tal como Hobbes. A partir desse esforço, como indica Strauss, Rousseau concebe que o homem natural não é naturalmente orgulhoso, porque orgulho ou qualquer sentimento moral pressupõe o cultivo da razão e a razão é algo que pertence ao momento em que o homem se “torna humano”. O bom selvagem ou homem natural de Rousseau, afirma Strauss, é um ser subumano, um animal como qualquer outro. “A tese de Rousseau de que o homem é bom por natureza deve ser compreendida à luz da sua concepção de que o homem é subumano por natureza” (STRAUSS, 2014, p. 329).

Percebamos, então, que com essa teoria altamente polemica e radical, Rousseau retira a possibilidade de se adequar qualquer lei moral ou finalidade da humanidade ao estado de natureza ou ao direito natural¹¹⁵, tal como pensaram os clássicos, pois a própria humanidade racional, como hoje a compreendemos, é um acidente tardio da evolução histórica. Essa visão é, ao que tudo indica, completamente nova no terreno da filosofia, o que levou Straus a ver em Rousseau um autor realmente revolucionário: “Rousseau”, diz ele, nesse sentido, “transformou o clima moral do Ocidente tão profundamente quanto Maquiavel” (STRAUSS, in HILB, 2011, p.58). Em outras palavras, a racionalidade, a moralidade pautada na razão, é uma espécie de revolta contra a natureza, em um processo puramente mecânico, uma vez que Rousseau não explica de forma clara e objetiva como tal processo se deu, e, a partir disso, a noção de natureza humana clássica é absolutamente abandonada, uma vez que, repetimos, a própria razão não é algo natural¹¹⁶. Com isso, não há mais limite para a espécie humana, afirma Strauss. O ser

¹¹⁵ Rousseau retira a possibilidade de se extrair qualquer lei moral ou finalidade do estado de natureza.

¹¹⁶ Em Rousseau há um verdadeiro antagonismo entre a natureza e a sociedade civil.

humano, partindo das premissas de Rousseau, é um ser maleável¹¹⁷, que pode se tornar o que ele quiser, e, a partir dessa abstração, inicia-se o que Strauss identificará com a primeira grande crise do direito natural moderno, uma vez que se a natureza é subumana, não há sentido em buscar uma solução na natureza para o problema humano. Para Rousseau, afirma Strauss, “a humanidade do homem é o produto do processo histórico” (STRAUSS, 2014, p. 333).

O grande problema, segundo Strauss, nessa noção quase que inexorável do processo histórico, segundo a qual o homem parte de um estado de pureza natural para chegar à sociedade civil, enxergando-se esse movimento como uma evolução contínua, é que, para afirmá-lo como um verdadeiro “progresso”, é necessário a quem o faz ter um conhecimento do “fim da linha”, por assim dizer. Sem conhecimento do fim do processo histórico, de fato, torna-se difícil afirmar se há ou não, necessariamente, progresso. Strauss discorre que a partir desse novo posicionamento sobre o estado de natureza do homem, idealizado por Rousseau, há uma profunda mudança na lei natural, tal como esta era entendida tanto pela academia da época como pelos antigos. Todos os filósofos tiveram necessidade de retomar à ideia de estado de

¹¹⁷Drury explica com as seguintes palavras esse ponto da leitura straussiana de Rousseau: “ao contrário dos antigos, Rousseau não encontra na natureza as raízes da sociedade civil. Ele se volta para a natureza apenas para rejeitá-la. O homem no estado de natureza não tem natureza dada ou fixa como tal, ele é infinitamente maleável. Sua humanidade ou racionalidade é adquirida, não natural. A razão surge no processo de satisfazer desejos corporais. Nos estágios iniciais da história humana, esses desejos são fáceis de satisfazer. Com o aumento da população, esse não é mais o caso, e o homem é forçado a pensar para sobreviver. O homem é, portanto, moldado pelas circunstâncias de sua existência. Ele é o produto do destino cego. Rousseau, no entanto, deseja que o homem se torne o dono do seu destino, dominando as forças cegas que o moldaram. Dessa maneira, o homem se molda no processo de superar a natureza em sua busca pela auto-preservação. Algo a ser superado. Rousseau, portanto, radicaliza a revolta moderna contra a natureza. Os primeiros sinais dessa revolta devem ser encontrados na negação de Hobbes do caráter hierárquico da natureza e sua insistência na igualdade radical de todos os homens. a natureza humana ainda estabelece limites para o que o homem poderia alcançar por meio do artifício político. Para Rousseau, a natureza é massa de vidraceiro. Não impõe limites ao que as pessoas podem fazer ou alcançar. Isso explica a natureza radical da política moderna. A modernidade abandona cada fragmento de cautela e moderação nos assuntos políticos por causa da natureza grandiosa de suas expectativas. O desejo de Rousseau de transformar ou dominar a natureza avança a modernidade ou inaugura o que Strauss chama de a segunda “onda” de modernidade” (DRURY, 2007, p. 157, tradução livre). (“Unlike the ancients, Rousseau does not find in nature the roots of civil society. He turns to nature only to reject it. Man in the state of nature has no given or fixed nature as such, he is infinitely malleable. His humanity or rationality is acquired, not natural. Reason emerges in the process of satisfying bodily wants. In the early stages of human history, these wants are easy to satisfy. With the increase in population, this is no longer the case, and man is forced to think in order to survive. Man is therefore shaped by the circumstances of his existence. He is the product of blind fate. Rousseau, however, wishes man to become master of his fate by mastering the blind forces that have shaped him.” In this way, man shapes himself in the process of overcoming nature in his quest for self-preservation. Nature is something to be overcome. Rousseau therefore radicalizes the modern revolt against nature. The first signs of that revolt are to be found in Hobbes's denial of the hierarchical character of nature and his insistence on the radical equality of all men. But Hobbes recognized that nature and human nature still set limits to what man could achieve by means of political artifice. For Rousseau, nature is putty. It sets no limits on what people may do or achieve. This explains the radical nature of modern politics. Modernity abandons every shred of caution and moderation in political affairs because of the grandiose nature of its expectations. Rousseau's desire to transform or master nature advances modernity or inaugurates what Strauss calls the second 'wave' of modernity.”)

natureza, para a partir dela formular suas teorias, mas, em Rousseau, o homem natural é concebido como um ser estúpido, igualado aos demais animais, assinala Strauss, adquirindo a razão apenas depois de um longo lapso de tempo. Ora, uma vez que o homem não pode retomar ao estado de natureza pleno e a formulação de leis se faz obrigatória para que a sociedade possa viver, Rousseau, segundo Strauss, não podendo se remeter mais à lei natural, é obrigado a recorrer a uma outra regra. Tal regra, como se sabe, é, no ensinamento político de Rousseau, a vontade geral, princípio visto pelo autor genebrino como algo infalível e que Strauss explica da seguinte forma:

Pode-se dizer que Rousseau assinalou o caráter dessa lei da razão por meio de seu ensinamento sobre a vontade geral, um ensinamento que pode ser visto como resultado da tentativa de encontrar um substituto “realista” da lei natural tradicional. De acordo com esse ensinamento, a limitação dos desejos humanos não ocorre pelas exigências ineficazes da perfeição humana, mas pelo reconhecimento, em todos os homens, do mesmo direito que cada qual reivindica para si; todos assumem necessariamente um interesse real pelo reconhecimento de seus direitos, ao passo que poucos, ou talvez nenhum, se interessam efetivamente pela perfeição dos outros homens. Sendo assim, o meu desejo se transforma num desejo racional quando é “generalizado”. (STRAUSS, 2014, pp. 335-336)

Partindo da mesma ideia hobbesiana sobre as paixões, mas, ao contrário de Hobbes, tentando garantir em sua teoria o máximo de liberdade ao indivíduo, Rousseau insiste que a melhor sociedade é aquela que é mais próxima do estado de natureza, ou seja, do estado em que a liberdade individual, anterior a qualquer convenção, seja superior ao desejo de autopreservação. De fato, como Strauss mostra, Rousseau não abandona a ideia de fazer do estado de natureza um padrão a partir do qual se pode pensar a ordem política boa e justa. No entanto, o que caracteriza o homem no estado de natureza, aos olhos de Rousseau, é a liberdade, entendida esta como uma condição de indeterminação e independência radicais e, portanto, como pura perfectibilidade. A ordem política boa e justa deve, assim, procurar se aproximar o máximo possível dessa condição primeva do homem, compatibilizando as convenções da vida civil com a liberdade humana. Porém, segundo Strauss, justamente porque Rousseau pensa a liberdade como pura “indeterminação” e, por conseguinte, sem qualquer referência a um referencial moral mais substancial ou positivo, ele tende a suprimir a diferença entre “liberdade” e “licença”, tornando possível que as exigências sobre as quais repousa a sociedade civil sejam contestadas em nome de algo indefinido e desprovido de qualquer conteúdo moral mais consistente. Por outras palavras, a liberdade que Rousseau defende contra as convenções da sociedade civil é uma liberdade que, justamente por se caracterizar por sua indeterminação

radical, não é limitada axiologicamente por nenhum princípio ético superior, podendo por isso se confundir com a licença.

O estado de natureza rousseauiano, apresenta Strauss, fundamenta, assim, uma doutrina igualitária e libertária radical. Ademais, Rousseau, segundo a interpretação proposta por Strauss, radicaliza a concepção de direitos do indivíduo hobbesiana (e também lockeana), fazendo profundas alterações em seu escopo moral, por observar que essa concepção distanciaria ainda mais o homem do seu estado de pureza natural, ao fazer dele uma espécie de ser mercenário, que busca cada vez mais posses e cada vez menos a verdadeira felicidade. Apesar disso, Rousseau permanece fiel à premissa fundamental do pensamento hobbesiano, e, evitando qualquer retorno a ensinamentos “não realistas”, como seria o caso dos ensinamentos clássicos, que tinham por base uma visão teleológica do mundo e da natureza, Rousseau, afirma Strauss, reitera a visão Hobbes, contrapondo-se a qualquer “dever ser”: “nesse sentido, Rousseau tentou transplantar a noção de deveres incondicionais e de virtude não mercenária para a noção hobbesiana de primado da liberdade ou dos direitos” (STRAUSS, 2014, p. 340).

A doutrina rousseauiana, explicita Strauss, pode ser assumida como a doutrina da liberdade; da verdadeira liberdade, em contraposição às versões anteriores, que falavam de indivíduo e liberdade, mas, na prática, prendiam o homem a uma teia de obrigações e sentimentos espúrios. Embora Strauss apresente as contradições visíveis do pensamento rousseauiano, pode-se dizer que, para Rousseau, a sociedade civil é uma convenção, algo antinatural, que deve ser superado. O homem só será feliz quando retornar ao estado pré-civilizacional ou, no mínimo, estabelecer uma convenção que permita algo mais próximo disso. O estado de natureza em Rousseau é o ponto de referência que deve ser almejado. Quanto mais a sociedade e os indivíduos se aproximem do estado de natureza, melhor será.

Nesse processo, o direito à propriedade privada, que é uma lei natural, pode ser eventualmente revogado. Rousseau vê, de fato, na propriedade privada a fonte de todo o mal e, como somos dotados pela natureza de talentos diferentes, alguns homens sempre saberão cuidar melhor de suas posses e expandi-las, enquanto outros, por falta dos mesmos talentos, sofrerão e não terá condição de nutrir-se, contrariando o que também é um direito natural, associado ao direito à vida. Nesse impasse, percebe Rousseau, não há um juiz que consiga compatibilizar essas duas coisas e a natureza é incapaz de resolver tal problema. “Logo, toda terra disponível está cercada, e alguns possuem mais do que precisam, outros menos. Os homens reconhecem a propriedade como algo real, mas suas necessidades também são reais” (STRAUSS, 2016b, p. 506).

Com isso, assinala Strauss, a solução de Rousseau é assimilar o direito natural ao direito positivo, e, dessa forma, colocá-lo sob a tutela e absoluto controle do soberano ou vontade geral, princípio que se origina a partir da constituição do estado civil. Nesse estado, desde que um governo não tenha se instituído acima da comunidade, o indivíduo permanece livre, não porque ele não esteja sujeito a leis, mas porque as leis a que deve obedecer são feitas por ele próprio, enquanto cidadão. Isso significa que, a rigor, o indivíduo não se sujeitará a nenhum outro homem, mas apenas à vontade geral, a qual é também a vontade dele. A única diferença desse indivíduo para o homem natural é o fato de que este pensa apenas no seu próprio ser, encontrando-se perfeitamente realizado na sua solidão, enquanto aquele será livre para propor e aprovar as leis sob as quais viverá a sua comunidade. Ele será, assim, um membro de um corpo maior, do qual participará ativamente. Para Rousseau, como afirma Strauss, o soberano, enquanto vontade popular, é sempre perfeito e como tal incapaz de qualquer erro, pois visa sempre ao bem geral; além disso, a sociedade perfeita, a sociedade onde a voz desse soberano é sempre a principal, é uma sociedade democrática, a qual só é possível em comunidades agrícolas e de costumes simples.

A crítica de Strauss a esse modelo envolve, inicialmente, a ideia de que para que tal sociedade funcione, seguindo as pistas do próprio Rousseau, é necessário um primeiro legislador, alguém que guiará tal sociedade nos primeiros passos, até que ela, pela força do hábito e do costume, possa agir por conta própria. Ora, nada garante que tal pessoa não venha a adulterar tais ensinamentos para o seu bem próprio e, ao mesmo tempo, pretenda agir e falar em nome do bem-estar geral. Como afirma Strauss:

Tanto o povo na sua totalidade quanto os indivíduos têm igualmente a necessidade de um guia; o povo deve aprender a saber o que quer, e o indivíduo, que como um ser natural se interessa pelo bem privado, deve se transformar num cidadão que, sem hesitações, prefere o bem comum ao seu bem privado. A solução desse duplo problema é dada pelo legislador, ou o pai da nação, isto é, por um homem de inteligência superior que, imputando uma origem divina ao código que ele elaborou, ou honrando os deuses com sua própria sabedoria, convence o povo da boa qualidade das leis que ele submete à votação e faz com que o indivíduo deixe de ser natural, transformando-se em cidadão. Somente pela ação do legislador o convencional pode adquirir, se não o status, pelo menos a força do natural. Nem é preciso dizer que os argumentos por meio dos quais o legislador convence o cidadão de sua missão divina, ou da sanção divina do código por ele proposto, são necessariamente de uma solidez duvidosa. (STRAUSS, 2014, p. 348)

É sabido que nenhuma lei se perpetua sem uma causa justa. Algo que muitas vezes acontece graças ao “teste do tempo”. Strauss argumenta que, ao negar total e absolutamente a lei natural, ou, pelo menos, a eficácia da lei natural, e atribuir ao legislador a responsabilidade

pela criação do código legislativo que regerá a vida civil, Rousseau torna problemática a veneração que os cidadãos devem ter pelas leis.

Antigas instituições e a santidade da lei são restrições sobre a expressão do interesse egoísta: é mais provável que o homem que jamais concebeu a possibilidade de alterar os costumes estabelecidos se comporte de acordo com comandos que jamais questionou do que aquele que está acostumado com mudanças fáceis. Esta é uma dificuldade que Rousseau nunca solucionou de todo. (BLOOM in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 511)

A solução apresentada por Rousseau é uma educação que cada vez mais massifique a vontade geral, forjando seu modo de viver e pensar, com base no bem público, fazendo, com isso, da filosofia, sobretudo da filosofia no seu sentido tradicional, uma inimiga. A filosofia tradicional, a busca solitária pela verdade despretensiosa, deve ser neutralizada, afirma Strauss, para, contraditoriamente, ser realizada. Em suma, Rousseau acredita que por esse estrito contrato social e pela força da vontade geral, a boa sociedade, a melhor sociedade, finalidade última da filosofia política, poderá ser alcançada, sem o auxílio da filosofia, ou, mais propriamente, da filosofia clássica ou do direito natural.¹¹⁸ “A liberdade se torna dependente do propósito que reivindica” (STRAUSS, 2014, p. 357)

É patente que, por aceitar as teorias modernas, Rousseau viu-se em grandes dificuldades para construir sua filosofia, sem necessariamente retornar à filosofia tradicional. Com uma mente libertária, Rousseau criou sua teoria política e, à luz da leitura straussiana, vimos as insuficiências e problemas advindos do que Strauss encarou como a primeira grande crise do direito natural moderno, vendo em Rousseau o seu maior expoente. Ora, no mesmo contexto, surge na Inglaterra um adversário à altura de Rousseau, um homem que em sua obra *Reflexões Sobre a Revolução na França* escreveu, como muitos dizem, uma obra revolucionária contra a revolução. Um homem que é considerado o pai do conservadorismo moderno e que se referiu a Rousseau como “o filósofo da vaidade”¹¹⁹, sendo considerado por Strauss figura de destaque para compreendermos o mundo moderno: Edmund Burke.

Edmund Burke atuou como político durante trinta anos e seus escritos sempre visavam aos homens instruídos e aos governantes. Ora, justamente por possuir um

¹¹⁸ Aqui nós percebemos algo mais uma vez parecido com Hobbes, que tinha por intenção, como apresentamos anteriormente, criar uma sociedade que facilitasse, a quem quisesse, a busca pela sabedoria, porém, se utilizando dos meios muitas vezes compatíveis com os inimigos de Sócrates, vale dizer, os sofistas. O mesmo faz Rousseau, como apresenta Strauss, ao negar a filosofia para atingir a finalidade da filosofia política, que é a boa sociedade, ou mesmo a boa vida, por ele identificada com a vida no estado de natureza.

¹¹⁹ Carta a um membro da Assembleia Nacional (1791). Outra frase famosa de Burke acerca de Rousseau é: “Um amante de sua espécie, mas um inimigo de seus semelhantes (II 535-541).

conhecimento da “política real”, Burke sempre analisou os problemas políticos de seu tempo de um ponto de vista mais prático e menos abstrato que seus adversários. Uma síntese para a compreensão do seu pensamento filosófico pode ser feita nos seguintes termos:

[...] Burke foi descoberto pelo conservadorismo norte-americano como o proponente de uma teoria da lei natural. Foi resgatado para se opor ao relativismo e à irreligião dos liberais e para fornecer aos conservadores uma teoria que admite a vantagem política ou necessidade da religião e a influência das circunstâncias sobre a moralidade, mas que, todavia, ratificava a lei natural, a vontade de Deus, como autoridade para os homens. As frequentes referências de Burke à lei natural, anteriormente ignoradas ou dispensadas como retórica, foram reunidas em um sistema que poderia ser descrito como um tomismo conservador modernizado. O que quer que se pense do sucesso deste sistema, é surpreendente ter sido Burke transformado no provedor de uma teoria necessária para uma política saudável. (MANSFIELD in STRAUSS & CROSEY, 2016b, p. 615)

Pois bem, é visível que Burke tomou uma atitude totalmente contrária aos acontecimentos revolucionários na França, afirma Strauss, vendo com grande reserva a atitude assumida pelos filósofos parisienses com sua “nova moralidade”. Strauss ressalta o fato de que Burke nunca escreveu um sistema fechado e definido, mas que adotou a defesa clássica da subordinação da política à virtude e ao bem comum, dando ênfase à necessidade de um verdadeiro realismo. Não o realismo Maquiavélico, que rebaixava o homem e os seus padrões de comportamento, mas o realismo que recusa o idealismo anárquico rousseauiano, que sonha com uma sociedade anárquica, autogerida e com fim em si mesma. Como ele mesmo afirma ao se referir aos teóricos franceses:

Quando ouço falar da simplicidade do plano proposto e elogiado em quaisquer novas constituições políticas, não encontro dificuldades para concluir que seus artífices são rematados ignorantes de seu ofício, ou totalmente negligentes do seu dever. Os governos simples são fundamentalmente defeituosos, para não dizer algo pior. (BURKE, 2014, p. 82)

Strauss esclarece que Burke, em sua crítica da política de seu tempo, lançava mão, inclusive, das nomenclaturas modernas, a fim de sensibilizar seus contemporâneos para os perigos e incoerências que enxergava na revolução francesa, e, sobretudo, para chamar a atenção para os males que, advindos dessa revolução, poderiam ser espalhados por todo o mundo. Burke falava de estado de natureza ou mesmo dos direitos naturais, afirma ainda Strauss, a fim de demonstrar as aporias e artificialidades da República. Acima de tudo, Burke

era um monarquista convicto, o que, nesse sentido, estava bem mais próximo da visão política aristotélico-tomista que de qualquer outra.

Para Burke, como para os clássicos, a vontade não é totalmente livre, uma vez que dependemos uns dos outros, havendo, além disso, uma profunda ligação entre moralidade e política. “A vontade do homem deve sempre estar sob domínio da razão, da prudência e da virtude.” (STRAUSS, 2014, p. 360). Além disso, Burke, explica Strauss, admite que a vida em sociedade é feita a partir da convenção, porém, percebe ele ao mesmo tempo que a vida em sociedade como algo também natural, uma vez que no estado de natureza é impossível atingir-se a civilidade¹²⁰. Ora, uma vez que o homem só atinge a civilização e desenvolve suas potencialidades de modo geral vivendo em comunidade, a busca pela felicidade, que é algo legítimo, deve estar pautada na virtude, como algo que refreie as paixões, a fim de manter a boa ordem social para todos. Ao contrário de Rousseau, que dá vazão ao uso das paixões e vê com maus olhos a razão, Burke, ensina-nos Strauss, percebe que a vida social boa só é possível se as paixões estiverem controladas pela razão, tal como viam os clássicos.

Vale lembrar que Burke escreveu bastante contra a revolução francesa e seus postulados, e, com isso, detectava várias aporias nascidas do pensamento iluminista francês, bem como a contradição existente, em sua visão, em, por um lado, cancelar o direito de transferir, por meio do contrato social, todo poder ao soberano, ou seja, à vontade geral, e, por outro, afirmar a liberdade, a autopreservação e o direito à busca pela felicidade como princípios fundamentais. Se é necessário um governo soberano, que garanta tais direitos, como liberdade, autopreservação e busca pela felicidade, qual a ligação dele com governo de todos? Nada garante que a vontade geral seja boa ou mesmo inteligível. “Pois o juízo de muitos, ou “a vontade de muitos”, bem como os seus interesses, diferem muito frequentemente”. (STRAUSS, 2014, p. 361)

Esclarecido isso, Strauss discorre que fica evidente a problemática, já nascida em Hobbes e radicalizada em Rousseau, concernente a se colocar todo tipo de convenção sob o epíteto de “direito”, uma vez que, quando radicalizado, um direito começa a se sobrepor a outro, não mais ordenando a sociedade, mas a transformando em um verdadeiro caos. Ora, Strauss expõe que mesmo com essa noção pessimista acerca de uma lei fundamentada apenas nos direitos do cidadãos, Burke também não acredita que a lei natural, puramente, consiga dar um ordenamento social satisfatório, e, com isso, acredita na necessidade de uma Constituição, ou

¹²⁰ Cf., BURKE, 2016, p.65.

de um contrato social, que tenha por intuito preservar a melhor maneira dos cidadãos garantirem sua subsistência, com a manutenção da virtude e da paz social.

Ele também concorda com os contratualistas em relação à convencionalidade da sociedade civil, considerando que é exatamente por isso que a sociedade civil deve se basear em uma constituição. Porém, essa constituição deve ser forjada nos hábitos e costumes que se mostraram, através do teste do tempo, como realmente úteis para a sociedade¹²¹. Trata-se, assim, de uma constituição baseada na experiência histórica, que determina os deveres de cada cidadão ao mesmo tempo em que os estimula a serem virtuosos, não se fundando em direitos abstratos, que, como pensava Rousseau, buscariam promover uma compatibilização das demandas da sociedade civil com o hipotético estado de natureza do homem primitivo. Levando em conta essas questões, Strauss expõe que, em Burke, “os hábitos produzidos com base no pacto original, especialmente os da virtude, são infinitamente mais importantes do que o ato original em si.” (STRAUSS, 2014, p. 362). E continua demonstrando a total inversão no pensamento de Rousseau efetuada por Burke: “O povo, em vez de senhor da Constituição, é sua criatura” (*ibidem*). Logo, para Burke, até a lei natural está em função da Constituição, e essa, por sua vez, embora seja feita para o povo, deve ter por base a manutenção da tradição¹²².

Strauss afirma que Burke é categórico na necessidade de manutenção da lei como base na tradição, observando a possível mudança de uma ou outra lei sempre como um último recurso, a ser efetuado com base na prudência, buscando manter o mais vivo possível o espírito da sua letra original. “A saúde da sociedade exige que a soberania última do povo esteja quase sempre adormecida.” (STRAUSS, 2014, p.363). Enxergando a radicalização da vontade popular como algo proveniente do espírito revolucionário que animou os “filósofos parisienses” e os jacobinos da França, Burke, afirma Strauss, demonstra o caráter problemático da insubordinação e da ruptura violenta da ordem social, indicando que isso deve ser visto quase sempre como uma exceção e nunca como uma regra geral. Nesse sentido, Burke, segundo Strauss, considera um problema nas doutrinas filosóficas que animavam o pensamento francês a tentativa de fazer de uma exceção uma regra política radical¹²³. “Para eles, não há meio-termo: se não for uma guerra ou uma revolução, não é nada” (BURKE, 2016, p.93)

¹²¹ Cf. BURKE, 2016, p.81

¹²² “No entanto, ainda não é grande sua participação no recente ressurgimento do conservadorismo americano. Das duas escolas de pensamento que têm sido identificadas com esse ressurgimento, o tradicionalismo e o libertarianismo, Burke alia-se mais com a primeira.” (MANSFIELD in STRAUSS & CROSEY, 2016b, p. 614)

¹²³ BURKE, 2016, p.155

Como se vê, Strauss apresenta Burke como um tradicionalista convicto, e, enquanto tal, como alguém que observava na “nova filosofia”, a filosofia revolucionária moderna, um humanitarismo extremamente radical, que substituiu as nobres disciplinas do passado, como a temperança e prudência, tão necessárias à política, por virtudes “liberais”, como a humanidade ou benevolência, que, fazendo os homens agirem de modo mais sentimental e relaxado no que diz respeito às obrigações políticas e morais superiores, os tornava piegas e pedantes no que era secundário.¹²⁴ Strauss aponta que Burke via o humanismo francês como um condutor à bestialidade humana¹²⁵, o que não estava de todo errado, pois, como apresenta Strauss, para Rousseau, o quanto mais próximo a sociedade estivesse do estado de natureza, ou seja, do estado anterior à humanização do homem, melhor.

Strauss afirma que, na visão de Burke, os revolucionários franceses davam vazão a todo tipo de comportamento natural, no sentido mais baixo, estimulando as pulsões e as paixões como algo de mais natural e verdadeiro, em detrimento de qualquer restrição moral. O próprio caos instituído. Além disso, Burke contestava o caráter altamente teórico, mas nem um pouco praticável, das doutrinas abraçadas pelos revolucionários franceses e americanos. Strauss nos apresenta que, ao perceber o absurdo prático dos ideais da revolução, Burke fez da contrarrevolução uma de suas principais bandeiras:

Burke restaurou a concepção antiga, de acordo com a qual a teoria não pode ser a única orientação suficiente na prática. Podemos considerar que ele retomou particularmente Aristóteles. Mas, para nos limitarmos apenas a esse ponto, é preciso logo acrescentar que ninguém antes de Burke havia falado desse tema com tanta ênfase e força. Podemos mesmo considerar que, do ponto de vista da filosofia política, as observações de Burke sobre o problema da teoria e da prática constituem a parte mais importante da sua obra. Ele tratou desse problema com mais ênfase e de maneira mais assertiva que Aristóteles, justamente porque Burke teve que enfrentar uma forma nova e mais poderosa de “doutrina especulativa”, um doutrinismo político de origem filosófica. (STRAUSS, 2014, p.367)

Strauss apresenta que o grande problema de Burke com as “teorias especulativas” é que elas tendem a encarar o problema social, a vida humana, da forma como fazem as ciências naturais ou mesmo a metafísica, ou seja, estudando o “objeto” como algo separado de todo o

¹²⁴Trecho da carta do filósofo inglês Edmund Burke ao seu correspondente Rivarol, no dia 1º de junho de 1791, sobre a mudança de pensamento, em negação as virtudes, por parte dos revolucionários franceses: “os filósofos parisienses [...] destroem ou tornam odiosa e desprezível a classe de virtudes que disciplina o apetite [...]. No lugar de tudo isso, eles estabelecem uma virtude que chamam de humanidade ou benevolência.” Essa substituição constitui o núcleo daquilo que chamamos de “hedonismo político” (STRAUSS, 2014, p. 228)

¹²⁵ MANSFIELD in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 616.

contexto concreto e daquilo que é tão comum na vida prática e humana: o acaso. Burke, apresenta Strauss, via nesse modo para ele petulante de fazer política um perigo fora do comum, uma vez que quando se fala da sociedade, não estamos falando de um conceito abstrato, mas de um organismo vivo, cheio de nuances, altamente intrincado, difícil de ser definido, de forma que um simples erro no que diz respeito ao seu entendimento pode levar a vida das pessoas ao absoluto caos. Logo, para Burke, segundo Strauss, a teoria política tem que ser feita com base na realidade, e, acima de tudo, com muita prudência, pelos motivos já explicitados.

Strauss nos mostra que com esse “praticismo” intransigente, que praticamente nega o valor da teoria pura, por considera-la por demais subjetiva, Burke e seus seguidores encontraram na história um caminho mais seguro para aprenderem acerca de questões políticas e morais. Ao se deparar com os equívocos da revolução francesa, por enxergar nela vários exageros, os quais seriam decorrentes de seu “excesso de teoria e falta de senso prático”, Burke, explica Strauss, toma uma atitude fortemente conservadora, observando o caráter limitado de toda e qualquer teoria política abstrata, que, como fruto do pensamento humano, é incapaz de abarcar a totalidade da realidade. Para Burke, assim, “a preocupação com o universal ou geral cria provavelmente certo tipo de cegueira relacionada ao particular e ao singular” (STRAUSS, 2014, p. 370). Nessa linha de reflexão, Burke percebe ainda que, como a história envolve situações particulares, sempre que o político ou estadista se encontra diante de alguma grande dificuldade e precisa superá-la, deve fazer um acurado estudo histórico, a fim de aprender com os casos particulares quais foram as saídas que cada governante ou soberano adotou no intuito de resolver situação parecida. Esse caminho, comenta Strauss, pareceu para Burke mais seguro e realista do que embarcar em uma teoria abstrata que, cedo ou tarde, causaria malefícios, devido à sua deficiência natural com relação à realidade: “questões teóricas são atemporais e reversíveis; as práticas devem ser decididas aqui e agora e não podem ser revertidas. Homens políticos são vinculados por perigos iminentes, que não permitem ‘um discurso longo, pertencente ao lazer de um homem contemplativo’” (MANSFIELD in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 617).

Isso não quer dizer, afirma Strauss, que Burke não saiba diferenciar a boa da má especulação. Ele mesmo se utiliza várias vezes de Aristóteles, em detrimento de Hobbes, Locke e, sobretudo, Rousseau. O que ele não faz, porém, ao contrário dos autores mencionados, é adentrar nas questões metafísicas concernentes ao fundamento da política teórica ou prática. Graças a sua boa escrita e acurada vivacidade, muitas vezes parece que ele, Burke, está escrevendo sobre teoria política, sobretudo se comparado a outros estadistas que também

escreveram sobre o assunto, mas, quando o lemos de forma atenta, percebemos que a sua filosofia política “emerge da elaboração desses dois aspectos, a prudência e a constituição britânica” (MANSFIELD in STRAUSS & CROSEY, 2016b, p. 618). Segundo Strauss, toda teoria política que vise transcender em demasia as experiências comuns, a realidade do dia-a-dia, era vista com ressalvas por Burke. Para Burke, afirma Strauss, uma luz excessivamente clara pode obscurecer ou cegar, muito mais do que clarear as ideias e atingir os objetivos práticos da boa política.

A política excessivamente teórica, “refinada”, fundada em princípios abstratos, é vista por Burke, segundo Strauss, como algo demasiadamente metafísico e que deve ser evitado¹²⁶. Na leitura straussiana, isso fez com que em Burke desenvolvesse algo que havia nascido com Rousseau, mas que com o autor britânico tomou ainda mais força, embora não da forma como ocorrerá posteriormente com o historicismo, a saber: a importância da história no estudo da filosofia política¹²⁷.

Burke, sem dúvida, explica Strauss, tinha uma qualidade magnífica ao escrever e, com isso, conseguia ser um oponente à altura dos revolucionários franceses, que apelavam para as paixões humanas, a benevolência, etc. O grande problema desse excesso de prática burkeano, que, em certa medida, nega qualquer necessidade de se teorizar acerca das práticas vigentes, é que Burke, ao negar o racionalismo extremado dos modernos, nega qualquer possibilidade de filosofia no seu sentido prático. Strauss mostra, nesse sentido, que Burke acaba por cair numa espécie de anti-intelectualismo, concebendo a filosofia como algo que tem que se manter longe da política prática.

Burke nega a existência de uma ligação entre a beleza, de um lado, e a perfeição, a proporção, a virtude, a comodidade, a ordem, a aptidão, entre outras “criações do entendimento”, de outro. Isso significa que ele se recusa a compreender a beleza visível ou sensível à luz da beleza intelectual. A emancipação da beleza sensível em relação a beleza intelectual, contrariando a tese tradicional, prenuncia ou acompanha certa emancipação do entendimento e do instinto em relação a razão, ou, por outra, certa depreciação da razão. É essa nova atitude para com a razão que responde pelas nuances não clássicas nas observações de Burke sobre a diferença entre teoria e prática. A oposição de Burke ao “racionalismo” moderno transforma-se quase insensivelmente numa oposição ao “racionalismo” como tal. (STRAUSS, 2014, pp. 378-379)

¹²⁶ “Os direitos primitivos dos homens” não podem subsistir “na simplicidade de sua direção original”; “e na medida em que [esses direitos] são metafisicamente verdadeiros, eles são moral e politicamente falsos” (STRAUSS, 2014, p. 372)

¹²⁷ Cf. KENNINGTON (in HILB, 2011, p. 273).

Com isso, Burke praticamente nega a necessidade e mesmo a possibilidade da filosofia política em seu sentido clássico. Ora, se, para Burke, a filosofia deve ser posta de um lado e a “vida prática” de outro, uma vez que, na sua visão, por causa das nuances da vida prática e do caráter limitado da razão humana, é impossível se determinar de forma puramente teórica o que os clássicos entendiam como “o melhor regime”, qual o papel da filosofia senão, na melhor das hipóteses, funcionar como um divertimento mental? Burke, como se viu, nega qualquer possibilidade de que se teorize sobre política, ao se apegar obstinadamente ao dado prático.

Strauss prossegue em sua análise nos mostrando que Burke não acreditava que um “legislador” poderia, sozinho, encaminhar um povo para uma ordem boa, justa e de felicidade. Strauss chama a atenção, nesse sentido, para o caráter altamente constitucionalista do pensamento burkeano, ao salientar que para Burke uma boa constituição não seria produto da cabeça de um ou alguns indivíduos, mas sim algo forjado pelos hábitos e pelos costumes de um povo no curso do tempo. Isso significa que o fenômeno da constituição, na concepção burkeana, depende da experiência histórica e da tradição, resultando de um consenso comunitário graças ao qual os habitantes de uma comunidade reconhecem certos preceitos estabelecidos ao longo da história como a última palavra em matéria de certo e errado. Algo visivelmente contrário à ideia clássica, que tinha por finalidade encontrar, por meio de um exercício racional, o melhor regime político, independentemente das tradições e vicissitudes históricas. Strauss aponta que, para Burke, o melhor regime é muito mais fonte do acaso, de um acidente que foi se provando útil para a comunidade com o passar do tempo, do que de um plano da racionalidade humana. “A ordem boa e racional é resultado de forças que, por si mesmas, não tendem à ordem boa e racional” (STRAUSS, 2014, p.382).

Burke, afirma Strauss, viu no acaso, no desenvolvimento histórico em grande medida imprevisível, algo de genuinamente natural. Eis um grande problema ou mesmo o xeque-mate para qualquer tentativa de se manter o conceito de lei natural tradicional.¹²⁸ Strauss mostra ainda que, embora o sentimento que animou a crítica burkeana à revolução francesa tenha sido nobre, ele incorreu no mesmo mal que criticara. Ao negar, de fato, a possibilidade de se discutir racionalmente a natureza do bem, da justiça e propor uma concepção de ordem política em que a história faz as vezes da natureza, Burke, afirma Strauss, nega não só a possibilidade racional de se fazer política, como entrega nas mãos do acaso um poder equivalente à Providência Divina. Isso resulta na secularização do pensamento, uma vez que

¹²⁸Cf. KENNINGTON (in HILB, 2011, p. 273).

não há nada superior à ordem dada. “A secularização é a ‘temporalização’ do espiritual ou do eterno” (STRAUSS, 2014, p. 384).

Ao combater uma revolução em nome das limitações históricas da política concreta, Burke, ainda que não tenha feito isso de forma deliberada, afirma Strauss, abriu espaço para o pensamento historicista, pensamento esse que, em sua radicalização, iria entregar totalmente ao arbítrio humano (ou, para usar as palavras de Nietzsche, autor no qual Strauss enxerga a radicalização do pensamento historicista, à “vontade de poder”) as fundamentações da política. O pensamento imanentista, o modo de olhar a “Providência” como um princípio imanente às ações realizadas pelos homens no “aqui e agora”, criou algo que solapou de vez a possibilidade de se pensar a filosofia política em seu sentido tradicional, abrindo espaço para o que depois se entenderia por historicismo, o qual se apresentará como a primeira escola de pensamento moderno a negar de modo integral e explícito a capacidade humana de captar algo de transcendente, eterno e justo por natureza. Nas palavras de Strauss:

Embora o “conservadorismo” de Burke esteja em perfeito acordo com o pensamento clássico, a sua interpretação do “conservadorismo” anunciou uma atitude para com as questões humanas que é ainda mais estranha ao pensamento clássico do que o próprio radicalismo dos teóricos da Revolução Francesa. A filosofia política, ou a teoria política, tinha sido desde a sua origem a busca da sociedade civil tal como ela deveria ser. A teoria política de Burke é, ou tende a se tornar, idêntica a uma teoria da Constituição britânica, isto é, uma tentativa de “descobrir a sabedoria latente que predomina” na atualidade. Poderíamos pensar que Burke teria que avaliar a Constituição britânica a partir de um padrão que a transcendesse para nela reconhecer a sabedoria, e, até certo ponto, ele faz precisamente isso: não se cansa de falar do direito natural, que, como tal, é anterior a Constituição britânica. Mas diz também que “nossa Constituição é prescritiva; é a Constituição cuja única autoridade deriva do fato de existir desde tempo imemoriais”; ou ainda, que a Constituição britânica afirma e assevera as liberdades dos ingleses “como um patrimônio que pertence especialmente ao povo desse reino, sem referência alguma a qualquer outro direito mais geral ou anterior”. (STRAUSS, 2014, p. 386)

Por fim, como já apresentado, Burke é, acima de tudo, um tradicionalista. O “direito natural”, para ele, é, de fato, tudo aquilo que é forjado no curso do tempo, que sobreviveu ao teste do tempo e se provou útil para uma dada comunidade (no caso dele, especificamente, da comunidade britânica). É um pensamento territorializado, como o próprio direito à propriedade privada, que deve ser defendido enquanto direito de herança e, portanto, como algo que passa de uma geração para outra. É exatamente nessa manutenção histórica das práticas e costumes de uma comunidade que ele vê um “funcionamento normal da natureza”¹²⁹. Segundo Strauss,

¹²⁹ MAMFIELD in STRAUSS & CROUSEY, 2016b, p.626.

Burke nega, com isso, o caráter teórico da filosofia política clássica de Platão ou de Aristóteles, pelo fato de não acreditar numa constituição política “totalmente coerente” concebida pelo pensamento puro, considerando que as constituições devem ter algumas falhas internas para destacar as próprias características de um povo. Algo visivelmente parcial.

“Um tanto a contragosto, Burke dá testemunho da imperfeição necessária da política no próprio seio de seus inspiradores discursos e nobres ações” (MANSFIELD in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p.633). Como se vê pelas análises desenvolvidas neste capítulo, em Rousseau e, sobretudo, na reação de Burke, a história assume um lugar central, de grande ênfase, no âmbito da filosofia política. O que seria uma reação conservadora ou até tradicionalista, no caso de Burke, veio, porém, a se converter, afirma Strauss, na negação total e absoluta da filosofia em seu sentido tradicional, e a essa negação Strauss chama de historicismo. Vejamos no capítulo seguinte como essa escola ocupou o vácuo intelectual deixado pela crise do direito natural moderno, observando seus desdobramentos até os dias atuais.

4 O HISTORICISMO, A DISTINÇÃO WEBERIANA ENTRE FATO E VALOR E O RECHAÇO DO DIREITO NATURAL

No primeiro capítulo, vimos como a ideia de direito natural está intrinsecamente ligada ao nascimento da filosofia ou, melhor dizendo, como discutir a “natureza das coisas” é atividade própria e primordial do fazer filosófico, conforme apresentado por Strauss e através das principais doutrinas do direito natural durante toda a Grécia clássica e idade média. Agora pretendemos apresentar, à luz da leitura straussiana, como a filosofia política sofreu o primeiro ataque por parte da Escola Histórica, que nega a possibilidade de um direito natural e até mesmo da filosofia política clássica, ao postular que todo saber humano é condicionado ao seu tempo histórico, negando a possibilidade da razão humana de captar algo que transcenda o seu tempo, constituindo um saber perene.

4.1 AS BASES EPISTEMOLÓGICAS DO HISTORICISMO COMO RESPOSTA AO PENSAMENTO REVOLUCIONÁRIO FRANCÊS

Segundo Strauss, o que se entende por historicismo é a negação daquilo que Platão procurou mostrar por meio de sua alegoria da caverna. De fato, o historicismo rechaça a possibilidade de que o filósofo possa escapar da “caverna” de seu tempo e da sociedade em que vive, condicionando todo saber humano a uma situação temporal dada:

Enquanto para os antigos filosofar significa abandonar a caverna, para os nossos contemporâneos todo filosofar pertence essencialmente ao “mundo histórico”, à “cultura”, à “civilização”, a “visão de mundo” (*Weltanschauung*), vale dizer, àquilo que Platão tinha chamado de caverna. Chamemos essa concepção de “historicismo” (STRAUSS, 2014, p.15)

A grande crítica tecida pela Escola historicista ao direito natural dá-se pelo fato de o historicismo negar a capacidade da racionalidade humana de apreender algo de eterno e imutável. Nesse sentido, um dos postulados defendidos pelo historicismo se baseia na ideia de que, com base na própria história, se comprova que nunca houve algum tipo “imutável” de justiça que não tenha sido posto em xeque em determinado momento histórico. Ora, Strauss é categórico ao afirmar que não é possível compreender o significado do ataque dado ao direito natural em nome da história, antes que se compreenda como é mal formulada tal crítica, o que o autor nos apresenta nos seguintes termos:

Sobretudo, o conhecimento da variedade indefinida de noções de certo e errado está tão longe de ser incompatível com a ideia do direito natural que é inclusive a condição essencial para o surgimento dessa ideia: a consciência da

variedade de direitos é o incentivo para a busca do direito natural. Se a rejeição do direito natural em nome da história pretende ter algum significado, ela deve ter uma base outra que não os meros fatos históricos. (Strauss, 2016b, p. 110)

Vale a pena observar que o historicismo, em seu nascimento ou momento inicial, segundo Strauss, surgiu com a pretensão de atingir, no interior do próprio tempo, algo de eterno ou imutável. Porém, com o seu desenvolvimento, foi se afastando desse objetivo para tornar-se a Escola que hoje conhecemos, já em sua forma madura. Para melhor compreender isso, é necessário, no entanto, o conhecimento de como a Escola historicista surgiu.

Strauss discorre acerca de como o historicismo inicial aparece como um movimento de caráter conservador, a partir do pensamento de Edmund Burke, como apresentado no capítulo anterior, objetivando ser uma reação à Revolução Francesa e às doutrinas do direito natural que deram vazão a este sanguinolento acontecimento. Desse modo, o historicismo mostrava-se avesso a rupturas violentas, como as concepções clássicas, e insistia no caráter de continuidade do conhecimento. É o que nos mostra Barros em um artigo sobre o assunto, com as seguintes palavras:

De modo geral, no contexto da Restauração e em virtude das viscerais oposições entre alemães e franceses, os historiadores da Escola Histórica Alemã eram críticos da Revolução Francesa, e ao lado disto não desprezavam as épocas anteriores – inclusive a Idade Média – como haviam feito os iluministas do século XVIII. Qualquer época, para um historicista alemão, tinha a sua própria importância e deveria ser examinada consoante critérios a ela adequados, bem como de acordo com seus próprios valores. O mesmo raciocínio valia para as diversas espacialidades, e cada nação deveria ser compreendida em sua singularidade. O projeto inicial do Historicismo Alemão, conforme se pode ver, é por um lado tão conservador quanto o do positivismo francês, mas já apresenta um elemento novo, que é o de elaborar uma história especificamente nacional, portanto não universalista. (BARROS, 2012, pp.392-393)

O problema se deu quando os teóricos conservadores da Escola historicista¹³⁰ perceberam que admitir princípios imutáveis de justiça tem um caráter profundamente revolucionário, na medida em que isso faz com que os homens coloquem qualquer lei estabelecida, quando confrontada com tais princípios, em xeque. Isso foi visto pelos conservadores da Escola histórica como algo danoso, pois é algo que “tende a aliená-los de seu lugar na terra. Tende, enfim, a torná-los estranhos entre si, e mesmo estranhos sobre a terra” (STRAUSS, 2014, p.17).

¹³⁰ “Ao negar o significado, quando não a existência, de normas universais, os conservadores que fundaram a escola histórica estavam, de fato, continuando e mesmo intensificando o esforço revolucionário dos seus adversários.” (STRAUSS, 2016a, p. 113)

Os revolucionários que se inspiraram na nova concepção de direito natural acabaram por negar, aos poucos, a existência de normas universais que transcendam o homem¹³¹, proclamando como o direito de cada um o buscar por si ou ao seu modo uma versão individual de felicidade¹³². Com isso, a visão do direito natural clássico assumiu a roupagem do direito natural moderno, o qual é um direito subjetivo, antropocêntrico¹³³ e mundanizado, que vê o homem como finalidade em si mesmo e para o qual não há mais “regras universais” e superiores nas quais este devesse basear suas ações: a única universalidade agora admitida é, de fato, a do direito à busca da própria felicidade, que varia de acordo com cada época histórica e lugar¹³⁴. Os conservadores do início da Escola historicista, apresenta Strauss, procurarão, antes de mais nada, encontrar uma via alternativa a esse individualismo do direito natural moderno, sem cair, porém, na afirmação de um universalismo homogeneizante. Eles propõem, assim, a ideia de que os únicos direitos válidos são os direitos relacionados a um povo vivendo em uma dada época: direitos dos ingleses, por exemplo, por oposição a direitos humanos abstratos. Como explica Barros:

Antes de prosseguirmos, valerá a pena insistirmos em alguns dos outros precursores do Historicismo que já podemos surpreender em pleno século iluminista, e mais particularmente no quadro artístico-intelectual dos românticos. Aqui devemos lembrar que Johan Gottfried von Herder (1744-1803) já antecipara a perspectiva particularizante do Historicismo em 1774, em seu ensaio *Mais uma Filosofia da História*. Nesta obra, o filósofo alemão já chamava a atenção para a particularidade de cada povo, de cada tradição, de cada realidade nacional, e se punha na contracorrente do universalismo iluminista. (BARROS, 2012, p. 401)

Por verem qualquer forma de individualismo e universalidade como não naturais, os teóricos da Escola historicista perceberam na variedade local condicionada pelo tempo ou pela história uma espécie de meio termo seguro no qual poderiam agir e desenvolver sua teoria. Com a radicalização das ideias de homens como Rousseau¹³⁵, o temporal, o local, aquilo que faz parte do momento histórico de um determinado povo ou comunidade, ganhou cada vez mais

¹³¹ Vale aqui salientar que o direito natural, tal como pensado pelos clássicos, que é o objeto principal do nosso estudo, ao contrário dessa mentalidade imanentista moderna, funda-se em uma concepção teleológica (não necessariamente teológica) do mundo. Colocar a questão do direito natural em um debate puramente antropocêntrico é exatamente o desvio do direito natural clássico para sua versão moderna, até o seu fim ou negação no pensamento contemporâneo.

¹³² Cf. LORD in STRAUSS & CROUSEY, 2016b, p. 113.

¹³³ Cf. STRAUSS, 2016a., p. 115.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 257.

¹³⁵ “Unindo-se a todos, só obedecem, contudo a si mesmos, permanecendo assim tão livres quanto antes” (ROUSSEAU, 1999, p. 72).

força em detrimento de qualquer pensamento universalizante que buscava na natureza algum princípio do “dever ser”. Como esclarece Strauss:

Os adeptos da moderna visão histórica, do seu lado, rejeitam como mítica a premissa de que a natureza é a norma; eles rejeitam, outrossim, a premissa de que a natureza é de uma dignidade mais alta que qualquer produto do homem. Ao contrário, eles concebem o homem e suas obras, inclusive as suas diversas noções de justiça, como tão naturais quanto quaisquer outras coisas reais, ora afirmam um dualismo básico entre o reino da natureza e o reino da liberdade ou da história. No último caso, eles sugerem que o mundo do homem, da criatividade humana, encontra-se bem acima da natureza. Da mesma forma, eles não concebem as noções de certo e errado como fundamentalmente arbitrárias, mas buscam descobrir as suas causas; tentam tornar inteligível a sua variedade e sequência; remetendo a sua origem a atos de liberdade, eles insistem na diferença fundamental entre liberdade e arbitrariedade. (STRAUSS, 2016a, p.111)

Adotando esse posicionamento, os adeptos do pensamento historicista se afastavam cada vez mais de qualquer coisa que fosse associada à transcendência. Vale lembrar aqui, como explica Strauss, que, no princípio, o conceito de transcendência não era um conceito necessariamente teológico ou ligado à religião relevada, constituindo, antes, um elemento crucial do significado original da filosofia política, que, desde Platão e Aristóteles, se desenvolveu como a busca da melhor ordem política ou do melhor regime, que, como tal, transcende o que está estabelecido, ou seja, “é diferente daquilo que é efetivo aqui e agora; ou deve estar além de todas as ordens efetivas” (STRAUSS, 2014, p.19). Ora, essa visão clássica como busca do melhor regime, aqui apresentada, foi totalmente solapada pela ideia de “progresso histórico”¹³⁶ que veio a reboque da visão historicista¹³⁷. A intenção deles ao solapar qualquer ideia de transcendência ou de “dever ser”¹³⁸ era a de fazer o homem se sentir livre ou

¹³⁶ Sobre o caráter problemático da ideia de progresso, ver as seguintes considerações de Guénon: “os pretensos benefícios do que se convencionou chamar ”progresso”, e o que se poderia efetivamente consentir em designar assim se se tivesse o cuidado de especificar que se trata apenas de um progresso exclusivamente material, esses “benefícios” tão elogiados não serão em grande parte ilusórios?” (GUÉNON, 2013, p. 127). Ainda sobre os problemas advindos do ideal progressista, Ortega Y Gasset, em sua obra intitulada *O Homem e os Outros*, chama a atenção para o risco de irresponsabilidade moral que tal ideia produz nos homens, quando abraçada de forma irrestrita: “a ideia progressista consiste em afirmar não somente que a humanidade, um ente abstrato, irresponsável, inexistente que então se inventou - progride, o que é certo, mas também progride necessariamente. Tal ideia cloroformizou o europeu e o americano para essa sensação radical de risco que é substância do homem. Porque se a humanidade progride inevitavelmente, quer dizer que podemos abandonar toda alerta, despreocupar-nos, irresponsabilizar-nos ou, como dizemos na Espanha “tumbar-nosalabartola” e deixar que ela, a humanidade, nos leve inevitavelmente a perfeição e à delícia. A história humana fica, deste modo, desossada de todo dramatismo e reduzida a uma tranquila viagem turística” (ORTEGA Y GASSET, 2017, p. 65).

¹³⁷ Cf. FORTIN in STRAUSS & CROUSEY, 2016b, p. 247-248.

¹³⁸ Ao tentar descobrir normas que, embora objetivas, fossem relativas a situações históricas particulares, a escola histórica reservou aos estudos históricos uma importância bem maior do que eles jamais tiveram. (STRAUSS, 2016a, p. 115)

em casa neste nosso mundo, sem estar pré-determinado por nenhuma norma geral, mas o que vimos foi o início do que Strauss identificaria como um antecessor do niilismo moderno¹³⁹:

Negando a importância, se não a existência, das normas universais, a Escola histórica destruiu a única base sólida de todos os esforços para transcender o efetivo. O historicismo pode, portanto, ser descrito como uma forma muito mais extrema de mundanidade moderna, se comparado com o que tinha sido o radicalismo francês do século XVIII (Strauss, 2014, p. 19).

Como Strauss mostra, não há nada de novo na afirmação de que em cada época da história humana houve noções diferentes de bem e mal, de certo e errado. O que a Escola historicista fez foi apenas dar uma ênfase cada vez maior a esse aspecto e, com isso, negar a possibilidade da captação ou da existência de algum tipo de ordenamento universal ao qual o homem deveria se subordinar. Ainda em sua “infância”, segundo Strauss, a Escola histórica supunha que havia certo sentido universal na evolução da história, mantendo então algum tipo de ligação indireta com alguma noção de direito natural, mas, na ânsia de provar a possibilidade de uma compreensão cada vez mais genuinamente histórica da moral e das coisas políticas, ela abandonou tal suposição, e com isso “sua infância chegou ao fim” (STRAUSS, 2014, p.20). Dessa forma, negando qualquer coisa que não seja comprovada pela história, o historicismo tornou-se uma espécie de positivismo, afirmando a superioridade da história em relação a qualquer forma de teologia ou metafísica, deixando a cargo das ciências empíricas¹⁴⁰ a produção do conhecimento genuíno.

No entanto, o que foi percebido é que a sanha prometeica da Escola historicista em libertar o homem de todas as amarras metafísicas e teológicas não teve resultados filosóficos satisfatórios. De fato, se os historicistas foram bem sucedidos em desacreditar qualquer norma metafísica ou transcendente que pudesse funcionar como um “dever ser”, eles mostraram-se impotentes para extrair qualquer princípio moral efetivo da história pura, desvinculada de pressupostos metafísicos. Com isso, a Escola histórica viu-se em profundo dilema na hora de erigir ou postular padrões sociais¹⁴¹. A história, desprovida de sentido e sendo vista como uma realidade fechada em si mesma para o “historiador imparcial” revelou-se uma verdadeira teia sem razão de ser. Tal ocorreu porque os adeptos da Escola historicista, além de romper com a

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 508

¹⁴⁰ Sobre essa afirmação, como uma negação do conhecimento metafísico em detrimento ao científico, o comentário do filósofo francês Louis Lavelle em sua obra *Ciência Estética Metafísica*: “Mas a metafísica tornou a encontrar os adversários que ela teve em todas as épocas e que, reduzindo a ciência a uma descrição da experiência externa, vêem como quimeras todas as questões que a ultrapassam e pelas quais o espírito se interroga sobre o que é e o que faz no mundo, sobre o sentido e o uso dessa experiência mesma à qual se quer subordiná-lo” (2012, p. 200)

¹⁴¹ Cf. STRAUSS, 2016a, p. 114

metafísica, também romperam com qualquer concepção teológica, negando o papel do sagrado por trás do emaranhado de fatos históricos analisados em si mesmos e sem nenhum tipo de juízo de valor prévio que lhes dê alguma finalidade. Como explica Strauss:

Os únicos padrões que permaneceram tinham um caráter puramente subjetivo, e nenhuma outra base além da livre escolha do indivíduo. Desde então, nenhum critério objetivo permitiria a distinção entre escolhas boas e más. O historicismo culminou no niilismo. A tentativa de fazer que o homem se sentisse completamente em casa nesse mundo culminou no seu exílio absoluto (STRAUSS, 2014, p. 22).

Vejamos a aporia que nos traz tal concepção historicista: a história, isolada de juízos de valor, negando qualquer coisa de permanente ou universal, longe de nos trazer qualquer orientação prática para as ações humanas, decai em um emaranhado cada vez maior de fatos isolados, precedidos por outros fatos, no interior dos quais o pensamento se encontra aprisionado, o que torna claramente inviável a pretensão da filosofia política de alcançar qualquer finalidade superior para o homem, uma vez que todo pensamento está fadado a perecer com a situação à qual pertence.

O argumento historicista é amplamente apoiado por uma série de evidências históricas que parecem constituir algo óbvio. Strauss nos apresenta, em contrapartida, a seguinte questão: como algo tão óbvio poderia ter escapado à mente dos maiores pensadores da antiguidade e medievo?¹⁴² Na verdade, na visão de Strauss, a “experiência da história” apregoada como uma grande novidade pelos historicistas modernos não era desconhecida dos antigos: o que é novo, como notamos acima, é simplesmente a pretensão dos historicistas de fazer dessa experiência uma base a partir da qual se nega ao pensamento humano o poder de ir além da realidade histórica. Ora, segundo Strauss, o que fica claro, porém, é que o argumento historicista não consegue demonstrar isso e negar a possibilidade da razão humana de alcançar algo de eterno e universal. De fato, tudo que a história nos mostra é apenas que um determinado pensamento cedeu lugar a outro, sem esclarecer, contudo, se essa mudança foi filosoficamente válida ou não: trata-se, assim, da simples constatação de que ela aconteceu.

A história enquanto história parece nos presentear com o espetáculo deprimente de uma vergonhosa variedade de pensamentos e crenças e, sobretudo, da passagem para o nada de todo o pensamento e crença algum dia abraçados pelo homem. (Strauss, 2016a, p.117)

O que a experiência da história nos mostra, portanto, é o fato da sucessão de pensamentos no curso do tempo. Mas essa evidência, por si só, não é suficiente para mostrar

¹⁴² STRAUSS, 2016a, p. 114.

que o pensamento como tal não pode transcender o tempo. Strauss nos apresenta o problema da seguinte forma:

Para que o argumento historicista tenha alguma solidez, precisa basear-se não na história, mas na filosofia: numa análise filosófica que prove que todo pensamento humano depende, ao fim e ao cabo, de um destino flutuante e insondável, não de princípios evidentes acessíveis ao homem como homem. O patamar básico dessa análise filosófica é uma “crítica da razão” que supostamente prove a impossibilidade da metafísica teórica e da ética filosófica ou do direito natural (2014, p. 24).

A partir dessa problematização, Strauss nos apresenta que o historicismo, apesar de sua aspiração antidogmática, parece camuflar um novo dogmatismo, uma vez que ele pretende se estabelecer como uma verdade supratemporal, como se possuísse uma visão privilegiada e panorâmica da história que lhe permitisse afirmar, sem nenhuma reserva, que todo pensamento humano é condicionado por sua época, considerando ainda que de uma época para outra há uma evolução invariável, cada novo pensamento que surge nada devendo ao que foi “ultrapassado”. Postular isso ou a igualdade moral de cada época não é exatamente uma afirmação universal? Ou seja, a “experiência histórica” é assumida como a única verdade imutável. Essa sim veio para ficar. Não poderíamos, então, dizer que essa concepção parte de premissas bem determinadas, sendo o resultado de crenças altamente questionáveis? Quanto a isso Strauss nos apresenta a seguinte e intrigante argumentação:

Quando falam da ‘experiência’ da história, as pessoas querem dizer que essa “experiência” é uma intuição abrangente que surge do conhecimento histórico mas que não pode ser reduzida a ele. Pois o conhecimento histórico é sempre fragmentário e frequentemente muito incerto, ao passo que a suposta experiência é, em tese, global e certa. Todavia, não se pode duvidar de que a suposta experiência se baseia, no final das contas, em determinado número de observações históricas. A questão, portanto, é saber se essas observações autorizam alguém a afirmar que a aquisição de conhecimentos novos e importantes acarreta necessariamente o esquecimento de conhecimentos antigos e importantes, e que os pensadores antigos jamais poderiam ter concebido certas possibilidades fundamentais que se tornaram o centro das atenções em épocas posteriores [...] É obviamente falso dizer, por exemplo, que Aristóteles não poderia ter compreendido a injustiça da escravidão¹⁴³, pois ele de fato pensou nisso. Pode-se dizer, entretanto, que ele não poderia ter concebido um Estado mundial. E por que? O Estado mundial pressupõe tamanho desenvolvimento da tecnologia que Aristóteles não poderia sequer ter sonhado com isso. Esse desenvolvimento tecnológico pressupõe, por sua vez, que a ciência fosse considerada essencialmente voltada para a “conquista da natureza”, e que essa tecnologia fosse emancipada de toda supervisão moral e política. Aristóteles não concebeu um Estado mundial porque tinha certeza absoluta de que a ciência é essencialmente teórica e de que a tecnologia emancipada do controle moral e político acarretaria consequências desastrosas: a fusão da ciência e das artes com o progresso tecnológico

¹⁴³Cf. STRAUSS in STRAUSS & CROSEY, 2016b, p. 61-62.

ilimitado ou descontrolado tornou a tirania universal e perpétua uma possibilidade digna de nota (STRAUSS, 2014, p. 27-28).

Podemos concluir unicamente com base na “experiência” histórica que o pensamento aristotélico está ultrapassado? Ao analisarmos sua afirmação acerca do caráter puramente teórico da ciência e a necessidade de a atividade científica se submeter a um crivo ético e político antes de ser posta em prática, percebemos que essa discussão é extremamente atual¹⁴⁴ e que “a época que considerou obsoletas as questões fundamentais de Aristóteles carecia totalmente de clareza sobre quais são as questões fundamentais” (STRAUSS, 2014, p. 29).

Posto isso, percebemos que, diferentemente do que pretende a teoria historicista, faz-se evidente que as questões filosóficas estão sempre retornando e girando em torno das mesmas indagações, que, embora tenham sido abordadas de formas diferentes entre os filósofos das várias épocas, persistem como as mesmas nos seus aspectos mais essenciais. Isso significa, segundo Strauss, que as questões fundamentais do pensamento humano permanecem as mesmas ao longo do tempo, o que constitui uma poderosa objeção contra a tese historicista. “Se é verdade que os problemas fundamentais persistem ao longo de toda mudança histórica, o pensamento humano é capaz de transcender suas limitações históricas e apreender algo trans-histórico” (*Ibid.*, p. 29).

Ora, o historicismo é incapaz de negar tal possibilidade, pois se o fizesse estaria negando a si mesmo, bem como apresentava Santo Tomás de Aquino, no século XIII; “a existência da verdade é por si mesma conhecida, pois quem lhe nega a existência a concede; porquanto, se não existe, é verdade que não existe. Portanto, se alguma coisa é verdadeira, é necessária a existência da verdade.” (2016, p.37)¹⁴⁵. Como já apresentamos no início da discussão desse capítulo, o historicismo, ao postular que todo saber humano é condicionado pela época de que faz parte, está postulando algo que transcende todas as épocas, uma verdade que é válida para todas as épocas, e assim sendo o historicismo se mostra com as mesmas pretensões trans-históricas de qualquer corrente do direito natural. Essa aporia ou quimera típica da filosofia moderna¹⁴⁶ é um verdadeiro xeque-mate que a Escola historicista dá a si própria,

¹⁴⁴Aprofundando esse debate de forma atual, a rica contribuição sobre a insuficiência do saber unicamente científico, na obra do filósofo austríaco: FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. 2. ed. Trad. de Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

¹⁴⁵ IA, Q.2,A.3

¹⁴⁶“No domínio das opiniões individuais, pode-se sempre discutir, porque não se ultrapassa a ordem racional, e porque, não fazendo apelo a qualquer princípio superior, chega-se facilmente a encontrar argumento mais ou menos válidos para sustentar os prós e os contras; pode-se mesmo, em muitos casos, prosseguir a discussão indefinidamente, sem chegar a nenhuma solução, e é assim que quase toda a filosofia moderna é apenas feita de equívocos e de questões mal colocadas” (GUÉNON, 2013, p.9)

uma vez que todo pensamento humano irá perecer e dar lugar a outro modo de pensar. Se assim o é, a Escola historicista é um pensamento humano, que também só pode arrogar para si algum tipo de validade temporária. Afirmar o pensamento historicista já é relativizá-lo e perceber que os teóricos que o postularam colocaram tudo, menos o seu próprio pensamento, sujeito ao veredicto da história. Nos termos de Strauss:

A tese historicista é autocontraditória ou absurda. Não podemos conceber o caráter histórico de “todo” pensamento – isto é, com a exceção do conhecimento historicista e das suas implicações – sem transcender a história, sem apreender algo trans-histórico (STRAUSS, 2014, p. 31).

Com isso, o historicismo tornou-se um tipo de positivismo, negando a validade, agora dada como ultrapassada, tanto da ciência metafísica, como da teologia, e, nesse instante, apresenta Strauss, buscara bases mais sólidas na ciência empírica, tendo como seu principal representante a sociologia “neutra” de Max Weber. Buscaremos, então, a partir da leitura straussiana, compreendermos como se deu tal mudança e as implicações práticas de seu pensamento.

4.2 A CISÃO WEBERIANA ENTRE FATOS E VALORES

Percebemos, então, que, no fundo do pensamento entendido como historicista, há uma fé na compreensão final do processo histórico. Ora, o historicismo postula, afirma Strauss, que seu pensamento foi a compreensão final da história, que todo processo é histórico e que há de chegar um determinado momento em que todos os enigmas fundamentais da história se resolverão. Embora negue a existência de um direito natural, algo como um “bem perene”, universalmente aceito e imutável, o historicismo, em si mesmo, como já exposto, mantém a fé em um progresso da história, passível de intelecção.

O que aqui percebemos é que, embora negue o direito natural, a escola historicista mantém, ainda que obscurecida, a possibilidade de compreensão do processo histórico, entendendo-o como algo progressivo e linear, que, de certa forma, está caminhando para um fim. Segundo Strauss, é exatamente contra esse “direito natural velado” que um dissidente da escola historicista, Max Weber, irá se insurgir:

Ele [Weber] não se separou da escola histórica por ter ela rejeitado as normas naturais, isto é, as normas universais e objetivas, mas por ela ter tentado

estabelecer padrões que, a despeito do seu caráter particular e histórico, ainda assim se pretendiam objetivos. Ele opôs-se à escola histórica não por ter ela obscurecido a ideia de direito natural, mas por ter preservado o direito natural sob as vestes históricas em vez de rejeitá-lo integralmente. A escola histórica conferiu ao direito natural um caráter histórico, insistindo no caráter étnico de todo direito genuíno ou, ainda, identificando todo direito genuíno com as mentalidades singulares dos povos e considerando que a história da humanidade é um processo dotado de significado ou regido por uma necessidade inteligível. (STRAUSS, 2014, p. 45)

Por trás das premissas historicistas, afirma Strauss, Weber identificou algo que para ele seria uma inverdade, uma impossibilidade e um ranço metafísico ainda presente em tal escola, que era o fato de se pretender alcançar uma compreensão racional da totalidade do processo histórico. Nesse sentido, afirma Strauss que Weber, dando um certo seguimento aos apontamentos kantianos com relação aos limites da razão humana, apresenta que o que se pode estudar de forma certa e inequívoca são apenas os fenômenos. Mais precisamente, o que se pode estudar é a relação de um fenômeno a outro, mas nunca a totalidade que englobaria os fenômenos e lhes daria um sentido último.

Com isso, Strauss nos mostra que Weber teria percebido na “fé no acaso” historicista a ideia tácita de um Deus que moldaria a história, originando um fundo teleológico que, uma vez descoberto, tornaria compreensível e captável pela razão o significado do processo histórico. Nesse sentido, Weber não consegue aceitar o historicismo totalmente, ainda que concorde com algumas premissas de sua abordagem. Aqui fica clara, apresenta Strauss, a influência do pensamento do “homem de ciência” típico do final século XIX e início do século XX, contexto em que Weber estava inserido¹⁴⁷. A confiança nos “métodos da ciência”, nessa época, como única fonte de conhecimento legítimo, estava no auge, e, para um homem de ciência, aderir a qualquer tipo de “fé na história”, no acaso como força produtora de um processo histórico, era, nesse momento, impensável.

No entanto, ao fazer tal afirmativa, explica Strauss, Weber se viu em uma encruzilhada. De fato, o sociólogo alemão acreditava no alcance universal das respostas obtidas pelo método científico para as questões sociais. No entanto, ele deixava claro que essas respostas são formuladas a partir de certos tipos de interesses e de pontos de vista, os quais, por sua vez, dependem de determinadas ideias de valor. Ora, as ideias de valor enraízam-se em um contexto histórico e não podem ser explicadas racionalmente, diferentemente do que acontece com os fatos sociais. Isso significa que o valor do conhecimento científico não pode ser

¹⁴⁷ Cf., MCALLISTER, 2017, pp. 108-109

demonstrado cientificamente, dependendo daquilo que determinados grupos sociais e históricos assumem como valor. Esse intrincado raciocínio, como se vê, manifesta a concepção tipicamente weberiana acerca da existência de uma dicotomia entre fatos e valores, que Strauss explica da seguinte forma

Weber nunca explicou o que entendia por “valores”. O que mais lhe interessava era a relação dos valores com os fatos. Fatos e valores são absolutamente heterogêneos, o que se constata diretamente pela absoluta heterogeneidade entre questões de fato e questões de valor. De um fato qualquer não se pode tirar nenhuma conclusão acerca do seu valor, do mesmo modo que não se pode inferir o caráter fatual de uma coisa do valor que ela tem ou do desejo que suscita. Nem o oportunismo nem o otimismo exagerado tem fundamento na razão. Quando se prova que determinada ordem social é a finalidade do processo histórico, isso nada diz sobre o valor ou a desejabilidade dessa ordem. Quando se mostra que determinadas ideias éticas ou religiosas tiveram ou não uma grande repercussão, isso não diz nada sobre o valor dessas ideias. (STRAUSS, 2014, pp. 48-49)

A fim de deixarmos claro esse entendimento straussiano do pensamento sociológico weberiano, notemos que para Weber os valores não possuem universalidade. No entanto, para ele, os valores existem, pois, caso não existissem, não haveria pesquisa científica, uma vez que sem uma referência aos valores não saberíamos o que pesquisarmos (nosso interesse por pesquisar este ou aquele fenômeno é determinado por ideias de valor). Isso significa que enquanto os resultados da investigação precisam ser totalmente objetivos, as pressuposições da pesquisa científica são, de certo modo, subjetivas, uma vez que dependem de valores.

Portanto, para Weber, as perguntas que são feitas pela ciência são produtos culturais, resultantes dos valores da cultura, ao passo que as respostas obtidas são universais e objetivas. Além disso, na sociologia weberiana, só o que é atestado pela ciência acerca dos fatos tem caráter universal, independente da cultura, mas não o que se refere aos valores, os quais se prendem a um contexto cultural e não são em si mesmos inteligíveis. A essa visão Strauss chamará de positivismo sociológico, ou apenas positivismo, uma vez que ele nega toda e qualquer possibilidade de se pensar racionalmente a natureza do bem, da justiça e do melhor governo, restringindo aos fenômenos empíricos tudo que é passível de ser comprovado cientificamente. Strauss vê um problema seríssimo nessa negação da inteligibilidade dos valores, vendo esse tipo de pensamento como um “nihilismo nobre”, que, em última instância, coloca as questões de certo e errado como dependentes do arbítrio dos governantes e agentes políticos. Como afirma Nasser Behnegar:

A própria tentativa de Weber de atender às demandas da ciência e às exigências da política novamente obscureceu a tensão entre elas, pois contribuiu para a fundação de uma ciência social instrumental capaz de servir

a qualquer governo ou ordem social. Em sua crítica à ciência social de Weber, Strauss não apenas expõe mais uma vez essa tensão, mas também articula sua forma fundamental. (1997, p.99)¹⁴⁸

A problemática da teoria weberiana tem por intuito a construção de uma ciência social “eticamente neutra”, fazendo uma contestação do direito natural em nome da distinção entre fato e valor. Tal proposta desemboca finalmente numa postura que preconiza a necessidade de se aceitar todos os princípios e normas de conduta (ou *dóxai*) como axiologicamente iguais. Para Strauss, essa mudança intelectual envolve, fundamentalmente, a rejeição da possibilidade do direito natural, rejeição que equivale, em última análise, à afirmação de que todo direito se reduz ao direito positivo e à falência da razão no plano teórico, porquanto o trabalho intelectual de compreensão e justificação dos valores que norteiam as escolhas fundamentais da vida humana torna-se algo impossível. Segundo Strauss, o que resta ao cabo do processo que leva ao triunfo completo de semelhante nihilismo e relativismo não é senão a cegueira, o fanatismo e a aceitação muda e impotente do mal¹⁴⁹.

Strauss, assim como seu amigo, o filósofo Eric Voeglin, via nessa “embriaguez científica” fomentada pelo positivismo a absoluta negação da filosofia política clássica, julgando que a crença no método científico como único meio realmente seguro de se retirar algum conhecimento genuíno um perigo fora comum. Como afirma MCALLISTER:

As sutis e ricas tensões que os pensadores da modernidade tardia tentaram tão arduamente entender e solucionar foram reduzidas a métodos simplistas e pressuposições não verificadas, tudo embalado no prestigioso jargão da ciência. Strauss e, em menor grau, Voegelin ridicularizam os raciocínios contraditórios e sofisticados que dominavam o mundo acadêmico contemporâneo. Rotularam essa tendência “positivismo”, um termo genérico que indica uma adesão cega aos métodos das ciências físicas, uma crença ingênua na natureza não valorativa do projeto sociocientífico [...] (2017, pp.111-112)

A crítica sutil à “neutralidade axiológica” do positivismo sociológico weberiano, feita por Strauss, não é, de forma alguma, uma crítica aos homens de ciência em si¹⁵⁰, com os quais ele tinha certa familiaridade, mas, mais propriamente, uma crítica às premissas que

¹⁴⁸“Weber's own attempt to meet both the demands of science and the demands of politics again obscured the tension between them, for it contributed to the founding of an instrumental social science capable of serving any government or social order. In his criticism of Weber's social science, Strauss not only once again exposes this tension but also articulates its fundamental form”.

¹⁴⁹De fato, tomando um caso atual como exemplo, em nome de quê, aceito o relativismo, se poderia condenar as atrocidades e as barbáries do ISIS, uma vez que todos os valores se equivalem, e se admite que os membros desse movimento ajam em nome de valores morais e religiosos próprios, reconhecidos por sua comunidade?

¹⁵⁰O próprio supervisor do doutoramento de Strauss foi Ernst Cassirer, o famoso neokantista.

estavam embutidas na nova ciência social “livre de valores” proposta por Weber. Na visão straussiana, essa nova ciência social é, no fim das contas, incapaz de compreender as questões relacionadas aos valores, o que acaba por fazer com que ela descreva, por exemplo, os princípios morais que estão na base da civilização ocidental tal como descreveria os fundamentos da moral de uma tribo de canibais. “A ciência social pode oferecer respostas às questões de fato e às causas; ela não tem competência diante de uma questão de valor” (STRAUSS, 2014, p.49)

O problema, aqui apresentado por Strauss, é que, ao negar fazer “juízos de valor”, a ciência social moderna, de orientação weberiana, nega algo de suma importância para qualquer ciência social legitimamente sadia. Quando os clássicos estudavam uma determinada sociedade, de fato, eles partiam de um “dever ser”, ou seja, de algo que se almejava como bom, e confrontavam a sociedade em questão com esse “dever ser” norteador, o qual era almejado por estar de acordo com a natureza humana. Ora, a modernidade banuiu a noção de natureza humana e agora, como mostra Strauss, Weber nega, em nome de uma problemática neutralidade, algo de tão importante e caro para a ciência social, que é o fato de saber qual o melhor modo de vida, qual é a natureza da justiça ou o que venha a ser bom em si mesmo. Tal posicionamento, na visão de Strauss, além de servir de chancela ao niilismo ou relativismo, nega a possibilidade da filosofia política clássica, vale dizer, nega a competência da razão humana para alcançar algo de perene no campo dos valores. Como diz Strauss:

Afirmo que a tese de Weber leva necessariamente ao niilismo ou à concepção de que toda preferência, por mais malfazeja, vil ou insana que seja, deve ser julgada pelo tribunal da razão como tão legítima quanto qualquer outra preferência. Um sinal inequívoco dessa necessidade é dado por uma formulação de Weber sobre as perspectivas futuras da civilização ocidental. Ele viu a seguinte alternativa: ou uma renovação espiritual (“profetas inteiramente novos ou um poderoso renascimento de pensamentos e ideais antigos”), ou então uma “petrificação mecanizada, ilustrada por um tipo de vaidade convulsiva”, isto é, a extinção de toda possibilidade humana, exceto a de “especialistas sem alma nem visão e de voluptuosos sem coração”. Diante dessas alternativas, Weber percebeu que a favor de uma ou outra possibilidade corresponderia um juízo de valor e de fé, o que ultrapassaria, portanto, a competência da razão. Seria admitir que o modo de vida de “especialistas sem alma nem visão e de voluptuosos sem coração” é tão defensável quanto os modos de vida recomendados por Amós ou por Sócrates. (STRAUSS, 2014, pp.51-52)

A crítica straussiana ao pensamento weberiano é uma crítica que necessita de muitas explicações, uma vez que, ao que nos parece, ao falar de Weber, Strauss também se refere a todos os cientistas sociais que dão continuidade e desenvolvimento ao método weberiano, como nota muito bem Nasser: “A crítica de Strauss a Weber parece então ser parte de sua polêmica

contra a ciência social contemporânea.”¹⁵¹ (1997, p. 103). E continua: “o caráter polêmico do trabalho de Strauss parece apoiar a visão de que os oponentes da politização da ciência também se engajam em uma atividade politizada.”¹⁵² (Idem).

Com isso, percebemos o caráter fortemente crítico da abordagem straussiana em relação à sociologia de Max Weber, na medida em que, segundo Strauss, esta sociologia leva necessariamente à aceitação do niilismo, algo que até então ninguém havia notado. Por causa disso, como pudemos observar, Strauss via com grande preocupação a negação weberiana da filosofia clássica em nome de uma problemática neutralidade axiológica. Strauss apresenta, na leitura de *Direito Natural e História*, que a abertura de pensamento para essa pretensa neutralidade weberiana incorre no relativismo, algo que parece ser extremamente elegante em termos acadêmicos, mas que é catastrófico no que diz respeito à vida prática das pessoas, como assevera Thomas Pangle:

Ao mesmo tempo, a ciência moderna tardia descobriu e proclamou cada vez mais explicitamente de si mesma - e da razão ou racionalidade - que é constitutivamente incapaz de oferecer à humanidade qualquer orientação definitiva sobre como o poder sempre crescente que a ciência traz à existência deve ser usado em vez de ser abusado. A ciência moderna tardia tem anunciado recentemente que julga, e que é apenas competente para julgar, "fatos" e não "valores" - o "é" e não o "dever". A ciência, é claro, tem que ser dirigida por "valores", pelos "deveres" de alguém. (2006, p.104)¹⁵³

Strauss argumenta que a ciência sacramentada na sociologia weberiana proclama-se como libertadora e não dogmática. No entanto, as análises straussianas nos mostram o caráter profundamente dogmático dessa ciência no que diz respeito à sua negação da possibilidade de se chegar a uma solução científica ou realmente racional para o problema dos valores últimos. Strauss observa que, negando à razão a capacidade de resolver o problema axiológico, Weber outorga à decisão autônoma de cada um o que deve ser considerado certo para si. Embora o homem seja livre para ter ideias, ele não pode, segundo Weber, de fato, provar de forma racional que aquela ideia é superior a qualquer outra. Strauss apresenta, na sequência da sua leitura, que, na perspectiva weberiana, se o que é Deus para alguém pode ser o Diabo para outrem, deve-se, então, acreditar na razoabilidade humana, admitindo que cada um respeitará o “Deus ou o

¹⁵¹ “Strauss's criticism of Weber seems then to be part of his polemic against contemporary social science”.

¹⁵² “The polemical character of Strauss's work seems to support the view that the opponents of the politicization of science also engage in a politicized activity”.

¹⁵³ “At the same time, late-modern science has ever more explicitly discovered and proclaimed of itself—and of reason or rationality altogether—that it is constitutionally incapable of offering to humanity any ultimate guidance as to how the ever increasing power that science brings into being is to be used rather than abused. Late-modern science has sternly announced that it judges, and that it is only competent to judge, “facts” not ‘values’—the ‘Is’ not the ‘Ought.’ Science of course has to be directed by ‘values’, by someone’s ‘oughts’”.

Diabo” de outrem, sem conflitos violentos. Deve-se dizer que, para Strauss, tal possibilidade, na realidade, é apenas uma ilusão idealista, que na prática só pode gerar caos.

Na leitura straussiana, o “liberalismo” weberiano resultaria, assim, última análise, em cegueira moral: “parece então que, aos olhos do filósofo social de Weber, a excelência e a baixaza perderam completamente o seu significado primeiro” (STRAUSS, 2014, p.56). Até certo ponto, “o tratamento retórico de Strauss acerca de Weber e do relativismo contemporâneo em geral parece ser uma imitação consciente do tratamento dado por Platão a Trasímaco, um retórico que argumentou que a injustiça é melhor que a justiça” (BEHNEGAR, 1997, p.104)¹⁵⁴. Tal acontece porque, para Strauss, em última instância, Weber, ao negar a possibilidade de se alcançar racionalmente a natureza do bem ou da justiça, estaria deixando ao governo das paixões os fundamentos últimos das escolhas morais humanas.

Strauss afirma que Weber propunha, porém, em sua teoria, a fim de evitar uma total apatia para com as coisas deste mundo, um novo tipo de “imperativo categórico”, o qual prescreve que, uma vez feita a escolha por um certo valor ou causa, deve-se seguir tal escolha radicalmente e vive-la até as últimas consequências ¹⁵⁵, embora nada possamos saber acerca de sua verdade. Strauss explica que o conceito de excelência, para Weber, agora significa “a devoção a uma causa, seja boa ou má, e a baixaza, a indiferença para com todas as causas.” (STRAUSS, 2014, p.56).

Para Strauss, esse “niilismo nobre”, que não é fruto de um mero indiferentismo em face das normas morais, mas da postura que considera impossível determinar racionalmente que uma conduta moral é superior ou inferior à outra, é autocontraditório, uma vez que para se estabelecer o que viria a ser o niilismo nobre e o que seria um niilismo rasteiro seria preciso, de antemão, ter uma compreensão acerca do que é nobre e do que é rasteiro, para poder classificá-los. Tal negação da possibilidade de se formular juízos de valor de forma racional, segundo Strauss, só pode gerar a loucura. Ora, se a ciência social, segundo Weber, pretende ser verdadeira, ela não deveria justamente apontar o que é melhor para a humanidade, nos ajudando a evitar o que há de pior, ou mesmo um retrocesso a algo já superado e danoso? “Não percebemos a petrificação ou o vazio espiritual quando os vemos?” (STRAUSS, 2014, p.61). Esse é o questionamento acerca da doutrina weberiana.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Strauss's rhetorical treatment of Weber, and of contemporary relativism in general, seems to be a conscious imitation of Plato's treatment of Thrasymachus, a rhetorician who argued that injustice is better than justice”.

¹⁵⁵ Algo muito comum à tradição romântica e bem retratado na obra já citada de Isaiah Berlin, *As Raízes do Romantismo*.

¹⁵⁶ Cf. PANGLE, 2006, p. 106.

Strauss continua a apresentar a doutrina sociológica weberiana, demonstrando que Weber buscou salvá-la do risco de um total niilismo, considerando de que as escolhas humanas podem e devem ser pautadas em algum tipo de norma, que são as decisões vitais. Ou seja, explica Strauss, Weber acreditava que, baseadas no que era vital para a existência humana, as pessoas tomariam suas decisões com alguma responsabilidade e resolução, não mergulhando no completo indiferentismo moral. Isso, para Strauss, porém, não passava de um resíduo protestante da consciência de Weber, relacionado à crença weberiana na dignidade dos comandos morais, elemento a partir do qual ele, Weber, pretendeu neutralizar o caráter niilista de sua teoria. Como explica Pangle:

A consequência normativa da tese axiológica de Weber, argumenta Strauss, é o niilismo. Isso, é claro, não significa que Weber defendesse o niilismo ou mesmo que a aceitação popular de sua posição levasse ao niilismo consciente, mas apenas que a sua visão da irreconciliabilidade dos conflitos entre comandos morais, valores culturais e valores vitalistas (paixões puramente pessoais) logicamente leva à visão de que toda preferência, tanto quanto sabemos, é tão legítima quanto qualquer outra. Agora pode-se admitir que a teoria dos valores de Weber leva ao "decisionismo", a visão de que as ações de uma pessoa se apóiam em valores que não têm outro apoio além da decisão de aceitá-las, mas essa consequência não é totalmente niilista, uma vez que um valor foi escolhido. Strauss, no entanto, sugere que a insistência na consistência e racionalidade é derivada de comandos morais ou valores culturais, e se é permissível preferir valores vitalistas a comandos morais e valores culturais, é permissível abandonar a preocupação pela consistência e racionalidade (pp 47-48). A consequência niilista da tese de Weber, entretanto, foi deixada de lado por sua crença pessoal na dignidade dos comandos morais, que, segundo Strauss, era "o resíduo de uma tradição na qual ele foi educado", mas que estava em desacordo com sua teoria dos valores. (2006, p. 107)¹⁵⁷

Strauss demonstra ainda que a radicalização da concepção weberiana de uma ciência social axiologicamente neutra, que evita o compromisso com juízos de valor, torna problemática a compreensão do pensamento do passado tal como este se compreendia a si

¹⁵⁷ "The normative consequence of Weber's axiological thesis, Strauss argues, is nihilism. This of course does not mean that Weber advocated nihilism or even that the popular acceptance of his position leads to conscious nihilism, but only that his view of the irreconcilability of the conflicts among moral commands, cultural values, and vitalistic values (purely personal passions) logically leads to the view that every preference, as far as we can know, is as legitimate as any other. Now one may grant that Weber's theory of values leads to "decisionism," the view that one's actions rest on values that have no other support than one's decision to accept them, but this consequence is not altogether nihilistic for one may be obligated to act rationally once a value has been chosen. Strauss, however, suggests that the insistence on consistency and rationality is derived from moral commands or cultural values, and if it is permissible to prefer vitalistic values to moral commands and cultural values, it is permissible to abandon the concern for consistency and rationality (pp. 47-48). The nihilistic consequence of Weber's thesis, however, was obscured from him by his personal belief in the dignity of moral commands, which, according to Strauss, was "the residue of a tradition in which he was brought up," but which was at odds with his theory of values".

mesmo, uma vez que o pensamento do passado pressupunha justamente a possibilidade de se compreender racionalmente os juízos de valor:

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 esse tipo de objetividade, que exige, legitimamente, a suspensão de valorações, nomeadamente, a objetividade da interpretação. O historiador que admite a impossibilidade dos juízos de valor objetivos não pode 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 objetivo 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, pp. 74-75)

Para Weber, assume Strauss, a razão humana é incapaz de julgar o falso e o legítimo no campo valorativo. Weber, de fato, como vimos, aceita o juízo de valor, ao contrário do positivismo tradicional, no tocante à escolha das perguntas e dos problemas, no que diz respeito à delimitação do objeto, mas é absolutamente contrário à valoração na formulação das explicações e respostas. A ciência social weberiana, afirma Strauss, depende, assim, de juízos de valor, mas é incapaz de resolver questões fundamentais quando dois ou mais juízos de valor entram em choque.

Ora, se a ciência social é incapaz de solucionar os conflitos entre os valores fundamentais, ela entrega as decisões axiológicas para os grupos de poder. Se não há uma moral superior sob a qual possamos balizar nossas ações, restará, no plano político, apenas a força para fazer valer um valor em lugar do outro. “Parece, portanto, que foi o espírito do poder que engendrou a posição de Weber” (STRAUSS, 2014, p.78). Aqui, Strauss desvela o âmago da teoria weberiana, ao deixar claro que Weber tinha em mente que a guerra, o conflito, era algo natural à vida humana, algo impossível de ser resolvido por qualquer meio teórico, negando, então, as finalidades da filosofia clássica, assim como qualquer possibilidade de se compatibilizar racionalmente a paz e a felicidade:

Se a paz é incompatível com a vida humana, ou com a vida verdadeiramente humana, o problema moral parece permitir uma solução clara: a natureza das coisas exige uma ética belicista para justificar uma “política do poder” exclusivamente orientada por considerações de interesse nacional; ou ainda, “o mais explícito maquiavelismo [teria que ser] visto como algo natural em todos os aspectos e completamente inatacável do ponto de vista ético”. Mas então estaríamos diante da situação paradoxal em que o indivíduo está em paz consigo mesmo enquanto o mundo é governado pela guerra. O mundo dilacerado em conflitos requer um indivíduo dilacerado em conflitos. A luta não lançaria raízes no indivíduo se ele não estivesse obrigado a negar o princípio mesmo da guerra: ele deve negar, como um mal ou pecado, a guerra da qual não pode escapar e a qual deve se dedicar. Para que não exista paz em

parte alguma é preciso mais que simplesmente rejeitar a paz. Não basta reconhecê-la como o interlúdio necessário entre as guerras. É preciso que haja um dever absoluto que nos leve à paz universal ou à fraternidade universal; um dever em conflito com um dever, igualmente elevado, que nos leve a participar da “guerra eterna” pelo “espaço vital” de nossa nação. Mas tal não seria o conflito supremo se fosse possível se livrar da culpa. (STRAUSS, 2014, pp. 78-79)

Com essa passagem, resta claro, na visão straussiana, o caráter profundamente trágico da sociologia weberiana. Como tudo para ele, Weber, terminava em conflito, uma atitude extremista ou uma atitude moderada teriam o mesmo caráter e seriam igualmente válidas em seu antagonismo insolúvel. Isso nos mostra que a sociologia weberiana é uma sociologia que, admitindo insolubilidade dos conflitos entre os valores fundamentais, justifica a guerra. Strauss demonstra que qualquer posicionamento de meio termo, como uma tentativa de intermediar um conflito, é, para Weber, cientificamente perigoso, uma vez que é mais difícil de se mensurar de forma prática. Ora, afirma Strauss, se nem a prudência ou mesmo a antiga “mediania” aristotélica servem mais como referência, qualquer valor é igualmente defensável diante dos demais, de forma que só resta, então, ao oportunismo saber aproveitar as oportunidades para fazer valer sua vontade. É um fim para o conceito de moralidade objetiva que nem o próprio Maquiavel teria concebido. O grande problema, para Strauss, nessa afirmação da impossibilidade da razão humana de alcançar um conhecimento genuíno acerca do bem é que, segundo ele, Weber nunca provou tal impossibilidade. Ele apenas a postulou como um fato.

Weber, apresenta Strauss, diz que a ciência empírica não pode negar os dados da Revelação¹⁵⁸; no entanto, diz que nenhuma ciência social pode ter por base os dados da Revelação, sem descambar em “ciência religiosa”. Ora, em seu caráter pessimista, trágico, Weber perceberia que a busca pela verdade, tarefa da filosofia e da ciência, é uma busca vã. Ou melhor, como diz Strauss, em Weber “a busca da verdade tem a mesma dignidade de uma coleção de selos” (STRAUSS, 2014, p.87). Isso significa que qualquer tipo de busca, na perspectiva weberiana, é igualmente válida, uma vez que no interior desse niilismo sociológico nada tem mais valor em si mesmo. Weber acredita, de fato, que uma vida livre seja uma vida que encara a realidade tal como ela é, sem o medo de, ao fazê-lo, descobrir algo de terrível e desagradável; mas, como apresenta Strauss, Weber não acredita que essa busca seja mais meritória que qualquer outra. Fortemente influenciado pelo historicismo, Weber, afirma Strauss, nega qualquer capacidade racional de vislumbrar uma ordem melhor do que a que está

¹⁵⁸Cf. BEHNEGAR, 1997, p. 118

dada, e, a menos que ocorra, o que ele duvida, uma espécie de reavivamento religioso, o homem moderno é um ser desencantado e destinado a uma completa trivialização. Nas palavras de Strauss:

Mas, sob a influência do historicismo, ele não estava mais certo se era possível falar da situação do homem como tal, se essa situação não é apreendida diferentemente ao longo das épocas; de modo que, em princípio, a concepção que vigora numa época qualquer não é mais nem menos legítima do que em qualquer outra. Ele se perguntara, portanto, se aquilo que se mostra como a situação do homem como tal nada mais é do que a situação do homem atual, do que “o dado inescapável de nossa situação histórica”. Por essa razão, aquilo que originalmente parecia ser a libertação das ilusões mostrou-se por fim como nada mais que a questionável premissa de nossa época, como uma atitude superável, no devido momento, por outra atitude em conformidade com a época posterior. O pensamento contemporâneo caracteriza-se pelo desencantamento, pela “mundanidade” irrestrita, ou, ainda, pela irreligião. O que se pretende com a libertação das ilusões não é mais nem menos que uma ilusão, como a das crenças que prevaleceram no passado e que podem prevalecer no futuro. (STRAUSS, 2014, p.88)

Percebemos, aqui, um dos problemas fundamentais do pensamento weberiano, segundo Strauss: de um lado, Weber tinha uma forte influência do ideal de saber próprio da ciência empírica moderna; de outro, ele via no desenvolvimento progressivo da ciência atual e no descrédito da religião algo extremamente danoso ao mundo ocidental, que poderia destruir toda a fé em qualquer tipo de ação humana dotada de significado. Para Strauss, “o fracasso de Weber em resolver o conflito entre seu apego à ciência e seu desespero com as consequências do ‘experimento mundano moderno’ levou-o a postular a irreconciliabilidade dos conflitos entre os valores finais.” (BEHNEGAR, 1997, p. 116)¹⁵⁹

Weber, esclarece Strauss, ao afirmar a impossibilidade de conciliar o pensamento filosófico ou científico com a revelação, vê nisso um grande problema com relação aos valores. Nesse sentido, Strauss afirma que Weber parece tender à Revelação, considerando que, embora a filosofia ou a ciência deem um prazer imensurável, na medida em que propiciam um desvelamento das coisas, nenhuma civilização pode viver sem a religião, sem uma fé revelada na qual possa balizar suas expectativas, esperanças e vidas.

Seja como for, vemos que com Weber manifesta-se a pretensão de substituir a filosofia política por uma “ciência social livre de valores”, a qual se estabelece como a única fonte de conhecimento relevante no terreno político. Strauss assevera, porém, que se a finalidade da política é o bem comum, este requer algum tipo de fundamentação e justificação

¹⁵⁹Weber's failure to resolve the conflict between his attachment to science and his despair at the consequences of "the modern this-worldly experiment" led him to postulate the irreconcilability of the conflicts between ultimate values”.

mais consistentes, algo que as ciências sociais modernas não conseguem infelizmente fornecer, como nos mostra de forma trágica a obra weberiana. Mcallister, ao analisar o pensamento de Strauss e Voegelin acerca do que eles entendiam por positivismo ou por “nova ciência social”, fundada com Max Weber, explica:

Incapazes de entender a natureza da sociedade, os cientistas políticos não podem assistir à democracia liberal. Sua devoção ao método (ou *techne*) torna-os moralmente obtusos - incapazes de colocar um objetivo acima de outro. Ao reforçar o individualismo inerente à democracia liberal, os cientistas políticos acabam por depreciar o bem comum. Além disso, o "ateísmo dogmático" sobre o qual se assenta a ciência social moderna provoca a erosão das crenças religiosas que tornam a democracia liberal cabível - ou ao menos tolerável. (2017, p.249)¹⁶⁰

Pois bem, apresentada a aporia teórico-prática da sociologia weberiana, na visão straussiana, bem como suas consequências na atual crise social, iremos analisar, para completarmos nosso estudo, a última etapa do pensamento moderno, que, na visão straussiana, é a versão radicalizada do historicismo.

4.3 O DESDOBRAMENTO DO HISTORICISMO PARA O HISTORICISMO RADICAL

Strauss nos apresenta que, no século XIX, o historicismo sofre uma radicalização a partir da crítica apresentada por Nietzsche¹⁶¹, que demonstrou a impossibilidade de fazer da concepção historicista um ensinamento teórico acerca do todo, colocando em xeque a ideia moderna de que é possível apreender o significado último da história, determinando o fim em direção ao qual o processo histórico marcha. Ao fazer isso, Nietzsche leva às últimas consequências as premissas do historicismo, despontando, aos olhos de Strauss, como um dos maiores pensadores de nossa época. Como esclarece Mcallister:

Nietzsche toma seu lugar entre os poucos privilegiados que Strauss designou como filósofos verdadeiros ou verdadeiramente grandes. Aparecendo na fase final do otimismo iluminista, quando ainda permaneciam relativamente intactas as ingênuas esperanças dos historicistas e positivistas hegelianos, Nietzsche desmoralizou as pretensões progressistas. A Europa não havia chegado ao fim da história, nem sequer se aproximara dele, mas talvez fosse iminente o fim de uma civilização. Nenhuma esperança advinha do progresso científico, pois Nietzsche expôs a ciência como sendo não mais que uma entre

¹⁶⁰“A nova ciência repousa sobre um ateísmo dogmático que se apresenta como meramente metodológico ou hipotético” (STRAUSS, 2016a, p.151).

¹⁶¹Cf. DANNHAUSER in STRAUSS & CROSEY, 2016b, pp. 752-753

várias ideologias concorrentes, erigidas sob fundações de areia. A pedra fundamental de uma ordem normativa não era visível ao homem. (2017, pp. 210-211)

Segundo Strauss, Nietzsche, rompendo com o otimismo do historicismo original, pretendeu, antes de mais nada, demonstrar que uma teoria que relativiza todas as concepções e crenças, mostrando-as como meros produtos efêmeros da história, tornaria impossível o próprio viver humano. Com isso, explica Strauss, o pensador alemão se viu entre a alternativa de retornar a uma concepção clássica, que preconiza o caráter esotérico da abordagem teórica da filosofia¹⁶², e uma visão que nega a possibilidade do conhecimento teórico como tal, subordinando o pensamento à vida. Strauss explica que a segunda alternativa foi escolhida por Nietzsche, levando-o àquilo que ele, Strauss, chama de historicismo radical.

Podemos dizer que a tese fundamental na qual consiste o historicismo radical é a de que toda compreensão e todo pensamento pressupõem algum tipo de referência temporal, isto é, um horizonte histórico a partir do qual tal eles foram elaborados. Esse pressuposto teórico, iniciado com a radicalização do pensamento historicista, abriu espaço para o que futuramente Strauss chamaria de niilismo¹⁶³, ou “a crise dos nossos tempos”¹⁶⁴:

O historicismo radical era radical não apenas insistindo redutivamente que todo pensamento refletia sua época, ou que nenhum pensamento poderia escapar das limitações inspiradas em sua situação histórica. Também foi radical ao negar que houvesse qualquer realidade permanente. As consequências dessa negação foram muito graves, pensou Strauss. Por um lado, havia a disputa que agora identificamos com o pós-modernismo: a negação de “fundamentos” para conhecimento ou verdade. (ZUCKERT, 2006, p.35)¹⁶⁵

Nenhum tipo de compreensão da realidade ou pensamento, segundo essa versão radical do historicismo, pode ser vista como superior a outra, pois ao afirmarmos a predileção ou superioridade de uma teoria em detrimento da outra, estaríamos partindo das nossas compreensões atuais, do nosso “quadro” atual de referência. É claro, a partir desse pressuposto

¹⁶²Ver o capítulo I do livro da obra de STRAUSS, **Perseguição e a arte de escrever**. Faz-se importante também, sobre o problema do esoterismo em Strauss, a leitura do artigo de OLIVEIRA, 2017, p. 27-55.

¹⁶³ “Sob a calota de aço do niilismo técnico-científico, a força de qualquer moral e de todas as virtudes tradicionais se evanescem.” (VOLPI, 2005, p. 165, tradução nossa)

¹⁶⁴ DANNHAUSER in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, pp.753-754.

¹⁶⁵ “Radical historicism was radical not merely in reductively insisting that all thought reflected its age, or that no thought could escape the limitations inspired by its historical situation. It was radical also in denying that there were any permanent realities whatever. The consequences of this denial were very grave, Strauss thought. On the one hand, there was the contention we now identify with postmodernism: the denial of “foundations” for knowledge or truth.”

fundamental do historicismo radical, que a opção por qualquer teoria do todo é sempre, em última instância, uma escolha arbitrária do indivíduo, que já nasceu dentro de algum contexto pré-determinado pelo destino. Ou seja, o pensamento humano não pode atingir nada de eterno, segundo o historicismo radical¹⁶⁶, por estar condicionado ao destino inescrutável e só conseguir se expressar a si mesmo a partir das condições históricas a que o destino o sujeitou. A problemática dessa tese é apresentada em poucas palavras por Ortega y Gasset:

A história não é propriamente história, não cumpre sua missão constitutiva se não chega a entender o homem de uma época, seja ela qual for incluindo a mais primitiva. Mas não pode entendê-lo se o próprio homem dessa época não leva uma vida com sentido, portanto, se o que pensa e faz não tem uma estrutura racional (ORTEGA Y GASSET, 2016b, p. 26).

Ora, com tal afirmação o historicista radical só admite como digno de consideração o pensamento “comprometido com a história”, analisando outros pensamentos também “comprometidos com a história”, e é a partir daí, desse modo de analisar os vários pensamentos condicionados ao seu contexto histórico, que se poderá encontrar a verdadeira historicidade do pensamento genuíno. Um resultado prático desse estreitamento de visão, segundo Strauss, é que, como o historicismo radical não consegue conceber nada para além da história dada, perde-se não apenas a fé no sentido religioso, como a fé em qualquer coisa superior, como a busca por excelência, comprometimento, ou qualquer coisa que transcenda a realidade vigente. Talvez o grande problema dessa teoria, nos apresenta Strauss, seja que ela não vê a si mesma dentro desse contexto, postulando a ideia de que há um momento privilegiado da história em que se dá a revelação da historicidade radical do pensamento.

O historicismo radical vê-se, assim, em dificuldade, pois, para que sua tese central tenha validade, ela deveria ser acessível a todos os homens. Porém, contrariamente a isso, tal tese é a descoberta de uma determinada época, encontrando-se, por isso, relacionada a uma situação histórica específica. Há, então, uma certa contradição no ensinamento dos historicistas radicais ao afirmarem, ao mesmo tempo, a ideia da historicidade fundamental de todo o pensamento (ideia que vincula todo pensamento a um tempo) e o alcance universal e, portanto, atemporal dessa ideia. Ou seja, o ensinamento concernente ao condicionamento histórico do pensamento serve para todas as formas de pensamento humano, menos para a própria escola que o afirma. Como nos apresenta Strauss:

Ao isentar-se de seu próprio veredicto, o historicismo alega meramente espelhar o caráter da realidade histórica ou representar fielmente os fatos; o caráter autocontraditório da tese historicista deve ser imputado não ao historicismo, mas à realidade. A suposição de um momento absoluto na

¹⁶⁶Cf. GILLESPIE in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 808-809.

história é essencial ao historicismo. Nesse sentido, o historicismo segue subrepticiamente o precedente clássico estabelecido por Hegel. Hegel ensinava que toda filosofia é a expressão conceitual do espírito de seu tempo; 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, 2013, p. 35).

Portanto, o historicismo pressupõe a ocorrência de um momento privilegiado da história em que o pensamento pode finalmente ver a verdade acerca de si mesmo e perceber sua natureza essencialmente histórica. Isso significa que a prova de que a afirmação historicista é verdadeira depende de que o pensamento tenha chegado de certa forma ao seu fim e que os enigmas fundamentais da existência humana tenham sido solucionados. Mas o historicismo, como já apresentado, é exatamente a negação do direito natural ou de algum tipo de metafísica ou ética final como solução das problemáticas fundamentais do pensamento humano. Por outro lado, embora o historicismo radical negue a existência de um direito natural, ao se afirmar, ele faz exatamente o contrário: de fato, propondo uma tese geral acerca da natureza de todo e qualquer pensamento, ele reitera aquilo que constitui a condição de possibilidade fundamental do direito natural, a saber: a capacidade da mente humana de aprender algo de trans-histórico, não relativo ao tempo ou à “historicidade”. Como explica Ortega Y Gasset:

Desse modo a história se compromete a justificar todos os tempos, e se torna o contrário do que de início ameaçava ser: ao nos mostrar a variabilidade das opiniões humanas, parece nos condenar ao relativismo; mas como dá um sentido plenário a cada posição relativa do homem e descobre a verdade eterna que cada tempo viveu, supera radicalmente o que há de incompatível no relativismo com a fé num destino trans-relativo e como que eterno no homem (ORTEGA Y GASSET, 2016b, p. 26).

Considerado a partir de um certo ponto de vista, o historicismo pode ser interpretado como um trabalho de crítica filosófica do pensamento humano, trabalho que, dando continuidade aos inúmeros esforços de Kant e Hume, chegaria ao ceticismo. Em relação a esse aspecto da filosofia de Hume e Kant, esclarece Mcallister:

Quando o enigma lógico de Hume despertou Kant de sua letargia dogmática, uma nova fase na busca por certeza começou. Em vários aspectos importantes, Kant destruiu para sempre a esperança de um conhecimento universal (mesmo como ideal heurístico), em razão da limitação inerente à perspectiva humana. (2017, p.206)

No entanto, como mostra Strauss, o ceticismo e o historicismo são incompatíveis entre si. Enquanto a Escola cética se vê como tão antiga como o pensamento humano, vendo-se como algo inerente à própria natureza humana, a Escola historicista se considera pertencente a um momento histórico específico. Enquanto que o ceticismo considera todas as opiniões

humanas são incertas e, portanto, essencialmente arbitrárias, para o historicista as que predominam em diferentes tempos e civilizações estão longe de serem arbitrárias. O historicismo descende de uma tradição não cética, positiva, que tenta definir os limites do conhecimento humano e que, portanto, admite um conhecimento genuíno, ainda que dentro dos limites da própria história.

Para o historicismo, portanto, o momento absoluto deve ser aquele em que se percebe a total e absoluta insolubilidade dos enigmas fundamentais, tornando possível que, a partir disso, todas as ilusões da mente humana sejam dissipadas. Dessa forma, o historicismo desfere um duro golpe na filosofia tal como pensada pelos clássicos, pois, para eles, a filosofia, considerada no sentido cabal e originário do termo, é, como vimos, a tentativa de substituir as opiniões sobre o todo pelo conhecimento do todo, algo impossível, segundo o ensinamento historicista. Além disso, o historicismo considera que a ideia de filosofia, no seu sentido tradicional, baseia-se numa premissa dogmática, a saber, a de que o ser é algo essencialmente inteligível, o que envolveria o estabelecimento da equivalência entre “ser”, no mais elevado sentido, com “ser sempre”, permitindo a própria previsibilidade do comportamento do todo no futuro. Para os historicistas, essa afirmação dogmática é falsa, precisamente por causa da descoberta da historicidade da mente humana. O sentido dessa descoberta se faz expresso, de fato, por teses que afirmam que aquilo que é chamado de todo é algo sempre incompleto e, portanto, essencialmente mutável, de tal modo que é impossível prever o seu futuro ou mesmo compreendê-lo. O problema apresentado por Strauss é que, se desconsiderarmos as questões fundamentais da filosofia clássica em nome da história, não estaremos senão fugindo do problema principal ou o obscurecendo. Trazendo de novo a necessidade de rediscutirmos a possibilidade da filosofia clássica, que afirma a possibilidade do direito natural, em contraposição àquilo que propõe o historicismo, Strauss afirma:

Para todos os efeitos, isto significa que o problema do historicismo deve ser considerado de início à luz da filosofia clássica, que é a expressão pura do pensamento não historicista. Nossa necessidade mais urgente só poderá ser satisfeita por estudos históricos que nos permitam compreender a filosofia clássica exatamente como ela se compreende, e não como é apresentada pelo historicismo (STRAUSS, 2014, p. 39-40).

A questão está em sabermos se a filosofia em seu sentido clássico é ou não possível. Não esperamos uma total adoção da filosofia política em seu sentido tradicional, mas ao menos esse tipo de reconsideração imparcial sobre a sua validade, o que até então não ocorreu, restando em aberto o problema principal sobre a validade da filosofia em seu sentido originário. O historicismo, ao não fazer considerações acerca da validade da filosofia clássica, considerando

a priori que essa filosofia está definitivamente ultrapassada, ignora essa forma de saber ou a distorce. É sabido que a “experiência histórica”, premissa sob a qual repousa a base do pensamento historicista, em sua fase primária, e o próprio historicismo radical (“existencialista”), jamais foi colocada à prova, sendo assumida como premissa correta independentemente das problemáticas já apresentadas. Como observa Strauss: “não se questionou se os fatos da experiência não autorizavam uma interpretação inteiramente diferente e possivelmente mais adequada” (STRAUSS, 2014, p.39).

Ainda que aceitemos as premissas da “experiência histórica”, resta claro que elas não conseguem de forma cabal negar a existência de problemas fundamentais acerca da justiça, do certo e do errado, do bem e do mal; embora a história mude, estes problemas permanecem perenes e não resolvidos, por mais obscurecidos que estejam no presente momento, dada a predominância (como apresenta Strauss) do pensamento historicista em suas várias correntes, em especial a mais radical ou existencialista¹⁶⁷:

Quando os apreende como problemas, a mente humana liberta-se de suas limitações históricas. Nada mais é necessário para se legitimar a filosofia no 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 pensamento humano (STRAUSS, 2014, p. 39).

Percebemos, então, que a questão do direito natural e de sua validade ficará encoberta enquanto o problema do conflito entre essas duas visões – a da filosofia clássica e da Escola historicista – não for analisado de forma mais aprofundada e imparcial. Deixando claro que a nossa intenção no presente trabalho não foi “tomar o partido” de nenhum dos lados em questão, mas, sim, compreender a complexa problemática que está em jogo nesse visível conflito filosófico, o qual desembocou, segundo Strauss, no mundo moderno, na experiência do niilismo. Ora, para Strauss, o questionamento do historicismo pode nos levar a um novo entendimento acerca da possibilidade do direito natural, o que nos permitirá *ipso facto* repensar a própria possibilidade da filosofia política em sua vertente clássica:

Mas se o historicismo pode ser posto em questão, somos inevitavelmente levados a querer saber se aquilo que foi aclamado no século XIX como uma descoberta não foi, na verdade, uma invenção, isto é, uma interpretação arbitrária de fenômenos, que sempre foram conhecidos e interpretados de modo muito mais apropriado antes do surgimento da “consciência histórica” do que depois dela. Temos de levantar a questão de saber se aquilo que é chamado de descoberta da história não é, na verdade, uma solução artificial e paliativa para um problema que só pôde surgir com base em premissas muito questionáveis [...]. Originariamente, a filosofia era a busca humana da ordem

¹⁶⁷ GILLESPIE in STRAUSS & CROPSEY, 2016b, p. 795.

eterna, e, portanto, uma fonte pura de inspiração e aspiração humanas. 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, 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, pp. 40-41).

Assim, é no caminho das visíveis contradições que o historicismo impõe a si mesmo que Strauss busca encontrar uma abertura para rediscutir a possibilidade da filosofia política em seu sentido clássico. Nesse sentido, Strauss expõe que a tentativa, por parte da Escola historicista, de negar a existência das normas universais ou mesmo a capacidade da razão humana de apreender algum elemento trans-histórico se baseia em algo já sabido pelos antigos, que é o fato de que em cada época e lugar sempre houve diferentes concepções acerca da justiça e do bem (a constatação de tal fato é justamente, como foi mostrado no primeiro capítulo de nosso trabalho, o ponto de partida da filosofia política clássica). Além disso, a leitura straussiana nos mostra que, paradoxalmente, a proposição do ensinamento historicista, envolvendo a afirmação de uma tese universal acerca da natureza do pensamento humano em geral, pressupõe a apreensão de algo de trans-histórico e, portanto, a apreensão de uma verdade imutável. Isso indicaria, de acordo com a análise straussiana, que o historicismo não consegue provar, contra as pretensões clássicas, a impossibilidade da razão humana em atingir ou apreender algo de universal¹⁶⁸. Por outro lado, como também vimos, se consideramos que o historicismo é em si mesmo um pensamento humano e fruto de uma determinada contingência histórica, ao usarmos o pensamento da Escola histórica contra ela mesma, poder-se-ia dizer que esse pensamento também está fadado ao fracasso ou a ser superado. No fim das contas, o diagnóstico de Strauss coincide, curiosamente, com aquele do filósofo espanhol José Ortega y Gasset, na medida em que ambos parecem concordar em ver no historicismo uma concepção filosófica que capitula diante das contingências da história e do tempo, renunciando à elevada exigência de busca da verdade que norteou por séculos a filosofia. Nas palavras de Ortega y Gasset, “o historicismo e o positivismo do século XIX se desfazem de qualquer valor eterno para salvar o valor relativo de cada época” (ORTEGA Y GASSET, 2016b, p.27).

¹⁶⁸Cf. STRAUSS, 2016a, p. 117.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da análise da empolgante e poderosa crítica straussiana aos pressupostos intelectuais da sociedade contemporânea, originada na filosofia moderna, percebemos, já no primeiro capítulo desta dissertação, que a filosofia nasce com a nobre pretensão de conceber, através do uso da razão, o melhor regime político, o qual é fundado naquilo que é apreendido pela razão como bom por natureza. Percebemos, então, que tal regime, para os clássicos, tem um forte caráter moral e teleológico, uma vez que ele se baseia numa determinada compreensão daquilo que eles, os clássicos, compreendiam como a finalidade suprema da ação humana: a excelência ou virtude

Ora, com o passar dos séculos, Strauss nos apresenta que tanto o sentido quanto a função da filosofia se modificaram, através, inclusive, da negação de princípios tidos como autoevidentes e necessários para o funcionamento de toda a comunidade, levando, então, gradativamente, a um abandono da noção tradicional de virtude ou de excelência e dando lugar aos mais variados argumentos que possibilitavam ao ser humano abrir espaço para desejos mais egoístas.

No segundo capítulo, estudamos o início dessa mudança, que se deu, segundo Strauss, a partir da filosofia de Maquiavel e de Thomas Hobbes, autores que, na leitura straussiana, são os fundadores do que ele vai entender como “projeto moderno”, vale dizer, do projeto iluminista de domínio da história e da natureza, o qual se baseia na crença no total e absoluto poder da razão humana, princípio visto a partir de então como separado de qualquer referencial teleológico ou moral considerado como superior ao homem. Nesse novo contexto intelectual, vimos como a sociedade política, na perspectiva straussiana, não é mais concebida como um regime que, voltado para a realização da excelência humana, desenvolve no homem suas mais elevadas capacidades, mas sim como uma associação artificial criada para atender aos desejos e às necessidades vitais mais elementares do indivíduo, o que origina aquilo que Strauss chama de “hedonismo político”. Trata-se, portanto, de uma nova forma de pensamento que, conforme a abordagem straussiana, rebaixa os padrões da sociedade humana, fomentando um atomismo hedonístico que se funda na noção de indivíduos movidos fundamentalmente por suas paixões e interesses pessoais, ignorando exigências morais superiores, como apresentado:

Se considerarmos o conjunto deste domínio da manifestação que é o nosso mundo, podemos dizer que, à medida que se afastam da unidade principal, as existências vão-se tornando cada vez menos qualitativas e cada vez mais quantitativas; com efeito, esta unidade, que contém sinteticamente em si própria todas as determinações qualitativas das possibilidades deste domínio,

é o polo essencial dele, enquanto que o polo substancial, do qual nos aproximamos na mesma medida, evidentemente, em que nos afastamos do outro, é representado pela quantidade pura, com a infinita multiplicidade “atômica” que ela implica, excluindo qualquer distinção entre os seus elementos que não seja numérica. (GUÉNON, 2017, p. 51)¹⁶⁹

O ponto crucial da interpretação proposta por Strauss é que, com essa nova visão, o direito natural deixa de ser pensado como algo relacionado a um dever-ser transcendente ao homem e passa a ser visto como um elemento que se ajusta aos impulsos humanos mais primitivos, o que acaba por produzir uma crise da noção de direito natural, de vez que este aos poucos perde seu caráter normativo.

No terceiro e último capítulo, enfim, apresentamos a concepção straussiana acerca da escola historicista, vale dizer, acerca do movimento que nasce da oposição tanto ao projeto iluminista moderno quanto à filosofia política clássica, tidos, ambos, por dogmáticos, a partir da negação da possibilidade de apreensão racional de princípios morais eternos e do que seria o melhor regime político. Como pudemos observar, segundo Strauss, essa negação se dá mediante a postulação da temporalidade de todo pensamento humano, o que limita a racionalidade ao tempo no qual esteja circunscrita, levando, inclusive, à negação da possibilidade de se afirmar qualquer valor superior e perene, uma vez que cada noção acerca de certo e errado, bem e mal, acha-se presa à época na qual se encontra inserida.

Percebemos também, a partir da abordagem proposta pela leitura straussiana, que dessa escola de pensamento nasce o pensamento filosófico e sociológico de Max Weber, autor que, a partir do estabelecimento de uma radical cisão entre a esfera axiológica dos valores e a esfera empírica dos fatos e da adoção da concepção positivista de que todo conhecimento científico genuíno se limita ao âmbito factual, nega a possibilidade de uma compreensão racional dos valores, comprometendo em seus fundamentos, as pretensões das teorias do direito natural e dando origem àquele fenômeno descrito por Strauss como típico da sociedade contemporânea: o niilismo. Trata-se do advento de uma situação em que ocorre uma completa perda de sentido moral e metafísico, que, vista à luz da leitura straussiana, mergulha nosso tempo em uma profunda crise, fazendo com que a filosofia assuma, atualmente, um rumo absolutamente diferente daquele pensado por seus iniciadores.

¹⁶⁹ “A conclusão que se deduz nitidamente de tudo isto, é que a uniformidade, para ser possível, suporia seres desprovidos de todas as qualidades e reduzidos a simples “unidades” numéricas; é por isso que uma tal uniformidade nunca é realizável de fato, e todos os esforços feitos para a realizar, nomeadamente no domínio do humano, só podem ter como consequência o desprover mais ou menos completamente os seres humanos das suas qualidades próprias e, desse modo, fazer deles qualquer coisa parecida com simples máquinas, porque a máquina, produto típico do mundo moderno, é bem aquilo que representa, ao mais alto grau jamais atingido, a predominância da quantidade sobre a qualidade.” (GUÉNON, 2017, p. 53)

À guisa de conclusão, vale ressaltar que, para Strauss, a crise da civilização ocidental dá-se, sobretudo, com um resultado da imanentização do pensamento operada pela filosofia moderna, que, ao negar a transcendência e os referenciais normativos da filosofia tradicional, acaba por produzir um vácuo intelectual cuja expressão mais poderosa, nos dias atuais, segundo Strauss, encontra-se no historicismo e no positivismo.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

- STRAUSS, Leo. **Natural right and history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- _____. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- _____. **The City and Man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- _____. **Studies in Platonic Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- _____. **Jerusalem and Athens**. In K. H. Green. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity Leo Strauss*. Nova Iorque: State University of New York, 1997
- _____. **Persecution and the Art of Writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a.
- _____. **What Is Political Philosophy? And other studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988b.
- _____. **An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss**. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- _____. **Argument et action des Lois de Platon**. Trad. et presentation par O. Berrichon-Sedeyn. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. **On Tyranny**. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. New York: Free Press, 1991.
- _____. **Liberalism Ancient and Modern**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995a [1968].
- _____. Existencialism. **Interpretation**, v. 22, n. 3, p. 301-320, 1995b.
- _____. **Estudios de filosofia política platônica**. Trad. de Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- _____. **Direito natural e história**. Trad. de Bruno Costa Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- _____. Sobre a interpretação do Gênesis. Trad. de Richard Romeiro Oliveira e Izabella Simões. **Pensar – Revista Eletrônica da Faje**, v. 5, n. 2, p. 297-323, 2014.
- _____. **Perseguição e a arte de escrever**. Trad. Hugo Langone. São Paulo, editora: É Realizações, 2015
- _____. **Introdução à filosofia política: dez ensaios**. Organização e apresentação de Hilail Gildin. Trad. de Elcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016a.
- _____. ; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Trad. de Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2016b.
- _____. **A filosofia política de Thomas Hobbes: suas bases e sua gênese**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- _____. **Reflexões sobre Maquiavel**. Trad. Elcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____, **On the Intention of Rousseau**, Social Research, Extracted from PC1 FUN Text, published by ProQuest Information and Learning Company, p. 455-487, 1947.

Fontes secundárias:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABRANCHES, André. Considerações sobre o Al-Farabi de Leo Strauss. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 43, p. 43-70, 2012.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 4. ed. Trad. de Alexandre Correia. Campinas: Permanência, 2016.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

_____. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2014a.

_____. **Política**. 6.e. Trad. de Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2014b.

BARROS, José D'Assunção. **Historicismo: notas sobre um paradigma**. Rio de Janeiro: Antítese, v. 5, n.9, p. 391-419, jan/jul 2012.

BERLIN, Isaiah. **As Raízes do Romantismo**. 1. ed. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BLOOM, Allan. Leo Strauss: september 20, 1889 – october 18, 1973. **Political Theory**, v. 2, n. 4, p. 372-392, 1974.

_____. **The Closing of the American Mind**. 25. ed. United States: Simon and Schuster Paperbacks, 2012.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Trad. de José Miguel Nanni Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014.

_____. **A sindérese e a consciência**. Campinas: Ecclesiae, 2015.

CARVALHO, Talyta. **Leo Strauss: uma introdução à sua filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2015.

DRURY, S. **The Political Ideas of Leo Strauss**. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Direito natural (jus naturale) em Hobbes**. Rio de Janeiro, Analytica, vol 20 nº 1, p. 61-81, 2016.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. 2. ed. Trad. de Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FINNIS, John. **Natural Law and Natural Rights**. 2. ed. Nova York: Oxford University Press, 2011.

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

GUÉNON, René. **A crise do mundo moderno**. 3. ed. Trad. de Antonio Marcos Carvalho. Lisboa: Nova Vega, 2013.

_____. **O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos.** Trad. de IRGET. São Paulo: Instituto René Guénon de Estudos Tradicionais, 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** 2. ed. Trad. de Rosana D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

KENNINGTON, Richard. *Derecho natural y história* de Strauss. In HILB, Cláudia. **Leo Strauss: El Filósofo en la Ciudad.** 1º ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, p. 241-274

LAVELLE, Louis. **Ciência estética metafísica.** Trad. de Paulo Neves. São Paulo: É Realizações, 2012.

LACERDA, Bruno Amaro. **Direito Natural em Platão: as origens gregas da teoria jusnaturalista.** Curitiba: Juruá, 2009.

LEFORT, C. Três notas sobre Leo Strauss. In: **Desafios da escrita política.** São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LIMA, Danilo Pereira. **O leviatã e as guerras religiosas do século XVII: uma análise do estado absolutista a partir de Thomas Hobbes.** Revista do Direito Público, Londrina, v.10, n.1, p.9-30, 2015.

MCALLISTER, Ted V. **Revolta contra a modernidade: Leo Strauss, Eric Voeglin e a busca de uma ordem pós-liberal.** Trad. de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

MENDES, Elvis de Oliveira. **Leo Strauss e o caráter problemático da racionalidade moderna.** Revista Perspectiva Filosófica, Recife, v. 43, n. 1. p. 74-90, 2016.

MEIER, H. **Leo Strauss and the Theologico-political Problem.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MILLER, E. F. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In: DE CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. R. (orgs.). **Filosofia política contemporânea.** Trad. de Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1982.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **Do espírito das Leis.** Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

MORAIS, Emilia Maria Mendonça de. A natureza do filósofo. **Revista Kriterion,** Belo horizonte, v. 51 n.122, p. 50-65, 2010.

MORAIS, Ricardo Manoel de Oliveira. O verdadeiro sentido da filosofia em Leo Strauss. **Revista Kínesis,** Belo Horizonte, vol. V, n. 10, p. 273-287, 2013.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss. **Revista Dissertatio.** Belo Horizonte, v. 46, p. 27-55, 2017.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas.** 5. ed. Trad. de Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016a.

_____. **O que é filosofia?** Trad. de Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016b.

_____. **O Homem e os Outros.** Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2017.

PANGLE, Th. **Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates/ O Banquete.** Trad. de Sueli Maria Regino e Maria Aparecida de Oliveira. São Paulo: Martin Claret, 2017.

_____. **A República**. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2014.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. II: Sofistas, Sócrates e os Socráticos Menores**. Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. III: Platão**. Trad. Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. IV: Aristóteles**. Trad. Henrique Claudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **História da Filosofia Grega e Romana, vol. V: Filosofias Helenísticas e Epicurismo**. Trad. Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

RHODES, J. M. Philosophy, revelation and political theory: Leo Strauss and Eric Voegelin. **The Journal of Politics**, v. 49/4, p. 1036-1060, 1987.

ROSEN, Stanley. **Leo Strauss and the Problem of the Modern**. In SMITH, S. B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ROSSEAU, Jean Jacques. **Do contrato social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Invasão vertical dos bárbaros**. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. **Filosofia da crise**. São Paulo: É Realizações, 2017.

SILVA, Evaldo Sampaio da. Leo Strauss e os três movimentos da modernidade. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 321-345, 2013.

SMITH, S. B. **Reading Leo Strauss**. Politics, philosophy, judaism. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

SOUZA, Jamerson Murilo Anunciação de. **Edmund Burke e a gênese conservadorismo**. Serviço Social e Sociedade, n. 126, São Paulo, pp. 360-370, Agosto, 2016.

STONER JR., James R. **Was Leo Strauss Wrong about John Locke?**. Cambridge University Press, *The Review of Politics*, Vol. 66, No. 4, pp. 553-563, 2004.

_____. **Philosophy As A Way Of Life: The Case Of Strauss**. *The Review of Politics* 71, 37-53. USA: University of Notre Dame, 2009.

_____. (ed.). **The cambridge companion to Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

TARCOV, N.; PANGLE, T. Leo Strauss y la historia de la filosofía política. In: HILB, Claudia. (Compiladora). **Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, p. 389-430.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América: sentimentos e opiniões (Livro II)**. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

VOEGELIN, Eric. **As Religiões Políticas**. Trad. De Teresa Marques da Silva. Lisboa: 2002, Veja.

VOLFI, F. **O paradigma perdido: a ética contemporânea em face à técnica**. In: HOTTOIS, G. (Ed.). *Aos fundamentos de uma ética contemporânea*. Paris: J. Vrin, 1993, p. 153 – 180.

VOLPI, F. **El Nihilismo**. Trad. de Cristina I. del Rosso e Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005.

ZUCKERT, C.; ZUCKERT, M. **The Truth About Leo Strauss:** political philosophy and American democracy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.