

Iann Endo Lobo

**Gênese e crise do liberalismo no pensamento de Leo Strauss**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Sociologia política

Orientador: Prof. Dr. Tiago Bahia Losso  
Coorientador: Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lobo, Iann Endo

Gênese e crise do liberalismo no pensamento de  
Leo Strauss / Iann Endo Lobo ; orientador, Tiago  
Bahia Losso, coorientador, Jean Gabriel Castro da  
Costa, 2019.

101 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Política, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Sociologia Política. 2. Liberalismo. 3. Leo  
Strauss. 4. Teoria política. 5. Democracia. I.  
Losso, Tiago Bahia. II. Castro da Costa, Jean  
Gabriel. III. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Política. IV. Título.



### **Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Campus Universitário - Trindade  
Caixa Postal 476  
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil  
E-mail: ppgsocpol@contato.ufsc.br

## **“Gênese e crise do liberalismo no pensamento de Leo Strauss.”**

**Iann Endo Lobo**

Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes professores.

---

Prof. Dr. Tiago Bahia Losso  
(PPGSP/UFSC)  
Orientador/Presidente

---

Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa  
(SPO/UFSC) - Coorientador

---

Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell  
(PPGSP/UFSC)

---

Prof. Dr. Julian Borba  
Subcoordenador PPGSP/UFSC

---

Prof. Dr. Tiago Daher Padovezi Borges  
(PPGSP/UFSC)

FLORIANÓPOLIS, (SC), FEVEREIRO DE 2019.

## AGRADECIMENTOS

Acima de tudo, sou grato aos meus pais, Eduardo e Dina, que me presentearam não apenas com a vida, mas também com o amor, a liberdade e o apoio para que seguisse os caminhos que eu próprio escolhi. À meus avós Sônia e Antônio e minha tia Roberta sou eternamente grato por sempre estarem ao meu lado.

Agradeço aos professores do departamento de sociologia política por terem me proporcionado, ao longo dos últimos anos, ensinamentos que impactaram meu espírito e nutriram minhas reflexões. Os professores Tiago Borges, Ricardo Silva e Carlos Sell, foram especialmente importantes, com suas aulas pude avançar em meu entendimento. Mas sou grato, sobretudo, aos professores e amigos Jean Castro e Tiago Losso cuja orientação foi uma luz, na jornada dessa dissertação.

Agradeço à minha namorada, Rebecca Silva, que, apesar de ter se mudado para longe de mim, permaneceu como fonte de inspiração e amor para minha vida.

Brindo aos amigos com os quais pude partilhar de momentos alegres e de conversas edificantes. Seria injusto listar alguns, pois outros tantos ficariam de fora. No entanto, é impossível não fazê-lo. Iuri Lobo (querido irmão e diligente revisor de textos), Victor Amal, Gustavo Salvalagio, Caio Lorencato, Igor Campos, Fabio Luis, e Vinicius Candido que foram intelectual e moralmente coresponsáveis por esse trabalho.

Sou grato ao CNPQ pelo financiamento durante os últimos dois anos e à comunidade da UFSC em geral, com seus técnicos, que sempre me auxiliaram em meio ao emaranhado administrativo e burocrático da vida universitária, sobretudo aos zelosos auxiliares administrativos, Otto Volkmann e Janete Guimarães do departamento da pós-graduação de Sociologia Política.

O mundo gira ao redor dos inventores de novos valores: — imperceptivelmente ele gira. Mas o povo gira ao redor dos atores e da fama: assim o mundo anda.

Um die Erfinder von neuen Werthen dreht sich die Welt: — unsichtbar dreht sie sich. Doch um die Schauspieler dreht sich das Volk und der Ruhm: so ist es der Welt Lauf.  
(Zaratustra, I, 13)

## RESUMO

O objetivo da presente dissertação é analisar a natureza e a crise do liberalismo moderno segundo o filósofo político Leo Strauss. Tal objeto se funda na convicção de que o pensamento de Leo Strauss pode nos auxiliar a compreender os dilemas e problemáticas que a crise da modernidade trouxe para o pensamento político, com ênfase para o liberalismo. Strauss avaliara que a crise da razão moderna, instaurada na terceira onda da modernidade, ameaçava os regimes liberais. O relativismo daí insurgente ameaçava os princípios do direito natural moderno com o qual o liberalismo nasceu e vigorou, de modo a enfraquecer a defesa do liberalismo frente a inimigos externos, como o socialismo e o fascismo, tal como padeceu a curta República alemã de Weimar; assim como, levava a problemas internos como a tolerância irrestrita a qualquer forma de vida, tomando como base o princípio de autodeterminação individual, fato que poderia acarretar não no perigo do radicalismo, mas na simples mediocrização da cultura de massas, oposta ao valor clássico da busca pela excelência humana. Para realizar seu objetivo a dissertação subdivide-se em três partes, a primeira discorre sobre a manifestação contemporânea da crise do pensamento Ocidental e consequentemente do liberalismo, segundo Leo Strauss. Nesse ponto, os principais elementos da crise são analisados, o relativismo, o historicismo radical e a separação entre fatos e valores, assim como seus principais propulsores, Nietzsche, Heidegger e Weber. O segundo trata da gênese do direito natural moderno de Thomas Hobbes, cuja alteração do direito natural clássico engendrou os princípios do liberalismo político, com sua ênfase nos direitos dos indivíduos, enquanto distinto, dos deveres naturais. O terceiro dedica-se à investigação da filosofia política de Locke, focalizando a maneira como o filósofo inglês engendrou a partir do solo preparado por Hobbes, sua doutrina do liberalismo de orientação economicista.

**Palavras-chave:** *Democracia, filosofia política, teoria política*

## ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze the nature and the crisis of modern liberalism according to the political philosopher Leo Strauss. This object is based on the belief that Leo Strauss's thinking can help us to understand the dilemmas and problems that the crisis of modernity has brought to political thought, with an emphasis on political liberalism. Strauss had reckoned that the crisis of modern reason, set in the third wave of modernity, threatened the liberal regimes. The insurgent relativism threatened the prerogatives of modern natural law with which liberalism was born and enforced, so as to weaken the defense of liberalism against external enemies such as socialism and fascism, as suffered by the short German republic of Weimar; as well as leading to internal problems such as unrestricted tolerance of any form of life, based on the principle of individual self-determination, a fact that could lead not to the danger of radicalism, but to the mediocrisation of mass culture, contrary to the classical value of search for human excellence. To accomplish its purpose the dissertation is subdivided into three parts, the first discusses the contemporary manifestation of the crisis of Western thought and consequently of liberalism, according to Leo Strauss. At this point, the main elements of the crisis are analyzed, relativism, radical historicism and the separation of facts and values, as well as its main drivers, Nietzsche, Heidegger and Weber. The second deals with the genesis of modern natural law by Thomas Hobbes, whose alteration of classical natural law engendered the principles of political liberalism, with its emphasis on the rights of individuals, while distinct from natural duties. The third is devoted to the investigation of Locke's political philosophy, focusing on the way the English philosopher engendered from the soil prepared by Hobbes, his doctrine of economically oriented liberalism.

**Keywords:** *Democracy, political philosophy, political theory*



## **Lista de abreviações da obra de Leo Strauss**

**T** - *Da Tirania*

**IFP** – *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*

**LAM** – *Liberalism Ancient and modern*

**LSGS II** – *Leo Strauss Gesammelte Schriften Band II*

**LSGS III** – *Leo Strauss Gesammelte Schriften Band III*

**NRH** – *Natural Right and History*

**PAE** – *Perseguição e a Arte de Escrever*

**PH** – *Political Philosophy and History*

**CM** – *The city and man*

**PPH** – *The political philosophy of Hobbes: its basis and genesis*

**UP** – *An unspoken prologue to a public lecture at St. John's*

**WIPP** – *What is political Philosophy*

## **Abreviações de Locke**

**T I** – *First treatise of government*

**T II** – *Second treatise of government*



## Sumário

|   |    |
|---|----|
| Introdução.....   | 13 |
| CAPÍTULO I – O PROBLEMA DO LIBERALISMO E SUA CRISE<br>.....           | 17 |
| I.I RELATIVISMO E LIBERALISMO .....                                   | 18 |
| I.II AS RAÍZES DO HISTORICISMO.....                                   | 22 |
| I.III O HISTORICISMO RADICAL .....                                    | 26 |
| I.IV POSITIVISMO OU O PROBLEMA DE WEBER .....                         | 32 |
| CAPÍTULO II – HOBBS E A FUNDAÇÃO DO LIBERALISMO<br>MODERNO.....       | 41 |
| II. I. O ATEÍSMO POLÍTICO DE HOBBS .....                              | 43 |
| II. CIÊNCIA NATURAL E VISÃO DO TODO MECANICISTA<br>.....              | 46 |
| II. IV. ESTADO DE NATUREZA E DIREITO DO INDIVÍDUO<br>.....            | 50 |
| II. V. A DOUTRINA DAS VIRTUDES E O DOUTRINARISMO<br>ESCLARECIDO.....  | 55 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 62 |
| CAPÍTULO III – LOCKE E A CRIAÇÃO DO LIBERALISMO<br>ECONOMICISTA ..... | 65 |
| III.I LOCKE ENTRE A CRENÇA E O CAUTELA .....                          | 67 |
| III. II. A ARTE ESQUECIDA: A ESCRITA NAS<br>ENTRELINHAS .....         | 71 |

|   |    |
|---|----|
| III. III DIREITO NATURAL VERSUS NOVO TESTAMENTO ..... | 73 |
| III.IV O ESTADO DE NATUREZA .....                     | 75 |
| III.V A DOCTRINA DA PROPRIEDADE .....                 | 80 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                            | 85 |
| APONTAMENTOS FINAIS .....                             | 89 |
| REFERÊNCIAS .....                                     | 93 |

## INTRODUÇÃO

Vivemos em um contexto intelectual que apresenta desafios para o pensamento político e social. Tais problemas se desencadearam a partir do que pode se chamar de crise da modernidade ou o advento da pós-modernidade. A condição pós-moderna é um fenômeno amplo que extrapola os limites de uma única disciplina, podendo ser compreendido também como uma situação cultural de modo mais amplo que abarca uma miríade de disciplinas, crítica de arte, epistemologia, teoria social, etc. No que tange a teoria política, a pós-modernidade problematizou os fundamentos teóricos sobre os quais se erigiu as doutrinas e ideias políticas modernas. Noções basilares como direito natural, igualdade, Razão e História foram postas à prova e, diriam alguns, condenadas a figurar como relíquias de um passado próximo. Para outros se trata de defender o projeto moderno contra o que parece um projeto anti-iluminista fundado no “outro da razão” (HABERMAS, 2000, P. 137), ou ainda de revitalizar a filosofia política liberal, como tenta a tradição rawlsiana<sup>1</sup>. Seja como for, contra ou a favor, é tarefa da teoria política encarar os dilemas de nosso tempo.

A virada pós-moderna trouxe, em especial, sérios questionamentos ao horizonte teórico e normativo da democracia liberal que, por sua vez, suscitaram diferentes respostas. Pensadores de perspectivas mais variadas se comprometeram diretamente com essa sorte de problemas, entre alguns nomes célebres, pode se mencionar, Chantall Mouffe e Ernesto Laclau, intitulados radicais democratas ou pós-marxistas (BURITY, 2008, p.36), visam repensar o corpo da teoria e estratégia socialista, sob o viés pós-moderno<sup>2</sup>; Richard Rorty ou

---

<sup>1</sup> Strauss morreu (1971) logo após da publicação de *Uma teoria da justiça* (1971), no entanto, seus discípulos

<sup>2</sup> É central ao projeto pós-marxista a ruptura com a “ortodoxia marxista”, isto implicou na *desconstrução* de certos essencialismos e conceitos absolutos presentes na tradição, como teleologia da história, proletariado como universal sujeito revolucionário em si. Os autores partem de uma influência de pensadores como Foucault, Heidegger, Derrida e Lacan. Ver Mouffe e Laclau (2001; 2015)

William Connolly<sup>3</sup> representantes do liberalismo os moderno defensores do liberalismo pós-moderno. Esses pensadores convergem na defesa de uma visão de mundo pluralista, desconstruída, progressista.

Leo Strauss se deparou com os dilemas do liberalismo pós-moderno, no entanto seu diagnóstico difere dos anteriores. Segundo ele, a crítica à razão moderna gerou efeitos preocupantes para a teoria e a prática democrática. O relativismo, advindo do fato de que os pressupostos do direito natural e racional moderno carecem de fundamento, enfraquece o liberalismo frente seus rivais externos, o socialismo e o fascismo, e também, leva à uma crise interna, como Strauss vira acontecer na República de Weimar, que sucumbiu ao nacional-socialismo. Desse modo, Strauss pensa que o “*Liberal relativismo*” ou niilismo<sup>4</sup> (NRH, p. 6) tende a erodir as bases comuns da cultura e a crenças compartilhadas necessárias à vida em sociedade civil. Não obstante, Strauss não nega os desafios impostos pela crise da modernidade que “não deve ser esquecida ou desprezada”, ele pensa a partir dela, aceitando sua validade e profundidade (IFP, p.108). Se o “esforço de superar o niilismo [...] permanece como a tarefa mais urgente do liberalismo”<sup>5</sup> (ZUCKERT, 1984, p.417), então, Strauss pode nos auxiliar através de um diagnóstico da compreensão da complexidade de nossa situação.

Esse é o problema de fundo da presente dissertação, somos movidos, portanto, pela necessidade de compreender os dilemas teóricos que o contexto intelectual impõem ao regime liberal democrático. O trabalho pretende, portanto, analisar a natureza do liberalismo político e de sua crise, no pensamento de Leo Strauss, acreditando que essa tarefa pode lançar luz aos problemas da teoria política contemporânea.

A despeito de dificilmente constar entre os cânones da teoria política em nosso país, o interesse por Strauss vem se intensificando e ganhando espaço na academia e no público em geral, com as recentes traduções publicadas. Em contraste, Strauss goza de de prestígio no debate intelectual em outros países como Alemanha, França, Japão, China, e, principalmente nos Estados Unidos, onde o filósofo deixou

---

<sup>3</sup> Estes pensadores partem de ideias como lógica da alteridade, pluralismo e diferença, liberalismo radicalizado, trans-culturalismo e respeito agonístico.

<sup>4</sup> “*Liberal relativism*”.

<sup>5</sup> “*the challenge of overcoming nihilism [...] remains liberalism’s most pressing task*”

uma longa linhagem de discípulos que ocupam cadeiras nas principais universidades do país.

Strauss reivindicou-se um amigo da liberal democracia: “não nos é permitido bajular a democracia precisamente porque somos amigos e aliados da democracia” (LAM, p.24)<sup>6</sup> e frente aos adversários, o socialismo e o fascismo, Strauss atestou a “superioridade [...] suficientemente óbvia” do regime liberal democrático<sup>7</sup> (IFP, p. 108). Strauss faz como Tocqueville que por não ser “adversário da democracia” quis ser sincero com ela” (2014, p.2). Desse modo, Strauss não deixou de apontar os males que a assolam como a cultura de massas, o filistinismo e o relativismo e com isso, elaborar uma “crítica radical do liberalismo”<sup>8</sup> (LSGS III, p.238).

Com o propósito de atingir o entendimento acerca da crise e da gênese do liberalismo em Leo Strauss, o trabalho subdivide-se em três capítulos. O primeiro discorre sobre a manifestação contemporânea da crise do pensamento Ocidental e conseqüentemente o abalo do liberalismo, segundo Strauss. Nesse ponto, os principais elementos da crise são analisados, o relativismo, o historicismo radical e a separação entre fatos e valores, assim como seus principais propulsores, Nietzsche, Heidegger e Weber. O segundo trata da gênese do direito natural

---

<sup>6</sup> “*we are not permitted to be flatterers of democracy precisely because we are friends and allies of democracy*”.

<sup>7</sup> Não obstante, intérpretes como Altmann sustentam, por meio de uma leitura esotérica do próprio Strauss que ele manteve uma simpatia pelos princípios do “autoritarismo” e da “revolução conservadora” (2007, p.612). Por outro lado, outra importante crítica, Shadia Drury, não vai tão longe em afirmar um possível amor velado de Strauss pelos Nazis, mas ainda mantém que Strauss pretende “subverter a democracia” de modo interno (2005, p. xvii), através da disseminação de ensinamentos destinados a criar uma elite de cavalheiros (*gentlemen*) no poder, cujo resultado é uma sociedade hierárquica (*ibidem*, xxvii). No entanto, os defensores de Strauss discordam frontalmente dos críticos que tentam anexar a pecha anti-liberal ou anti-democrática em Strauss. Howse por exemplo, em *Misreading Leo Strauss*, argumenta contra a interpretação “sem fundamento” (2013, p.90) de Altmann e localiza sua crítica como a de um sincero aliado. Muitos outros autores poderiam ser citados em prol de Strauss, vale ressaltar, contudo, o trabalho dos Zuckerts em *The truth about Leo Strauss* que oferece um grande panorama dos críticos à Strauss, em especial Drury, principal interlocutora do livro.

<sup>8</sup> “*Eine radikale Kritik am Liberalismus*”.

moderno de Thomas Hobbes, cuja alteração do direito natural clássico engendrou os princípios do liberalismo político, com sua ênfase nos direitos dos indivíduos, enquanto distinto, dos deveres naturais. A terceira e última parte dedica-se à investigação da filosofia política de Locke focalizando a maneira como o filósofo inglês o promoveu a partir do solo preparado por Hobbes, sua doutrina do liberalismo de orientação economicista.

## CAPÍTULO I – O PROBLEMA DO LIBERALISMO E SUA CRISE

*O pesar deve ser o instrutor dos sábios  
Conhecimento é aflição: aqueles que  
mais sabem  
Devem lamentar a mais profunda das  
verdades fatais  
A árvore do conhecimento não é a  
árvore da vida*

Lord Byron

Embora Strauss seja reconhecido por suas contribuições no âmbito estudo da história das ideias políticas, seu interesse não se resumia apenas ao historicismo de antiquário alheio aos problemas presentes, nem ao romantismo intoxicado. Muito antes, seu retorno com interesse apaixonado à tradição do pensamento político se deve ao que ele afirmava ser “a crise de nosso tempo, a crise do Ocidente”<sup>9</sup> (CM, p.1). Strauss considerava que a crise se manifestava de modo concreto nos desdobramentos políticos de seu tempo: “a ascensão do totalitarismo, a segunda guerra mundial, a ameaça da aniquilação nuclear e uma miríade de outras ameaças postas pela tecnologia”. Por outro lado, ele se referiu também à uma crise no sentido “estritamente intelectual” (ZUCKERT e ZUCKERT, 2013, p.22)<sup>10</sup> encarnadas nas correntes intelectuais do historicismo e do positivismo, que punham em risco a própria filosofia política, assim como geravam um mal-estar prático ao passo que tornaram “o Ocidente incerto de seus propósitos” (CM, p.3) e, desse modo, corroborou com catástrofes políticas de seu tempo.

Posto que a empreitada histórico-genealógica de Strauss às origens da modernidade e do liberalismo se dá em vista dessa condição crítica de seu tempo, é necessário analisar, de modo mais detido, como o filósofo diagnosticou e confrontou essa crise. O objetivo desse primeiro capítulo se concentra, portanto, na análise da taxonomia da crise do

---

<sup>9</sup> “*The crisis of our time, the crisis of the West*”

<sup>10</sup> “*the rise of the totalitarian regimes, World War II, the Cold War, the threat of nuclear annihilation, and the bevy of other threats posed by technology*”

pensamento e do liberalismo moderno, segundo Strauss. Sobretudo, como ela se manifesta em suas formas intelectuais mais poderosas o historicismo e o positivismo. As perguntas que orientam o capítulo são as seguintes: Quais as fontes teóricas dessas correntes de pensamento? Como elas minam a filosofia política e o liberalismo? Quais são as consequências práticas que decorrem daí?]

Para tanto, primeiro se analisa o desencadeamento do relativismo para o pensamento liberal e como ele engendra uma crise de consciência acerca dos princípios do liberalismo, sendo abaladas sua capacidade de autoafirmar-se. Segundo, disserta-se acerca do historicismo, em termos de sua genealogia histórica, que vai da revolta de Rousseau contra o jusnaturalismo de Hobbes e Locke, até seu ápice no historicismo radical de Nietzsche e Heidegger, a fim de lograr compreensão acerca da crise da modernidade de modo geral que abala, naturalmente, as fundações do moderno liberalismo. Terceiro, é discutido o positivismo, ou, a separação entre fatos e valores, também, em perspectiva histórico-genealógica, desde Comte até Weber, dado que isso configura um dos elementos centrais que Strauss identifica na raiz da crise da razão moderna.

## II RELATIVISMO E LIBERALISMO

O exame histórico desvela os problemas fundamentais e oferece chaves interpretativas a partir das quais nos tornamos conscientes das raízes dos dilemas que nos rodeiam. Portanto, “precisamos, por algum tempo, nos tornarmos estudantes do que é chamado de ‘história das ideias’”<sup>11</sup> (NRH, p.7). Segundo Strauss, “se queremos esclarecer as ideias políticas que herdamos, nós precisamos concretizar suas implicações [...] e isso só pode ser feito através da história das ideias políticas” (PPH, p. 47). Semelhante à Nietzsche e Heidegger – figuras influentes em sua formação intelectual –, Strauss narrou a história da filosofia política enquanto uma linha decadente, desde seu esplendor no berço grego, passando por seu declínio na modernidade e suas sucessivas crises até à situação lamentável da ciência política do século

---

<sup>11</sup> We have for some time to become students of what is called the “history of ideas”.

XX. Não obstante, Strauss não visa uma simples rejeição da crise, o projeto intelectual de Strauss parte dos problemas decorrentes da crise em direção à recuperação do racionalismo clássico, perdido com o advento da modernidade<sup>12</sup>.

A crise do Ocidente, considerou Strauss, consiste no fato que “o moderno homem ocidental não sabe mais o que quer – de que ele não mais acredita saber o que é bom ou mau, o que é certo e errado” (TWM, p. 93). A confusão de nossa consciência torna incerta a resposta para as questões acerca da ordem política melhor e justa. Duvidamos, portanto, da tarefa da filosofia política, cujo fim, desde seu nascedouro socrático, é a busca racional pelo regime ideal em conformidade com os fins naturais do homem. Strauss apontou na ciência política de seu tempo o reflexo dessa crise. A nova ciência política e social afirma que o fim da filosofia clássica é impossível, que ele não passou de um sonho. Ela se orienta pelo princípio da distinção entre fatos e valores, segundo o qual, a “ciência”, digna desse nome, só pode “responder a respeito de fatos e suas causas”, mas “não é competente para responder questões de valor” (NRH, p. 40) Ou, ainda, é orientada pelo historicismo, isto é, a crença de que princípios de valor são tão somente perspectivas ou *Weltanschauungen* (visões de mundo) limitadas ao seu *locus* histórico específico, logo, não podem ter validade universal, como gostaria originalmente a filosofia política (NRH, p.12)

Strauss presenciou as consequências práticas dessas ideias, nascido em 1889 no seio de uma família semita, em Kirchhain na Alemanha, amadureceu intelectualmente no ambiente do pensamento alemão da República de Weimar (1919-1933). Esse contexto estava impregnado por aquelas ideias que conduzem ao relativismo e corroem a defesa sólida de princípios e do comprometimento com valores considerados bons e justos. Nesse sentido, como percebeu Gunnell, Strauss “indica paralelos com, e conexões entre, Weimar e a crise

---

<sup>12</sup> Nesse sentido, argumentou Strauss “*The genuine understanding of the political philosophies which is then necessary may be said to have been rendered possible by the shaking of all traditions; the crisis of our time may have the accidental advantage of enabling us to understand in an untraditional or fresh manner what was hitherto understood only in a traditional or derivative manner. This may apply especially to classical political philosophy which has been seen for a considerable time only through the lenses of modern political philosophy and its various successors* (CM, p.9)

contemporânea do Ocidente”<sup>13</sup> (1987, p. 70). Assim, as tendências políticas das mais variadas cores e extremismos, tanto de esquerda quanto de direita, encontraram solo fértil no bojo dessas doutrinas que haviam abandonada a busca racional pela sabedoria e pela moderação política, em nome de um comprometimento com o destino histórico, ou, da abstenção dos juízos de valor. De modo que as bases da “democracia liberal alemã de Weimar” (LAM, p. 225) não puderam sustentar-se. Strauss sabia que o princípio do liberalismo político desde suas origens se calcava em preceitos como Razão e Direito natural, os quais foram minadas pelo pensamento alemão, sobretudo com a influência de Nietzsche e mais tarde, Heidegger.

No entanto, a crise extrapolou o contexto germânico, posto que as ideias alemãs que haviam cunhada o “sentido histórico” e o “relativismo irrestrito” pareciam ter se tornado “verdadeiras para o pensamento ocidental como um todo”<sup>14</sup> (NRH, p. 2). Strauss, que depois de breves passagens por Paris e Londres, havia emigrado para os Estados Unidos em 1937 a fim de lecionar em Columbia e depois na *New School for Social Research*, notou que os pilares do liberalismo político expressos na Declaração de Independência norteamericana quedavam vítimas do relativismo das ideias alemãs. A Declaração de Independência afirmou as “verdades auto evidentes” que todos os homens são criados iguais e agraciados por seu criador com direitos essenciais à vida, liberdade e busca da felicidade (NRH, p.1). No entanto as ideias alemãs lançaram suspeita sobre essas crenças (e todas as crenças de modo geral) e fizeram pairar a dúvida sobre aquelas antigas “verdades auto evidentes”.

Allan Bloom, filósofo e discípulo de Strauss, notou que as ideias alemãs haviam se infiltrado, primeiro na academia, depois na cultura de massas americana de maneira radical. As marcas deixadas por Nietzsche, Heidegger, Freud e Marx foram profundas. Como lembra Bloom, não foi a primeira vez que uma nação que detém “elevada vida intelectual”<sup>15</sup> venceu sobre uma menos dotada, por mais que a última detivesse maior poder bélico, como Grécia fez sobre Roma (BLOOM, 1985, p 152). Com efeito, Alemanha venceu sobre os Estados Unidos e

---

<sup>13</sup> *he evokes parallels with, and connections between, Weimar and the contemporary crisis of the West.*

<sup>14</sup> *historical sense; unqualified relativism; true of western thought in general.*

<sup>15</sup> *Powerful intellectual life*

com isso exportou o gérmen do historicismo radical (ibidem, p. 154) e da separação entre fatos e valores para o novo mundo (ibidem, p. 150). Em suma, Bloom constata que a América importara o “niilismo”.

Apesar dessas dificuldades, alguns liberais parecem abraçar com otimismo essa situação. São aqueles que Strauss denomina como representantes do *Liberal relativismo*, segundo eles, a carência de critérios absolutos a respeito do bem leva a aceitação de toda perspectiva como igualmente aceitável. Somente a tolerância irrestrita condiz com a razão. No entanto, a rejeição de todo absoluto, e a tolerância relativista, é em verdade, “um seminário da intolerância” (NRH, p.6), que mina os preceitos do próprio liberalismo.

Em seu texto, *Relativism*, Strauss oferece um exemplo de como o espírito da crise de seu tempo havia invadido o campo da filosofia política liberal. Ele avalia o ensaio de Isaiah Berlin, *Dois conceitos de liberdade*, como um “documento da crise do liberalismo” (p. 140). Em suma, Berlin visa defender a noção de liberdade negativa, associada ao ideal de não interferência da esfera política na vida individual, que está presente em autores como John S. Mill. Seu oposto é a liberdade positiva, conducente à concepção de liberdade enquanto auto realização do indivíduo em direção à uma forma superior de existência, como quer a tendência kantiana. O que preocupa Berlin a respeito da liberdade positiva é sua potencial afinidade com regimes políticos autoritários e coercivos, sendo ele mesmo partidário da liberdade negativa e sua inclinação ao valor da tolerância. Como Strauss nota, Berlin admite que “a genuína crença da inviolabilidade de uma extensão mínima da liberdade individual implica em princípios absolutos”<sup>16</sup> (BERLIN, 2002, P.210) Todavia, onde reside o fundamento desse direito do indivíduo, essa liberdade não sofrer interferência externa? O dilema de Berlin reside no fato de que a sacralidade da esfera privada carece daquela base absoluta, ele próprio, em decorrência de suas premissas relativistas não é capaz reconhecê-la. Ou seja, segundo Strauss, para Berlin, o liberalismo “não pode viver sem uma base absoluta, e não pode viver com uma base absoluta” (R, p. 138).

Thomas Pangle ao comentar a polêmica entre Strauss e Berlin aponta para outro agravante no pensamento do último, qual seja, Berlin

---

<sup>16</sup> “Genuine belief in the inviolability of a minimum extent of individual liberty entails some such absolute stand”.

considera que os dois ideais de liberdade detêm “igual direito de ser classificado entre os mais profundos interesses da humanidade”<sup>17</sup> (BERLIN, p. 212). Berlin, diz Pangle, “desesperadamente quer defender a tolerância liberal como um direito natural”, mas “algo estranhamente poderoso” o obriga a reconhecer o “direito igual” do seu ideal antagonista, da “*rejeição*” da tolerância liberal (PANGLE, p. 20).

Em suma, o relativismo como exemplificado em Berlin é descrente do princípio que esteve na fundação do liberalismo, a noção de um direito natural. Berlin partilha, portanto, desse espírito do tempo niilista diagnosticado por Strauss. Em grande medida, essa insegurança do Ocidente a respeito de seus fins, tem sua raiz no pensamento germânico e sua postura radical historicista. “Nietzsche”, lembra Strauss, “é o filósofo do relativismo, o primeiro que encarou o problema do relativismo em toda sua extensão”<sup>18</sup>. Tal problema surgiu primeiro para ele sobre a forma do historicismo (R, p.17)<sup>19</sup>.

A fim de compreender o problema da crise em seu sentido pleno, é necessário que se retorne à problemática do historicismo. Quais as razões pelas quais o historicismo leva à crise do pensamento em geral e do liberalismo, mais especificamente?

## I.II AS RAÍZES DO HISTORICISMO

O historicismo é um elemento da crise moderna do pensamento. Ele tem suas origens primevas na crítica de Rousseau ao indivíduo hobbesiano e no ataque conservador “da escola histórica” de Burke ao direito natural moderno, mas se intensifica no “historicismo radical” a partir de Nietzsche (NRH, p.26)<sup>20</sup> e de Heidegger<sup>21</sup> (KENNINGTON,

---

<sup>17</sup> “has an equal right to be classed among the deepest interests of mankind”.

<sup>18</sup> “Nietzsche is the philosopher of relativism: the first thinker who faced the problem of relativism in its full extent [...]”

<sup>19</sup> É digno de nota que William Connolly, a fim de defender o liberalismo pluralista, viu a necessidade de enfrentar as críticas de Leo Strauss ao relativismo. Ver capítulo 2 de *Pluralism*.

<sup>20</sup> Strauss é ambíguo acerca do fato de Nietzsche ter optado pelo caminho historicista, mas de qualquer forma, aponta que, se não ele, ao menos seus discípulos teriam se aferrado às premissas do historicismo radical (NRH, p. 26).

p.65; GOUREVITCH, p.30). Sua raiz reside na crença de que todo e qualquer valor está confinado ao seu local histórico (aquilo que Platão chamou de “caverna” [NRH, p.12]) e que, portanto, não pode haver princípios últimos e imutáveis, desse modo, diverge da filosofia clássica que tinha em vista a transcendência das convenções em direção ao conhecimento do direito natural e perene. Na análise de Strauss acerca do historicismo está latente a tensão entre o desenvolvimento do historicismo e a possibilidade da filosofia. Pois, se a filosofia é o conhecimento da natureza, ou seja, aquilo que estão para além da convenção, a crença de que o pensamento humano é espelho de seu tempo o inviabiliza.

A tal ponto essa perspectiva dominou o pensamento Ocidental moderno, que teóricos sociais como Mannheim (1970) e Troeltsch (1922) viriam a definir a condição do homem moderno como a condição historicista (IGGERS, 1995, p. 133). Strauss consentia nesse ponto:

“historicismo não é apenas uma escola filosófica entre muitas, mas é o mais poderoso agente que afeta mais ou menos todo pensamento contemporâneo. Na medida em que podemos falar sobre um espírito do tempo, podemos afirmar com confiança que o espírito de nosso tempo é o historicismo<sup>22</sup>” (PH, p.31)

O historicismo surge como um amplo movimento que não mirava um ataque específico ao direito natural e aos princípios morais, mas era uma ampla crítica ao pensamento humano enquanto tal. No entanto a crítica ao direito natural é um elemento central na formação do historicismo. Ele veio à plena luz no século XIX, mas é consequência do aprofundamento da “tendência” oitocentista de Rousseau (NRH, p.12,

---

<sup>21</sup> Strauss não menciona diretamente o nome de Heidegger, mas o faz se refere à ele quando trata do “historicismo (‘existencialista’) radical” (*radical (“existentialist”) historicism*) (NRH, p. 32).

<sup>22</sup> *“historicism is not just one philosophic school among many, but a most powerful agent that affects more or less all present-day thought. As far as we can speak at all of the spirit of a time, we can assert with confidence that the spirit of our time is historicism.”*

14). O historicismo embrionário de Rousseau se desenvolveu em uma polêmica com, a filosofia política de Hobbes e Locke<sup>23</sup>. Rousseau segue em muitos aspectos os filósofos ingleses, não obstante, ousou alterar certas premissas da teoria de seus antecessores e inaugurou, assim, a “primeira crise da modernidade”, ou, como se prefira, a “segunda onda da modernidade” (NRH, p. 252). Rousseau percebera que as características do homem natural de Hobbes, enquanto ser racional e possuidor da paixão do orgulho implicavam, na verdade, sua passagem anterior pela vida em comunidade civil. Tampouco o homem laborioso de Locke condizia com a natureza humana. Nesse sentido, afirmou Rousseau: “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá” (ROUSSEAU, 1999, p.52). Todos acreditaram encontrar o homem natural, mas vislumbraram apenas o reflexo do homem civilizado.

Rousseau inovou ao igualar o estado de natureza à condição pré-humana do homem. Segundo ele, a humanidade do homem não é “presente da natureza, mas é o resultado daquilo que o homem teve de fazer, ou foi forçado a fazer para superar ou mudar a natureza: a humanidade [linguagem e razão] do homem é o produto do processo histórico”<sup>24</sup> (NRH, p. 281). O homem natural de Rousseau é como de Hobbes, asocial, no entanto ele é destituído da racionalidade – capaz de levar ao contrato -, ele é o “agente livre” e “maleável (NRH, p. 271; IFP, p.101). Por isso, as noções de história e processo histórico “no qual o homem se torna humano sem pretendê-lo, [são] consequência da radicalização rousseauiana do conceito hobbesiano de estado de natureza” (IFP, p.101).

---

<sup>23</sup> Rousseau se aproxima de Hobbes no que diz respeito à teoria contratualista que distingue entre o estado de natureza e a instituição da sociedade civil, e também ao considerar como o fato fundamental da política o princípio da auto-preservação do indivíduo (NRH, p.266-278). Ver também Bloom, *Jean-Jacques Rousseau*, p.562.

<sup>24</sup> “[...]the gift of nature but is the outcome of what man did, or was forced to do, in order to overcome or to change nature: man's humanity is the product of the historical process.” Como argumenta Bloom (, discípulo de Strauss, apenas com Rousseau, a “história se torna uma parte integral da teoria política” (*history becomes an integral part of political theory*).

Burke também “pavimenta o caminho”<sup>25</sup> (NRH, p. 316) em direção à escola histórica. O interesse de Burke não era de caráter puramente teórico, enquanto pensador e homem político ele mirava os males da revolução francesa, seu insight histórico visava antagonizar com a noção universalista e abstrata que, segundo ele, estava na base do movimento revolucionário (NRH, 13, 295-6). Pois, os ideais abstratos tornam mais provável a rejeição à ordem política e social presente, e levam à negação desmedida e possivelmente violenta com a ordem estabelecida pelo destino histórico. Para Burke a ordem política boa é o “resultado não intencional da causação acidental”<sup>26</sup> (NRH, p. 315), em decorrência disso, pregou os “direitos históricos”: direito dos ingleses, por exemplo, em distinção aos direitos do homem”<sup>27</sup> (NRH, p. 14).

O princípio histórico descoberto por Burke e o processo histórico narrado por Rousseau foram os dois principais ingredientes que levaram à “descoberta’ da História” (NRH, p.315). A aplicação desses princípios evidenciou que tanto a boa ordem política, quanto a natureza do homem resultavam da “causação acidental” e não da adequação à uma ordem racional ou natural. Graças a isso, a ciência da história ganhou relevância, embalada na crença de que a compreensão do “processo histórico” poderia garantir ao homem o conhecimento dos fundamentos últimos da sociedade. Esse movimento culminou na noção do “momento absoluto”, isto é, aquele “momento no qual o homem, o produto do acaso cego, se torna o mestre capaz de ver seu destino, por entender pela primeira vez de maneira adequada o que é certo e errado politicamente e moralmente”<sup>28</sup> (*ibidem*, também NRH, 273).

Hegel é o representante maior dessa forma de historicismo. Segundo ele, “há um ápice e fim da história, o que lhe possibilita reconciliar a ideia da verdade filosófica com o fato de que todo filósofo é filho de seu tempo” (IFP, p 106). Portanto, Hegel pôde manter a

---

<sup>25</sup> “*paves the way*”

<sup>26</sup> “[...] *unintended outcome of accidental causation*”.

<sup>27</sup> “[...] *historical*” *rights: rights of englishmen, for example, in contradistinction to the rights of man*”.

<sup>28</sup> “*The moment in which man, the product of blind fate, becomes the seeing master of his fate by understanding for the first time in an adequate manner what is right and wrong politically and morally.*”

“verdade absoluta” de sua própria filosofia, ao passo que manteve o “caráter absoluto de seu próprio tempo”<sup>29</sup> (NRH, p. 29).

Por fim, o historicismo deixa sua infância e entra em sua fase madura, com o “historicismo radical” ou “existencialismo” (NRH, p.26). O existencialismo ganhou forma na Alemanha através do encontro do pensamento de Nietzsche e Kierkegaard. O centro (“*hard core*”) do existencialismo deve sua virtude intelectual a Heidegger. Em sua primeira grande publicação, Heidegger é tão profundamente influenciado por Kierkegaard quanto por Nietzsche, sem embargo com o avanço de sua clareza filosófica, tornou-se evidente que “a raiz do existencialismo deve ser buscada antes em Nietzsche que em Kierkegaard” (R, p. 151).

### I.III O HISTORICISMO RADICAL

Nietzsche foi o “primeiro pensador a encarar o problema do relativismo em toda sua extensão”<sup>30</sup>, que foi notado por ele, primeiro sob a forma do historicismo (R, p.151)<sup>31</sup>. A primeira crise da modernidade se relaciona a Rousseau, como a segunda crise se relaciona a Nietzsche (IFP, p.104). Tal qual Rousseau, Nietzsche criticara a falta de “sentido histórico” nos filósofos que o antecederam, “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. [...]Mas tudo veio a ser: *não existem fatos eternos*, assim como não existem verdades absolutas” (2000, p. 16) Nietzsche preparou um ataque ao historicismo do século XIX. Se Hegel manteve que a história era um “processo racional e razoável, um progresso que culminava no Estado racional” (IFP, p.106), e os hegelianos posteriores sustentaram um otimismo em

---

<sup>29</sup> “*absolute truth*”.

<sup>30</sup> “*the first thinker who faced the problem of relativism in its full extent*”.

<sup>31</sup> Vale lembrar que Strauss admitira em carta ao amigo Karl Löwith que foi completamente “encantado” (*bezaubert*) e “dominado” (*beherrscht*) por Nietzsche entre seus 22. aos 30 anos de idade (LSGS III, p. 648). Shadia Drury considera ainda que “precisamos reconhecer que sua [Strauss] maior dívida intelectual é com relação à Nietzsche” (*we must recognize that his greatest intellectual debt is to Nietzsche*) (2005, p. 170). Para um balanço da relação Nietzsche-Strauss ver o livro de Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*.

decorrência da expectativa do “infinito progresso” da história<sup>32</sup> (R, p.152), Nietzsche duvidou que a sequência histórica tivesse um “sentido intrínseco” (IFP, p. 106). Ao aplicar o princípio historicista ao próprio ideal de progresso, Nietzsche percebeu que, como todos os ideais do passado, este estava de igual modo fadado a perecer.

Entretanto, Nietzsche não apenas problematizara o sentido progressivo da história, como também percebeu o caráter “necessariamente trágico” no “sentimento da existência histórica” (*ibidem*). Segundo o diagnóstico de Nietzsche, o “médico da cultura”<sup>33</sup> – como ele próprio designava o papel por excelência do filósofo –, “a análise teórica [histórica] da vida humana” que percebe a relatividade de todos os valores, e, portanto, os deprecia, “tornaria a vida humana impossível, pois destruiria a única atmosfera protetora na qual a vida, ou a cultura, ou a ação é possível” (NRH, p. 26). A análise teórica é perigosa, pois coloca em risco o comprometimento, mas viver é comprometer-se. Não foi por acaso que o jovem Nietzsche militou em prol do wagnerianismo romântico, cujo fim maior era contrapor oracionalismo modernocom a criação de mitos saudáveis inspirados na tragédia grega (2007, p. 133), . Nietzsche, mais de uma vez, reviu sua resposta ao problema, todavia, nunca o perdeu de vista e fez dele o cerne de sua filosofia. É significativo que Strauss tenha afirmado em nome próprio aquilo que Nietzsche ensinara, “o historicismo culminou no niilismo”<sup>34</sup> (NRH, p. 18).

Frente esse problema Nietzsche podia optar por dois caminhos:

insistir no caráter estritamente esotérico da análise teórica da vida – isto é, restaurar a noção platônica das nobres ilusões – ou, de outro modo, ele poderia negar a possibilidade da teoria propriamente e assim conceber o pensamento

---

<sup>32</sup> “*infinite progress*”.

<sup>33</sup> “*arzt der kultur*” (em: << <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1873.30f8> >>)

<sup>34</sup> Não é de admirar que Strauss tenha aceitado à interpretação de Nietzsche no que diz respeito esse ponto central, considerando que dos “22 aos XXXX.....”, como Strauss admite em carta ao amigo Karl Löwith.

como essencialmente subserviente ao, ou dependente da vida ou destino<sup>35</sup> (NRH, p. 26)

Strauss é ambíguo a respeito da resposta nietzschiana, satisfaz-se em afirmar apenas que, “se não o próprio Nietzsche, de qualquer modo, seus seguidores adotaram a segunda alternativa” (*Ibidem*). Naturalmente, Strauss visa Heidegger como seguidor de Nietzsche. Heidegger teria avançado o historicismo em seu último estágio, o existencialismo, e com ele instaurou uma espécie radical de subjetivismo relativista.

A presença de Heidegger, apesar de nem sempre explícita, é abundante nas páginas de Strauss. A atração filosófica exercida por Heidegger, assim como foi para Arendt, norteou os rumos intelectuais de Strauss. Em escrito publicado postumamente, Strauss reconheceu a imponente de Heidegger entre aqueles de sua geração: “Nada nos afetou tão profundamente nos anos em que nossas mentes tomavam seus últimos direcionamentos quanto o pensamento de Heidegger”<sup>36</sup>, pois Heidegger possibilitara um modo de filosofar radical que permitiu o retorno às fontes originárias da filosofia (UP, p.2).

O historicismo radical de Heidegger afirma que “todo entendimento, todo conhecimento, não importando quão limitado ou ‘científico’, pressupõem um quadro de referências [...], uma visão compreensiva dentro da qual conhecer e saber podem se dar”<sup>37</sup> (NRH, p. 26). Essa “visão compreensiva” que possibilita todo conhecimento e orientação, não pode ser apreendida pela razão, ela é o princípio do próprio raciocinar. Portanto, não há critério racional para escolher uma dentre a miríade de visões do todo. Todas são igualmente legítimas. Porém, uma visão compreensiva “nos é imposta pelo destino”. A

---

<sup>35</sup> “Nietzsche could choose one of two ways: he could insist on the strictly esoteric character of the theoretical analysis of life—that is, restore the Platonic notion of the noble delusion— or else he could deny the possibility of theory proper and so conceive of thought as essentially subservient to, or dependent on, life or fate”.

<sup>36</sup> “Nothing affected us as profoundly in the years our minds took their last directions as the thought of Heidegger”.

<sup>37</sup> “All understanding, all knowledge, however limited and ‘scientific’, presupposes a frame of reference [...], a comprehensive within which understanding and knowing take place”.

orientação final é dada pelo “destino do indivíduo ou da sociedade”. Apesar disso, a escolha por uma visão específica é sancionada em último grau pelo indivíduo, pois o destino tem de ser aceito pelo indivíduo (NRH, p. 27). É nessa tensão entre fatalismo e escolha do indivíduo que se desdobra o existencialismo de Heidegger.

Daí o subjetivismo radical do existencialismo: A experiência fundamental é a liberdade, o “abismo da liberdade”<sup>38</sup>. Ela reside no fato de que o homem desamparado de parâmetros racionais e objetivos tem de optar por uma visão do todo, ou seja, a “experiência de objetiva falta de fundamento [*Bodenlosigkeit*] de todos os princípios de pensamento e ação, a experiência do nada”<sup>39</sup> (R, p. 154-5). O modo autêntico de vida, portanto, é aquele em face da experiência do nada. A falta de fundamento é essência da *Existenz*, e a vida boa é aquela que se orienta em face da própria finitude.

Por fim, nenhum dos dois representantes do historicismo radical conseguiu legar caminhos políticos razoáveis, tendo ambos enveredado ou, ao menos, inspirado posições políticas imoderadas e perigosas. Por mais que Strauss tenha considerado que “todo uso político de Nietzsche é uma perversão de seu ensinamento”, sem embargo, ele “foi lido por homens políticos e os inspirou” de modo que ele foi “tão responsável pelo fascismo quanto Rousseau o foi pelo jacobinismo” (IFP, p. 44). Em outro ensaio, Strauss afirma que Nietzsche não deixou opções para a “reponsabilidade política”. Após ter criticado o *telos* racional da história e ter enviado um convite à criatividade superior “para revolucionar suas próprias vidas, não a sociedade ou nação” (IFP, p. 73), ele usou “do seu poder insuperável de falar apaixonadamente e fascinadamente para fazer seus leitores abominarem não apenas o socialismo e o comunismo, mas o conservadorismo, o nacionalismo e a democracia”, de tal forma que ele não deixou escolhas para além de uma “indiferença irresponsável à política e opções políticas irresponsáveis” e preparou o caminho para o fascismo (IFP. P. 74). Seu epígono, Heidegger, ao condenar todos os parâmetros de bem e mal aos desígnios fatalistas da história, ele desprezou todas as “permanências” por isso, foi possível,

---

<sup>38</sup> “*Abyss of freedom*”

<sup>39</sup> “[...] *the experience of the objective groundlessness of all principles of thought and action, the experience of nothingness*”.

em 1933, ao historicista mais radical do seu tempo submeter-se, ou melhor, dar as boas-vindas, como um decreto do destino, ao veredicto da parte menos sábia e menos moderada da sua nação na sua disposição menos sábia e menos moderada, ao mesmo tempo que falava de sabedoria e moderação.

Em síntese, a genealogia do historicismo de Strauss remonta à gênese mesma da modernidade. Rousseau introduziu propriamente a noção de “processo histórico”, mas o faz na medida em que radicalizara o pressuposto hobbesiano do estado de natureza. Isto é, Rousseau continua a tradição do direito natural moderno iniciado por Hobbes. Burke, a despeito de antagonizar com os ideais revolucionários da revolução francesa inspirados em Rousseau, o fez do mesmo modo, enquanto uma rejeição da filosofia política pré-moderna. Burke igualou a ordem política ideal ao fruto da “causação acidental”, isto é, da história. Essa virada à história culminou no “maior dos filósofos da História”, Hegel. Hegel afirmou que a história é uma sequência em direção ao progresso e realização da razão, acreditou que o insight final sobre a história resolvia os problemas fundamentais. Nietzsche, todavia, submeteu essa forma de compreensão da história ao criticismo, destarte, desvelou o caráter histórico do próprio historicismo, de modo que rompeu com o dogmatismo subjacente a noção de um sentido ou progresso intrínseco da história, assim, instaurou o relativismo do historicismo radical. Heidegger segue na esteira nietzschiana ao deparar-se com o sem fundamento que caracteriza a história e as visões compreensivas do todo.

Resultou dessa última crise da modernidade o relativismo historicista que, como observado não pode ser dissociado das catástrofes políticas do século XX. No entanto, a despeito do tom crítico com o qual Strauss se refere ao historicismo radical, o leitor atento percebe que ele não simplesmente rejeita os argumentos do historicismo. Pelo contrário, o problema do historicismo jaz antes em sua versão dogmática, do que na relativista. Mesmo o confronto com o historicismo radical é antes

uma tentativa de reavaliar a trilha dessa tradição para seguir a partir dela<sup>40</sup>.

A crise levada a cabo por Nietzsche e Heidegger que questionou os preceitos do próprio historicismo é, para Strauss, o simultâneo ápice e crise da modernidade. Levando os preceitos da filosofia moderna até suas últimas consequências, atinge-se um ponto de virada. Esse é o sentido mais profundo da observação de Strauss, segundo a qual, “a crítica nietzschiana do racionalismo moderno ou da moderna crença na razão não pode ser desprezada ou esquecida” (IFP, p. 108). Gilidin afirmou que “Strauss deseja encorajar os seus leitores a encarar com honestidade o desafio do historicismo na sua versão intelectual mais poderosa, tanto na filosofia em geral quanto na filosofia política em particular” (IFP, p. 19). E Pangle também crê que Strauss “nunca deixa de aventar, e lutar contra, a possibilidade de que os professados insights cruciais do historicismo radical podem ser, de modo decisivo, consistentes” (2006, p. 67).

A dúvida a respeito do ideal moderno e suas raízes racionalistas e historicistas permite, por fim, o retorno ao pensamento clássico. O desencantamento do mundo, ou o niilismo, decorrentes da visão teórica da vida, como já aventado por Strauss levou Nietzsche à encruzilhada, na qual poderia ter optado pela “saída platônica” (NRH, p. 26). É necessário, portanto, reavaliar a filosofia do passado e mesmo a gênese da modernidade. A crise da filosofia política só pode se estender pela cultura como um toda porque a filosofia política havia sido politizada, a filosofia política moderna, como argumenta se mais a frente altera o escopo da filosofia política. A filosofia deixa seu caráter contemplativo para tornar se um instrumento, um meio, para a satisfação e alívio da condição humana. Tal movimento está na gênese da modernidade do pensamento moderno (LAM, p. 24).

Resta saber como Weber, e sua separação entre fatos e valores, também inspirou esse estado caótico de coisas.

---

<sup>40</sup> Velkley em Strauss and Heidegger observa bem que “*Strauss’s critical genealogy of historicism in confrontation with Nietzsche show that it was animated not so much by the need to refute the relativism of values as by a desire to carry forward, beyond Nietzsche’s own historicism, the attack of Nietzsche on the modern unification of philosophy and history, which claimed to be the definitive solution to the human problems. The true issue is not skepticism but the dogmatism of alleged progress.*” P. 67

## I.IV POSITIVISMO OU O PROBLEMA DE WEBER

O positivismo nas ciências sociais atinge sua forma acabada no final do século XIX, ao “decretar que há uma diferença fundamental entre fatos e valores, e que apenas juízos factuais são da competência da ciência: a ciência social científica é incompetente para pronunciar juízos de valor, devendo evitá-los completamente”. A ciência entendida nesse sentido deve se orientar pela abstenção de preferências, ela é “livre de valor’ ou ‘eticamente neutra” (IFP, p. 35-6; NRH, p.40). No entanto, as consequências práticas desse modo de operar são deletérias e corrosivas, pois o hábito de não cultivar preferências torna o cientista insensível a qualquer preferência, meta ou propósito. Assim, semelhante ao historicismo, o positivismo corrobora com o niilismo e o relativismo vigentes (*ibidem*, NRH, p. 42; 48), além de promover o “conformismo e o filistinismo”(IFP, p.38).

O positivismo nasce com a empolgação otimista no destino da civilização orientada pela razão e pela ciência. Mas acaba por autominar se em sua fase mais acabada na separação entre fatos e valores. Não se pode entender o positivismo argumenta Strauss, sem a compreensão daquele primeiro tipo de positivismo, criado por Comte (IFP, p. 35).

A filosofia positiva de Comte consistia em um argumento “sobre história do desenvolvimento da mente humana e o caráter necessariamente compreensivo e auto reflexivo da vida social”. Comte dividia a história humana em três estágios: 1. o teológico, no qual os homens acreditavam poder responder as grandes questões e controlar as coisas do mundo ao passo que as imbuíam de vontades passíveis de serem influenciadas por eles; 2. o metafísico, no qual esses seres e suas vontades são substituídos por “forças abstratas ou ‘entidades” e; 3. o estágio positivo, “no qual os homens abandonaram a questão da origem e do destino das coisas, i.e, o *porquê*, e começaram a se perguntar meramente *como* as coisas se relacionam”<sup>41</sup> (Grifos do original) (ZUCKERT e ZUCKERT, 2013, P. 23-4) .

---

<sup>41</sup> “*abstract forces or ‘entities’*”; “*abandoned the question of the origin and destiny of things, i.e., the why, and began asking merely how things are related*”.

Comte afirmava que a “filosofia positiva” era superior e invariavelmente iria vencer sobre as formas arcaicas de compreensão do mundo. Tendo superado os outros estágios, o filósofo francês acreditou que a ciência resumia “a única fonte de autoridade intelectual” (*ibidem*). Ademais, a “ciência social construída de acordo com o modelo das ciências naturais seria capaz de superar a anarquia intelectual da sociedade moderna” (IFP, p.35), pois permitiria uma organização cada vez mais racional e progressiva da sociedade, marcada pela crescente complexificação e divisão do trabalho.

Comte, similar ao positivismo reinante da época de Strauss, afirmou a superioridade inquestionável do pensamento científico, não obstante, recusou a crença na separação entre fatos e valores. Sua ciência não era eticamente neutra e ele a considerava inclusive como uma “filosofia política”. Comte considerou ainda que a faculdade racional dos homens poderia mudar a organização da sociedade civil, e que a filosofia positiva substituiria a religião, assim como a classe burguesa havia substituído a classe guerreira. Os filósofos positivistas, a despeito de não manterem necessariamente cargos públicos, seriam voltados ao espírito público, sendo que, tenderiam a incentivar o “desenvolvimento espiritual de seu povo através da formação da opinião pública e utilizando a livre imprensa para criticar o governo” (ZUCKERT e ZUCKERT, 2013, p. 25)<sup>42</sup>.

O ponto de Strauss é demonstrar a diferença entre a origem do positivismo e sua situação contemporânea, na qual decreta sua incompetência a respeito dos juízos de valor. Strauss não visa retornar ao modelo comteano, que, segundo ele havia “superestimado o poder da razão” (*ibidem*), mas evidenciar a distinção entre o positivismo originário e o presente. Em sua época, o traço fundamental do positivismo concentrava-se na rejeição aos juízos de valor. A ciência social contemporânea se julga incompetente para ajuizar acerca de valores de bem e mal. Refuta, assim, a própria filosofia política, cujo fim é a busca racional por esses valores. Qual o motivo dessa mudança de orientação a respeito dos valores?

Enquanto a ciência social norte americana viria a absorver esse positivismo apenas após a primeira guerra mundial, na Alemanha,

---

<sup>42</sup> *would tend to the spiritual development of their people by shaping public opinion and using a free press to critique the government.*

Simmel já havia proclamado, em seu *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892), que “a ciência por si mesma não estabelece ou prova normas, mas meramente explica normas e suas correlações. Pois a ciência sempre levanta questões causais, não questões teleológicas”<sup>43</sup> (*apud* ZUCKERT e ZUCKERT, 2013, p. 26). No entanto, redarguiu Strauss que o fato de não colocar-se questões teleológicas não é razão suficiente para abandonar os problemas normativos, *vide* o anti-teleológico Spinoza, cuja principal obra intitula-se *Ética*. Simmel pôde romper com toda uma tradição ética, porque a Alemanha havia sido “bombardeada” por uma década com os argumentos nietzschianos, segundo os quais, “é impossível o conhecimento acerca do bem e do mal”. Strauss analisou Simmel sob a ótica de Nietzsche e percebeu que Simmel aceitou positivisticamente por um lado a objetividade do conhecimento das ciências, por outro, seguiu Nietzsche a respeito da “não objetividade dos valores”. Posteriormente, Weber guiou-se, “com muito mais paixão”, por essa mesma perspectiva (*ibidem*).

Strauss dedicou um capítulo inteiro de seu, por muitos considerado, maior livro, *Direito natural e história*, a Weber. Como observou Kennington, Weber foi o único pensador do século XX a receber tamanha atenção (1987, p.68). No capítulo intitulado *Direito natural e a distinção entre fatos e valores* era de se esperar que Strauss tratasse mais a fundo do positivismo. Diferente do amplo escopo da análise genealógica do desenvolvimento do historicismo, Strauss mergulha apenas em Weber e, sobretudo, no problema do “conflito entre valores últimos”, e evidencia com isso como a impossibilidade de resolução desse conflito remonta em última instância ao “conflito entre razão e revelação” (GOUREVITCH, 1981, p. 32)<sup>44</sup>. Ao confrontar-se com Weber, portanto, Strauss visa mostrar as contradições projeto ateu iluminista moderno, cuja crise foi compreendida em seu sentido profundo por Weber – apesar de não respondida de modo adequado.

---

<sup>43</sup> *Science itself does not establish or prove norms, but merely explains norms and their correlations. For science always raises only causal, not teleological questions.*

<sup>44</sup> Kennington também observa a centralidade que o “conflito secular entre filosofia e teologia” (p. 68) tem na discussão de Strauss acerca de Weber e que este é o único capítulo no qual Strauss resume esse problema fundamental.

Diferente da posição historicista, Weber admitiu “a existência de alternativas fundamentais e inalteráveis”<sup>45</sup>, isto é, coevas à toda sociedade humana, no entanto, o sociólogo acreditava na impossibilidade de resolução ou resposta final para essa tensão, pois ela se assenta no fato de que os “princípios de bem e justiça” são antagonísticos e não pode ser provada a “superioridade” de um sobre outro (NRH, p. 36). Tal como afirmara Weber, “as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante [...] quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo” (2011, p.49)<sup>46</sup>. Dessa linha Weber diverge a esse respeito da filosofia socrática que acreditava na possibilidade da razão humana de discernir acerca do modo correto de vida, de acordo com os fins naturais do homem. Mas por que Weber desacreditou desse modo da razão humana?

Weber seguiu o caminho socrático até o ponto no qual admitiu que a

Ciência ou a filosofia é então o caminho para a liberdade da ilusão; é a fundação de uma vida livre, de uma vida que recusa sacrificar o intelecto e ousa olhar a realidade em sua severa face. Ela é preocupada com a verdade passível de ser conhecida, que é válida, a despeito de gostarmos dela ou não (NRH, p. 72)<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Strauss não cita exemplos de quais são as “alternativas perenes” explicitamente. No entanto, creio que é seguro concluir que ele se refere aqui à tensão perene entre Razão e Religião. Duas razões levam a essa constatação. I. Sabemos por meio de outros elementos do pensamento de Strauss que ele considerava o conflito entre a filosofia e religião enquanto um problema trans-histórico, daí a necessidade da escrita esotérica (ver capítulo III. II). II. Esse é o único capítulo de *Natural right and history* no qual Strauss aborda diretamente essa problemática, que é central em seu pensamento.

<sup>46</sup> Ou ainda, segundo Weber, “a vida, enquanto encerra em si mesma um sentido e enquanto se compreende por si mesma, só conhece o combate eterno que os deuses travam entre si ou – evitando a metáfora – só conhece a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos e, conseqüentemente, a necessidade de decidir em prol de um ou de outro” (2011, p.59)

<sup>47</sup>“ *Science or philosophy is then the way toward freedom from delusion; it is the foundation of a free life, of a life that refuses to bring the sacrifice of the*

No entanto, Weber tomou a definição de ciência como a ciência de seu tempo, aquela que leva ao desencantamento e a “irreligiosidade” (NRH, p.73). Weber considerou com preocupação a consequência da ciência moderna que compromete a visão religiosa de mundo, pois, ele “estava certo que toda devoção às causas ou ideais tem suas raízes na fé religiosa, portanto, que o declínio da fé religiosa levará à extinção de todas as causas ou ideais” (NRH, p.74)<sup>48</sup>. Apesar de atento aos perigos que o vácuo espiritual gerado pela visão ateuista moderna poderia gerar, Weber permaneceu leal ao caminho da ciência, como ele a entendia, e, em nome da “proibidade intelectual”, suportou “virilmente esse destino de [sua] época” (WEBER, 2011, p. 63). Deste conflito que Weber não pode resolver resultou “sua crença de que o conflito entre valores não pode ser resolvido pela razão humana” (NRH, p. 74). Por que Weber considerou este um problema insolúvel?

A fim de compreender a essência do dilema weberiano Strauss necessitou adentrar “a questão fundamental”: a razão *versus* revelação, ou seja, se é possível aos homens “adquirirem o conhecimento do bem, sem o qual eles não podem guiar suas vidas individual ou coletivamente, através de seus esforços desassistidos, ou se eles são dependentes da Revelação Divina para este conhecimento”. Essa é a mais fundamental das alternativas: “orientação humana ou orientação divina”. A filosofia e a ciência seguem a primeira, a segunda é o caminho bíblico. Esse problema perene carece de resposta final, pois tanto a filosofia quanto a religião proclamam oferecer o caminho correto, no entanto, eles são caminhos antagônicos. “Em toda tentativa de harmonização ou síntese, um dos dois elementos opostos é sacrificado, mais ou menos sutilmente, mas certamente de qualquer modo, pelo outro: filosofia, que pretende ser a rainha deve ser a serva da revelação ou vice versa” (NRH, p.75)<sup>49</sup>.

---

*intellect and dares to look reality in its stern face. It is concerned with the knowable truth, which is valid regardless of whether we like it or not*

<sup>48</sup> “ *But he was certain that all devotion to causes or ideals has its roots in religious faith and, therefore, that the decline of religious faith will ultimately lead to the extinction of all causes or ideals*”.

<sup>49</sup> Nas palavras de Weber: “*The tension between religion and intellectual knowledge definitely comes to the fore wherever rational, empirical knowledge has consistently worked through to the disenchantment of the world and its transformation into a causal mechanism. For then science encounters the claims*

O que está no fundo do impasse de Weber dentro desse dilema não é uma questão de fundo metodológico, mas uma questão ética e moral. Não é a mera separação entre fatos e juízo de valor que conduz Weber, em face do conflito revelação x razão, a atestar a “fraqueza fatal da ciência”, mas antes, uma percepção fatalista dos desencadeamentos de um mundo niilista e desencantado, assolado pela crescente corrosão de sentido. Não obstante, Weber sentiu que escolher por uma desses caminhos seria um “juízo de valor ou de fé” e, portanto a escolha não pode ser racional. Logo, a razão não pode validar a si mesma.

Weber ecoa, portanto, o problema de Nietzsche a respeito do “caráter necessariamente trágico” (NRH, p. 26) do conhecimento para a vida. O “homem moderno comeu a fruta do conhecimento” lembrou Weber, e poderíamos acrescentar o verso de Lord Byron: mas “a árvore do conhecimento não é a árvore da vida”. Sendo assim, observou Fischer, “com essa problematização crítico-cultural do desencantamento, a respeito do modo como o ser humano moderno postula valores e encontra significados, Weber está diretamente na tradição de Nietzsche”. Os insights de Nietzsche sobre a “dialética do esclarecimento” e suas implicações na “morte de deus” e o problema dos valores, constituíram para Weber um “fato social” (2016, p.91)

Weber ocupa, ao lado de Nietzsche e Heidegger, um papel fundamental na construção intelectual de Strauss, pois estes resumem o drama do projeto racional moderno. Strauss não via possibilidades de retorno a outros estágios da modernidade, pois ele avaliava a crise da razão não como algo externo ao projeto racional, mas como consequência mesma da busca – ou *hybris* - racional moderna. É esse o sentido que Strauss parece aludir quando afirma que “quanto mais

---

*of the ethical postulate that the world is a God-ordained, and hence somehow meaningfully and ethically oriented, cosmos. In principle, the empirical as well as the mathematically oriented view of the world develops refutations of every intellectual approach which in any way asks for a 'meaning' of inner-worldly occurrences. Every increase of rationalism in empirical science increasingly pushes religion from the rational into the irrational realm; but only today does religion become the irrational or anti-rational supra-human power* (1946, p.350-1)

cultivamos a razão, mais cultivamos o niilismo: e menos capazes somos de ser leais membros da sociedade”<sup>50</sup>(NRH, p.6). 9

Contudo, deve se notar que esse fato se esclarece apenas por meio de leitura atenciosa. O leitor descuidado em geral passa pelas páginas de Strauss com a impressão de que ele faz irrestrita oposição aos autores – Nietzsche, Heidegger e Weber. Como observa Behnegar, é necessário que o leitor se atenha à dimensão retórica de Strauss (1997, p.108-9). Na introdução de seu *Direito natural e história*, Strauss invoca o espírito patriótico norteamericano com os valores magnos da *Declaração da independência*, em antagonismo com o pensamento alemão e seus males, ao fazê-lo inspira a rejeição do pensamento alemão, sobretudo quando se considera que naquele contexto do pós-guerra, pensamento alemão estava muito ligado ainda ao Nacional-Socialismo. No entanto, logo após proclamar que a “tese de Weber necessariamente leva ao niilismo”, Strauss acrescenta que “devemos evitar a falácia que frequentemente tem sido usada nas últimas décadas como substituto para o *Reductio ad absurdum*: o *reductio ad Hitlerum*”, ou seja, que não se deve descartar as ideias de um autor, simplesmente porque elas se relacionaram a um regime ruim Tanto Eden (1987, p.222), quanto Behnegar (1997, p.104), apontam o paralelo entre o modo como Strauss apresenta o niilismo alemão e o modo como Platão introduz Trasímaco. Ambos o fazem retoricamente a fim de causar a impressão nos leitores de que essas posições são absurdas ou ruins, contudo, mais profundamente, esses malquistos personagens podem servir como meio de expressar algo verdadeiro, mas incômodo<sup>51</sup>.

### *Considerações finais*

A crise moderna, pode-se constatar, não é restrita apenas ao liberalismo. Mas é a crise da cultura racional moderna em sentido mais amplo. Em função disso padece também o liberalismo de suas

---

<sup>50</sup> *The more we cultivate reason, the more we cultivate nihilism: the less are we able to be loyal members of society.*

<sup>51</sup> Shadia Drury, por exemplo, defende a tese, segundo a qual, para Strauss, “Trasímaco era o verdadeiro porta-voz de Platão” (2005, p. 26). Para uma problematização dessa ideia ver *The truth about Leo Strauss*, dos Zuckerts, pp. 166-170.

consequências. Pode se dizer que a crise é um desdobramento dos próprios preceitos do racionalismo moderno que levam ao descobrimento da história e conduz, em última instância, ao questionamento dos princípios que fundaram o liberalismo em sua gênese, isto é, a crença no direito natural, racional e universal. Esse relativismo tomou forma sobre o historicismo radical e a separação entre fatos e valores, que até hoje figuram como as tendências principais nas humanidades.

Strauss foi atento às ameaças insurgentes nesse contexto. Segundo ele, a crise de confiança nos fundamentos absolutos que construíram a tradição política moderna, torna o Ocidente incerto de seus propósitos, o liberalismo vulnerável aos inimigos externos e a vida democrática possivelmente refém do filistinismo nivelador.

Vale dizer que Strauss considera esse esgotamento como “*consumação do Iluminismo*”<sup>52</sup> (LSGS II, p. 446). A partir do qual não intenciona um simples retorno às primeiras ondas da modernidade, mas avança a partir daí para a redescoberta do racionalismo clássico socrático, capaz de lançar luz sobre os dilemas da razão moderna e sobre a relação entre a filosofia e a cidade, de modo a descobrir meios de equilibrar a estabilidade política da vida em sociedade civil, com o ideal de excelência humana, na forma de um regime político ideal. Infelizmente foge do escopo do presente projeto entrar na análise detalhada desse projeto.

Mais urgente para nosso objetivo é a tarefa de retornar ao berço do liberalismo moderno, isto é, para a filosofia de Thomas Hobbes e John Locke, “a primeira onda da modernidade” (IFP, p. 99-100), na medida em que apenas assim, pode-se atingir o entendimento da natureza do liberalismo em sua associação com o projeto iluminista, abalados na crise da terceira onda. Segundo Strauss o “entendimento adequado de Hobbes” torna possível a compreensão da natureza do liberalismo, assim como a crítica ao liberalismo.

---

<sup>52</sup> “*Vollendung der Aufklärung*”.



## CAPÍTULO II – HOBBS E A FUNDAÇÃO DO LIBERALISMO MODERNO

*Nada na Terra se compara a ele,  
Criatura destemida!  
Com desdém olha todos os altivos;  
reina soberano sobre todos os orgulhosos.  
(Jó 41, 33-34)*

*My mother gave birth to twins: myself and fear.  
(HOBBS, 1679, p.86)*

Este capítulo pretende analisar o papel de Thomas Hobbes na gênese da filosofia política moderna e como, em função de sua resposta moderna aos problemas do pensamento político, o filósofo inglês origina os alicerces da doutrina liberal democrática. Desse modo, o capítulo subdivide-se em cinco partes: A primeira se dedica a questão do ateísmo político hobbesiano, mais especificamente, o modo como Hobbes funde aspectos do epicurismo com traços da filosofia política clássica e origina o hedonismo político. A segunda parte, trata da visão mecanicista do todo que Hobbes partilha com seus contemporâneos modernos e o leva a romper com a visão teleológica do todo antiga. A terceira discorre sobre a influência de Maquiavel sobre o pensamento de Hobbes, na medida em que o florentino antecede Hobbes na crítica aos antigos e desse modo arquiteta as bases do edifício teórico nas quais constrói sua doutrina. A quarta se concentra no conceito de estado de natureza e demonstra como esse ensinamento hobbesiano articula os elementos de sua teoria, o ateísmo político, a visão mecanicista do todo e a doutrina maquiavélica, o que resulta em sua concepção específica acerca do direito natural, cujo conteúdo garante a Hobbes o título de fundador do liberalismo. Por fim, na quinta seção é debatido o projeto hobbesiano à luz de seu vanguardismo iluminista e sua politização da filosofia.

O pensamento moderno, a despeito da reconhecida diversidade interno, é um movimento consciente de ruptura como com a tradição, clássica e medieval. O desejo de afastamento da Idade das trevas por parte do movimento das Luzes, essa cisão radical, foi responsável pela

revolução na história das ideias que abalou, por sua vez, os princípios sobre os quais se fundavam o direito, a lei, as instituições, em suma, a vida política do Ocidente. A essência da querela entre os antigos e modernos ocupou todas as fases da vasta obra de Strauss. Foi nessa tensão que forjou-se o liberalismo moderno. Quem foi o primeiro filósofo político a rejeitar explicitamente a filosofia política anterior como deficiente? “Não há dificuldades acerca dessa questão”, responde Strauss, “o homem em questão foi Hobbes” (1989, p.94). O vanguardista Hobbes não apenas tem destaque na fundação do pensamento moderno, como também, em função de sua modificação dos princípios do direito natural, logrou o título de “fundador do liberalismo” (NRH, p. 182)<sup>53</sup>.

Deve-se notar que a visão de Hobbes como precursor da tradição liberal está longe de ser um consenso, John Locke é, de modo geral, mais bem aceito como o “primeiro pensador liberal de grande influência” (MERQUIOR, p. 71). Para Strauss, no entanto, vale adiantar, Locke apenas continua o que Hobbes já houvera iniciado. De outra feita, Norberto Bobbio defende que Hobbes não era “nem um escritor liberal, nem um precursor de ideias liberais” (1993, p. 70), não obstante, admite que “existem alguns traços típicos do liberalismo no pensamento de Hobbes”<sup>54</sup>. Por outro lado, Crawford Machpherson é mais afinado com Strauss ao passo que reconhece o papel primordial de Hobbes na herança intelectual que lega à Locke, assim, nas “raízes” da liberal-democracia moderna (1962, p.1).

A fim de abrir a ponte de acesso ao liberalismo político de Hobbes, faz-se necessário compreender o escopo no qual ele se encaixa. A tarefa inicial e mais imediata, portanto, passa por buscar entender os princípios do pensamento de Hobbes fundados no seu ateísmo, “o mais importante elemento de sua visão do todo”, que resulta no ateísmo

---

<sup>53</sup> “*The man in question was Hobbes*”; “*the founder of liberalism*”.

<sup>54</sup> “[...] *He was neither a liberal writer, nor a precursor of liberal ideas.*

[...] *There are, it is true, some features typical of liberalism in Hobbes's thought*”. A despeito de não considerá-lo como parte da tradição liberal, Bobbio concede que os elementos liberais de seu pensamento podem ser apreciados na medida em que Hobbes aceita que em alguns casos extremos os súditos tem o direito de resistir ao soberano; ademais, acrescenta, Hobbes preza pela clareza e força das leis, além de considerar útil para a república a liberdade econômica (*ibidem*).

político (WIPP, p.183, NRH, p. 169-170). Uma tarefa nada trivial, caso tenhamos em vista que o secularismo moderno foi em grande medida influenciado pelo filósofo de Malmesbury, como endossa Mark Lilla, “o modo como as democracias liberais abordam a religião e a política hoje é inimaginável sem a decisiva ruptura feita por Thomas Hobbes” (2007, p.88).

## II. I. O ATEÍSMO POLÍTICO DE HOBBS

O ateísmo em Hobbes não é dado corriqueiro ou secundário, antes ele fundamenta o seu programa doutrinário e revolucionário. Ele representa um movimento decisivo dentro da história do direito natural, pois, junto de Maquiavel, altera radicalmente a postura pré-moderna. O cerne dessa virada trata basicamente de saber se a fonte da legitimidade do direito, da lei e da moralidade, é uma ordem externa ou transcendente a vontade do homem, postura dos clássicos, ou se ela é imanente e dirigida pelo esforço humano. Hobbes toma partido apaixonado pela segunda, em cujo nome seu ateísmo político é mobilizado. Essa doutrina que “tem revolucionado a vida humana em todas as partes em escala jamais aproximada por qualquer outro ensinamento” (NRH, p. 169). Por conta disso, Strauss desdobra a reflexão sobre o pensamento político de Hobbes a partir de sua discussão com o ateísmo antigo. O ateísmo moderno, de modo geral, encontra raiz ancestral, segundo Strauss, no solo do antigo hedonismo materialista epicurista.

Com Hobbes não é diferente, porém, ele altera o escopo do ateísmo clássico de Epicuro ao passo que o funde com o horizonte da filosofia política socrática e “se torna o criador do hedonismo político” (NRH, p.169). Segundo Strauss, Hobbes o faz, com base no acordo que trava com o escopo da filosofia clássica, enquanto filosofia tomada de certo espírito público e prático, ao mesmo tempo que, toma por base os postulados epicuristas da natureza apolítica original do homem, o materialismo, assim como a ênfase hedonista na centralidade do desejo humano. Como se deu esse processo?

Hobbes nutriu relação ambígua com a filosofia política clássica. Por um lado estava convencido de que a filosofia política clássica não passava de um sonho. Por outro lado, aceitou a visão de que a filosofia política é possível ou necessária. Hobbes identificou a tradição clássica

com aquela originada por Sócrates, “o primeiro que amou a ciência civil!” (1983, p. 29), e seus prosélitos, Platão, Aristóteles Cícero, Sêneca, Tacito e Plutarco (*ibidem*, p. 148). Além disso, essa tradição era identificada por Hobbes com “a procura pelo melhor regime ou simplesmente pela ordem social mais justa e, portanto, com uma busca que é política não meramente porque ela lida com problemas políticos, mas porque é animada pelo espírito político”<sup>55</sup> (NRH, p.167).

Ademais, Hobbes aliou-se também ao hedonismo. O hedonismo, ao lado da sabedoria sofista e de Carneades, é uma doutrina anti-idealista, isto é, que não é movido por espírito público, logo, não caracterizava, ao ver do filósofo inglês, uma filosofia propriamente política. A despeito de preocupar-se com questões que dizem respeito a como o indivíduo deve viver corretamente e sobre como o indivíduo poderia, e, se deveria, utilizar da vida em sociedade para extrair o máximo de vantagens próprias, tais doutrinas não eram políticas, pois faltavam-lhes a animosidade pública. “Não era dedicada a preocupação com a ordem correta da sociedade como algo que é bom em si mesmo” (NRH, p.168).

Nesse ponto, Strauss capta o duplo movimento do pensamento que funda o hedonismo político de Hobbes. O filósofo inglês está de acordo com o escopo da filosofia política clássica “idealista”, imbuída de espírito público e preocupada com o problema do melhor regime político. De tal sorte que, argumenta Strauss, Hobbes faz como Cícero e se alinha a Catão contra Carneades<sup>56</sup>. No entanto, o faz na mesma medida em que se alinha com os preceitos hedonistas. Rejeita a ideia clássica de que o homem é o animal político e social por natureza, e toma o modelo epicurista, segundo o qual a natureza humana é fundamentalmente apolítica, assim como identifica o bem com o prazeroso. Em suma, o pensamento político de Hobbes é a síntese entre platonismo e epicurismo, ou, *hedonismo político* (NRH, p.169)

---

<sup>55</sup> “[...]with the quest for the best regime or for the simply just social order, and therefore with a pursuit that is political not merely because it deals with political matters but, above all, because it is animated by a political spirit.”

<sup>56</sup>Referência ao episódio em que Catão, o velho, propôs ao senado romano a deportação de Carneades de volta para Atenas, por conta dos discursos públicos nos quais relativizava a natureza dos deuses e da justiça (JAMES, 2012). Hobbes se refere ao ocorrido no capítulo XLVI de seu *Leviathan*.

A imensa revolução operada por Hobbes reside em seu ateísmo político. Ele politiza o materialismo epicurista, que em seu sentido clássico e “apolítico”, se assemelhava a vida em regozijo, distante da polis, nos jardins em companhia de poucos amigos em busca da sabedoria - filosofia -, o prazer verdadeiro e supremo. Contudo, os ateístas ou materialistas pré- modernos, incluso os epicuristas, não duvidavam do caráter positivo de Deus ou Deuses para a vida social (NRH, p. 109, 169). Hobbes, por outro lado, visa fundar sua filosofia e seu direito natural justamente sobre as bases dessa filosofia da natureza ateísta. Por isso Strauss pode dizer que a filosofia de Hobbes com um todo pode ser descrita como “o exemplo clássico da combinação tipicamente moderna de idealismo político com uma visão materialista e ateísta do todo”<sup>57</sup> (NRH, p.170). Tanguay sumariza da seguinte forma,

A crítica epicurista da religião é, para Strauss, a fonte mesma do Iluminismo, ainda que seu espírito tenha sido substancialmente modificado pelos modernos: de fato, o objetivo final da crítica não é mais conduzir o filósofo à tranquilidade de uma existência retirada, mas antes transformar o mundo propagando essa crítica (à religião), que então revela aos homens a natureza de sua real situação<sup>58</sup> (p.109)

Poderia se questionar o ateísmo Hobbes<sup>59</sup>. De fato, Strauss reconhece a existência de diversas passagens da obra de Hobbes que endossam a postura de um religioso devoto e bom anglicano. Não obstante, há que se ter em mente o “grau de circunspeção e

---

<sup>57</sup> “[...]classic example of the typically modern combination of political idealism with a materialistic and atheistic view of the whole”.

<sup>58</sup> “The Epicurean critique of religion is, for Strauss, the very source of the Enlightenment, even if its spirit was substantially modified by the moderns: in fact, the final goal of the critique is no longer to lead the philosopher to the tranquility of a retired existence, but rather actually to transform the world prop ag a ting this critique, which will then reveal to men the nature of their true situation”.

<sup>59</sup> Martinich, *The Two Gods of Leviathan*; Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*; Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*; Manduco, *Primado da religião e o Leviatã submerse*.

acomodação” com relação às opiniões aceitas que os escritores “desviacionistas”, de tempos passados, empregavam, em vista de “viver ou morrer em paz”. Desconsiderar esse procedimento metodológico pode levar a “graves erros históricos”, logo, a má interpretação das ideias de um autor (NRH, p. 199, n.43). Portanto, por trás das concessões de fachada que habitam a superfície do texto hobbesiano se encontra seu real ensinamento ateuista. Com isso o filósofo inaugura de modo agressivo uma postura propriamente moderna em face ao problema teológico-político, que pode ser formulado como o programa da razão esclarecida que visa tomar o trono da religião. Esse movimento, em termos de história das ideias, não pode ser caracterizado de outro modo, senão pelo termo *revolução* e acompanha, como se argumenta a frente, todos os aspectos da filosofia política de Hobbes<sup>60</sup>.

O contexto

## II. CIÊNCIA NATURAL E VISÃO DO TODO MECANICISTA

Hobbes foi, segundo Strauss, o primeiro a pensar o direito natural no contexto de emergência da “moderna ciência natural, da ciência natural não-teleológica”<sup>61</sup> (NRH, p. 166). O impacto desse arcabouço intelectual é enorme e é mais um ponto que o leva a romper com a tradição clássica. Segundo Hobbes, e seus modernos contemporâneos, a tradição da filosofia política falhou na tarefa de atualizar a sabedoria, i.e, na efetivação do regime político ideal, pois as bases mesmas do conhecimento não permitiam tal realização. Portanto, buscou construir seu edifício teórico sobre bases seguras, em vista de garantir, de fato, a realização da sabedoria. Tal fundação só poderia se

---

<sup>60</sup> Para uma análise minuciosa do papel decisivo da ruptura com a religião no projeto político de Hobbes ver também Devin Stauffer, *‘Of religion’ in Hobbes’ Leviathan* (). Caso sua interpretação do capítulo 12 do *Leviathan* estiver correta, argumenta o Stauffer, “Hobbes pode ter considerado sua filosofia política enquanto um elemento importante em sua tentativa de abalar a religião” (p.877) (*Hobbes may have regarded his political philosophy as playing an important role in his attempt to undermine religion*).

<sup>61</sup>

dar sobre os princípios do ceticismo radical<sup>62</sup>. Apenas após a inquisição incansável da razão, devastadora dos pré conceitos presentes na filosofia até então, seria possível realizar o projeto (NRH, p.171).

No solo do ceticismo pode-se erigir um novo tipo de dogmatismo, confiante no modelo da matemática e geometria, i.e, uma *visão do todo mecanicista*, em oposição a perspectiva teleológica da tradição. Contra os pré-modernos, afirmou Hobbes, “não existe o *finis ultimus* (propósito maior) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que tratam os livros dos velhos filósofos moralistas”<sup>63</sup> (1989, p.65). Mas, se o universo tomado sobre a base do materialismo demócrito-epicurista é destituído de um sentido último, como lidar com essa avassaladora verdade? Hobbes vislumbrou, segundo Strauss, a seguinte saída, a ciência da natureza destitui o *telos* e o bem supremo que não podem ser conhecidos, contudo, pode-se conhecer absolutamente aqueles fins direcionados pelo arbítrio humano. “O mundo de nossos constructos é, portanto, a ilha desejada que é imune ao fluxo cego da causação sem propósitos”<sup>64</sup> (NRH p. 173).

Diferente de Fausto que desespera frente à carência teleológica da visão do todo moderna, Hobbes, tendo reconhecido esse fato abismal, pôde dar luz à uma nova esperança. O fato de que o universo é indiferente, ou que no mínimo não possui um desígnio que possa ser apreendido pelo intelecto humano, garante ao fazer humano o sentido (WIPP, p.181). Dado o caráter ateleológico do todo, cabe aos homens tomar as rédeas de seu destino. A nova ciência como um meio ilimitado de dobrar e conquistar a natureza cega, toma o lugar da antiga filosofia voltada a contemplação e a busca da sabedoria. O centro de gravidade é, portanto deslocado para o âmbito do fazer, realizar e moldar. Vale apontar que o ápice pode ser tomado na célebre sentença de Marx, os filósofos até hoje pensaram o mundo, trata-se, agora, de muda-lo”); ou

---

<sup>62</sup> Sobre a influência e extensão da filosofia moderna, sobretudo, com Bacon e Descartes, nesse aspecto do pensamento hobbesiano ver Gillespie, *The theological origins of modernity* (2008), cap. VII, *Hobbes' fearful wisdom*.

<sup>63</sup> “For there is no such *finis ultimus* (utmost aim,) nor *summum bonum* (greatest good,) as is spoken of in the books of the old moral philosophers”.

<sup>64</sup> “The world of our constructs is wholly unenigmatic because we are its sole cause and hence we have perfect knowledge of its cause”.

na doutrina nietzschiana da *vontade de poder*<sup>65</sup>. Passa a ser possível realizar aquilo que os antigos falharam, a *efetivação da sabedoria*.

Em suma, o modo mecanicista como Hobbes concebe a filosofia “tem raiz na convicção de que uma cosmologia teleológica é impossível e no sentimento de que a cosmologia mecanicista falha em satisfazer os requisitos de inteligibilidade”. De modo que o princípio teleológico, que não se encontra no fenômeno em si, pode ser garantido pelo conhecimento humano. Destarte, a ciência política é para Hobbes, como foi para Aristóteles, “o mais importante tipo de conhecimento”, contudo, o primeiro deposita uma expectativa incomensuravelmente maior sobre a filosofia política.

Hobbes inflaciona o escopo da filosofia política, na medida em que pensa nos termos de um saber técnico que em posse do conhecimento dos reais móveis da paixão e desejo humano é capaz de realizar o melhor regime. É preciso partir do que o homem realmente é, e não de como o homem deve ser de acordo com a ordem natural ou ideal, como pensavam os clássicos, a fim de efetivar a sabedoria. Ora, essa mudança de olhar que se volta para as paixões mais pedestres, enquanto distintas, do fim natural do homem de acordo com a natureza, é fundada sobre o continente que Maquiavel havia descoberto. Como a construção teórica hobbesiana é devedora dos ensinamentos de Maquiavel?

## II. III. MAQUIAVEL, O GRANDE COLOMBO

A despeito de, como mencionado anteriormente, Strauss afirmar que Hobbes é o fundador da modernidade em seu distanciamento da tradição clássica, deve-se notar que o filósofo inglês apenas continua o que fora iniciado por Maquiavel. Em prefácio tardio a seu livro de juventude, *A filosofia política de Hobbes: sua base e sua gênese*, Strauss reconhece que se enganara ao elencar Hobbes ao posto de “criador da filosofia política moderna”, na verdade, é Maquiavel quem “merece essa honra”<sup>66</sup> (PPH, p.XV). É sobre o continente descoberto pelo “grande

---

<sup>65</sup> De fato, tanto em WIPP, quanto NRH, Strauss observa que Hobbes prenuncia a doutrina do *poder* nietzschiano.

<sup>66</sup> “*originator of modern political philosophy*”; “*deserves this honor*”.

Colombo” florentino que Hobbes constrói sua teoria (*ibidem*, WIPP, p. 180).

O cerne da ruptura inaugurada por Maquiavel em sua virada “realista” reside na substituição da ordem transcendente pela qual se orientava a filosofia clássica, para o princípio imanente. Em outras palavras, Maquiavel rejeita a preocupação acerca de como os homens *devem* viver, pela ênfase em como os homens efetivamente vivem. Enquanto a tradição clássica tratava da “busca pela melhor ordem política, ou o melhor regime como o regime mais conducente a prática da virtude ou de como os homens devem viver” (STRAUSS, 1989, p. 84), Maquiavel argumentou, por outro lado, que “a distância entre o como se vive e o como se deveria viver é tão grande que quem deixa o que se faz pelo que se deveria fazer contribui antes para a própria ruína e compromete sua preservação” (2010, p.97). O corolário dessa linha de pensamento é a nova antropologia de Maquiavel (TANGUAY, p. 105). É necessário partir da noção fidedigna acerca da natureza humana ou como ela se expressa na maioria dos homens na maior parte do tempo, apenas desse modo o príncipe pode ter a garantia de governar da melhor maneira.

O esfacelamento da ordem natural operada por Maquiavel dá lugar à lógica política posteriormente radicalizada por Hobbes na fundação do Liberalismo político. A tradição clássica acreditava que havia um sentido, um *telos*, derivado do conhecimento da natureza das coisas. O melhor regime é a vida de acordo com os fins naturais do homem, enquanto ser político e racional (NRH, p. 129, 134). Existe uma ordenação do todo no qual o homem é apenas uma parte. No entanto, a tradição clássica contava com o fato de que a realização do melhor regime dependia do acaso tortuoso e incontrolável. No caso de Platão, a coincidência entre a filosofia e o poder político, e para Aristóteles, na disposição de território e de um povo aptos ao melhor regime, de modo que para ambos a efetivação do modelo ideal era altamente improvável. Assim, a virtude fundamental é a moderação. Enquanto, para Maquiavel, a fortuna é mulher e pode ser dobrada pela virtú do príncipe, i.e, o acaso pode ser controlado. Assim como, um povo corrupto pode ser transformado, por meio de ação extraordinária do *condottiere*, em matéria boa, o que era uma impossibilidade para Aristóteles (IFP, p.84; NRH, p. 178). Disso decorre que O florentino rebaixa o olhar e a meta a fim de garantir resultados. O príncipe é capaz de controlar o acaso e

transformar a matéria corrupta em boa. Transforma o problema político em um problema técnico. (IFP, p. 40, 47, 65).

Sob o pano de fundo da visão decaída de Maquiavel, Hobbes fundou sua doutrina do direito natural. Mas, como instaurar o direito na falta da ordem natural externa e prescritiva ao homem? O fundamento seguro encontrou Hobbes não na razão, mas na paixão humana. A mais poderosa paixão humana, o medo da morte. As virtudes hobbesianas enquanto derivadas do fato fundamental, do medo, são radicalmente diferentes da glória heroica de Maquiavel e vão lançar as bases dos valores da civilização burguesa moderna. Na bela formulação de Strauss, “a morte toma o lugar do *telos*” (NRH, p. 181).

O constructo teórico do estado de natureza presta serviço à doutrina que repousa a raiz do direito no âmago desejo humano. É propriamente o “autêntico link entre sua ciência natural e sua ciência política” (WIPP, p. 190), pois conjuga sua visão ateísta do todo com sua antropologia das paixões humanas, de onde decorre sua doutrina política última, a paz social e a vida em confortável segurança. Quais as características do estado de natureza? E, de que forma ele logra, com isso, alterar as bases do direito natural e com isso funda as bases do liberalismo político?

## II. IV. ESTADO DE NATUREZA E DIREITO DO INDIVÍDUO

O deslocamento do alicerce do direito natural para a mais forte paixão humana inaugura o evento sem precedentes, que garante a Hobbes, segundo Strauss, o título de fundador do liberalismo político, pois, decorre que o fato fundamental deixa de ser o dever com respeito à ordem externa ao homem, mas sim o direito de *autopreservação* do indivíduo. Deriva daí que a função por excelência do Estado “não é promover a vida de acordo com a virtude, mas de salvaguardar o direito natural de cada um”. Assim,

Se nós chamarmos de liberalismo aquela doutrina política que considera como o fato fundamental da política os direitos, enquanto distintos dos deveres, do homem e que identifica a função do estado com a proteção ou a salvaguarda daqueles

direitos, podemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes (NRH, p. 181-2).

No mesmo sentido, consentiu Mansfield, que com “a ideia de que os direitos vem antes dos deveres , [Hobbes] lançou as fundações do liberalismo. Todas as democracias liberais de hoje, apesar de derivarem diferentes conclusões políticas das formulações de Hobbes, estão em dívida com ele por sua fundação” (2006, p. 166).

O fundamento da inversão entre direitos e deveres tem seu mais profundo alicerce na noção hobbesiana de estado de natureza. O estado de natureza é a “autêntica ligação entre sua ciência natural e sua ciência política”, com ele, Hobbes visa “definir o problema que a ciência política tem de resolver, através de inferências acerca da natureza humana, e especialmente das paixões humanas” (WIPP, p. 190). Com isso Hobbes deu origem à tradição do contratualismo moderno. Apenas a partir dele a doutrina do estado de natureza se tornou essencial na filosofia política, desde Hobbes a doutrina do direito natural se tornou fundamentalmente a doutrina do estado de natureza (NRH, p. 182-3). O filósofo inglês caracterizou o estado que antecede a instauração da sociedade civil como o estado de liberdade plena para agir como quisesse. Contudo, liberdade para Hobbes significa anarquia e a condição lupínea de *bellum omnium contra omnes*<sup>67</sup>, no qual a vida de cada um é “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (1998, p. 84)<sup>68</sup>.

No estado de natureza, os indivíduos, antes de serem naturalmente sociais, viviam separados e constantemente ameaçados pela iminência de ataque contra suas vidas e seus bens. De tal sorte que todos partilhavam do generalizado sentimento de medo da morte. O medo é igual para todos, pois os homens são, de certo modo, iguais. Mesmo os mais robustos fisicamente se veem ameaçados, pois, argumentou Hobbes “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, seja por secreta maquinação, ou por congregação com outros, que estão sob o mesmo perigo que ele” (1998, p. 82). No que concerne as “faculdades mentais” dos indivíduos em geral, Hobbes “encontra

---

<sup>67</sup> Guerra de todos contra todos.

<sup>68</sup> “*solitary, poor, nasty, brutish, and short*”.

mais igualdade entre os homens, do que aquela da força [física]”<sup>69</sup> (*ibidem*).

Em tal condição na qual falta o poder organizador de um governo comum (*commonwealth*), ou um *Leviathan*, que garanta as condições de paz, impera a guerra de todos contra todos. Por conta disso, cada indivíduo “é governado por sua própria razão” e não há nada que ele não possa fazer uso no intuito de “preservar sua vida contra seus inimigos”, deriva daí que “em tal condição, cada um tem direito a todas as coisas; até mesmo aos corpos dos outros”<sup>70</sup> (HOBBS, 1998, p. 86-7).

A razão filosófica dessa construção, argumentou Strauss, é tornar compreensível a primazia dos direitos sobre os deveres: “o estado de natureza é originalmente caracterizado pelo fato de que nele existem direitos perfeitos mas não deveres perfeitos” (NRH, p. 184)<sup>71</sup>. Afinal, no estado de natureza assim concebido existe a liberdade absoluta de cada um, incluindo o direito geral de auto-preservação de cada um, mas nenhum dever ou obrigação. Como Hobbes deriva desse cenário sua doutrina da soberania?

Face à tão terrível condição de natureza faz-se necessário ascender para as condições de paz que vigoram apenas no solo da sociedade civil. Como não há garantias de segurança no estado de natureza, decorre que os indivíduos movidos pelo interesse de autopreservação são os únicos juízes a respeito dos meios apropriados para sua segurança. Não é de admirar que o medo seja constante. Diferente da saída clássica que indicava para o primado natural dos homens de sabedoria prática como os juízes, para Hobbes a sabedoria não outorga a legitimidade. Tão somente os indivíduos auto interessados podem fazê-lo. Ninguém, por mais sábio que seja, é tão preocupado com

---

<sup>69</sup> [...] *the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.*; “*faculties of mind*”; “*I find yet a greater equality amongst men, than that of strength.*”

<sup>70</sup> “*every one is governed by his own reason*”; “*preserving his life against his enemies*”; “*in such a condition, every man has a right to every thing; even to one another's body*”.

<sup>71</sup> “*the state of nature is originally characterized by the fact that in it there are perfect rights but no perfect duties*”.

a preservação de outrem, não importando quão desvairado seja o outro em questão, quanto esse próprio indivíduo. Portanto, a legitimidade natural não deriva da razão, mas do consenso e da vontade de todos os indivíduos (NRH, p. 185, 228, 266, WIPP, 191-2). Destarte, a soberania só pode ser outorgada por meio do consenso de todos, o contrato social. As leis emanam diretamente do direito individual de cada um. Daí a importância de Hobbes em preparar as bases da filosofia política liberal e sua ênfase na questão dos direitos humanos calcados em preceitos igualitários.

O pressuposto da natureza humana original como asocial ou apolítica, centrada em indivíduos isolados livres e iguais que se encontra nas origens da natureza hobbesiana vão seriamente contra a tradição clássica, fundada na noção do homem como animal político e social em si e no princípio não igualitário de justiça distributiva em respeito as diferenças naturais entre os indivíduos. Para os clássicos os seres humanos não se associam por conta de um interesse particular ou pela mera busca de prazer individual derivada da associação, antes, o homem vive em sociedade em razão do fato que apenas a vida em sociedade civil pode realizar as qualidades racionais e comunicativas do homem e assim, pode ser atingida a perfeição de sua natureza (NRH, p.129-130). Contudo, assim como as cidades, os homens são compostos por diferentes constituições e inclinações, de modo que alguns são mais aptos para as atividades de guerra, outros para o governo e outros para a filosofia. Surge daí uma hierarquia natural, cujo topo é ocupado pela minoria superior e mais sábia, outorgada com o direito natural de governar a multidão e seus apetites (NRH, p. 135,141).

Dessa forma, Hobbes reconhecia que Aristóteles, “para fundar sua doutrina, torna os homens por natureza, alguns mais aptos a governar, referindo-se aos mais sábios [...], outros a servir (referindo-se àqueles de corpos fortes mas que não eram filósofos como ele)” (1998, p. 102). Contra a filosofia política clássica em geral, e mais especificamente contra Aristóteles, o filósofo inglês afirmou que “todos os homens são iguais” “nas condições de mera natureza”. É apenas a lei civil que introduz a desigualdade<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> “for a foundation of his doctrine, maketh men by nature, some more worthy to command, meaning the wiser sort [...]; others to serve, (meaning those that had strong bodies, but were not philosophers as he;)”; “all men are equal”; “in condition of mere nature”.

A despeito de conceder poder quase irrestrito ao soberano, ou *Leviathan*, superioridade com relação às leis, e proteção contra demandas e protestos dos súditos, além de outras garantias como controle sobre a religião e currículos escolares, características que o classificam como o advogado do absolutismo monárquico, Strauss nota a primazia da democracia no constructo hobbesiano. Dado que a soberania emana por princípio da chancela da assembleia de todos, pode-se dizer que em última instância a democracia é o solo no qual pode nascer a soberania nos moldes hobbesianos. “Nós apenas temos de nos lembrar”, escreveu Strauss, “do significado prático da doutrina [da soberania de Hobbes] que o único regime legítimo é a democracia” (NRH, p. 193)<sup>73</sup>.

Em síntese, o estado de natureza concentra os princípios básicos da filosofia hobbesiana. Ele engloba tanto seu ateísmo, quanto sua filosofia da natureza mecanicista, pois o estado de natureza é carente de um *telos* ou desígnio divino, sendo composto apenas pelos homens e seus apetites. Ademais, o estado de natureza é consonante com a doutrina política moderna pós-maquievélica de fundar nas paixões humanas os fins da ciência política, ao passo que se põem ao serviço de demonstrar a força do medo e do desejo de auto-preservação. Resulta daí que Hobbes, por mais que não tenha endossado um modelo institucional liberal como veio a se estabelecer posteriormente, o que seria até mesmo anacrônico, lança o gérmen da doutrina liberal democrática, que consiste na ênfase sobre os *direitos naturais* dos homens, enquanto distintos dos *deveres naturais* dos antigos.

---

<sup>73</sup> Ver também Berns (1987) p.411. Robert Tuck (2016) também reconhece a importância conceitual, que “tem sido usualmente negligenciada”, da democracia na obra de Hobbes: “So already in Hobbes we find centrally the thoughts which we shall also find in Rousseau: an insistence that the people have no existence separate from the sovereign, and that the clearest not by deliberation. Rousseau went further and argued that such an assembly could not dissolve itself and transfer its sovereignty to (for example) a king, but – at least in this area – that was the only significant difference between his theory and Hobbes’s (p.104)(grifo nosso).

## II. V. A DOUTRINA DAS VIRTUDES E O DOUTRINARISMO ESCLARECIDO

A inversão entre direitos e deveres está em perfeita sintonia com a ambição moderna característica de Hobbes de atualizar a sabedoria. A ambição propagandística e revolucionária de seu projeto pode alcançar mais facilmente o coração dos homens ao apelar para a mais poderosa paixão humana e torná-la a fonte de legitimidade da lei. A exortação clássica à busca da perfeição e da virtude, do *finnis ultimus*, em conformidade com a ordem natural parecia-lhe alta demais e carente em capacidade proselitista. Por isso foi necessário descender das alturas “imaginárias” dos céus para o medo da morte que a todos toca. Strauss endossa o adágio de Burke que renunciara “o pequeno catecismo dos direitos do homem é logo aprendido; e as inferências são as paixões” (NRH, p.183). Logo, bastaria a propaganda por meio da educação iluminista desse direito natural moderno centrado no indivíduo para garantir, enfim, a efetivação do conhecimento.

Além da doutrina da soberania, Hobbes traz à luz, a partir do direito natural de autopreservação, uma nova tábua de valores, denominada, segundo ele, como a “verdadeira e única filosofia moral” (1998, p.80)<sup>74</sup>. Esse é um aspecto essencial da análise de Strauss, pois advoga que Hobbes extrapola os limites do mecanicismo, e traz à luz o conteúdo moral constituinte de seu ensinamento. Ou seja, a filosofia política de Hobbes não é o simples resultado de inferências que dizem respeito à matéria em movimento, mas é conduzida por um impulso moral. Esse aspecto não é menos relevante para o escopo do pensamento político de Hobbes quanto os outros elementos de sua doutrina.

“A tentativa de deduzir a lei natural ou lei moral do direito natural de autopreservação ou do inescapável poder da morte violenta levou a mais extensas modificações do conteúdo da lei moral” (NRH,

---

<sup>74</sup> E mais a frente Hobbes oferece a seguinte definição: “a ciência do vício e da virtude é filosofia moral; e portanto a verdadeira doutrina das leis da natureza é a verdadeira filosofia moral” (1998, p. 106). (“*the science of virtue and vice, is moral philosophy; and therefore the true doctrine of the laws of nature, is the true moral philosophy*”).

p.186). Posto que o desejo de autopreservação dos indivíduos é o princípio fundamental, a moral hobbesiana não pode deixar de louvar em mais alto grau aquilo que o pressupõe, a garantia desse desejo, a paz. “A lei moral, portanto, tornou-se a soma de regras que devem ser obedecidas para que haja a paz”. Hobbes desvia não apenas da tradição aristotélica, mas também de Maquiavel. Enquanto o florentino “reduzira a virtude política ao patriotismo, Hobbes reduziu a virtude a virtude social do pacifismo”. Assim,

aquelas formas de excelência humana que não tem relação direta ou não ambígua com a paz – coragem, temperança, magnanimidade, liberalidade, para não dizer nada da sabedoria – deixam de ser virtudes em estrito senso<sup>75</sup>. Justiça (em conjunto com igualdade e caridade) permanecem como virtude, mas seu significado passa por uma mudança radical. Se o único fato moral é o direito natural de cada um de auto preservar-se, e portanto todas as obrigações com relação aos outros vem do contrato, justiça torna-se idêntica ao hábito de cumprir contratos. (NRH, p.187)

Sendo o maior dos contratos aquele que possibilita todos os outros o contratos: o contrato social de sujeição ao soberano.

Enquanto a virtude é idêntica ao pacifismo, um dos vícios está naquilo que o ameaça, a vaidade, *vainglory*, ou orgulho. Hobbes reconheceu “tanto a dificuldade quanto a necessidade dessa tarefa” de “subjugar o orgulho”<sup>76</sup> dos súditos (SULLIVAN, p. 99). A vontade de

---

<sup>75</sup> *Those forms of human excellence which have no direct or unambiguous relation to peaceableness—courage, temperance, magnanimity, liberality, to say nothing of wisdom—cease to be virtues in the strict sense. Justice (in conjunction with equity and c h a r i t y ) does remain a virtue, but its meaning undergoes a radical change. If the only unconditional moral fact is the natural right of each to his self-preservation, and therefore all obligations to others arise from contract, justice becomes identical w i t h the habit of fulfilling one's contracts. Justice no longer consists in complying w i t h standards that are independent of human w i l l .*

<sup>76</sup> *“both the difficulty and the necessity” “to subdue pride”.*

superioridade sobre os outros e a consequente disposição ao domínio do alheio parecem a Hobbes um dos mais fortes móveis da ação humana que pode, inclusive, nublar o medo da morte (PPH, p. 11-13). Strauss ressaltava o fato, por vezes negligenciado, de que Leviathan é a figura bíblica do livro de Jó, conhecida como “o rei do orgulho” (Jó 41, 33-34). O Estado é aquele que subjuga o orgulho dos súditos, a entidade a qual todos devem reconhecer a superioridade e legitimidade, com a qual não pode haver a ambição de igualar-se (NRH, 188; PPH, p. 17)<sup>77</sup>.

“Medo e glória são ambos igualmente naturais”, arguiu Strauss acerca da doutrina hobbesiana, “mas, o medo é a raiz natural da justiça e a glória é raiz natural da injustiça” (WIPP, p. 192). Enquanto Maquiavel conduz a virtude no sentido da busca de glória, incorporando o espírito republicano e bélico de Roma, Hobbes apazigua a virtude e a iguala a vida de conforto e segurança<sup>78</sup> (NRH, 187, WIPP, p.67, p.192). Hobbes lamentou que “aqueles que escreveram sobre filosofia moral, embora tenham reconhecido os mesmos vícios e virtudes; não enxergaram no que consiste seu bem; nem que eles devem ser louvados

---

<sup>77</sup> Em carta ao filósofo rival e amigo Alexander Kojève, Strauss fala sobre a ruptura de Hobbes com a ética aristotélica em sua obra de maturidade. De acordo com ele, Hobbes desferiu uma crítica “de origem puritana” aos princípios aristocráticos da “honra, fama e orgulho”, componentes da virtude aristotélica. Esses valores são “identificados e desvalorizados”. Tal procedimento requiriu “uma revolução dos conceitos morais básicos que resulta na antítese vaidade-medo” (T, p. 278). Mansfield sintetiza esse aspecto da doutrina hobbesiana, não sem certa ironia, do seguinte modo: “Você deve ser mais medroso do que orgulhoso, ele [Hobbes] diz; não apenas você se mostra sábio quando treme, mas também se torna uma pessoa melhor, mais honesto consigo mesmo porque você abriu mão de suas pretensões” (*You ought to be more afraid than proud, he says; not only do you show yourself wise when you tremble, but you also become a better person, more honest with yourself because you have given up your pretensions*) (2003, p. 169).

<sup>78</sup> Em *Liberal education and responsibility*, Strauss observa, tendo provavelmente Hobbes em mente, que a filosofia moderna é motivada pela virtude da “caridade bíblica” (*biblical charity*), enquanto a filosofia clássica pode ser considerada “pagã e sustentada pelo orgulho pecaminoso” (WIPP, p. 19-21).

como os meios para a vida pacífica, sociável e confortável”<sup>79</sup> (1998, p. 106).

Dentre as “três principais causas de conflito”<sup>80</sup> entre os homens, Hobbes relaciona o orgulho a duas delas, a competição e a glória. A *competição* leva os homens a recorrer a guerra a fim de “tornar-se senhores das pessoas, mulheres, crianças e gado de outros homens”, e se relaciona ao orgulho posto que é um mal que em parte advém da vontade de superioridade sobre outros. A *glória*, por sua vez, leva os homens à violência por conta de “ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal que subestime diretamente sua pessoa ou seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão, ou seu nome”<sup>81</sup> (HOBBS, 1989, p. 83-4). O orgulho ferido é causa direta, portanto, do conflito e da guerra.

Dito isso, Strauss, pode retomar a essência do hedonismo político de Hobbes de modo mais preciso. Vale lembrar que a repetição de temas com acréscimos é um movimento importante da escrita de Strauss. O Hobbes se alinha ao hedonismo apolítico de Epicuro nos seguintes termos, o bom é igual ao prazeroso; portanto, a virtude não é valorosa em si mesma, mas apenas enquanto meio de obtenção de prazer e fuga da dor; o desejo por honra e glória é perigoso, pois leva a desunião civil, logo, a busca por prazeres sensoriais é em si preferível à honra ou glória. Sobre a cisão entre o filósofo inglês e o epicurismo, Strauss já afirmara, como mencionado anteriormente, que Hobbes se alinha ao “idealismo” da teoria clássica contra o epicurismo apolítico. Além disso, acrescenta Strauss, Hobbes opera mais uma mudança, o epicurismo fazia distinção entre os prazeres naturais. Na hierarquia dos

---

<sup>79</sup> *But the writers of moral philosophy, though they acknowledge the same virtues and vices; yet not seeing wherein consisted their goodness; nor that they come to be praised, as tChe means of peaceable, sociable, and comfortable living; place them in a mediocrity of passions:*

<sup>80</sup> *“three principal causes of quarrel”; “to make themselves masters of other men’s persons, wives, children, and cattle”; “trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name”*

<sup>81</sup> *“three principal causes of quarrel”*

prazeres, a filosofia ocupava o topo. Mas a vida filosófica, a mais prazerosa e verdadeiramente feliz, demanda ascetismo, reclusão e auto-controle (NRH, 110-113; 189). Por isso, a partir do princípio rebaixado de Maquiavel, Hobbes horizontaliza o hedonismo. O fim da sociedade civil “deixa de ser a vida de acordo com a excelência humana”, e passa a ser “a vida cômoda como recompensa do trabalho duro”<sup>82</sup> (NRH, p.189, ver também LAM, p. 19-22).

Ao passo que o direito natural hobbesiano e sua centralidade no princípio de auto-preservação de cada indivíduo ensina o cânone moral da vida confortável e segura, Strauss percebe em Hobbes o fundador do ideal da civilização moderna, tanto em sua forma burguesa-capitalista quanto socialista (PPH, p.16). Desse modo, Hobbes, o “irmão gêmeo do medo” (HOBBS, 1679, p.86), que declarou orgulhosamente ter sido o primeiro a debandar da guerra civil inglesa, visa contrapor-se à virtude aristocrática por excelência, o desprezo da morte, invertendo a hierarquia dos valores e alçando o medo da morte violenta como paixão soberana e universal<sup>83</sup>. Por essa razão, Strauss elenca Hobbes, ao lado de Locke, como um dos precursores do “espírito do capitalismo”.

Atinge-se nesse ponto um impasse. A problemática se apresenta do seguinte modo, a vaidade, o orgulho e o desejo de preeminência sobre os outros constantemente sobrepujam o interesse esclarecido da paixão pela segurança e pela vida confortável, o que compromete a preservação da vida dos indivíduos e leva ao risco do estado violento da guerra de todos contra todos. Mais, o “medo dos poderes invisíveis” e do fogo do inferno, ou seja, a religião, torna os homens insensíveis à morte terrena. Como remediar o ímpeto humano por superioridade e a reverência supraterrena aos fantasmas da imaginação? Entender a resposta de Hobbes ao problema, significa compreender o modo como

---

<sup>82</sup> *“is no longer the life of human excellence” “‘commodious living’ as the reward of hard work.*

<sup>83</sup> Nesse sentido apontou Sloterdijk, ao comentar a importância de Hobbes no “projeto da modernidade” (2000, p, 37): “o medo como motor universal abole a tradicional autofundamentação da nobreza – seu repúdio ao medo da morte – e relega também os aristocratas que desprezam o demasiadamente humano a uma humanidade intermediária, que se fundamenta na aliança por interesse entre razão, medo e autoconservação [...] A sociedade moderna investe em normalidade burguesa e por essa razão quer ver em toda parte pessoas em cujos motivos egoístas se pode confiar” (ibidem, p. 50-1)

sua doutrina tem “revolucionado a vida humana em todas as partes em escala jamais aproximada por qualquer outro ensinamento” (NRH, p. 169), i.e, seu projeto iluminista.

O esclarecimento é o corolário necessário do projeto hobbesiano, pois as falsas opiniões a que estão submetidos, frequentemente desviam o homem de seu real interesse, a paz, levando-o ao orgulho, vaidade ou auto-sacrifício. Enquanto estão sujeitos ao medo dos “poderes invisíveis”, que é “a semente da religião” (HOBBS, 1989, p. 71)<sup>84</sup>, o medo da morte violenta perde seu apelo, pois isso faz com que os homens esqueçam que a “lei da natureza” se resume ao conjunto de regras que dizem respeito a “preservação da vida humana na terra”, logo, faz com que se voltem a “alcançar uma felicidade eterna depois da morte, em função da qual, podem acreditar que a quebra de um contrato pode coduzir; e conseqüentemente que isso é justo e razoável”. (*ibidem*, p. 98)<sup>85</sup>. Mas o esclarecimento acerca da realidade e a libertação das ilusões obscurantistas abre o caminho para a real força do medo da morte. Portanto, a abolição da religião é parte central do projeto de Hobbes, segundo Strauss. Ele requer, portanto, “tamanha mudança de orientação que pode ser trazida somente pelo desencantamento do mundo, pela difusão do conhecimento científico, ou pelo esclarecimento popular”. Daí o sentido doutrinário da filosofia política de Hobbes, ele é o “primeiro” a “apontar necessariamente e inconfundivelmente para uma sociedade inteiramente ‘esclarecida’, isto é, areligiosa ou ateuista como solução para o problema político e social” (NRH, p. 198)<sup>86</sup>.

Em oposição à postura clássica que julgava impossível ou muito improvável a coincidência entre o poder político e a filosofia, Hobbes pretende concilia-los. Segundo a tradição clássica, a filosofia e a cidade encontram-se em tensão permanente; a cidade necessita da crença em

---

<sup>84</sup> “invisible powers”; “the seeds of religion”.

<sup>85</sup> “law of nature”; “attaining of an eternal felicity after death; to which they think the breach of covenant may conduce; and consequently be just and reasonable;”.

<sup>86</sup> “such a radical change of orientation as can be brought about only by the disenchantment of the world, by the diffusion of scientific knowledge, or by popular enlightenment”; “necessarily and unmistakably points to a thoroughly “enlightened,” i.e., a-religious or atheistic society as the solution of the social or political problem.”

concepções compartilhados acerca do bem e da justiça; mas a filosofia consiste necessariamente no questionamento do bem comum e preconceitos da cidade em busca daquilo que é por natureza; portanto, o filósofo é perigoso a cidade; mais ainda, a ameaça é recíproca, a cidade é perigosa para o filósofo, vide a morte de Sócrates; por fim, resulta que a política filosófica, expressa através de um tipo especial e velado de arte de escrever, prescreve cautela e cuidado que a filosofia deve ter com a cidade e suas convenções edificantes. Hobbes, por sua vez, pretendeu abalar essa relação. Sua intenção foi a de fazer a filosofia imperar sobre a cidade e a religião por meio da propaganda filosófica na formação da opinião pública (NRH, p.200). A filosofia pública trataria de divulgar a doutrina do egoísmo esclarecido, sobrepondo o orgulho e a vaidade maléfica. À luz das leis da razão fundadas na doutrina do direito natural de autopreservação individual, poder-se-ia propriamente atingir o estado de paz civil. Por isso o escopo e a solução da ciência política de Hobbes torna necessário o Esclarecimento (NRH),<sup>87</sup>.

Há uma aliança, portanto, entre razão e paixão. Ao passo que a razão reconhece o poder e o mecanismo das paixões humanas, pode cooperar com a paixão, a fim de garantir a realização da sabedoria.

Em suma, Hobbes se encontra na vanguarda do iluminismo moderno. Seu projeto filosófico-político-moral pretende realizar o melhor regime a partir do conhecimento das paixões e da propaganda esclarecida. Nesse sentido, sua doutrina das virtudes tem como função central confrontar a paixão do orgulho, assim como o “medo dos poderes invisíveis”, isto é, a religião. Ao travar sua cruzada contra o orgulho, e tentar substituí-lo pelo medo da morte, Hobbes lança as bases de uma nova moral, cujo fim último, em consonância com a autopreservação, diz respeito à vida confortável e pacífica. Do mesmo modo, o confronto com a religião se dá em nome de fazer imperar a “verdadeira e única filosofia moral” (HOBBES, 1998, p.80), a preservação da vida humana nesse mundo. Ao lançar esse novo horizonte moral Hobbes é considerado por Strauss como aquele que

---

<sup>87</sup> Berkowiz argumenta no mesmo sentido: “eles [os súditos]”, segundo Hobbes, “precisam aprender a temer as consequências da violação da lei civil mais do que as ameaças em uma outra vida, uma ameaça que [...] os induz a desobediência das ordens do soberano. A solução política de Hobbes, portanto, requer o Esclarecimento” (1999, p. 52).

funda o funda o ideal da civilização burguesa moderna, tanto em sua forma capitalista quanto socialista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O capítulo analisou o papel de Thomas Hobbes na formação do liberalismo moderno segundo a perspectiva de Leo Strauss. Strauss localiza Hobbes em uma posição central e revolucionária na história do pensamento político Ocidental, o pensador inglês foi o primeiro a pensar um modelo de direito natural sob a influência da visão de mundo moderna mecanicista e ateleológica. Isto é, Hobbes desacreditou do *finis ultimimus* e do *summum bonum* nos quais a filosofia clássica se balizava a fim de refletir acerca do melhor regime político em consonância com o fim natural do homem, passível de ser racionalmente inteligível.

Não obstante, Hobbes reconheceu a grandeza da ciência política iniciada por Sócrates, com seu ímpeto pelo conhecimento da essência da justiça e sua vocação pública. Mas o fez na mesma medida em que acordara com os princípios hedonistas da natureza humana asocial e orientada pelo prazer, assim como seu ateísmo. De modo que a síntese hobbessiana resultou em seu ateísmo político. O epicurismo reconhecia o ateísmo, mas não duvidava da necessidade da crença religiosa para a manutenção da sociedade civil.

Frente ao dilema sobre a fonte da moral e da justiça, Hobbes o desloca para o campo das paixões humanas, como algo distinto do fim natural de acordo com a excelência humana. Nesse sentido, segue com Maquiavel. Apenas com base no conhecimento acerca de como o homem age, na maior parte do tempo, pode-se alicerçar a verdadeira doutrina do direito natural.

O constructo do estado de natureza hobbessiano obedece essa demanda. A natureza se iguala ao estado de guerra de todos contra todos, na qual não existe obrigação ou *dever* moral (*telos*), mas apenas o sentimento de medo e o desejo de auto-preservação de cada um. O fato fundamental da política passa a derivar da paixão mais forte, o medo da morte violenta. Logo, a política é pensada sob a matriz do direito básico de cada indivíduo de autopreservar-se. Se o liberalismo é a doutrina política centrada no direito dos indivíduos, argumentou Strauss, então Hobbes, pode ser considerado seu fundador.

Por fim, e não menos importante, a filosofia política de Hobbes não se reduz ao mecanicismo, mas é movida por um ímpeto teológico-político, de substituir a religião pelo Esclarecimento. Hobbes, portanto, se encontra no início da tradição da filosofia moderna, caracterizado pelo otimismo racionalista, que reduz a filosofia a ser um meio técnico a serviço do “alívio da condição humana” (IFP, p.317), isto é, de tornar a vida mais segura e confortável. Projeto este, que, como foi demonstrado no primeiro capítulo, estava fadado a irromper nas sucessivas crises da modernidade, assim, colocaram em cheque a própria razão e o valor desse ideal. Nietzsche criticou o ideal democrático moderno por “ser uma herança do cristianismo”(ABM, 202), cujo imperativo máximo é “que algum dia não haja *mais nada a temer*” (ABM, 201) e que visa promover ““a felicidade campestre do rebanho, universal, verde, com segurança, inofensividade, bem-estar, facilitação da vida para todo mundo” (ABM, 44). Senão no mesmo tom, ao menos na análise, Strauss partilha com Nietzsche da ideia de que a “concepção moderna da filosofia é profundamente democrática” e “inspirada pela caridade bíblica” (IFP. P. 317).

Strauss problematiza, portanto, o princípio moral de fundo do liberalismo. Pois, segundo ele, se o ideal da autopreservação confortável é tomada como fim máximo, podem haver prejuízos para a excelência humana. Daí um grande contraste entre o horizonte moral da doutrina clássica e da filosofia política de Hobbes. A fim de continuar a avançar no problema do liberalismo, há que se avançar para a análise acerca do pensamento de John Locke. O sucessor de Hobbes na primeira onda da modernidade, e, por mais que um aparente crítico do antecessor, foi, em verdade, um continuador de seu pensamento.



### CAPÍTULO III – LOCKE E A CRIAÇÃO DO LIBERALISMO ECONOMICISTA

Concordo com o sábio Locke que não há noção inata, um princípio de prática inato: essa é uma verdade tão constante que é evidente que todas as crianças teriam uma noção clara de Deus se tivessem nascido com essa ideia, e todos os homens estariam de acordo nessa mesma noção, acordo que nunca se viu.

(VOLTAIRE, 2013, n.p)

O homem livre, e muito mais o espírito livre, pisoteia essa espécie de bem-estar desprezível com que sonham os merceeiros, os cristãos, as vacas, as mulheres, os ingleses e demais democratas.

(NIETZSCHE, 2006, p. 137)

O presente capítulo pretende analisar o papel de John Locke (1632-1704) na formação da teoria política liberal, a partir da ótica de Strauss. A tarefa de compreender a função de Locke no desenvolvimento do pensamento político moderno é essencial caso se queira compreender a doutrina do liberalismo. Locke não apenas sedimenta o solo sob o qual o princípio da separação institucional dos poderes crava suas raízes, como também planta o germen do espírito mercantilista, característico das democracias liberais modernas.

Talvez o mais profundo ponto tratado por Strauss em sua análise a respeito de Locke, tenha sido o ensinamento da prudência contida na filosofia política do inglês. Isso fica mais claro em *Direito natural e historia*, que, segundo Edens, 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 [Locke]”<sup>88</sup> (1987, p.222). Como segue, a prudência de Locke se reflete no modo cauteloso como expressou sua doutrina e acomodou seu ensinamento externo (exotérico) às convenções de sua sociedade (religião, sobretudo). Diferente de Weber que deparou com o problema perene da razão e religião como antagonistas irreconciliáveis, Locke soube acomodar, sem negar as tensões imitigáveis, através de sua cautela, filosofia e religião.

Embora Locke tenha utilizado de argumentos compatíveis com o direito natural divino, a interpretação straussiana rivaliza com a leitura influente entre os historiadores de Cambridge acerca da dependência de Locke com relação os dogmas do protestantismo calvinista. John Dunn, por exemplo, influente teórico daquela escola, a partir de uma análise histórico contextualista apresenta um Locke calvinista, cujo pensamento está profundamente enraizado nos preceitos teológicos e na suposição da “realidade de uma vida posterior”<sup>89</sup>, que considera a “racionalidade da existência humana [...] como dependente das verdades da religião” (1969, p. 262-3). Nesse sentido, os elementos de seu pensamento são tomados sob a égide da religião, com sua ênfase no individualismo, e na ausência de reconhecimento de uma autoridade eclesiástica centralizada. Quentin Skinner também enquadra Locke, em especial, no *Segundo tratado*, como “o texto clássico da política calvinista radical”<sup>90</sup>, e John Pocock endossa essa posição (1985, p.48). Richard Ashcraft, cuja biografia acerca de Locke<sup>91</sup> foi considerada por Dunn (1988, p. 366) como o mais profundo estudo acerca das políticas radicais do século XVII inglês, 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”<sup>92</sup> (1969, p.214).

---

<sup>88</sup> “necessarily a study in prudence because classical natural right was exercise of prudence, and modern natural right was championed by a man of superior prudence”;

<sup>89</sup> “reality of an afterlife”

<sup>90</sup> “the classic text of radical Calvinist politics”. Embora Skinner reconheça as diferenças significativas entre Locke e os calvinistas radicais do século XVI, *The foundations of modern political thought II*, pp. 239-40.

<sup>91</sup> *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, 1986.

<sup>92</sup> “the vital centre of Locke's moral thought, the Holy Scriptures” “All the roads of Lockean philosophy lead to the hallowed ground of Christianity”.

Strauss defende uma tese um tanto diferente sobre a doutrina política de Locke, qual seja, que o filósofo inglês não funda seus ensinamentos sobre os pressupostos do direito natural divino, como queriam os outros autores. Ou melhor, ele o faz, mas apenas na superfície de seu texto. Strauss utiliza de seu método de interpretação esotérico para desvelar os diferentes níveis da escrita de Locke, a fim de encontrar seus fundamentos mais profundos. Seguindo as recomendações e cuidados de leitura de Strauss, o leitor deve se resguardar de crer piamente na retórica teísta de Locke e prestar atenção às contradições *intencionais* de seu texto. Afinal, “alguém pode deliberadamente se auto contradizer a fim de indicar seu pensamento”. Apenas assim pode-se atingir o centro de sua doutrina (WIPP, p. 204-6, NRH, p. 221).

Através do método de leitura esotérico, Strauss demonstrou como Locke se encaixa na tradição maquiavélica e hobbesiana moderna. Pois, visa fundar sua doutrina da lei natural nos direitos, enquanto distintos dos deveres; além de levar adiante o princípio maquiavélico das paixões, ou seja, fundar a boa ordem sob o fundamento sólido das paixões humanas rebaixadas. Locke diverge de Hobbes acerca da forma de regime, mas não a respeito dos fins e do princípio de instituição da soberania.

A fim de compreender essa análise, o capítulo é dividido em cinco partes. Na primeira é discutida a questão da cautela de Locke e a tensão entre sua filosofia e os princípios do direito natural divino. Em seguida, trata-se do tema do método de escrita esotérica de maneira mais geral, não apenas porque esse é um tópico central do pensamento de Strauss, Locke foi um conhecedor e praticante dessa arte. O terceiro ponto discorre acerca das diferenças entre o direito natural de Locke e suas diferenças com relação o novo testamento. O quarto tópico analisa a doutrina do estado de natureza de Locke. O quinto e último ponto se concentra no aspecto central do filósofo inglês, acerca da propriedade privada.

### III.I LOCKE ENTRE A CRENÇA E O CAUTELA

Pode-se dizer que Strauss aplica ao texto de Locke seu método de interpretação esotérica. Em seus escritos sobre Locke, Strauss enfatiza

a tensão existente entre a forma “prudente” e aparentemente religiosa como o filósofo inglês expressou sua teoria do direito natural e seu real ensinamento. Como veremos mais adiante, o judicioso Locke elogia e costura supostas alianças com os argumentos do direito natural divino do nobre reverendo Hooker e de São Tomás de Aquino, e, ao mesmo tempo critica explicitamente o “malévolo” Hobbes. Todavia, demonstrou Strauss que o ensinamento lockeano se encontra para além da superfície do texto, mais próximo de Hobbes do que daqueles teólogos. O uso da retórica teísta permite a Locke ser mais palatável ao gosto de seus contemporâneos.

A fim de chegar ao centro do ensinamento de Locke, Strauss confronta seus elementos contraditórios ao identificar uma tensão entre o que chama de lei da razão e lei revelada. Por um lado, a lei natural, segundo Locke teria seu alicerce na palavra divina. Poderia, portanto, ser demonstrada, desde que a existência de Deus também o fosse. A tarefa da razão, nesse sentido, seria a de confirmar posteriormente aquilo que foi dado pela revelação (WIPP, p. 208-9). Por outro lado, o ensinamento de Locke não está livre de elementos que podem “colocar em perigo a noção mesma de uma lei da natureza”<sup>93</sup> (NRH, p.203). Pois, a despeito de defender que a lei da natureza precisa ser outorgada por Deus, e acompanhada pela consciência por parte dos homens, além de admitir a necessidade da existência de “recompensas e punições de peso e duração infinitas, em outra vida”<sup>94</sup> (LOCKE, 1975, p.353) ele argumenta que a razão por si só não pode comprovar a imortalidade da alma e a existência das punições ultramundanas (NRH, 204, WIPP, p.210-2)<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup>“ *endangers the very notion of a law of nature*”

<sup>94</sup>“ *rewards and punishments of infinite weight and duration in another life*”.

<sup>95</sup> Ver o mesmo argumento em Zuckert, *Launching liberalism: on lockean political philosophy*, p.36; Rabieh, em seu *The reasonableness of Locke, or the questionableness of christianity*, aponta que, “a razão, portanto, não pode confiar na revelação para demonstrar a existência de uma vida posterior. Sem a ciência da outra vida, não se pode conhecer as sanções que tornam a lei natural obrigatória, assim, não se pode conhecer a lei enquanto lei. Logo, a razão não pode conhecer a lei da natureza. Sendo que a lei da natureza é a lei da razão, não há lei da natureza, segundo Locke. E já que essa lei é a pedra fundamental do Cristianismo, Cristianismo é infundado. Essa é a conclusão que para a qual

Locke poderia ter superado essa dificuldade assumindo, junto de Tomás de Aquino, que a fé na lei revelada assiste a razão através da sabedoria apresentada no Novo Testamento (WIPP, p.210). As leis seriam elaboradas a partir do reconhecimento da razão assistida pela revelação das escrituras e poderiam ser até mesmo compostas de fragmentos das sagradas escrituras. Contudo, ao invés de simplesmente aceitar isso, Locke escreve os dois tratados sobre o governo civil, cuja doutrina política precede de fundações divinas. O filósofo inglês não endossa em seu ensinamento sobre o governo uma doutrina pautada unicamente na lei natural das escrituras, mas *permanece silencioso* a respeito dos motivos pelos quais se aparta do direito divino<sup>96</sup>. Qual seria a razão do silêncio de Locke?

O filósofo inglês permaneceu calado em vista de sua *precaução*. O cuidado de Locke não se tratou apenas de cuidado teórico, pautado unicamente pela proibidade intelectual e a necessidade de esclarecer cada ponto de sua argumentação, mesmo quando existisse tensão entre sua ideia e o senso comum. Antes, seu cuidado é aquele do escritor político, cujo pudor obriga a posicionar-se de modo a criar boa disposição com as causas consideradas nobres e boas pela opinião geral. A despeito de sua aliança ao republicanismo revolucionário, Locke aproveitou-se de todas as oportunidades em que pode concordar parcialmente com a benquista autoridade do reverendo Hooker, homem avesso à causa da revolução. Assim como, quando haviam discordâncias, preferiu manter-se “praticamente em silencioso sobre isso”<sup>97</sup>. Afinal, formula Strauss,

---

[*The Reasonableness of Christianity*, (livro de Locke)] inexoravelmente aponta “*Reason therefore cannot rely on his revelation to demonstrate the existence of the afterlife, and it therefore cannot know the afterlife. Not knowing the afterlife, it cannot know the sanctions making the law of nature obligatory and thus cannot know the law as a law. Hence, reason cannot know the law of nature. The law of nature being the law of reason, there is no law of nature according to Locke. And since that law is the bedrock of Christianity, Christianity is unfounded. This is the conclusion to which the argument of the Reasonableness inexorably points*” (p.951).

<sup>96</sup> Ver também o capítulo sobre John Locke em Mark Blitz, *Duty bound: responsibility and american public life*, além de fornecer elementos para a leitura esotérica da doutrina de Locke, o autor afirma que “Locke não ajusta a razão à Escritura, mas o oposto” (*Locke does not adjust reason to Scripture, but the opposite*)(pp. 147-8).

<sup>97</sup> “*practically silent about it*”.

“escrever significa agir”<sup>98</sup>, a ação efetiva depende do compromisso com as ideias aceitas (NRH, p. 207).

Nesse ponto, Locke se mostra próximo ao modo de operar platônico, reconhecido e admirado por ele, em seu *Reasonableness of christianity*. Diferente de Sócrates que se “opôs e riu do Politeísmo e das opiniões erradas acerca das divindades” partilhadas pelos atenienses e, conseqüentemente, amargou o destino fatal da cicuta, de outro modo, “Platão e os mais sóbrios entre os filósofos” resignaram-se “em sua confissão e adorações externas a seguir com o rebanho, e manter-se nos limites da religião estabelecida pela lei” “o rebanho e manter-se nos limites da religião estabelecida pela lei”<sup>99</sup> (1999, p.144). Mesmo Cristo, em função da perseguição por parte dos representantes de Roma e dos líderes do povo judeu, moderou com prudência e reserva suas palavras, sem o que, não poderia ter logrado, garante Locke, o cultivo e disseminação da palavra (*ibidem*, p.42-3). Numa síntese que exprime o fundamento do princípio esotérico, Strauss diz que, para Locke,

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 compromettesse 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 (NRH, 209)<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> “Write means to act”, uma sentença muita próxima, por sinal, àquela do preceito da escola contextualista linguística.

<sup>99</sup> “*opposed and laughed at their Polytheism, and wrong Opinions of the Deity*” “*in their outward Professions and Worship, to go with the Herd, and keep to the Religion established by Law*”.

<sup>100</sup> “[...]Cautious speech is legitimate if unqualified frankness would hinder a noble work one is trying to achieve or expose one to persecution or endanger the public peace; and legitimate caution is perfectly compatible with going with the herd in one’s outward professions or with using ambiguous language or with so involving one’s sense that one cannot easily be understood”.

Em essência, Locke reconheceu e praticou, por meio de suas intencionais contradições, reticências e silêncios, o método de escrita esotérica.

### III. II. A ARTE ESQUECIDA: A ESCRITA NAS ENTRELINHAS

A redescoberta da arte da escrita esotérica é, para muitos, o principal legado de Strauss para a história do pensamento<sup>101</sup>. O esoterismo não se trata do ensinamento de doutrinas místicas, ou, do conhecimento relacionado a uma complexa área de saber qualquer, como robótica. Antes, o esoterismo se trata de um método de escrita amplamente conhecido e praticado, até o século XVIII. Goethe, em 1811, considerara um “mal” e um “desastre” o fato de que na “segunda metade do século anterior” fora esquecida a distinção entre “exotérico e esotérico” (*apud* MELZER, p. xii).

Strauss se deparou com a escrita nas entrelinhas ao longo dos anos 30, sobretudo com sua pesquisa acerca dos teóricos platônicos que viviam no mundo medieval islâmico e judaico, especialmente Al-Farabi e Maimonides (PANGLE, 2006, p. 58). O impacto disso em sua obra foi tamanho que comentadores consideram que a partir daí inicia uma nova fase em seu pensamento. Em suma, o esoterismo é uma técnica de escrita que visa distinguir entre dois tipos de ensinamentos: o esotérico e o exotérico. O último é “um ensinamento popular de caráter edificante, colocado em primeiro plano”; o primeiro é “um ensinamento filosófico referente ao tema mais importante, o qual só é indicado nas entrelinhas” (PAE, p. 45). Mas por que pensadores utilizaram dessa técnica oblíqua e arditosa?

Três motivos principais levam a tal método. Primeiro e mais óbvio, evitar a perseguição política. “A filosofia e os filósofos se viam em ‘grande perigo’”, pois “não havia harmonia entre filosofia e sociedade”, de forma que o ensinamento exotérico era essencial para “proteger a filosofia” (PAE, p.27). O segundo, prevenir o efeito desagregador da filosofia. Diferente da crença iluminista moderna na compatibilidade ou harmonia entre a razão e a cidade (mundo político),

---

<sup>101</sup> Sobre esse tópico, dois livros recentes que merecem atenção são *The enduring importance of Leo Strauss* (2013), de Lampert, e *Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing* (2014).

os pensadores “clássicos e medievais” temiam que o “racionalismo, se abertamente comunicado, causasse danos [à sociedade], por subverter seus mitos e tradições essenciais”<sup>102</sup> (MELZER, p. 3)<sup>103</sup>. E, terceiro, para educar os jovens filósofos em potencial. “Os verdadeiros destinatários desses livros, porém não são nem a maioria não filosófica, nem o filósofo perfeito, e sim os jovens que poderiam se tornar filósofos”, pois “os possíveis filósofos devem ser conduzidos passo a passo, desde as visões populares, que se fazem indispensáveis a todos os fins práticos e políticos, até a verdade que é pura e simplesmente teórica” (PAE, p. 46). Em resumo, que compreende os três motivos: os filósofos e, até mesmo teólogos, adeptos da escrita esotérica percebem que existe uma “tensão fundamental”, para usar os termos de Pangle, entre as demandas da vida do “cavalheiro-cidadão ou homem político e as demandas da vida contemplativa” (2006, p. 54).

Existe um amplo repertório de técnicas que um escritor pode se valer a fim de expressar se esotericamente. Por exemplo: alguns podem ter “formulado de modo bastante explícito” “certas verdades importantes” “usando como porta-voz algum personagem desacreditado e revelando, assim, o quanto desaprovam a articulação das verdade em questão” (PAE, p. 45), desse modo, o escritor faz parecer que rejeita o ensinamento emitido pelo pária.

Outra técnica é localizar no centro de um texto, ou de uma sequência, ou de uma lista, as ideias mais heterodoxas, ou, o ponto mais importante. Farabi, que escrevia no contexto da ortodoxia medieval islâmica, utiliza desse meio, ao expor “na segunda parte, e, portanto, a parte menos exposta de [sua] obra tripartite” (PAE, p.23) um ensinamento cauteloso a respeito da não existência da vida após a morte.

Um autor pode se valer ainda de repetições, silêncios e contradições, a fim de indicar seu ensinamento esotérico. Locke, como segue, utiliza de todas esses meios. O filósofo inglês partilha das virtudes de Odisseu, tal qual, dispõem de seus mil ardis e disfarces.

---

<sup>102</sup> “Classical and medieval”; “rationalism, if openly communicated, would inevitably harm that world by subverting its essential myths and traditions”.

<sup>103</sup> Como observou Nietzsche em um aforismo de *Além do bem e do mal* (30), no qual reconheceu a distinção entre “o exotérico e o esotérico” e sua presença entre os filósofos “indianos e também gregos, entre os persas e os muçulmanos”: “O que serve de alimento, ou de bálsamo para o tipo superior de homem [o filósofo], deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor”.

Macpherson reconhece, a relevância do método straussiano de leitura esotérica na interpretação dos escritos dos grandes pensadores políticos do passado, em especial, no caso de Locke. Embora não admita como único método analítico o esoterismo, Macpherson argumenta que um autor pode ter deliberadamente “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”<sup>104</sup>. Além disso, a

Teoria política era um ofício perigoso no século XVII. E 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[...] A possibilidade, e no caso de Locke, a probabilidade de algum grau de ocultamento de premissas não pode ser negado” (1964, p.7)<sup>105</sup>.

### III. III DIREITO NATURAL VERSUS NOVO TESTAMENTO

O contexto da Inglaterra de Locke e o diálogo com seus interlocutores conduziu o filósofo a uma escrita mais cautelosa e esotérica. Em vista disso, por mais que se “suponha”, disse Strauss, que Locke aceitasse a lei da “razão desassistida” – a razão sem a fé – “como

---

<sup>104</sup> “concealed or disguised some of them [ideias], either from fear of offending the readers whom he wanted to convert to his conclusions, or from fear of persecution”

<sup>105</sup> “Political theory was a dangerous trade in the seventeenth century. And even apart from personal danger, a cautious theorist who had reached an intellectual position which was a decisive break with the received tradition might well think that some subterfuge was needed to carry his readers with him. Explanations of this sort have been increasingly offered by recent scholars, especially to account for the confusions in Locke’s theory. The possibility, and in Locke’s case the probability, of some measure of concealment of assumptions, cannot be neglected [...]”

suficiente para a realização da felicidade humana”<sup>106</sup>, ele não poderia, “dadas as circunstâncias em que escreveu”, deixar de proceder de modo cauteloso com relação ao ensinamento bíblico (NRH, p. 209). De fato, Strauss reconhece que Locke se assemelha aos “filósofos políticos clássicos”, ao menos, de modo “parcial”, na medida que reconhece que a lei natural, lei da razão, é distinta da lei revelada (NRH, p. 212-4).

Locke, o filósofo, inclui elementos que não estão presentes no texto bíblico, como o princípio do não “aumento da taxa de impostos sem o consentimento do povo e de seus representantes”<sup>107</sup> (LOCKE, T II, 142), o qual Locke nem se esforça por legitimar em termos bíblicos. Outro exemplo, é a regra característica da lei da natureza lockeana, segundo a qual, é negado ao conquistador o direito de posse sobre os vencidos em batalha e suas terras, a respeito do qual o filósofo cita uma passagem bíblica (Juízes, 11) cujo sentido é ironicamente contrastante com a regra que ele pretende instaurar (NRH, p.214). Além disso, o estado de natureza, pilar fundamental, sob o qual está fundado o ensinamento político lockeano, está ausente da Bíblia <sup>108</sup>.

Mas, acima de tudo, há um aspecto da doutrina de Locke que acentua sua querela com o Novo Testamento, a saber, seu ensinamento a respeito do casamento e da família. Não há um modelo, por natureza, de família. – “Qual é, de acordo com a natureza, a distinção entre uma esposa e uma concubina?”<sup>109</sup> (LOCKE, T I, 123), a Locke pergunta e silencia a resposta, dando a entender que a lei de natural não fixa norma sobre o tema. A monogamia não é a única forma compatível com a lei de natureza. Diferente de Hooker e em concordância tácita com Hobbes, portanto, é a sociedade civil, e não a natureza, o “único juiz daquilo

---

<sup>106</sup> “*assume*”; “*unassisted reason*”; “*as sufficient for leading man to happiness*”; “*given the circumstances in which he wrote*”;

<sup>107</sup> “*They must not raise taxes on the property of the people, without the consent of the people, given by themselves, or their deputies*” (LOCKE, T II, 142).

<sup>108</sup> Strauss aponta como evidencia desse fato a comparação entre as duas partes dos tratados de Locke. Na primeira, Locke polemiza contra Filmer e sua defesa da monarquia em termos do direito natural divino e portanto utiliza muito mais referências bíblicas, ocorre apenas uma menção ao *estado de natureza*. Enquanto no *Segundo tratado* Locke, no qual apresenta sua própria doutrina, o *estado de natureza* é amplamente abordado (NRH, 215).

<sup>109</sup> “*what in nature is the difference betwixt a wife and a concubine*”.

que merece ou não punição (NRH, p.218). Relacionado ainda ao questionamento da ideia de família, Locke relativiza o direito paterno e a lealdade entre pai e filho. Qual a medida da lealdade que um filho deve ao pai? Locke impõe condicionantes ao grau de lealdade filial. Segundo ele, as obrigações dos filhos para com os pais cessam quando “termina a minoridade da criança”<sup>110</sup> (LOCKE, T II, 67), depois disso, não há “lei natural que obrigue a obediência aos pais”. . Tudo isso em conta, Strauss afirma que podemos concluir que, para o pensador inglês, *não há propriamente lei natural*.

No centro do texto sobre Locke em *Direito natural e história*, Strauss apresenta o cerne de sua interpretação, a conclusão de que Locke não reconhece nenhuma lei da natureza “no próprio sentido do termo”<sup>111</sup>. O filósofo alemão tem em mente que essa tese está em contraste com o que, em geral, acredita-se ser a doutrina de Locke, sobretudo, aquela exposta no *Segundo tratado*. (NRH, p. 221)? Ora, se Locke não defende propriamente uma lei de natureza, no que consiste seu ensinamento?

### III.IV O ESTADO DE NATUREZA

Strauss demonstra a proximidade entre a noção do estado de natureza hobbesiano e lockeano, evidencia, assim, como Locke segue o caminho de Hobbes e logra defender a doutrina de que o fato fundamental da política são os direitos dos indivíduos e não seus deveres. Procedendo assim, Locke erige sua ideia da soberania sobre o contrato entre os indivíduos auto interessados. Todavia, por mais que partindo do princípio de Hobbes, Locke chega a diferentes conclusões sobre a forma ideal de governo e o direito de propriedade. Pois, para ele, não é o governo absoluto, mas o limitado, que conduz à garantia da preservação e segurança dos indivíduos.

Strauss faz apontamentos acerca do modo como lê os tratados. Primeiro, ele concorda com a interpretação corrente, segundo a qual, o ensinamento de Locke é repleto de inconsistências e imperfeições

---

<sup>110</sup> “*terminates with the minority of the child*”.

<sup>111</sup> “*in the proper sense of the term*”.

lógicas<sup>112</sup>, no entanto, acrescenta que as contradições identificadas são óbvias demais para um espírito agudo e sóbrio como o de Locke<sup>113</sup>. Em segundo lugar, a interpretação corrente falha em reconhecer o fato de que Locke escreve esotericamente. Em terceiro, ele aponta que a interpretação corrente entende que Locke expõe nos *Tratados* a explanação filosófica de sua doutrina política, quando, em verdade, eles contém apenas sua apresentação civil: “é menos o filósofo Locke que Locke o homem inglês, que se reporta não a filósofos, mas aos homens ingleses”<sup>114115</sup>. Deriva daí que Locke baseia seu argumento parcialmente em opiniões amplamente aceitas e nos princípios das escrituras, isto é, ele segue com o rebanho nos ofícios externos e no uso de linguagem ambígua ou dúbia (NRH, 221; WIPP, 206).

A princípio, ele reafirma a tese do rompimento completo operado por Locke com relação ao direito natural tradicional divino de Hooker, e a proximidade com o ensinamento de Hobbes. Sua doutrina do estado de natureza é, seguindo a classificação do próprio filósofo inglês, “estranha”, por isso, nova. A fim de compreendê-la, é necessário entender o pressuposto de que *todos no estado de natureza possuem o poder executivo da lei de natureza* (LOCKE, T II, §13, MAIS TRECHOS; NRH, p. 222). O que significa a associação entre Locke e o “nome justamente depreciado” (justly decried name<sup>116</sup>) de Hobbes? Qual a novidade da doutrina lockeana?

---

<sup>112</sup> Strauss tem em vista o trabalho de Gough especialmente, *John Locke's political philosophy* (1950)

<sup>113</sup> Nesse sentido também aponta Mark Blitz. Quando perguntado se Locke é um pensador “incoerente”, responde que, em sua opinião, “cada elemento de Locke (seu pensamento) 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 [...] *Each of the elements in Locke is coherent with the other [...] They fit together in a theoretical direction and a practical direction, which to me indicates that Locke is really the central thinker to understand if one wants to understand modern liberal democracy [...]*”. Em: *conversations with Bill Kristol* (2013).

<sup>114</sup> TRADUÇÃO.

<sup>115</sup> *It is less Locke the philosopher than Locke the Englishman who addresses not philosophers, but Englishmen.*

<sup>116</sup> Como Locke se refere a Hobbes.

Enquanto uma lei, a lei da natureza deve prover juízos, parâmetros e sanções acerca do que é certo e errado. De acordo com o direito natural tradicional exemplificado por Hooker, tais leis seriam presentes às consciências dos homens, de acordo com os desígnios do próprio Deus. No entanto, Locke segue tacitamente Hobbes ao afirmar que o juízo de nossa consciência não tem que ver com o juízo divino, mas trata-se apenas de opiniões pessoais<sup>117</sup>. De modo que a consciência não pode ser a provedora da lei. As sanções garantidoras da lei da natureza são antes, promovidas pelos seres humanos, não pela ação de Deus. Por isso, no estado de natureza todos tem o direito de ser executores da lei natural, cujo lastro último não reside na consciência ou em Deus, mas na própria convenção humana.

Strauss analisa as contradições internas à construção do estado de natureza lockeano, tendo em mente, como vimos, a intencionalidade de suas ambiguidades conceituais. Estas, são melhor observadas na maneira como Locke requalifica as condições de seu estado de natureza, ao longo do tratado. Primeiro, apresenta este conceito como o estado de paz, condição necessária para a efetivação mesma da lei de natureza, no qual é plena a concórdia e harmonia entre os indivíduos. Contudo, mais a frente, Locke implode essa visão idílica, para dar lugar a noção de que o tempo que antecede a sociedade civil é o estado de guerra e de penúria<sup>118</sup>.

Naqueles tempos de escassez material, a necessidade e o “mais forte desejo que Deus plantou nos homens”, de “autopreservação”<sup>119</sup> (LOCKE, T I, 88), criava a condição constante de conflito, discórdia e desacordo. Desse modo, em verdade, o estado de natureza é o estado de anarquia e tumulto, ou guerra, enquanto o estado de paz é a sociedade civil (NRH, p. 224-5; 238-9; WIPP, p.213-4). Locke segue, portanto, o caminho de Hobbes acerca da doutrina do estado de natureza no que tange ao princípio de autopreservação.

---

<sup>117</sup> Leviathan cap. Xxix.

<sup>118</sup> Judith Best, em *The Innocent, the Ignorant, and the Rational: The Content of Lockian Consent*, observa que Locke utiliza da técnica de “afirmações retratadas” (*retracted assertion*), isso sendo mais óbvio no que diz respeito ao estado de natureza, que é primeiro apresentado como o estado de abundância (*plenty*), para, mais a frente tornar-se o estado de penúria (*penury*).

<sup>119</sup> “*the strongest desire God planted in man*”; “*self-preservation*”.

É sob a égide desse *mais forte desejo* que Locke também funda sua doutrina do direito natural. Para ele não há propriamente uma lei da natureza, muito menos um dever condizente com os fins naturais do homem, o que existe são apenas indivíduos no estado de escassez, disputando recursos de subsistência, movidos pela paixão inata de autopreservação. Locke, a seu modo, reafirma assim, que somente o direito, e não a lei de natureza, é inato. Assim, “o direito de natureza é mais fundamental que a lei de natureza e é a fundação da lei de natureza” (NRH, p.227; WIPP, 215-6)<sup>120</sup>.

Se todos os homens são movidos pelo denominador comum do desejo de autopreservação, decorre que todos são iguais no quesito fundamental. Logo, novamente, como Hobbes já havia concluído, para Locke, cada indivíduo detém a primazia de ajuizar sobre os meios para a própria sobrevivência (LOCKE, T II, 94. Assim, não é de impressionar que o estado de natureza seja marcado pela incerteza e pelo temor. Segue daí a necessidade de firmar o pacto ou contrato social entre os indivíduos para a instituição do governo ou da sociedade civil. Para tanto, cada qual deve abster-se do direito de ser juiz em causa própria, a fim de estabelecer a lei racional pública. O princípio dessa instituição nasce dos poderes que anteriormente pertenciam aos indivíduos. É o contrato firmado entre indivíduos auto interessados que produz, em última instância, o governo ou sociedade civil (*commonwealth*). Desse modo, garante Locke que o governo se institui por meio do “*consenso da sociedade*” (grifo do original) (LOCKE, T II, 134), “no poder conjunto de todos os membros da sociedade concedidos àquela pessoa, ou assembleia, que é o legislador”(LOCKE, T II, 135).

No mesmo sentido que Hobbes, por fim, o constructo do estado de natureza lockeano presta serviço ao objetivo supremo, qual seja, garantir as condições de felicidade pública, i.e, o estado de paz. Substancialmente, pode concluir Strauss, a respeito da questão de não haver nomeadamente uma lei natural em Locke, o status dessa lei é a de uma “noção da mente” que não existe “na natureza mesma das coisas”. Não importando, ao cabo, se ele de fato existiu ou é ainda atual. I.e. a lei

---

<sup>120</sup> [...] *the right of nature is more fundamental than the law of nature and is the foundation of the law of nature.*

de natureza e o contrato, no fundo, constitui uma “ficção legal”<sup>121</sup> 122(WIPP, 215).

Locke se aparta de Hobbes no que diz respeito à forma de governo. O faz, contudo, em acordo com o espírito hobbesiano, pois para Locke, o verdadeiro governo capaz de garantir a preservação, segurança e conforto dos indivíduos não é o estado absoluto, mas o limitado (NRH, p.231). Em face disso, defende um modelo institucional marcado pelos pesos e contrapesos institucionais, no qual o poder executivo, apesar de forte, deve obedecer aos limites da lei, e se subordinar à assembleia legislativa (Locke, II, 134, 149, 150), a qual deve estar submetida às leis instituídas pelos representantes eleitos pelo povo(LOCKE, T II 136, 156, 157). Em suma, Locke julgava que o governo popular, ou, melhor, o regime com elementos populares, é mais propenso a resistir às ameaças da tirania e, logo, à garantir os direitos fundamentais(NRH, p.232).

Todavia, o filósofo inglês permaneceu distante de ensinar a doutrina do governo indiscriminadamente igualitário. Locke argumenta que, embora tenha reconhecido que “todos os homens são por natureza iguais” a igualdade não deve ser considerada de modo irrestrito, pois “idade e virtude podem conceder justa precedência: excelência das partes e mérito podem colocar alguns acima do nível comum [...]”

---

<sup>121</sup> Strauss é astucioso ao apresentar esse “status” da lei de natureza. No parágrafo §27 (p.229), o filósofo argumenta que apenas para aqueles que “estritamente concordam” (*strictly comply*) com a lei de natureza é possível distinguir entre “sociedade civil e gangues de ladrões” (*civil society and gangs of robbers*). No parágrafo seguinte, cujo argumento é o de que a lei da natureza só pode ser conhecida no estado de sociedade civil, por meio do estudo cuidadoso e do cultivo da razão, logo, no estado de natureza apenas homens que passaram pela experiência da sociedade civil deteriam conhecimento das leis da natureza. Chama atenção os exemplos que Locke elabora dessas situações, i. os ingleses nas Américas; ou ii. um homem civilizado após o colapso de sua sociedade. Strauss para por aí. Mas, parece incitar o leitor a se perguntar: O que diferencia os ingleses na América de uma “gangue de ladrões”? O que diferencia um revolucionário de um regicida? Pode-se concluir que as *ficções legais*, ou as belas mentiras (*kalon pseudos*) fundamentam a legitimidade política, isto é, aquilo que é justo ou não.

<sup>122</sup> “*legal fiction*”.

(LOCKE, TII, 54) 123. Locke atesta ainda que Deus não dividiu simplesmente “o mundo para os homens em comum”, mas o deu especialmente para “os industriosos e racionais”<sup>124</sup> (LOCKE, T II, 34) capazes de cultivar e multiplicar os bens naturais. O direito universal de todos à autopreservação, pode concluir Strauss, não revoga o “direito especial” dos “homens mais razoáveis”, isto é, os “proprietários de terras [...] industriosos e racionais”<sup>125</sup>, de governar. É essencial para a instauração do reino da abundância e paz pública que o governo proteja os interesses da propriedade privada (NRH, 233; WIPP, p.216). Por quê? E como Locke fundamenta esse ensinamento?

### III.V A DOCTRINA DA PROPRIEDADE

Sem dúvida Strauss considera a doutrina da propriedade privada como o coração da teoria política lockeana. Mais de uma vez refere-se a ela como “quase literalmente a parte central” de sua teoria<sup>126</sup>, ou, sua “afirmação central”<sup>127</sup> (NRH, p. 234,245), ou ainda a consequência de seu “argumento central”<sup>128</sup> (WIPP, p.217). Strauss admite proximidade entre sua visão e de Macpherson acerca da importância decisiva da doutrina da propriedade lockeana (NRH, p.234); Através dela, Locke oferece sua visão mais acabada acerca dos fins e da composição do regime político, além de contribuir mais caracteristicamente para o desenvolvimento do *espírito do capitalismo*. Strauss demonstra como Locke segue Maquiavel na busca de um “substituto imoral ou amoral para moralidade”, e a encontra na “paixão pela aquisição” (IFP,p.68) (*acquisitiveness*) e a acumulação ilimitada de bens. Incitando, desse modo, o caráter comercial, mercadológico e

---

<sup>123</sup> “That all men by nature are equal”; “age or virtue may give men a just precedence: excellency of parts and merit may place others above the common level”

<sup>124</sup> “to men in common”; *the industrious and rational*”.

<sup>125</sup> “special right”; “the most reasonable men”; “propertied members [...] *industrious and rational*”.

<sup>126</sup> “almost literally the central part”;

<sup>127</sup> “central statement”

<sup>128</sup> “central argument”

burguês das repúblicas modernas. A fim de apreender o fundamento desse ensinamento deve-se recorrer ao modo como Locke o constrói a partir de sua noção de estado de natureza.

Locke deriva a doutrina da propriedade de um complexo jogo teórico a respeito do estado de natureza. A propriedade é garantida mesmo antes do contrato instituidor da sociedade civil, sendo um direito garantido no estado de natureza por meio do trabalho de cada um. No entanto, o estado de natureza, primeiramente apresentado como essencialmente bom e abundante é demolido por Locke, de tal forma que passa a ser caracterizado pela situação de miséria e penúria. Ao igualar o estado de natureza ao estado de guerra, Locke visa demonstrar a superioridade das leis de propriedade na sociedade civil. O direito de propriedade em sociedade civil, enquanto garantidor dos meios para a paz e felicidade públicas, não é somente distinto e superior ao de natureza, mas sua defesa assume o posto de *fim último do governo*.

A propriedade antecede a instituição da sociedade civil, Locke defende que mesmo antes do contrato social os homens já detinham a legitimidade da posse. Isso significa que ela não deriva do acordo ou do contrato, em verdade, emana diretamente do princípio fundamental de autopreservação no estado de natureza. Para preservar-se, os homens necessitavam tomar posse dos bens produzidos pela “mão espontânea da natureza” ou a “mãe comum de todos”<sup>129</sup> (LOCKE, T II, 26, 28) e tornar seus os frutos da terra. Assim a propriedade surge como condição *sine qua non* da sobrevivência.

À primeira vista, o direito de apropriação deve ser limitado se pretende estar de acordo com a paz e a preservação da humanidade que imperam no estado de natureza. Tomar algo em posse de outrem, ou machucar outro indivíduo, é incompatível com a lei de natureza. O único meio digno e honesto de avaliar um bem é o *trabalho* (LOCKE, T II, 26-30, 34, 44). Cada um é dono do “trabalho de seu corpo e do serviço de suas mãos” logo, quando alguém mistura seu labor com um bem não possuído por outrem, ele torna-se seu direito privado, pois “sendo o trabalho a propriedade inquestionável do trabalhador, ninguém exceto ele pode ter direito àquilo ao que ele uniu [seu trabalho], ao menos onde há o suficiente e em tão boa qualidade excedente e em

---

<sup>129</sup> “*spontaneous hand of nature*”; “*common mother of all*”.

comum para os outros” (LOCKE, T II, 27)<sup>130</sup>. Por exemplo, a colheita dos frutos de uma macieira, consagra ao coletor a posse da maçã. Originariamente, portanto, é o indivíduo movido por auto interesse que, por meio de seu trabalho, funda a propriedade (NRH, p. 236).

Nessa condição primeira, existe uma medida natural que estabelece os limites de acumulação, cujo critério se dá em vista da prevenção do desperdício. Todos podem acumular aquilo que é útil e necessário para manter sua subsistência, não mais (LOCKE, T II, 31,48). Ter em sua posse mais maçãs do que se pode consumir fere a lei da natureza, a menos que o indivíduo as mantenha a fim de trocar por outro bem que lhe seja útil. Por isso, caso os frutos da terra originariamente apropriados por um indivíduo, pereçam antes que ele as possa colher e fazer uso, isso configura um desperdício, conseqüentemente essa terra “pode ser de posse de qualquer outro”<sup>131</sup> (LOCKE, T II, 38). A respeito dos bens duráveis, como ouro e prata, não há restrição à acumulação, dado que isso não configura desperdício. Se a lei de natureza concerne tão somente à prevenção de desperdício, ao tomar para si as coisas, através de seu trabalho, os indivíduos não têm de ter em mente a necessidade e o bem dos outros homens, apenas a prevenção do desperdício.

Strauss argumenta que essas leis de propriedade do estado de natureza de Locke, primeiro apresentadas como derivadas da abundância natural, são perfeitamente compatíveis com a noção de que a natureza não é fértil e dadivosa, mas antes, é o estado de penúria, privação e escassez. Nesse sentido, (1) o fato de que os primeiros tempos não eram um jardim do Éden repleto de delícias e alimentos fáceis, é consonante com o fato de que a apropriação deriva unicamente do trabalho e suor de cada um; (2) a pobreza original também condiciona a lei da prevenção do desperdício; e, ainda, (3) a escassez natural, e não a abundância, ratifica a ausência de preocupação com os outros seres humanos. Por isso, ao modo de Hobbes, o estado de natureza se iguala ao estado de guerra. É apenas no seio da sociedade

---

<sup>130</sup> “*labour of his body, and the work of his hands*”; *this labour being the unquestionable property of the labourer, no man but he can have a right to what that is once joined*”. *to, at least where there is enough, and as good, left in common for others.*

<sup>131</sup> “*might be the possession of any other*”

civil, no entanto, onde se encontram as condições para a abundância (NRH, p.239, WIPP, p. 214-15). Por que Locke atribui apenas à sociedade civil oferece as condições de paz e felicidade pública?

A situação de escassez original se compara as condições de vida dos povos nativos da América, “ricos em terras e pobres em todos os confortos da vida [...] e um rei de um amplo e fértil território lá, se alimenta, mora e veste pior que um diarista na *Inglaterra*”<sup>132</sup> (LOCKE, T II, 41). É que a situação econômica e seu corolário político na Inglaterra conduzem à riqueza e ao conforto material. Vejamos a razão pela bonança civil, e as diferenças fundamentais entre a lei natural e a civil de propriedade.

De acordo com as leis da propriedade em sociedade civil, o trabalho deixa de ser o meio exclusivo de garantia de propriedade, e é suspenso o limite originário de acumulação de posses. Mesmo a proibição natural do desperdício deixa de ser válida, pois a “*invenção do dinheiro*, e o acordo tácito dos homens de concedê-lo valor, introduziu (por consenso) maiores possessões, e o direito a elas”<sup>133</sup> (LOCKE, T II, §36, também, §48 e 50 ). Assim, “na sociedade civil pode se adquirir quanta propriedade e de qualquer tipo que se queira, em particular o dinheiro”<sup>134</sup>, desde que se respeite os limites das leis positivas, cujo fim “manter a paz entre os competidores, de acordo com o interesse dos competidores”(NRH, 241), o mercado.

O trabalho deixa de prover o título de propriedade, mas ainda constitui “a maior parte do valor de todas as coisas” (LOCKE, T II, § 40, 42, 43)<sup>135</sup>. Todavia, o trabalho necessário para a manutenção da subsistência humana não é muito, bastando o esforço de plantar e colher o suficiente para afastar a fome e saciar a sede. “A maior parte” dos

---

<sup>132</sup> “*rich in land, and poor in all the comforts of life [...] and a king of a large and fruitful territory there, feeds, lodges and is clad worse than a day-labourer in England*”.

<sup>133</sup> “*the invention of money, and the tacit agreement of men to put a value on it, in introduced (by consent) larger possessions, and a right to them;*

<sup>134</sup> “*in civil society may acquire as much property of every kind, and in particular as much money, as he pleases*” “*which keeps the peace among the competitors and in the interest of the competitors*”

<sup>135</sup> “*labor makes the greatest part of the value of things*” ;Harvey Mansfield. It is a curious fact that Marx, who elaborated the labor theory of value, had little to say of Locke, who originated it.

homens é de natureza “preguiçosa e irrefletida”<sup>136</sup>(LOCKE, 1975, p.94) e contenta-se com o mínimo necessário para autopreservação. Por isso, fica a cargo dos “industriosos e racionais” a “produção de riqueza”, eles são responsáveis por “liderar e forçar os preguiçosos e irrefletidos a trabalhar contra sua vontade, por mais que para seu bem”<sup>137</sup> (NRH, p. 243). Como a propriedade na sociedade civil se torna escassa, por conta do fato de que a maior parte da terra já foi apropriada, os preguiçosos se veem incentivados, para não dizer obrigados, ao trabalho mais duro para garantir suas condições de vida. Mas, mesmo os tipos industriosos se tornam improdutivos e preguiçosos caso seu horizonte material tenha como objetos apenas coisas úteis como “terras férteis, animais úteis e casas confortáveis”. Portanto, somado ao trabalho, fonte original de valor, faz-se necessária a invenção do dinheiro, pois este é o grande incitador da paixão pela aquisição (*acquisitiveness*). Nesse sentido, diz Locke, no início o mundo todo era miserável como a América, no entanto, “encontre algo que tenha a *utilidade e valor do dinheiro* entre vizinhos, você deverá ver que os mesmos homens vão imediatamente começar a aumentar suas posses”<sup>138</sup>. Porque conduz ao reino da abundância, a busca do autointeresse e a ganância são a verdadeira forma de caridade (NRH, p. 244)

Acima de tudo, a “grande e *principal finalidade* [...] para os homens se unirem em comunidades, e se colocarem sob um governo comum, é a *preservação de sua propriedade*”<sup>139</sup> (LOCKE, T II,124, 131). Esta é a *afirmação central* da doutrina política de Locke. Strauss adiciona ainda que não é tanto pela preservação da propriedade que os homens entram em sociedade, mas para expandir sua propriedade (LOCKE, T II, §107) (NRH, p. 245). Madison está em perfeita consonância com o raciocínio de Locke quando afirma no artigo 10 dos *Federalist papers* que “A proteção dessas faculdades [diferentes e

---

<sup>136</sup> “*the far greater number*”; “*lazy and inconsiderate*”.

<sup>137</sup> “*take the lead and force the lazy and inconsiderate to work against their will, if for their own good*”.

<sup>138</sup> “Find out something that hath the *use and value of money* amongst his neighbours, you shall see the same man will begin presently to enlarge his possessions”.

<sup>139</sup> “The great and *chief end*, therefore of men’s uniting into common-wealths, and putting themselves under government, is the *preservation of property*” (Grifo do texto original).

desiguais faculdades de adquirir propriedade], é o primeiro objeto do governo”,<sup>140</sup>.

Vale notar que Leo Strauss deixou um importante legado para os estudos do pensamento de Locke nos Estados Unidos. Cientistas políticos inspirados por ele revitalizaram a compreensão do regime norte-americano, com foco especial, na discussão e sabedoria dos pais fundadores, entre os quais o direito natural lockeano foi decisivo (PANGLE, 2006, p. 105-9; 124; ZUCKERT & ZUCKERT, 2006, p. 197). Desse modo, o filósofo inglês, ao lado de Montesquieu, está no âmago do espírito e da constituição estadunidense, sobretudo, em vista do fato de que os pais fundadores foram homens especialmente intelectual e politicamente virtuosos.

Por fim, o ensinamento de Locke deve ser entendido como uma defesa moral da “aquisitividade”. Nesse sentido o ensinamento de Locke é compreensível enquanto a “doutrina clássica do ‘espírito do capitalismo’”. O que hoje parece algo banal, era no tempo de Locke ainda um tabu, pois “a maioria das pessoas aderiu à velha visão segundo a qual a aquisição ilimitada de riquezas é injusto ou moralmente incorreto” (NRH, p. 246)<sup>141</sup>. Desse modo, o zeloso Locke atribuiu, por vezes, o desejo de possuir mais que os outros à “concupiscência maléfica”<sup>142</sup>, no entanto, após abandonar essas “*naiseries*” (bobagens) (NRH, p. 247), Locke demonstrou com sua doutrina da propriedade privada que, longe de ser apenas uma “concupiscência maléfica” (LOCKE, T II, 111), a cobiça, propriamente canalizada, é o meio para o bem geral e a felicidade pública.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>140</sup> The protection of these faculties [different and unequal faculties of acquiring property], is the first object of government” .

---

<sup>141</sup> “in his age most people still adhered to the older view according to which the unlimited acquisition of wealth is unjust or morally wrong”

<sup>142</sup> “evil concupiscence”.

A partir de seu método de leitura esotérica Strauss demonstra a importância de Locke na formação do direito natural moderno, responsável pela fundamentação dos princípios do liberalismo político. Apesar da sagacidade com a qual Locke expôs sua doutrina, de modo a conciliá-la com as opiniões aceitas, a *doxa*, o filósofo diverge dos pressupostos tanto do direito natural clássico quanto o divino. Aparta-se do último na medida que considera a razão desassistida como suficiente para encontrar os princípios que conduzem os homens à felicidade pública. Mas se distancia de igual modo do ensinamento clássico socrático, na medida que não considera como fim da sociedade civil a excelência natural do homem. Através da mudança de ênfase dos deveres naturais para os direitos naturais, Locke centra o fato fundamental da política no indivíduo e suas paixões.

Strauss descobre um Locke muito próximo à Hobbes. Apesar de discordâncias entre os ensinamentos políticos dos filósofos ingleses, persiste um âmago comum do qual partem, isto é, o fato de que ambos tomam como fato fundamental o princípio e o direito de autopreservação individual. Logo, Locke acompanha o movimento moderno de ruptura com a tradição clássica e constrói sua doutrina sobre o continente primeiro descoberto por Maquiavel e depois colonizado por Hobbes. De modo que pactua, contra as aparências, movimento da filosofia moderna, destituída do *summum bonum*. Mesmo quando diverge de Hobbes, na medida que defende a doutrina do governo limitado, o direito de revolução, e, sobretudo, a garantia fundamental da propriedade privada, Locke o faz, em última instância sobre aquela concordância primeira com o direito de autopreservação.

Com isso, Locke se mantém na tradição que inverte a hierarquia dos deveres e direitos naturais, mas ele vai mais além e converte o desejo de autopreservação em desejo por propriedade, e acumulação ilimitada. Ao fundar seu modelo na paixão mundana pela aquisição de bens materiais (*acquisitiveness*), logrou acrescentar o caráter economicista à doutrina do liberalismo político. Assim como Montesquieu, Locke optou pelas virtudes associadas ao comércio, em detrimento da severa virtude pública da república romana, visto que a paixão pela aquisição é o meio condizente para as condições da abundância geral, felicidade comum e paz pública. O sucesso de seu modelo provou a eficácia de seu princípio. De modo mais claro isso pode ser apreciado através da larga influência que teve o ensinamento de

Locke entre os pais fundadores e nos escritos de *Publius*, nos artigos *Federalistas*, decisivos na constituição da moderna República comercial norteamericana (LAM, p. 16).

Em suma, é seguro dizer que Strauss preza Locke por sua elevada prudência, no entanto, é evidente o tom crítico com o qual ele se refere ao processo de redução das virtudes à doutrina da aquisição. No fundo Strauss polemiza com o pressuposto individual-utilitarista, que não apenas está na base do projeto de Locke, como é seu horizonte moral e normativo. Strauss condenava a mediocridade e o filistinismo que podem advir do pressuposto fundamental do liberalismo de Locke e também de Hobbes, isto é, a autopreservação. Strauss teme as consequências negativas da revolta moderna com o *telos* clássico que localizava o fim da sociedade civil não na vida confortável e segura, mas na excelência humana de acordo com seus fins naturais.



## APONTAMENTOS FINAIS

Em busca do entendimento da crise do liberalismo no pensamento de Leo Strauss analisou-se o modo como ele a localizara em seu tempo enquanto consequência da crise mais ampla da modernidade. Dado que é necessário entender a crise em termos da história das ideias, realizou-se uma análise genealógica da gênese do liberalismo moderno com Hobbes e Locke, através da qual foi possível localizar sua própria crítica ao liberalismo.

Pode-se concluir que Strauss define o liberalismo enquanto uma ruptura com a filosofia política clássica, pois, se alicerça em duas premissas fundamentais: na visão moderna ateleológica do todo e na doutrina pós-maquiviélica das paixões. Enquanto a primeira destitui o homem do *finnis ultimus* e do *summum bonum* em vista dos quais deveria existir a sociedade civil, a segunda afirma a necessidade de descer das alturas imaginárias do ensinamento dos clássicos, para uma visão mais “realista”, isto é, deixar de pensar em termos do “dever ser” e voltar-se para aquilo que “é”. Tal processo resulta em uma nova espécie de “idealismo”, pautado não na perfeição da natureza humana, mas nas paixões mais constantes. A natureza deixa de ser o parâmetro ao qual deve se adequar, e passa a ser uma matéria moldável pela razão moderna. Strauss demonstra como esse procedimento é parte do projeto moderno de controlar o acaso, a filosofia política torna-se um saber técnico em prol da manipulação da natureza.

As doutrinas de Hobbes e Locke exemplificam a tendência de fundar a soberania política no que seria a mais profunda paixão humana, o desejo de autopreservação. Transformam, cada um a seu modo, o fato político fundamental no direito do indivíduo de auto preservar se. Assim, o fim da sociedade civil, assim como as leis morais, se tornam a garantia de paz e comodidade. Com isso, lançam o horizonte normativo da civilização burguesa, além do que, prepara no plano do pensamento secular a defesa do “espírito do capitalismo”. É verdade que os filósofos ingleses discordaram sobre a forma de governo capaz de garantir esse fim, enquanto Hobbes optou pelo absolutismo, Locke defendeu a separação entre os poderes. Como galhos que nascem do mesmo tronco e apontam para lados diferentes, a divergência entre os filósofos se dá sobre o mesmo centro.

Um importante aspecto da crítica de Strauss ao liberalismo é direcionado à base sua moral. Semelhante à Nietzsche, Strauss teme que uma sociedade cujo fim último constitui no ideal da autopreservação e do conforto pudesse afetar a busca humana da excelência. Strauss está longe de negar, no entanto, a preocupação com a estabilidade política como algo menos importante para o pensamento político. Seguindo o modelo clássico, Strauss pensa que a melhor ordem política deve equilibrar a estabilidade civil com a excelência. Além disso, Strauss enxergava caminhos, no contexto liberal democrático, para o florescimento da excelência humana, afinal, embora “não possamos permanecer em silêncio a respeito dos perigos, aos quais a democracia expõe a si mesma e a excelência humana, não podemos esquecer do fato óbvio que ao conceder liberdade à todos, a democracia da liberdade àqueles que se importam com a excelência humana” (LAM, p. 24). Ou seja, apesar de a excelência não ser o mais alto valor normativo para o liberalismo, sendo inferior à liberdade individual, por exemplo, ela permite alguns busquem a excelência – tomando o parâmetro perfeccionista clássico para o qual a vida filosófica é o mais alto grau da virtude humana.

Outra faceta da crise da modernidade e do liberalismo foi diagnosticada por Strauss sob a forma do historicismo e do positivismo de seu tempo, segundo sua avaliação, tais doutrinas levam ao relativismo e, por fim, ao niilismo. A separação entre fatos e valores, afirmou Strauss, enfraquece as bases de defesa do liberalismo, tornando-o vulnerável aos inimigos externos, como o comunismo e o fascismo, mas também corrobora com o filistinismo interno, ao passo que se abstém de ajuizar acerca de valores, ela se torna uma moral permissiva e tolerante, compatível com a vulgaridade e a cultura de massas da vida liberal democrática.

O lado mais perigoso da crise tomou forma sob o historicismo radical. Ele surge na terceira onda da modernidade. A noção do processo histórico já havia sido cunhada por Rousseau, no século XVIII, enquanto uma crítica ao estado de natureza de Hobbes e Locke. Com Hegel e seus prosélitos a História ganhou um sentido racional e progressivo. Representado por Nietzsche e Heidegger o historicismo radical é o ponto no qual “o pensamento moderno chega ao seu clímax, a sua mais alta consciência de si” (IFP, p.74), ele é a “*consumação do*

*Iluminismo*”<sup>143</sup> (LSGS II, p. 446). Nietzsche constatou que o projeto racional moderno leva em última instância ao niilismo, pois submeteu a própria razão à crítica historicista e notou a sua incapacidade de validação dos fins últimos, “Deus está morto”. Em verdade, Nietzsche apontou, tal como Weber, o conflito trágico entre razão e vida.

O radicalismo político desencadeado pela crise da razão moderna e representado pelo historicismo radical mostrou sua face imoderada no uso indiscriminado de Nietzsche pelo fascismo, e na adesão de Heidegger ao nazismo, para não falar de outros existencialistas que tomaram partido por radicalismos do outro extremo do espectro político, como Sartre. Apesar disso, Strauss recomendou aos leitores a prevenirem-se contra a falácia do “*reductio ad hitlerum*” (NRH, p. 42) , ou seja, uma ideia não deve ser necessariamente descartada porque esteve relacionada à um péssimo regime. De fato, Strauss, aponta que a crítica de Nietzsche não deve ser “desprezada ou esquecida” (IFP, p. 108). Logo, Strauss está longe de simplesmente negar a crise moderna da razão. Como lidar com esse paradoxo?

Strauss parte justamente desse esgotamento e consumação do projeto moderno, pois este prepara as condições para o retorno à filosofia política clássica. Como observou Strauss: “Heidegger, sem intencional, abriu a possibilidade para o genuíno retorno à filosofia política clássica, à filosofia de Aristóteles e Platão, um retorno de olhos abertos e com completa clareza acerca das dificuldades implicadas aí”<sup>144</sup> (UP, p. 2). O retorno à fonte original do pensamento e da filosofia, pensou Strauss, poderia fornecer insights essenciais para a atual crise em que vivemos. O ensinamento clássico pode nos guiar na compreensão dos problemas fundamentais da vida política, buscando conciliar a busca da excelência com a estabilidade da sociedade civil, ensinar a moderação e a prudência como as mais elevadas virtudes políticas, assim como contribuir para o entendimento da tensa relação entre razão e revelação.

---

<sup>143</sup> “*Vollendung der Aufklärung*”.

<sup>144</sup> “*Heidegger had opened without intending it: the possibility of a genuine return to classical philosophy, to the philosophy of Aristotle and of Plato, a return with open eyes and in full clarity about the infinite difficulties which it entails*”.

Fugiu do escopo da presente dissertação a investigação mais concentrada no retorno de Strauss ao racionalismo clássico. No entanto, tal projeto pode indicar o caminho para pesquisas futuras, nas quais essa questão possa ser aprofundada.

## REFERÊNCIAS

Allen, J. **Carneades**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <<URL =<https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/carneades/>>>. Acessado em 08/09/2019.

ALTMANN, W. **Leo Strauss on "German Nihilism": Learning the Art of Writing**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press: Journal of the History of Ideas, Vol. 68, No. 4, pp. 587-612. 2007.

ASHCRAFT, R. Faith and knowledge in Locke's philosophy. Em: YOLTON, J. **John Locke: Problems and Perspectives**. Cambridge: University of Cambridge Press, pp. 194-223. 1969.

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

BEHNEGAR, N. **Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science**. The Review of politics, vol. 59, issue 1, pp. 97-126. 1997.

BERKOWITZ, P. **Virtue and the making of modern liberalism**. New Jersey: Princeton university press. 1999.

BERLIN, I. Two concepts of Freedom. In: **Liberty**. Ed: Hardy, H. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BERNS, L. Thomas Hobbes. IN: CROPSEY, J; STRAUSS, L. **History of political philosophy**. Chicago e Londres: The University os Chicago Press, 1987.

BEST, J. The Innocent, the Ignorant, and the Rational: The Content of Lockian Consent. In: **The crisis of liberal democracy: a straussian perspective**. Org. DEUTSCH, K. New York: State University of New York Press. PP. 30-47. 1987.

BLITZ, M. **Duty Bound: responsibility and American public life.** Rowman and Littlefield Publishers, 2005.

\_\_\_\_\_. **Mark Blitz on ancient and modern political philosophy.**  
*Disponível em:*  
<<<https://conversationswithbillkristol.org/transcript/mark-blitz-transcript/#locke>>>. Acessado em 30/01/2019.

BLOOM, A. Jean-Jacques Rousseau. IN: CROUSEY, J; STRAUSS, L. **History of political philosophy.** Chicago e Londres: The University of Chicago Press, pp. 559-580. 1987

\_\_\_\_\_. **O declínio da cultura Ocidental.** Trad. João Alves dos Santos. São Paulo: Editora Best Seller. 1987.

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes and the natural law tradition.** Trad. Daniela Gobetti. Chicago e Londres: The university of Chicago press, 1993.

BRUELL, C. **A Return to Classical Political Philosophy and the Understanding of the American Founding.** The Review of politics, Universidade de Notre Dame, v. 53, n. 1, pp. 173-186, winter. 1991.

CONNOLLY, W. **Pluralism.** Durnhan and Lodon: Duke university Press. 2005.

DEUSTSCH, K. *The crisis of liberal democracy: a straussian perspective.* Org. DEUTSCH, K. New York: State University of New York Press. 1987.

DUNN, J. **The political thought of John Locke.** Cambridge: Cambridge University Press. 1969.

\_\_\_\_\_. "Review: Revolutionary Politics and Locke's 'Two Treatises of Government' by Richard Ashcraft". Journal of Modern History. 60 (2): 366–68. 1988

DRURY, S. **The political ideas of Leo Strauss.** New York:: Palgrave Macmillan, 2005.

EDENS, R. **Why wasn't Weber a nihilist.** In: *The crisis of liberal democracy: a straussian perspective.* Org. DEUTSCH, K. New York: State University of New York Press. Pp. 212-242. 1987.

FISCHER, K. The demands of disenchantment: From Nietzsche, Weber, and Troeltsch to Bultmann In: **The foundation of the juridico-political, Concept formation in Hans Kelsen and Max Weber.** New York: Routledge. 2016.

GILLESPIE, M. **The theological origins of modernity.** Londres e Chicago: The university of Chicago press, 2008.

GILDIN, H. Apresentação. In: **Introdução à filosofia política: dez ensais.** São Paulo: É realizações editora. Org. Hilail Gildin, Trad. Élcio Verçosa Filho. 2016.

Gough, J. *John Locke's political philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1950.

GOUREVITCH, V. The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in Natural Right and History. In: **The crisis of liberal democracy: a straussian perspective.** Org. DEUTSCH, K. New York: State University of New York Press. PP. 30-47. 1987.

GUNNEL, J. Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss and Liberal Democracy. In: **The crisis of liberal democracy: a straussian perspective.** Org. DEUTSCH, K. New York: State University of New York Press. Pp. 68 – 88. 1987.

HAMILTON, A; JAY, J; MADISON, J. **The federalist papers.** Ed. Lawrence Goldman. Oxford: Oxford University Press. 2008.

HOBBS, T. **De Cive: english version.** Oxford: Oxford University Press. 1983.

\_\_\_\_\_. **Leviathan**. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press. 1996;

\_\_\_\_\_. Opera Latina. In: MOLESWORTH, W. **Vita carmine expressa**. Londres. 1679.

HOOD, B. **The divini politics of Thomas Hobbes: An interpretation of Leviathan**. Oxford: Clarendon Press. 1964.

HOWSE, R. **Misreading Leo Strauss**. Policy Review, pp. 83-94. 2013.

IGGERS, G. **The history and meaning of the term**. University of Pennsylvania., Journal of the History of Ideas, Vol. 56, No. 1, Jan. pp. 129-152, 1995.

KENNINGTON, R. **Strauss's natural right and history**. The review of metaphysics, vol. 35, n.1, pp. 57-86. 1981.

LAMPERT, L. **The enduring importance of Leo Strauss**. Chicago: The university of Chicago Press.

Lilla, Mark. **The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West**. New York: Knopf. 2007.

LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Oxford Univesity Press. Ed. Peter Nidditch. 1975.

\_\_\_\_\_. First treatise of government. In: **The complete works of John Locke**. United Kingdom: Delphi Classics, pp. n.p. 2017.

\_\_\_\_\_. **Second treatise of government**. Indiana: Hackett publishing company, inc. 1980.

\_\_\_\_\_. **The reasonableness of Christianity: as delivered in the scriptures**. Oxford: Oxford university press. 1999.

MANNHEIM, L. **Historismus.** in Kurt H. Wolf (ed.), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* (Neuwied, 1970).

MACPHERSON, C. **The political theory of possessive individualism.** Oxford: Oxford University Press. 1962.

MANDUCO, A. **Primado da religião e o Leviatã submerso.** Disponível em: <<  
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-05052008-144048/pt-br.php>>>. Acessado em: 25/02/2019.

MANSFIELD, H. **Manliness.** New Haven e Londres: Yale University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. “On the Political Character of Property in Locke”. Em: **Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. MacPherson.** Toronto: University of Toronto Press, 23-38, 1979.

\_\_\_\_\_. **Harvey Mansfield on Leo Strauss and the straussians.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=t-gH7Waedtk&t=3858s>>>. Acessado em 10/02/2019.

MARTINICH, A. **The two gods of Leviathan: Thomas Hobbes on religion and politics.** Cambridge: Cambridge university press. 1992.

MELZER, A. **Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing.** Chicago: The university of Chicago Press. 2014.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** Trad. Mauricio Santana dias. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras. 2010.

MERQUIOR, J. **O liberalismo antigo e moderno.** São Paulo: É Realizações Editora. 2011.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal.** Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos.** Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos.** Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>. Acesso em: 18 de jan. 2018

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano.** Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia.** Trad. Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras. 2007.

PANGLE, T. **Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy.** Baltimore: The John Hopkins university press. 2006.

PANGLE, T; TARCOV, N. Epilogue. IN: CROUSEY, J; STRAUSS, L. **History of political philosophy.** Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1987.

POCOCK, J. **Commerce, virtue and History: Essays on political thought and history Chiefly in the eighteenth century ideas in context.** Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

RABIEH, M. *The Reasonableness of Locke or the Questionableness of Christianity.* American journal of political science, pp. 933- 957. 1991.

ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** In: Coleção Os Pensadores. Trad: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

SIMMEL, G. **Einleitung in die Moralwissenschaft.** Berlin: W. Hertz. 1892.

SLOTEDIJK, P. **O desprezo das massas: ensaio sobre as lutas culturais na sociedade moderna.** Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade. 2016.

SULLIVAN, V. **Machiavelli, Hobbes and the formation of a liberal republicanism in England**. New York: Cambridge university Press. 2004.

STRAUSS, L. **An introduction to political philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**. Detroit: Wayne State University Press. Org. Hialil Gildin, 1989.

\_\_\_\_\_. **An unspoken prologue to a public lecture at St. John's**. Interpretation, Vol. 7, No. 3, pp. 1-3, 1978.

\_\_\_\_\_. **Da tirania** (T). Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2014 .

\_\_\_\_\_. **Leo Strauss Gesammelte Schriften Band II** (LSGS II). Org. Heinrich Meier. Stuttgart, Weimar: Metzler. 2001.

\_\_\_\_\_. **Leo Strauss Gesammelte Schriften Band III** (LSGS III). Org. Heinrich Meier. Stuttgart, Weimar: Metzler. 2001

\_\_\_\_\_. **Liberalism Ancient and Modern** (LAM). Londres e Chicago: The university of Chicago Press, 1968.

\_\_\_\_\_. **Natural right and history** (NRH). Londres e Chicago: The university of Chicago press, 1965.

\_\_\_\_\_. **Perseguição e a arte de escrever** (PAE). Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações. 2015.

\_\_\_\_\_. **Political philosophy and history** (PH). University of Pennsylvania, Journal of the History of Ideas, Vol. 10, No. 1, pp. 30-50, 1949.

\_\_\_\_\_. **Relativism** (R). In: SCHOEK, H. *Relativism and the study of man*. Princeton: Van noland Co. Inc. 1961.

\_\_\_\_\_. **The political philosophy of Hobbes: its basis and genesis** (PPH). Trad. Elsa Sinclair. Londres e Chicago: The university of Chicago Press, 1952.

\_\_\_\_\_. **The city and man** (CM). *Virginia*: The University Press of Virginia, 1964.

\_\_\_\_\_. **What is political philosophy** (WIPP). Illinois: The free press of Glencoe. 1959.

SKINNER, Q. **The foundations of modern political thought II: the age of reformation**. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

STONE, J. *Was Leo Strauss wrong about John Locke?*.

TANGUAY, D. **Leo Strauss: an intelectual biography**. Trad. Christopher Nadon. 1 ed. New Haven e Londres: Yale University Press. 2007.

TUCK, R. **The sleeping sovereign: the invention of modern democracy**. Cambridge: Cambridge University Press. 2016.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América. Sentimentos e opiniões**. Livro II. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TROELTSCH, E. Die Krisis des Historismus. In: Die Neue Rundschau, 33. Jahrgang der freien Buhne Berlin, 1922.

VELKLEY, R. **Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy**. Chicago: The university of Chicago Press. 2011.

VOLTAIRE. **O filósofo ignorante**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM. 2013.

WARRENDER, H. **The political philosophy of Hobbes**. New York: Oxford university press. 1957.

WEST, T. **Leo Strauss and the American Founding**. *The Review of politics*, Universidade de Notre Dame, v. 53, n. 1, pp. 173-186, winter. 1991.

WEBER, M. **Ciência e política duas vocações**. Trad. Leonidas S. da Mota. São Paulo: Cultrix. 2011.

YOLTON, J. **John Locke: Problems and Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

ZUCKERT, C; ZUCKERT, M. **Leo Strauss and the problem of political philosophy**. Chicago e Londres: The university of Chicago Press. 2013.

\_\_\_\_\_. **The truth about Leo Strauss: political philosophy and american democracy**. Chicago: The University of Chicago Press. 2006.

ZUCKERT, M. *Launching liberalism: on lockean political philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas. 2002.

\_\_\_\_\_. Liberalism and nihilism: contemporary constrained performance theories of justice. In: **The promise of liberalism**. T. Fuller ed. 1984.