

ARTIGOS

Bruno Irion Coletto¹

Sobre a modernidade: a compreensão crítica de Leo Strauss

On modernity: Leo Strauss's critical understanding

RESUMO:


No bojo de seu projeto de resgate da filosofia política clássica, Leo Strauss acabou por consagrar-se como um severo crítico da modernidade. Sua problemática de pesquisa parte da constatação de que há uma “crise” na modernidade. Portanto, a compreensão do pensamento de Strauss passa, necessariamente, pela compreensão do fenômeno que ele buscava criticar. A presente pesquisa almeja explorar não apenas o que Strauss efetivamente entendia por modernidade – um fenômeno que, para negar a filosofia política clássica, se apresentava em três diferentes ondas –, mas também pretende explicitar os elementos centrais do fenômeno moderno na leitura feita por Strauss, onde se destacam o positivismo, o historicismo e também o niilismo. Assim, o artigo, por meio da análise da obra de Strauss, em diálogo com o trabalho de comentadores, pretende apresentar um panorama geral da mentalidade filosófica moderna da forma como Strauss a compreendia e descrevia. Contudo, a compreensão da crítica à modernidade, em Strauss, se revelava, paradoxalmente, como uma defesa de um regime moderno: a democracia liberal poderia redimir a modernidade, mas ela devia sua sólida fundamentação ao pensamento político clássico. Era o que Strauss buscava demonstrar, desafiando a ciência política dominante em seu tempo. Portanto, veremos que Strauss, ao propor o retorno aos clássicos, em verdade, articulava a defesa – e não a rejeição – da moderna democracia liberal.

Palavras-chave: Modernidade; Leo Strauss; Positivismo; Historicismo; Democracia liberal

ABSTRACT:

In the midst of his project to rescue classical political philosophy, Leo Strauss ended up establishing himself as a severe critic of modernity. His research quest starts from the realization that there is a “crisis” in modernity. Therefore, understanding Strauss' thought necessarily involves understanding the phenomenon he sought to criticize. This research aims to explore not only what Strauss effectively understood by modernity – a phenomenon that, to deny classical political philosophy, presented itself in three different waves –, but also intends to make explicit the central elements of the modern phenomenon in the reading made by Strauss, where positivism, historicism and nihilism stand out. Thus, the article, through the analysis of Strauss' work, in dialogue with the work of commentators, intends to present an overview of the modern philosophical mentality as Strauss understood and described it. However, the understanding of the critique of modernity, in Strauss, revealed itself, paradoxically, as a defense of a modern regime: Liberal democracy could redeem modernity, but it owed its solid foundation to classical political thought. This was what Strauss sought to demonstrate, challenging the dominant political science of his time. Therefore, we will see that Strauss, arguing for a return to the classics, in fact, was articulating the defense – and not the rejection – of modern liberal democracy.

Keywords: Modernity; Leo Strauss; Positivism; Historicism; Liberal democracy

¹ Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Pós-doutorando em Direito na Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Professor, Instituto Mises Brasil; Diretor no Instituto Ives Gandra, São Paulo, SP, Brasil.
coletto.bruno@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0001-9720-7013>

INTRODUÇÃO

Conhecido por ser uma eloquente voz em prol do resgate da filosofia política clássica, Leo Strauss acabou por consagrar-se como um severo crítico da modernidade. O conjunto de ideias e pensamentos filosóficos de Strauss parte de uma constatação: a modernidade está em crise. Chamada de diversas formas por Strauss, a “Crise da Modernidade”, a “Crise do Ocidente” ou ainda a “Crise dos Nossos Tempos” (Strauss 1964, 1), ela resulta em uma negação da filosofia política da forma como surgida entre os gregos. Portanto, a proposta metodológica de Strauss para abordar a noção de direito natural clássico parte de uma insatisfação com o contemporâneo. Leia-se: uma insatisfação com a ciência política moderna. Pode-se afirmar, assim, que foi da percepção e da convicção de que o seu tempo estava “em crise” que Strauss buscou efetivamente aprender algo *dos* clássicos (Strauss 1996, 324 e 329)¹ – e não apenas algo *sobre* eles – criticando, por consequência, as posições filosóficas da modernidade.

A crise da modernidade, para Strauss, é uma crise da razão (Garzón-Vallejo 2009, 303) que atinge os fundamentos da civilização ocidental. É um relativismo sem precedentes que passa a ser a característica dominante no Ocidente (Espada 2008, 74). E é para resgatar a possibilidade e a necessidade da filosofia política, resgatando a racio-

nalidade dos clássicos, que Strauss se lança, durante grande parte de sua vida acadêmica, ao estudo dos pré-modernos. A proposta do presente artigo é explorar quais eram os elementos da identificada crise, bem como entender como e com qual objetivo Strauss buscava articular um retorno aos clássicos.

Importante notar que a ideia de que a modernidade estava em crise é uma constante no pensamento de Strauss. É possível identificar na evolução de seus escritos a confirmação e a corroboração dessa tese, de modo que toda sua obra, desde esse ponto de vista, pode ser lida em conjunto. Contudo, o estudo dos clássicos – e a ideia de que o seu estudo oferecia respostas aos problemas da modernidade – nem sempre esteve presente na vida acadêmica de Strauss. Houve uma mudança de orientação (Janssens 2006, 94), admitida por Strauss quando republicou em inglês seu primeiro livro – originalmente publicado em alemão em 1930 – e que em inglês recebeu o título *Spinoza’s Critique of Religion* (1965). Segundo Strauss, esse livro, quando escrito, partia da premissa (posteriormente revista) de que um retorno à filosofia pré-moderna era impossível (1965, 1). A primeira expressão acadêmica da sua mudança de opinião acerca da filosofia política pré-moderna foi um comentário à obra *Der Begriff des Politischen* de Carl Schmitt (Strauss 1995c). É a partir de então que Strauss se lança no objetivo de demonstrar

que a modernidade representava uma ruptura (Zuckert 2006, 186; Shell 1994, 175)². É nesse momento, portanto, que ele começa a desenvolver a tese de que a ciência política moderna negava a possibilidade da filosofia política “verdadeira”+. Assim, a ideia de “crise da modernidade” pode ser entendida como a chave de leitura de seu projeto acadêmico-intelectual.

A partir de então, e pelo resto de sua vida, Strauss identifica, de modo expreso e reiterado, duas⁴ posturas modernas como sendo as grandes vilãs que precisam ser compreendidas e corrigidas: a primeira é aquilo que ele chama de “*positivismo*”, ou seja, a ideia de que o conhecimento deve ser científico e limitar-se a juízos de fato, não podendo validar juízos de valor. A questão, para ele, é que a filosofia política pressupunha justamente que juízos de valor possam ser validados (1989b, 82), de modo a distinção fatos-valores seria uma tentativa de negar a própria essência da filosofia política. O positivismo negava a filosofia política por ser “não científica” (Strauss 1971⁵, 1).

A segunda ideia moderna que atacava e negava a filosofia política se apresentava de modo mais sofisticado, era o “*historicismo*”. Tal postura admite que a separação fatos-valores não é defensável, na medida em que aceita que as categorias de compreensão teóricas implicam, de algum modo, em princípios de avaliação. Contudo, por outro lado, entende que os princípios de avaliação, con-

juntamente com os parâmetros de compreensão, são *historicamente variáveis*. Ou seja, para o historicismo seria impossível responder à questão sobre o certo e o errado ou a questão acerca da melhor ordem social de maneira universal e válida para qualquer época, como pretendia a filosofia política clássica (1989b, 82). O historicismo (também identificado por Strauss como “existencialismo” em alguns ensaios – vide Strauss 1971, 1; 1989a e 1995a) nega a filosofia política por ser “não histórica” (1971, 1).

Pois bem, a identificação da crise da modernidade – com ênfase para a mudança da ideia de direito natural, causada por estas duas externalizações do pensamento moderno que fazem os estudantes atuais negar a própria noção de direito natural, ou seja, fazem a modernidade negar aquilo que na percepção de Strauss é o fundamento do pensamento político ocidental (1983, 137) – foi aparecer de modo articulado no seu mais famoso livro, intitulado *Natural Right and History* (1953).

Analisaremos mais detidamente o modo pelo qual Strauss percebia e descrevia essas duas posturas modernas. Entretanto, antes de abordar as externalizações do pensamento moderno, será preciso enfrentar a questão sobre “o que é modernidade?”. Desse modo, primeiro iremos explorar o modo como Strauss identificava e compreendia o caráter da modernidade.

A MODERNIDADE EM CRISE

Foi em um artigo do seu período mais maduro, intitulado *The Three Waves of Modernity* (1989b, 81-98), que Strauss se propôs a descrever e a identificar o caráter da modernidade, pois, segundo ele, para compreender a crise da modernidade, era necessário entender o seu caráter (1989b, 81). Ele se lança, então, a descrever a modernidade como um fenômeno que se dá em ondas, às quais vão cada vez mais afastando a filosofia política.

A expressão “filosofia política” é carregada de sentido para Strauss. Se fosse descrever a crise da modernidade em uma frase, Strauss diria justamente que o pensamento moderno nega a necessidade e a possibilidade da filosofia política. O que ele entendia especificamente por “filosofia política” é a filosofia política “clássica”, ligada à ideia de direito natural em torno do debate acerca do melhor regime proveniente da tradição filosófica grega surgida com Sócrates. Ao explicar sobre a expressão *politeia* em *Natural Right and History*, Strauss explica que o melhor regime não é algo jurídico (ou constitucional, com um sentido jurídico, como é na modernidade), mas sim algo que poderíamos referir como o caráter de um povo, ou, para usar as palavras dele, “o modo de vida de uma sociedade”. Ele usa a expressão “regime”, trazendo “*politeia*”, justamente para denotar esse

sentido mais amplo, de modo de vida, de caráter, de uma determinada comunidade política. Strauss afirma “*politeia* não é um fenômeno legal. Os clássicos serviam-se do termo *politeia* por contraposição a ‘leis’. A *politeia* é mais fundamental do que quaisquer leis; é a fonte de todas as leis” (para a discussão sobre a expressão regime como tradução de *politeia* vide Strauss, 1953, 135-143). Por ora, para fins de compreensão da chave de leitura dada pelo correto entendimento da crítica à modernidade formulada por Strauss, importa identificá-la com o fato de que na opinião de Strauss o homem ocidental moderno – diferentemente do homem pré-moderno, que sabia o que era certo e o que era errado, o que era justo ou bom ou qual era a melhor ordem da sociedade – não sabe o que quer, não mais acredita que pode saber o que é bom e o que é mau, o que é certo e o que é errado. Ou seja, para o homem moderno a filosofia política (no sentido dado por Strauss) é impossível (Strauss 1989b, 81).

Para Strauss, a crise da modernidade é fundamentalmente uma crise da filosofia política moderna (1989b, 82), aqui em contraposição à “clássica” – e justamente por isso é tão importante compreender não apenas o caráter da modernidade, sua evolução e suas fases, mas também a filosofia política clássica, pois sem ela não se compreende a moderna (Strauss 1964, 10). Dito isso, questiona o próprio Strauss: pode-se falar de ape-

nas um projeto moderno (1989b, 83)? Afinal, nada é mais característico da modernidade do que a imensa variedade e a frequência radical com que muda. Contudo, a mera cronologia não explica todas as mudanças de sentido, até porque pode haver pensadores da época moderna que não pensam de modo moderno. Assim, o que Strauss entende por modernidade é a radical modificação da filosofia política pré-moderna, uma modificação que aparece como a rejeição da filosofia política pré-moderna. Modernidade, podemos dizer, parece ser a ruptura com uma tradição.

Logo, Strauss acreditava ser possível falar da solução clássica para o problema posto pela filosofia política porque acreditava que entre os clássicos havia um fio condutor: todos acreditavam que o objetivo da vida política é a virtude. Mas, verificava ele, nos tempos modernos era possível encontrar uma grande variedade de filosofias políticas diferentes. Apesar disso, todos os modernos pertenciam ao mesmo tipo porque eles possuíam um princípio fundamental em comum, a saber, a rejeição do esquema clássico (Strauss 1988, 40).

Se a filosofia política pré-moderna possui uma unidade fundamental, seu oponente, da mesma forma, possui a sua unidade, a qual pode ser dividida em ondas.

A ruptura representada pela Primeira Onda da Modernidade

A “Primeira Onda da Modernidade”, ou seja, o primeiro pensamento a quebrar com as concepções pré-modernas de filosofia política, na visão de Strauss, foi explicitamente articulado por Hobbes, implementando, de maneira mais radical, o que havia sido iniciado por Maquiavel (Strauss 1989b, 83-84)⁶. Logo, Maquiavel teria sido o primeiro a questionar o valor da filosofia tradicional. Ao ser colocado como o fundador da filosofia política moderna, Maquiavel recebe de Strauss o título de ser aquele que quebrou com a tradição da filosofia política (Strauss 1988, 40).

Para Strauss, duas declarações de Maquiavel mostram de modo claro sua intenção. A primeira é a famosa passagem de *O Príncipe* em que faz referência “à verdade efetiva das coisas” (Maquiavel 1996, 73): Maquiavel está em profunda discordância com a visão antiga sobre como o príncipe deve conduzir-se nos seus assuntos; a razão para essa discordância está no fato de que ele se preocupa com “a verdade efetiva das coisas” e não com fantasias. A filosofia política dos antigos imaginava reinos e principados que nunca existiram, pois pensavam em como o homem “deveria viver”, em vez de pensar como o homem “efetivamente vive” (Strauss 1989b, 84). Ou seja, segundo Strauss, Maquiavel propunha uma abor-

dagem realista das coisas políticas, em detrimento daquela abordagem antiga e idealista da filosofia política clássica.

Se a primeira declaração de Maquiavel afasta um certo idealismo anteriormente presente da filosofia política pré-moderna, a segunda declaração – de que a fortuna pode ser controlada pelo uso da força – demonstraria como o estabelecimento do melhor regime não mais depende da fortuna, do acaso: enquanto que para os clássicos a realização do melhor regime apenas poderia acontecer se inúmeras circunstâncias estivessem presentes, para Maquiavel essa era uma contingência que poderia ser superada pelos meios extraordinários de um homem. A humanidade, agora, pode controlar a natureza – nada mais moderno do que tal pensamento. Para Strauss, o pensamento de Maquiavel, de modo consciente, diminuiu os *standards* da ação social. Agora a filosofia política estava quebrada porque não mais se falaria do melhor regime (aquele que nunca será alcançado), mas se passa a falar daquilo que é possível de ser alcançado. Abaixando os objetivos, se torna mais fácil de alcançá-los e a dependência do acaso é reduzida (Strauss 1988, 41 e 1989b, 84-85). É o que se poderia chamar, acrescentamos, de uma visão imanente de mundo, onde há uma confiança firme nas instituições, muito mais do que nas virtudes. Regimes constitucionais modernos se baseiam nesse tipo de pensamento – e parece que Strauss

tinha em mente justamente um regime de democracia liberal quando pensava nas consequências políticas da primeira onda da modernidade. Voltaremos ao tópico.

O ponto, agora, consiste em destacar que para Strauss, Maquiavel tem como seu corolário primeiro a reinterpretação da virtude. A ordem antiga se inverteu na modernidade inaugurada por Maquiavel, uma vez que na medida em que se pensa em como os homens vivem, e não em como deveriam viver, a virtude deixa de ser interpretada como aquilo pelo que a república existe, e passa a funcionar como ferramenta utilizada exclusivamente para o bem da república. Na modernidade a república é o fim, dado pelo meio que será considerado virtuoso apenas se atingir seu fim, diferentemente dos clássicos, que viam a virtude como o fim do homem, dada pela vida em sociedade. Logo, na mentalidade moderna recém-inaugurada, a vida política adequada não estava mais sujeita à moralidade: o acaso pode ser conquistado (Strauss 1989b, 86-87).

Em outras palavras, contra o pressuposto clássico, Maquiavel passa a dizer que a virtude só pode ser ensinada *dentro* da sociedade, por meio das leis e dos costumes: homens devem ser educados à virtude por outros homens. Os educadores, os fundadores da sociedade, também precisam ser educados, só que não mais pela virtude. E o exemplo é o fundador de Roma, um fraticida (Strauss

1988, 41-42).

Strauss deixa claro que, em Maquiavel, a moralidade só é possível em um contexto que não foi criado pela moralidade. A moralidade não cria. O que a cria é a imoralidade. Logo, paradoxalmente, a moralidade se assenta na imoralidade. Consequentemente (e paradoxalmente), a justiça se assenta na injustiça (Strauss 1988, 41-42). Então para o pensamento moderno, o homem não seria originalmente inclinado à virtude. Assim, desde esse ponto de vista, não se pode mais definir o bem comum em termos de virtude, mas, ao contrário, *era preciso definir a virtude em termos de bem comum*. A ruptura que a inauguração da modernidade representa, portanto, também é uma ruptura de ordem antropológica.

Dessa forma é que Strauss descreve a ruptura de Maquiavel, o começo da modernidade: tudo o que for para o bem do fim da sociedade é bom, de modo que o fim da sociedade justifica os meios. Virtude é apenas a virtude cívica, o patriotismo. Aquilo que os clássicos chamavam de virtude agora estava resolvido pelos arranjos institucionais adequadamente desenhados.

Agora, se o problema da filosofia política é estabelecer qual o melhor regime, *i.e.*, o regime virtuoso, com Maquiavel existe uma garantia de solução para esta questão dada pela filosofia política (o melhor regime), seja porque os objetivos são mais baixos – na medida em que se busca ape-

nas a verdade efetiva das coisas e não um ideal – de modo que mais facilmente atingíveis; seja porque o acaso pode ser dominado pela *virtù* de um homem extraordinário. O problema que antes era político, já o estabelecimento do melhor regime dependia de discussão, de filosofia, e de virtude do povo; agora se torna um problema técnico, pois o que é preciso não é a graça divina, a moralidade ou a formação de caráter, mas instituições “com dentes” que serão suficientes para o estabelecimento do regime possível: não é preciso uma nação de anjos para que se tenha uma boa ordem política (Strauss 1989b, 87) – aqui a referência ao *Federalista* e ao regime norte-americano não poderia ser mais explícita, visto que Strauss usa passagens consagradas de Madison. Ou seja, o que antes era um problema de formação moral, agora é um problema institucional: o que uma sociedade precisa são instituições que façam os homens não cometer o mal, e não necessariamente formação de caráter (Strauss 1988, 43).

Agora, é bem verdade – e Strauss destaca – que a revolução começada pela ruptura levada a cabo por Maquiavel só é verdadeiramente concretizada quando a justiça, ou o direito natural, for reinterpretado dentro do espírito maquiaveliano. Para Strauss, esse trabalho é feito por Hobbes que mitigou o radicalismo de Maquiavel, para fazer com que cumprisse seus objetivos (Strauss 1988, 47-48).

Antes o direito natural era entendido sob a luz de uma hierarquia de fins do homem, onde a autopreservação ocupava um lugar mais baixo; com Hobbes, o direito natural passa a ser entendido em termos de autopreservação apenas. Direito natural passa a ser entendido em termos de direito (subjetivo) de autopreservação enquanto algo distinto de qualquer obrigação ou dever.

Hobbes compartilhava com Maquiavel a percepção de que os clássicos miravam muito alto. O que importa é a necessidade imediata: o desejo de autopreservação. Não é mais o desejo de glória que funda a sociedade, mas o medo. Da mesma forma que o pensamento crucial de Maquiavel era a glória, em Hobbes é o poder (que é moralmente neutro). Essas são as correções que Hobbes faz em Maquiavel. Mas, ainda assim, a liberal primeira onda da modernidade ainda não estava bem descrita. Uma vez estabelecida a sociedade, o medo da morte violenta se transforma no medo do estado, enquanto o desejo de autopreservação se transforma em desejo de autopreservação confortável. Portanto, Locke tem um papel fundamental na consolidação da visão de mundo que fez a ruptura (Strauss 1988, 48-49 e 1989b, 88-89).

Se o pensamento de Hobbes ainda precisava ser mitigado, foi Locke que fez o trabalho. Ele mudou o esquema fundamental de Hobbes em apenas um aspecto, dizendo que a autopreservação tem mais a ver com a propriedade (que leva ao

desejo de aquisições ilimitadas) do que com a luta. A invenção maquiavélica da necessidade de um substituto amoral para a moralidade se tornou vitoriosa com a máxima lockeana da ganância. A solução para o problema político por meio da economia é uma elegante solução para a premissa maquiavélica. É o que vai explicar, na visão de Strauss, o aumento da ênfase nas questões econômicas presente na modernidade e especialmente no liberalismo (1989b, 88-89).

A primeira onda da modernidade, então, um tipo de pensamento que, segundo Strauss, inverte a ordem antiga especialmente no que diz com a concepção de direito natural e com a finalidade do homem é o pensamento que funda a democracia liberal moderna, de modo que é a responsável pela ruptura.

Por outro lado, também é bem verdade que Strauss identificava esta primeira onda da modernidade com o regime norte-americano contemporâneo, com o que chamava de democracia liberal. Então, por mais que estabelecesse um tom crítico a ela, especialmente por ter sido o tipo de pensamento responsável por inaugurar a mudança em relação ao pensamento clássico, sua crítica aqui deve ser bem compreendida. Era uma “crítica amigável” (Deutsch e Nicgorski 1994, 17-18). Se algum regime moderno era aceitável para Strauss, certamente ele se enquadrava naqueles decorrentes da primeira onda da modernidade⁷. A percepção

ção subjacente era de que esse tipo de pensamento ainda mantinha ligação – ou, pelo menos, era o pensamento moderno que mais condizia – com os ideais provenientes da filosofia política clássica: muito do trabalho e da obra de Strauss foi no sentido de justificar a moderna democracia liberal em termos condizentes com o pensamento clássico. A democracia liberal, muito mais do que se fundar na primeira onda da modernidade, derivava sua força das raízes pré-modernas da civilização ocidental (Atenas e Jerusalém) e, portanto, exteriores à modernidade (Espada 2008, 79; Janssens 2008). Para ele, a tradição originada na ideia de direito natural clássico era a melhor fundamentação da democracia liberal. Sua fraqueza era “a falta de fundamentação filosófica ou de justificação dos princípios centrais do próprio regime” (Deutsch e Nicgorski 1994, 19). Logo, a sustentabilidade da democracia liberal dependia, para Strauss, da nossa capacidade de vê-la em diálogo, e não em ruptura, com a tradição clássica. Nesse sentido, o próprio Strauss, ao tratar do papel da educação liberal, dizia:

Não podemos ser bajuladores da democracia precisamente porque somos amigos e aliados da democracia. Embora não nos seja permitido calar sobre os perigos aos quais a democracia expõe a si mesma e a excelência humana, não podemos esquecer o fato óbvio de que, ao dar liberdade a todos, a democracia também dá liberdade àqueles que cuidam da excelência humana (1995b, 24).⁸

O contramovimento da Segunda Onda da Modernidade: a radicalização da ruptura

A “Segunda Onda da Modernidade” começa com Rousseau, mas também se relaciona com Kant e Hegel (Strauss 1989b, 89-91). Ela inaugura uma crítica ao pensamento caracterizado pela primeira onda. É um contramovimento que, em crítica aos inauguradores da modernidade, busca um retorno ao pensamento pré-moderno (Strauss 1988, 50). Ou seja, é uma crítica em nome de ideias provenientes do pensamento clássico. Contudo, e eis o ponto ressaltado por Strauss, ao criticar a primeira onda *com base no pensamento clássico*, a segunda onda acaba levando a modernidade para mais longe ainda do pensamento clássico. Talvez por isso a utilização da figura da “onda”: ao parecer se aproximar, no retorno, acaba indo cada vez mais para longe. Cada onda, na subida da maré, atinge maior amplitude que a onda anterior. O recuo apenas faz com que a próxima onda vá mais longe.

Rousseau rejeita o mundo burguês, das finanças, e faz um movimento de retorno ao mundo da virtude, o mundo dos cidadãos. Contudo, Strauss pretende revelar que o retorno ao pensamento pré-moderno foi apenas um passo inicial de um movimento que – conscientemente ou não – levou a um tipo muito mais radical de modernidade, uma forma ainda mais diferente do que o pen-

samento dos séculos XVII e XVIII havia sido (Strauss 1988, 50).

Vimos acima que a primeira onda havia reduzido a reflexão moral e política a um problema técnico, bem como havia mostrado a natureza como algo que poderia ser sobreposto e dominado pela civilização. Justamente essas mudanças é que foram atacadas por Rousseau, que protestou em nome da virtude. Contudo, diz Strauss, Rousseau não pode restaurar o conceito clássico de virtude (aquilo o que é o fim natural do homem; a perfeição da natureza humana), na medida em que assumiu o conceito *moderno* de “estado de natureza” como sendo o estado no qual o homem encontra-se a si mesmo (1989b, 89). Ou seja, ele interpretou a cidade clássica com os olhos do esquema de Hobbes (Strauss 1988, 50). Em consequência, Rousseau passou a considerar que a humanidade e a racionalidade do homem são adquiridas através de um longo processo histórico. Assim, o homem “pré-humano” do estado de natureza possuiria uma maleabilidade quase ilimitada, que é moldada pelo processo histórico. A sua humanidade e civilidade são devidas não mais à sua natureza humana, mas ao progresso da história. Esta é a consequência da radicalização que Rousseau faz do conceito de estado de natureza extraído de Hobbes (Strauss 1989b, 90).

Assim, Strauss pode dizer que a segunda onda tinha a boa intenção de corrigir a primeira,

resgatando a ideia de virtude proveniente do pensamento clássico como sendo nevrálgica para o estabelecimento do melhor regime político. O problema é que, ao colocar a virtude como decorrente do processo histórico, e não mais como proveniente da natureza humana, a segunda onda abriu as portas daquilo que Strauss vai chamar de “historicismo”.

A modernidade representada na primeira onda começou em decorrência da insatisfação com o abismo existente entre “ser” e “dever”; entre “real” e “ideal”. A solução foi trazer o dever para mais perto, tornando-o factível para os homens (“a verdade efetiva das coisas”). Mas, apesar dessa diminuição de expectativas, a diferença fundamental entre “ser” e “dever”, em verdade, permanecia existindo (Strauss 1989b, 91). É a doutrina política de Rousseau que vai resolver esse abismo, exacerbando a diferença entre o clássico e o moderno justamente quando tentava resgatar o clássico, pois Rousseau vai reduzir o “dever” ao “ser” (Espada 2008, 76-77). Enquanto que nos esquemas de Hobbes e de Locke, o direito natural ainda remanesca como um modelo para o direito positivo, em Rousseau a sociedade devia igualar o direito positivo ao direito natural. Uma sociedade totalmente baseada no direito natural produziria apenas leis justas. A vontade geral não erra, pois é o justo natural: o critério último de justiça se torna a vontade geral (Strauss 1988, 51). Esse é um pas-

so decisivo daquele movimento que tentava garantir a realização concreta do ideal. A vontade geral (a história) é que faz os princípios, não mais a natureza. Se antes a natureza e o acaso poderiam ser controlados pela *virtù* do homem moderno, agora ela simplesmente não serve como parâmetro, na medida em que se sublima com a realidade histórica. Para Rousseau – bem ao contrário de Hobbes – o estado de natureza era a perfeição: uma sociedade justa é uma sociedade próxima do estado de natureza (Strauss 1988, 52-53).

Em resumo, a fonte da lei positiva é a vontade geral: uma vontade imanente constituída na sociedade toma o lugar da transcendente lei natural. A vontade geral não erra: ela é necessariamente boa porque é racional e é racional porque é geral; ela emerge da generalização da vontade particular que em si não é boa. Assim, o abismo entre o “ser” e o “dever” pode ser finalmente superado. A doutrina política de Rousseau, junto com sua doutrina do progresso histórico, se vista em conjunto com a de seus sucessores Kant e Hegel, diz que a sociedade justa e racional caracterizada pela existência da vontade geral é necessariamente atualizada pelo processo histórico, mesmo sem que os homens tenham essa intenção (Strauss 1989b, 90-91).

Para Strauss, as ideias da segunda onda atingiram sua clareza na doutrina moral de Kant: o teste suficiente para a bondade das máximas é a

sua suscetibilidade a se tornar um princípio de legislação universal. As leis morais, as leis de liberdade, não são mais entendidas como direito natural. Ideais políticos e morais são estabelecidos sem nenhuma referência à natureza do homem. A partir disso o homem se liberta da tutela da natureza: o que era chamado de natureza do homem é, agora, o desenvolvimento humano alcançado até aquele momento. A natureza do homem é o que ele conhece até então, de modo que isso não pode servir de parâmetro para o seu futuro. O único parâmetro que o homem pode se valer para o futuro é dado pela razão. A razão, assim, substitui a natureza (Strauss 1989b, 92).

Se a primeira onda havia dado as bases para a democracia liberal, a mentalidade surgida com a segunda onda seria responsável pelo comunismo (Strauss 1989b, 98).

O niilismo causado pela Terceira Onda da Modernidade

Por sua vez, a “Terceira Onda da Modernidade” implicaria no fascismo (Strauss 1989b, 98), tendo como ícone Nietzsche. Se na segunda onda se confronta a natureza, em uma mão; com a sociedade, a razão, a moralidade e a história na outra, de um modo que se chega ao fenômeno fundamental do sentimento da existência (união e comunhão com a natureza); a terceira onda, por sua

vez, pode ser descrita como a construção de uma nova compreensão desse sentimento de existência que agora é a experiência do terror e da angústia, e não mais o sentimento de harmonia e paz. A existência histórica que antes era evolutiva, progressista, agora é necessariamente trágica: o problema humano é insolúvel e não há como escapar da natureza, de modo que não há possibilidade de felicidade genuína (Strauss 1989b, 94-95).

Para Strauss, a crítica de Nietzsche aos filósofos é uma reafirmação da crítica de Rousseau. Mas, o que fazia sentido para Rousseau é sem sentido para Nietzsche. Isso porque, entre os dois efetivamente houve a descoberta da história: o século entre Rousseau e Nietzsche é o século do senso histórico (Strauss 1989b, 95).

A segunda onda da modernidade teve Hegel, o “mais poderoso filósofo da história”, para utilizar a expressão do próprio Strauss (1989b, 95). Para ele o processo histórico era um processo racional e razoável que culminaria no estado racional, no estado pós-revolucionário, onde pela primeira vez haveria conscientemente o reconhecimento dos direitos do homem. A ideia é que haverá o auge da humanidade e o fim da história. Mesmo o pensamento pós-hegeliano, aponta Strauss, até nega que exista um fim da história, ou um auge da sociedade, mas afirma que o processo histórico é inacabado e inacabável, logo, ainda assim manteve a crença na racionalidade ou no caráter progressi-

vo do processo histórico.

Nietzsche foi justamente o primeiro a encarar essa situação. Com ele a percepção de que todo o pensamento e toda a ação são históricos não era atenuada pela esperança infundada no progresso histórico. O progresso histórico destrói a base objetiva de todos os ideais (seja a natureza, Deus ou a razão), mas torna possível um projeto radicalmente novo. A transvaloração de todos os valores que Nietzsche tenta atingir é justificada pelo fato de que sua raiz é o desejo de poder. Somente o super-homem estaria apto a viver de acordo com a transvaloração dos valores. Apenas uma coisa é certa para Nietzsche acerca do futuro: chegou ao fim para o homem como ele era até então, o que virá ou é o super-homem, ou é o último-homem (o mais decaído homem: sem ideias e sem aspirações, mas bem alimentado, bem-vestido, bem medicado, etc. – o homem do futuro descrito pelo marxismo, visto de um ponto de vista não marxista) (Strauss 1989b, 95-97).

As considerações são endereçadas aos indivíduos, que devem revolucionar suas próprias vidas, e não à sociedade ou à nação. Assim esperava formar uma nova nobreza que estaria apta a governar o planeta. Para Strauss, após mostrar as grandes responsabilidades políticas, Nietzsche não consegue mostrar aos seus leitores um caminho pela responsabilidade política. Ele os deixa sem opção, a não ser entre a irresponsável indiferença

pela política e as irresponsáveis opiniões políticas. A consequência é um regime onde a democracia é desacreditada, sendo uma doutrina de desejo do poder (Strauss 1988, 54-55).

Uma dificuldade inerente a esse desejo de poder é a renúncia explícita que ele faz da noção de eternidade. Aqui o pensamento moderno atinge seu auge, o mais radical historicismo. O esquecimento da noção de eternidade é o preço que o moderno paga por buscar uma soberania absoluta, por se tornar o dono da natureza, para conquistar o acaso (Strauss 1988, 55), que foi justamente o objetivo inicial de Maquiavel.

Como dito, Strauss identifica a terceira onda com o fascismo. O fechamento desse enredo que narra a história do relativismo moderno é o ponto de partida da obra de Strauss acerca do direito natural. Em *Natural Right and History* ele inicia referindo que as expressões “direito natural” e “história” haviam se tornado incompreensíveis “vinte e sete anos atrás” (1953, 1-2). Espada esclarece que a referência nos remete a 1933, ano de ascensão de Hitler ao poder: o Nazismo era a expressão política do relativismo alemão (Espada 2008, 75). O argumento de Strauss, contudo, é mais complexo e mais sutil, na medida em que sua análise das ondas da modernidade denota que a crise da modernidade expressada no relativismo historicista seria um resultado necessário da filosofia política moderna. O caminho trilhado pela mo-

dernidade foi uma decorrência de sua ruptura com a ideia de direito natural dos clássicos.

AS EXTERNALIZAÇÕES DA CRISE DA MODERNIDADE: POSITIVISMO E HISTORICISMO NIILISTA

Dado o caráter da modernidade, essa forma de pensamento que se deu em ondas e que, ao fim, acabou por negar a filosofia política clássica e por mudar a concepção sobre o direito natural, Strauss se põe a analisar, explicar e criticar as duas posturas da modernidade que representam sua crise. A Crise da Modernidade era a negação da filosofia política que havia sido cultivada por séculos. Tal negação havia deixado o Ocidente em decadência, para não se dizer sob risco de desaparecimento, uma vez que a mera possibilidade da filosofia política havia se tornado questionável. Esses dois problemas modernos, decorrentes da evolução do pensamento político moderno como acima descrito, podem ser identificados com os termos “positivismo” e “historicismo”. Ciência e História, portanto, são as duas grandes forças do mundo moderno que, para Strauss, podem destruir qualquer possibilidade de filosofia política (Strauss 1988, 17-18). Agora analisaremos a visão de Strauss sobre essas duas externalizações da modernidade.

A distinção entre fatos e valores presentes no pensamento positivista

A distinção fatos-valores, levada a cabo na modernidade, é um tipo de pensamento apontado por Strauss como problemático para a própria filosofia política, na medida em que representa uma negativa do direito natural e, em consequência, uma negativa aos fundamentos do pensamento político ocidental (Strauss 1953, 36 e 1983, 137). A crítica ao que chama de positivismo é uma crítica ao pensamento decorrente de Max Weber.

A rejeição da filosofia política como não científica (Strauss 1971, 1) é característica do positivismo, assim entendido não mais na busca do “porquê”, como na teologia ou na metafísica; mas a busca do “como”. Essa visão cientificista-positivista chega ao seu auge no século XIX dizendo que há uma diferença fundamental entre fatos e valores, e que apenas julgamentos de fatos são de competência da ciência, de modo que a ciência social seria incompetente para julgamentos de valor (Strauss 1988, 18): é “eticamente neutra”. Como todas as assertivas sobre o direito natural são valorativas, seus julgamentos não podem ser validados (Strauss 1983, 137).

Entender a crítica de Strauss ao positivismo da ciência social moderna não é o enfoque aqui⁹. Queremos compreender as linhas gerais das ideias de Strauss em relação à modernidade. E isso ne-

cessariamente passa, ainda que rapidamente, pela crítica à distinção fatos-valores propagada pelo positivismo.

Em uma frase, segundo Strauss, Weber afirma não ser possível conhecer o dever-ser, insistindo no caráter eticamente neutro da moderna ciência social, uma “ciência social isenta de julgamentos de valores”, pois ela apenas tratava de “fatos” (Strauss 1953, 40-41). A percepção de Strauss era de que apesar da neutralidade ética do positivismo, o conflito entre o bem e o mal continuava ocorrendo. A tentativa dos cientistas sociais modernos de se livrar do julgamento ético para o exercício da análise científica não resolvia nenhum problema de filosofia política (Strauss 1988, 18). Pelo contrário, para Strauss, a ciência social era incompatível com a neutralidade pregada por Weber (Strauss 1953, 63-64). Era contra essa neutralidade que Strauss se opunha, pois entendia que tal posicionamento, além de autocontraditório, levava ao relativismo e ao niilismo (1953, 42).

Strauss apresenta, de modo resumido, quatro aspectos que demonstrariam a fragilidade da neutralidade ética da ciência social moderna (1988, 20-26): 1) a compreensão de um fenômeno social em sua totalidade demandaria uma avaliação sobre o fato, ou seja, um exposto e aberto julgamento de valor, sob pena de fazê-lo “pela porta dos fundos”, de modo não declarado (como v.g. na utilização dos termos “democracia” ou

“totalitarismo”). A impossibilidade de uma ciência política com neutralidade ética pode ser demonstrada pelo fato de que ela própria pressupõe uma diferenciação entre o que é político e o que não é político. Só que é impossível responder o que é político sem atentar para a finalidade da sociedade. Logo, há um julgamento de valor implícito na posição positivista, o que demonstraria a sua auto-contradição. 2) a positivista rejeição dos julgamentos de valor é baseada na assunção – não demonstrada – de que conflitos entre valores, ou sistemas de valores diferentes, é insolúvel para os homens. 3) a questão sobre o que é político só pode ser respondida dialeticamente, e não cientificamente. Strauss acredita ser preciso assumir o ponto de vista engajado, do cidadão, para compreender o que é o político, sendo impossível compreender a resposta se colocando “cientificamente” como observador imparcial. Dito de outro modo, a crença de que o conhecimento científico moderno é a forma mais alta de conhecimento humano, não significa que alguns fatos que não possam ser cientificamente comprovados não sejam verdadeiros. 4) o modelo da ciência moderna leva o cientista político cientificista a estudar outras sociedades sob o prisma da sua própria cultura. No outro extremo, para evitar isso, parte para um estudo histórico das outras culturas, ignorando as questões fundamentais e perenes da humanidade, transformando-se em historicismo.

O sentido histórico como ataque à filosofia política

Pois bem, o ataque de Strauss à distinção entre fatos e valores, apesar de relevante para a compreensão de suas ideias sobre a modernidade, não é exatamente o ponto nevrálgico de sua crítica à modernidade. O verdadeiro vilão, o verdadeiro antagonista da filosofia política, decorrente do pensamento moderno é o *historicismo*, do qual o positivismo é uma espécie de preliminar (Strauss 1953, 36-37 e 1988, 26). É a junção da segunda e da terceira ondas da modernidade, radicalizando a ruptura inaugurada pela primeira.

Justamente por ser a junção do senso histórico presente em Rousseau e Hegel (segunda onda), com o sentimento de existência da terceira onda (Nietzsche) o historicismo também é relacionado, por Strauss, com o que chama de “existencialismo” (1971, 1; 1989a; 1995a). Mas, assim como o positivismo tinha em Weber o principal alvo, ao falar do historicismo, Strauss mira em Heidegger (Strauss 1971, 2) – em que pese Nietzsche possa ser considerado como aquele que traduz o sentimento geral dessa mentalidade. Strauss mesmo resume bem o que entende por “historicismo”:

A tese historicista pode ser reduzida à afirmação de que o direito natural é impossível porque a filosofia no sentido pleno do termo é

impossível. A filosofia só é possível se houver um horizonte absoluto, ou um horizonte natural, em contraposição aos horizontes historicamente variáveis, ou às cavernas. Por outras palavras, a filosofia só é possível se o homem, apensar de ser incapaz de adquirir a sabedoria ou de compreender plenamente o todo, for capaz de conhecer o que não conhece, o que vale por dizer, se for capaz de apreender os problemas fundamentais e, por isso, as alternativas fundamentais (...) (1953, 35).

O historicismo se diferencia do positivismo pelas seguintes características: abandona a distinção entre fatos e valores; nega o caráter autorizativo da ciência moderna, que é apenas uma forma de pensar entre várias possíveis; nega que o processo histórico seja progressivo; nega a relevância da tese evolucionista, pois a evolução dos não homens até os homens não é compreensível para os homens. Assim, o historicismo rejeita a questão sobre a boa sociedade, por causa do caráter essencialmente histórico da sociedade humana: não há necessidade de levantar a questão sobre “a” boa sociedade, visto que ela é historicamente variável (Strauss 1988, 26).

A relação entre filosofia política e história é uma constante no pensamento e nos escritos de Strauss e uma distinção entre filosofia e história é fundamental para a compressão de seus pensamentos, como ele mesmo pontua (1995d, 335). O próprio Strauss se identificava como um professor

de história da filosofia política e editou um grande exemplar sobre o tema intitulado justamente *History of Political Philosophy*. Contudo, ele não hesitava em dizer que “a filosofia política não é uma disciplina histórica” (1988, 56). Temos então um autointitulado professor de história da filosofia política dizendo que filosofia política não é histórica e criticando a postura “historicista” da modernidade. Mais, diz que não se pode estudar o problema da filosofia sem que se compreenda o problema da história e não se pode compreender o problema da história sem que se compreenda o problema da filosofia. Certamente tais assertivas, para fazerem sentido, devem ser melhor analisadas.

O trabalho de Strauss ao criticar a modernidade e retomar o pensamento clássico era justamente estabelecer o modo “*verdadeiramente* histórico” de compreender a filosofia política, em detrimento do moderno modo “historicista” de compreendê-la (1996, 321-322) – por isso ele podia se dizer um professor de história da filosofia política. Compreender a filosofia política de modo *verdadeiramente* histórico é utilizar a história como um acessório, como um auxiliar da filosofia política (1988, 57), de modo que seja possível compreender o filósofo estudado do modo que ele mesmo se compreendia (1988, 66). Para Strauss, o equívoco do historicista moderno era pensar que ele poderia compreender um filósofo do passado melhor do que ele próprio se compreendia (1971, 2;

1995d, 327 e 1996, 321-322). Ou seja, é a (infundada) crença de que a abordagem moderna é melhor do que a antiga que é fatal para a verdadeira compreensão histórica da filosofia política: esta é a equivocada abordagem historicista.

Para Strauss, o historicismo precisava ser posto em questão por meio do estudo da história, para o bem da filosofia. A filosofia requer uma boa introdução, de modo que o filósofo precisa ser um bom historiador para ser um verdadeiro filósofo. Justamente por isso Strauss se dedicou a estudar a história da filosofia política (Meier 2006, 56-57).

O historicismo, portanto, é a tentativa de fusão entre a filosofia política e a história: ao entender que os princípios de avaliação, conjuntamente com os parâmetros de compreensão, são *historicamente variáveis*, os historicistas estão dizendo que é impossível responder à questão sobre o certo e o errado ou a questão acerca da melhor ordem social de maneira universal e válida para qualquer época histórica. Ou seja, cada pensamento pertence apenas à sua época (Strauss 1989b, 82 e 1995d, 325). Perceba-se, que é uma tentativa de fusão na medida em que eles não tentam abandonar as questões colocadas pela filosofia política tradicional (qual a melhor ordem política?), e não negam que existam respostas, mas entendem que nenhuma resposta pode ser formulada em termos universais, já que dependem das condições históricas (Strauss 1988, 59-60 e 72).

Agora, esta tese historicista precisa se justificar filosoficamente, ou seja, não há evidência histórica suficiente para apoiá-la, na medida em que somente uma análise filosófica sobre as mudanças de pensamento ocorridas no decorrer da história pode ensinar algo sobre o seu valor: a história não nos diz se as mudanças de pensamento foram justificadas ou se a perspectiva abandonada merecia rejeição, de modo que apenas uma análise filosófica pode fornecer tal argumento. Antes de demonstrar que a conclusão historicista – de que as questões e as respostas são historicamente limitadas – está correta, a história parece demonstrar o contrário, que todo o pensamento humano se preocupa dos mesmos problemas fundamentais. Ou seja, parece demonstrar que há um caráter trans-histórico no pensamento humano (Strauss 1953, 19-24).

Tal constatação nos leva, ressalta Strauss, a percepção de que há uma contradição interna à afirmação do historicismo (Strauss 1953, 25 e 1995d, 327). Implícita à tese historicista está a aceitação de que existe conhecimento genuíno, ainda que historicamente limitado. Isso porque, ao afirmar que todo o pensamento humano é histórico, o historicismo também admite que o pensamento humano pode chegar a conclusões universalmente válidas, mesmo que dentro de uma esfera limitada. A contradição do historicista é assim resumida por Strauss: todos os pensamentos hu-

manos são historicamente limitados; o historicismo é um pensamento humano; logo terá uma validade temporária e historicamente limitada. O problema é que o historicista pensa que sua tese é sempre correta, ou seja, nega que ela seja historicamente limitada: o historicismo pretende ser, ele mesmo, trans-histórico. Para Strauss, afirmar a tese historicista é duvidar dela e, portanto, transcendê-la. Ela prospera apenas porque se isenta, de modo incoerente, do veredicto que pronuncia para todo o pensamento humano. Ou seja, o próprio historicismo mostra como está equivocado ao ter que se justificar em termos trans-históricos (Strauss 1953, 24-25).

Dessa forma, no fundo, o historicismo não nega que as questões filosóficas devam ser colocadas, mas, na visão de Strauss, acaba por questionar a possibilidade da filosofia política (Strauss 1988, 57), na medida em que a filosofia política parte do pressuposto de que os filósofos (do modo que eles próprios se compreendiam) pretendiam ter a solução universal para os problemas universais da humanidade, tal como a questão acerca do melhor regime político.

Filosofia política, para os clássicos, era “sair da caverna”, ou seja, era a tentativa de compreender o eterno e alcançar a verdade. O mundo da caverna é o mundo da opinião (contraposta ao conhecimento) e a sociedade estabiliza as opiniões, criando dogmas públicos para que os homens pos-

sam viver em conjunto, de modo que filosofar é ascender do dogma público ao conhecimento privado. Agora, o historicista moderno nega a possibilidade da filosofia política porque nega a necessidade de se sair da caverna: se todo o filosofar significa compreender o sentido histórico da evolução do pensamento, ele está limitado a uma cultura, a uma civilização, a uma sociedade, ou seja, a uma caverna (Strauss 1953, 11-12).

Historicismo, aqui – assim como positivismo – é uma identificação genérica. É a descrição do pensamento de mais de um pensador, que resulta no “espírito do nosso tempo”. Ou seja, Strauss não está se referindo a um autor em específico – por mais que se possam identificar os seus alvos – mas está se referindo a uma mentalidade e a uma forma de pensar que, por mais que possua diferentes nuances e diferentes níveis, possui uma linha mestra comum (Strauss 1988, 57-59).

Assim, o historicismo pode ser identificado como sendo a postura que assume que a restauração de ensinamentos antigos não é possível, ou que os ensinamentos de lá extraídos precisam ser adaptados, modificados (Strauss 1988, 60). Isso porque parte da ideia de que todas as respostas às questões universais são necessariamente historicamente condicionadas (Strauss 1988, 70). Ou seja, é a tentativa de entender um autor do passado melhor do que ele próprio se compreendia (Strauss 1971, 2; 1988, 68 e 1995d, 327).

Mas há uma nuance, aqui. Historicismo não é o mesmo que “progressivismo”, apesar de ter sido precedido por ele. Esse acredita que no presente estamos sempre certos, logo, acredita no progresso indefinido. O historicismo costuma evitar esta postura, na medida em que não afirma que o passado estava errado. A postura historicista é relativista a ponto de dizer que os antigos estavam certos no contexto deles, deixando implícito que não podem nos ensinar nada. Estudar os antigos se assemelha, assim, a um exercício de curiosidade, como quem se direciona a um antiquário. Caso contrário (caso os historicistas acreditassem no progresso indefinido), eles não sentiriam necessidade de compreender o passado (Strauss 1988, 66-67 e 1996, 324).

Justamente esse é o ponto da crítica de Strauss à modernidade. A verdadeira história da filosofia política é buscar aprender algo *dos* filósofos estudados, e não apenas algo *sobre* eles (Strauss 1996, 324 e 329). A preocupação é com a verdade, e não com as meras condições que originaram aquelas ideias, de modo que o historiador, aqui, se converte em filósofo (Meier 2006, 56-57): ele também está preocupado com a questão filosófica em si, e não apenas em saber como ela era abordada (Strauss 1996, 325). Para Strauss, ao se compreender a situação na qual uma doutrina se originou e foi desenvolvida não necessariamente se chega à conclusão de que tal doutrina está cor-

reta. Para interpretar as relações entre a doutrina e o seu contexto é preciso olhar para elas filosoficamente, ou seja, com um olhar sobre a veracidade ou a falsidade da doutrina. Assim, não podemos afastar a possibilidade de que a doutrina política surgida há muitos anos possa ser a verdadeira doutrina política. Para Strauss, a filosofia política não se torna obsoleta por causa da situação histórica (Strauss 1988, 64), por isso é que ele fazia “história da filosofia política”.

A questão, para Strauss, é que o ataque à filosofia política perpetrado pelo historicismo é um ataque à ideia de direito natural, já que segundo eles não haveria solução definitiva para os problemas fundamentais da humanidade (Strauss 1953, 35). A ideia de direito natural pressupõe a filosofia política e é consequência dela. Mas o historicismo – se opondo à filosofia que buscava sair da caverna – estudava e pensava apenas sobre o sentido histórico, de modo que, ao invés de sair da caverna, olhava apenas o que estava dentro dela.

O niilismo do historicismo

O argumento historicista contra o direito natural normalmente assume a seguinte forma: o direito natural pretende ser universalmente reconhecido pela razão humana, logo, há nele uma pretensão de uniformidade. Contudo, a história nos mostra que, longe de uma uniformidade, sem-

pre houve uma disputa, uma variação da ideia de direito natural. Para Strauss, porém, esse argumento é irrelevante, pois a variedade de opiniões é justamente o que motiva a ideia de direito natural. Ou seja, a pluralidade de opiniões (dentro da caverna) é condição essencial para o aparecimento da ideia de direito natural, ela é o incentivo para a procura dos padrões universais. Na leitura que Strauss faz da modernidade, o historicismo exerce um papel de negar o critério estabelecido desde a antiguidade, que era o direito natural. Entretanto, não coloca nada no lugar se lugar, de modo que restou apenas o subjetivismo e a escolha livre do indivíduo. A partir de então nenhum critério mais permitia a distinção entre escolhas boas e más, de modo que o historicismo cultivou o niilismo (Strauss 1953, 9-10, 17-18).

Niilismo, portanto, é um termo que também merece atenção, apesar de não ter sido explicado em *Natural Right and History*. Perceba-se que ainda na introdução dessa obra ele afirma que a rejeição contemporânea e historicista do direito natural, mais do que conduzir ao niilismo, é *idêntica* a ele (Strauss 1953, 5). Sem muitas explicações Strauss identifica niilismo com historicismo. Esta pista leva à busca do correto entendimento de uma frase aparentemente solta, colocada na introdução de seu principal livro.

A exposição mais franca que Strauss faz sobre o tema, e que permitirá a melhor compreen-

são da sua crítica a modernidade, pode ser encontrada em uma de suas aulas, editada postumamente. Em *German Nihilism* (1999), Strauss fala com uma rara objetividade sobre as consequências do pensamento moderno na formação da ideologia **nazista**. Nas palavras dos editores, esta aula é um dos raros momentos em que Strauss suspendeu sua usual reticência e abordou um tema contemporâneo diretamente (Strauss 1999, 353). Ao criticar o historicismo moderno, Strauss está a criticar – e buscar uma explicação para – as aberrações do Nazismo, à sua época, justificadas por inúmeros pensadores alemães. O niilismo alemão era, para Strauss, o gênero do qual o Nacional Socialismo era uma espécie (Strauss 1999, 355-357).

Aqui os posicionamentos políticos do próprio Strauss ficam mais claros. O resgate ao pensamento clássico tinha uma razão política de ser. Sua crítica amigável àquilo que chamava de democracia liberal, ao mesmo tempo que era uma crítica à modernidade, também era uma defesa dos princípios originais desse regime. Agora, o niilismo e o historicismo, da forma como descritos por Strauss, também veiculavam uma insatisfação com a modernidade e buscavam o retorno a alguns ideais pré-modernos. O niilismo é a negação da civilização moderna, é o desejo de destruir o mundo presente e suas potencialidades, sem, contudo, uma concepção clara daquilo que deveria ser colocado naquele lugar. Ou de modo mais claro, é a rejeição

dos princípios da civilização enquanto tal, que se manifesta nas suas preferências ao tipo do guerreiro: a rejeição dos ideais de civilização se dá, no niilismo alemão, por uma preferência às virtudes militares. Na medida em que a guerra é considerada mais nobre do que a paz, na medida em que ela é considerada o objetivo final, para todos os efeitos práticos resta apenas a destruição como finalidade das ações (Strauss 1999, 357-372). Pode-se dizer que para Strauss nada mais é do que uma releitura dos ideais pré-modernos feita do modo equivocado. Justamente contra esta rejeição da civilização é que Strauss se lança no seu projeto de, explicando como a modernidade chegou a esse tipo de pensamento niilista de rejeição dos ideais ocidentais, buscar um resgate dos clássicos para justificar o valor da tradição ocidental baseada na filosofia política e na ideia de direito natural.

O niilismo e o abandono da ideia de direito natural perpetrada pelos historicistas modernos, que desacreditam no conhecimento genuíno, força uma aceitação de todas as opiniões, de modo que apenas a tolerância ilimitada estaria de acordo com a razão. Ou seja, a rejeição do direito natural pelos historicistas poderia ser descrita como o direito natural de ter sua opinião respeitada: o respeito pela diversidade é o respeito pela individualidade. E o respeito à individualidade pressupõe como valor a tolerância. Mas esse relativismo moderno é um seminário de intolerância, pois dependem

apenas da escolha cega. A inevitável consequência prática do niilismo, para Strauss, é o obscurantismo fanático que torna os homens incapazes de viver como membros de uma sociedade (Strauss 1953, 5-6).

Em suma, o niilismo decorrente da moderna postura historicista leva, para Strauss, ao relativismo, que é a tolerância total, um misto de aceitação das opiniões de todos com a pretensão de respeito absoluto pela individualidade, de modo que o relativismo leva ao individualismo, que leva à intolerância vista no período contemporâneo a Strauss.

CONCLUSÃO

Foi a experiência de um niilismo decorrente do historicismo moderno que, nas palavras de Strauss, conduziu a um renovado interesse geral no direito natural (Strauss 1953, 6). Frente ao relativismo decorrente do pensamento político da modernidade, Strauss tomou a mesma atitude que tomaria qualquer viajante que alcança um beco sem saída: retornou ao ponto em que se tomou o caminho errado (Massini Correias 2010, 192). Então, após elucidar as falhas de abordagem dadas pelo positivismo e pelo historicismo, ele passou a abordar a ideia clássica de direito natural, desde seu descobrimento até a sua articulação pela filosofia política clássica. Retomar o pensamento dos

filósofos gregos da antiguidade clássica, com especial atenção à ideia de direito natural, foi a busca de um reencontro com respostas às perenes questões da humanidade. A retomada da tradição clássica não era um exercício de antiquário, nem uma exaltação meramente romântica. Tratava-se da convicção de que era possível encontrar uma solução realista e racional à crise dos nossos tempos.

Ao descrever as três ondas da modernidade, demonstrando como elas levaram aos regimes políticos então conhecidos na modernidade ocidental (democracia liberal, comunismo e fascismo), dando ênfase para o positivismo e para o historicismo como sendo os vilões e os problemas da modernidade, Strauss não pretendia um retorno cego ao pensamento clássico. Pelo contrário, ele tinha ciência de que tal retorno era impossível (Strauss 1964, 11 e 1989b, 98). Seu objetivo era, de um lado, identificar a profundidade da crise vivida na modernidade e, de outro, demonstrar como a democracia liberal, entre as formas modernas de organização política, ainda derivava seu apoio não apenas da forma de pensar moderna (em crise), mas também do pensamento pré-moderno da civilização ocidental. Os problemas da modernidade devem ser resolvidos pelos modernos, e não pelos clássicos, dizia Strauss, mas ele acreditava que a correta compreensão dos conceitos provenientes da filosofia política clássica era um ponto de partida indispensável para uma análise

se adequada. Assim, a crise teórica do pensamento político moderno não necessariamente levava a uma crise prática, pois a verdadeira fundamentação da democracia liberal não estava no pensamento moderno, mas no pensamento clássico. Justamente por isso que ele se lançou no estudo dos clássicos: melhor compreendê-los era a mais correta forma de justificar e defender a democracia liberal, afinal “não podemos ser bajuladores da democracia precisamente porque somos amigos e aliados da democracia” (Strauss 1995b, 24), já que “a democracia liberal ou constitucional se aproximava mais daquilo que os clássicos demandavam do que qualquer alternativa viável em nossa era” (Strauss 2000, 194).

REFERÊNCIAS

Behnegar, Nasser. 2003. *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Coletto, Bruno I. 2013. “O Conceito do Político e a Possibilidade da Filosofia Política na Modernidade: uma Leitura Crítica de Carl Schmitt por Leo Strauss.” *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDir./UFRGS* 8, n. 1: 281-317 (<https://doi.org/10.22456/2317-8558.35141>).

- Deutsch, Kenneth L. and Walter Nicgorski. 1994. "Introduction." In *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, edited by Kenneth L. Deutsch and Walter Nicgorski, 1-40. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Espada, João Carlos. 2008. *A Tradição Anglo-Americana da Liberdade: um olhar europeu*. Cascais: Princípia.
- Garzón-Vallejo, Iván. 2009. "Leo Strauss y la Recuperación de La Racionalidad Política Clásica". *Dikaion*, 18 (Año 23, Diciembre): 297-314.
- Janssens, David. 2006. "A Change of Orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt Revisited." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 33, n. 1 (Fall/Winter): 93-104.
- Janssens, David. 2008. *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Massini Correias, Carlos Ignacio. 2010. "Ley Natural y Relativismo: Consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss." In *Estudios sobre Leo Strauss*. Compilado por Mirtha Rodríguez de Grzona, 179-197. Mendoza: CEFIC.
- Maquiavel. 1996. *O Príncipe*. Traduzido por Maria Júlia Goldwaser. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- Meier, Heinrich. 1995. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. Translated by J. Harvey Lomax. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Meier, Heinrich. 2006. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Translated by Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. 1952. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1962. "An Epilogue." In *Essays on the Scientific Study of Politics*. Edited by Herbert J. Storing, 305-327. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

- Strauss, Leo. 1964. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1965. *Spinoza's Critique of Religion*. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1971. "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 2, n. 1 (Summer): 1-9.
- Strauss, Leo. 1983. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1987. "Niccolo Machiavelli (1469-1527)." In *History of Political Philosophy*. Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, 296-317. Third Edition. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1988. *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1989a. "An Introduction to Heideggerian Existentialism." In *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Essays and Lectures by Leo Strauss Selected and Introduced by Thomas L. Pangle, 27-46. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1989b. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Edited with an introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, Leo. 1989c. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Essays and Lectures by Leo Strauss Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1995a. "Existentialism." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, n. 3 (Spring): 303-320, edited by David Bolotin, Christopher Bruell and Thomas L. Pangle.
- Strauss, Leo. 1995b. *Liberalism Ancient and Modern*. Foreword by Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1995c. "Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political." In: *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue* by Heinrich Meier, translated by J. Harvey Lomax: 89-119. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1995d. "The problem of Socrates." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 22, n. 3 (Spring): 321–338, edited by David Bolotin, Christopher Bruell and Thomas L. Pangle.

Strauss, Leo. 1996. "How to Study Medieval Philosophy." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 23, n. 3 (Spring): 319–338, edited by David Bolotin, Christopher Bruell and Thomas L. Pangle.

Strauss, Leo. 1999. "German Nihilism." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 26, n. 3 (Spring): 353–378, edited by David Janssens and Daniel Tanguay.

Strauss, Leo. 2000. *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 2011. *Hobbes's Critique of Religion & Related Writings*. Translated and edited by Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press.

Shell, Susan. 1994. "Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics"". In *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, edited by Kenneth L. Deutsch and Wal-

ter Nicgorski, 175–193. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Zank, Michael. 2002. "Introduction." In *The Early Writings (1921-1932)*, by Leo Strauss, translated and edited by Michael Zank, 3–49. Albany: State University of New York Press.

Zuckert, Catherine and Michael Zuckert. 2006. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy & American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

NOTAS

¹O artigo de referência, publicado na *Interpretation*, posteriormente figurou, com pequenas alterações, sob o título "How to Begin to Study Medieval Philosophy", na coletânea organizada por Pangle (Strauss 1989c, 207–226). Via de regra as referências são às versões da *Interpretation*.

²Para uma análise mais detalhada dessa "mudança de orientação" veja-se Janssens (2006) e Zank (2002).

³Os comentários de Strauss ao *Der Begriff des Politischen* e a importância dessa resenha foram detalhadamente abordadas em Meier (1995). Destacamos, em português, a análise realizada por Coletto (2013).

⁴Massini Correas refere que haveria quatro formas de relativismo na modernidade criticadas por Strauss: o "relativismo liberal", de Isaiah Berlin; o "relativismo historicista" do pensamento alemão;

o “relativismo positivista” de Max Weber e o “relativismo niilista” de Nietzsche e Heidegger (2010, 183-184). Apesar de ser possível identificar em Strauss esses relativismos, nos deteremos no positivismo e no historicismo niilista.

Para o que Strauss referiu sobre “relativismo liberal” veja Strauss 1989c, 13-26. Sobre os demais modos de relativismo (positivismo, historicismo e niilismo), far-se-ão referências oportunamente, abaixo.

⁵O artigo referido também constou da coletânea organizada por Pangle (Strauss 1983, 29-37).

⁶Strauss escreveu monografias sobre os dois. Tanto escreveu o verbete relacionado a Maquiavel na sua coletânea *History of Political Philosophy* (1987, 296-317), quanto publicou os livros monográficos sobre Maquiavel (1958) e sobre Hobbes (1952 e 2011).

⁷Strauss refere, em alguns momentos, a relação de continuidade de Maquiavel com a tradição clássica, chamando a atenção para o fato de que Maquiavel cita muito mais Xenofonte do que Platão ou Aristóteles, motivo pelo qual se deveria dar mais atenção ao estudo de Xenofonte (Strauss 1995d, 334-335). Observamos que o artigo referenciado também foi publicado na coletânea organizada por Pangle (Strauss 1986c, 103-186).

⁸Ele também escreveu “que a democracia liberal ou constitucional se aproxima mais daquilo que os clássicos demandavam do que qualquer alternativa que é viável em nossa era” (Strauss 2000, 194). O mesmo artigo também figurou em Strauss 1988, 95-133.

⁹Para detalhamento da crítica vide Behnegar (2003), bem como artigo do próprio Strauss (1962), no qual ele compara a ciência política Aristotélica com a moderna. Esse ensaio foi republicado pelo menos em outras duas oportunidades (Strauss 1986b, 125-156 e 1995b, 203-223).

¹⁰A aula foi lecionada na New School for Social Research, em Nova Iorque no ano de 1941. A Segunda Guerra estava em andamento, portanto. O artigo foi editado por Janssens e Tanguay com base nas anotações pessoais e nos manuscritos de Strauss disponíveis no Leo Strauss Center da Biblioteca da Universidade de Chicago.