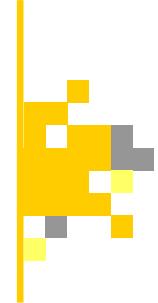


ARTIGOS DOSSIÊ

Pedro da Silva Moreira¹

A crítica de Strauss a Burke: o conservadorismo moderno diante dos clássicos

Strauss's critique of Burke: modern conservatism in the face of the classics



RESUMO:

Em "Direito Natural e História", Leo Strauss faz críticas a Edmund Burke, distanciando o seu projeto de resgate da filosofia política clássica do projeto conservador moderno. Este artigo pretende examinar essa crítica. Primeiro: parte -se da descrição dos principais elementos do pensamento de Leo Strauss, da sua crítica à modernidade e da sua proposta de retomada da tradição clássica. A filosofia política deveria ser, segundo Strauss, ancorada na pergunta sobre o melhor regime. Segundo: analisa-se o pensamento de autores como Burke, Kirk e Nisbet, para delimitar a essência do conservadorismo. Há, além da rejeição à abstração, uma ênfase no legado das gerações passadas e que se acha disperso no tecido social. A conclusão é: haveria, em Strauss, a preocupação com o melhor regime e com uma ordem transcendente; e haveria, nos conservadores, uma preocupação com a ordem social historicamente situada. Porém, até essa conclusão está sujeita a matizações.

ABSTRACT:

In "Natural Right and History", Leo Strauss criticizes Edmund Burke, establishing a distance between his project and the project of conservatism. This article aims to examine this criticism. First, it starts with a description of the main elements of Strauss's thought, his critique of modernity and his proposal to rescue the classical tradition. Political philosophy should be, according to Strauss, anchored in the question about the best regime. Secondly, this paper seeks to examine authors such as Burke, Kirk and Nisbet, in order to delimit the essence of conservatism. In addition to the rejection of abstraction, there is an emphasis on the legacy of past generations, dispersed throughout the social fabric. In conclusion: there would be, in Strauss, the concern with the best regime and a transcendent order; and there would be, among conservatives, a concern with the historically situated social order. However, even this conclusion is subject to nuances.

Palavras-chave: Leo Strauss; Edmund Burke; Conservadorismo moderno; Filosofia política

Keywords: Leo Strauss; Edmund Burke, Modern conservatism; Political philosophy

¹ Doutor em Filosofia do Direito pela Universidad Autónoma de Madrid; Professor, Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre , Porto Alegre, RS, Brasil.
psmoreira@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0002-7211-5558>

INTRODUÇÃO

Em “Direito Natural e História”, Leo Strauss reserva as últimas páginas para dialogar com a obra de Edmund Burke. E o faz no mesmo capítulo em que tece considerações robustamente críticas ao pensamento de Rousseau. Para Strauss (2009, p. 215), Rousseau é o precursor da segunda onda (e também da primeira crise) da modernidade. Ele teria tentado regressar aos clássicos para firmar uma contraposição aos modernos Hobbes e Locke. Porém, esse fracassado regresso, ao ignorar elementos fundamentais da tradição dos antigos, teria intensificado os problemas da modernidade. As ideias de cidadania e virtude, bem como a própria noção de “natureza”, estariam, segundo Strauss, muito longe da maneira como os clássicos as compreendiam.

De todo modo, Rousseau é uma espécie de “suspeito principal” dos críticos da modernidade. Seria previsível que a sua visão da natureza humana e a sua solução para o problema da relação entre o indivíduo e a sociedade política fossem rechaçadas por um autor como Strauss. A leitura straussiana de Rousseau pode ser condensada na seguinte observação: “o homem é por natureza quase infinitamente maleável” (2009, p. 231). Em certo sentido, a humanidade do homem seria adquirida; a sua liberdade, preservada na medida em que se consolidaria a

sujeição à “vontade geral”. O direito natural é inteiramente substituído pela lei positiva. Aqui, de fato, parece haver uma oposição clara em relação à filosofia política clássica, ao modo de pensar que Strauss está buscando resgatar. Mas seria essa oposição extensível ao pensamento de Burke? Por que aquele que é considerado o fundador do conservadorismo moderno estaria, digamos assim, entre os protagonistas da crise do direito natural?

Strauss (2009, p. 252) apresenta Burke como um pensador prático, como um homem de Estado preocupado com a ação política, com as circunstâncias de uma determinada comunidade política. A sua contundente rejeição à revolução francesa seria a rejeição à possibilidade da construção no vazio, da prevalência da engenharia social, dominada pela arrogância teórica, em relação à sabedoria acumulada por inúmeras gerações. A filosofia que animava a revolução seria, portanto, uma filosofia de desprezo pela herança, de desprezo absoluto pelo passado e pela experiência. Os filósofos franceses teriam idealizado uma sociedade inteiramente nova, concebendo os assuntos humanos como quem concebe planos e figuras geométricas (STRAUSS, 2009, p. 256), à distância da forma como essa mesma sociedade, concretamente, havia experimentado a vida social. A moralidade inaugurada pela ruptura revolucionária seria, assim, avessa aos sentimentos comuns dos

homens, a tudo aquilo que, na realidade, poderia lhe gerar afeição.

Embora Burke tivesse consciência de que a liberdade não pode existir sem o cultivo das virtudes, isto é, que os “direitos do homem” não bastam para assegurar a liberdade em comunidade (e aqui há claramente uma inspiração clássica), parecia rejeitar, segundo Strauss (2009, p. 265), a metafísica. Todas as suas observações sobre a política e a natureza humana teriam origem na experiência, no passado, nas práticas e convenções que sobreviveram aos desafios do tempo. Burke, com inspiração aristotélica, exaltava e prescrevia a sabedoria prática. É a prudência, e não a especulação teórica, o caminho para refletir e decidir sobre as coisas políticas, em consideração às circunstâncias e à imperfeição do homem. Os filósofos da revolução francesa, por outro lado, insistiam na especulação privada, prescrevendo a partir daí uma nova moralidade, sem raízes na realidade. A sabedoria prática burkeana ilustrava a influência decisiva do direito natural clássico em seu pensamento. Mas, de acordo com Strauss (2009, p. 267), só até certo ponto. Se tudo o que é bom é herdado no curso da história, não parece haver lugar adequado, em Burke, para aquilo que, entre as coisas políticas, possa ser fruto do exercício individual da razão.

Strauss destaca que, para os clássicos, a melhor constituição (o melhor regime) “é obra da

razão, isto é, da atividade consciente, ou do planeamento, de um indivíduo ou de poucos indivíduos” (2009, p. 267). Nessa linha, o melhor regime estaria de acordo com a natureza precisamente porque aspiraria ao mais elevado, imitando, em sua estrutura, a perfeição do homem. Em outras palavras: o direito natural clássico não seria “natural” em virtude da evolução (até acidental) do curso das coisas humanas, mas em função da sua orientação a um fim, a um fim mais elevado (STRAUSS, 2009, p. 267). O bem comum é possível justamente porque há uma aspiração consciente ao bem de todos. Neste ponto, é importante assinalar que é fundamental para Strauss, em seu projeto de resgate da filosofia política clássica, a consideração da filosofia política como uma atividade orientada ao dever ser. Fazer filosofia política como faziam os clássicos significa, então, formular a pergunta pelo melhor regime, pela boa sociedade.

E essa pergunta não estaria presente no eixo das reflexões de Burke quando “inaugura” o conservadorismo moderno. É por isso que Strauss afirma (2009, p. 271) que a teoria política de Burke é praticamente indistinguível de uma teoria da constituição britânica. Não se trataria, pois, de uma teoria política voltada para a edificação da boa sociedade, uma vez que ela não admitiria que um homem (ou poucos homens) pudessem, exercendo a razão, desenhá-la satisfatoriamente.

A ordem política só dependeria de certa irregularidade, da sabedoria dispersa no tecido social, de algo como a “mão invisível” de Adam Smith.

Nas páginas que seguem, busca-se aprofundar e cotejar estas duas visões – o projeto straussiano de resgate da filosofia política clássica e o conservadorismo de Edmund Burke. Em primeiro lugar, parece necessário sublinhar que Strauss está fazendo uma coisa; Burke, outra. Strauss está implicado na crise da modernidade, procurando na sabedoria dos clássicos um caminho, com o objetivo de, em nossos tempos e sem a utopia do regresso, dar aos modernos uma consciência daquilo que tornou possível coisas como, por exemplo, a democracia liberal. Burke, por sua vez, parece preocupado com as circunstâncias políticas de seu tempo, envolvido na defesa da realidade e da experiência contra as pretensões de sabedoria desenraizada e de engenharia social. Em segundo lugar, é preciso indagar, a partir da exposição dessas ideias e a modo de conclusão, se as diferenças entre Strauss e Burke são inconciliáveis ou se, no entanto, há pontos de conexão interessantes e que, em última instância, poderiam até auxiliar na compreensão (e na saída) da crise da modernidade, objeto da filosofia de Strauss.

A FILOSOFIA POLÍTICA DE LEO STRAUSS E A RETOMADA DA TRADIÇÃO

Há, no pensamento de Strauss (1959), a defesa da “filosofia política tradicional” contra aquilo que ele chama de “nova ciência política”.¹ Não é possível compreender eventuais implicações modernas do pensamento straussiano, sobretudo na comparação com outros autores e tradições, sem que se estabeleça, antes, o tipo de projeto teórico no qual ele estava imerso. Para compreender esse projeto, parece útil recorrer, antes mesmo de demonstrar o que Strauss entende por uma filosofia política desejável, a uma de suas ideias fundamentais – o percurso pelas três ondas da modernidade. Essas “ondas” demonstram não só o momento de ruptura com a tradição anterior, a tradição clássica, mas também contribuem para diagnosticar as raízes da crise da modernidade, que, para Strauss (2016a, p. 94), confunde-se com a crise da filosofia moderna.

As três ondas da modernidade e a ruptura com a tradição clássica

De acordo com a leitura de Strauss (2016a, p. 94), a primeira onda da modernidade tem início em Maquiavel, porque é com ele que a filosofia

política experimenta uma espécie de “rebaixamento”, de redução das suas exigências. Para os clássicos, o homem é um ser relacional que existe em um ambiente não criado por ele; tem, portanto, de conviver com outros homens e, por isso, há uma influência recíproca entre o bem do homem e o bem da Cidade. Essa ideia pode ser perfeitamente ilustrada pela célebre visão aristotélica do homem como “animal político” ou “animal social”. Conforme Aristóteles (1988, p. 46-51), a natureza relacional do homem é demonstrada pela exclusividade da palavra, pois somente o homem a tem; e é por meio dela que ele, à distinção da vida gregária ou instintiva dos outros animais, expressa a capacidade intrinsecamente humana de distinguir o bem e o mal, o justo e o injusto.

A vida boa, portanto, corresponde a uma vida conforme essa natureza, conforme a tendência natural à comunidade. E é por isso que ela sempre deve permanecer dentro de certos limites. A vida conforme a natureza impõe moderação. E a virtude, como destaca Strauss (2016a, p. 97), é moderação. Daí que a felicidade repouse na edificação de uma vida alinhada à natureza, de uma vida alinhada à virtude. O que se tem, nesse sentido, é a vinculação da felicidade à limitação dos desejos humanos. Em palavras singelas, não somos felizes porque buscamos ilimitadamente o que instintivamente desejamos;

somos felizes porque fazemos essa busca moderada e deliberadamente. Como todos os homens buscam a mesma coisa ao mesmo tempo, a virtude está no centro da vida política. Para os clássicos, o bem da Cidade depende da virtude dos homens.

A ruptura com a filosofia política clássica começa, segundo Strauss (2016a, p. 98), quando Maquiavel transforma o problema político em um problema técnico. É demasiada a exigência clássica que relaciona a prosperidade da sociedade ao desenvolvimento das virtudes dos membros dessa sociedade, pois essa exigência implicaria, no fundo, uma dependência da comunidade em relação àquilo que os homens *devem ser*, não em relação ao que efetivamente *são*. Dito de outra maneira: a centralidade da virtude significaria uma idealização da vida política, incapaz de dar conta da maneira como os homens realmente vivem e agem e, por isso, incapaz de dar conta da organização e preservação do poder político em um cenário realista. Nesse contexto, Strauss (2016a, p. 98) vê Maquiavel como aquele que, pela primeira vez, retirou a atenção das virtudes, reposicionando-a sobre o poder. Tudo o que importa, aqui, passa a ser a forma de organização do poder, a técnica de estabilização social, o controle sobre a natureza. A sociedade política, um artefato, já não depende da virtude do homem.

Ainda no campo da primeira onda da modernidade, Strauss sublinha que é com Hobbes que se consolida a ruptura com a filosofia política clássica. Não porque ele não aceitasse o direito natural, a ideia de que há algo pré-existente à organização política concreta e determinada historicamente. Mas porque esse direito natural repousa não na natureza sociável e relacional do homem, mas na sua condição originalmente impulsiva e desejante. O primeiro desses desejos equivale a um princípio fundamental na filosofia hobbesiana: o desejo de autopreservação (STRAUSS, 1959, p. 48). Esse é, na verdade, o primeiro direito natural. Ele define um tipo de antropologia, moderna e individualista, que está na base da compreensão (também moderna) dos direitos humanos. Trata-se do indivíduo naturalmente isolado e sem deveres, em contraposição à antropologia subjacente à lei natural.

O direito de autopreservação decorre do medo da morte. E esse direito só pode ser garantido com a criação de uma tecnologia (de novo, trata-se do domínio do homem sobre a natureza e, assim, da resolução do problema político por meio da técnica). Essa tecnologia corresponde ao estabelecimento do governo; e o medo da morte se transforma em “medo do governo” (STRAUSS, 1959, p. 48-49). Com Locke, parte-se da mesma premissa antropológica, mas

com a substituição do direito elementar de autopreservação pelo direito elementar de propriedade, que satisfaz o desejo humano por aquisição. Nesse ponto, Strauss (1959, p. 49) tem um *insight* interessante: a solução para o problema político passa, pela vez primeira, a depender **dos meios econômicos**.² “Rebaixada” a filosofia política e dissolvida a preocupação com a virtude, o que resta é a preocupação com o poder político e com a satisfação das necessidades econômicas. Em síntese, o direito de autopreservação avança para um direito de autopreservação “confortável”.

A primeira onda da modernidade é a mais importante porque ela delimita um modo de fazer filosofia política (clássico) de outro modo de fazer filosofia política (moderno). A questão da virtude vai se tornando cada vez mais uma questão privada e, no espaço público, vai sendo substituída por outros elementos. Para Strauss (1959, p. 50), também Montesquieu integra esse processo. Ele parte de uma contraposição entre a república romana (fundada na virtude) e a constituição da Inglaterra (fundada na liberdade política), preferindo esta última. De acordo com Strauss (1959, p. 50), isso se dá por uma razão que corrobora a tese da ruptura com a tradição clássica: os ingleses teriam encontrado no comércio e nas finanças – a base dos “costumes gentis” que amparariam a noção de “humanidade”

– um substituto para a elevada (e antiga) exigência da virtude.

A segunda onda da modernidade começa com Rousseau, com um regresso inicial aos clássicos com o objetivo de atacar a modernidade. Ele resgata as ideias de cidade, virtude e natureza, mas as deforma (STRAUSS, 2009, p. 2016). Por exemplo: a antropologia de fundo da filosofia de Rousseau reside na ideia de que o homem é naturalmente sub-humano (ele é bom porque ainda não foi desenvolvido; e pode se tornar inteiramente bom ou inteiramente mau). A sua humanidade seria, assim, completamente adquirida no seio da sociedade civil, no âmbito da convenção, na dependência, portanto, do “processo histórico” (STRAUSS, 2016a, p. 101). A natureza do homem não é, aqui, racional, porque a própria razão é também adquirida. Há uma maleabilidade interminável, tendo o progresso um caráter basicamente ilimitado.

Essa breve e pouco aprofundada descrição da interpretação straussiana de Rousseau não pode esconder o ingrediente principal: o problema da “vontade geral”. Na medida em que a aquisição da humanidade e da racionalidade ocorre no interior do processo histórico e no âmbito da sociedade civil, é preciso construir uma sociedade que, em si mesma, contenha os elementos necessários para o desenvolvimento individual, para a garantia da liberdade e da autopreservação.

Não há mais necessidade de transcendência e a lei natural é inteiramente absorvida pela lei positiva (STRAUSS, 2009, p. 244). Note-se que o direito natural clássico tem relação com o exercício individual da razão, da capacidade natural do homem para a virtude e, em consequência, para a limitação dos seus desejos. Esvaziado esse caminho, a liberdade e a razão passam a depender de uma abstração: “a vontade geral”, uma vontade imanente e que, por definição, é incapaz de errar (STRAUSS, 1959, p. 52). Mas essa “vontade geral” não é construída de modo relacional ou espontâneo. Ela requer a existência de um legislador. O indivíduo precisa de alguma “iluminação” para abandonar o estado de natureza (sub-humano) e se transformar em “cidadão” (STRAUSS, 2009, p. 244-245).

Embora, como sublinha Strauss (1959, p. 52), seja possível fazer uma ligação entre Rousseau e o totalitarismo de governo, o mais importante é ter em conta que, à diferença dos clássicos, a sua filosofia propõe um rompimento definitivo com a natureza racional do homem e com a dimensão de transcendência. A “vontade geral” é boa porque é racional, não porque é natural. Há uma espécie de sacralização daquilo que é convencional e socialmente construído. As instituições políticas, das quais emanam as leis positivas, tornam-se o substituto moderno da virtude dos clássicos. As coisas políticas ingressam, assim, em um território

inteiramente dominado pela razão e pelo controle humano. Embora não seja cabível aprofundá-la aqui, a radicalização desse pensamento culmina, com Nietzsche, na terceira onda da modernidade, em que a experiência fundamental do humano, já despida do horizonte da transcendência e da eternidade, radica no abismo e no vazio (STRAUSS, 1959, p. 54).

O resgate da filosofia política: como as coisas políticas devem ser?

=

A filosofia política clássica é um antídoto contra o vazio e o niilismo porque ela contém, em seus próprios pressupostos e no curso do seu desenvolvimento, a pergunta pela boa sociedade, pelo melhor regime. A visão clássica dos assuntos políticos é distinta da trama metodológica que caracteriza, para Strauss (1959, p. 26), a ciência política moderna, ancorada na necessidade da descrição neutra, da imparcialidade e do distanciamento em relação aos juízos de valor, como se aquele que reflete sobre as coisas políticas fosse uma espécie de observador estrangeiro e completamente indiferente a essas mesmas coisas políticas. Há, nessa perspectiva, a visão de que a vida política é, em certo sentido, um objeto dado, determinado, passível de avaliação puramente científica (e o próprio sentido de ciência, aqui, é inteiramente moderno).

O homem moderno, portanto, não é levado a pensar sobre o bem quando pensa a política. Conforme observamos nas três ondas da modernidade, a política se tornou, para os modernos, um tema vinculado à técnica, à economia, ao modo de determinar a organização e a fruição do poder. Mas a filosofia – e também a filosofia política – é a busca da verdade. Ela consiste, leciona Strauss (1959, p. 28), na constante tentativa de, a partir de uma reflexão sobre a boa sociedade (se os seus elementos devem ser conservados ou modificados, e em que medida devem ser conservados ou modificados), substituir a opinião pelo conhecimento. Para que isso seja possível, é preciso tratar das coisas políticas nos seus próprios termos, da maneira como elas são vivenciadas e experimentadas pelos homens. E isso conduz o filósofo da política à percepção de que o âmbito do político não é um âmbito neutro;³ ao contrário, trata-se do espaço da aliança, da decisão e da obediência (STRAUSS, 1959, p. 11-12) A questão é que, para a tradição antiga, essas três coisas (a aliança, a decisão e a obediência) não importam em si mesmas, em seu aspecto técnico ou pragmático. A indagação perene é: a que devemos obediência, a quem devemos nos aliar e que decisão devemos tomar? Em palavras simples: todos esses elementos são julgados em termos de bondade e justiça.

Esse modo de conceber a filosofia política se dissolve na modernidade e se confunde com a crise da modernidade. Porque, entre os modernos e no campo da “nova” ciência política, influenciada pelo positivismo, pelo cientificismo e pelo historicismo, impera a distinção preliminar entre juízos de fato e juízos de valor. Fazer ciência (inclusive a política) significa apenas realizar juízos factuais, sem jamais apontar o que é valioso, sem jamais julgar se o objeto examinado tende à justiça ou à injustiça. Strauss indaga, neste ponto, se tal coisa é realmente possível.⁴ Podemos falar em liberdade em termos exclusivamente factuais? Podemos tratar das formas de governo de modo exclusivamente descritivo? Podemos analisar o direito de maneira puramente descritiva e moralmente neutra, como defendem certas correntes analíticas? É aí que parecem emergir dois problemas fundamentais. O primeiro diz respeito à possibilidade mesma dessa forma de ciência. O segundo diz respeito à relevância.

Esse é um tema árduo, evidentemente e, neste ensaio, basta apenas ressaltar a posição de Strauss (1959) de que a metodologia do rigor descritivo, quando aplicada às coisas humanas, às práticas que os homens desenvolvem e experimentam em comunidade, é impossível e irrelevante. De todo modo, pode ser interessante assinalar que, mesmo que seja possível a atividade descritiva relacionada a um recorte da experiência

política (ou da experiência do direito), ela parece estar assentada, necessariamente, em uma filosofia de fundo. E é essa inexorabilidade da filosofia de fundo (que, por definição, é normativa, isto é, ela envolve a pergunta fundamental acerca de como as coisas devem ser) que é estranha aos modernos. Se a política é o objeto do teórico, se o direito é o objeto do teórico, não parece ser plausível dar conta desses objetos, interpretá-los adequadamente, ignorando a questão sobre o propósito de cada um deles (STRAUSS, 1959, p. 25). Para conhecer a política, há, antes, a necessidade de responder à pergunta sobre o que é a política. E essa pergunta, tão fundamental e tão definitiva, não pode ser respondida de maneira neutra.

Os clássicos tinham perfeita consciência disso. Eles sabiam que o tratamento meramente factual dos assuntos políticos implicava, necessariamente, a sua desnaturação e simplificação. A rigor, sequer conheciam esse tratamento factual. Por isso, segundo Strauss (1959, p. 28), eles filosofavam sobre a política com a linguagem própria dos debates públicos, com a linguagem da experiência dos cidadãos. Aristóteles e Platão (e os diálogos são uma clara ilustração disso) não se posicionam fora da comunidade para refletir sobre a natureza da política; ao contrário, eles estão ancorados na realidade. Nesse contexto, a filosofia política clássica é uma espécie de

mistura entre a especulação teórica privada (o uso individual da razão, pelo filósofo) e a habilidade política mesma (STRAUSS, 1959, p. 31-33), vinculada ao exercício discursivo da razão, ao uso da palavra; ou seja, à ação política.

Assim, enquanto a filosofia política moderna parte do abstrato, a filosofia política clássica parte do concreto. Dito de outro modo, a reflexão abstrata sobre o bem da Cidade repousa em fundamentos verdadeiramente concretos, tem o olhar posicionado sobre a experiência humana construída em comunidade. Disso resulta que a tradição clássica é a tradição do melhor regime. Mas a discussão sobre o regime (*politeia*) não repousa simplesmente em uma questão tecnológica relacionada à forma de organização do poder. Conforme nos ensina Strauss (1959, p. 34), o regime é a ordem da sociedade, é aquilo que dá a ela um certo caráter; o regime é, enfim, um modo de vida. É por isso que a questão sobre a boa sociedade – que, no fundo, é a questão sobre o melhor regime – depende inteiramente da questão relativa à bondade e a justiça entre os homens. A boa sociedade depende, em ampla medida, da preservação, entre os seus membros, de uma moralidade determinada, de uma cultura determinada, de uma educação determinada. E o mais importante, para os clássicos, não é tanto a resposta definitiva a cada um desses elementos, mas a inafastabilidade da reflexão sobre eles.

O vínculo antigo entre a reflexão sobre a virtude e o problema do regime político parece, de fato, profundamente estranho à modernidade. Robert P. George (2016, p. 27) demonstra isso quando aborda o problema do governo limitado, um dos fundamentos do constitucionalismo moderno. A condição para o governo limitado não é apenas a adoção de um sistema de freios e contrapesos, de uma técnica adequada de distribuição do poder político. Para que exista realmente um governo limitado, é indispensável que a comunidade o deseje, isto é, que seja estabelecido um modo de vida (uma cultura, uma moralidade) capaz de dispensar uma visão tutelar do indivíduo, uma visão administrada da vida social e privada. Essa é fundamentalmente a noção clássica de “regime”. A problemática da concentração de poder político, que, no limite, pode conduzir à tirania,⁵ está longe de ser apenas uma questão de desenho institucional. Antes, cuida-se de uma questão sobre o modo de vida da comunidade.

E aqui regressa, outra vez, o tema das virtudes, objeto do “rebaixamento” apontado por Strauss na primeira onda da modernidade. O bem da Cidade depende do bem dos seus cidadãos; e, portanto, o bem da Cidade depende do desenvolvimento das virtudes. É por isso que Strauss (2016c) também se dedica, como parte do seu projeto de resgate da filosofia política clássica,

ao tema da educação (mais especificamente, da educação liberal). A educação tampouco deve ser pragmática e voltada para a especialização e para o “progresso”. Aliás, se há um progresso intrinsecamente desejável, trata-se do progresso do espírito,⁶ do desenvolvimento das potencialidades do homem, do seu florescimento. A educação clássica seria, para Strauss, a “condição para o exercício da responsabilidade cívica” (2016c, p. 309). Esse tema não pode ser amplamente detalhado aqui. Contudo, convém assinalar o que, para os propósitos deste artigo, é essencial. A educação é parte do problema da filosofia política. Se a filosofia política se ocupa da pergunta pelo melhor regime, e se o melhor regime repousa na questão sobre como devemos viver, sobre qual deve ser o nosso modo de vida, daí se segue que a forma como nos preparamos para a vida em comunidade é, portanto, fundamental para enfrentar o objeto central da filosofia política. Para os modernos, o indivíduo e também a sua educação constituem um tema eminentemente privado; e, ao menos parcialmente, separado das coisas políticas. Para os antigos, tal separação é impossível. Tudo integra a *politeia*.

O CONSERVADORISMO MODERNO: A TRADIÇÃO DE EDMUND BURKE

A tradição de pensamento que, na modernidade, apresenta-se como uma alternativa ou como uma espécie de antídoto aos excessos racionalistas dos pensadores modernos é o conservadorismo. Conforme abordado na introdução, Leo Strauss parece entender, no entanto, que o conservadorismo é demasiadamente moderno para representar, efetivamente, o resgate da tradição clássica da filosofia política. Também é verdade, por outro lado, que o projeto iniciado com Edmund Burke, em “Reflexões sobre a Revolução na França”, não tinha (e parece continuar não tendo) a pretensão de liderar esse resgate. Talvez o conservadorismo não tenha nem mesmo a pretensão de ser visto como uma filosofia política, mas apenas como uma “ideologia posicional”⁷ (COUTINHO, 2017, p. 29-31), como uma forma de “escudo” diante das ameaças circunstanciais àquilo que uma comunidade considera (ou deveria considerar) sagrado.

É mais ou menos isso que Scruton observa ao tratar introdutoriamente do conservadorismo: trata-se da “consciência de que as coisas admiráveis são facilmente destruídas, mas não facilmente criadas” (2014, p. 09). E entre nós, no Brasil, é em João Camilo de Oliveira Torres que

encontramos preocupação semelhante: “não pretende o conservador negar o progresso, nem abolir o tempo”; o que ele pretende é “chegar vivo e em boas condições no futuro” (2016, p. 45-46). Isso parece pouco em relação ao projeto de Leo Strauss, é verdade. Mas não significa que não haja, no interior da tradição conservadora, elementos profundamente conectados com as lições dos clássicos; isto é, não significa que, no âmbito das preocupações sociológicas e historicamente concretas dos pensadores do conservadorismo, não exista uma filosofia política de fundo. Resta-nos tentar entender, à luz do projeto straussiano (que é o nosso pressuposto teórico), se essa filosofia está de fato mais próxima da herança dos antigos ou se, no caminho de ruptura das três ondas descritas por Strauss, é apenas mais um capítulo da crise da modernidade.

A rejeição ao abstrato na política: prudência e imperfeição

Edmund Burke é considerado o fundador do conservadorismo moderno. O seu ataque à revolução francesa representa, antes de tudo, a rejeição ao pensamento abstrato na política, forma de pensar que, na modernidade, corresponde ao que poderíamos denominar “ideologia dos direitos”. Diz Burke: “amo uma liberdade viril, moral e regrada” (2017, p. 32). A

liberdade gestada na revolução era, para ele, licenciosidade, porque não estava concreta e circunstancialmente posicionada. Em outras palavras, tratava-se de um culto em abstrato à liberdade, como o era, da mesma maneira, o culto abstrato à igualdade e a outros valores cujo sentido verdadeiro só poderia ser identificado na experiência da vida política. Para Burke, quando as autoridades são animadas por essas abstrações, quando tudo o que concebem é o que são capazes de construir mentalmente (expressão clara do culto racionalista), elas são incentivadas ao envolvimento temerário em “aventuras perigosas” (2017, p. 74).

Essa percepção revolucionária das coisas políticas tende a considerar o homem um elemento maleável, disponível, moldável pela adoção de teorias abstratas sobre como ele – o homem – deveria ser. Em relação a isso, Burke argumenta que as instituições artificiais não podem fazer com que os homens “sejam diferentes daquilo que Deus, a natureza, a educação e seus hábitos fizeram dele” (2017, p. 77). Esse fragmento é interessante, uma vez que a crítica de Strauss (2009, p. 271) a Burke parece identificá-lo apenas com estes dois últimos elementos (a educação e os hábitos), pois eles seriam, em palavras simples, mais sociológicos que filosóficos. Porém, os dois primeiros (Deus e a natureza) parecem indicar a admissão da

metafísica, do transcendente, ainda que Burke, segundo aponta Strauss, muitas vezes tenda a rejeitar a metafísica como se se tratasse de mera especulação privada e, para a compreensão dos assuntos políticos, de uma especulação contraindicada.⁸

De todo modo, o problema de Burke com a abstração dos direitos do homem vincula-se ao seu caráter inegociável. Esse caráter só pode ser absoluto porque não está comprometido com a vida política concreta. Segundo Burke, os direitos do homem “não admitem moderação nem transigência” (2017, p. 101), são demandas absolutas que, caso não satisfeitas, provocam um sentimento de fraude e de injustiça. E esse sentimento é propício à criação de um ambiente de permanente instabilidade. Sendo imperfeitas as coisas humanas, a consolidação da “promessa dos direitos” nunca se concretizará. E a comunidade política, em movimento próprio do pensamento revolucionário, será julgada pelo que alguns teóricos imaginaram que deveria ser o futuro dessa comunidade. Burke (2017, p. 103) se inquieta com uma possibilidade em específico na sujeição da política à gramática dos direitos do homem: ante a promessa de uma confortável liberdade no futuro, os homens podem acabar abdicando, em favor do governo, da imperfeita liberdade que detêm no presente, isto é, da liberdade ordenada (ESPADA, 2019, p. 165).

Nesse sentido, a “perfeição abstrata” dos direitos humanos é o seu “defeito prático” (BURKE, 2017, p. 103). Porque o que define a Constituição de um povo não é o conjunto de princípios abstratos que esta mesma Constituição alberga – a liberdade, a igualdade, a dignidade, a solidariedade –, mas o modo como se dá a distribuição do poder político. A liberdade, por exemplo, depende essencialmente disso. E essa distribuição requer, sublinha Burke (2017, p. 104) um conhecimento profundo da natureza humana. Por isso, conhecer as coisas humanas é uma habilidade essencialmente política, própria do verdadeiro estadista. E essa habilidade não repousa simplesmente na veneração aos direitos do homem, mas na consciência de que a mais importante das virtudes, na política, é a prudência (2017, p. 107). E a prudência não demanda intransigência; ela demanda compromisso.

Não se trata, aqui, de conceber a prudência como simples cautela; ou, ainda, de derivá-la do ceticismo (como não podemos conhecer a verdade, é recomendável suspender o juízo). O sentido profundo e politicamente relevante de prudência é aquele estabelecido especialmente por Aristóteles (1988, p. 218): a sabedoria prática que governa, em última instância, as demais virtudes éticas. No campo das ações políticas, a prudência orienta, por exemplo, a avaliação sobre a adequação das leis ao regime, ou seja, o

estadista prudente é aquele que examina a correspondência entre a lei positiva e o modo de vida realmente experimentado pela comunidade. Para os clássicos, não é o regime (o modo de vida) que deve se adequar às leis, mas o contrário. Então, nesse ponto, Burke também encontra a lição dos clássicos, porque a sua rejeição ao pensamento abstrato consiste precisamente na rejeição à criação, pela mente individual de teóricos iluminados, de todo o regime. Em síntese: não é que o estadista não possa (e ele, na verdade, deve) deliberar racionalmente sobre a organização política da Cidade; o que não é recomendável, para Burke, é que ele desenhe, a partir do abstrato, todo o regime. O regime (*politeia*) é anterior ao estadista e ao homem de ideias.

É nesse contexto que talvez possa ser controversa a crítica de Strauss quanto à inexistência de uma dimensão de transcendência, de atemporalidade, na tradição do conservadorismo moderno. Porque, se é verdade que Burke critica a especulação individual e abstrata nas coisas políticas, não parece fazê-lo para refutar a existência de uma “ordem transcendente” (distinta da ordem material, imanente e concreta dos homens); e sim para acentuar os perigos da construção totalmente original de um novo regime, em completa desconsideração à experiência e à **sabedoria do passado**. Russel Kirk, que cuidou de maneira muito

mais detalhada e sistematizada da tradição conservadora, assinala que um dos elementos do conservadorismo é justamente a crença em uma “ordem transcendente”, em um “corpo de leis naturais” que tem a capacidade de relacionar a ordem da alma à ordem da sociedade (KIRK, 2020, p. 86).

Kirk chega a ser ainda mais explícito quando, dialogando com Voegelin, critica aqueles que acreditam que a ordem temporal é a única ordem. Em contraposição aos que enxergam a vida desse modo, haveria homens e mulheres de temperamento conservador, que identificam “a existência de uma ordem moral duradoura no universo, uma natureza humana constante e sublimes deveres para com a ordem espiritual e a ordem temporal” (2013, p. 115). Isso é o que ele denomina, inclusive, “grande linha demarcatória da política contemporânea”. Assim, parece haver realmente, na tradição de Burke, o reconhecimento da lei natural. O ponto nodal, entretanto, é o seguinte: ela – a lei natural – somente pode ser percebida pelos homens quando está inscrita em seus hábitos, costumes, leis e “usos consagrados” (KIRK, 2020, p. 140). Daí a rejeição veemente à construção do regime no vazio, não porque a herança das gerações passadas seja, por definição, sempre conducente à boa sociedade, mas porque é nela (nessa herança) que conseguimos identificar o que é, para o

homem, perene e, portanto, sagrado. O pensamento abstrato moderno é uma ameaça clara a isso.

A sabedoria das pessoas comuns e a importância da comunidade

“Prefiro até mesmo as fantasias e preconceitos do povo que enxerga a vida do interior às mais cristalinas demonstrações daqueles que enxergam a vida do exterior”, é uma das célebres lições de Chesterton (2018, p. 60). Ela ilustra com bastante clareza a preocupação do conservadorismo moderno com a preservação da sabedoria dissolvida no tecido social, com a ideia de que há, especialmente no modo de vida ordinário das pessoas comuns, a consciência, ainda que irrefletida e não racionalizada, das coisas que são sagradas para a convivência entre os homens (NISBET, 2010). Isso dialoga com a explicação de Kirk sobre a percepção da “ordem transcendente” na teia de hábitos da comunidade. Existe, aqui, a certeza de que as relações humanas tendem à conservação de alguns bens, daquilo que contribui para o alcance do fim do homem. E essa é uma preocupação essencialmente clássica. Ocorre que, para que ela tenha realmente lugar, é preciso certa imunização em relação à interferência “externa”, à interferência dos que veem a vida do exterior, na linguagem de Chesterton. É com isso

que estava lidando Burke e, em certa medida, essa parece ser a inquietação fundamental de todos os que poderiam ser inseridos na mesma tradição.

Daí a ênfase na sabedoria acumulada das gerações anteriores, na noção básica de que o mundo não começou com os que exercem o poder no presente. A ordem que experimentamos, necessariamente imperfeita, é resultado de elementos que, embora apreensíveis pela razão, nem sempre são descritivamente demonstráveis. A amizade política, do modo como a concebia o próprio Aristóteles (1988, p. 250), existe em concreto, nas relações que os homens constroem uns com os outros; ela depende, pois, de uma série de elementos que não podem ser racionalmente planejados. A ordem social equivale a um delicado equilíbrio interno, um tipo de equilíbrio que as ideologias da modernidade, com sua aspiração à utopia e à refundação do homem, não conseguem e tampouco têm a pretensão de captar.

É com essa consciência que Burke faz referência à importância dos “preconceitos” (2017, p. 67). Não se trata, obviamente, da ideia contemporânea de discriminação injustificada, de exclusão de uma determinada minoria. Burke (2017, p. 141) está lidando com a noção de “sabedoria sem reflexão”, está tratando das coisas valiosas que fazemos sem ter de raciocinar, sem que nos demos conta de que são efetivamente

valiosas. O preconceito, nessa perspectiva, é uma espécie de herança, é aquilo que já estava ali quando nascemos. Não sabemos muito bem o porquê, mas a sua existência, bem como a sua absorção em nosso modo de vida ordinário, evita que tenhamos que hesitar em uma situação de emergência, evita a confusão e a indecisão quando as circunstâncias exigem simplesmente a ação. O preconceito torna a virtude um hábito (que, a rigor, é, no sentido clássico, a forma de desenvolvimento da virtude). Tudo isso existe de maneira dispersa no tecido social. É uma inteligência basicamente indemonstrável, insuscetível à elaboração científica moderna. Não é por outra razão, segundo Burke (2017, p. 141), que os iluminados desprezam o conhecimento do senso comum: “eles não têm nenhum respeito pela sabedoria dos outros, mas compensam isso com uma plena confiança na sua própria” (2017, p. 141).

É esse “conservadorismo popular”, para utilizar a expressão de Kirk (2013, p. 215), que representa o verdadeiro enfoque da tradição iniciada com Burke. De pouco adianta a criação de veneráveis instituições, da arquitetura institucional perfeita, se essas instituições não são capazes de despertar afeição nos corações humanos (BURKE, 2017, p. 127). Elas precisam guardar conexão com a comunidade, com um modo de vida específico, com uma determinada forma de ser; do contrário,

elas representam criações dirigidas a lugar nenhum. Elas não devem ser uma invenção pura e simples, mas uma estrutura capaz de tornar provável o florescimento humano. E o homem só é capaz de florescer – não pode haver lição mais clássica – em comunidade.

A comunidade é, segundo Burke (2017, p. 154) uma parceria entre mortos, vivos e os que estão para nascer. Essa parceria possibilita, a partir de um saber acumulado pelo tempo e disperso no espaço, que o indivíduo floresça; e o possibilita porque os homens podem desenvolver formas distintas de alcançar o seu próprio fim. A comunidade é, nesse sentido, uma diversidade; ela é o âmbito em que o mistério da existência, refletido na singularidade humana, torna-se evidente. E é por isso, é em razão da manutenção dessa diversidade, que a comunidade não pode ser dominada pelos “sistemas radicais” (KIRK, 2020, p. 86), pelas teorias da homogeneidade e do igualitarismo, cujo ponto culminante é a domesticação do homem em um estado de “infância perpétua” (KIRK, 2013, p. 56). O equilíbrio interno e imperfeito que mantém a sociedade viva e estável deve ser, contra a tendência de sistematização das ideologias modernas, constantemente preservado.

Diante disso, é até possível que ideólogos iluminados prescrevam uma sociedade em que pouco importam as virtudes, é até possível que

dissociem o bem da Cidade do bem do homem. Contudo, o homem comum costuma saber que tal coisa não é possível e tampouco desejável. Burke prescrevia uma espécie de “submissão aos homens humildes” (KIRK, 2020, p. 79). Eles sabem que nenhuma afeição à Cidade é possível sem que, antes, essa afeição tenha surgido na família e nas demais instituições intermediárias.¹⁰ Inexiste responsabilidade com as coisas públicas se, antes, não se cultivou o amor e a responsabilidade ao “pequeno pelotão” a que pertencemos (BURKE, 2017, p. 85). A virtude é, aqui, central. A liberdade não é, para a tradição do conservadorismo moderno, algo como um bem de consumo. Ela deve ser exercida moderada e limitadamente, em respeito a um conjunto de obrigações que sequer escolhemos, obrigações que nos foram legadas sem que as tenhamos aceitado racional e explicitamente. Mas nem por isso elas deixam de ser sagradas. “O que é a liberdade sem sabedoria e sem virtude?”, indaga Burke (2017, p. 356), para, em seguida, responder: “é disparate, vício e loucura, sem tutela, nem restrição”. Não se pode negar que o tema das virtudes regressa, com o conservadorismo moderno, ao eixo da reflexão sobre o bem da comunidade.

CONCLUSÃO

O projeto de Leo Strauss, de resgate da filosofia política clássica, distingue-se do projeto desenvolvido pelo conservadorismo moderno. Por isso, talvez não seja apropriado dizer que Strauss é um “conservador”,¹¹ ao menos não entre aqueles que reivindicam a sua posição na tradição iniciada com Burke. Strauss, inclusive, sublinha a existência dessa diferença, indicando que, pelo menos em Burke, a virtude parece repousar inteiramente na herança das gerações passadas, no legado de sabedoria moral, social e política deixado pelos mortos. O “melhor regime” seria, portanto, um assunto inteiramente histórico e convencional, à diferença do modo como os antigos refletiam sobre esse tema.

Com efeito, esse aspecto “social” do conservadorismo de origem britânica é observado também por Gertrude Himmelfarb (2011, p. 115). A razão capturada e enfatizada por Burke é a razão dispersa no modo de vida das pessoas comuns. Algo muito semelhante – e muito mais vinculado ao conhecimento empírico e à evolução “natural” da sociedade – pode ser encontrada na noção de “ordem espontânea” em Hayek (1985). Burke e Smith integram os principais interlocutores de Hayek na tentativa de demonstrar que o verdadeiro Direito, em contraposição à organização, é o Direito que habita as expectativas

normativas da comunidade, expectativas que estão assentadas em sentimentos morais que, de algum modo não planejado (e, por isso, “natural”), orientam o modo de vida das pessoas. Aqui, a exemplo da maneira como Strauss comprehende Burke, não há uma filosofia política do dever ser, uma reflexão detida sobre como a boa sociedade deveria ser constituída.¹²

Essa já não é, conforme apontado antes, a exata compreensão de Russel Kirk, um autor que, talvez com mais consciência de que exercia um papel filosófico, buscou dar continuidade e aprofundamento à tradição iniciada com Burke. Para Kirk, o conservadorismo moderno trabalha com a ideia de uma “ordem transcendente” e não é, portanto, uma visão imanentista do mundo. Essa sensibilidade ao transcendente, essa ideia de que não há apenas uma ordem temporal, está presente, segundo Kirk (2013, p. 105), na experiência comum, nos costumes e usos dispersos na comunidade. Todavia, isso não é um dado, um pressuposto inafastável, como se sempre pudéssemos encontrar o bem na convenção herdada. Haveria, também para o conservadorismo, uma compreensão normativa das coisas políticas: *devemos* perseguir uma harmonia determinada – a harmonia entre a ordem da alma e a ordem da sociedade (KIRK, 2013, p. 105). A natureza humana, nesse sentido, não é maleável. Há verdades morais permanentes.

Seja como for, e ainda que Strauss se considere distante dos conservadores modernos, talvez não se possa dizer o contrário; isto é, os conservadores modernos parecem buscar a sua filosofia de fundo na mesma tradição que Strauss procura resgatar. A percepção conservadora da natureza humana – relacional, imperfeita e intrinsecamente relacionada à virtude – aproxima-se claramente da noção dos clássicos. A questão é que os conservadores, por razões contextuais, parecem menos preocupados em responder a perguntas como “o que é a política?” e “o que é a virtude?” e mais preocupados em reativá-las no tecido social.

Em síntese: os conservadores parecem convencidos de que, no interior da modernidade, é preciso resgatar a sabedoria e a moralidade das pessoas comuns, porque elas, mais distantes da influência das ideologias, talvez estejam mais próximas da verdade sobre as coisas políticas, sobre as coisas que versam sobre o que é comum entre os homens. A indagação final – ou seja, a indagação que resta – consiste em saber se o conservadorismo moderno poderia ser uma espécie de aliado naquilo que parece ser o núcleo do projeto de Strauss: não a restauração da pré-modernidade, mas a construção de uma modernidade (e de uma democracia liberal) consciente dos seus próprios pressupostos, isto é, dos seus pressupostos clássicos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES, **Política (libro I)**. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Trad. Marcelo G. Oliveira e Giovanna L. Libralon. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

CHESTERTON, G.K. **Ortodoxia**. Trad. Murilo Resende Ferreira. Campinas, SP: Ecclesiae, 2018.

COLETO, B. I. 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/UFRGS**, v. 8, n. 1, p. 281-317, 2013.

COUTINHO, J. P. **As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários**. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

ESPADA, J. C. **Liberdade como Tradição: uma visão europeia da experiência anglo-americana**. Campinas, Távola Editorial, 2019.

GEORGE, R. P. **Conscience and its enemies: confronting the dogmas of liberal secularism**. Wilmington, DE.: ISI Books, 2016.

HAYEK, F.A. **Direito, Legislação e Liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política**. V.1. Trad. Henry Maksoud. São Paulo: Visão, 1985.

HIMMELFARB, G. **Os caminhos para a modernidade: os iluminismos britânico, francês e americano**. Trad. Gabriel Ferreira Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

KIRK, R. **A mentalidade conservadora: de Edmund Burke a T.S. Eliot**. Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2020.

KIRK, R. **A política da prudência**. Trad. Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013.

LOCKE, J. **Second Treatise of Government**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.: 1980.

M CALLISTER, T. V. **Revolta Contra a Modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal**. Trad. Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

MEIER, H. **Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995.

NISBET, R. **História da Ideia de Progresso**. Trad. Leopoldo J. Collor Jobim. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

NISBET, R. **The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom**. Wilmington, DE: ISI Books, 2010.

OLIVEIRA TORRES, J. C. Elogio do conservadorismo. *In: OLIVEIRA TORRES, J. C. Elogio do Conservadorismo e outros ensaios* (organizado por Daniel Fernandes). Curitiba: Arcádia, 2016.

SCRUTON, R. **Como ser um conservador**. Trad. Bruno Garshagen. 5ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

STRAUSS, L. As três ondas da modernidade. *In: STRAUSS, L. Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.

STRAUSS, L. **Da Tirania: incluindo a correspondência de Strauss-Kojève**. Trad. André Abrantes. São Paulo: É Realizações, 2016.

STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

STRAUSS, L. Educação liberal e responsabilidade. *In: STRAUSS, L. Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016 (p. 303-324).

STRAUSS, L. What is political philosophy. *In: STRAUSS, L. What is political philosophy and other studies*. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1959.

VILLAÇA, T. M. A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke. **Primordium**. Uberlândia, v. 8, n. 15, p. 86-106, jan./jun., 2003.

VOEGELIN, E. **The New Science of Politics: an introduction**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987.

NOTAS

¹Cumpre advertir que não há, aqui, qualquer referência à “nova ciência da política” de Eric Voegelin, que, com efeito, nada tem de entusiasta da modernidade, da especulação gnóstica da modernidade. Aliás, Voegelin critica o subjetivismo moderno e também pretende fazer ressurgir, a seu modo, a tradição clássica. Ver VOEGELIN, 1987.

²Em “Direito Natural e História” (2009, p. 201-202), Strauss explica a posição lockeana na primeira onda da modernidade de maneira ainda mais didática: “O direito natural à propriedade é um corolário do direito fundamental à preservação de si mesmo: não decorre do pacto, nem de qualquer

acto da sociedade. Se todos têm o direito natural de se preservarem, então têm necessariamente o direito a tudo o que é necessário para a sua preservação". Evidentemente que a solução moderna para isso, já prevista, por exemplo, em Locke (1980, p. 76-77), é o governo; e, mais ainda, o governo limitado, elemento que, especialmente em virtude da tradição constitucionalista inglesa, acompanha Burke (ESPADA, pp. 169-178).

³Sobre a questão da vivência da política entre os clássicos, Strauss sublinha a natureza da existência da pluralidade no interior da comunidade, em contraposição à visão de Carl Schmitt em relação à homogeneidade e à distinção amigo-inimigo. Para Strauss, a comunidade política (*a polis*) é caracterizada pela disputa interna de grupos, com visões distintas, lutando pelo poder. É claro que a questão fundamental reside no grau de "distinção" dessas visões, isto é, na possibilidade de preservação de uma pluralidade "aceitável", que siga permitindo a existência de um mundo comum entre os membros da comunidade. Sobre esse debate, ver COLETO, 2013. Ainda sobre isso, é leitura indispensável MEIER, 1995.

⁴Aqui, especialmente em "Direito Natural e História", Strauss está dialogando (de maneira crítica) com a perspectiva de Weber sobre as ciências sociais (STRAUSS, 2009, p. 35-41).

⁵Esse é outro tema essencial para a filosofia política straussiana. Ver STRAUSS, 2016b.

⁶De acordo com Nisbet (1985, p. 45-46), todavia, é importante ressaltar que a ideia de progresso estava presente na obra de Platão e de Aristóteles. Para esse autor, seria um erro pensar nesses filósofos clássicos como pensadores do imutável e da permanência, tão somente.

⁷O caráter "posicional" tem relação com a reação, sempre circunstancial e local, às ameaças ao que determinada comunidade considera sagrado. O termo "ideologia" não deve ser entendido,

todavia, como um sistema abstrato de valores destinado à ação política. Russell Kirk, inclusive, define o conservadorismo como a negação da ideologia (KIRK, 2013, p. 103).

⁸Nas próprias "Reflexões...", Burke assinala que os direitos que podem ser metafisicamente verdadeiros são, porém, moral e politicamente falsos. E complementa: "a razão política é um princípio calculista: adiciona, subtrai, multiplica e divide moralmente – e não metafisicamente ou matematicamente – verdadeiros valores morais" (2017, p. 106).

⁹Ted Mcallister (2017, p. 31-33) parece separar o conservadorismo de Burke do (suposto) conservadorismo de Strauss e Voegelin, já que estes estariam definitivamente mais preocupados com as "questões perenes" e transcendentais. A preocupação residiria em uma ordem normativa impositiva e permanente, ainda que inseridas em um mundo mutável. Para Mcallister (2017, p. 267), Strauss e Voegelin assemelham-se, sobretudo, pelo diagnóstico (e pela definição dos culpados) acerca da crise moderna.

¹⁰Aqui, Nisbet (2010) argumenta, em essência, que o Estado Moderno tende à dissolução dos laços comunitários e instâncias intermediárias – família, Igreja, associações – que tornam a própria liberdade possível e que são um antídoto contra o despotismo.

¹¹Entre nós, merece referência, ao chegar a essa conclusão, o trabalho de VILLAÇA, 2023.

¹²A acusação de Strauss (2009) é de que o conservadorismo moderno estaria, inelutavelmente, comprometido com o historicismo, isto é, como se a história – e não a filosofia – revelasse-nos o conhecimento realmente valioso. A questão é que, com efeito, aquilo que é revelado pela história não envolve um juízo sobre o padrão que é revelado. Essa é a tarefa da filosofia. Assim, para Strauss,

historicismo, relativismo e niilismo caminhariam juntos. Aqui, no entanto, talvez seja mais interessante compreender o projeto burkeano como um projeto distinto, mas não inconciliável. Burke e os conservadores modernos podem estar preocupados com o legado e com aquilo que a experiência parece demonstrar que é bom para a comunidade. Essas, de fato, não são questões transcendentais. Mas não são perenes? Será, de fato, que elas nada indicam sobre a própria questão transcendente? De novo: será que não há nada que a experiência milenar das pessoas comuns nos ensine sobre uma ordem normativa permanente, transcendente e, nesse sentido, impositiva? Em outras palavras: nada nos ensina sobre a lei natural?