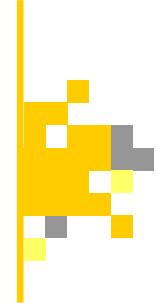


ARTIGOS DOSSIÉ

Iann Endo Lobo¹

Strauss sobre Locke: o liberalismo e a virada política moderna

Strauss on Locke: liberalism and the modern political turn



RESUMO:

O artigo analisa como Strauss interpreta o pensamento de John Locke enquanto pensador moderno, cujo papel foi decisivo para a doutrina do liberalismo político. Para isso, investiga o método esotérico de leitura que Strauss aplica à obra do filósofo inglês. Em seguida, examina a tese straussiana de que o fundamento do ensinamento político de Locke é o direito individual de autopreservação. Para realizar seu intuito, o artigo baseia-se em revisão bibliográfica das obras de Strauss e de comentadores. Além disso, explora críticas e interpretações de outros estudiosos sobre Locke, a fim de contrastar ou endossar a peculiar leitura straussiana. A pesquisa conclui que, para Strauss, Locke avança uma filosofia ateísta e subversiva, ainda que disfarçada de retórica calvinista; e que se associa à tradição moderna de Maquiavel e Hobbes, contra a filosofia política antiga e medieval. Locke, nessa interpretação, rompe com a noção de uma ordem de fins humanos segundo a perfeição da natureza ou da lei revelada. Com isso, desloca a finalidade de seu ordenamento político ao ideal de autopreservação individual confortável, cujo corolário é a tese de que o fim da sociedade política é garantir os direitos individuais e de propriedade. Desse ponto de vista, Locke aparece como importante fundador do liberalismo, entendido como regime que visa, em última instância, proteger direitos. O estudo busca contribuir com a reflexão na área de teoria política, em geral, e no pensamento de Strauss, em particular.

Palavras-chave: Direitos individuais; Filosofia política; Modernidade; Esoterismo; Propriedade privada

ABSTRACT:

The article analyzes how Strauss interprets the thought of John Locke as a modern thinker whose role was decisive for the doctrine of political liberalism. To this end, it investigates the esoteric method of reading that Strauss applies to the work of the English philosopher. It then examines Strauss's thesis that the foundation of Locke's political teaching is the individual right to self-preservation. The article is based on a bibliographic review of Strauss's works and those of his commentators. It also explores criticisms and interpretations by other scholars on Locke, in order to contrast or endorse Strauss's peculiar reading. The research concludes that, for Strauss, Locke advances an atheistic and subversive philosophy, albeit disguised in Calvinist rhetoric; and that he aligns with the modern tradition of Machiavelli and Hobbes, against classical and medieval political philosophy. In this interpretation, Locke breaks with the notion of an order of human ends according to the perfection of nature or revealed law. As a result, he shifts the aim of political order toward the ideal of comfortable individual self-preservation, whose corollary is the thesis that the end of political society is to guarantee individual rights and property. From this perspective, Locke appears as an important founder of liberalism, understood as a regime that ultimately seeks to secure and protect rights. The study aims to contribute to reflection in the field of political theory in general, and in Strauss's thought in particular.

Keywords: Individual rights; Political philosophy; Democracy; Esoterism; Private property

¹ Doutor em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina; Coordenador, Universidade Federal de Santa Catarina ROR, Florianópolis, SC, Brasil.

iannloboe@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0001-7567-1894>

INTRODUÇÃO

John Locke (1632-1704) é reconhecido por muitos como um dos “pais” do liberalismo político. Em geral, os manuais de história geral do pensamento político o protagonismo do filósofo na fundação do liberalismo, ou ao menos como um pensador protoliberal. Não é de surpreender, dado que Locke defendeu uma doutrina de direitos individuais; elaborou uma concepção de divisão de poderes no interior do governo, a fim de neutralizar abusos do poder estatal; ensinou o princípio da tolerância política no intuito de proteger a liberdade de pensamento e crença individual. Com efeito, Leo Strauss é um dos intérpretes que endossam a tese de Locke como vanguarda intelectual do liberalismo. Porém, Strauss faz isso de modo peculiar e controverso, desvendando as ideias de Locke por meio de seu método esotérico de leitura, como veremos adiante.

A doutrina de Locke que surge por meio da leitura esotérica de Strauss é instigante e inusitada, pois traz à luz aspectos profundos e obscuros do pensamento de Locke que contrastam em muito com a fachada de seus escritos. Para Strauss, Locke é um pensador propriamente moderno, vinculado ao projeto de Maquiavel e Hobbes. O que significa que rompe com a tradição do direito natural clássico e do direito natural

medieval. Nesse sentido, Locke fundamenta não fundamenta seu ensinamento político sobre a perfeição humana de acordo com a natureza, ou sobre o lei revelada divina. A base de sua doutrina é, para Strauss, o direito individual de autopreservação.

Dentre as heterodoxas interpretações straussianas da história da filosofia política, a questão de Locke é uma das que mais gerou polêmica. Especialmente intelectuais associados à escola de Cambridge disputam essa leitura de Locke como um pensador disruptivo e moderno.¹ Desde o trabalho seminal de John Dunn, a escola de Cambridge tende a compreender o centro da filosofia de Locke como dependente de sua filiação religiosa ao calvinismo. Dessa perspectiva, Locke não seria proponente do individualismo atomista, mas estaria comprometido com uma visão particular da natureza da religiosidade, calcada em um autêntico comprometimento entre indivíduo e seu criador (SHAPIRO, 2003, p. xii). Avaliaremos mais adiante os contornois definidos dessa tese e seu contraste com a leitura straussiana.

Em vista da importância do pensamento de John Locke e da ampla divergência entre seus intérpretes, julgamos conveniente para os campos da história, ciência, teoria e filosofia política analisar detidamente a leitura de Strauss sobre Locke. Elegemos como linha condutora de análise o problema da crítica lockeana ao pensamento

antigo e medieval e seu consequente papel como pivô da fundação dos princípios filosóficos e morais do liberalismo moderno.

Assim, para esclarecer esses argumentos, o artigo se subdivide em duas partes principais. A primeira examina como Strauss aplica sua hermenêutica esotérica para interpretar o texto de Locke, desvelando por essa via o modo como o filósofo inglês utilizou da retórica religiosa estrategicamente para avançar uma doutrina política de base secular e moderna. A segunda parte explora o ensinamento político de Locke, focando nos princípios centrais de sua filosofia política, como a doutrina do estado de natureza, os direitos naturais e a propriedade privada. Utilizaremos, para isso, o método de revisão bibliográfica da obra de Strauss, com ênfase nos artigos, livros e conferências em que o pensamento de Locke é abordado. Ressaltando-se, sobretudo, os dois capítulos de livros dedicados especificamente ao filósofo político inglês, presentes em *Direito natural e história* (1992) e *O que é a filosofia política* (1988). Mobilizamos também a literatura crítica a respeito do próprio Strauss.

Ao cabo, concluiremos sobre como a leitura de Strauss sobre Locke é matizada e profunda. Guiando-se pelo pressuposto da escrita nas entrelinhas, Strauss apresenta a figura de um Locke, cujo projeto filosófico-político se alinhava

aos de Maquiavel e Hobbes, no sentido de se opor à Bíblia e concretizar um tipo de regime político voltado ao fim último de saciar os apetites humanos e garantir o ideal de preservação confortável da vida. Para tornar esse fim legítimo, Locke confrontou o pensamento político do passado que postulava o *telos* ou o *finis ultimus* do homem de acordo com a moralidade e a virtude. Os direitos individuais e não mais os deveres são o fato primordial da política. Esse é o cerne do liberalismo moderno para Strauss.

Desse modo, esclareceremos como a singular interpretação de Strauss contribui para entender não apenas o pensamento de Locke, mas o projeto político moderno e a democracia liberal. Pretendemos contribuir, portanto, mais especificamente para os debates ao redor do pensamento de Strauss. E, de modo mais geral, esperamos promover o aprofundamento da pesquisa mais ampla sobre teoria, filosofia e história das ideias políticas.

A PRUDÊNCIA DE LOCKE

John Locke apresentou sua doutrina política em *Dois tratados sobre o governo* (1689), onde elaborou o ensinamento do direito natural, do governo civil e do contrato social. Qualquer breve incursão nas páginas dos tratados basta para notar que a retórica religiosa e cristã perpassa a

argumentação lockeana. No primeiro tratado, o filósofo reivindica a exegese bíblica para refutar Sir Robert Filmer, defensor da monarquia e da autoridade paternalista. No segundo, ancora seus principais axiomas, a igualdade e a liberdade dos homens, no fato de que todos somos “obra de um único Criador onipotente e infinitamente sábio [...] enviados ao mundo por sua ordem e ao seu serviço” (LOCKE, 2003, trad. nossa). Essas constatações iniciais parecem sugerir a adequação dos que compreendem a subordinação do pensamento de Locke à religião.

Com efeito, Dunn argumenta que todo o edifício lockeano está profundamente enraizado nos preceitos teológicos e na suposição da “realidade de uma vida posterior”. Segundo ele, Locke consideraria a “racionalidade da existência humana [...] como dependente das verdades da religião” (1969, p. 262-3). Nesse sentido, todos os elementos de seu pensamento seriam debitários do calvinismo, com sua ênfase no individualismo protestante, e na antipatia com relação a autoridade eclesiástica centralizada.² Richard Ashcraft, cuja biografia acerca de Locke (1986) foi considerada por Dunn (1988, p. 366, tra) como o mais profundo estudo acerca das políticas radicais do século XVII inglês, também argumenta que o “centro vital do pensamento moral de Locke [reside] nas escrituras sagradas” e que todos os caminhos de sua filosofia “levam ao solo sagrado

do Cristianismo”³ (1969, p.214, trad. nossa). Strauss, porém, avança uma leitura muito distinta.

Strauss reconhece que Locke se esforçou por tornar aparente a adequação entre seu ensinamento político e as escrituras sagradas, mas avalia que, em última instância, tal emprego retórico das crenças estabelecidas de seu tempo servia à finalidades estratégicas. Locke intencionava, segundo Strauss, legitimar de forma velada, por meio do discurso “prudente”, um ensinamento político subversivo.

Para Strauss, Locke foi levado por sua superior prudência a se aproximar dos argumentos do direito natural divino, defendidos, na época, pelo reverendo tomista, Richard Hooker. No mesmo compasso, Locke criticava explicitamente o malévolo e ateu Thomas Hobbes. Seguindo os ditames da moderação, Locke adequou a superfície de seu discurso as ideias e opiniões aceitas, ainda que – e justamente porque – o centro de seu ensinamento era avesso ao senso comum religioso. Strauss argumenta que já que “escrever significa agir” (STRAUSS, 1992, p. 207), Locke soube utilizar do expediente da escrita esotérica – silêncio, contradição, alianças aparentes com textos de autoridade – a fim de tornar palatável sua doutrina ao gosto do tempo.⁴ Caso contrário, não teria logrado sucesso em sua empresa. Strauss sumariza a essência da escrita de Locke assim:

o discurso cauteloso é legítimo caso a sinceridade não qualificada pudesse danificar um nobre trabalho que alguém estivesse tentando construir ou o expusesse à perseguição, ou comprometesse a paz pública; e a precaução legítima é perfeitamente compatível com seguir com o rebanho nas confissões externas, ou no uso de linguagem ambígua, ou em envolver os sentidos de alguém de modo a não ser facilmente entendido (STRAUSS, 1992, p. 209).

Precisamos, nesse ponto, recorrer a uma breve digressão sobre a importância da prudente retórica no interior da hermenêutica straussiana. Strauss chamou esse fenômeno de diversos modos: arte de escrever, escrita nas entrelinhas, nobre retórica, esoterismo. A prática foi amplamente empregada na antiguidade, medievo e início da modernidade, mas com o avanço do Iluminismo foi paulatinamente abandonada e eventualmente esquecida. Segundo um intérprete de Strauss, a “técnica literária do esoterismo foi, no contexto da filosofia tradicional, um procedimento irônico através do qual escritores antigos e medievais conseguiram transmitir seus pensamentos potencialmente ofensivos de forma disfarçada” (ROMEIRO, 2020, p. 3, trad. nossa). Assim, um escrito esotérico apresenta contradições, enigmas e indicações sutis,

promovendo diferentes graus de significado no interior de um mesmo texto.

Strauss se debruçou sobre esse tema em toda sua obra do período intermediário e maduro.⁵ A necessidade desse método decorria do conflito fundamental entre a filosofia e a cidade. A filosofia enquanto busca intransigente por aquilo que é por natureza (*physis*) tendia a conflitar com certas opiniões, leis e costumes estabelecidos (*nomos* e *doxa*) estabelecidos na vida social (*polis*). Assim, a filosofia é potencialmente corruptora da ordem moral sobre a qual se assenta a vida em comum.⁶

Desse modo, podemos resumir as razões da escrita esotérica em três motivos centrais: a primeiro e mais óbvia é a razão protetiva, isto é, os filósofos precisavam se precaver da perseguição que seus ensinamentos não ortodoxos os submetiam; a segunda é a função cívica, os filósofos se preocupavam em preservar a esfera protetora da moralidade que é suscetível à busca filosófica pela verdade; a terceira é a função pedagógica, a escrita esotérica tem o potencial de instigar e educar os potenciais filósofos. A escrita esotérica contém, portanto, duas camadas de significado: a esotérica, para os iniciados, contém o ensinamento profundo e a exotérica, para os não iniciados, contém um ensinamento edificante.

Sobre esse ponto, podemos afirmar que Locke deu evidências de que compreendia o

problema da relação entre filosofia e cidade e a decorrente necessidade do esoterismo. Em *The reasonableness of Christianity* (1999), Locke reconheceu o perigo que o fenômeno da perseguição oferece à filosofia ao citar o exemplo de Sócrates que “se opôs e riu do politeísmo e de suas falsas opiniões sobre a divindade, e nós vimos como eles o recompensaram [ou seja, com a pena de morte] por isso”. Tentando evitar o destino de Sócrates, “Platão e os mais sóbrios dentre os filósofos” se orientaram, “nas profissões externas e devoção”, a “ir com o rebanho e seguir a religião estabelecida pela lei” (1999, p.144, trad. nossa).

Ademais, Locke estava atento à diferença que aparta a filosofia da maioria, argumentando que ainda que a filosofia tivesse descoberto com precisão matemática todos os princípios da verdadeira moral e da ética perfeita, poucos seriam aqueles com suficiente “ócio” ou “habilidade” para acompanhar tais demonstrações; daí conclui não só pela utilidade da lei moral revelada, mas também pelo fato de que “a maior parte [dos homens] não pode conhecer, e, portanto, eles precisam crer” (*ibidem*, p.158).⁷ Em conclusão, Locke reconhecia as dificuldades que constituem a dinâmica relação entre filosofia e cidade, assim como as demandas retóricas e esotéricas decorrentes.

Em favor da interpretação esotérica de Locke, as afirmações de Crawford Macpherson são

dignas de nota, na medida em que são ditas por alguém desvinculado da tradição escola straussiana. O teórico marxista contemporâneo a Strauss reconheceu a relevância da abordagem interpretativa do filósofo alemão, ao menos quando aplicada a Locke. Macpherson endossou que a “teoria política era um ofício perigoso no século XVII”, portanto um autor pode ter estrategicamente “velado ou disfarçado algumas de [suas ideias], ou por medo de ofender seus leitores, aos quais gostaria de convencer de suas conclusões, ou por medo da perseguição”(1962, p.7). Além disso, segundo ele, “mesmo desconsiderando o perigo para si mesmo”, “um teórico cuidadoso que houvesse atingido uma posição intelectual que representasse um rompimento decisivo com as tradições estabelecidas poderia ter pensado que algum subterfúgio fosse necessário para manter seus leitores[...]”. Conclui, por fim que “a possibilidade, e no caso de Locke, a probabilidade de algum grau de ocultamento de premissas não pode ser negada” (1962, p.7).⁸

Essa digressão sobre o problema do esoterismo preparou o entendimento do modo cauteloso como Locke, de acordo com Strauss, mobilizou a retórica prudente. Assim, Strauss afirmou que Locke, “dadas as circunstâncias em que escreveu”, procedeu de modo cauteloso com relação ao ensinamento bíblico (STRAUSS, 1992, p.

209). Strauss se esforçou por evidenciar as diversas tensões entre a doutrina do direito natural lockeano e o ensinamento bíblico. Segundo ele, ainda que discretamente, o filósofo inglês adiciona, altera, e interpreta com ironia diversos elementos das escrituras (STRAUSS, 1992, 214-6).⁹ Vale a pena destacar que o principal aspecto de conflito se encontra no fato de que a base de todo o ensinamento político de Locke, qual seja, o estado de natureza, é completamente alheio à letra bíblica. A distinção fundamental bíblica é entre o estado de inocência e o estado de queda, posterior ao pecado original, e não entre o estado de natureza e o estado de sociedade civil.

Outros pontos de tensão são apontados por Strauss¹⁰, mas cabe notar que o centro do argumento de Strauss é que a doutrina política de Locke independe das verdades bíblicas. Isto é, Locke não teria derivado seu direito natural das escrituras. Locke se aliou a lei natural divina por conveniência.¹¹ A intenção profunda de Locke só pode ser compreendida, segundo Strauss, à luz de sua vinculação ao projeto moderno, cujo fim é o alívio da condição humana. Nessa senda, Locke é visto como alguém influenciado altamente por Hobbes e Maquiavel.

Em seu próprio século, Locke já era acusado de ter posições hobbesianas. Seus contemporâneos o acusavam de seguir o subversivo e ateísta pensamento de Thomas

Hobbes. A isso redarguiu Locke, com alguma implausibilidade, que não conhecia bem o *Leviathan* de Hobbes (1824). Não bastasse isso, Locke ainda se referia, como Strauss gostava de frisar (STRAUSS, 1992, p. 166, 211), ao nome de Hobbes (e Spinoza) como um “*justly decried name*”. Porém, o método de leitura de Strauss prescreve precaução com esse tipo de afirmação. Para Strauss, essas tentativas de desassociar-se de Hobbes são apenas superficiais. Afinal, segundo ele, Hobbes teve grande influência sobre todo o pensamento político posterior, “especialmente sobre Locke” (STRAUSS, 1992, p. 166, trad. nossa, cf. STRAUSS, 1988, 215-6;). Além disso, Strauss lembra que Locke “é mais próximo de Maquiavel do que geralmente se diz ou se acredita” (STRAUSS, 1988, p. 218, trad. nossa).

Maquiavel, Hobbes¹², Spinoza e Locke são identificados por Strauss como integrantes da primeira onda da modernidade, cujo projeto chamou de hedonismo político. O hedonismo antigo era apolítico, pois se preocupava em libertar algumas almas dos preconceitos e superstições, mas contentava com a vida apartada da cidade, nos jardins em companhia de um círculo de amigos. O hedonismo moderno visa ao estabelecimento da sociedade de conforto e segurança, buscando extirpar a contingência, o sofrimento e as desigualdades, estabelecendo, por fim, a sociedade racional. Assim o hedonismo se

torna político. Para realizar seu fim ele requer a neutralização da religião (STRAUSS, 1958, p. 231). Esse era o motivo fundamental do Iluminismo, de acordo com a genealogia straussiana. Locke foi um copartícipe dessa empreitada político-filosófica. Era preciso romper com o pensamento antigo e esclarecer os homens de que não há ordem moral, ou perfeição humana de acordo com a natureza, o que há são interesses e paixões, sendo o principal deles a autopreservação confortável.

Locke, contudo, não adotou passivamente as ideias que o antecederam. Ele fez uma grande contribuição à ciência política moderna ao operar efetivas reinterpretações do direito natural hobbesiano, principalmente no que tange ao direito de propriedade e a forma de governo ideal. Segundo Strauss, Locke conecta o direito individual de autopreservação ao princípio da aquisição de propriedade privada. Se Hobbes pensava no medo da morte como a paixão que mais conduz à melhor ordem política, Locke defende que a “aquisitividade” (*acquisitiveness*) cumpre melhor essa função. Dessa forma, Locke empresta um caráter mais marcadamente economicista à doutrina do liberalismo. Nesse sentido, o direito de aquisição e a proteção da propriedade privada se tornam, segundo ele, o grande objetivo da sociedade civil. Locke não acredita que o melhor regime seja o do governo absoluto, mas o governo limitado, no qual o poder é dividido em diferentes

partes. O que afasta a possibilidade de excesso de poder concentrado nas mãos de uma pessoa ou de um pequeno grupo, reduzindo a ameaça de opressão sobre os cidadãos (1992, p. 233).

Locke utilizou do ardil de Odisseu, cobrindo-se com manto do discurso bíblico que era amplamente aceito por seus contemporâneos, valendo-se da moralidade pública para transmitir incólume sua doutrina política subversiva. Desse modo, esclarecemos o motivo do porquê, segundo Strauss, Locke foi “prudente” ao expressar seu pensamento. É preciso questionar agora, qual o conteúdo do ensinamento de Locke, segundo Strauss?

DIREITO NATURAL MODERNO DE LOCKE E A DOUTRINA DA PROPRIEDADE

A doutrina dos direitos individuais está no centro do liberalismo moderno. Segundo Strauss, quando se define o liberalismo como a “doutrina política que considera como fato político fundamental os direitos, em distinção aos deveres, do homem, e que identifica a função do Estado com a proteção ou salvaguarda desses direitos, devemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes” (1992, p. 181-2, trad. nossa). E já notamos que Locke foi especialmente influenciado

por Hobbes. Strauss reconhece também, por sua vez, o grande e evidente influxo que Locke exerceu sobre os artigos d'*O federalista* e suas marcas sobre a fundação do regime americano (1992, p. 245; 1989, 332). Necessitamos, portanto, buscar o sentido da doutrina do direito natural de Locke e esclarecer seus princípios básicos como estado de natureza, contrato e propriedade privada.

Muitos reconheceram que há diversas contradições e inconsistências na doutrina de Locke,¹³ porém, deixaram de notar que essas inconsistências eram demasiado pueris para um espírito arguto como o de Locke. Para Strauss, as inconsistências de Locke são premeditadas (STRAUSS, 1992, p.220).

Dentro disso, chama a atenção especialmente a construção do estado de natureza, que Locke retrata, nas primeiras páginas do *Segundo tratado*. Inicialmente, o filósofo o apresenta como um estado de convivência pacífica entre os indivíduos, caracterizado pela abundância de recursos e livre apropriação frugal das riquezas naturais. Porém, Locke, de acordo com Strauss, gradualmente desconstrói essa imagem idílica (STRAUSS, 1992, p. 224-5, cf. 238; STRAUSS, 1988, 213-4; 217), demonstrando que o estado de natureza é, em verdade, o estado de escassez e penúria material, onde imperam o conflito pelos frutos da terra e a guerra aberta pela sobrevivência. O estado de natureza é o estado de

guerra, enquanto a sociedade civil ou política é o verdadeiro estado de paz, segurança e conforto.¹⁴

Nesse estado natural, cada indivíduo segue o “desejo mais forte que Deus plantou nos homens”. Esse desejo não é a preocupação com o próximo ou com a prole, mas a “autopreservação” (LOCKE, 2003, p. 57). São elementos do estado de natureza, portanto, a “igualdade” originária dos indivíduos, a ausência de um governo reconhecido por todos e a “lei fundamental” de autopreservação (*ibidem*, p. 107). Isso significa, para Locke, que cada pessoa se torna um “juiz” e detém “o poder de executar tal lei” da autopreservação (*ibidem*, p. 103-5, trad. nossa), sendo direito exclusivo do indivíduo tomar medidas necessárias para sua segurança.¹⁵ Locke reconhece, porém, que pode haver “inconveniências” graves no estado de natureza, onde “cada um é juiz em causa própria” (*ibidem*, p. 105; 143, trad. nossa). A “ausência” de um juiz comum leva ao estado de guerra. Por isso, quando existe uma autoridade comum à qual se pode recorrer: “aí a continuidade do estado de guerra está excluída” (*ibidem*, p. 108-9, trad. nossa). Isso conduz à necessidade de estabelecer o pacto social para a criação da sociedade civil ou política, sendo imperativo que todos deleguem seu direito de julgar em causa própria ao novo poder instituído (*ibidem*, p. 141-4; 155). Através desse pacto (*fiat societas*), a sociedade civil emerge,

tornando possível as condições para o “viver confortável, seguro e pacífico de uns com os outros” (*ibidem*, p. 142, trad. nossa).

Diferente de Hobbes, Locke vincula ao direito de autopreservação o direito de propriedade. Strauss destaca que o ensinamento sobre a propriedade privada em Locke condensa sua “afirmação central” e a “parte mais característica” de sua filosofia (STRAUSS, 1992, p. 234, 245, trad. nossa), ou ainda que ele é a consequência direta de seu “argumento central” (STRAUSS, 1988, p. 217, trad. nossa).

Locke postula o direito de propriedade como anterior a sociedade civil, indicando que ele não surge do contrato social, mas do direito natural de autopreservação. Isso se deve ao fato de que a apropriação dos bens naturais, como terras, frutos, água e animais, por meio do trabalho, é uma condição indispensável para a manutenção da vida (LOCKE, 2003, p. 111-6). De acordo com Locke, tudo aquilo que o homem “misturou com seu trabalho”, ou seja, algo que é seu próprio produto, torna-se sua “propriedade” (*ibidem*, p. 113, trad. nossa).

Strauss conclui que o direito de propriedade em Locke é o “corolário do direito fundamental de autopreservação” (STRAUSS, 1992, p. 236, trad. nossa). Enquanto em Hobbes a autopreservação no estado de natureza se manifesta prioritariamente na posse de armas

como mecanismo defensivo, Locke a associa fundamentalmente à aquisição de bens produtivos que garantam a subsistência.

Na natureza, afirmou Locke, havia uma “lei da propriedade” que limitava a posse de recursos: “cada homem poderia ter tanto quanto ele pode fazer uso” (LOCKE, 2003, p. 115, trad. nossa). No entanto, no estado de sociedade civil, a “invenção do dinheiro, e o acordo tácito dos homens de concedê-lo valor introduziu (por consenso) maiores posses, e o direito a elas” (*ibidem*, p. 115; 120, trad. nossa). Em sociedade civil, portanto, é lícito o aumento ilimitado de bens, principalmente de dinheiro, desde que se respeite as leis positivas. Essas leis servem, diz Strauss, a uma lógica de mercado para manter “a paz entre os competidores, no interesse dos competidores” (STRAUSS, 1992, p.241, trad. nossa).

A garantia da propriedade nas condições da sociedade civil, portanto, servem ao enriquecimento material da humanidade. No início”, escreveu Locke, “o mundo todo era a América”, onde “um rei de território grande e frutífero se alimenta, se abriga e se veste pior que um trabalhador diário na Inglaterra” (LOCKE, 2003, p. 121; 118). Porém, das leis de propriedade civil, surgem a afluência material e a abundância de recursos contrárias à escassez natural (STRAUSS, 1992, p. 239).

Strauss nos leva a questionar: qual a causa do trabalho para Locke? A resposta é a *necessidade* humana, o interesse egoísta dos homens (STRAUSS, 1992, p. 243). Ou seja, sem trabalho não se pode viver. Contudo, o trabalho necessário para a subsistência não é muito, bastando o pouco suficiente para coletar o alimento e abrigo do dia. Logo, algo mais se faz necessário. Para incentivar a produtividade que leva ao conforto material e plenitude econômica é necessário o desejo de ter mais que o necessário para a mera sobrevivência.

Nesse sentido, Locke sugeriu algumas estratégias. O filósofo inglês defendeu a primazia dos homens “racionais e industrioso” (LOCKE, 2003, p. 114, trad. nossa) sobre os muitos “preguiçosos e irrefletidos” (LOCKE, 1975, p. 194, trad. nossa). A preponderância dessa elite seria o melhor meio para a garantia da plenitude material. Os dirigentes racionais seriam, assim, responsáveis por “liderar e forçar” os muitos “a trabalhar contra sua vontade, ainda que para seu próprio bem”, pois o trabalho aprimora as dádivas que a natureza nos dá e engrandece o conforto da humanidade, interpreta Strauss (STRAUSS, 1992, p. 243, trad. nossa). Além disso, o aumento da apropriação dos bens originalmente comuns da natureza leva à escassez crescente. Isso obriga mesmo os mais preguiçosos a trabalhar mais, logo, a melhorar sua própria condição ao mesmo tempo que aumentam

a riqueza pública; por fim, a invenção do dinheiro é condição necessária para a geração da abundância material, dado que o dinheiro se torna o motor para a paixão de “*aquisitividade*” e o desejo de acumular mais que o necessário para a própria sobrevivência. Como diz Locke: “encontre algo que tenha o valor e uso do dinheiro” e verás que os homens “começarão imediatamente a aumentar suas posses” (2003, p. 115, trad. nossa).

Locke deu grande importância para a propriedade e a liberdade econômica como meios para alcançar o fim da sociedade civil, qual seja, o “viver confortável, seguro e pacífico de uns com os outros” (*ibidem*, p. 142; 118, trad. nossa). Portanto, Locke considera como a *raison d'être* do governo instituído pelo pacto social a “preservação da propriedade [dos pactuantes]” (*ibidem*, p. 155-6; 136, trad. nossa). Como notou Strauss, o artigo 10 d'*O federalista* harmonizou com Locke quando afirmou que “a proteção” das “diferentes e desiguais faculdades de adquirir propriedade” é “o primeiro objeto do governo” (1992, p. 245, trad. nossa).

A ênfase central na liberdade individual contribuiu para que Locke divergisse de Hobbes sobre a questão da forma de governo. Para Strauss, ambos concordavam sobre o contrato ser o ato fundador da comunidade política e sobre o direito de autopreservação como princípio fundamental da sociedade civil. Contudo, Hobbes

advogou em favor do Estado absoluto, e, Locke pleiteou em favor do governo limitado; Hobbes viu a divisão de poderes como uma insidiosa fragmentação da soberania e Locke a via como o meio para a garantia da liberdade dos súditos (STRAUSS, 1992, p.231).

Assim, para Locke, a ordem política legítima é o estado de direito, combinado com a divisão constitucional dos poderes. Isso se expressa no regime em que nenhum homem, governante ou cidadão comum, está acima das leis. Um regime no qual o poder executivo, apesar de forte, se subordina ao “poder supremo”, qual seja, a assembleia legislativa, que, por sua vez, também é sujeita às leis por ela instituídas. O caráter mais democrático do regime misto lockeano se expressa na centralidade da assembleia. Já que seus membros são eleitos pelo povo por períodos curtos e determinados (LOCKE, 2003, p. 158-9; 160; 166, 170).

Sublinhamos o fato de que, na dinâmica de contrapesos institucionais, Locke concede maior peso político ao polo mais democrático, isto é, o legislativo. O faz porque pensa que o povo é uma salvaguarda maior da liberdade civil do que a monarquia ou a oligarquia. De acordo com Strauss, isso não significa que o filósofo inglês confiasse no poder político da maioria. Locke não era adepto do governo puro da maioria. Em verdade, Strauss interpretou que, segundo Locke, a prerrogativa

igualitária do governo da maioria é “incompatível com a sociedade civil” (STRAUSS, 1992, p. 234). Como notamos, Locke considerava a desigualdade fundamental entre os homens no que concerne a capacidade racional e industriosa. O arrazoado disso é que a promoção da autopreservação e felicidade da maioria depende do direito especial da minoria racional de dirigir política e economicamente a sociedade

A análise de Strauss sobre Locke revela como a doutrina política do direito natural moderno, é profundamente enraizada na autopreservação e na propriedade privada. Locke constrói sua teoria do estado de natureza não como um ideal pacífico, mas como um estado de conflito e escassez, justificando a necessidade do pacto social para garantir a ordem e a proteção dos direitos individuais. A ênfase de Locke na propriedade como direito natural é uma contribuição decisiva para o liberalismo moderno, onde a liberdade individual e a aquisição de bens são fundamentais para a estabilidade da sociedade civil. Para Strauss, apesar de proximidades, Locke se distancia de Hobbes ao preferir um governo limitado, ancorado na divisão de poderes, mas igualmente focado na autopreservação. O projeto político de Locke, assim, alia-se ao da modernidade, rompendo com a tradição clássica e oferecendo uma nova visão de sociedade centrada

nos direitos individuais e na prosperidade material.

CONCLUSÃO

Concluímos que a leitura de Leo Strauss sobre John Locke se destaca pela profundidade e complexidade. Strauss o revela como um pensador que, ao contrário das interpretações convencionais, constrói sua doutrina política de forma cuidadosa e esotérica, escondendo seu verdadeiro ensinamento sob uma fachada de retórica religiosa. Ao analisar os escritos de Locke nas entrelinhas, Strauss nos conduz a uma compreensão de Locke como parte integrante do projeto moderno, que se afasta da tradição clássica do e se aproxima das ideias de Maquiavel e Hobbes, com foco na autopreservação e no impulso pela aquisição de propriedade.

Nesse sentido, Locke, na leitura de Strauss, não apenas fundamenta os princípios centrais do liberalismo — como os direitos individuais, a liberdade econômica e a proteção à propriedade privada —, mas também articula uma filosofia política voltada para a satisfação dos desejos humanos e a criação de uma sociedade de conforto material. Para Strauss, Locke é, portanto, um prudente arquiteto da modernidade política, que equilibra, com habilidade, a busca por segurança e prosperidade com a necessidade de

esconder, por razões práticas e políticas, a natureza subversiva de sua filosofia.

Essa visão matizada de Strauss sobre Locke traz implicações importantes para a compreensão do liberalismo moderno. Primeiro, ela nos mostra como o liberalismo, ao promover os direitos individuais e a liberdade econômica, também pode gerar tensões com a tradição moral e religiosa que, historicamente, moldou o pensamento ocidental. Segundo, ao destacar o papel da esoterismo na obra de Locke, Strauss nos desafia a reavaliar como os grandes pensadores do passado frequentemente utilizaram a prudência na apresentação de suas ideias, especialmente em contextos em que a exposição aberta de certos pensamentos poderia ser perigosa.

Por fim, ao inserir Locke em um contexto mais amplo de confronto entre antigos e modernos, Strauss nos oferece uma chave interpretativa que vai além do pensamento lockeano, aplicando-se a todo o projeto da filosofia política moderna. Locke, portanto, emerge como uma figura central na transição entre uma política baseada em deveres e virtudes e uma política centrada nos direitos individuais, moldando de maneira decisiva a fundação do liberalismo que, até hoje, influencia as democracias ocidentais.

REFERÊNCIAS

ASHCRAFT, Richard. Faith and Knowledge in Locke's Philosophy. In: YOLTON, J. **John Locke: Problems and Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 194-223, 1969.

ASHCRAFT, Richard. **Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

BEST, J. The Innocent, the Ignorant, and the Rational: The Content of Lockian Consent. In: DEUTSCH, Kenneth (Ed.), **The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective**. New York: State University of New York Press, pp. 30-47, 1987.

BLITZ, Mark. **Mark Blitz on Ancient and Modern Political Philosophy**. Disponível em: <https://conversationswithbillkristol.org/transcript/mark-blitz-transcript/#locke>. Acesso em: 12 jul. 2025.

COSTA, J. G. C. da. Leo Strauss sobre o Problema de Sócrates em As Nuvens. **InterAção**, v. 15, n. 4, 2024.

DUNN, John. **The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the**

'Two Treatises of Government'. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

DUNN, John. Review: Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government by Richard Ashcraft. **Journal of Modern History**, vol. 60, n.2, p. 366–68, 1988.

DUNN, John. Measuring Locke's Shadow. In: LOCKE, John. **Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration**. New Haven: Yale University Press, pp. 257-285, 2003.

EDENS, Robert. **Natural Right and History: A Study of Political Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

GOUGH, John. **John Locke's Political Philosophy: Eight Studies**. Oxford: Oxford University Press, 1956.

GREEN, Jeffrey Edward. Political Theory as Both Philosophy and History: A Defense against Methodological Militancy. **Annual Review of Political Science**, vol.18, 2015.

LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

- LOCKE, John. Mr. Locke's Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter. In: _____. **The Works of John Locke in Nine Volumes.** 12. ed. London: Rivington, 1824. Não paginado. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/titles/locke-works-of-john-locke-vol-3>. Acesso em: 12 jul. 2025
- LOCKE, John. **The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures.** Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LOCKE, John. **Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration.** New Haven: Yale University Press, 2003.
- MACPHERSON, C. B. **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.** Oxford: Oxford University Press, 1962.
- MAJOR, Rafael. The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science. **Political Research Quarterly**, vol. 58, no. 3, pp. 477-485, 2005.
- MELZER, Arthur. **Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing.** Chicago: The University of Chicago Press. 2014.
- RABIEH, Michael. The Reasonableness of Locke or the Questionableness of Christianity. **American Journal of Political Science**, vol. 35, no. 4, pp. 933-957, 1991.
- SHAPIRO, Ian. Introduction. In: LOCKE, John. **Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration.** New Haven: Yale University Press, 2003.
- STRAUSS, Leo. **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays.** Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- STRAUSS, Leo. **Natural Right and History.** Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavelli.** Nova York: The Free Press, 1958.
- STRAUSS, Leo. **What is Political Philosophy? And Other Studies.** Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- SILVA, Igor. **Teoria Política: Filosofia ou História? Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do Historicismo.** Dissertação (Mestrado em Sociologia Política), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

ROMEIRO, Richard. The Subversion of Ancient Thought: Strauss's Interpretation of the Modern Philosophic Project. **Manuscrito – Revista International de Filosofia**, v. 43, n. 3, pp. 1-54, Jul.-Sep. 2020.

ZUCKERT, Michael P. John Locke and the Problem of Civil Religion. In: Horwitz, Robert (Ed.), **The Moral Foundations of the American Republic**. Charlottesville: University Press of Virginia, pp. 181 -203, 2001.

NOTAS

¹Para uma discussão a respeito do contraste metodológico, assim como da eventual complementariedade entre as escolas ver Green (2015), Major (2005), Silva (2022).

²Vale notar que, a despeito das discordâncias, Dunn demonstra um respeito agonístico com os straussianos. Apesar de, em seus mais ácidos momentos, Dunn considerar o método de Strauss como parte do rol das “superstições mecanicistas” e inepto para a compreensão do “microcosmo de John Locke” (1969, p.5), ele concede que a tradição interpretativa straussiana também é capaz de “delinear as tensões internas ao desenvolvimento do pensamento de Locke de modo poderosamente esclarecedor” (2003, p. 263).

³Ainda mais curioso é que entre os discípulos de

Strauss essa polêmica também persista. Mais a frente teremos oportunidade de adentrar nos pormenores dessa celeuma. Vale sublinhar que a disputa em torno de Locke é ponto fulcral nas disputas intrastraussianas, dado que Locke é considerado um dos profetas espirituais da constituição americana, devido sua influência nos *founding fathers*. Assim, depende diretamente disso a interpretações que as diferentes linhas straussianas fazem do Regime Americano e de seus fundamentos morais. Grosso modo, podemos afirmar que uma corrente, os *West coasters*, tende à uma leitura de Locke que se aproxima mais da leitura da escola de Cambridge, que concilia Locke com a tradição do direito natural clássico e divino; de outro lado, os *east coasters* tendem a ler um Locke em compasso com Hobbes e Maquiavel, como um moderno que rompe em grande medida com a tradição antiga.

⁴Robert Edens observa que Direito natural e história, que para muitos é o livro fundamental de Strauss, é “necessariamente um estudo sobre prudência, pois o direito natural clássico era um exercício da prudência, e o direito natural moderno foi promovido por um homem de prudência superior [isto é, Locke]” (1987, p.232, trad. nossa).

⁵O jovem Strauss ignorava ainda a arte de escrever e o esoterismo. Sobre o tema ver MELZER (2014).

⁶Para uma análise profunda do problema envolvendo o conflito entre filosofia e cidade ver Castro (2024).

⁷Não é por acaso, que alguns defendem a tese de que a “razoabilidade” do cristianismo para Locke reside na sua capacidade de funcionar como um bom regulador das ordens e costumes sociais. O cristianismo é “razoável” não porque a razão se submete a revelação divina, mas porque a revelação, em partes, converge com aquilo que a razão considera útil ou razoável para o bom regime político. Para uma profunda análise nessa linha ver Zuckert (2001), no qual o autor traz à tona os conflitos que Locke trava tanto com a filosofia política clássica quanto com o direito natural divino. Uma variação desse argumento se encontra também em Rabieh (1991).

⁸Para Macpherson, portanto, o uso lockeano da retórica calvinista constituía uma forma de proteção e de persuasão estratégica, cujo objetivo era justificar e consolidar a ordem do liberal-burguesa emergente — ou, nos termos do próprio teórico marxista, o modelo de “individualismo possessivo” (1962).

⁹Strauss observa que está ausente da bíblia o princípio que Locke postula e define como o não “aumento da taxação de impostos sem o consentimento do povo e de seus representantes” (LOCKE, 2003, p. 163), e ele sequer tenta fundamentá-lo com base na escritura; Locke também postula como lei de natureza a proibição do direito da parte conquistadora de se apossar das terras da parte conquistada e alude para uma citação de Jó,11. Acontece que, observa Strauss, o trecho aludido por Locke expressa uma visão distinta da que defende a respeito do direito de conquista

(STRAUSS, 1992, p. 214-6).

¹⁰Vale destacar dois dos pontos de tensão entre Locke e o ensinamento bíblico levantados por Strauss: i. Locke relativiza o direito paterno. e, ii. Locke se contradiz a respeito da existência de punições e recompensas extramundanas, assim como sobre a questão da imortalidade da alma.

¹¹Como argumenta Zuckert (2001, p. 202-3), embora Locke não o tenha feito de modo explícito, ao menos, alguns de seus “seguidores” produziram “críticas ao cristianismo que definitivamente mostram as marcas da influência de Locke”, como Toland, Tindall e Collins - para não falar do mais tardio David Hume. Daí que Locke tenha se esforçado por desvincilar seu nome desses críticos abertos da religião, demonstrando sua maior prudência. Contudo, esses seguidores de Locke, de acordo com Zuckert, apenas trouxeram a lume os argumentos que já estavam “implícitos em Locke” (*ibidem*).

¹²Em sua obra de juventude Strauss via Hobbes como o primeiro pensador político moderno. Mas alterou sua visão posteriormente, reconhecendo Maquiavel como o verdadeiro fundador da modernidade, a partir da ruptura com o pensamento político antigo.

¹³Strauss tem em vista aqui especialmente a influente interpretação de John Gough (1956, p.123). A respeito das supostas contradições de Locke, Mark Blitz (2013, trad. nossa) afirma que elas não apenas são coerentes com o projeto de Locke, como também “cada elemento de Locke é

coerente com o outro [...] Eles se encaixam em uma direção teórica e uma direção prática que para mim indica que Locke é realmente o pensador central a ser entendido, caso se queira compreender a democracia liberal moderna [...]".

¹⁴Para uma confirmação desse argumento ver Best (1987, p. 168, trad. nossa): Locke “frequentemente emprega a técnica da afirmação gradualmente retraída. O caso mais evidente é sua afirmação inicial de que o estado de natureza é um estado de abundância, e sua retração, ao longo do capítulo sobre a propriedade, até o ponto em que contradiz sua premissa original e afirma que o estado de natureza é um estado de penúria.”

¹⁵Comparar com Hobbes em *Do cidadão* (p. 31-2): No estado de natureza, “[...] decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios, e praticar todas as ações, sem as quais ele não possa preservar-se”, e, “se os meios que ele está para usar, ou a ação que está praticando, são necessários ou não à preservação de sua vida e membros - isso só ele próprio, pelo direito de natureza, pode julgar”.