

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Costa Simões

A recusa teimosa: ensaios sobre o pensamento conservador

São Paulo

2010

Bruno Costa Simões

A recusa teimosa: ensaios sobre o pensamento conservador

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

São Paulo

2010

À memória de Carlos Alberto Villela Souto, nosso Charles, o *vecchio*
Snaporaz do Flamengo.

Ao meu sobrinho Filipe Rech Simões, rebento promissor.

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo e Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão da bolsa de doutorado.

Concluído o doutorado, rendo graças a muitas coisas e pessoas. De alguma maneira, as nuvens carregadas, que castigaram a cidade no último verão paulistano, participaram desta feitura, e por isso as saúdo; bem como a resistente mochila, hoje em farrapos, que ganhei num festival de cinema, por meio da qual venho, desde o começo da pesquisa, qual um camelo, carregando livros e notebooks.

Agradeço a toda família Simões (Ari, Creuza, Leo, Silvana e Filipe) e à minha tia Elizabeth que, além do afeto, me concedeu uma bolsa de estudos na Cultura Inglesa, sem a qual esta pesquisa não teria sido levada a cabo.

Ao camarada Marcelo Cipolla pelo rigor e auxílio nos trabalhos de tradução, e pela amizade altercante de um crédulo convicto com um ateu dogmático. À Elizabeth Cardoso, companheira de bibliotecas, pela inesperada e profunda amizade surgida nas incertezas do trabalho. Ao corintiano Renato Conde, que me ensinou que a bondade não é tão ruim assim. Para além da imprescindível argúcia, agradeço, pelas traduções, versões e consultas shakespearianas, ao eterno e genial camarada Alexandre Amaral, sem o qual a vida seria um porre. A Luiz Felipe Doles, jovem depositário dos estudos sobre o conservadorismo nas relações internacionais, pelas discussões em português e pelo café de Franca. A Yvan Mas, primeira amizade em Chicago, gente finíssima durante um inverno crudelíssimo. A Joaquim Toledo, pelo nosso primeiro mês de moradia no aprazível bairro de *Humboldt Park* e os seguintes num cafofo em *Hyde Park*, agradeço por suportar meu mau humor e pelos momentos descontraídos no *Woodlawn Tap*. Ao professor Ismail Xavier e à Isaura Botelho, pelas excelentes conversações e jantares, graças ao encontro na biblioteca Joseph Regenstein.

Agradeço ainda aos professores Robert Pippin, que gentilmente aceitou meu estágio no *Committee on Social Thought* da Universidade de Chicago, Nathan Tarcov, pela importante e descontraída entrevista inicial no *Committe*, e Heinrich Meier pelo inesquecível e perturbador curso sobre *Rousseau's Reveries*.

Agradeço aos amigos e professores Luiz Henrique Lopes dos Santos, pela transição de governo, Marisa Lopes, pela participação na banca de qualificação, e Yara

Frateschi, pela tarefa inglória de entender minhas questões hobbesianas. À Marie Pedroso, placa mãe da intelligentsia bandeirante. A todos os camaradas do grupo de estudos de Filosofia Alemã (Mauricio Keinert, Rúrion Soares, Fernando Mattos, Luciano Gatti, Diego Trevisan, João Geraldo Cunha, Monique Hulshof, Bruno Nadai, Francisco Prata, Nathalie Bressiane). Ao camarada Vicente Sampaio pelas revisões políglotas.

Ao amigo, professor e orientador Ricardo Terra pela clareza política e ajuda, desde os primeiros dias de orientação, em tudo que foi bibliográfica e intelectualmente possível; por insistir, uma vez entendida a filosofia, na importância de pensá-la; e pelo humor na convivência, seja na universidade seja no escritório, diante da gravidade do tema.

À professora Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola, amiga querida, parceira imprescindível, leitora atenta de minhas confusões mentais, por tudo.

RESUMO

Simões, Bruno Costa. A recusa teimosa: ensaios sobre o pensamento conservador. 2010. 209 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

O presente estudo parte da proposta de um “pacto narrativo” com o leitor, envolvendo uma dupla operação: renunciar, provisoriamente, o formato usual de uma tese dirigida contra ou a favor do pensamento conservador (sem perder de vista o posicionamento político e filosófico em questão), e assumir, enquanto isso, a complexidade da perspectiva de autores que se apropriaram e polemizaram questões políticas e temas filosóficos tendo em vista o seu tempo. Quanto ao gênero em questão, a proposta de desenvolver uma reunião de ensaios procura delimitar as configurações teóricas que permitiram o incremento de um pensamento conservador. A partir das leituras que Carl Schmitt e Leo Strauss estabeleceram sobre a filosofia de Thomas Hobbes, uma das principais problematizações tratadas aqui é a que vê na filosofia hobbesiana a fundação do liberalismo. Para tanto, a questão da adesão ou da separação entre a filosofia política e a filosofia natural torna-se bastante polêmica no tratamento que ambos os intérpretes dão a Hobbes. Como críticos dos rumos da política contemporânea, Schmitt e Strauss entenderam a instauração filosófica do racionalismo moderno como a base teórica que permitiu, a um só tempo, a consolidação de um Estado político que superou a ordem passada, o incremento de um regime absoluto de dominação da sociedade e a abertura que viabilizou, pelo desenvolvimento técnico da nova ciência da natureza e pelo rebaixamento moral da finalidade da vida humana, a ascensão liberal. Como uma *tentativa* de compreensão da força e das consequências que tais intérpretes tiveram, o presente estudo ainda explora uma recepção crítica brasileira da obra de Strauss que questiona e limita a interpretação da fundação hobbesiana do liberalismo.

Palavras-chave: Leo Strauss - Carl Schmitt - Thomas Hobbes - modernidade - filosofia política - conservadorismo

ABSTRACT

Simões, Bruno Costa. *The stubborn refusal: essays on conservative thought*. 2010. 209 f. Thesis (PhD) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

This study proposes a "narrative pact" with the reader, involving a double operation: a temporary renouncement of the usual format of a thesis directed against or in favour of conservative thinking (without losing sight of the political and philosophical positioning in question), and assuming, meanwhile, the complexity of the perspective of authors who take political issues and philosophical subjects aiming at polemizing and debating problems that belong to their own times. As to the literary genre, the proposal of making up a set of essays aims to delimit the theoretical settings that enabled the development of a conservative thought. Considering the interpretations that Carl Schmitt and Leo Strauss set out concerning the philosophy of Thomas Hobbes, a major question treated here is that which sees the Hobbesian philosophy as the foundation of liberalism. For this purpose, the issue of adherence or separation between political philosophy and natural philosophy becomes quite provocative in the way both authors treat Hobbes. As critics of the contemporary political directions, Schmitt and Strauss consider the settlement of modern philosophical rationalism as the theoretical basis that made at the same time possible the consolidation of a political State that overcame the former order of politics, the instauration of an absolute regimen of domination of the society and, finally, the breach which, through the technical improvement of the new science of nature and the debasement of the moral purpose of human life, made the liberal ascension feasible. As an *attempt to* understand the strength and the consequences that such interpreters had, this study also explores the Brazilian critical reception of the works of Strauss, which discusses and delimits the interpretation of the Hobbesian foundation of liberalism.

Keywords: Leo Strauss - Carl Schmitt - Thomas Hobbes - modernity - political philosophy - conservatism

ÍNDICE

Introdução (elenco principal)	1
Subsídios para um argumento (paráfrase exegética)	8
A trama (strausschmittiana)	32
Hobbes?	72
A guisa das ideias estúpidas	162

“there is no such thing in this world”

Hobbes

Introdução (elenco principal)

Começo pelo que talvez seja o fim de uma breve interlocução – digo, uma interlocução direta, já que a indireta se estendeu por um bom tempo. Na conclusão do artigo, “Notas sobre o ‘Conceito do Político’ de Carl Schmitt”, Leo Strauss anuncia a fonte primordial para compreensão das causas do liberalismo: “Uma crítica radical do liberalismo só pode ser levada a cabo com base numa compreensão adequada de Hobbes” (SCHMITT, 2007, p. 122)¹. Em termos gerais, Hobbes entra em cena na figura do responsável por uma das maiores rupturas com o passado da tradição filosófico-política. Nessa fonte problemática, a crítica conservadora identifica a articulação entre a ciência moderna e os ideais ocidentais da civilização, permitindo que Strauss pondere a filosofia hobbesiana no contexto do surgimento e consolidação dos ideais da democracia liberal. Dados os passos resolutos da ciência em consonância com a expansão democrática (rejeitando, a um só

¹ Utilizamos a edição americana [*The Concept of the Political*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007], cuja tradução de George Schwab foi cotejada pelo próprio Schmitt, que compreende os três seguintes títulos principais analisados neste nosso estudo: Schmitt, C. *The Concept of the Political* (1932) [originalmente, “Der Begriff der Politischen”, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, 1927, n.º. 1, pp. 1-33], trad. George Schwab; em seguida, Schmitt, C. *The Age of Neutralizations and Depoliticizations* (1929) [“Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen”, in Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Berlin: Duncker & Humblot, 1963), pp. 79 – 95], trad. Matthias Konzen e John P. McCormick; e, por fim, Strauss, L. *Notes on Schmitt's Essay* [“Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen”, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), LXVII, n.º. 6, 1932, pp. 732-749], trad. J. Harvey Lomaz. Devido, portanto, ao fato de o texto de Strauss estar no mesmo volume de Schmitt, citaremos esses três títulos da seguinte forma: (SCHMITT, 2007, p.). Depois da primeira publicação de 1927, Schmitt reedita o *Conceito do Político* junto com *A era das neutralizações e despolitizações* em 1932 (Duncker & Humblot, Munique), que é a edição padrão de que nos valem; mais adiante, reedita, com vários acréscimos, a versão de 1933 (Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo) e a de 1963 (Duncker & Humblot, Berlim). Na de 1933, segundo a leitura bastante meticulosa, difundida e controversa de Heinrich Meier, estariam presentes, ainda que “implicitamente”, as considerações das *Notas* de Strauss. Cf. Meier, H. *Carl Schmitt & Leo Strauss, The Hidden Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995. Sobre a tese de Meier, cf. Shell, S. “Meier on Strauss and Schmitt”, in *The Review of Politics*, vol. 53, No.1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 219-223; Altini, C. *La teoria della filosofia come filosofia politica*. Pisa: Edizione ETS, 2004, (nota 20), pp. 57-60; e Balakrishnan, G. *The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London: Verso, 2000, p. 281 (nota 8).

tempo, as misérias do mundo natural e a ordem política passada, e investindo continuamente nas comodidades da vida em sociedade), chega-se, contudo, à situação do esgotamento do saber, expresso na debilidade e massificação do mundo liberal, a ponto de Strauss atestar, três décadas depois de suas *Notas*, que

“a crise do ocidente consiste no fato de ocidente ter se tornado incerto de seu propósito. Uma vez o ocidente esteve certo de seu propósito – de um propósito em que todos os homens poderiam estar unidos, de modo que tinha uma visão clara do seu futuro como o futuro da humanidade. Não temos mais essa visão nem essa clareza. Alguns entre nós até se desesperam com o futuro, e esse desespero explica muitas formas da degradação contemporânea do ocidente” (STRAUSS, 1964, p. 3).

A partir de então, cabe ao homem uma conformidade com esse espectro difuso e de pleno desamparo, em que não se pode mais contar com nenhuma instância metafísica e universal como intermédio entre o insondável destino humano e o que se tornou o aparente despropósito de sua condição. Em virtude desse contraponto, Strauss entende a crise contemporânea como fruto de uma “crença” no conhecimento científico e de uma espécie de atropelo ou extremismo cético que a filosofia política sofreu ao longo da modernidade.

De outro lado, um pouco antes de Strauss, talvez menos voltado para a busca das fundações liberais e mais empenhado no diagnóstico de crise da descentralização política, Carl Schmitt salienta no *Conceito do Político* que “o mundo não se tornará despoliticado”. A despeito das mudanças liberais que, no incremento de estruturas sociais pretensamente emancipadas da centralidade política, levaram a um contínuo enfraquecimento do Estado, o modo como se relacionam os agrupamentos humanos segue ainda o “critério do político”. Desse modo, permanece importante a centralidade da figura hobbesiana da autoridade que, por proteger um povo dos seus inimigos, consagra o poder político. Nessa medida, o ato político em questão é, para Schmitt, apenas um: o Estado protege, uma vez que se lhe obedece, e ele só pode proteger na medida em que decide, em virtude da autoridade de que

se investe, “quem é o inimigo”. Em outras palavras, mesmo o Estado contemporâneo, que tanto tem sofrido os efeitos técnicos da neutralização e da despolitização, permanece se constituindo segundo o critério autoritário e de dominação (que configura o político) frente às novas formas de associação e às emergentes organizações internacionais. Não se ignora, todavia, que esse caráter permanente vem sofrendo todo tipo de mutilação. Mas a ideia que parece orientar a elaboração do *Conceito* é justamente lastrear, numa política contemporânea espicaçada, a origem de algo fundamental na vida humana, por mais deturpado que se mostre. E Schmitt enuncia de maneira lapidar o legado hobbesiano que precisa ser reforçado mais do que nunca: “o *protego ergo obligo* é o *cogito ergo sum* do Estado” (SCHMITT, 2007, p. 52).

A presença dessas novas formas sociais, a sua expressão concreta que reivindica um papel político e a sua declaração de uma normatividade a partir da qual a política se efetiva, não atenuam a realidade política elementar, cujo objetivo principal é a disputa de poder e, nesse sentido, a existência do conflito, da qual a vida política não está livre nem dissociada. Em outras palavras, mesmo sem admitir tal apropriação, o mundo liberal ainda apela para aquilo que configura, da maneira mais decisiva possível, a ordem política, donde se percebe o aspecto ideológico contemporâneo: o esmaecimento do poder central do Estado. Assim, Schmitt busca perscrutar essas sutilezas liberais. Embora as concepções políticas da primeira metade do século XX, principalmente em solo europeu, se mostrem diversas do modelo tradicional da autoridade política, elas permanecem políticas; isto é, o que Schmitt toma por um contínuo e amplo processo de “neutralização e despolitização” tem ainda um sentido político: até mesmo o incremento dos “movimentos democráticos” aponta para a realização futura do “Estado total”, noção essa que, por mais pacifista que se pretenda, adquire as acepções beligerantes mais inquietantes; bem ou mal, consciente ou

inconscientemente, o fortalecimento da proteção da liberdade individual e da propriedade privada denuncia uma “luta interna contra o poder do Estado” que preserva, em todo caso, a essência do político (SCHMITT, 2007, p. 70). Assim, por mais que se alegue uma possível acomodação de interesses políticos no quadro geral de armistícios, de acordos e tratados internacionais de paz, Schmitt não dá crédito a esse cenário pluralista a seu ver “lúdico”. Para o jurista alemão, as declarações de que uma nação seria capaz, por exemplo, de cultivar a “amizade por todo o mundo”, ou de “desarmar-se voluntariamente”, pretendem, na verdade, escamotear o verdadeiro diapasão que orienta a ação política das nações. Qual um baixo contínuo afinado pelas teorias políticas consagradas na modernidade, Schmitt faz soar a “eterna relação entre proteção e obediência” presente no modo de vida dos agrupamentos humanos, remontando assim ao Estado moderno tal como formulado por Hobbes.

Ora, a eminência da guerra, da qual Hobbes tantas vezes tratara como a característica indelével do estado de natureza, teria sido superada pelos acordos. E a articulação política, submetida ao modelo da centralidade soberana, não mais teria como reincidir no conflito. Finalmente, a paz não seria uma meta política lançada num horizonte de promessas, mas uma possibilidade efetiva em vias de concretização. Nesse sentido, alega-se: o Estado moderno está *seguramente* estabelecido por força da racionalidade e conforme a própria lógica de seus requisitos institucionais; além disso, a consolidação da instituição parlamentar regra-se na própria acomodação dos interesses dos representantes de diferentes grupos sociais. Assim, ao mesmo tempo em que se apreende o tom de alerta da crítica schmittiana, é possível também apreciar o seu esgar, em que a “vida política” se mostra sob a égide geral da perda de sentido. Sob pena de um Estado politicamente anulado, a paz e a proteção comum, que são a finalidade da soberania hobbesiana, não

podem ser verdadeiramente asseguradas na ausência da consideração pela guerra. Revive-se, então, a contrapelo dos intentos liberais, a própria realidade do conflito. Ou por outra: o relevo da paz denuncia, nesses idos de 1920 e 1930, que a eminência do conflito não foi apagada. Começa-se aqui a escavar as espessas camadas liberais que, sob vestes pacifistas, encobrem ideologicamente a realidade do conflito para o seu controle final. Schmitt e Strauss balizam, cada qual a seu modo, as aspirações de outrora e de então, em busca de um esteio para questionar as realizações alcançadas que, por sua vez, desde as suas origens e especialmente agora, comprometem o político. Surge a retomada, por um lado, adepta e, por outro, crítica do pensamento de Hobbes, com vistas às bases de sua doutrina política e ao seu legado moderno para a vida política. De uma maneira bastante perturbadora e cética em relação aos avanços liberais, busca-se entender o estado de crise europeu como sintoma desse legado. Na condição de uma nova experiência humana, Hobbes parece responder pela causa dessa crise: analisar esse autor moderno como aquele que possibilitou essa experiência, isto é, como condição de investigação dos fundamentos da crise, é o que propõem Schmitt e Strauss. Num período de profundas fragilidades políticas e esgarçadas teóricas, dois interlocutores entram em cena para a consideração da questão mais premente possível: a posição do político. É, pois, da guerra, ou da retomada e manutenção de uma realidade fundamental, que se trata.

Para o desenvolvimento deste nosso trabalho, proponho a seguinte divisão:

1 – No primeiro texto, “Subsídios para um argumento (paráfrase exegética)”, desenvolvo uma leitura preliminar do *Conceito do político*, de Carl Schmitt. O objetivo inicial é delimitar a gênese conservadora que se lança criticamente contra o liberalismo contemporâneo, como tentativa de o autor afirmar a realidade do político e a necessidade do domínio central em contraposição aos fenômenos da despolitização e neutralização e à

pretendida anarquia política, todos os quais manifestos na ideologia pacifista do mundo liberal. Destaca-se ainda a forma como Schmitt define a autenticidade de uma teoria política à luz de pressupostos antropológicos e daquilo que ele entende como o “sistema” da filosofia política de Hobbes.

2 – No segundo texto, “A trama (strausschmittiana)”, analiso o artigo de Leo Strauss, *Notas sobre o ‘Conceito do político’ de Carl Schmitt*, como abertura inicial para a interlocução teórica entre os dois autores. Nessa etapa, procurei destacar até que ponto Strauss adere às noções centrais de Schmitt e a partir de que condições as leituras que cada um deles tem sobre a filosofia política de Hobbes passa a ressaltar as divergências entre os intérpretes. Trata-se, pois, do momento em que o jovem Strauss assinala as deficiências da tentativa schmittiana de superação da hegemonia liberal, visto que, para Strauss, admitir Hobbes como o grande formulador da verdadeira teoria política, equivale a aderir, mesmo que inconscientemente, à fundação do liberalismo.

3 – Em “Hobbes?”, procurei reconstituir a longa trajetória dos estudos de Strauss dedicados à filosofia de Hobbes como um todo. Dada a proliferação da interpretação de Strauss, busquei delimitar as oscilações do intérprete em relação à unidade da filosofia de Hobbes, que ora privilegia principalmente o *insight* antropológico do qual o filósofo inglês teria lançado mão para formulação de sua filosofia política, e ora também compreende a sua filosofia natural, no sentido da forte influência que a nova ciência da natureza teve sobre a concepção de um pensamento político apartado da natureza.

4 – No último texto, “À guisa das ideias estúpidas”, pretendi esboçar brevemente algumas características básicas da figura do pensador conservador à luz do permanente contraponto que Strauss estabelece entre a tradição clássica e a tradição moderna da filosofia política. Em seguida, proponho uma análise dos textos de “três autores

bandeirantes”, que se voltam a criticar ou a restringir o alcance da polêmica leitura de Strauss que toma Hobbes como o fundador do liberalismo. Por fim, tento mostrar em que medida esses três autores acabam por subsidiar ainda mais a crítica que Strauss endereça aos desdobramentos científicos e liberais da modernidade sobre o mundo político. A partir do que, procuro brevemente concluir este estudo, mostrando como tanto as três interpretações dos críticos quanto a de Strauss convergem ou se coadunam com a tese da modernidade filosófica instaurada por Hobbes no sentido, evidentemente apropriado de Strauss, de que a inovação do cenário político consiste no emprego do construto do artifício humano.

I

“Now, I want you to remember that no bastard ever won a war by dying for his country. He won it by making the other poor dumb bastard die for his country.”
Franklin J. Schaffner, *Patton* (1970)

Subsídios para um argumento (paráfrase exegética)

O político entrevê-se na decisão soberana, tendo como orientação básica o critério de distinção entre o amigo e o inimigo. Todo o ato político soberano, que leva em conta a sua ordem interna e a sua posição frente a outras nações, é presidido por esse pressuposto, de modo que, segundo sua prerrogativa, o Estado julga e decide, por si mesmo, se a situação é extrema (*Ernstfall*) e, nesse sentido, se o que se tem diante de si é um inimigo. No *Conceito do político*, não há alternativa estatal para o próprio Estado: ou ele distingue o inimigo, ou não existe enquanto poder político, tratando-se de uma mera entidade destruída.

Embora não esteja em questão para Schmitt uma “definição exaustiva” ou um “conteúdo substancial” do político, busca-se delinear um “enunciado simples e elementar” capaz de salientar as categorias especificamente políticas que respondem pela existência e relação entre os vários agrupamentos humanos, circunscritos na contemporaneidade pelo Estado. Assim, o Estado é entendido por ora como um tipo de organização política, a bem dizer, a “autoridade última” responsável pela proteção do agrupamento, detendo assim “o monopólio da política”. Tal é o caso, porém, quando a ordem civil não representa uma “força antitética” contrária ao Estado, cujo poder se situa acima da sociedade: a validade das suas normas jurídicas está garantida, *grosso modo*, na medida em que assegura a ordem interna e, em contrapartida, na medida em que se obedece ao Estado. Do contrário, isto é, numa situação anormal de perda de proteção, a força da lei simplesmente deixa de ser

válida. Ora, justamente por não se voltar para o conteúdo substancial do político, a afirmação da efetividade deste procede à medida que as inclinações humanas assumem uma veemência capaz de reunir ou dissociar os homens, abrindo espaço para um estado de anormalidade que coloca em xeque essa estabilidade. Nesse sentido, o que compromete a ordem instituída é um fenômeno que lhe é interno e cada vez mais latente, de modo que a tendência liberal de ramificação de diversos setores sociais propicia o questionamento da própria proteção estatal, questionamento esse por parte dos grupos que se imiscuem no Estado, mas que se mantêm, no exercício da vida política, como “entidades não estatais”. Num tal caso, a relação elementar entre proteção e obediência é preservada, mas, agora, em detrimento do Estado – para entrecortarmos o raciocínio de Schmitt, “nos períodos em que a segurança inabalada desaparece”, obedece-se justamente àqueles que conseguem conferir mais proteção do que o Estado, visto que os cidadãos, que “gostam de se enganar com ilusões normativas”, “sabem a quem devem obedecer” (SCHMITT, 2007, p. 52). Nada disso, porém, permite estipular uma situação em que a paz seria uma efetividade ou uma realidade universal. Por mais influente que seja a ilusão relativa à paz, as suas implicações despolitizantes impedem a sua própria efetivação.

Desse modo, numa unidade política democraticamente organizada, as diversas instâncias que a compõem tendem a confundir os papéis em exercício. A bem dizer, até Hegel, ainda estava garantida a separação entre Estado e sociedade, em que aquele se situava acima desta. Mas, “depois de 1848”, diz Schmitt, tal separação perde sua “clareza”; a teoria da soberania cede espaço para a das “associações”; e o “Estado universal”, que “penetrava” as esferas sociais, é suplantado pelo “Estado total” que é “penetrado por ela”, de tal forma que, assim como nas teorias pluralistas inglesas, também o “desenvolvimento da ciência política alemã [...] segue o desenvolvimento histórico em direção à identidade

democrática do Estado com a sociedade”. O que no século XIX era uma “concepção sistematizada do Estado alemão”, que, em Hegel, encerrava tanto a moralidade quanto a razão objetiva “muito acima do domínio dos apetites da sociedade egoísta”, no XX se reverte. Segundo Schmitt, ocorre aqui um entrecruzamento, em que os elementos que compõem o político são incorporados nas atividades sociais, por um lado, e os que caracterizam a sociedade civil são refletidos nas funções estatais, por outro: a moral, a estética e a economia (que correspondem aos paralelos sucessivamente traçados em relação ao político) perdem a sua neutralidade, e passam a influenciar o domínio estatal, a interferir, por assim dizer, numa seara que não lhes é própria. Nessa “identidade” entre Estado e sociedade civil, surge a problemática possibilidade do “Estado total”, em que todos os elementos dessa unidade se tornam “pelo menos potencialmente” políticos (Cf. SCHMITT, 2007, p. 22, 24, 77).

O poder de decisão que Schmitt reconhece como prova incontestada da realidade do político baliza-se pela polaridade de outros âmbitos (na moral: o bem e o mal; na estética: o belo e o feio; na economia: o ganho e a perda), o que lhe permite delimitar a base última do político e, na sequência das distinções, o seu significado específico. Conforme dito, no político trata-se da distinção entre amigo e inimigo, cujos participantes estão efetivamente inscritos numa situação concreta. Apenas eles, portanto, podem “julgar” o risco representado por aquilo que se lhes apresenta como uma oposição, isto é, apenas nessa realidade estão dadas as condições para determinar se o seu “modo de vida” se encontra sob ameaça, de modo que se torna imperioso preservar a existência de um modo de vida para o qual inimidade encontra-se no centro das distinções e relações humanas.

Mas, uma vez especificado, o político mostra-se mais independente e lança-se para além das outras distinções – e o que se tem por “critério” faz as vezes da definição do

conceito: “a distinção específica do político, a que todas as ações e motivos políticos podem ser reduzidos, é aquela entre amigo e inimigo” (SCHMITT, 2007, p. 26).

No entanto, o caráter “independente” do político não está suficientemente justificado; pois, sob a força do “dogma liberal”, as outras distinções também se pretendem autônomas, encerradas nas suas próprias particularidades; aliás, mais do que autônomas, elas privam e subjagam o político às suas prescrições éticas, jurídicas e econômicas. Na exegese schmittiana, porém, a independência do político não corresponde ao surgimento de um “novo” âmbito oriundo de outros; o político não os utiliza para se fazer entender, nem o seu patamar se posiciona numa equivalência ao dos outros – embora todos os âmbitos sejam bastante realçados pelo autor, isso ocorre segundo um propósito expositivo que tem em conta as deturpações liberais, mas que também entende que a efetividade do político é muito mais concreta do que qualquer dissertação textual.² A especificidade esquemática do político visa, portanto, não se subordinar nem se reduzir a outros campos do saber humano, a sua realidade concreta suplanta a abstração da normatividade jurídica, e envolve, a contrapelo do liberalismo, um sentido político para todas as outras polarizações.

² Segundo Balakrishnan (*op. cit.*, p. 109), em resposta às acusações, principalmente do teórico do direito Hermann Heller, de que estava advogando a aniquilação do inimigo político, Schmitt pondera na edição de 1963 do *Conceito*: “A autonomia (*Selbständigkeit*) de nosso critério tem um sentido prático-didático: tornar possível a consideração direta do fenômeno e evitar as muitas categorias e distinções, interpretações e valorações, substituições e unificações preconcebidas que ora controlam tal consideração, e que aceitam como válida apenas a sua perspectiva. Quem está em luta com um inimigo absoluto – seja ele o inimigo de classe, de raça ou um inimigo intemporal e eterno – não está interessado em nossas preocupações relativas ao critério do ‘político’; ao contrário, ele vê nisso uma ameaça à sua capacidade imediata de luta, o enfraquecimento através da reflexão, a ‘hamletização’ e uma relativização suspeita [...]. Por outro lado, as neutralizações que consideram tudo inofensivo transformam o inimigo num simples *partner* (seja de um conflito ou de um jogo) e condenam a nossa pretensão de conhecer uma realidade concreta, acusando-a de belicista, maquiavélica, maniqueísta e – hoje inevitavelmente – niilista. Nas encalhadas alternativas das disciplinas acadêmicas tradicionais, amigo e inimigo aparecem demonizados ou normatizados, ou mesmo traduzidos, axiologicamente, na polaridade valor e desvalor. Nas especializações cada vez mais fragmentadas de uma pesquisa científica funcionalizada, com base na divisão do trabalho, amigo e inimigo surgem mascarados psicologicamente [...] ou mesmo tornam-se uma aparente alternativa de *partners*, calculáveis e manipuláveis. Leitores atentos de nosso ensaio, como Leo Strauss, 1932 (Tom. n. 356) e Helmut Kuhn, 1933 (Tom. n. 361), logo observaram que nosso interesse era apenas abrir um caminho, de modo a não nos fecharmos antes de partirmos, e que o problema não era de uma ‘autonomia dos âmbitos de fato’ (*Autonomie der Sachgebiete*) e nem de ‘âmbitos de valor’ (*Wertgebiete*).” cit. in Altini, *op. cit.*, p. 46.

Há, pois, uma “intensidade” que delimita, como nenhuma outra distinção, a realidade do político, ou o “grau máximo de intensidade de uma união ou separação”, e que preside fundamentalmente o critério amigo-inimigo. Sem incorrer na pretensão de determinar conceitualmente o conteúdo, ou a “substância” do político, Schmitt torna a cena mais precisa, ainda que permaneça em suspenso:

“o inimigo político não precisa ser moralmente mau ou esteticamente feio; não precisa aparecer como um concorrente econômico; pode até mesmo ser vantajoso empreender transações comerciais com ele [...] o moralmente mau, esteticamente feio e economicamente prejudicial não precisa ser necessariamente o inimigo; o moralmente bom, esteticamente belo e economicamente lucrativo não precisa ser o amigo no sentido especificamente político do termo” (SCHMITT, 2007, p. 27).

Em outras palavras, essas outras distinções não participam da decisão política que se determina, esta sim, pela oposição mais intensa. A bem dizer, são elas que se valem umas das outras para considerar emocionalmente (ou nas suas “expressões psicológicas de emoções e tendências privadas”), o inimigo. Schmitt não busca uma acepção purista para a concretude do político, não o vislumbra de maneira imaculada, já que a vida política precisa de meios efetivos, mais precisamente, de “partidos políticos”, para se realizar no contexto liberal. Assim, como fato concreto, tem-se que a “falta de objetividade” das decisões políticas – que poderíamos entender como uma livre circulação de formas de conhecimento, cada uma delas apelando para o referencial da outra e, ao mesmo tempo, para sua autossuficiência – mostra, afinal, que elas se põem a serviço dos interesses de grupos particulares, buscando desvincular-se e comprometer a unidade política. Numa etapa inicial, o Estado distingue o amigo do inimigo à luz da premência do estado de coisas que se acerca dele, e decide, por si mesmo, a ação a ser empreendida. Noutra, os partidos políticos como que deturpam a decisão estatal. A bem dizer, a etapa inicial simplesmente

deixa de ser considerado, o panorama das tensões externas é abandonado e o predomínio do antagonismo interno passa a determinar o conflito da “guerra civil”: as intrigas partidárias exibem os efeitos primários da decisão estatal sobre a política doméstica, ou o enfraquecimento desse poder de decisão, em que os partidos assumem “configurações parasitas e caricaturais” do político, resultando no “autodilaceramento” do Estado e na própria perda de identidade de um Estado frente a outro (SCHMITT, 2007, pp. 30, 32).

Às voltas então com essas deturpações liberais, o Estado vê-se ameaçado por diversos setores que podem perfeitamente se valer da sua estrutura política, seja para declararem a guerra contra outros Estado, seja para vetá-la. Até aqui, podemos considerar que o Estado subsiste. Até esse ponto, conta-se com a sua decisão. Resta saber se a associação que se apropria do poder político (que assume e se transfigura no Estado) é capaz de exercê-lo enquanto tal, ou se a posição adquirida pela classe dominante, na verdade, tem em vista destruí-lo.

Mais ao fim do texto, Schmitt dirá que as distinções típicas do pensamento liberal, predominantemente as da “ética e da economia”, articulam suas polarizações de modo a desmerecer a autoridade do Estado, ramificando a centralidade deste nos preceitos do “intelecto e do comércio, da educação e da propriedade”. Assim, ignora-se propositalmente a intensidade e a centralidade em jogo a fim de, por um lado, obscurecer o domínio do político e, por outro, privilegiar as diretrizes liberais do indivíduo atomizado. Sob tal condição, o papel do Estado reduz-se à proteção da liberdade do indivíduo, de modo que, com tal encobrimento, o Estado sofre uma bizarra transfiguração social, onde o que era antes a autoridade vira respectivamente, segundo o esquema das polarizações, a “ideologia humanitária” e o “sistema técnico-econômico de produção e circulação de mercadorias”, em que, socialmente, a centralidade soberana transfere-se para “o público culturalmente

interessado”, por um lado, e para a “massa de consumidores”, por outro. Nesse sentido, o “indivíduo”, segundo Schmitt, passa a ser o *terminus a quo* e o *terminus ad quem* (Cf. SCHMITT, 2007, pp. 70-73).

Conforme observa Schmitt, no descompasso desses âmbitos e na sua influência sobre a vida política, não existe propriamente a figura do inimigo; os enfrentamentos se dão em relação a um “concorrente de negócios” ou um “adversário” com o qual estabelece alterações argumentativas. Desse modo, a denúncia de Schmitt atesta um diagnóstico sobre toda uma perda de precisão e um esmaecimento da realidade política. É preciso, pois, revelar aquilo que a própria historicidade do objeto da crítica vem tentando encobrir; o almejo pacifista não passa de um logro, uma ilusão que “turva” a realidade do político, impedindo a constatação da “periculosidade”.

“Chegamos assim a um inteiro sistema de conceitos desmilitarizados e despolitizados. Pode-se enumerar aqui algumas coisas para mostrar a sistemática incrivelmente coerente do pensamento liberal que, a despeito de todos os reveses, ainda não foi substituído hoje [1932] na Europa. Esses conceitos tipicamente liberais movem-se entre a ética (intelectualidade) e a economia (comércio). A partir dessa polarização eles tentam aniquilar o político, tratando-o como o domínio da conquista de poder e da repressão” (SCHMITT, 2007, p. 71).

Bem entendido, o avesso desse panorama, a saber, um militarismo exacerbado, não é exatamente o que se procura determinar – mesmo porque as ponderações de Schmitt levam a ressalvas que tornam ainda mais sutil a determinação do político: “evitar a guerra” e até mesmo o “Estado neutro” podem ser “diretrizes politicamente razoáveis”, contanto que elas partam em última análise do critério do político, o que mesmo assim não minimiza a lógica de que “ao conceito de inimigo pertence a sempre presente possibilidade de combate” (SCHMITT, 2007, p. 32). De modo que, mantida tal possibilidade constitutiva da

organização do modo de vida de um povo, isto é, preservado o discernimento conferido pelo político, os “detalhes militares” bem como o “a tecnologia das armas” é uma questão menor, ou mesmo tecnicamente irrisória frente ao poder de decisão da autoridade política. A problematização principal parece incidir criticamente sobre a contaminação social do político e sobre a tendência à mundialização pretendida pelo liberalismo.³

Na concretude em que opera o critério do político, porém, o inimigo é o “outro”, a presença estranha e diferente, vista pelo Estado de maneira “especialmente intensa”. E por causa dessa intensidade o caso extremo vem à baila como um dos temas mais instigantes em Schmitt. Por ser firmado na possibilidade da luta, ele é visto como uma situação excepcional, o que não minimiza seu caráter arrebatador, ao contrário, reforça ainda mais o seu impacto que se irrompe na normalidade. Mas, para que isso ocorra, essa “possibilidade” deve ser mantida. Do contrário, nem mesmo uma ação política para o fim da guerra seria possível. O registro aqui beira o paradoxo:

“Prevalecesse no mundo apenas a neutralidade, então não só a guerra acabaria, mas também a própria neutralidade. O que sempre importa é a possibilidade de ocorrer o caso extremo, a guerra real e a decisão sobre se essa situação chegou ou não” (SCHMITT, 2007, p. 35).

Conforme advertido, o tom existencial na exposição do político remete-o a uma realidade muito mais densa do que o panorama das relações políticas propriamente ditas. Assim, se a ocorrência da guerra diminui por um lado, a sua “ferocidade” aumenta por

³ Assim, por exemplo, em virtude do Direito Internacional, o Estado que declara guerra é enquadrado pelo Direito Penal, que o trata como um “delinqüente”, “criminoso”, “agressor e violador da paz”, não como alguém que age para se proteger. Na “autêntica guerra de combatentes”, declarar a guerra *era* uma “questão de honra”, pois a ação política era estritamente contra uma ameaça. A partir dos séculos XVIII e XIX, Benjamin Constant mostra que as guerras “perdem” qualquer aspecto atrativo porque são “inúteis”, não promovem “amenidades” nem “conforto”. Por outro lado, o forte incremento tecnológico da guerra tornou “sem sentido” os valores (“heroísmo, glória, coragem pessoal e o deleite em lutar”) que outrora presidiam as batalhas (SCHMITT, 2007, p. 75-76).

outro, de modo que a guerra permanece como a “possibilidade mais extrema”, revelando a “tensão especificamente política da vida humana”.

Adensando as caracterizações, Schmitt diz que o inimigo não pode ser compreendido no âmbito “privado”; o que se deflagra entre inimigos não envolve um impulso pessoal de “ódio”, pois o politicamente relevante é a tendência pública de “luta”. Por outro lado, o cidadão que afirma não ter inimigos pretende tão-somente situar-se, como indivíduo, à margem da comunidade política. Ora, assim como o indivíduo não tem inimigos políticos, o inimigo consiste “exclusivamente [no] inimigo público” – e “dependendo das circunstâncias”, equaciona Schmitt, o setor social que não reconhece o inimigo passa, a bem dizer, para o lado deste, o que de forma alguma permite “abolir” a distinção do político (SCHMITT, 2007, p. 51). Além disso, as condições sob as quais o inimigo existe – ou seja, a “validade” do conceito de inimigo – são por demais evidentes quando da sua eclosão; existencialmente, os elementos que salientam a inimizade são pura e simplesmente a “possibilidade real da morte física” manifesta pela negação do inimigo, de modo que o conteúdo positivo do político depende da negação representada pelo outro que lhe é estranho. Desse modo, não se trata de tornar o inimigo “desejável” nem, por assim dizer, de defendê-lo ontologicamente – isso é prescindível, dada a sua concretude. Trata-se, antes, de uma “realidade inerente e de uma possibilidade real”, que não esgota a vida política no sentido de que ela se encerraria numa “guerra devastadora”, nem tampouco a precede, mas que “emana” da autoridade política:

“Ao Estado, como uma entidade essencialmente política, pertence o *jus belli*, isto é, a possibilidade real de decidir, numa situação concreta, sobre [a questão do] inimigo, e a habilidade para enfrentá-lo em função do poder que emana da entidade. [...] O *jus belli* contém tal disposição [declarar guerra e dispor da vida dos homens]. Isso sugere uma dupla possibilidade: o direito de exigir de

seus membros a prontidão para morrer e para matar sem hesitações seus inimigos” (SCHMITT, 2007, p. 45).

Mesmo que não se efetive e não seja propriamente o conteúdo exclusivo da vida política, a guerra determina um “comportamento especificamente político”, afirmando a centralidade da instituição do Estado na tomada de decisão. Mais do que toda a contundência da afirmação do político, permanece, a nosso ver, a *defesa anômala* de um estado de coisas primordialmente antagônico que, reconhecendo as mudanças liberais, se mantém o mesmo na sua forma de manifestação. Em outras palavras, o mapeamento de Schmitt delimita algo que faz, e parece sempre ter feito, sentido. Os agrupamentos que existem na “esfera política” continuam seguindo tal critério, o que torna irrelevante um ideal pedagógico para o qual a belicosidade deixará de existir um dia (Cf. SCHMITT, 2007, p. 28). Assim, parece bastante evidente que a preocupação de Schmitt volta-se para a ameaça, não do outro, mas da ausência da distinção do político que, por sua vez, redundará na própria ausência do outro. O “mundo sem a política” reflete, nos receios do autor, o ultimato de um cenário opaco e sem sentido, em que ainda continuariam existindo algumas esferas “interessantes” (“cultura, civilização, economia, moralidade, direito, arte, entretenimento etc”)⁴, mas onde o “sacrifício da vida” e, por conseguinte, a “política” e o “Estado” deixariam de fazer qualquer sentido (SCHMITT, 2007, p.53).

⁴ Cf. a observação de Strauss (Schmitt, 2007, pp. 115-116) acerca do “etc.” empregado por Schmitt imediatamente após o termo “entretenimento” (*Unterhaltung*), dando a entender o caráter rebaixado da perspectiva do mundo do “divertimento”, ou do panorama liberal em que a sociedade de consumo e o conforto trazido pelas comodidades da técnica seriam o “*finis ultimus*” dos esforços humanos. Segundo Carlo Altini, na edição de 1963 de *O conceito do político*, Schmitt leva em conta o grifo de Strauss sobre o termo *Unterhaltung*, presente na edição de 1932, e o substitui posteriormente por *Spiel* (que, segundo Schmitt, “deve ser traduzido no sentido de “*play-game*”), querendo com isso acentuar uma maior oposição ao termo “sério” (*Ernst*), já que *Unterhaltung* preservaria ainda alguma possível acepção de antagonismo. Cf. Altini, *op. cit.*, pp. 56-57: “Apenas a política pode garantir que o mundo não se torne puro *intrattenimento*: Schmitt afirma o político porque vê nele o caso extremo (*di emergenza*) que torna a vida humana solene, porque *detesta* os ideais que correspondem à negação do político. A afirmação do político é a afirmação da *moral* contra toda

Na ausência do critério do político, a exigência da entidade do Estado, que determina e, portanto, autoriza o ato de “derramar sangue e matar outros seres humanos”, não é sequer uma possibilidade. O combate é o sinal mais manifesto do poder do Estado, compreendendo, no sentido mais direto e “físico” possível, o direito soberano – o *jus vitae ac necis* – que exige a prontidão para a morte: os combatentes estão dispostos, sem hesitações, a morrer pelo seu modo de vida, contrário ao do outro, o inimigo. Tal ato resoluto, porém, não é gratuito; ele ocorre devido à ruptura da situação de normalidade do Estado, tendo a sua ordem ameaçada, por razões internas e/ou externas.

Mas o que se verifica nas polarizações entre os diversos âmbitos do conhecimento elencados por Schmitt é o equívoco, tanto teórico quanto prático, da remissão a uma anterioridade do pensamento para a determinação e o enfrentamento desse outro, isto é, a uma justificativa que não vem ao caso. O outro deve permanecer nos seus limites e fronteiras enquanto agrupamento determinado que, ao pôr em risco um modo de vida organizado, deve ser enfrentado, não com o propósito direto de, digamos, *sumir do mapa*, mas para que aquele que se viu ameaçado preserve a identidade do seu modo de vida. Entretanto, o modo como a ética e a economia respondem pela especificidade de seus gêneros expande-se e interfere no político; a generalidade de suas normatizações, de seus preceitos éticos, as soluções judiciosas providas formalmente de uma parte desinteressada e mesmo o estrito planejamento comercial passam a esgarçar aquilo que há de definitivo na decisão política relativa ao inimigo. Ora, sem o sacrifício da vida, a declaração de guerra por motivos “puramente religiosos, puramente morais, puramente jurídicos ou puramente

despolitização que, reduzindo a contraposição ao “jogo”, nega o empenho e a seriedade da vida. Aos olhos de Strauss, Schmitt rechaça o ideal (hobbesiano) da civilização porque vê nisso a ameaça à seriedade do empenho moral: o liberalismo é antipolítico porque valoriza inevitavelmente a neutralidade de um mundo definitivamente despolitizado e pacificado”.

econômicos” torna-se um despropósito, visto que todos eles derivam, em última análise, da “constelação de amigos e inimigos”, ou seja, a mando da entidade política:

“O agrupamento amigo-inimigo é existencialmente tão forte e decisivo que a antítese não política, precisamente no momento em que se torna política, deixa de lado seus critérios e motivos até aqui puramente religiosos, econômicos, culturais, e subordina-os às condições e resoluções da situação política que se apresenta. [...] Desse modo, esse agrupamento é sempre o agrupamento humano decisivo, a entidade política. Se uma tal entidade realmente existe, trata-se sempre da entidade decisiva, e ela é soberana no sentido de que a decisão sobre a situação crítica, mesmo que seja a exceção, deve sempre necessariamente recair sobre ela” (SCHMITT, 2007, p. 38).

Assim, não se trata de um antagonismo puramente *o que quer que seja*, mas político, pois o próprio conflito já assinala algo mais; a despeito de as motivações das outras polarizações “intensificarem a antítese do político”, é a disponibilidade deste último que precisa ser garantida, pois é ela a única justificativa concreta para o enfrentamento. Com certo tom de zombaria, Schmitt aventa que, na sociedade liberal, o indivíduo pode até morrer “por qualquer razão que desejar”, já que se trata de uma questão “completamente privada”. Contudo, numa tal sociedade não há “razão” que justifique o direito de se dispor da “vida física de outros seres humanos”, já que a única razão para tanto é a existência daquele que se sente ameaçado. Assim, a contrapartida a todos esses possíveis apelos liberais envoltos numa atmosfera ou vida cultural preserva, no entender de Schmitt, uma simplicidade inquestionável: a justificativa política para que se mate o outro é que garante, e mesmo preserva, a condição do inimigo. Por outro lado, assevera Schmitt,

“[e]xigir seriamente dos seres humanos que eles matem os outros e estejam prontos para morrer, de modo que o comércio e a indústria possam florescer para os sobreviventes, ou que o poder de compra dos netos possa aumentar, é uma atrocidade e uma loucura. [...] É uma fraude manifesta

condenar a guerra, considerando-a homicida, e então exigir que os homens combatam, matem e sejam mortos, para que não haja nunca mais a guerra” (SCHMITT, 2007, p. 48).

Nesse exercício de determinação do político, Schmitt apresenta uma espécie de exemplo limite, que não corresponde propriamente ao “caso extremo”, embora o enseje, assim: mesmo no caso de uma “hostilidade pacifista” – contrária, portanto, aos “não-pacifistas” –, é a “energia do político” que permite a arregimentação de um agrupamento em favor da paz e contrário à guerra, prescrevendo aos seus adeptos a proibição de participar da guerra, com o propósito de negar a “qualidade inimiga ao seu adversário”.

Há um malabarismo nessas considerações de Schmitt. Com o ideário pacifista, a emergência da guerra torna-se mais premente do que nunca, abrindo espaço para a possibilidade de uma guerra “absoluta e final”, em que se alega lutar contra a própria guerra, em que o outro deixa de ser enquadrado na categoria do inimigo e, degradado moralmente, transforma-se num “monstro”, que não deve ser apenas “derrotado”, mas “destruído” (SCHMITT, 2007, pp. 35, 36). A despeito de tais intenções, Schmitt assinala o que está em jogo na acusação jurídico-moralizante, aplainada com toda coerência liberal, e que vê no outro, não um inimigo, mas um “perturbador da paz”: a proteção e expansão do poder econômico, que se encaminha, “com a ajuda da propaganda”, para a “guerra final da humanidade” (SCHMITT, 2007, p. 79). O alcance e a profundidade da crítica de Schmitt só tendem a aumentar, pois, além do pacifismo, a noção de “humanidade” (*Menschheit*) também está a serviço dos impulsos liberais, como um “instrumento ideológico útil para a expansão do imperialismo”. Mesmo não sendo propriamente um conceito político, tal termo é utilizado segundo tal acepção, sob a forma de um “ideal social” que compreende a relação de indivíduos numa “sociedade universal”, desprovida, todavia, de “entidades políticas, lutas de classe e agrupamentos inimigos” (SCHMITT, 2007, 55). O problema,

nesse caso, é que a legitimidade de uma guerra declarada “em nome da humanidade” impede o discernimento político, já que, no mínimo, o inimigo também é um ser humano. Todavia, isso não constitui uma contradição, mas uma fraude, ou pior: sinal de arrogância moralizante. Pois se há a luta, há um Estado que age nesse sentido beligerante; e se o faz em nome da humanidade, pouco importa; isso justifica ainda menos que o outro seja morto; trata-se tão-somente da mesma articulação conflituosa de sempre, embora com novas aspirações, em que se “usurpa um conceito universal contra o seu oponente militar”:

“Sempre há agrupamentos humanos concretos que lutam com outros agrupamentos humanos concretos em nome da justiça, humanidade, ordem e paz. Quando se é reprovado por imoralidade e cinismo, o espectador do fenômeno político pode sempre reconhecer em tais reprovações uma arma política usada em combates efetivos. (SCHMITT, 2007, p. 67).

Ou seja, ideologicamente, noções como as de justiça e emancipação estão, na verdade, a serviço dos interesses de um Estado, e conspurcam a sua decisão, fazendo com que o domínio da lei seja alçado acima do político, de modo a desmoralizar o suposto rival, agora não mais inimigo, mas criminoso ou contraventor. Com efeito, este último padece de uma degradação porque o Estado protetor da humanidade pretende identificar-se inteiramente com a causa pacifista da almejada sociedade universal, embora, a bem dizer, tenha se apropriado de tal conceito, negando-o ao outro. Em última análise, mesmo que se conceda espaço teórico para a possível elaboração de uma guerra global em nome da humanidade, o apelo de Schmitt à concretude do político ainda resiste, pois *quem* afinal reuniria condições para deflagrar essa guerra decisiva, ou ainda, sobre quem recairia tamanha autoridade?

“Essa questão não pode ser de forma alguma descartada com base na crença de que tudo funcionaria então automaticamente, de que as coisas se administrariam e de que o governo do povo sobre o povo seria supérfluo, já que os seres humanos seriam absolutamente livres. Para quê eles seriam livres? Isso pode ser respondido por conjecturas otimistas ou pessimistas, todas as quais conduzem por fim a uma profissão de fé antropológica” (SCHMITT, 2007, pp. 57 – 58)

Como dissemos, a imprecisão do papel das “entidades sociais” em terreno liberal leva Schmitt a questionar arduamente o potencial político atrelado à sociedade. Pois, como tendência predominante e em detrimento da centralidade necessária da decisão soberana, paira a “teoria pluralista” do Estado, que subverte a entidade política de modo a igualá-la a outros círculos sociais. Trata-se, digamos, da esfera teórica mais ampla, que busca pretensiosamente congregiar todas as vertentes segmentadas do saber. O marco do pluralismo reconhece a diversidade de culturas que, para o mundo liberal, são autônomas em relação ao Estado. No seu intento político, a teoria pluralista versa tanto sobre as federações que constituem o Estado quanto sobre a “dissolução” deste (SCHMITT, 2007, p. 44). Com ela, qualquer tentativa de centralização dissolve-se nas diversas formas de expressão social que, procedendo segundo suas particularidades éticas, estéticas e econômicas, reivindicam uma autoridade equiparável a do Estado, ainda que se trate de uma autonomia politicamente salvaguardada.

Schmitt esboça alguns matizes, relativos ao entendimento geral da teoria política, que dificultam ainda mais a determinação do quadro político contemporâneo – dificuldade que é reflexo, evidentemente, não da sua incompetência para lidar com o fenômeno, mas da própria realidade problemática liberal. Para Schmitt, na acepção primordial, a decisão que parte do critério do político é inescapável, pois a ação do Estado tem em vista o problema permanente da “periculosidade humana”, do contrário simplesmente não haveria razão para

a entidade política. Nesse sentido, a questão da autoridade política e do poderio bélico permanece candente no mundo hipotético da sociedade universal, já que a pretensão de uma remissão à fonte originária (de onde partiriam as decisões políticas) tem convicções “antropológicas”, pelas quais se revela a crença específica na “bondade” ou na “maldade” humana. Essas duas possíveis crenças exibem forte parentesco com analogias bestiais, em que a maldade é vista como brutalidade animal e a bondade como perfectibilidade adestrada – para nos atermos apenas a duas das acepções. O vínculo mais direto dessas teses é com a noção de “estado de natureza”, tratada por filósofos do século XVII, como Hobbes, Pufendorf e Espinosa. No estado de natureza, o perigo coincide com os impulsos animais que sempre agem no sentido da autoconservação do indivíduo, mas que, a partir de uma ruptura definitiva (ou uma intervenção política), passam a ser presididos por uma racionalidade. Ora, essa natureza humana, que a todo custo busca a proteção, não é senão aquilo que possibilitará, nos desdobramentos da modernidade, o tratamento do homem como um ser bom por natureza, inscrito na tendência liberal e humanitária que limita o poder do Estado.

Na perspectiva de um “anarquismo engenhoso”, avalia Schmitt, a bondade humana estaria radicalmente a serviço da negação explícita do Estado, indo ao encontro da autodeterminação do sujeito moderno. Mas, sob a melíflua égide liberal, o Estado ainda mantém seus compromissos com a sociedade, cuja negação política é mitigada porque não pretende aniquilá-lo. Há, pois, uma espécie de flerte anárquico na vida política moderna, o que ressalta o sentido polêmico desta, que é ainda político, porém, contrário ao Estado. Quanto à política interna, o cidadão não é mais compelido a agir segundo a autoridade que vê no outro a ameaça para si, e reduz as suas considerações política à própria vontade individual, o que corresponde a um contra-senso político. Tudo isso alimenta a visão

pluralista de que intervenção do Estado – sobre a “livre concorrência”, a “propriedade privada” e a “liberdade individual” – é uma repressão que viola a democracia. Sua tarefa liberal restringe-se à garantia de uma liberdade, no entender de Schmitt, existencialmente vazia, embora positivamente nefasta.

Mas, voltando à questão da base antropológica, além de o “liberalismo burguês” não constituir propriamente uma teoria política, Schmitt entende que, nessa ausência contemporânea de uma positividade teórica, “toda teoria política genuína pressupõe o homem como sendo mau, isto é, de forma alguma um ser não problemático, mas sim perigoso e problemático” (Cf. SCHMITT, 2007, pp. 58 – 61). Ora, uma vez suprimido o critério do político, forçoso é que a assunção do pressuposto antropológico otimista redunde na generalidade pacifista desprovida de qualquer distinção.⁵ Um Maquiavel, em

⁵ A única exceção feita por Schmitt – e das grandes – em relação à questão da equivalência dos outros âmbitos do saber humano com o político, é a do domínio teológico. Como se sabe, em linhas schmittianas muito gerais, toda a concepção da política moderna, sobretudo a de “soberania”, resulta da secularização de conceitos teológicos. Assim, no *Conceito do político*, considera-se que o dogma teológico da “maldade do mundo” e o “critério do político” operam segundo a distinção, para aquele, entre pecadores e redimidos, e para este último, entre amigos e inimigos. Em outras palavras, nesses dois discernimentos privilegiados não há termo médio, pois a própria disputa por poder expressa que este se encontra com um (o povo) ou com o outro (o Estado e/ou Deus). Excurso: alguns anos antes de publicar o *Conceito do político*, no início de sua carreira acadêmica na Universidade de Greifswald, Schmitt escreve *Teologia política [Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Dunker & Humblot, Leipzig 1922)], em que trata do tema da soberania como ato exclusivo da “exceção” – na primeira sentença do texto, lê-se: “O soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*). Isto é, as decisões do Estado são, na investidura da sua autoridade, atos de exceção absolutos que não se referem senão a si mesmos, que irrompem na realidade das coisas e que só podem ser claramente entendidos como tais no “estado de exceção”: eles não se confundem com a normatividade legalmente instituída, nem com a divindade, já que os atos secularizados do soberano têm, no mínimo, o caráter de uma intervenção concreta – embora, na condição de “milagre”, a exceção seja uma espécie de suspensão da ordem natural e, nesse sentido, da lei, donde a questão do vínculo teológico, bem como do resgate do pensamento teológico que auspiciaria uma base sólida para a proteção do Estado europeu. Nesse sentido, o fenômeno de crise institucional incide, sobretudo, na pretendida fundação da ordem democrática, onde os diversos grupos que se lhe integram procuram efetivar objetivos que discordam entre si, sem que a autoridade do Estado possa, senão a partir do estado de exceção, revigorar a força da lei a partir da sua suspensão (ou interromper a continuidade temporal a partir da *anomia* gerada pela intervenção política). Não nos aprofundaremos nesse tema, cuja importância em Schmitt é inquestionável, embora tendenciosa nas leituras atuais. Pensadores conservadores do século XIX de formação católica radical, como o francês Joseph de Maistre e o espanhol Donoso Cortes, estão de fato presentes desde a escrita de *Teologia Política*, abrindo um terreno bastante polêmico sobre a base cristã no pensamento do jurista alemão, no sentido de que Schmitt busca, na origem contra-revolucionária de base política católica, formular uma oposição aos movimentos sociais. Ambos os

contrapartida, como exemplo do observador do mal antropológico, ressaltou o aspecto pernicioso dos afetos humanos, não no sentido de que “o homem é naturalmente mal”, mas de que possui “inclinações irresistíveis”, por onde suas paixões, caso não sejam impedidas, “deslizam” para o mal. Em outras palavras, falta à política liberal uma positividade, que seria alcançada pela negação do outro. E isso porque tal política pretende, segundo sua lógica universalista, se contrapor à autoridade soberana, usurpando-a, e não exatamente colocando, digamos, outra coisa teórica no lugar dessa autoridade; para ela, mais importante do que a destruição radical do Estado é o incremento do seu controle e dependência diante da ética, da esfera jurídica e da economia.

precursores propõem uma visão escatológica cristã em que se nega a paz, a segurança, a liberdade e a razão para criticar o niilismo trazido pelas intensas revoluções sociais deflagradas por toda Europa. Nesse sentido, eles vêm a público para bradar, curiosamente, da maneira mais alarmista e niilista possível, o fim de uma era. Eis, portanto, o crédito que deve ser dado à ideia decisiva do impasse entre obedecer a Deus ou a Satã, que tem todo o mérito de ser investigada. (Cf. Balakrishnan, 2000, pp. 42-52). Todavia, sinto-me obrigado a confessar que Deus e conceitos afins não constituem tema de destaque neste nosso estudo. E penso aqui na própria declaração de Schmitt, em *Ex Captivitate Salus*, segundo a qual, os “teólogos estão inclinados a definir o inimigo que deve ser aniquilado. Eu, entretanto, sou um jurista, não um teólogo” (cit. in Balakrishnan, 2000, p. 109). Tomada esta decisão, será possível apontar várias lacunas teológicas neste meu trabalho. Não as nego. Mas, pessoalmente, não as prefiro. Aliás, penso ser muito improvável que um autor arguto como Schmitt acreditasse na possibilidade de um resgate cristão para se contrapor às forças liberais em pleno século XX. Acredito que o próprio Schmitt, a um só tempo, autor moderno e crítico da modernidade, dê espaço, pelo menos no histórico teórico da política contemporânea, para considerar a filosofia política sem as implicações anacrônicas da moral teológica, e valho-me aqui da própria observação de Schmitt, no *Conceito do político*, segundo a qual pensadores políticos modernos (“Maquiavel, Hobbes, Fichte”) contaram apenas com a “possibilidade da distinção amigo-inimigo” nos seus “pressupostos pessimistas”, isto é, sem Deus – sendo que, no caso de Hobbes, o problema teológico-moral é politicamente recusado (vale lembrar que é o soberano que faz o papel de intérprete oficial das Escrituras), visto que o predomínio do auto-interesse estritamente passional leva a um registro em que os juízos humanos sobre o bem e mal, o justo e o injusto, são sempre enviesados e, no desdobramento das inimizades, não permitem nenhuma solução de conflito. Ora, o caso extremo é que enseja a decisão soberana acerca da ameaça pública justamente no contexto em que a garantia da ordem interna é objeto de disputa, de modo que aqui já não se trata mais da legalidade instituída nem do alcance da jurisdição, mas sim do político que não pode mais ser impedido pela lei. Em todo caso, trago, sem a pretensão de consolidar a meu favor bases argumentativas inquebrantáveis, a breve apreciação de Schmitt, no *Conceito*, sobre a proximidade entre teologia e o político, ora laicizada: “O dogma teológico fundamental da maldade do mundo e do homem leva, tal como a distinção entre amigo e inimigo, a uma categorização dos homens, e torna impossível o otimismo indiferenciado de uma concepção universal do homem. Num mundo bom constituído de pessoas boas, apenas a paz, a segurança e a harmonia prevalecem. Padres e teólogos são aqui tão supérfluos quanto políticos e estadistas. [...] A conexão metódica das pressuposições teológicas e política é clara. Mas em geral a interferência teológica confunde os conceitos políticos porque normalmente altera a distinção para teologia moral” (Schmitt, 2007, p. 65).

Com efeito, o esforço das realizações humanas em vista da segurança e do conforto da vida, em contraposição àquilo que a ameaça ou que exige o seu sacrifício, será sempre retratado em grandes painéis. Mas os pequenos quadros mais obscuros ainda se mantêm; neles estão representadas as cenas de morte violenta e da periculosidade humana, afirmando decisivamente a necessidade de proteção e obediência. Donde a persistência de Schmitt em recusar, mesmo sob a plena vigência da teoria pluralista, a gestação política capaz de se esquivar da decisão política, ou a inocência persuasiva de que o inimigo ficaria “sensibilizado” com a “ausência de resistência” do oponente, o que seria, no mínimo, um “arrazoado delirante” – que se considere a crítica desse panorama na mesma esteira que o da “coexistência” das diversas entidades políticas. Pois, o fato político, quando da escritura do *Conceito*, não o leva a crer na existência futura de uma única “entidade política universal”, ou de um “Estado mundial”, e apregoa o crítico: “O mundo político é um pluriverso, não um universo”.

“Se um povo não mais possui a energia ou vontade para manter-se na esfera do político, não é o político que desaparece do mundo. Desaparece apenas um povo fraco” (SCHMITT, 2007, p. 53).

A coexistência das nações torna o critério do político o mais intenso de todos, na medida mesmo em que os chamados “agrupamentos” se movem no sentido da intensidade do caso extremo, isto é, visto que a realidade do conflito já se encontra em andamento, interna ou externamente, seja como possibilidade premente, seja como combate real. Dir-se-ia, então, que o sentido de todas as coisas sob tal alcance subordina-se ao político. O conflito, assim como as formulações que se referem diretamente ao político (“conceitos, imagens, termos”), tem um “sentido polêmico”, mesmo quando superado o conflito. Todos os termos que lhe dizem respeito (“Estado total ou neutro”, “absolutismo”, “ditadura”,

“soberania”, “Estado constitucional” etc.) são elaborados em vista da situação concreta que, uma vez solucionada, converte tais termos em “abstrações”. Mas, antes de ser uma abstração, o termo assinala o interesse de um agrupamento – da “burguesia” ou do “proletariado”, por exemplo – que está em conflito com o interesse do outro e é visto, pois, como a sua negação. Mas mais do que o interesse, o que Schmitt ressalta é a capacidade de o critério do político arregimentar os indivíduos constituintes dos grupos na eminência ou na efetividade do conflito. A origem da acepção polêmica parte, portanto, de uma oposição concreta (“quem deve ser afetado, combatido, refutado ou negado”), e qualquer tentativa de escamoteá-la para conferir ao político um estatuto inferior, tanto quando se considera o outro como “não-político” (inofensivo), ou mesmo quando este se pretende como tal, parte, ainda assim, dessa acepção polêmica. Mais do que uma reflexão teórica ou, por outro lado, de uma passionalidade belicosa aflorada, o critério do político se erige historicamente como uma espécie de revelação, em que todas as outras possíveis distinções perdem importância diante da “clareza” com que se manifesta o inimigo; é o político que passa, nesse momento, a assumir toda a primazia de sentido e, evidentemente, é ele que dá sentido a um agrupamento que, enquanto tal, reconhece a necessidade de proteção do seu modo de vida. Numa proximidade extrema entre formulações teóricas e forças históricas, tem-se que a verdadeira filosofia política dos verdadeiros pensadores políticos é concebida à luz da existência do inimigo. A crítica, portanto, se volta contra os “adversários políticos” que se dão por satisfeitos, em tempos liberais, com um otimismo insustentável, ou que em geral simplesmente “suportam as coisas” – e é claro que Schmitt se refere aqui aos membros do *status quo*, que, como grupos corporativistas, determinam a legalidade a seu modo e a seu favor, que estão potencialmente aguerridos, é verdade, em caso de perigo, mas que

preferem a ilusão da calma, pelo menos enquanto essas coisas suportáveis atendem à sua ideologia e interesse.

A extenuada política doméstica em Weimar, a preponderância legalista dos acordos internacionais, bem como a Primeira Guerra Mundial, o Tratado de Versalhes, a vitória comunista em Moscou e a muito próxima vitória nazista em Berlim parecem conjugar-se no intento de Schmitt, que lança um alerta contra diversas manifestações da época, que parecem contaminar e comprometer a centralidade do Estado.⁶ Ao mesmo tempo em que denuncia, a sua crítica empreende a afirmação do “conceito do político”, a contrapelo das

⁶ Embora não seja nosso propósito esgotar historicamente os principais eventos político-institucionais à época tumultuada dos anos de 1930 na Alemanha, algumas referências podem ressaltar a densidade das questões teóricas, que não são poucas. Conforme George Schwab circunscreve na Introdução à sua tradução do *Conceito do Político*, “[n]o seu esforço para fortalecer Weimar, Schmitt desafiou a assunção liberal básica defendida em larga escala por razões filosóficas ou táticas, qual seja, que todo partido político, por mais antirepublicano que seja, deve ser livremente autorizado a competir com vistas à representação parlamentar e ao poder governamental. Porque os mais influentes comentadores e juristas da constituição de Weimar afirmavam que esta consistia num texto em aberto, haja vista que toda e quaisquer revisões constitucionais eram autorizáveis quando levadas legalmente a cabo, o movimento totalitário que for bem sucedido ao tomar legalmente posse da legislatura pode então proceder legalmente para elaborar uma constituição e um Estado que refletiriam sua ideologia política militante” (SCHMITT, 2007, pp. 13-14). Ao fim da sua “Introdução”, Schwab detalha vasta documentação em que tenta provar (à parte a imperdoável adesão de Schmitt ao partido nazista em 1933) a preocupação do jurista alemão com os movimentos extremistas do período, prenunciando a nomeação de Hitler para o cargo de chanceler, e com a grave possibilidade de enfraquecimento do Estado em função de possíveis mudanças constitucionais previstas para a legislatura (SCHMITT, 2007, pp. 11-16). Somos obrigados a reconhecer, a partir desses apontamentos de Schwab, que Schmitt ao menos não *paved the way* para o *Führerstaat*, o que pode ser constatado numa carta do presidente de honra (*prelade*) do partido central, Ludwig Kaas, de 26 de janeiro de 1933, para o então chanceler Kurt von Schleicher (com cópia para o presidente Paul von Hindenburg), em que solicita a saída de Schleicher do seu cargo oficial por falta de base parlamentar, favorecendo, com isso, a indicação de Hitler à chancelaria (em 30 de janeiro de 1933) que contava com esmagadora maioria parlamentar; consta ainda, na carta de Kaas, a observação de que a doutrina schmittiana do “critério amigo e inimigo” deveria ser rejeitada na política doméstica. Schmitt, ficando o pé no “sistema presidencial”, foi além da constituição, com vistas ao fortalecimento do poder do Estado, que deveria assim governar por decretos para frear disputas partidárias – diretriz essa que foi recusada pelo próprio von Hindenburg. Se para Schmitt o fato político indispensável consistia na ascensão do Estado a um patamar acima da sociedade, justamente para que fosse possível governá-la, o Estado nazista não viria a corresponder a essa exigência jurídica autorizada pela própria constituição. Cabe salientar tão-somente que o modo de atuação do regime nazista instaurava, internamente ao Estado, o próprio panorama da guerra civil, no qual o discernimento político, atinente ao critério do amigo e do inimigo, está diluído (ou degenerado) numa pura doutrina partidária, em que a beligerância potencial dos agrupamentos social, em vez de subordinar-se ao Estado, é transferida para o regime hegemônico, de modo que o cidadão é monitorado em função da sua adesão ou contraposição ao partido. Fato é que a o legalismo liberal alemão – e a influência deste sobre von Hindenburg, ou o seu próprio excesso de zelo pela constituição de Weimar (vide a sua *volte face* na indicação de Hitler como chanceler) – permitiu a consagração institucional do nazismo.

rápidas mudanças do estatuto da soberania, como resposta combativa aos fenômenos da “neutralização e despolitização” que põem em xeque as diretrizes originariamente hobbesianas da aceitação, observância e subordinação ao Estado ou, conforme enfatiza, do *pacta sunt servanda* (de que os pactos devem ser cumpridos). Esses fenômenos liberais possuem, conforme observado, o seu sentido político. A própria noção do “Estado total” não é senão prova de que os movimentos democráticos têm, sim, um engajamento político-partidário que aspira, internamente, à luta contra o poder do Estado, e, externamente, à maior força política possível.

Ora, ainda que muitas leituras, a maioria delas tétrica (e em alguma medida ingênuas)⁷, venham a consagrar Schmitt como o grande defensor da guerra, é preciso considerar, antes, que se trata da afirmação da realidade do conflito, opondo-se, isto sim, à

⁷ Cf. a extensa, pouco convincente, enfadonha, embora detalhadíssima – detalha-se demais para esquecer o principal – lista de detratores de Strauss elencada por Peter Minowitz in Minowitz, P. *Straussophobia, Defending Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, Lexington Books, 2009. Cf. ainda a solene casta dos conservadores, como Schmitt, Strauss, MacIntyre e Mangabeira Unger, elencada por Stephen Holmes in Holmes, S. *Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, 1993. Curioso notar que tanto a primeira obra, em defesa de Strauss, quanto a segunda, que o desmerece por completo, bem como os supramencionados, prestam-se mais ao oponente do que à defesa de suas causas. Levar-se muito a sério corre o risco de parecer tolice e cripto-justificação de quem precisa bojudamente apresentar resultados exaustivos frente aos financiamentos de pesquisa. Parafraçando Schmitt, talvez pela debilidade de discernimento acarretada na gratuidade do mundo contemporâneo, bem como pelo apelo sensacionalista de que até mesmo a academia padece, tem-se um quadro geral que impede uma maior precisão nas contendas acadêmicas, que poderiam se tornar mais acaloradas e convincentes se fossem mobilizadas, não por ódio intelectual, que seria patético, nem pela autopromoção de nós “intelectuais” a partir de publicações e debates correntes, mas para conseguir realmente provar que o outro – conservador ou liberal – está errado. Até hoje, depois do infundável banquete editorial surgido ou reeditado a propósito do governo de George W. Bush (2001-2009) – nunca é demais lembrar o adágio, até o momento, inquebrantável do camarada: “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” [Marx, K. *O 18 Brumário*, Paz e Terra, 2002] –, as leituras parecem se dividir basicamente em duas linhas: evidentemente, dos que defendem e em alguns casos vinculam tais autores conservadores à gestação de uma nova filosofia política apartada da sociedade, influenciando, porém, as decisões políticas que incidem sobre ela; e dos que condenam os defensores e seus precursores conservadores, relacionando-os diretamente à prática institucional política conservadora, sem, contudo, conseguir posicionar-se de um ponto de vista menos demonizante, isto é, sem conseguir entrar no mérito e na densidade da argumentação do oponente ou interlocutor (no caso que nos diz respeito: de Schmitt e de Strauss), contentando-se, afinal, com a seleção de passagens incômodas, suspeitas ou difíceis de serem engolidas por um liberal, ou por uma sociedade liberal, de modo a acarretar no debate, tanto público quanto acadêmico, a reprodução da sempre pobre e desgastada, embora curiosa, história do bode expiatório a ouvir nossos pecados e partir para o deserto até morrer ao relento.

hegemonia partidária de ideologias que, num plano secundário, se lançam na arena político-social como verdades absolutas em detrimento da instituição do Estado. A grave crise que acomete o Estado liberal contemporâneo a Schmitt se expressa no ideário pluralista que, no limite, deixa à mercê do indivíduo o compromisso com o decisivo. Nessa medida, os agrupamentos internos desmerecem a lealdade para com a nação e passam a alardear uma campanha em função da qual o indivíduo se vê livre para decidir com quem ele se identifica e contra quem ele se volta, descambando o que era uma decisão séria para um capricho pessoal, no fundo, drasticamente manipulado. De maneira muito similar à visão do homem natural hobbesiano (que, no estado de natureza, é deixado a cargo de si mesmo), vão sendo criadas as condições para que as vantagens da guerra se tornem o único caminho, não para solucionar a crise, que pode enfraquecer o Estado internacionalmente, mas justamente para propiciá-la internamente. Nesse contexto, o risco totalitário do predomínio ideológico, ou a alavancagem unipartidária torna-se fruto da própria abertura liberal, que pode ser muito mais politicamente desintegrador do que a própria manutenção retrógada da possibilidade do conflito como defesa do político. Seja de direita, seja de esquerda, o extremismo ideológico faz uso da legalidade da doutrina liberal e, portanto, tende a obstruir o discernimento schmittiano do inimigo, isto é, aquele que põe em risco a existência do Estado soberano. Assim, num sentido diverso ao de uma mera denúncia do processo liberal, há também por parte de Schmitt o temor quanto ao potencial excessivo de politização de fronteiras sociais hodiernas, não propriamente políticas, mas que passam a comprometer a centralidade estatal. Somente com a intensificação do momento político a realidade do conflito pode transbordar num verdadeiro sentido político, de modo a romper o véu ideológico sob o qual o status quo se encontra protegido. Assim, conforme as observações de Strauss que trataremos em seguida, os problemas que se acercam do Estado não podem

ser seriamente encarados antes da “remoção da cortina de fumaça” que impede a manifestação concreta do político. Dando crédito ao “ponto de partida” traçado por Schmitt (e talvez apenas na condição de ponto de partida), Strauss imiscui-se na sintaxe schmittiana, buscando, por um lado, alinhar a crítica ao liberalismo, mas, por outro, revelar os limites e motivos ocultos do *Conceito do Político*.

II

A trama (strausschmittiana)

“*Grand Hotel. People coming, people going.
Nothing ever happens.*”
Edmund Goulding, *Grand Hotel* (1931)

O processo do liberalismo moderno delineado por Strauss é bastante nuançado. Quando da sua interlocução inicial com Schmitt, ambos os diagnósticos convergem para o fim ou alvo (*Ziel*) de uma era de despolitizações e neutralizações que se estende ao longo de trezentos anos. Depois, já sem nenhum contato direto, cada qual segue seu rumo, sem perder de vista, porém, a afinidade hobbesiana concebida no passado. No final de 1932, por meio das recomendações de Ernst Cassirer⁸ e do próprio Schmitt para obtenção de uma bolsa de estudos da Fundação Rockfeller, Strauss inicia seus estudos sobre Hobbes, e deixa Hamburgo para uma estada em Paris, onde desenvolve primeiramente seus estudos medievais sobre Maimônides; logo depois, em 1933, ruma para a Inglaterra, onde residirá até 1937, primeiro em Londres e depois em Cambridge (Cf. ALTINI, 2004, p.15); e em 1938, emigra definitivamente para os Estados Unidos, trabalhando como professor de filosofia política primeiro na *New School of Social Research* em Nova Iorque, de 1938 a 1948, e em seguida na Universidade de Chicago até a sua aposentadoria em 1967.

Por outro lado, em abril de 1933, Schmitt é convidado para uma comissão que deveria elaborar uma lei conferindo poderes a Hitler para indicar comissários que inspecionariam diversos setores do Estado alemão (SCHMITT, 1996, p. xiv). Em primeiro maio do mesmo ano, Schmitt filia-se ao Partido Nacional Socialista e, em julho, é indicado

⁸ Cassirer, em 1921, orienta Strauss na dissertação deste sobre Jacobi: *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*.

para o Conselho do Estado Prussiano pelo ministro do interior Hermann Göring, posição que ocupará até 1936, quando é afastado da vida pública por ordem da SS (*Schutzstaffe*), dedicando-se daí em diante exclusivamente ao ensino e à escrita.⁹

⁹ Há três cartas bastante respeitadas de Strauss endereçadas a Schmitt (13 de março de 1932, 4 de setembro de 1932 e 10 de julho de 1933), não tendo sido encontrada nenhuma resposta deste a Strauss. Além dessas cartas, Strauss escreve para seu amigo Jacob Klein, em 9 de outubro de 1933, perguntando-lhe, talvez por ignorância, porque Schmitt não responde às suas cartas, ao que Klein lhe explica de maneira cifrada, em 12 de outubro do mesmo ano: “A questão é saber se C. Schm. pode responder! Vejo a posição atual dele como absolutamente insustentável. Não sei se você faz alguma ideia. Quanto a isto, também vou lhe escrever na minha próxima carta, que não lhe enviarei via Alemanha”. Em 21 de outubro, Klein escreve novamente para Strauss: “Sobre C.S., pode-se dizer que ele se juntou à multidão de maneira *imperdoável*. Tendo em conta a posição oficial que ele agora ocupa, não há dúvidas de que ele *não pode* [lhe] responder [...] E certamente eu não escreveria para ele novamente” in: Meier, H. 1995. *The Hidden Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 123-129. Relacionado a esse mesmo período da vida de Strauss, cabe ainda destacar a correspondência entre Strauss e Karl Löwith [in. Stichweh K., *Présentation*. “Correspondance entre Strauss et Löwith”, *Cités* 2001/4, n° 8, p. 173-227], duas das quais significativamente infames e comprometedoras em relação ao posicionamento político de ambos os intelectuais e à sua situação pessoal como judeus refugiados. É preciso antes frisar que todo o cuidado é pouco quando se considera o que foi dito missivamente, coisa que talvez não fosse escrita em se sabendo que viria a público um dia. Mas não se pode ignorar o tom de desabafo da carta de Strauss a Löwith, em que o que Strauss pensa sobre a realidade política de então se revela bastante deturpado, para dizer o mínimo – muitas pessoas, em blogs e outras entidades virtuais [cf.], valem-se dessa carta como prova incontestada de sua defesa do fascismo. Assim, em 19 de maio de 1933, Strauss escreve de Paris a Löwith, iniciando a carta com detalhes sobre a bolsa de estudos da Fundação Rockefeller, de quem Strauss conseguiu uma renovação por mais um ano, bolsa essa que também Löwith buscava obter à época; logo em seguida, Strauss relata a enorme concorrência entre os que vivem em Paris, pp. 193-194: “todo o proletariado intelectual judeu-alemão se encontra aqui. É terrível. Se eu pudesse, retornaria de imediato à Alemanha. Mas esse é o problema. Não posso ‘optar’ por outro país – por uma terra natal (*Heimat*) e, sobretudo, por uma língua materna, isso não se escolhe. Jamais eu *conseguiria* escrever numa outra língua que não o alemão, mesmo que eu *devesse* escrever em outra língua. Por outro lado, não vejo nenhuma possibilidade aceitável de viver num país sob a suástica, isto é, sob um símbolo que não me diz nada senão: ‘Você e seus semelhantes, vocês são por natureza [em grego: *teĩ phýseĩ*] subumanos (*Untermenschen*) e, portanto, párias com toda a justiça. Não resta senão *uma* solução. Devemos repetir para nós mesmos: ‘Nós, homens de ciência...’ – conforme nossos semelhantes (*unseresgleichen*) se intitulavam na Idade Média árabe – *non habemus locum manentem, sed quaerimus* [não temos lugar fixo, mas procuramos um]. E, no que toca à questão em si, o fato de a Alemanha que se tornou de direita não nos tolerar não diz absolutamente nada contra os princípios da direita. Pelo contrário, apenas por meio desses princípios da direita, isto é, dos princípios fascistas, autoritários e imperiais, torna-se possível protestar com propriedade contra essa desordem mesquinha (ou “perversidade mesquinha”) (*das meskine Unwesen*), sem fazer o apelo ridículo e lamentável (*lächerlichen und jämmerlichen Appell*) *aux droits imprescriptibles de l’homme*. Eu compreendo melhor os *Comentários* de César e penso em Virgílio: *In regni imperio... parcere subjectis et debellare superbos* [Sob o império do reino ... poupar os subjulgados e abater os orgulhosos]. Não há nenhuma razão para nos retratarmos, tampouco para abraçarmos a religião do liberalismo, enquanto uma réstia do pensamento romano ainda brilhar em alguma parte do mundo. Ademais, antes o gueto do que qualquer que seja a cruz (*lieber als jegliches Kreuz das Guetto*). Em 28 de maio de 1933, Löwith responde, p. 195: “Quanto à sua distinção entre direita e esquerda, fico surpreso com o fato de você a estabelecer tal e qual – de maneira tão dogmática – a política. Há enormes objeções a serem feitas aos ‘princípios’ da direita (*die rechten ‘Prinzipien’*) na medida em que eles não toleram o espírito da ciência nem do judaísmo alemão. E, contudo, você sabe que não defendo em absoluto a ‘liberdade de espírito’ ‘liberal’ e conforme aos direitos humanos (*die ‘liberale’ und menschenrechtliche ‘Geistesfreiheit’*). Além disso, o fascismo é um produto da democracia. De que adianta ser tão “cultivado” e recolocar as coisas mais imediatas na perspectiva da História Universal e porque fazer de Cesar e de Roma

Mas, voltando à origem do processo liberal em Strauss – que, segundo suas *Notas*, não é apenas acidental nem necessária, já que se trata voluntariamente de um “objetivo autêntico e original” –, tem-se que, no mundo seiscentista, ainda “não liberal”, Hobbes é o “fundador do liberalismo”, o “autor do ideal de civilização” que, muito mais ciente do que a posteridade liberal a plenos pulmões progressistas, sabe contra o que se deve lutar: “a natureza não liberal do homem” (Cf. SCHMITT, 2007, p. 107).

Quanto à seriedade de seu argumento, Strauss assinala que a determinação da inalienabilidade do “direito natural” (estágio inicial dos “direitos humanos”, favorecendo os indivíduos que constituem e determinam os limites do Estado moderno) permitiu a Hobbes conceber a unidade soberana da maneira mais condicionada possível. Em suma, a lógica desse direito determina: “que [a soberania] não contradiga a preservação da vida do indivíduo” (SCHMITT, 2007, p. 106).

Graças à ousadia da sua análise da natureza humana e àquilo que Strauss entende como a separação entre “natureza” e “cultura”, Hobbes franqueia um novo espaço social que possibilitou a sedimentação de um culto da onipotência e soberania humanas. Donde a nossa constatação preliminar de que a dificuldade da afirmação do político deriva dessa

um modelo tão edificante, quando o III Reich destruiu completamente o espírito romano [...] Quanto à eventual retratação, sequer vislumbro a possibilidade de fazê-la. Mas, por outro lado, o mundo atual não é tal que produza mártires, mas apenas seguidores e indiferentes”. Na “Apresentação” que Stichweh faz às cartas (p. 177), diz-se que a “desordem mesquinha” a que Strauss alude é a do anti-semitismo nazista, considerado por Strauss como oportunista e sem compromissos com os princípios da direita, de modo que Stichweh aventava a possibilidade de Strauss aceitar um fascismo desprovido de anti-semitismo, ou de um fascismo “nobre” fundado sobre o pensamento “romano”, à maneira como virá a conceber mais à frente, nos Estados Unidos, um “liberalismo pré-moderno, sem religião”, uma vez que o de tipo moderno se transformou, ele mesmo, numa religião. Já Minowitz (op. cit. 2009, p. 156) traz uma possível “ambiguidade crucial” sobre caráter “atraente” dos princípios da direita, de tal forma que a crítica, contrária a uma direita deturpada, só poderia ser feita por uma direita autêntica. Como se fosse necessário resgatar um pensamento de direita mais verdadeiro para ensinar ao nazismo “provinciano” o procedimento político correto, enfim, uma direita ilustrada. Em todo caso, vale ainda destacar, a meu ver, o comentário preciso de Scott Horton, que postou as cartas de Strauss e de Löwith no blog Balkinization: “devemos ser cautelosos quando projetamos sentimentos pós-guerra nos anos 30” cit. in Minowitz, 2009, nota 57, p. 173.

matriz hobbesiana da qual Schmitt talvez tenha direta e ingenuamente lançado mão. Como buscaremos mostrar mais adiante, tanto as *Notas* de Strauss quanto grande parte de seus estudos sobre Hobbes levam a crer que uma espécie de *herança maldita hobbesiana*, conspurcada pela emergente ciência da natureza, obscureceu o vislumbre de outra perspectiva além da que se apoia na própria dinâmica liberal da despolitização.¹⁰ Não obstante esse processo, pondera Strauss, é preciso encontrar, por meio da clareira antiliberal desbastada por Schmitt, isto é, naquilo que assinala na “sistemática surpreendentemente coerente do *pensamento* liberal”, outro sistema a partir das próprias “inconsistências da política liberal” (SCHMITT, 2007, p. 100).

Como vimos, Schmitt atesta a necessidade de urgência como quem vem à baila para preconizar o perigo, dissipando o horizonte neutro, relativista e politicamente apalermado do mundo liberal. Ao passo que Strauss desdobra e, como veremos, muda o sentido desse alerta; pois, do retrospecto de Hobbes, que afirma a necessidade da soberania na autoridade do Estado, Schmitt concluiu que a realidade política (a partir do critério do político) responde pela “ordem das coisas humanas”. Strauss, todavia, parece ir além de seu interlocutor, que conseguiu contrariar os avanços liberais, embora tenha permanecido no seu interior, isto é, que continuou atrelado ao âmbito geral da cultura, articulando o político nas polarizações segmentadas do saber humano. Strauss propõe assim a consideração de uma concepção pessimista mais extrema que a de Schmitt, a partir da qual a realidade do

¹⁰ A partir do levantamento bibliográfico do estudioso Carlo Altini, que retoma vários escritos não publicados de Strauss dos anos de 1930, sabe-se que, no seu primeiro artigo dedicado exclusivamente ao pensamento político de Hobbes, *Quelque remarques sur la science politique de Hobbes* [in. “Recherches Philosophiques” II, 1933, pp. 609 – 622], já se esboça a leitura segundo a qual a defesa de Hobbes ao absolutismo em nada contrasta com o liberalismo que lhe é imputado, e Strauss justifica: “no final das contas, o absolutismo de Hobbes não é senão uma forma de liberalismo ‘militante’ *in statu nascendi*, isto é, o liberalismo na sua forma mais radical. Hobbes é, na verdade, o fundador do liberalismo” (cf. Altini, 2004, pp. 125-26). O texto de Strauss consiste numa resenha do livro de Zbigniew Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Munique: Reinhardt, 1932.

político e, portanto, da periculosidade humana, permitiria justificadamente autorizar o domínio do Estado sobre os homens.

De imediato, porém, essa possível falha que Strauss identifica em Schmitt não nos parece de todo correta, uma vez que, conforme analisado antes, Schmitt se mostra a par das dificuldades trazidas pelo panorama predominante do liberalismo; aliás, além de não se furtar, Schmitt entende que o próprio fenômeno de despolitização dos Estados europeus expressa polemicamente o seu sentido político, isto é, de uma maneira bastante crítica ele resgata a realidade política tensa na hegemonia do liberalismo, e identifica possíveis situações de emergência que de forma alguma autorizariam decretar a ausência do político. Desse modo, o ponto de vista de Schmitt parece-nos mais próximo de um realismo político numa acepção institucional do que o de Strauss, que denuncia filosoficamente uma perda ontológica muito mais grave com o advento da modernidade; ao passo que Schmitt não se perde, por assim dizer, nas lamúrias de um passado glorioso e irrecuperável. Em todo caso, deixemos provisoriamente de lado as possíveis rebarbações sinuosas de Strauss em relação às insuficiências do texto de Schmitt. Busquemos, por enquanto, verificar em que medida a crítica schmittiana propicia uma adesão de Strauss.

Segundo a incursão hobbesiana de Schmitt, os membros da unidade política ainda empenhariam o sacrifício de suas vidas na recorrente tensão da eminência de conflito (não sob orientação de enunciados teóricos, mas concretamente). Todavia, o que se percebe à época como tendência predominante difere bastante dessa disposição. O Estado mostra-se “subalterno” numa sociedade multifacetada que, por sua vez, “tem a sua ordem em si mesma”; de modo que a “eterna relação entre proteção e obediência”, que Schmitt retoma a partir de Hobbes, sofre uma deturpação, dotada então de outros fins que não o político: o progresso da ciência, a expansão da técnica e a própria funcionalidade da resolução de

conflitos são, numa perspectiva mais complexa, signatários da ideia fomentada na modernidade de que a riqueza e a abundância produtiva superariam de uma vez por todas os perigos que ameaçam a vida. Ao encontro dessa interpretação de Schmitt, Strauss entende que a ciência moderna consiste fundamentalmente na conquista da natureza, mas que atinge um estado de crise na contemporaneidade, dando sinais de ter solapado as suas próprias bases originais, ou *crenças infundadas*. Assim, o que se pretende construir cientificamente (o mundo humano) toma, como antítese primária, a natureza hostil que se contrapõe à cultura e à civilização. E, como preço dessa transformação, paga-se o ônus da institucionalização racional da convivência humana: a perspectiva do “pensar e agir humanos” – regrados em Schmitt pela “eventualidade do conflito”, isto é, pela “possibilidade de extinção”, que incide diretamente sobre o modo de vida dos agrupamentos sociais – orienta-se agora sem essa base política. Em meio à preponderância liberal que se confunde, para a crítica conservadora, com a própria constatação de seu fracasso como projeto político, estamos às voltas com um sinistro resgate da consagrada “condição natural da humanidade”, em que, conforme Hobbes caracteriza no *Leviatã*, “cada homem é inimigo de cada homem por falta de um poder comum que os mantenha a todos aterrados” (HOBBS, 2003, p. 126). E o que parece mais marcante nessa retomada é que, se o intento de Hobbes visa, com a beligerância do estado de natureza, estabelecer a paz sobre as bases racionais da soberania do Estado, para Schmitt e Strauss, entretanto, o propósito da crítica contemporânea centra-se na ênfase e problematização da iminência do conflito – numa irracionalidade que não pode ser ignorada –, o que permite conferir ao medo hobbesiano da morte violenta (correlato do desejo de autoconservação) um caráter substancial frente à vida social tecnicizada.¹¹ Por um lado, a matriz passional do medo da

¹¹ Cf. McCormick, J. P. “Fear, Technology, and The State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of

morte, ou a antecipação dos males futuros, leva o indivíduo à necessidade da sociedade e ao próprio incremento político do direito de segurança. Mas, no outro lado dessa mesma moeda, vê-se que a sociedade moderna, à luz do impulso passional que *racionaliza* as expectativas humanas, também procede a partir de um mesmo germe que, a todo custo e com todo ônus, busca evitar situações desprazíveis. Por medo ingressa-se em sociedade. E por comodidade vive-se a crise.

No entanto, conforme Strauss observa em suas *Notas*, Hobbes sabia contra quem se devia lutar e qual o ideal precisava ser alçado por sobre toda antiga ordem ultrapassada e insustentável. Ora, segundo Strauss, o que historicamente se segue dessa diligente certeza de Hobbes está muito mais próximo de um contínuo e adensado estado de ignorância, ou de uma “imagem em sonho”, do que qualquer *avanço* do conhecimento. Vale aqui citar o período inteiro de Strauss:

"Num mundo não liberal, Hobbes se adianta e lança os fundamentos do liberalismo para contrapor-se à natureza 'não liberal' – com o perdão da palavra – do homem. Os homens de épocas posteriores, porém, que desconhecem seus próprios pressupostos (*Voraussetzungen*) e metas (*Ziele*), confiam na bondade original (fundamentada na criação e na providência divinas) da natureza humana; ou, amparando-se na [suposta] neutralidade das ciências naturais, nutrem esperança de um aperfeiçoamento (*Verbesserung*) da natureza humana, em vista da qual a experiência que os homens têm de si mesmo não fornece nenhuma justificação" (SCHMITT, 2007, p. 107).

Assim, ao encontro da dramatização schmittiana sobre a autonomia e o pluralismo cultural que alegam prescindir do político, Strauss vê na *injustificada* crença no aperfeiçoamento humano e na relativização do ideal de cada sociedade a razão da própria

Hobbes in Weimar and National Socialist Germany” in *Political Theory*, vol. 22, no. 4, (Nov., 1994), p. 620.

estagnação e ignorância de seu tempo, tomando tal constatação como ensejo para uma crítica da “filosofia da cultura” (*Kulturphilosophie*).

Entendida em linhas gerais como a abertura liberal ou o aumento da tolerância para com a legitimidade dos padrões de cada sociedade – o que já permite o questionamento das próprias bases da legitimidade – a filosofia da cultura é vista por Strauss como um dos males que assolam a seriedade da vida humana: a salvaguardada liberdade de escolha rejeita a universalidade de uma moral vinculada à natureza; e a vigência da cultura exhibe, em contrapartida, uma forte indeterminação sobre a necessidade dos princípios morais que orientariam as ações humanas. Nesse sentido, a autossuficiência da cultura, que pretende responder pelos propósitos humanos, resulta na proliferação e compartimentagem ilimitada de valores, cada um deles referentes a um domínio autônomo a que cada indivíduo adere conforme suas convicções pessoais.

Mas como isso aconteceu? Como entender essa perda de discernimento que, em Strauss, há de se expressar sob a forma de uma crítica contundente ao historicismo, sob a forma da “segunda caverna de Platão”¹²? O que causou essa transformação na relação do homem com o mundo?

¹² Há um pano de fundo profundamente oculto que antepara, por sua vez, o pano de fundo da crítica à modernidade e à emergência do liberalismo contemporâneo, recebendo uma estampa de contornos não muito definidos, qual a “segunda caverna” (o reino do relativismo, tributário do positivismo e do historicismo) em que a contemporaneidade está confinada, um piso abaixo da primeira, a de Platão, por sinal, de caráter mais natural. Sobre a “descrição clássica dos obstáculos naturais para a filosofia” em contraposição ao modo de vida da modernidade e ao “pensamento dominante de nossa época”, Strauss delinea: “As pessoas podem torna-se tão aterrorizadas com a ascensão à luz do sol, e tão desejosas de fazer com que tal escalada se torne totalmente impossível para qualquer um de seus descendentes, que elas cavam uma cova profunda sob a caverna na qual nasceram, e recolhem-se nessa cova. Se um dos descendentes desejasse ascender à luz do sol, ele teria primeiro que tentar chegar ao nível da caverna natural, e teria que inventar os instrumentos mais artificiais e novos, desconhecidos e desnecessários para os que habitavam a caverna natural. Ele seria um tolo, ele nunca veria a luz do sol, ele perderia o último vestígio da memória do sol caso perversamente pensasse que, ao inventar seus novos instrumentos, progrediria para além dos ancestrais habitantes das cavernas.” Strauss, “How to Study Spinoza’s Theological-Political Treatise”, in. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1952, pp. 155-156. Cf. ainda Strauss, *Natural Right and History*, op.cit., pp. 11-12: “Qual a importância da diferença entre a concepção antiga e a moderna? O

Antes, era como se a ordem natural fizesse o papel de, ou era o próprio, modelo a ser seguido. Nesse mundo, segundo Strauss, a “tradição” concebia uma ordem vinculante sob a forma essencial da “lei”, de algo que complementava a finalidade do ser humano e que visava à própria completude das coisas em virtude da autoridade com que vigorava essa autoridade da lei. Depois, a relação natureza-homem passou a sofrer uma deturpação interna; a natureza é como que exposta a uma campanha difamatória; a criação natural, originalmente exemplar e que devia ser seguida, é tomada como uma manifestação caótica que agride a vida humana, sendo substituída por um mundo artificialmente controlado em que o indivíduo se vê livre para reivindicar os seus direitos e para conceber o Estado que o protege a partir de leis elaboradas segundo seus termos reivindicatórios.

Desse modo, entende Strauss, a “resposta do liberalismo”, elaborada ao longo da modernidade, estipula que o político se integra à cultura, enquadrando-se, portanto, na relativização e compartimentagem das esferas do saber humano – cultura essa que passa a ser tratada como uma criação soberana (*souveräne Schöpfung*) e uma produção pura (*reine Erzeugung*) do espírito humano. Não obstante o amparo liberal em que se inscreve a noção

convencionalismo é uma forma particular da filosofia clássica. Existem, obviamente, profundas diferenças entre o convencionalismo e, por exemplo, a posição assumida por Platão. Mas, entre os clássicos, os oponentes concordam quanto ao ponto mais fundamental: ambos admitem que a distinção entre natureza e convenção é fundamental. Isso porque essa distinção está compreendida na ideia de filosofia. Filosofar significa ascender da caverna à luz do sol, isto é, à verdade. A caverna é o mundo da opinião, que se opõe ao conhecimento. A opinião é essencialmente variável. Os homens não podem viver, ou melhor, não podem viver juntos se as opiniões não se estabilizam pela sanção social. A opinião torna-se então a opinião digna de autoridade, ou o dogma público, ou a visão de mundo (*Weltanschauung*). Filosofar significa, então, ascender do dogma público ao conhecimento essencialmente privado. O dogma público é originalmente uma tentativa inadequada de responder à questão da verdade que tudo compreende ou da ordem eterna. Qualquer concepção inadequada da ordem eterna é, do ponto de vista dessa mesma ordem, acidental ou arbitrária; a sua validade se deve não à sua verdade intrínseca, mas à sanção social ou convenção. A premissa fundamental do convencionalismo, portanto, não é senão a ideia de filosofia como tentativa de apreender o eterno. É exatamente essa ideia que os oponentes modernos do direito natural rejeitam. De acordo com eles, todo o pensamento humano é histórico e, portanto, essencialmente incapaz de apreender algo eterno. Se, de acordo com os antigos, filosofar significar abandonar a caverna, para os nossos contemporâneos todo filosofar pertence essencialmente ao “mundo histórico”, à “cultura”, à “civilização”, à “visão de mundo” (*Weltanschauung*), vale dizer, àquilo que Platão tinha chamado de caverna. Chamemos esta concepção de “historicismo”.

de cultura, Strauss parafraseia Schmitt e menciona criticamente o neokantiano Paul Natorp, pondo em xeque a concepção de que a cultura possa ser entendida como “totalidade do ‘pensamento e ação humanos’, dividida em ‘vários domínios relativamente independentes’; em ‘províncias da cultura’ (*Kulturprovinzen*) (Natorp)”. Diagnosticando os percalços de seu tempo e remetendo-os à sua origem, Strauss delinea historicamente os vínculos que a modernidade tece com o *status civilis* hobbesiano, no interior do qual a “disciplina da vontade humana” se exerce à medida que confere legitimidade a toda cultura que separa o homem da natureza. É preciso, então, criticar o pressuposto de que, “não apenas as *províncias da cultura*, separadas umas das outras, mas, antes delas, [de que] a cultura como um todo é autônoma”, pois, para Strauss,

“[e]sse ponto de vista nos faz esquecer que ‘cultura’ sempre pressupõe algo que é cultivado: a cultura é sempre *cultura da natureza* [...] ela desenvolve as predisposições naturais; é o cuidado esmerado (*sorgfältig Pflege*) da natureza – não importa se da terra ou do espírito humano –, e *obedece*, assim, às ordens que a natureza mesma dá” (SCHMITT, 2007, pp. 102-104).

Tal é o sentido original de cultura: cuidar da natureza, ou cultivá-la, segundo os princípios que ela mesma disponibiliza ao homem; de modo que é presumível, com tal postulado, um vínculo muito estreito entre aquilo que se dá na e pela natureza e aquilo que o homem é e vem a se tornar na medida em que a segue. Tal é o sentido, porém, que a cultura adquire na modernidade: “luta (*Kampf*) *contra* a natureza”. Assim, embora a cultura seja “certamente a cultura da natureza”, desdobra Strauss, “só se pode conceber a cultura como criação soberana do espírito quando se pressupõe a natureza cultivada como *oposta* ao espírito e quando ela é *esquecida*” (SCHMITT, 2007, p. 105).¹³ Numa sequência de

¹³ Nesse sentido, a sentença que abre o *Conceito do político* [“o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (Schmitt, 2007, p. 19)] parece atualizar, às avessas, a situação primordial de conflito que Hobbes

derivações, Strauss conclui que a cultura que se lança soberana na modernidade é a própria “cultura da natureza *humana*”, então apartada da cultura da natureza enquanto tal, mas que ainda é natureza. Por outro lado, o *status naturalis* remonta ao modo como os homens “antes da cultura” se comportariam naturalmente entre si, isto é, um panorama mais recôndito onde a sociabilidade natural do homem antecederia qualquer criação humana propriamente dita. Ora, a visão que o homem tem da natureza é decisiva aqui, pois a modernidade baseia-se na concepção de cultura que toma a natureza como “desordem a ser eliminada” e que, a um só tempo, se atrela a forte tendência, na denúncia anterior de Schmitt, de apagar da memória a autenticidade do político “enquanto *status* do homem”, “enquanto *status* fundamental e extremo do homem”, enfim, “enquanto *status naturalis*” (SCHMITT, 2007, p. 106). De qualquer forma, a exegese straussiana do estado de natureza a partir do texto de Schmitt parece conter um deslocamento dos propósitos deste último: pois o que se poderia tomar em Schmitt (aliás, à luz de Hobbes) como um cultivo da natureza já se define também no próprio Estado que, aí sim, torna possível a existência propriamente dita da sociedade. A bem dizer, Schmitt não adentra a questão da antecedência do estado de natureza. Pelo contrário, ele a retoma no contexto da vida civil. Contudo, é preciso destacar que a argumentação de Strauss problematiza, à sua maneira, o

configura com vistas ao Estado, onde, aí sim, o político existiria. Concebe-se assim uma inversão da doutrina hobbesiana pelo pressuposto delineado por Schmitt, que não é tão claro como pareceria à primeira vista. Em *The Enemy*, Balakrishnan chama atenção para o caráter enigmático desse pressuposto (*Voraussetzung*), definido aparentemente de maneira direta por Schmitt, e explica: “Estado significa originalmente um ‘status’ específico das relações políticas – uma condição semelhante ao monopólio territorial da violência legítima. [Tal pressuposto] expressou cripticamente uma questão que já tinha sido feita em outras ocasiões: o Estado clássico europeu surgido no começo da modernidade estava perdendo esse monopólio, e não conseguiria mais ser o centro não problemático e natural do universo político” (Balakrishnan, *op. cit.*, p. 103). Já na leitura de Strauss, Hobbes enseja o liberalismo e a cultura moderna na medida em que é o primeiro a formular uma filosofia política onde o Estado civil se contrapõe à natureza, encobrindo-a historicamente, de modo que Strauss reformula a sentença de Schmitt: “o Estado civil é estritamente a pressuposição de toda cultura (isto é, de todo cultivo das artes e ciências) e já se encontra, ele próprio, baseado numa cultura particular, a saber, numa disciplina da vontade humana” (Schmitt, 2007, p. 105). Cf. ainda Altini, *op. cit.*, p. 49.

pensamento liberal que advoga a autonomia da cultura e da sociedade, no que ele acaba concordando com Schmitt no que diz respeito a uma natureza, ou uma irracionalidade belicosa, que ainda se mantém viva no homem civilizado.

Strauss reconhece os méritos de Schmitt por evitar conferir um peso valorativo ao político, no sentido de que a sua leitura conseguiu se desimpedir de possíveis justificativas infundadas que seriam, no limite, frutos da liberdade de uma decisão pessoal. O lancinante esforço de Schmitt para delimitar o político atinge um despojamento conceitual que determina o conflito como um elemento concreto da vida humana, conseguindo, com isso, impedir apropriações indevidas que veriam “abertas todas as possibilidades” para, por assim dizer, conotar o caráter “desejável” ou “detestável” do político, ou ainda, medi-lo a partir de um “ideal” que, conforme retoma Strauss, é para Schmitt mera “abstração”. Junto a isso, destaca-se também a retomada da crítica de Schmitt ao caráter insustentável do ideal liberal do “Estado total” homogêneo que, paradoxalmente, põe em prática a minimização da relevância do Estado político e, ao mesmo tempo, empreende a guerra final em nome da humanidade. O desdobramento de Strauss, nesse contexto, é primoroso, pois, idealmente, “não se pode esperar que a humanidade seja especialmente humana e, portanto, não política, tendo atrás de si uma guerra especialmente desumana” (SCHMITT, 2007, p. 110). Assim Strauss parece, num só golpe, coadunar a determinação da condição humana essencialmente política, no que ele também defende a autoridade do Estado, com o questionamento do que se entende por cultura; e delimita, nessa mesma linha, a polarização entre a visão que “nega” o político e a que “posiciona” o político, remetendo-a, em última análise, à querela tratada por Schmitt sobre a bondade e maldade naturais do homem, isto é, ao fato de uma teoria política genuína ter de considerar o homem como um ser perigoso ou inofensivo:

“se é verdade que a autoconsciência definitiva do liberalismo é a filosofia da cultura, podemos concluir que o liberalismo, envolvido e absorto na segurança de um mundo da cultura, esquece a fundação da cultura, o estado de natureza, i.e., a natureza humana na sua periculosidade (*Gefährlichkeit*) e no seu estar em perigo (*Gefährdetheit*)” (SCHMITT, 2007, p.108).¹⁴

Como se vê, a argumentação traçada por Schmitt no *Conceito* é crucial para Strauss, embora, ao mesmo tempo, problemática, pois a conclusão final que seu *leitor atento* extrai é a da “tese da periculosidade humana como o pressuposto último da posição do político”, isto é, da “necessidade do político ser tão certa quanto a periculosidade do homem”. Contudo, toda essa afirmação pode muito bem consistir, ao fim e ao cabo, numa “profissão de fé antropológica”, conforme o próprio Schmitt enunciara, e que Strauss, agora, põe na corda bamba. Todos os alicerces do edifício schmittiano baseados na periculosidade podem ruir na medida em que, enquanto suposição, se sustentaria tal e qual o seu oponente pacifista, que visa justamente eliminar a periculosidade e, portanto, o político. O fato de o político se expressar em Schmitt sob o critério amigo-inimigo, vindo no outro a possibilidade real do perigo, faz com que Strauss determine o caráter condicional da

¹⁴ A crise na República de Weimar – que, para Strauss, não se justifica apenas por motivos econômicos, haja vista que algumas democracias liberais suportaram o colapso de 1929 [cf. Strauss, 1997, p. 3] – é reflexo do “esquecimento da natureza”. Fruto de um hiato talvez insuperável entre a antiguidade clássica e o mundo moderno, a vida humana está à mercê de si mesma. O mundo antigo, à luz da *pólis* grega, se caracteriza, não fundamentalmente pelo regime democrático ateniense, mas antes pelo incremento da tarefa filosófica de questionar qual é a *best political order*. Ora, tal questionamento vai sendo progressivamente apagado conforme os passos do processo moderno civilizatório. E a legitimidade desse processo se estabelece, sobretudo, naquilo que desmerece do passado, tratando-o como uma espécie de reino do engano. Por assim dizer, o moderno esconjura as representações cultivadas, seja a filosofia antiga seja a religião revelada. E a realização prática do processo moderno, o uso dos seus benefícios exclusivamente mundanos, parece suficiente para que o homem moderno *acredite na sua salvação* por meio de suas próprias obras. O solo liberal afirma-se como o melhor, ou pelo menos não parece comportar espaço para pôr-se, ele próprio, em questão; ao passo que o cultivo original, que Strauss busca resgatar, obedece à natureza, aprende com ela, de maneira modelar, tomando-a como ordem a ser seguida. Com a modernidade, porém, a concepção de natureza passa a ser de uma realidade desordenada, miserável e que transforma os homens “livres” em *dependentes* das conquistas da *nova ciência* da natureza. Em suma, a natureza é que originalmente antecede e autoriza a cultura. Todavia, o esquecimento e o progressivo aperfeiçoamento do mundo civilizado conduzem à noção da autonomia da cultura.

“inescapabilidade do político”, de modo que sempre serão necessárias a configuração e a permanência de uma oposição para que o político sobreviva. Ou seja, devido à sua própria raiz, o conceito do político ainda é um conceito “polêmico”, não sendo, pois, um ponto pacífico.

Além disso, Strauss incumbe-se da tarefa de mostrar com mais precisão os atributos do inimigo que melhor configurariam essa periculosidade, e que em Schmitt estariam velados para não trazer à tona nenhum juízo moral. Segundo nossa análise anterior do texto de Schmitt, trata-se da contenda entre teorias autoritárias e teorias anarquistas, ou entre aqueles que, na redução de Strauss, entendem a maldade como algo moralmente corrupto e os que veem nela um impulso bestial domesticável, ou um “mal inocente”. Apelando à noção da autoridade da lei que lhe é tão cara, Strauss diz que Hobbes

“teve que compreender o mal como *inocente* porque negava o pecado; e teve que negar o pecado porque não reconheceu nenhuma obrigação humana primordial que tivesse precedência sobre toda reivindicação *qua* reivindicação justa; porque compreendeu o homem como [um ser] livre por natureza, isto é, sem obrigação; para Hobbes, portanto, o fato político principal é o direito natural na condição de uma *reivindicação* justa do indivíduo, e a concepção de obrigação é uma restrição que *se segue* dessa reivindicação. (SCHMITT, 2007, p. 114)

Nas *Notas* de Strauss, podemos constatar que a perda de discernimento, para a qual Schmitt alertara, é reformulada. Pois o quadro do liberalismo que leva Schmitt a anunciar temerariamente a tendência pacifista, redundante, para Strauss, na consideração cada vez mais relativizada do bem e do mal que causou a perda da aceção da maldade como “baixeza moral”, seja no caso da maldade bestial que pode ser controlada nos limites estreitos da centralidade da soberania absoluta, seja na anarquia liberal completamente disruptiva, “capaz de qualquer coisa” e participante ativa da crença no progresso moral humano.

Entretanto, o acréscimo e a reformulação desses detalhes, que municiam, de um lado, a crítica ao liberalismo e denunciam, de outro, as insuficiências da abordagem de Schmitt, pois para Strauss as exigências da afirmação de uma teoria política genuína não se harmonizam por completo. E a deficiência básica a ser apontada é que, a despeito de Schmitt, a sua empreitada se move ainda no interior da “sistemática surpreendentemente coerente do liberalismo”. Ademais, observa Strauss, a franca presença de Hobbes na crítica de Schmitt ao liberalismo pode levar a um resultado contrário ao pretendido, pois essa fonte a partir da qual Schmitt contrapõe o político aos fenômenos da despolitização e da neutralização permite, ocultamente, a possibilidade, com a qual não se contava, de também se combater o mal graças à ênfase na naturalidade e inocência de criaturas em estágio embrutecido – tratar-se-ia, afinal, de um pessimismo mitigado, em que um tacanho seria capaz de aperfeiçoar-se, e em cujas exigências políticas, do ponto de vista do Estado, encontrar-se-ia o controle integral da natureza como um todo.

De modo bastante capcioso, portanto, Strauss entende que Schmitt afirma a maldade da natureza humana a fim de garantir a necessidade de “domínio” (*Herrschaft*) do Estado. O sentido de tal necessidade, entretanto, só poderia ser “devidamente compreendido” em contraposição à baixeza moral, de modo que a validade do argumento que afirma o político a partir da periculosidade humana (e não apenas “reconhece” a sua realidade necessária) depende, pois, de uma base moral que não se sustenta em searas liberais. Mas, por outro lado, para tornar manifesta a justificativa última de sua afirmação, Schmitt precisaria recorrer a um “modo moralizante” de expressão, donde Strauss esquematiza: “[a periculosidade humana] deve ser reconhecida enquanto tal [enquanto baixeza moral], mas não pode ser afirmada” (SCHMITT, 2007, p. 115). Com efeito, a questão é política para Schmitt, mas aquilo que preside as suas considerações é, segundo Strauss, de ordem moral:

“[Schmitt] afirma o político porque vê no status ameaçado do político uma ameaça à seriedade da vida humana” (SCHMITT, 2007, p. 117).

Ora, conforme observamos, por mais que a cultura articule a autonomia dos âmbitos que lhe são internos, ela não tem como enfrentar nem justificar a “possibilidade real de morte”, já que esta última diz respeito à natureza, ao passo que a cultura na perspectiva moderna, bem como a própria natureza instrumentalizada, são construtos ou respostas elaboradas para dar conta da indiferença e esquecimento da relação passada com a natureza das coisas em geral. A objetividade modernamente arrogada na maneira como se deve lidar com a exterioridade do mundo torna-se aqui decisiva para controlar a natureza e para apontar, na permanente denúncia de Strauss, “a crise de nosso tempo”. Desse modo, o registro por onde Schmitt trafega permite vislumbrar outro patamar situado ao largo de qualquer estipulação cultural tutelada pelo Estado liberal, haja vista que neste último as justificativas se perdem num entremeado de considerações econômicas, morais, psicológicas, todas elas, afinal, relativizadas e desprovidas de qualquer seriedade para com a existência humana.

E, a despeito dessas conquistas civilizatórias, Strauss não perde de vista que quem deu início ao “esquecimento” foi Hobbes. Se o propulsor do Estado moderno delimitava a superação do estado de natureza – como um estágio mais próximo daquilo que os homens viviam – os “homens posteriores”, por sua vez, crêem conhecer a “história” e, portanto, a “essência do homem”, sem nenhum vestígio, senão talvez o fantasioso, daquela condição humana embrutecida. Em suma, a disposição humana almejada na leitura de Schmitt só faz sentido numa situação de luta efetiva e desidealizada que tem em conta, para a manutenção do modo de vida, a possibilidade da existência real do inimigo e o seu discernimento, o qual, em função da percepção clara da ameaça de um, ressalta a identidade do modo de vida

do outro, sendo que a identidade que se afirma aqui não se confunde com o que hoje talvez entendêssemos por *identidade cultural*, pois o que está em jogo é uma relação antagônica essencial que estabelece um vínculo dos que se veem em perigo, isto é, dos que se agrupam e negam a alteridade estranha ou a possível hostilidade do oponente.

Em todo caso, mesmo representando uma abertura crítica no horizonte liberal, a tese schmittiana é problemática porque, ao se posicionar contra o liberalismo, reivindicando, para tanto, uma existência autônoma e concreta do político; Schmitt corre o risco de reproduzir uma reposição da perspectiva liberal da autonomia das províncias da cultura. Strauss reconhece os méritos de Schmitt no enfrentamento da perspectiva liberal. Mas as suas *Notas* também admitem – de modo bastante discreto, como quem não quer discordar da autoridade de seu interlocutor – que o campo onde Schmitt se move com vistas à “posição do político” ainda está atrelado à perspectiva segmentada pluralista e liberal. No jogo antitético dos ramos do saber autorizados pela cultura, que acaba por dar sentido às orientações da sociedade, a precariedade de lastro é que preside paradoxalmente essas oposições: nenhuma delas consegue exigir dos homens o sacrifício de suas vidas na afirmação do político; nesse sentido, Strauss revela este elemento comprometedor, qual seja, o atrelamento de Schmitt à filosofia política de Hobbes, indicando que o crítico não se dá conta justamente de que é nesse modelo moderno de soberania que se fundamenta o direito natural, passo decisivo para o liberalismo, a partir do qual os “indivíduos” passam a agir em função daquilo que têm como um bem para si mesmos, conforme seus ditames racionais, movidos por desejos passionais. Desse modo, a despeito de seu esforço, Schmitt não consegue atingir uma base mais fundamental que suplante essa confusa classificação liberal do saber que tipifica os seus próprios âmbitos.

Mas vejamos em que consiste essa base mais fundamental. Em que se sentido ela se daria, embora não consiga ser exposta. De acordo com alguns aspectos do diagnóstico crítico que buscamos retomar, os modos de vida regradados, compartimentados e anestesiados pela autonomia e separação dos âmbitos do saber amparados pela cultura, redundam num contexto político-social de plena frivolidade, em que o “entretenimento” (*Unterhaltung*) para Schmitt parece ser o único valor – ou o *finis ultimus*, acrescenta Strauss – que atende às exigências culturais; em que, numa perspectiva mais abrangente, os rudimentos liberais plantados por Hobbes “levam ao ideal de civilização, isto é, à prescrição de relações sociais racionais da humanidade como *uma* ‘parceria no consumo e na produção’” (SCHMITT, 2007, p. 107). Assim, por ter Schmitt indicado em tom de zombaria que a “humanidade”, como projeto político pacifista, sinaliza a própria ausência da posição do político, e por ter manifestado *náusea* quando considera que as polarizações num mundo apolítico podem ser “muito interessantes” (embora não mais que interessantes), o modo moralizante com que Schmitt afirma o político torna-se, no desvelo de Strauss, explícito – modo esse que se converte straussianamente no questionamento ainda *sem resposta* sobre a razão pela qual se deve combater no século XX; questionamento, por fim, que tem uma aspiração muito mais elevada do que a concretude pura e exacerbada do político.

Conforme Strauss enfatiza a partir do texto de Schmitt, a tendência que pouco a pouco esmaece e nivela o ato do questionamento não é senão a busca “a todo custo” de uma base neutra capaz de “tornar possível a segurança, a clareza, o acordo e a paz”, de modo que a filosofia política de Hobbes representa esse primeiro rebaixamento dos horizontes humanos, ou essa primeira tentativa de acordo para que o homem encontre à sua disposição aquilo de que necessita (Cf. SCHMITT, 2007, pp. 89, 117). Ora, se em diversos momentos Strauss parece seguir à risca a argumentação schmittiana, o desdobramento de sua leitura

adquire por vezes uma conformação diversa do simples comentário em notas. Onde se alude brevemente a Platão, fonte filosófica a partir da qual Strauss encontra a confirmação básica – muito mais profunda do que a possibilidade schmittiana do enfrentamento do inimigo – de que “estamos sempre disputando com o outro e com nós mesmos sobre *justo* (*Gerechte*) e o bom (*Gute*) [Platão, *Eutifronte*, 7b-d; *Fedro*, 263a]” (SCHMITT, 2007, p. 118). São essas as questões decisivas que devem, no fundo, nortear o esforço humano, voltado, não para o aperfeiçoamento no sentido moderno do progresso e conforto, mas para a excelência humana que busca atingir o seu propósito em conformidade com a natureza.

A busca irrefreável do conforto, que Schmitt denuncia como uma espécie de manto ideológico que torna a vida em sociedade mais cômoda, não é senão a pá de cal prestes a ser lançada por sobre o questionamento straussiano – por sinal, o único digno de tal atitude investigadora. Da “seriedade” que preside a contenda fundamental sobre o “justo” – e do “padrão” moral estabelecido a partir dele – é que se justifica politicamente o fato concreto da intensidade da reunião ou separação de um agrupamento humano disposto a sacrificar suas vidas e a matar seus inimigos. Seria somente a partir da garantia, ora comprometida, da questão à maneira antiga da melhor ordem política (e do modo moral como se deve agir para atingi-la) que encontraríamos o ato a ser propriamente executado. E se o que Strauss constata, na primeira metade do século XX, é a expressão acabada do *niilismo social*, isso se deve antes às decisivas reformulações da nova filosofia política, feitas especialmente por Hobbes. Pois a sua teoria das paixões permitiu que a “vontade humana” depusesse a natureza como padrão moral: o avanço da modernidade consistiu justamente numa espécie

de “humanismo revolucionário, um humanismo livre das imposições da antiga ordem institucional”, como dirá Strauss muito tempo depois já nos Estados Unidos.¹⁵

Portanto, a base com a qual se deve contar para o desenvolvimento crítico e, quem sabe, a substituição do cenário liberal é anterior ao que Schmitt busca afirmar e dotada de pretensões teóricas muito mais rarefeitas do que a manutenção da possibilidade do conflito na determinação da maneira de ser de um povo. Nesse sentido, a denúncia de Strauss, incrustada na sua leitura do texto de Schmitt, aponta para outras sequelas acarretadas pela tendência à neutralidade, que podem ser entendidas como reflexos ontológicos da perda do político. Pois a renúncia liberal ao questionamento dos fins (do “bom” e do “justo”) – que também pode ser entendido como o abandono do “sentido da vida” – equivale, em contrapartida, à concentração de esforços exclusivamente voltados para os meios, isto é, à pura tecnologia. A “crença” que toma forma nessa mudança radical consiste – no que Strauss retoma o *Conceito* de Schmitt – no terreno neutro onde se erige a “fé na tecnologia”, em que os problemas passam a exibir uma objetividade confortadora – uma resposta funcional e certa que pode, indiferentemente, servir tanto ao bem quanto ao mal, mas que, “enquanto arma”, conforme adverte Schmitt, não pode ser tomada como neutra. Assim, entende Strauss, a neutralidade que se aclara é “especiosa”: ela não se encerra nas alardeadas disponibilidades e utilidades que se prestam como valor liberal. Portanto, a valoração que Schmitt evita expor para não permitir que a afirmação do político seja uma decisão livre do mero indivíduo atomizado, ou uma opção arbitrária e gratuita pelo conflito, corre o risco de transbordar, por assim dizer, num “liberalismo com sinal contrário”, isto é,

¹⁵ E Strauss desdobra os passos do “projeto moderno” numa “sociedade universal, uma sociedade constituída de nações iguais, cada uma delas constituída de homens e mulheres livres, tendo em vista que todas essas nações seriam completamente desenvolvidas, no que diz respeito ao seu poder de produção, graças à ciência”. Cf. Strauss, L. “The Crisis of our Time” In: *The Predicament of Modern Politics* (University of Detroit Press, 1964), p. 421.

numa normatividade muito mais problemática do que a tolerância liberal que “respeita todas as convicções *honestas* na medida em que [...] reconhecem a ordem legal”. E infere Strauss: “aquele que afirma o político”, sob o critério do caso extremo e da urgência do esfacelamento do Estado, “comporta a *neutralidade* em relação a todos os que se agrupam em amigos e inimigos”. Nesse sentido, a neutralidade enquanto tendência liberal reflete-se na própria maneira irrestrita pela qual Schmitt pode vir a congregiar moralmente todos aqueles que assumem a “inescapabilidade do político”, que são “ávidos pela decisão” “orientada para a possibilidade real da *guerra*” (SCHMITT, 2007, p. 120).

Entenda-se: essas postulações que Strauss imputa à afirmação do político a partir do texto de Schmitt consistem indiretamente naquilo que ela poderia se tornar caso se propusesse, em última análise, uma medida política de tais proporções em terreno liberal, o que por sua vez resultaria na própria absorção liberal de tal virada política. Conforme salienta Strauss, trata-se apenas “das primeiras palavras de Schmitt contra o liberalismo”, de uma “ação preparatória”, já que a sua “última palavra é ‘a ordem das coisas humanas’”. O apelo às escondidas a uma moralidade implicaria, caso viesse à baila, a aceitação irrestrita do político como valor, e não como realidade inescapável. A bem dizer, não está nem pode estar em jogo a declaração imperiosa de uma guerra que mudaria o sentido das coisas contaminadas pelos equívocos e ideologias que assolam a sociedade. De fato, assim como a ideia de uma batalha contra o liberalismo não é o que mais importa para Schmitt, assim também a neutralidade precisa ser enfrentada, não por ela mesma, mas para obter uma “linha-livre de tiro”, frisa Strauss, a partir da qual o inimigo possa ser visto abertamente. De modo que a renúncia à comodidade e ao ideário do *status quo* exige, primeiro, um despojamento, ora tartamudeado, em relação ao cenário da defesa privada dos interesses dos grupos hegemônicos, para então alcançar o discernimento entre o bem e mal,

com vistas ao embate entre “o espírito da tecnicidade [...] e o espírito e a fé contrários que, ao que parece, ainda não tem nome” (SCHMITT, 2007, p. 121). Com o perdão da deficiência da imagem, a cena inicial do diálogo em questão assemelha-se a de um analista, talvez de velha cepa, que indaga e perscruta a fala de seu analisando, de modo a permitir-lhe dizer para si mesmo mais verdades do que as que já foram ditas, ou perceber, em função da sua verbalização, verdades mais profundas do que as ditas em superfície, talvez por também se tratar de uma situação neuroticamente mais cômoda. Em todo caso, Strauss consegue remeter a intensidade do critério do político a uma instância que vai além da mera temporalidade dos conflitos históricos que, em Schmitt, ilustram e respondem pelas decisões estatais que expressam a premência dos casos extremos. Pois o que se busca a partir da manutenção da possibilidade do embate (*Streit*), ou mesmo aquilo que justifica o ato de derramar o sangue do inimigo, reporta-se ao questionamento do justo e do bom, os quais não podem ser decididos num contexto em que as convicções estão expostas às preferências mais arbitrárias possíveis. Sob tal condição não posta às claras, o que o embate pode ensejar é, não mais “a existência política concreta”, mas o “conhecimento *puro e completo*”.

Mas como entender essa dinâmica de deturpações que inviabiliza qualquer tentativa de um conhecimento puro e completo? O que poderia ter transformado esse acesso direto ao discernimento, e que se apresenta agora, não propriamente contaminado, mas vazio, limpo, frio, exato, desalmado, em suma, “neutro”? É preciso que nos voltemos mais a fundo para essa “tendência à neutralização”, que Strauss destaca a partir do texto de

Schmitt, “A era das neutralizações e despolitizações” (1929), acrescentado posteriormente à última parte de *O conceito do político*, na edição de 1932.

Nas suas diversas manifestações ao longo da história, esse processo representa a confirmação do último estágio do fenômeno da neutralização dos Estados europeus. Por princípio, os agrupamentos humanos (Estados) derivam o seu poder de um “domínio central” em vista do qual o defendem e, assim, se orientam segundo o critério amigo-inimigo. Tais agrupamentos são mobilizados pela “elite ativa”, diz Schmitt, que responde pelo “domínio central” e indica a razão decisiva pela qual se deve lutar, segundo o esquema histórico esboçado em cada época: no XVI, a teologia; no XVII, a metafísica, cuja mudança também é, como se sabe, de ordem “científica” (a transição da centralidade da “teologia cristã tradicional” para a “ciência natural” foi a mais significativa porque determinou todas as mudanças seguintes); no XVIII, a centralidade da moral humanitária, em que, graças ao “deísmo”, Deus foi retirado do mundo e, desfalcado de sua “essência”, tornou-se um “conceito”; no XIX, o predomínio da economia acoplado à neutralização do monarca e, portanto, do próprio Estado; e no XX, a tecnologia, ou a “fé na tecnologia”. Desse modo, o sentido da tendência à neutralização – a bem dizer um lancinante processo de “luta” – manifesta-se na era da técnica como a mais plena despolitização, culminando por fim na almejada manutenção da paz. A esse último estágio corresponde projetivamente à substituição do caráter controverso das questões teológicas pela possibilidade do acordo. Desse modo, há uma “dialética” nessa alternância que, segundo Schmitt, se exprime na própria articulação dos Estados europeus: de um âmbito conflituoso, atingem um novo domínio neutro, para, logo em seguida, fazer deste último uma nova “arena de embates”, justificando, por conseguinte, a busca de um novo terreno neutro (SCHMITT, 2007, pp. 82-90).

Em detalhes um pouco mais minuciosos, tem-se que, com o predomínio oitocentista da crença no aperfeiçoamento intelectual e moral da humanidade, a página das trevas religiosas é definitivamente virada, permitindo o encaminhamento de todo o processo à ilustração humanitário-moral. Logo em seguida, no século XIX, a centralidade converge para o domínio econômico-industrial-tecnológico que, a despeito da concretude do seu “poder ofensivo” contra o Estado, é visto como “essencialmente pacífico em comparação à força belicosa e à repressão” (SCHMITT, 2007, p. 75). A bem dizer, a nova configuração ao longo do século XIX pareceria impossível, dada a combinação de tendências estético-românticas com econômico-tecnológicas (“industrialismo”), onde a “categoria central da existência humana” toma forma na “produção e consumo”. Assim, Schmitt identifica nessa última configuração central a etapa de consolidação do “*stato neutrale ed agnostico*”, a partir do qual, uma vez ultrapassada historicamente a centralidade das questões metafísicas, morais, políticas, sociais e econômicas, emerge a era da técnica:

“Dada a irresistível sugestão de sempre novas e surpreendentes invenções e realizações, surgiu então uma religião do progresso técnico que prometeu que todos os outros problemas seriam solucionados pelo progresso tecnológico. Essa crença era auto-evidente para as grandes massas dos países industrializados. Passou-se por cima de todos os estágios intermediários típicos do pensamento das vanguardas intelectuais, e transformou-se a crença nos milagres e no além – que é uma religião sem estágios intermediários – numa religião dos milagres técnicos, das realizações humanas e da dominação da natureza. Uma religiosidade mágica transformou-se numa tecnicidade igualmente mágica” (SCHMITT, 2007, pp. 84-85).

A inversão do propalado projeto humanitário a partir da nova ordem hegemônica é completa. A “coalizão da economia, da liberdade, da tecnologia, da ética e do parlamentarismo” alterou de tal forma a importância da estrutura institucional e da própria sociabilidade humana que, para além da constatação óbvia do surgimento e da legitimidade

de novas formas de agrupamentos, eliminando para tanto o “Estado absoluto e a aristocracia feudal”, para além disso, os ideais liberais pretensiosamente coesos (o aperfeiçoamento moral, a economia como elemento propulsor da liberdade e a técnica a serviço do conforto) são simplesmente assimilados por uma “racionalização tecnológica” – que pode, por sinal, se opor à própria economia e à sociedade – e convertidos numa “produção de armas perigosas”. Assim, o progresso humanitário-moral transforma-se, no esvanecimento de sua centralidade, num “subproduto do progresso econômico” (SCHMITT, 2007, pp. 76, 86).

Mas adensem um pouco mais as considerações de Schmitt sobre a técnica. Conforme ele delimita, a técnica se dá como uma nova forma de religiosidade (“da paz, do entendimento, da reconciliação”; e “do acordo”, termo frisado por Strauss), e a junção que parecia impossível no XIX entre pacifismo e tecnologia se torna a mais eficaz no XX graças à acomodação desses setores conferida pela neutralidade. Todavia, “a técnica é sempre e somente instrumento e arma” (SCHMITT, 2007, p. 91). Do que ela promove não se extrai nenhuma valoração; e do que ela produz não se pode conceber nenhuma ordem social construída a partir da “liderança de técnicos”; tampouco um progresso moral, menos ainda uma “conclusão” – afora, é claro, a da sua própria eficiência, assegurando ainda mais a neutralidade a partir da qual não parece restar, além dela mesma, nenhum outro terreno neutro. Mas é justamente no fato de os problemas técnicos comportarem algo de “agradavelmente factual”, objetivo, fácil de ser resolvido, que consiste o seu valor, ou o máximo que se tem como valor: por um lado, a técnica “serve a qualquer um”, por outro, não se pode tomá-la como estritamente neutra. Pois o poder ora alcançado permite que qualquer agrupamento social legitimado se valha dela, de modo que o incremento de sua “utilidade” tende cada vez mais a ser empregado com o intuito de “controle das massas”,

quer, por exemplo, sob “o monopólio das rádios”, quer “da censura cinematográfica” (SCHMITT, 2007, p. 92). Desse modo, as invenções originalmente a serviço da autodeterminação do sujeito liberal, como a da imprensa e da decorrente liberdade de publicação, despojam-se de seu ideário libertador e revelam uma possibilidade de domínio completamente contrária ao pretendido. E a possibilidade de centralização do poder acaba sendo muito maior do que a de agrupamentos humanos individualizados, no sentido genuíno traçado por Schmitt no *Conceito*, pois ao menos estes constituiriam a sua ordem a partir da possibilidade de enfrentamento que não almeja a aniquilação do inimigo. Já a disponibilidade desse poder pela via tecnológica é muito mais ameaçadora quando projetada num cenário em que todos os inimigos foram eliminados, ou submetidos ao controle funcional da técnica. O processo contínuo de neutralização não é, portanto, pacifista ao pé da letra, embora tal ideal constitua de fato aquilo que as massas, “como todas as massas”, abraçam (“a religião entorpecente da tecnicidade”), na crença de que a paz absoluta será obtida através da longa despolitização. Pois, na perspectiva de Schmitt sempre com forte apelo ao concreto, os Estados fortes, quais sejam, aqueles que estão certos de seu domínio, contam, mais do que nunca, com os meios da tecnologia. Nesse sentido, “nada muda”, diz Schmitt, quando se fala em nome da “fórmula mágica da paz”; pois é possível promover tanto a paz quanto a guerra a partir do incremento da tecnologia; de modo que a questão que se põe, do ponto de vista político, é saber “quem” conseguirá dominar a centralidade da “nova tecnologia” no século XX – em suma, um quadro realmente de contínua dinâmica, mas onde ainda permanece a lógica das relações de poder e, por conseguinte, do critério amigo-inimigo.

Mas o diagnóstico de Schmitt não se encerra nesse plano hegemônico, seja nacional ou internacional. Nos seus reflexos sociais e acadêmicos, todas as hesitações, agouros e

dúvidas recrudescentes acerca do domínio pleno da técnica, a qual teria levado ao “nada social e cultural”, por um lado, e à “neutralidade intelectual”, por outro, são frutos de uma *aparente* situação da ausência completa de algo que, no quadro histórico de Schmitt, se alterna na centralidade do questionamento humano, e que, de lá pra cá, mostra-se, para os que estão imersos no conforto do *status quo*, como inteiramente desprovido de espiritualidade. Mas essa angústia e ansiedade da sociedade e dos que a pensam não é fruto de uma ausência irrestrita de questionamento, que para Schmitt simplesmente foi substituída por outra centralidade, ainda que de difícil apreensão; tampouco consiste numa tendência de morte da cultura européia transformada então num vazio “desalmado”. Trata-se, antes, de uma ansiedade em relação à “habilidade para controlar e utilizar os maravilhosos instrumentos da nova tecnologia” (SCHMITT, 2007, p. 93). Nesse sentido, Schmitt se opõe à visão sustentada à época por “sociólogos” e “historiadores” de uma total ausência histórico-espiritual no século XX, pois o fenômeno que assumiu centralidade não constitui uma pura mecanicidade tecnológica. Existe ainda um “espírito”, o “espírito da tecnicidade”, uma “crença num ativismo antireligioso”, algo “talvez maligno e demoníaco”, mas em todo caso um espírito.

Todavia, no desdobramento de suas leituras sobre Hobbes, a questão da “forma” e da “unidade” do Estado “no interior do processo de neutralização” assume em Schmitt, não mais a possibilidade tão premente de afirmação do político pelo viés central da “decisão” do soberano, que até então contava com o poder que faz do caos a ordem, mas sim o viés crítico voltado para a precariedade (ou a auto-sabotagem) do alcance mítico-político da centralidade do Estado, que foi deixado suplantado pela “potência mundana”, pelo vazio da totalidade da máquina institucional, em suma pela “descrição ‘racional’ de um quadro

representativo polimorfo”, conforme destaca Carlo Altini (Cf. ALTINI, 2004, pp. 86, 87, 88, 89).

Diferentemente do reconhecimento inicial dos méritos da inquebrantável relação hobbesiana entre proteção e obediência, trata-se agora, para os maus rebentos de Schmitt, de um Hobbes que apostou no poder da máquina e que não levou a sério a força do mito bíblico, redundando na construção limitada de um “*deus mortalis*”. Em *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes: sentido e fracasso de um símbolo político*¹⁶, Schmitt interpreta a figura do Leviatã como o projeto original de Hobbes voltado justamente para a supressão da teologia política.¹⁷ Ao mesmo tempo, forçado a se retirar da carreira jurídico-política por ordem da SS, Schmitt incrementa sua interpretação do processo de neutralização a partir da leitura do “deus mortal” hobbesiano, e dá menos importância, por contendas passadas e desenganos ou temores presentes¹⁸, à concepção da religiosidade da

¹⁶ Originalmente, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt, 1938). Utilizamos a tradução também de George Schwab, in. Schmitt, C. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, Greenwood Press, 1996. Trata-se de uma compilação de leituras que Schmitt realizou em resposta ao seu aluno Helmut Schelsky – que objetara ao seu professor o fato de que aqueles que aderiram à teologia política “não poderiam compreender a natureza secular, orientada para ação, do pensamento político.

¹⁷ Cf. Balakrishnan, G. *The Enemy*, p. 210.

¹⁸ Mais uma vez, George Schwab aclara historicamente os ataques que o *Das Schwarze Korps*, órgão integrado a SS, lançou contra a carreira pública de Schmitt em dezembro de 1936. Conforme Schwab relata no início de sua apresentação (Schmitt, 1996, p. x), a pouca atenção que a hierarquia nazista deu à necessidade de um “governo total qualitativo” (que retoma, mais uma vez, a questão do discernimento do âmbito do político, ou do Estado acima da sociedade), privilegiando em seu lugar apenas o “quantitativo” (em que o Estado compreende todos os setores não políticos da sociedade e age como um “reflexo rotuliano”, ao passo que a sociedade transforma-se num “campo de batalhas” políticas), fez com que Schmitt “insinuasse o falecimento do 3º Reich”. A ideia aqui é simples: tendo em conta a eminência do perigo de uma guerra civil, permitir que os grupos sociais detenham uma legalidade política seria um ato “estúpido” que conferiria armas ao inimigo. E Schwab desenvolve, citando vários relatos de Schmitt: “Embora o processo [de erosão dos limites entre o Estado e a sociedade] fosse anterior ao século XX, a forma que ele assumiu em Weimar, onde não havia basicamente nenhum consenso sobre a forma republicana de governo, ‘uma multiplicidade de partidos totais’ amadureceu a ponto de abarcar seus membros e instilar neles aquilo que consideravam ‘as visões corretas, a *weltanschauung* correta, a forma de Estado correta, o sistema econômico correto’, e assim por diante. Uma franca competição entre uma multidão de ideologias antagonistas foi bem sucedida ‘por meio do parlamento’ no rompimento do regime político – isto é, o executivo transformou ‘o Estado no objeto de

técnica, privilegiando então a interpretação da mortalidade do mito, e diz Schmitt: “o seu Leviatã [de Hobbes] prescreve a obediência incondicional”, de modo a não haver “nenhum direito de resistência, nem ao se invocar um direito superior nem um direito diferente, tampouco quando se invoca razões e argumentos religiosos”. Mas, que fique bem entendido: tal afastamento da religiosidade – identificado, não apenas na leitura de Schmitt, mas no próprio feito teórico que deu início à modernidade política contrária ao poder eclesiástico – efetiva-se para além do que Hobbes teria planejado. Se o Estado moderno finalmente adquiriu a sua unidade a partir da expressão mítica do Leviatã, estabelecendo-se como contraponto secular do poder insidioso dos agrupamentos judaico-cristão (que proporião o advento de uma “confederação teocrática desprovida de Estado”), contudo, a influência de setores ingovernáveis ainda resiste ao poder soberano. Embora as seitas e instituições religiosas estejam afastadas do domínio político, a “renúncia estatal” ao papel da divindade (que Schmitt entende como o pouco peso que Hobbes confere ao mito bíblico)

seus comprometimentos’. Daí, ‘entre o Estado e o executivo, num pólo, e a massa de cidadãos, no outro, um sistema multipartidário completamente organizado introduziu-se, tendo hoje posse do monopólio da política” (p. xi). Como retrospecto desse processo, Schwab indica que o “estado de exceção” ou a “cláusula de exceção” (*Ausnahmezustan*), contida no Artigo 48 da Constituição de Weimar, que autorizava ao executivo agir por decreto segundo situação de ameaça política, era o alvo a que Schmitt dedicava toda atenção, embora, a partir dessa sua defesa, tenha sido repudiado por conferir muito poder ao presidente. Mas, mesmo com esse comportamento público arriscado, Schmitt adquiriu prestígio público nacional e internacional, filiando-se logo em seguida ao nazismo. Schwab testemunha numa conversa pessoal com Schmitt que toda essa promoção fez com que ele acreditasse que tinha se tornado uma peça política importante na “tradução de suas ideias para prática, ajudando a elaborar o 3º Reich no sentido do Estado qualitativo” (p. xiv). Contudo, diversas publicações suas de 1933 a 1936, em que recrudescer seu posicionamento sobre a importância do Estado em relação ao “movimento” [*Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit* (1933) (*Estado, movimento, povo: a fundação tripartite da unidade política*)] – lhe rendeu duras críticas por parte de teóricos nazistas que afirmavam que o “povo constituía a força primeva do Estado unipartidário” (p. xv) – levaram o partido nazista a duvidar de sua lealdade, a ponto de o serviço de segurança da SS preparar um dossiê a seu respeito. Isso o levou, segundo Schwab, evidentemente por medo de sua segurança pessoal, a forjar ou dar demonstrações de que era um nazista confiável, donde surgem então seus textos anti-semitas a partir do final de 1935, como a conferência que proferiu em outubro de 1936, intitulada *O judaísmo na jurisprudência* [“Das Judentum in der Rechtswissenschaft”] que versava sobre a necessidade de expurgar a influência judaica sobre a jurisprudência, mas que, a propósito, de nada serviu, pois segundo o dossiê, o seu passado o condenava: a dedicatória da sua obra sobre direito constitucional, *Die Verfassungslehre* (1928), foi feita ao amigo judeu *Fritz Eisler*, além do que “o tema [da conferência] não era relevante para o 3º Reich” e consistia “numa manobra esperta para desviar a atenção do seu catolicismo político” (p. xvii). A partir daí, Schmitt foi afastado e tido como um “oportunista” pelo partido nazista.

não permite garantir, de modo seguro, a autoridade política. E o *protego ergo oblige*, graças ao qual Schmitt assinalara, antes, no *Conceito do político*, o grande axioma hobbesiano da unidade política, mostra-se, nos eventos políticos contemporâneos a Schmitt, vazio de conteúdo, incapaz de manter a unidade: a tensão do começo da modernidade entre a instituição do Estado e a da Igreja é repostada para o desequilíbrio liberal entre Estado e a esfera privada das “forças invisíveis” da sociedade.

Nesse sentido, é preciso considerar o descompasso entre o registro dinâmico do processo de neutralização e resultado político-jurídico alcançado, culmina por fim numa era, contemporânea a Schmitt, em que se consagra a tecnicidade instrumental do Estado – tanto é assim que, observa Schmitt, o Estado absoluto não se realiza no século XVII, mas no XVIII, sob o princípio da legitimidade, e não na Inglaterra, cuja organização política se dá por um viés econômico-expansionista diferente do governo continental dos príncipes absolutos; da mesma forma, no XIX, é o Estado de direito burguês, já mais afastado da unidade soberana de Hobbes, que se institui sob o princípio da legalidade, a partir do que o direito, como lei positiva, configura um “sistema positivista de legalidade” (*positivistisches Legalitätssystem*), que se constitui em função de toda uma burocracia administrativa (Cf. ALTINI, 2004, p. 101). Portanto, a despeito da força magistral do Estado, e que ainda pode ser reavivada no texto de Hobbes, haja vista o poder da criação humana capaz de conceber que todos estão, na expressão de Hobbes, “em temor respeitosa” (*to keep them in awe*), o decorrer desses primeiros movimentos é que veio a comprovar a falência do Leviatã, a pura manifestação técnica exteriorizada de uma unidade racional, que concentra todo o poder público, abarcando toda a dimensão social, embora sem nenhum vínculo com seus membros constitutivos. E empregamos aqui o termo “vínculo”, não na acepção que nos é mais contemporânea de eticidade ou vida comunitária, que partilharia coletivamente dos

mesmos valores, mas sim de um vínculo produzido pelo impacto da crença, ou seja, uma influência e controle internos que a fé teria antes em relação a seus devotos fiéis – mas que se mostra solapada na medida em que a submissão compulsória da Igreja ao Estado não exige, porém, nenhuma devoção interna do seu cidadão, mas apenas a obediência externa.

Dada a “transcendência” e “unidade” que Schmitt identifica na figura soberana concebida a partir do “pacto” (*Vertrag*) – pacto que, contraditoriamente, não envolve a “simples soma das vontades individuais”, pois o executivo “cria” e não apenas “representa” “a forma e a unidade da *civitas*” –, segue-se uma concepção individualista e artificial de Estado como “obra de arte e da inteligência do homem” ou “como produto artificial (*Kunstprodukt*)” (ALTINI, 2004, pp. 92, 93). Assim, no cume dessa unidade outrora teológica hoje secularizada, o soberano é o intérprete oficial das Escrituras, e a “ruptura” com a religião é definitiva: a questão da crença nos milagres (bem como do *credo quia absurdum*), além de perder todo o seu vigor espiritual como dogma de fé, é deixada por conta do indivíduo com base na “liberdade universal de pensamento”, ao passo que “quando se trata da confissão pública de fé, o juízo privado cessa e o soberano decide sobre o verdadeiro e o falso” (SCHMITT, 1996, p. 56). Entre a exigência de proteção por meio de obediência a um poder absoluto e a impossibilidade política de atuar sobre o pensamento privado livre, há, portanto, um abismo que permitiu a entrada do liberalismo

Nesse sentido, o poder irrestrito do Estado também passa a se articular no âmbito do “funcionamento” “técnico-racional”, que visa “trazer paz e segurança para o homem”: garante-se “a segurança da minha existência física” (*physisches Dasein*) em troca da minha “obediência incondicional”, seguindo assim o propósito exclusivo do funcionamento das leis – vale dizer, uma vez dissolvido o “vínculo comunitário”, a pessoa (a “alma”) que representa o “grande” Leviatã (mortal) é apenas, no “processo de mecanização”

(*Mechanisierungsprozess*), um simples “componente”. Do ponto de vista do indivíduo cidadão, a obediência, contudo, é condicional, pois, quando Hobbes diz no capítulo XXI do *Leviatã* que “ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem”, essa restrição é diretamente derivada da liberdade natural do homem que, portanto, me isenta dessa obrigação. A “intenção” do ato “perigoso ou desonroso”, considera Hobbes quase sob a forma de um silogismo, é que está substancialmente em jogo aqui. Pois se a finalidade dessa intenção vai contra o fim da criação da soberania, então a liberdade do súdito se mantém. Assim, nas palavras de Hobbes,

“Um soldado a quem se ordene combater o inimigo, embora o seu soberano tenha suficiente direito de puni-lo com a morte em caso de recusa, pode não obstante em muitos casos recusar, sem praticar injustiça, como quando se faz substituir por um soldado suficiente em seu lugar, caso esse em que não está desertando do serviço da república. E deve também admitir o temor natural, não só às mulheres (das quais não se espera o cumprimento de tão perigoso dever), mas também aos homens de coragem feminina. Quando dois exércitos combatem, há sempre os que fogem, de um dos lados, ou de ambos; mas quando não o fazem por traição, e sim por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas desonrosamente. Pela mesma razão, evitar o combate não é injustiça, é covardia” (HOBBS, 2003, p. 186).

Em contrapartida, do ponto de vista institucional a figura do governante pouco tem a ver *verdadeiramente* com a proteção do cidadão, pois, segundo Schmitt, o seu propósito se confunde com a funcionalidade eficaz de um comando – “tal Estado pode ser tolerante ou intolerante, mas neutro em todo caso” –, de modo que a possibilidade de comandar tem a capacidade de voltar-se para outro objetivo, contanto que funcione (SCHMITT, 1996, pp. 42-45) – ao que os comentários de Altini acrescentam:

“[N]em mesmo a presença decisiva da pessoa soberano-representativa na teoria política hobbesiana pôde subtrair-se à progressiva mecanização do Estado absoluto, realizada sobretudo no século

XVIII e concluída na passagem do século XIX para o XX, com o Estado burguês de direito, funcionando com base numa lógica técnico-neutral, de semblante legalista e positivista, que garante um bom funcionamento da máquina” (ALTINI, 2004, p. 94).

Das três representações que Schmitt destaca do mito do Leviatã (homem ou pessoa representativa, animal ou mostro bíblico e máquina), esta última é que se sobressai. O Estado moderno passa a assumir definitivamente a gélida feição da técnica – a bem dizer, o “protótipo da nova era da técnica” –, reduzido a puro mecanismo, cujo conteúdo é vazio, embora, enquanto unidade, esteja formalmente automatizado na vontade do soberano. Assim, na perspectiva histórica de Schmitt, a tentativa inicial de neutralização da religião pretendida por Hobbes – “o conjurado” que viveu num século “de desespero e com náusea pelas lutas religiosas” – acabou por transformar-se num “processo lógico”, “culminando na tecnologização geral” do que pretendeu ser originalmente um “entendimento ou um compromisso com a segurança e a ordem”, mas que constituiu, nas engrenagens do processo de neutralização, os primeiros passos jurídicos da tolerância religiosa e os últimos da legalidade pacifista: a salvaguarda pública da consciência individual, a partir do que o Estado pôde tudo comandar, embora ninguém internamente obrigado a cumprir; com isso, tem-se a possibilidade paradoxal da garantia de reivindicações contrárias ao próprio Estado por parte da autonomia dos agrupamentos sociais; e por fim, a constatação da falha congênita ao cadáver do Estado que, na concepção de Hobbes, entenderia que a natureza de seus súditos ainda preservaria, de modo latente, uma motivação profundamente subjetiva e, ao que consta, insuperável, que corresponde à razão primeira pela qual os homens estabelecem o pacto, a autoconservação: os vivos às custas do morto.

E por não ter privilegiado na sua inteireza o *poder do mito* a fim de manter a coesão da sociedade, Hobbes apelou para a técnica, entendendo que o mais importante era a

efetivação de uma ferramenta voltada para os propósitos gerais da paz.¹⁹ Desse modo, Hobbes foi “o pioneiro do pensamento científico moderno seguido do ideal da neutralização técnica”, cuja “simplicidade e realidade” incomparáveis do poder público do

¹⁹ McCormick indica – entre vários problemas das reinterpretações de Hobbes que Schmitt e Strauss empreenderam “catastroficamente” nos idos alemães de 1930 – de acordo com o frontispício do *Leviatã* de Hobbes que mito e tecnologia são intrinsecamente uma coisa só (há um equilíbrio na relação das duas forças). Na Introdução dessa obra, Hobbes fala que Deus fez o homem, que, por sua vez, “qual um *fiat*”, fez o Estado. Segundo o autor do artigo, porém, para Strauss encontra-se nessa concepção de Estado a reposição secular e artificial de Deus, como “fantasmagoria”, como “máquina política” que assola o mundo político até hoje. Ora, mas, enquanto legado político de Hobbes, é justamente contra isso que Schmitt e Strauss se voltam – não creio que se trate de uma importância equivocada dada à forte presença da técnica, nem que isso possa ser tomado como um ato de descuido que superestimou o que estava originalmente em equilíbrio. E não é porque eles poderiam ter enfatizado menos o mito (ou a força do Estado frente à periculosidade humana) e criticado menos a técnica que teriam sido menos *iliberais*. Pelo contrário, a todo instante eles ressaltam essa presença da técnica e problematizam-na. Trata-se antes de interpretações bastante enviesadas e cientes do seu objeto. Além disso, McCormick faz notar de modo bastante intrigante, a partir do ensaio de Walter Benjamin [*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*] e do estudo de Susan Buck-Morss [“Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered”, *October* 62, 1992, pp. 39-40] como a tentativa, tanto de Schmitt quanto de Strauss, de expurgar a presença do caráter pernicioso da técnica, na reconfiguração do mito da morte violenta, já estava em andamento na própria gestação pública do *Führer*, embora, para desapontamento de ambos, tal figura se mostrasse sob plena influência das manipulações técnicas transmitidas por “alto-falantes, cine-jornais, filmes, fotografias e rádios”: “Hitler exercitava suas expressões faciais em frente a um espelho sob a supervisão de um cantor de ópera. [...] [A]s suas expressões correspondem, não à representações de agressão, de fúria ou de ódio, mas à descrição do medo e da dor” “a fantasmagoria tem o efeito, não de estardalhaço [ou entorpecimento] mas de um transbordamento das sensações. [E conseguem isso], não pela alteração química, mas pela distração, [...] e seus efeitos são sentidos coletivamente, não individualmente”, a partir do que McCormick comenta: “não devemos esquecer que Hobbes planejou o seu autômato, seu homem-monstro-máquina, para se tornar um “Poder visível para mantê-los em temor respeitoso (*awe*) [...] em outras palavras, uma distração que induza a sensação das massas. Cf. McCormick, J. P. “Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany”, *Political Theory*, Vol. 22, No. 4. (Novembro, 1994), pp. 642, 650, nota 51, 54. Em suma, se na primeira metade do século XX, Schmitt e Strauss pegam Hobbes *para Cristo*, ainda que reconheçam nele em virtudes (questionáveis) e fracassos (a contento), no fim do mesmo século, a apropriação pós-Holocausto do mecanicismo de Hobbes é estampada sem muito escrúpulo em tons positivistas e behavioristas, a ponto de nos perguntarmos se uma possível lubrificação adequada das “roldanas”, “molas” e “parafusos” políticos não teria impedido que o Estado moderno se tornasse o que se tornou. É óbvio que as coisas devem permanecer adequadamente nos seus devidos lugares, e que não se pode *transplantar* o Estado hobbesiano tal e qual para o *Führerstaat*. Pois é patente a apropriação que ambos os intérpretes fazem de Hobbes – Schmitt com vistas ao recrudescimento do poder do Estado; e Strauss, arrolando as causas originais de um sistema que resultou na ausência de propósito da vida em sociedade para além de sua segurança, e dando azo a motivos ocultos e morais que permeiam a realidade do mundo liberal. Todavia, dizer que Schmitt e Strauss tornaram mais “perigoso” aquilo que já exigia muito cuidado parece, mais uma vez, incorrer nas dificuldades previsíveis enfrentadas por intérpretes que, para provar que não concordam com tais autores, demonizam-nos no sentido de que o “Estado-total” nazista foi fomentado teoricamente por essas leituras que, germinada a partir de Hobbes, afirmaram a necessidade de domínio, ou da posição do político, instilando o aspecto mítico do medo no seu sentido mais vital e apartado da neutralidade científica. Do ponto de vista filosófico, não é nem um pouco fácil fazer essa oscilante passagem entre o que uns pensaram e outros fizeram. A crítica que um intelectual conservador lança contra seu tempo está longe de ser uma fórmula perfeita e convincente da qual a prática política lançaria mão para efetivar um mundo despojado das segmentações culturais acarretadas pelo liberalismo.

Estado se devem, na supressão do estado de natureza, ao “caráter técnico de suas funções e comandos”, e em cujo cume contemporâneo a Schmitt “democratas liberais do ocidente concordam com bolchevistas: o Estado é um aparelho que pode ser utilizado pelas constelações políticas mais variadas como um instrumento tecnicamente neutro”, pois a “neutralidade é apenas a função da racionalização técnico-administrativo-estatal (*staatsverwaltungstechnischer*)”. Em todo caso, a luta continua, pois a proteção estatal da nova ordem pública, que teria sido, de início, o discreto ganho jurídico do futuro indivíduo liberal, propicia a consolidação de uma nova individualidade, de um sujeito que se exacerba segundo os moldes do homem em estado de natureza, e que assume proeminência conforme os novos agrupamentos sociais passam a interferir na esfera política, exigindo do Estado uma perfeição para o seu próprio funcionamento – de modo que o “*legislator humanus* se torna uma *machina legislatoria*”.

Doravante, legalmente, ou de acordo com o “direito internacional”, só existe a guerra entre Estados – nada de teológico, metafísico, moral..., já que a lei, bem como o soberano que a produz, é resultado de uma “determinação positiva da decisão do Estado sob a forma de um comando” que, para continuar funcionando, precisa manter a máquina em movimento, ou por outra, já que o caráter formal da vontade absoluta do soberano (lei) é simplesmente vazio, embora sobreviva na medida em que afirma seu poder sobre seus membros e sobre seus inimigos externos. Assim, Schmitt ressalta muito mais o fato de que a condição do estado de natureza hobbesiano ainda vigora na relação internacional entre as individualidades estatais, de modo que, com tal atomização, a “legalidade” e a “racionalidade” são apenas internas ao Estado:

“[...] a ideia do Estado como um *magnum artificium*, tecnologicamente perfeito e criado pelo homem, como uma máquina que tem a sua ‘justiça’ e a sua ‘verdade’ apenas em si mesmo – isto é, na sua execução e funcionamento – foi primeiramente concebida e sistematicamente desenvolvida, com clareza conceitual, por Hobbes” (SCHMITT, 1996, p. 45).

Desprovido, portanto, de outra verdade que não a que encontra sua força no próprio comando do poder político secular – no que Schmitt a todo instante recorre ao motivo hobbesiano “*auctoritas, non veritas, facit legem*” – segue-se que o comprometimento do cidadão é uma obrigação *in foro externo*, o que, por outro lado, franqueia o espaço “privado” para a “liberdade de pensamento e de consciência” (*Gedanken- und Gewissensfreiheit*) e para o surgimento de grupos legalmente admitidos e reticentes em relação ao poder estatal – de forma similar a Strauss, para o qual o absolutismo da soberania de Hobbes comporta a fissura entre público e privado, adquirindo sua feição, a um só tempo, liberal e autoritária. Ora, assim como o indivíduo hobbesiano é levado, digamos *pessoal ou naturalmente* (sem nenhuma causa que o transcenda), à guerra de todos contra todos, também a relação internacional é uma guerra entre Estados (*Staatenkrieg*). E, nessa mesma chave interpretativa, as decisões que movem os Estados não têm em conta a justiça nem, por conseguinte, a noção de “guerra justa”: o poderio armamentista das grandes potências está, para Schmitt, sob os efeitos da irracionalidade do confronto. Trata-se tão-somente de uma “questão de Estado”, à maneira da subjetividade do indivíduo hobbesiano que se deixar levar por fatores externos e impulsivamente à guerra de todos contra todos; à maneira de uma “guerra civil internacional” (*internationaler Bürgerkrieg*), em suma, à maneira de um “duelo”, onde o que conta é a capacidade de duelar dos indivíduos, não o justo e o injusto:

“Costuma-se dizer que mesmo que haja certamente guerras justas, não há nenhum exército justo. Considerando o Leviatã como um grande mecanismo executivo, falar de Estado justo ou injusto corresponderia, última análise, a estabelecer a ‘discriminação’ entre máquinas justas e injustas” (SCHMITT, 1996, pp. 47, 48, 50, 53).

Com isso, Schmitt sustenta que a realidade do conflito exhibe sem dó – desde a individualidade egoísta do sujeito hobbesiano à unidade organizada dos Estados – que toda tentativa tecnológica de neutralização não consegue ainda assim encobrir a concretude “irreprimível” do indivíduo, pois a insegurança do estado de natureza, fundamentalmente “extralegal”, é que enseja a ação, seja dos “leviatãs” tecnicamente equipados como “máquinas perfeitas”, como “armaduras completas” do qual podem se valer as mais diferentes forças políticas, seja dos seus constitutivos sujeitos atomizados prontos a usar tudo o que dispõem para se proteger: “Os homens que se reúnem numa inimidade penosa [o Estado] não podem superar a inimidade, [que] constitui a premissa da sua reunião” (Cit. in ALTINI, 2004, p. 93).

Ora, retomando agora a questão da “concepção pessimista do homem”, que teria sido pensada por Hobbes, tem-se que, do lado schmittiano, o medo concentrado na figura do Estado, e não mais no “medo mútuo” que caracteriza o estado de natureza, desempenha o papel de um espantalho funesto, cuja fantasia emerge de um intenso realismo a partir da realidade política, o que o torna capaz de controlar a vida dos homens tendo em vista a precariedade de suas vidas. Mas, do lado straussiano, Hobbes enseja a problemática formulação de uma nova filosofia política que põe por terra o ensinamento antigo voltado para o questionamento da melhor ordem política – com o rebaixamento da filosofia à esfera mundana (ou das *this-worldly questions*), a racionalização das bases do Estado nega, em função de suas pretensões científicas, a natureza, pondo a cultura em seu lugar, o que

representa a própria falta de sentido na orientação moral da sociedade. Para Schmitt, portanto, dada a sistematicidade da filosofia política de Hobbes que estabelece o axioma da relação entre proteção e obediência, trata-se de um pensador, de fato, decisivo para a unidade soberana secularizada na modernidade, mas que não se confunde com um pensador esboçando os traços primordiais do homem burguês o qual, no seu desejo de poder, tenderia a agir livremente sob os efeitos da livre concorrência – até porque mesmo o individualismo indelével do homem hobbesiano não pode, afinal, ser visto com tão maus olhos por Schmitt, já que Hobbes parece ter lhe servido para entender que a autoridade central do Estado (pelo menos quando o povo e o movimento partidário assumem controle total) não deve resultar no Estado total penetrado pelas forças sociais. Para Strauss, em contrapartida, trata-se de alguém que, ao enfatizar o individualismo da natureza humana, já anunciava diversas das tendências liberais que repercutiriam num modo de vida desregrado que, nos percalços da finalidade da segurança e paz como mediação para os interesses individuais, redundou no próprio esvaziamento do sentido da vida. Em outras palavras, por ter sustentado uma concepção pessimista *controlável*, Hobbes garantiu, para seu desdouro moderno, a fissura por onde sobreveio a estrutura objetiva de uma sociedade sem nenhum outro propósito que não o da satisfação das suas paixões individuais, orientada, portanto, pelo puro diapasão do cálculo dos meios, isto é, da utilidade – isso sem contar com o próprio fato de que se trata de uma sociedade desnaturada que, uma vez autônoma, se vê dotada das condições para o controle de si mesma e, conseqüentemente, para contrapor-se ou despolitizar o Estado.

Ora, com a indicação dada por Schmitt sobre a “premissa da inimizade”, que é o pressuposto do Estado, ou o critério do político, é chegada a hora de abriremos definitivamente as portas para a entrada em cena do Hobbes, por assim dizer, de Strauss –

Hobbes esse em cuja filosofia política estaria concebido um estado de natureza em contraposição ao Estado civil, para que o mundo moderno se separasse de vez da natureza; em outras palavras, cuja fundação do Estado corresponde, para Strauss, à “negação total do político”. Diferentemente de Schmitt que, na versão de 1927 do *Conceito*, diz sobre Hobbes, “de longe o maior e talvez o único pensador político”, e na de 1932, “verdadeiramente um pensador político poderoso e sistemático”, Strauss indica em nota: “[na] verdade, Hobbes é o pensador antipolítico (“político” entendido no sentido de Schmitt” (SCHMITT, 2007, pp. 65, 108). Isso pode nos dar o tom da divergência²⁰ que

²⁰ Na tese de doutorado de Brett A.R. Dutton [*Leo Strauss's Recovery of the Political: The City and Man as a Reply to Carl Schmitt's Concept of the Political* (Government and International Relations School of Economics and Political Science Faculty of Economics and Business, University of Sydney, Outubro, 2002)] encontramos, no sugestivo subtítulo da introdução, *Strauss's Silence on Schmitt* (pp. 24-33), indícios fortes relativos à divergência que surge entre Strauss e Schmitt, a partir de 1933. Com a filiação de Schmitt ao partido nazista, não há nenhuma evidência de que Strauss tenha voltado a tratar diretamente dos textos de Schmitt, e Strauss “raramente” se refere a ele no que escreveu posteriormente às suas *Notas* – Dutton relata ainda que a maior parte dos parentes judeus de Strauss foi morta pelo regime nazista. Assim, retracemos o périplo do estudo de Dutton: em 1935, na obra *Filosofia e lei – Contribuições para compreensão de Maimônides e de seus predecessores* [*Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Schocken Verlag, Berlin, 1935], Strauss indica em nota o seu texto sobre o Schmitt: “A outra cruz (*Crux*) da filosofia da cultura é o político como fato (*Tatsache*) (cfr. mis *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen*. Arch. Für Socialwissenschaft u. Socialpolitik, 67, pp. 732 y ss.). *Religião e política* são os fatos que transcendem a cultura, ou, antes, são os fatos originais (*ursprünglichen*) e, portanto, a crítica radical do conceito de cultura é possível apenas sob a forma de um *tratado teológico-político*, que, de outro modo, deveria ter uma inclinação exatamente oposta aos tratados teológico-políticos do século XVII, em particular os de Hobbes e Espinosa” (Cit. in Piccinini, 2001, p. 181-182). Depois, em 1936, com *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, escrito originalmente em alemão, mas publicado pela primeira vez em inglês, referindo-se, de maneira bastante incisiva que Hobbes preferiria “os horrores do estado de natureza às alegrias espúrias da sociedade”, e que tal preferência se justifica como um “aviso” para garantir a “verdadeira e duradoura sociedade”; o que se segue no texto de Strauss é significativo, remetendo-nos à ideia do esquecimento da natureza acarretado pelo liberalismo: “A existência burguesa que não experimenta mais esses horrores sobreviverá apenas na medida em que deles se lembrar. Por meio desse achado, Hobbes difere dos achados de seus oponentes os quais, em princípio, partilham de seu ideal burguês, mas rejeitam sua concepção de estado de natureza”, a partir do que Strauss indica mais uma vez em nota as *Anmerkungen* (Strauss, 1952, p. 122). Em seguida, relata-se que a terceira menção de Strauss a Schmitt se dá oralmente em 26 de fevereiro de 1941, numa aula, em que, de acordo com Dutton, Strauss teria dito: “durante a República de Weimar, jovens estudantes precisavam de bons professores que davam expressão às ‘aspirações’ de seus jovens alunos por meio de uma ‘linguagem positiva’, e não apenas de ‘falas destrutivas’. Ao condenar Schmitt, Strauss afirma que os jovens de então podiam “encontrar tais professores naquele grupo de professores e escritores que conscientemente ou de maneira ignara prepararam o terreno para Hitler (Spengler, Moeller, van den Bruck, Carl Schmitt, Alfred Bäumler, Ernst Jünger, Heidegger)”. Além disso, no novo prefácio que escreve a propósito da publicação alemã do seu livro sobre Hobbes [*Hobbes Politische Wissenschaft*, Neuwied a/Lucherhand, 1965], diz Strauss que foi durante os seminários sobre a Reforma e o Iluminismo, ministrados por Julius Ebbinghaus na cidade de Freiburg em 1922, que passou a se interessar por Hobbes, embora a maneira como Schmitt exaltara a sistematicidade do pensamento de Hobbes, no *Conceito*

levou Strauss a cunhar o seu verdadeiro Hobbes. Ou melhor, isso pode nos ajudar a entender quem é esse Hobbes, ou o que ele representa para o mundo liberal.

em 1927, tenha correspondido aos “sentimentos” e “preferências” de Strauss. Há ainda o prefácio de 1962, considerado por muitos uma espécie de autobiografia de Strauss, acrescido à tradução americana do seu livro sobre Espinosa [*Spinoza's Critique of Religion*], escrito originalmente em 1930. Nesse prefácio, ao observar que a *Filosofia do Direito*, de Hegel, proporcionou à Alemanha uma monarquia constitucional baseada nos direitos do homem, enuncia Strauss as palavras de Schmitt, porém, sem o mencionar: “Já foi dito, não sem razão, que o regime de Hegel sobre a Alemanha terminou no dia em que Hitler chegou ao poder” – passagem essa que, segundo Dutton, encontra-se no texto de Schmitt, intitulado *Staat, Bewegung Volk: Die Dreigliederung der Politischen Einheit*, Hanseatische, Derlagsanstalt, Hamburg, Germany, 1935, pp. 31-32. Há ainda nesse prefácio a menção mais direta a Schmitt e bastante autobiográfica, da parte do próprio Strauss: “O autor era um jovem judeu nascido e crescido na Alemanha que se via às voltas com os apuros do problema teológico-político” (*in the grip of the theological political problem*) (Strauss, 1997, p. 1). Ao fim do prefácio, Strauss retoma as ideias sugeridas no começo da apresentação à tradução americana: “O presente estudo estava baseado na premissa, sancionada por um poderoso preconceito, segundo a qual um retorno à filosofia pré-moderna é impossível. A mudança de orientação que encontrou sua primeira expressão, não inteiramente acidental, no artigo publicado ao fim deste volume” (Strauss, 1997, p. 31) – o artigo a que Strauss se refere no volume em questão corresponde à primeira tradução das suas *Anmerkungen*. Feito todo esse rastreamento minucioso repleto de referências explícitas ou implícitas de Strauss a Schmitt, tenho, porém, dúvidas se se pode chegar a maiores conclusões, como parece pretender Brett Dutton, sobre a separação definitiva dos dois. As afinidades podem se dar por outros meios, e nem mesmo a documentação textual pode aprendê-la. Tanto no plano pessoal quanto no intelectual, custo a crer que as coisas sejam tão simples assim quando se trata de uma proximidade inicial promissora seguida de afastamento radical. E especulo, apropriando-me da asseveração de Horst Bredekamp, embora no sentido contrário ao dele, que Alexandre Kojève, amigo íntimo e de longa data de Strauss, ao declarar em 1967, após um seminário na Freie Universität, que ia encontrar Schmitt, “‘a única pessoa que valia a pena conversar’ na Alemanha”, ilustra tortuosamente, ou pelo menos deixa a questão em aberto, que o meio intelectual, dentre tantos outros, não é tão sectário como alguns gostariam que fosse. Seria uma levandade deixar de observar que o artigo de Bredekamp constitui um importante estudo sobre a ideia de exceção em Schmitt e Benjamim e sobre a eternidade artificial que Hobbes concebe em relação ao direito de sucessão dos reis (Cf. Bredekamp, H. “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, “Angelus Novus”: Perspectives on Walter Benjamin (Winter, 1999), pp. 248.

III

“Now, Abe, your professor needs a seat
where there’s more law and less temptation.”
D. W. Griffith, *Abraham Lincoln* (1930)

Hobbes?

Em 1930, sob o auspício da *Akademie für die Wissenschafts des Judentums*, situada em Berlim, Strauss dedica, no seu estudo sobre Espinosa²¹, um capítulo inteiro à antropologia hobbesiana (equivalente à “filosofia política”) em contraposição à sua física (identificada com a “tecnologia”). Antes mesmo das suas *Notas sobre o ‘Conceito do político’ de Carl Schmitt*, de 1932, Strauss já vem sustentando que a filosofia de Hobbes constitui a “forma clássica a partir da qual o espírito positivista chega à sua autocompreensão”. Em outras palavras, o “espírito positivo”, a “mente finita”, ou a “razão natural”, atinge a sua consagração científica na medida em que fica determinado, no entender de Strauss, que a “razão é modéstia”, de modo que o conhecimento humano reduz-se e contenta-se com o acesso a respostas necessárias que devem ser exclusivamente encontradas “neste mundo” (STRAUSS, 1997, p. 86).

Evidentemente que os primeiros estudos hobbesianos de Strauss, além de serem movidos por inquirições de ordem religiosa, estão afinados com os resvalos do conhecimento moderno que levaram, na esteira da “crise do oeste”, à eliminação científica do “temor aos deuses antigos”. Nesse sentido, o “pressuposto” do conhecimento antigo, ou da devoção baseada na “religião revelada”, passa a ter como oponente a própria crítica que parte de um pressuposto material, que se lança como conhecimento científico e que estipula um tipo de saber mundanamente racional, firmando-se como “tradição da crítica da

²¹ *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlim, 1930. Utilizamos aqui a tradução americana [Strauss, L. *Spinoza’s Critique of Religion*, The University of Chicago Press, 1997].

religião, à medida que o pressuposto religioso é posto em xeque quanto à realização do seu fim teológico.

Além da questão do surgimento da “ciência da religião” – iniciada, como veremos, a partir da fonte menos perniciosa de Epicuro, mas que adquire impulsos decisivamente críticos a partir de Hobbes – Strauss guarda no horizonte de “nosso tempo” aquilo que entende como o achado de “um motivo humano”, que se expressa e se rebela contra a religião, deixando, contudo, de ter significância na atualidade, quando “a ciência bíblica não é mais um problema”. Assim, como mais um diagnóstico de época, o estudo das fontes mostra-se pouco a pouco irrelevante para a orientação humana, e o que se tem em seu lugar é apenas a pretendida mirada imparcial qualquer que seja o ensinamento em questão, e diz Strauss:

“uma vez considerado que a Bíblia é um documento literário como qualquer outro, ela deve ser estudada e interpretada como qualquer outro documento literário; ela se torna o objeto das ciências da cultura como quaisquer dos objetos destas” (STRAUSS, 1997, p. 35).

Num breve resumo, é preciso considerar que a crítica da religião, cuja origem Strauss identifica em Epicuro, já manifesta os seus laivos, ou ideários, de acomodação e conforto para a vida do indivíduo, porquanto ela tem por fim a condição da *eudaimonia* (pensada como “paz de espírito” e “ausência de medo e de dor”). Assim, abre-se espaço para a tarefa inquiridora da razão humana e a sua decorrente aquisição de conhecimento científico. Ora, essa meta *eudaimônica* mostra-se significativa, pois, diz Strauss, uma vez tomada como “o mais puro prazer e livre de qualquer dor”, e não como “o prazer mais elevado possível que se sobrepõe à dor” – esta última condição permitindo ainda considerar a permanência da dor – segue-se que a própria busca da *eudaimonia* corre o risco de se

identificar com uma irrefreável e sobrepujante marcha de um tipo de conhecimento contrário aos medos inesperados, cujas causas são imputadas aos deuses, de que o conhecimento humano ignora as causas. Diante de tal “falta” de clareza sobre a origem das coisas, admite-se a necessidade de um conhecimento voltado para as causas até então desconhecidas com o intuito de permitir um alívio dos tormentos, de modo que o “ônus” recaia inteiramente sobre a religião.

Em seguida, a questão de fé – posterior ao epicurismo e que Strauss identifica na ordem judaico-cristã – ainda tenta distinguir o “temor genuíno de Deus” da mera “superstição”, embora a fé passe a se expor, nos primórdios da modernidade, a ataques mais contundentes da crítica da religião, para a qual o temor genuíno também é uma forma de superstição. Originalmente, no que diz respeito ao epicurismo antigo, o fato de o mais puro prazer estar condicionado à “eliminação da dor” corresponde à própria “segurança do prazer” que, diz Strauss, é a sua “forma mais geral”, e que estabelece uma diretriz mais ativa a fim de se evitar qualquer forma de dor (passada ou renunciada). Assim, mais uma vez Strauss observa esse processo de rebaixamento de perspectivas, em que o prazer, em vez de ser o “mais elevado” na sua forma mais pura, é instrumentalizado, tomado tão-somente como a tentativa de se evitar a dor: o desejo de prazer, pensado antes no seu almejo em estado puro, transforma-se potencialmente no desejo de segurança.

Nos contextos primários epicúrios e judaico-cristãos, a ciência ainda pode ser tomada como meta, pois não se confundindo propriamente a “teoria”: ela se encontra à mercê de um “motivo epicúrio”, voltado para a paz de espírito, e que mais adiante virá a perpassar, de modo subjacente, toda a modernidade. Se, por um lado, a paz do indivíduo antigo consistia de início num abrir mão de suas crenças socialmente cultivadas, por outro, isto é, modernamente, ela é projetada para o interior da coletividade social. Em outras

palavras, o conhecimento que se põe na antiguidade a desvelar as causas naturais e a se desvencilhar da ignorância humana não visa à “teoria”, ou a um conhecimento genuíno, mas a uma posição oposta ou pelo menos desvencilhada da religião, pois, enquanto eliminação da ansiedade em relação ao temor inspirado pelos deuses e pela mortalidade da alma, diz Strauss, “ela [a investigação científica] consiste tão-somente nos meios para se alcançar tal condição” (STRAUSS, 1997, pp. 38-39).

Desse modo, junto ao início da querela entre a religião e a ciência, Strauss também depreende a importância da perspectiva política constatada, nesse ínterim, no caráter da abrangência que o poder da crença encerra sobre a sociedade. Se o medo inspirado pela crença comporta o seu aspecto terrificante e ilusório, torna-se imperioso na modernidade restabelecer o medo na sua função regradora que, de maneira legal, possa punir os que representam um tormento prático para a vida em sociedade. Em todo caso, originariamente o terror imaginado é menos relevante, ou menos atacado: dada a “incerteza” do presente, a garantia do prazer em Epicuro também se reduz à dimensão fantasiosa das memórias agradáveis do passado. O almejo da tranquilidade, na versão antiga da crítica da religião, busca afastar-se do sofrimento, que tanto a convivência humana quanto a natureza acarretam, mas a maior dificuldade para esse afastamento, na busca da tranquilidade individual, consiste na substituição da crença nos deuses sem que se proponha nenhuma outra em seu lugar.

Mas, a relação entre a religião e a sua crítica epicurista não pode ser encarada apenas pela crença de cada indivíduo em vista dos seus interesses particulares de beatitude ou de danação eterna, nem pela tranquilidade que, ao se afastar dos deuses, se isola da sociedade. Para Strauss, na própria fundação da sociedade a ética é regrada (no jogo das recompensas e punições) pelo temor divino com vistas à obediência da sociedade. Assim,

nos desdobramentos da tradição da crítica da religião, explica Strauss, o temor é incorporado na figura do profeta, cuja atividade espiritual consiste na articulação de sua imaginação com sua inteligência, concebendo e proferindo o domínio de um Deus a ser temido e obedecido. Mas tal figura passa a sofrer os ataques da “campanha moderna”, que identifica no medo e no conseqüente domínio sobre seus adeptos a possibilidade e a utilidade da aquisição e da manutenção do poder e da autoridade em defesa dos interesses institucionais dos padres e príncipes (STRAUSS, 1997, p. 48).

De modo breve e resumido, destacamos aqui os primórdios da tradição moderna da crítica da religião, que Strauss assinala, inicialmente, no marrano português Uriel da Costa (1585–1640). Mesmo tendo em vista o bem supremo, da Costa propõe ideais contrários aos da autoridade da “lei mosaica” e da igreja católica. Mas não se trata de minimizar a importância do medo inspirado pela crença divina para obtenção da paz de espírito. O que se destaca, a partir de da Costa, é que tanto a lei mosaica quanto o “ensinamento da igreja católica” se mostram vulneráveis quanto às garantias da obtenção do bem presente: aquela por força de própria teimosia da sua tradição que, por um lado, não admite que a Torá não suscita por si só “o medo no coração dos transgressores” e, por outro, não aceita o fato de que a própria lei mosaica mostra, segundo da Costa, o caminho do bem neste mundo; e a igreja católica por força dos propósitos de sua doutrina que evidentemente suspende qualquer bem mundano e transfere tudo para a eternidade. Portanto, tais crenças se mostram falhas no seu peso institucional e na realização dos fins práticos – insuficientes para a garantia da obediência de seus membros e da segurança da sociedade. Nesse sentido, diz Strauss:

“[...] a libertação do espírito pela ação do espírito não basta. Torna-se necessário garantir o bem presente, que se vê exposto ao ataque dos homens e dos acontecimentos, pelas medidas externas. Torna-se necessário, sobretudo, garantir a paz externa, a paz social” (STRAUSS, 1997, p. 60).

Cada vez mais o problema da ilusão derivada da crença vai sendo interpretado, não como pertencente ao âmbito da revelação, mas como um “produto da mente humana” – donde se segue a preocupação política receosa dos resultados desse produto sobre a convivência humana. Com isso, a nova visada, que Strauss identifica principalmente em Giordano Bruno e Maquiavel, enseja uma defesa da perfeição neste mundo (a partir do próprio esforço humano) e com vistas à busca do bem que se pode garantir aqui.

Assim, preserva-se ao longo de todas as eras o “motivo epicúrio”, chegando até mesmo a “Holbach, Feuerbach, Bruno Bauer, Marx”. O conhecimento pretendidamente científico desincumbe-se da questão da imortalidade da alma e livra-se do “desespero da salvação”. Eticamente, o agir humano passa a depender menos da referência à “queda adâmica” e recorre, no seu lugar, à ideia de uma natureza anterior à era bíblica, passando a orientar-se, na versão do milenarista francês Isaac de la Peyrère (1596–1676), pela noção de um “estado de natureza” que, tal como entendido na modernidade, não oferece mais ao homem a experiência original do bem e do mal. Em tal estado, conta-se apenas com a razão natural. O homem pré-adâmico conhece apenas a lei natural e a dos homens, mas nenhuma lei divina (STRAUSS, 1997, p. 78). Nos passos dados pelo naturalismo de la Peyrère, tanto a reinterpretação das Escrituras quanto a negação dos milagres lançam luz para a modernidade – o que talvez para Strauss já fosse entendido como a névoa espessa da ciência. Pois a “harmonização” pretendida por la Peyrère entre a natureza pré-adâmica e o Evangelho tem a ver institucionalmente com a feitura de um “ajuste com o corpo de dogmas da igreja”, e com um milenarismo que estipula, na origem do mundo, uma

atribuição divina das “ciências e das artes” ao homem. Nesse sentido, a subversão presente na crítica da religião é vista, por Strauss, como uma espécie de tolerância interpretativa dos textos sagrados com o propósito de que a crença na salvação não impeça a “crença no método”, “na cultura” (dada a descoberta de novos povos) e “na perfeição futura”. O incremento da confiança nas “realizações humana” expressa, em contrapartida, um esmaecimento da crença na revelação e na perfeição originária do homem. É o futuro atuante do homem que deve progressivamente responder pela sua perfeição.

Essas mudanças de perspectiva, inculcadas pouco a pouco pelo “motivo epicúrio”, criam possibilidades de alterações políticas que, segundo Strauss, constituem de fato uma abertura, embora ainda não constituam os passos incontornáveis que a crítica da religião parece incorporar. Por piores que sejam os resultados à época – diria um passadista – há, no mínimo, uma aceitação do mundo imaginário, ou uma tentativa de reconciliação do mundo com o sagrado, numa perspectiva utópica. Mesmo a oposição entre a religião e a ciência na antiguidade exibe uma tentativa de se buscar um fim – seja o da tranquilidade epicúria, da excelência do homem numa versão estóica, ou da redenção divina. Mas não se pode ignorar essa sutil fratura que reforça a garantia de realização de um fim segundo a ciência, ao passo que, na religião, os meios para tanto mostram-se, segundo sua crítica, “inadequados”.

Com Hobbes, porém, as coisas mudam bastante no que diz respeito sobretudo à busca da “tranquilidade da mente”. E, pelo que se constata, os passos que foram dados não puderam mais voltar atrás. A “análise da religião”, que Hobbes empreende do ponto de vista da “natureza humana”, representa o “ápice da crítica da religião”. A crítica que refuta a “falácia religiosa” se põe no mesmo patamar da religião; separa-se radicalmente a religião (“investigação das causas desprovida de método” que leva à aceitação de “causas ilusórias”) da ciência (“investigação das causas verdadeiras e com método”).

A partir de Hobbes a crítica da religião identifica no seu objeto a fonte da “ vaidade ” e da “ glorificação ” humanas, passa a fazer parte da disciplina da ciência política e abre caminho para a emancipação da ciência.²² Adensando os esquemas que Strauss extrai em Hobbes, tem-se que a “ divisão tripartite e externa ” do *Elementa Philosophiae* (corpo, homem e cidadão) remete, a bem dizer, a distinção interna e central entre “ corpos naturais ” e “ corpos políticos ”, baseada, por sua vez, na “ distinção ontológica entre natureza [Deus] e arte [homem] ”, isto é, entre aquilo que não pode e aquilo pode ser gerado pelo homem—distinção essa que estabelece, por fim, a separação metodológica entre a abordagem dedutiva e a que se baseia na experiência humana (STRAUSS, 1997, p. 87).

Com essas ramificações, Strauss assinala aquilo que cada vez mais entenderá como a “ dualidade ” entre os objetivos tornados legítimos pelo [e para] o homem, quais sejam, o “ propósito ” da ciência natural (em tese, a “ felicidade ” projetada no conforto e comodidade, enquanto resultado do aumento ilimitado de poder, ou do “ domínio sobre as coisas ”) e o da antropologia, ou *philosophia moralis et civilis*, (voltada para a “ miséria humana ”, a “ morte violenta ”). E Strauss frisa que em Hobbes o primado é de ordem antropológica, pois tanto a sua política quanto a sua física remontam, em última análise, à sua “ aprofundada ” concepção de homem.

Mesmo que *A crítica da religião em Espinosa* possa ser considerado um texto de juventude, e que, ao longo de seus estudos sobre Hobbes, Strauss tenha mudado sua

²² Parece-nos bastante sugestiva a presença em Strauss da concepção que Schmitt estabelece em *Teologia Política*, de 1922 (segundo a qual a política moderna corresponderia à secularização política de noções teológicas), no momento em que Strauss traça o seguinte paralelo ao fim do capítulo em questão: “ quando Hobbes enuncia essa concepção [crítica da religião], ele não apenas dá continuidade aos tradicionais argumentos hostis, contrários aos padres, que se põe a adquirir riqueza e aumentá-la para si mesmos. Seria mais natural considerar que a antítese *gloriatio-modestia*, enquanto antítese fundamental, que é base da moralidade [em Hobbes], representa a forma secularizada da antítese *superbia-modestia* ” (Strauss, 1997, p. 95).

interpretação, a passagem que ele desdobra do estudo do homem à Física (signatária fundamentalmente da antropologia) parece-nos bastante significativa na medida em que assinala a sua contrariedade aos intentos dedutivos de Hobbes: do conflito natural surge o contraste de poder entre os contendores; poder esse que é sempre relativo, que só existe na medida em que se o verifica a partir do seu excedente que suplanta os atributos do outro – a sua definição é, portanto, abstrata no sentido de que o poder simplesmente é o excesso *em relação a*. O reconhecimento desse excesso de poder resulta na fantasiosa “honra” que, enquanto confirmação de poder, está inserida socialmente na incessante dinâmica da disputa por reputação e que será veementemente condenada por Hobbes enquanto sequela de todas as “ninharias” relacionadas à “ vaidade”, pois, conforme interpreta Strauss, “o bem que a vaidade humana busca não é o bem no sentido dos bens sensuais, mas dos prazeres do espírito [e que para a razão equivaleria a um “bem ilusório”]” (STRAUSS, 1997, p. 90).

Hierarquicamente, a luta por poder é superior à disputa por reputação que, por sua vez, é superior a busca de prazer meramente sensual. Do ponto de vista da tese central de Strauss, segundo a qual a concepção da natureza humana é que prevalece em Hobbes, esses impulsos derivam a sua ação de causas mais naturais, de um móbil do desejo de autoconservação. Mas, por causa da sua referência à honra, o quadro do resultado das paixões torna-se superior a qualquer “prazer sensual”, afastando-se por completo da natureza, assim: parte-se de um estado de pura subjetividade dos indivíduos, que ainda comporta “grande vitalidade”, e chega-se à honra; esta última, porém, deve ser racionalmente rechaçada, dada a sua tendência ilusória à superestimação de si. Se, por um lado, os homens querem a todo instante e naturalmente se sobrepôr uns aos outros, isto é, querem ser “desiguais”; por outro, torna-se racionalmente demonstrável que todos eles são, ao fim e ao cabo, iguais. Torna-se sustentável, portanto, a ideia de que não há razão para

considerar-se superior aos demais, quando se sabe que o poder com que cada um conta nunca será suficiente para sua proteção, e quando se sabe que, numa acepção universal, “se todos alcançam fama e reputação, ninguém a alcança”.

Mas, a despeito dessas restrições aos motivos da atividade individual, a luta por poder assume um estatuto filosófico único em Hobbes, encontrando-se amparada pela razão. Tal primazia é pensada, por um lado, em relação às disputas originalmente imaginárias e fantasiosas acarretadas pelo desejo de reputação e, por outro, em defesa dos meios, isto é, do “conhecimento científico das causas das coisas”. Mas, uma vez racionalizada a honra, que passa a antever os males e benefícios futuros em vista da sua própria exaltação e poder; ou por outra, uma vez comprovada a ineficácia da honra com vistas à vaidade e “vanglória” de cada um (pois todos são igualmente vulneráveis na arrogante busca da superioridade); garante-se política e igualitariamente a cada um o seu poder, permitindo muito mais prazer do que o contentamento imediato e provisório com os objetos sensuais e com a própria honra.

Condicionalmente, portanto, a busca contínua de poder chega à situação crônica da falta de garantias de sobrevivência, contando-se apenas com o poder presente. Assim, o poder de que se dispõe presentemente é considerado sob permanente risco, e só pode ser mantido na medida em que se adquire mais, donde Strauss estabelece que o “mal *primário*, a morte”, “o pior dos males”, reponde pela raiz antropológica de Hobbes. Os meios que passam então a ser empregados para a garantia da sobrevivência, e que são subsidiados pelo conhecimento científico, adquirem muito mais força do que um projeto filosófico que almeje “o bem superior”; de modo que o preside os avanços da ciência é ainda o perigo que os homens representam uns aos outros.

Conforme dissemos, Strauss trata a concepção de “felicidade” em Hobbes à luz da Física, então alçada à representante primeira do conhecimento filosófico e orientada pelo prisma da utilidade. Trata-se agora de um cálculo certo e mais duradouro, dedicado à vida e prazer futuros, desprovido, porém, de qualquer finalidade que não a da continuação do movimento, já que a vida em Hobbes é antes de tudo movimento. Mas, em termos mais abrangentes, essa propagação do movimento não é vista senão como o aumento de poder, o que equivale à conversão do fim (que deixa de existir enquanto tal) em meio, isto é, “no fim que se torna meio, e no meio que se torna fim”. Dessa perspectiva instrumental, o poder se reduz aos meios de que presentemente se dispõe para aquisição de “mais poder”. Mas, da perspectiva moral, a garantia para o prosseguimento do agir humano se encontra justamente na crítica que Hobbes dirige aos conflitos gerados pela reputação. Para Strauss, portanto, Hobbes condena radicalmente as ninharias do espírito para que se perceba, racionalmente, que a melhor maneira de conquistar poder é a partir da segurança, isto é, sob a condição de não causar dano ao outro, o que, por si só, isto é, restritivamente, pode ser entendido como uma “ajuda mútua”. Desse modo, a antropologia, segundo Strauss, consolida-se como o conhecimento que possibilita a própria ciência física, derivada, por sua vez, do impulso à autoconservação. Sem tal concepção da natureza humana, a “medida” da ciência, ou como lembra Strauss, os “meios de conforto desta vida” (*commoda hujus vitae*), não se estabelece (STRAUSS, 1997, p. 95).

A ciência hobbesiana consiste assim num ordenamento total empreendido na sequência da busca da origem das causas, evidentemente, eficientes, de modo a reproduzi-las pela “arte” humana – por sinal, nesse estudo preliminar de Strauss, encontra-se, quase que com as mesmas palavras, a formulação de “cultura” refeita posteriormente nas suas

Notas, só que com o sentido contrário ao da cultura originária, isto é, apresentando a justificativa da preponderância das causas eficientes no conhecimento da natureza:

“O objetivo da filosofia [Física] é a cultura, a cultura da natureza. O que a natureza oferece ao homem sem a atividade suplementar do próprio homem é suficiente apenas para uma vida de penúria. De modo que, para a vida se tornar mais confortável, o esforço humano é requisitado, bem como a ordenação da natureza desordenada. A cultura não introduz na natureza nenhuma ordem alheia à natureza, mas segue as linhas vistas no interior da natureza. A cultura faz regularmente o que a natureza faz esporádica e casualmente. A cultura é fundamentalmente método, apenas método.” (STRAUSS, 1997, p. 90).

Junto à interpretação de Strauss, voltada para os motivos escusos de Hobbes em vista do predomínio da “nova” ciência da natureza, é preciso que a crítica a Hobbes entre em cena de modo mais contundente. Até o momento, tem-se que a ciência consiste na própria instrumentalização do desejo de poder em função do qual a vida é naturalmente penúria, mas sem o qual a vida mais segura não encontra seus meios. Entretanto, com essa instrumentalização, o próprio caráter do conhecimento científico se vê comprometido, pois não se trata de encontrar *a verdadeira* conexão entre os fenômenos analisados, mas de simplesmente alinhar a relação que eles podem vir a ter com a felicidade humana. Ou seja, a ciência perde o seu estatuto de conhecimento pelo conhecimento que, nas suas origens, teria a verdade como meta.

O que Strauss entende como a perspectiva íntima da natureza humana em Hobbes converge politicamente para um princípio construtor que, a bem dizer, não é senão o maior dos males: pelo medo da morte violenta, “fonte de todo direito, base primordial do direito natural”, aclara-se moralmente a “distinção” entre o bem e o mal. Pois, dos “males possíveis”, a morte violenta é que se deve evitar a todo custo, o que equivale, num sentido

positivo, à proteção de si. De qualquer forma, à parte essa possível, porém inexpressiva, enunciação de algo positivo na vida, o que passa a vigorar não é a verdade, mas a maneira mais segura de se livrar do mal da morte violenta. E o que Strauss a todo instante sugere, sem o dizer explicitamente, é que a modernidade está em péssimos lençóis desde que tomou como base legal para a proteção de seus cidadãos a condição do estado de natureza calcada no “medo mútuo”, permitindo, com a unificação do medo na unidade política soberana, o progresso liberal – progresso esse cujas raízes são moralmente baixas e utilitárias, ou “repulsivas”, em detrimento de qualquer ideal humano mais elevado: “o fim posto para a vida é condicionado pelo mal” (STRAUSS, 1997, p. 93). Desse modo, o medo da morte violenta preside e regra o comportamento humano para a defesa de cada um, sem que se considere a vida à luz de nenhuma espécie de bem, pois apenas as condições para minimização dos males devem entrar *na conta do* conhecimento:

“Segundo sua natureza mais autêntica, [o esforço dirigido ao domínio (*Herrschaft*) das coisas] redonda no domínio dos homens, no ódio e na contenda, na guerra de todos contra todos, que não pode por si mesma chegar a termo, e dessa forma encontra o próprio momento resolutivo (*aufhebt*). [Tal esforço] só se torna limitado, e justificado nos seus limites internos, pela consideração da fragilidade do corpo humano, pelo medo da morte por violência e pelo nosso desejo de segurança” (STRAUSS, 1997, p. 95).

No final das contas e dos cálculos da razão humana, quando o medo é projetado no Estado político (de “paz e sociabilidade”), entende-se que não pode haver maior violência do que a própria necessidade de controle das paixões humanas; e que não pode haver pior aposta (ou blefe) para os propósitos humanos do que a aceitação de um sistema político para o qual a proteção da vida se afirma como a única condição para aquisição de outros bens. Assim, a salvaguarda política do direito natural de cada indivíduo – que é transferido

para o Estado em vista da proteção de si – equivale à grande partilha igualitária e institucionalizada em que “se garante a todos aquilo que [o indivíduo] autoriza a si mesmo”. E o que orienta tal cálculo, diz Strauss, não é senão “a *vontade de poder* que se sobrepõe à luta por reputação” (STRAUSS, 1997, p. 93, grifo meu).²³

Como dissemos, o aspecto imaginativo e fantasioso da reputação, considerado por Hobbes a partir de sua análise da percepção humana, está relacionado com o âmbito “onírico” da religião. Num primeiro momento, tem-se que, enquanto disputa por um status superior, o homem que busca reputação não se subordina naturalmente à obrigação de uma autoridade, visto que tal condição constituiria justamente a contrapartida igualitária. Em seguida, porém, quando pensada a partir do que Strauss delimita sob a forma da tradição da crítica da religião, a reputação identifica-se politicamente com a insídia acarretada pelo domínio das crenças. Nesse sentido, de duas, uma: ou os indivíduos obedecem lealmente – evidentemente pelo medo de sua segurança física – ao poder temporal de um soberano (visível) com vistas à estabilidade política, ou então a própria ideia de submissão à autoridade é difusa.

Assim, encontra-se aqui também, da parte de Strauss, a concepção de “inimigo” já em termos bastante secularizados – “[a] verdade, isto é, a exatidão da teoria política, é definida à luz do inimigo perigoso para o Estado, que se deve ser combatido e vencido” (STRAUSS, 1997, p. 97) – embora não, como quer Schmitt, na afirmação da necessidade da realidade do político, mas como um critério pernicioso, que deturpa a religião para combatê-la e

²³ Vinte nove anos depois, em 1959, Strauss faz uma nova observação sobre a vontade de poder nietzschiana e a sua dívida para com Hobbes: “Nietzsche, que abominava as ideias modernas, viu claramente que essas ideias eram de origem britânica. [Pareceu-lhe justo] olhar com desprezo os filósofos britânicos, em particular Bacon e Hobbes. Todavia, Bacon e Hobbes foram os primeiro filósofos do poder, e a própria filosofia de Nietzsche é uma filosofia do poder. Não será a “vontade de poder” tão chamativa porque o seu verdadeiro ancestral fora ignorado? Apenas os sucessores de Nietzsche restauraram a conexão, que ele tinha apagado, entre a vontade de poder com a tecnologia” (Strauss, 1988, p. 172).

restringi-la. A desconfiança política surge em relação aos que põem em perigo o poder do Estado e que, no seu desejo de superioridade, comprometem as regras ou leis infalíveis erigidas sobre bases racionais. E como não é politicamente concebível uma situação em que se obedece a duas autoridades, uma delas deve ser vista como a que realmente constitui a ameaça, e que deve ser mantida nos seus limites estritos os quais, destaca Strauss, consistiriam, em Hobbes, apenas no prosseguimento dos ensinamentos da Bíblia sem nenhuma interferência no Estado.

“aquele que fala a partir da inspiração diz, na verdade, que sente um desejo ardente de falar, ou que tem uma opinião elevada de si mesmo, para a qual ele não consegue apresentar nenhuma razão natural ou suficiente” (STRAUSS, 1997, p. 97).

Assim, aquele que se diz, se vê e se jacta, como que inspirado pelo poder espiritual (invisível e fantasioso), e sob influência do “medo da danação eterna”, é um inimigo para a paz política.²⁴ Numa situação de igualdade civil, ou de admissão do direito natural de cada um, não há a menor necessidade da figura encarnada do profeta, nem da religião, tampouco dos “milagres” – embora Hobbes não negue a possibilidade destes últimos, as suas causas são desconhecidas, quando muito tributadas à imaginação humana, e não devem, portanto, ter nenhuma influência sobre o poder temporal. De modo que uma das questões mais

²⁴ Cabe destacar a leitura de Mario Piccinini – na verdade um dos mais significativos precursores que, já em 1986, aborda a relação tensa entre o pensamento de Schmitt e Strauss – que delinea a campanha conclamada por Hobbes contra os efeitos da natureza humana deixada à mercê de si mesma: “a medida da luta por poder é, em suma, uma medida indireta. [...] A medida indireta da luta por poder é a *morte*, a temida matança. Assim, não se trata da luta pela honra, pela reputação. Aquele que ilusoriamente se sente irredutível aos outros e superior a eles não faz isso se apoiando na razão nem na sua falaciosa existência sensível, mas sim na imaginação e na crença: ele *não teme a morte*. [...] A *gloriatio* apresenta-se, portanto, como uma insanidade *política*: no lugar da infravaloração e degradação das próprias forças, ela consiste na sobrevalorização de si mesmo e na solicitude pertinaz desse tipo de reconhecimento. [...] Não é o deus corpóreo, pensado de forma não necessariamente heterodoxa (segundo uma tradição que tem suas raízes em Tertuliano), que deve ser excluído do universo mecânico de Hobbes, mas sim o povo profético e a ‘reivindicação da Revelação’, cuja exclusão é necessária para que exista a ordem política do pacto”. Cf. Piccinini, M. “*In the grip of theological-political predicament: Leo Straus en el umbral de los años treinta*”, *Res publica*, 8, 2001, pp. 149 – 151).

delicadas que praticamente percorre toda a trajetória intelectual de Strauss, a saber, a da diferença entre o “sábio” e o “vulgo”, bem como a decorrente avaliação moral do modo de vida de cada um deles, é como que suprimida a partir de Hobbes, que põe, no seu lugar, a própria multidão como objeto da “teoria”. Como resultado dessa substituição, tem-se que o ideal da *eudaimonia*, almejado pelo sábio antigo, é solapado politicamente pela “tolerância” religiosa. Assim, se a paz viabiliza antropologicamente o progresso da ciência e da cultura neste mundo – por sinal, o único que passa a ter importância –, é preciso então rechaçar – para Strauss evidentemente com propósitos fraudulentos – os entraves da religião.

Na leitura de Strauss, a ciência moderna tem esse papel homogêneo que estabelece uma espécie de linearidade regular e progressiva do mundo onde o homem possa habitar pacificamente sem os tormentos que o acompanhavam. Um novo terreno político, devidamente acolhido pela física, configura-se então segundo a perspectiva da cultura humana, como tratamos no capítulo anterior, apartada da natureza e dos seus vínculos originários com ela, onde o que se cultiva é a própria cultura e não mais a natureza.

Embora, por assim dizer, a articulação da cultura se dê ainda da mesma forma, no sentido de que se permanece cultivando algo, o que se têm a partir da modernidade não é mais o ponto de partida, como quer Strauss, do cultivo da natureza, mas do próprio homem, que é entendido numa situação de autonomia frente à natureza. Contudo, que se mantenha de pé a sinuosa quase-meditação – já por nós citada – em que Strauss, no seu livro sobre Espinosa, define a cultura como método, em que a contraposição entre o que a natureza oferece e o que o homem faz dela não se opõe de modo tão decisivo – vale repetir:

“[a] cultura não introduz na natureza nenhuma ordem alheia à natureza, mas segue as linhas vistas no interior da natureza.” (STRAUSS, 1997, p. 90).

– mas que será retomada de maneira mais radical em franca alusão a Hobbes, e acrescida em suas *Notas*, quando Strauss diz,

“Porque agora entendemos por “cultura”, primeiramente, a cultura da *natureza* humana, o pressuposto da cultura é primeiramente a natureza humana; e porque o homem é por natureza um *animal sociale*, a natureza humana em que a cultura se baseia consiste nas relações sociais do homem, isto é, no modo como o homem, antes da cultura, comporta-se em relação aos outros homens. O termo que designa as relações sociais nesse sentido é *status naturalis*. Podemos, portanto, dizer: a fundação da cultura é o *status naturalis*” (SCHMITT, 2007, p. 105).

Ao que parece, tudo ia muito bem até o momento em que Hobbes decidiu opor-se ao estado de natureza, contando, para tanto, com o que ele próprio entendeu por uma *verdadeira ciência política*.²⁵ Para Strauss, tal oposição não redundou senão no encaminhamento da filosofia política para as raias de uma cultura divorciada da natureza, o que também acarretou uma decisiva insubordinação da ordem civil contra a autoridade instituída que, até então, afirmava a anterioridade da lei por força do seu lastro religioso. E, conforme analisado no capítulo anterior, não é a toa que Strauss virá a dizer em 1932 nas suas *Notas* que Hobbes entendia a “maldade humana” como algo inocente porque negava o

²⁵ É provável que o leitor destas linhas esteja dando pela falta do texto de Hobbes. Asseguro-lhe de que ele virá. Mas não agora. Deixo, por enquanto, à guisa de prova, isto é, concordando em parte com os apontamentos de Strauss, esta passagem de Hobbes em sua epístola dedicatória do *Elementos da lei natural e política*, de 1640, considerada como a sua primeira obra dedicada à fundação de sua ciência política: “O único meio para submeter essa doutrina [da “justiça e política”] às regras e à infalibilidade da razão consiste, primeiramente, em estabelecer como fundamento princípios tais que a paixão, não podendo deles duvidar, não procure desordená-los; e, em seguida, construir gradativamente sobre eles a verdade das causas segundo a lei de natureza (que até aqui tem sido construída no ar), até que o todo se torne inexpugnável. Ora, Milorde [Sir William Cavendish (1592-1676)], os princípios adequados a tal fundação são aqueles de que inteirei anteriormente Vossa Senhoria em conversa privada, e que, por sua ordem, apliquei aqui com método. Assim, deixo o exame dos casos envolvendo soberano e soberano, ou soberano e súdito, aos que encontrarem tempo e estímulo para tanto. De minha parte, apresento este livro a Vossa Senhoria como a verdadeira e única fundamentação de tal ciência. Quanto ao estilo, ele é, por conseguinte, o pior, porque, enquanto estava escrevendo, forçoso foi levar em consideração mais a lógica do que a retórica. Mas, quanto à doutrina, não está provada de modo negligente; e as suas conclusões são de tal natureza que, sem elas, o governo e a paz até hoje nada têm sido senão medo mútuo. E seria um benefício incomparável para a república se todo homem aderisse às opiniões sobre a lei e a política aqui apresentadas” (Hobbes, 1999, pp. 19-20).

“pecado original”, dando vazão assim a uma nova legalidade em que o direito, ou a “reivindicação”, antecede e, a bem dizer, justifica a própria lei. Assim, contraposta ao dogma da intervenção divina de caráter transcendente e arbitrário, pelo menos do ponto de vista dos limites da razão humana, a supressão científica dos milagres constitui, em projeções mais contemporâneas, uma nova, abrangente e unificada forma política – por sinal, descentralizada internamente segundo os receios de Schmitt, e comum ao liberalismo e ao socialismo.

Desse modo, a abrangência com que vigora a nova ordem política deve ser pensada, não no contexto pasmado da perda da fé contemporânea, mas no da perda da seriedade do questionamento da melhor ordem política – irreduzível, com quis Schmitt, a outros âmbitos do saber humano. Ora, esse questionamento parece sofrer um duro golpe na bipartição – sem possibilidade de respostas finais – em torno (1) do modo de vida que visa um fim, atrelado, de fato, a uma escatologia que a religião ainda permitiria considerar, visto que ainda presidiria a vida política e, por outro lado, (2) do fim sem fim, isto é, da meta política voltada para a segurança do indivíduo; contexto esse que simplesmente encobre, por fim, a realidade do político. Retomamos aqui Schmitt porque é justamente ele que no *Conceito do político* desfaz, como uma primeira tentativa, os nós liberais, mostrando que nenhum dos âmbitos compreendidos pelo universo da cultura é capaz de dar conta da “morte física” do indivíduo, da mesma forma que nenhum deles consegue exigir o sacrifício da sua própria vida. E o que a nosso ver parece coincidir, tanto da parte de Strauss quanto de Schmitt, é o exercício crítico de ambos na feitura teórica de algo difícil de ser apreendido da vida política, tal como está dada. Algo esse encarado, ainda assim, com um olhar enaltecido, e que insiste em julgar, a partir de um suposto passado glorioso, a realidade presente. Nesse sentido, a leitura de Strauss, ao delimitar a coesão de uma “tradição da crítica da religião”,

interpreta essa nova ordem que está desvinculada das raízes outrora essenciais na diretriz do descredenciamento da religião, sem propriamente “refutá-la”. Por outro lado, pode-se também estipular alguns indícios dessa nova experiência em Schmitt, no que este conseguiu ressaltar de substancial (quicá irracional) no pensamento político de Hobbes. Conforme a oportuna menção de Piccinini, à diferença do *fiat* criador humano que determina a unidade política representativa – e que Schmitt vislumbrara, numa declinação de matizes teológicos, como a intensidade criacionista do Estado hobbesiano (como o próprio “milagre político”, diz Piccinini, contido “no caráter absoluto da decisão como vontade da forma”) – a homogeneização decorrente, promovida pelas rupturas racionais com a ordem antiga, já se vê expressa nas teses estabelecidas em *Teologia política* (1922), segundo a qual, nas palavras de Schmitt,

“a ideia do moderno Estado de direito se realiza com o deísmo, com uma teologia e uma metafísica que excluem o milagre do mundo e que eliminam a violação da lei natural contida no conceito de milagre, produtor, por meio da intervenção direta, de uma exceção, do mesmo modo que exclui a intervenção direta do soberano sobre o ordenamento jurídico vigente” (Cit. in PICCININI, 2001, pp. 163).

Historicamente, é como se a instituição moderna do Estado soberano, ao desbancar a importância política da Igreja, vetasse a possibilidade de um mistério interventor. Ainda que o momento excepcional responda, no fundo, pela tão considerada “ordem das coisas humanas”, pensada a partir da atuação do Estado e do seu pressuposto político, ele parece não resistir às mudanças da modernidade. Em Schmitt, portanto, o mundo encontra-se suficientemente desteologizado para que se corra o risco de abrir mão da autoridade do Estado, por mais artificial que ele esteja: os entraves a essa realidade recôndita são

praticamente insuperáveis e, portanto, não são visados com o intuito de rompê-los na contemporaneidade para se retomar o que ainda restou de elevado.

Desse modo, é possível pensar no afastamento teórico desses dois interlocutores. Strauss frisa, nas passagens críticas de suas *Notas*, que, além de a possibilidade de determinação dessa ordem humana estar imersa no sufocante e aparentemente calmo oceano liberal, a perspectiva de Schmitt não se fia à “verdade eterna” a qual até mesmo o político seria reconduzido, pois a análise schmittiana se vale apenas de verdade histórica, ou “atual”, segundo o quadro do processo de neutralização. Nesse sentido, basear-se em Hobbes para afirmar, como quer Schmitt, o político equivale a um aprofundamento ainda maior da fundação moderna – e, portanto, histórica – da política. Pouco a pouco, a nova filosofia política que passa a valer-se de tal fundação torna-se irresistivelmente de caráter *burguês*, da qual nem mesmo Schmitt parece escapar. (Cf. PICCININI, 2001, pp. 164, 166, 167).

O “motivo epicúrio”, identificado por Strauss, revive sua força na modernidade. E na medida em que ele passa a se identificar, de modo quase indiscernível, com a ciência – que, por sua vez, age em função da “potência” – a “providência” é então negada, fazendo com que o temor divino se esmoreça, criando todas as condições para o ideal de um projeto civilizatório, que atinge seu “fim” na neutralização trazida pela técnica. Tanto no que rechaçou do pensamento religioso, quanto no que promoveu e no que obteve de aprovação em virtude dos fins materiais cientificamente produzidos, o próximo passo não foi senão a radicalização epicúria de Hobbes, em que a prosperidade, e não mais a tranquilidade de espírito, será a meta político-científica do homem.

A acepção pejorativa que o *Leviatã* de Hobbes confere à vida humana no estado de natureza – “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 2003, p. 109) – leva Strauss a fiar-se no fato de que o *Conceito do Político* de Schmitt conseguiu restituir, numa óbvia acepção moral, “o lugar de honra do conceito hobbesiano de estado de natureza”. Como vimos antes, Strauss desdobra, a partir de Schmitt, a ideia da belicosidade da “guerra de todos contra todos”, que se apresenta afinal como fundamento da cultura e que motiva modernamente o abandono de uma natureza originária em nome do cultivo da natureza humana. De qualquer forma, Strauss mantém a ideia de que a natureza não se apaga por completo, encontrando-se apenas oculta por força da “atitude moral” de Hobbes (Cf. STRAUSS, 1952, p. 129).

Junto com essa defesa de uma suposta realidade indelével, uma das teses principais de Strauss sobre a fundação liberal, já esboçada em suas *Notas* e retomada ao longo de sua produção intelectual, é que ninguém mais do que Thomas Hobbes propôs a distinção *jurídica* entre lei e direito – distinção essa que, dada a ênfase de Hobbes à proteção da vida do indivíduo, até hoje vigoraria, e que foi propiciada, aliás, não pela adesão do filósofo inglês aos métodos da ciência natural moderna, nem pela concepção mecânica do apetite humano enquanto resultado de um processo fisiológico de movimentos e choques entre corpos, mas pela sua visão peculiar da natureza humana. A partir da descrição de uma natureza humana moralmente deficiente que, por si só, diferencia o bem do mal conforme os interesses particulares de cada um, Hobbes alinhavou uma nova filosofia política, que determina uma teoria da obrigação, mas que prescinde, porém, da concepção clássica da lei natural, ancorando-se, em contrapartida, numa doutrina das paixões que exige a proteção

por força do “medo da morte violenta” e que eleva o direito natural moderno sobre a autoridade das leis.

Assim, no lugar da pretendida derivação metodológica (geometria-física-moral-política), é o elemento ativo do medo da morte violenta que comporta um sentido mais íntimo na filosofia política de Hobbes. Em *A filosofia política de Thomas Hobbes: sua base e sua gênese* (1936)²⁶, Strauss sustenta, de modo mais elaborado do que no seu livro sobre Espinosa, que o *insight* político de Hobbes é anterior ao seu mecanicismo: a sua concepção do Estado, ou pelo menos a base moral que a legitima, deve ser compreendida independentemente da ciência moderna. Em outras palavras, o projeto político hobbesiano verdadeiramente voltado para as condições de possibilidade da paz prescinde da consideração mecânica das sensações como justificativa das paixões humanas.

Ao mesmo tempo, aquilo que Strauss entende como a “nova filosofia política” é interpretado agora segundo uma *epoch-making significance*, isto é, um sentido histórico-filosófico mais determinante para a fundamentação que permitiu o abandono do questionamento, ou a tarefa inquiridora que presidia a filosofia clássica acerca da melhor modo de vida, propondo, no seu lugar, a não justificada busca da paz “a todo custo”, ou a sua deseabilidade, como finalidade da vida humana. Em estreita afinidade com vários apontamentos (anteriores e posteriores) de Schmitt, Strauss também entende que o resultado desse processo é o de uma “filosofia política [que] se torna uma técnica para a regulação do Estado”, cujo método, diferentemente da tradição antiga, “pressupõe uma renúncia sistemática da questão do bem e do adequado (*fitting*)”, isto é, a renúncia tanto da busca do padrão quanto da própria possibilidade de existência desse padrão. Assim, diz

²⁶ Strauss, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Clarendon, Oxford, 1936. Utilizamos a edição de 1952.

Strauss, pensando nas sequelas liberais dos autores da ciência moderna, a qual Hobbes teria posteriormente aderido:

“A introdução do método [resolutivo-compositivo] de Galileu na ciência política é comprada ao preço de que a nova ciência política desde o início renuncie toda discussão da questão fundamental e mais urgente” (STRAUSS, 1952, pp. 153, 154).

Mas essas são, a bem dizer, as teses finais que Strauss se põe a provar; pois, como subsídio para seu estudo de 1936, tem-se que, em relação à “gênese” da filosofia política moderna, a formação inicial de Hobbes é tributária primeiramente do legado escolástico-aristotélico que vigorava em Oxford (embora, em vez da lógica e da metafísica, Hobbes tenha privilegiado a moral e a política aristotélicas), o que, por sua vez, serviu de base para o desenvolvimento de um “humanismo” hobbesiano – este último, atuando como uma espécie de testemunho da moral aristocrática (da superioridade da virtude aristocrática para instrução dos *noblemen*), estava imiscuído no interesse inicial de Hobbes pela política. E uma das mais significativas comprovações da presença dessa moral encontra-se na compilação (*digest*) que Hobbes faz da *Ética nicomaquéia* de Aristóteles. A partir de um vasto mapeamento do *opus hobbesiano*, Strauss observa que, na *Digest*, Hobbes suprime justamente os livros em que Aristóteles trata da superioridade das virtudes do pensamento (*dianoētikos*) em relação às virtudes práticas. Considere-se ainda que, na sua tradução da obra de Tucídides, a *Guerra do Peloponeso* – cuja datação é imprecisa, embora Strauss acredite ter sido feita em 1628²⁷ – Hobbes vive um período em que, diz Strauss, “a história

²⁷ Arlene W. Saxonhouse observa, no seu estudo sobre os *early writings* de Hobbes, que a tradução da *Guerra do Peloponeso*, segundo registros contidos na autobiografia em versos de Hobbes (*Verse Life*), ocorreu durante o período em que Hobbes foi o tutor de William Cavendish. Saxonhouse também reconhece a importância desses estudos da história humana no começo da vida intelectual de Hobbes, isto é, uma etapa “pré-científica” da sua formação, na condição de investigação que “se volta para origens, em vez dos fins, para as causas, em vez das conclusões, para os exemplos, em vez dos preceitos”. Na verdade, Strauss também apontara que o problema da aplicação dos preceitos racionais já podia ser identificado na introdução que

e conhecimento civil' estão muito mais intimamente “aliados ao seu período humanista do que o que se seguiu depois” (STRAUSS, 1952, p. 44).

Strauss identifica algumas mudanças, nesse período anterior à publicação de seus tratados políticos, que apontariam para uma progressiva ruptura com a tradição do pensamento político antigo, e que responderiam pela ênfase filosófica que Hobbes conferiu ao domínio da prática em detrimento do tratamento elevado dado na antiguidade à sabedoria, ou visão contemplativa, isto é, em detrimento do conhecimento filosófico voltado para a teoria. Ora, retomando em resumo dois dos principais autores dessa tradição antiga, se com Platão e Aristóteles é possível assinalar a consagração da teoria como a “forma ideal” de conhecimento, com a moral aristocrática que emerge no renascimento, a ênfase do conhecimento sofre um desvio e passa convergir para o domínio da prática política, do conhecimento histórico e da busca de uma “virtude heróica” para o governo do príncipe. (STRAUSS, 1952, p. 46). O aspecto abstrato e por demais distante do mundo dos homens, sobre o qual versa a vida contemplativa, serve como justificação contra a própria teoria, que não tem o apelo popular de uma doutrina política voltada para o homem. Mas não só isso, pois se, em Platão, apenas pela “visão da ideias” seria possível o governo justo

Hobbes escreve na tradução da *Guerra do Peloponeso*, onde os exemplos da história, como regras de prudência, são mais eficazes do que o “comportamento correto” do homem estabelecido pela filosofia (Cf. Strauss, 1952, pp. 79-80). No que diz respeito especialmente à obra de Tucídides, diz ainda Saxonhouse, a sua principal contribuição foi a do conhecimento das “causas, execuções e consequências da guerra”; e o que nos parece importante nessas apreciações é que, mesmo antes de seu contato com “as emergentes comunidades científicas do século XVII”, Hobbes já manifestava seu interesse pelo conhecimento das “causas”, principalmente pelas causas das paixões humanas a partir da descrição das suas características. Cf. Saxonhouse, A. W. “Hobbes and the Beginnings of Modern Political Thought”, in: Hobbes T. 1995, *Three Discourses – A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. Noel B. Reynolds & Arlene W. Saxonhouse, The University of Chicago Press, pp. 121-129. Ainda sobre esse intercurso entre filosofia e história, e a *aplicabilidade* da moral, também Altini tece o seguinte comentário: “A utilização filosófica da história não persegue o conhecimento daquilo que os homens devem fazer, mas daquilo que os homens realmente fazem: uma tal perspectiva não considera a questão do bem, mas sim aquela relativa a todas as formas e naturezas do *mal*. Desse ponto de vista, aos olhos de Strauss, Hobbes já tinha muitas dúvidas sobre a capacidade da filosofia tradicional bem antes de vir a conhecer a perspectiva aberta pela ciência moderna [...] – na sua vida cotidiana, o homem não obedece às normas ditadas por uma ordem transcendente” (Altini, 2004, p. 145).

(*right government*), muito tempo depois, isto é, a partir dos precursores renascentistas de Hobbes, a figura do cortesão (como expressão avizinhada do filósofo) já se mostra um patamar abaixo ao do príncipe – donde o fato de que o contraste entre os modos de vida do governante e o do filósofo, que está sempre presente na interpretação de Strauss, sofre um esmaecimento que em Hobbes será reforçado.

Assim, esquematicamente, aquilo que Strauss entende como a “ética” de Hobbes caminha de um estágio inicial, em que as virtudes aristocráticas tais como a honra e a coragem são de fato estimadas, para um novo momento, mais especificamente, para o seu *Elementos da lei natural e política* (1640), em que a análise das paixões vem à baila de com propósitos decisivos para a solução do impasse histórico-filosófico: a filosofia torna-se eficaz e aplicável naquilo que assimilou de prático dos ensinamentos prudenciais da história; ao mesmo tempo, as normas morais que devem ser estabelecidas pelo Estado político derivam da análise mecânica das paixões humanas, donde se segue que a dificuldade de aplicação da abstração moral do passado é substituída pela força material do próprio corpo humano, como um agregado de movimentos mecanicamente determinados e apetites naturais. Mas o que se mostra mais denso na leitura de Strauss é que, mesmo que Hobbes tenha estabelecido, depois da vivência histórica, o seu lugar de filósofo político, a sua filosofia política, que Strauss desdobra numa visão intimamente passional e politicamente afastada do estado de natureza, assinala, diz Strauss, um sentido histórico, que não se pretende uma verdade histórica, mas que “cria” uma “história típica”.²⁸

²⁸ Cujo fim da história – “abrindo as portas para Hegel”, diz Strauss – corresponde ao que se passou a entender como o próprio processo de civilização, ao progresso que se constata e se afirma a partir da realização histórica e da perspectiva futura. O Estado, portanto, é uma construção futura e humana, diferentemente dos antigos para os quais o Estado já se mostrava como um dado natural e acabado. (Cf. Strauss, 1952, pp. 155-156; cf. Altini, 2004, pp. 147-148).

As “virtudes nobres” ainda são assimiladas por Hobbes no seu texto de 1640, não obstante estejam restritas à aceção das “virtudes guerreiras”, sendo, portanto, exclusivas ao contexto da guerra. Ao fim dessa transição, porém, indo do *De cive* (1642) ao *De homine* (1658), Strauss entende que a aristocracia em Hobbes sai completamente de cena – como que “sublimada” –, estabelecendo-se ideologicamente em seu lugar uma “moralidade burguesa” que não se confunde, a despeito do semblante, com um materialismo que compreenderia científica e derivativamente a ordem natural, mas sim com um ideal moral radical de humanidade (ou o cultivo da natureza humana), partindo do medo como motor moral e, portanto, como princípio da justiça na política (STRAUSS, 1952, pp. 46, 49).

Há que se entender que, para Strauss, a base moral do medo em Hobbes é antes de tudo o resultado de uma decisão do filósofo inglês, fruto da maturação como ele passou a pensar a questão da justiça, nos termos de uma igualdade da vulnerabilidade humana – suprimindo assim todas as diferenciações que a moral antiga tinha em conta – com vistas a eliminar as virtudes que não “contribuem para a construção do Estado e da paz”. A bem dizer, a presença de tais virtudes guerreiras na formulação do novo Estado político seria nefasta, visto que elas enaltecem uma moral destemida, desafiando o poder central e desdizendo a força do medo. Nesse sentido, a insistência de Strauss em salientar que “a origem da lei e do Estado” em Hobbes está na “aversão” ao medo da morte – e não numa “consciência” “racional”, ou num “princípio racional de autoconservação”, de que a morte é o “mal supremo” – beira a neurose obsessivo-compulsiva (Cf. STRAUSS, 1952, pp. 17-18) – embora toda ela esteja a serviço da interpretação de Strauss, por sinal, bastante singular: a polarização entre o medo da morte violenta (que suplanta, por assim dizer, a falácia das paixões derivadas da vaidade) e o direito natural de autoconservação subsidia a construção de um novo pensamento político, baseado num padrão moral, que não almeja o

“bem supremo” (que, aliás, não existe em Hobbes), mas que se firma a partir de um “mal supremo” para controle definitivo da vida social (STRAUSS, 1952, p. 16).

Desse modo, quando pensamos na garantia política do direito de se preservar, à luz tanto da tendência essencialmente autointeressada do apetite humano em busca de “poder e mais poder” que corresponderia a um amor próprio ilimitado (*limitless self-love*) moralmente errado, quanto do medo da morte violenta, moralmente certo, as virtudes antigas, tratadas por Hobbes como fantasias envaidecidas, são rechaçadas de vez. No fundo, parece entender Strauss, o princípio do direito natural moderno tem pouco (ou nada) de primordialmente racional, ou de derivado da análise mecânica da natureza humana, mas sim da astúcia e esperteza hobbesianas que foram capazes de configurar uma concepção “vitalista” do homem – cujo vitalismo está, por sinal, enrustido na exposição de Hobbes, que se pretende científica. Assim, o que se passa a considerar como “direito natural” é, na verdade, como dizia Strauss já em suas *Notas*, meramente uma *claim*, uma reivindicação derivada da vontade humana, que nada tem a ver com o “justo” segundo a razão. Em contrapartida, o homem antigo, a exemplo de Sócrates, era dotado de um “espírito livre” e não tinha problemas em se reconhecer como um “escravo” da lei do Estado, já que a lei consistia justamente no “direito do Estado”; ao passo que, para o homem moderno, o “incondicionalmente justo” ou, diz Strauss, “aquilo pode ser respondido diante de todos os homens em todas as circunstâncias”, é a defesa de “sua vida e dos membros do seu corpo”, entendida então como o “direito de natureza” ou, diz Strauss, como “o primeiro fato jurídico ou moral [...] do apetite natural humano” (STRAUSS, 1952, p. 155).

A doutrina política de Hobbes está, portanto, em perfeita afinação com a predominância passional do homem, de modo que o estabelecimento das normas de conduta em sociedade parte inicialmente dessa *claim* dotada de pretensões incondicionais,

ou seja: toda a realidade política se inicia, como que ontologicamente, da vontade humana. Assim, embora os preceitos morais sejam apresentados derivativa e racionalmente sob a forma dos ditames da lei natural, o princípio que as norteia é, antes de tudo, baseado numa constatação de caráter passional e, portanto, irracional – posto que Hobbes assim as julga moralmente, e não porque a ciência o levou à conclusão impassível sobre o comportamento dos homens. E desvela Strauss:

“[Se Hobbes] compreendeu a filosofia política como uma parte ou anexo da ciência natural, ou como um ramo completamente independente do conhecimento, em outras palavras, se a sua filosofia política tem a intenção de ser naturalista ou antropológica, ele orienta-se não apenas a partir do método, mas sobretudo a partir da matéria [analisada]. O significado da antítese entre a filosofia política naturalista e a antropológica, em relação a [essa] matéria, torna-se completamente manifesto quando se percebe que essa antítese é apenas a forma abstrata de uma antítese concreta que está presente na interpretação e juízo sobre a natureza humana, e que se estende ao longo de toda a obra de Hobbes” (STRAUSS, 1952, p. 8)

Assim, retomando brevemente a questão tratada no capítulo anterior concernente aos motivos ocultos da afirmação do político à luz do caso extremo pensado por Schmitt (motivos esses que não seriam apenas a favor do recrudescimento político-institucional e contrários ao movimento liberal, mas que estariam relacionados à ordem das coisas humanas), percebemos a semelhança do procedimento interpretativo de Strauss naquilo que ele extrai agora de oculto em Hobbes. Pois o que motivaria as considerações de Hobbes também é de ordem moral. O Estado moderno, ou a figura mítica do Leviatã, surge para subjugar os “orgulhosos”²⁹.

²⁹ Na conclusão do capítulo XXIX do *Leviatã*, intitulado, “Das coisas que enfraquecem uma república”, Hobbes faz uma das poucas e breves menções às origens do nome do seu livro: “Até aqui expus a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder do seu governante, ao qual comparei ao *Leviatã*, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos

E, para ressaltar essa perspectiva moral, Strauss retoma as três introduções (do *Elementos da Lei*, do *De cive* e do *Leviatã*), entendendo que Hobbes pretende com elas reiterar a tese de que a “guerra de todos contra todos” decorre, por si só, da tendência do “apetite natural” do homem e do medo mútuo, no sentido de que os homens, por não poderem contar com nenhuma proteção decisiva, buscam mais poder. Assim, Strauss destaca, dando crédito a Hobbes, aquilo que entende como o primeiro postulado da natureza que, conforme o capítulo XI do *Leviatã*, se estabelece de maneira condicional: essa “tendência” se resolve estritamente pelo pressuposto da falta de garantias de sobrevivência sem uma aquisição de mais poder.³⁰

Mas, por outro lado, a guerra que decorre da natureza humana está subordinada a um desejo voltado, não propriamente para a garantia de proteção, mas para um *algo mais*, digamos assim, que sempre anseia por um reconhecimento maior do seu poder. De modo que, fosse racionalmente provado que o benefício da vida realmente importa (vigorasse a pretendida razão natural de Hobbes), não seria necessário ressaltar o papel do medo da morte: a vaidade seria uma questão menor, e os homens restringiriam por conta própria o seu desejo de poder e mais poder. Nesse contexto, Strauss assinala que o desejo natural é ilimitado na perspectiva de Hobbes porque, no fundo, está atrelado – citando o capítulo XIII do *Leviatã* – “ao [comprazimento] que os homens têm em contemplar o próprio poder

Soberbos. *Nada há na Terra*, disse ele, *que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira que nunca tenha medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o rei de todos os Filhos da Soberba*” (Hobbes, 2003, p. 271).

³⁰ “Assinalo em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com o poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é o maior, se esforçam por garanti-lo no interior de seus reinos por meio de leis e no exterior por meio de guerras. E depois disto feito surge um novo desejo; em alguns, de fama por uma nova conquista; em outros, de conforto e prazeres sensuais; e em outros, de admiração, de serem elogiados pela excelência em alguma arte, ou outra qualidade do espírito” (Hobbes, 2003, pp. 85-86).

em atos de conquista, levados muito além do que a sua segurança exige” (HOBBS, 2003, p. 108). E conclui Strauss:

“a luta irracional por poder, o apetite natural do homem, tem a sua base no prazer que se adquire na consideração do seu próprio poder, isto é, na vaidade. A origem do apetite natural encontra-se, portanto, não na percepção, mas na vaidade” (STRAUSS, 1952, p. 11).

Com isso, Strauss identifica uma incompatibilidade entre o pressuposto da insegurança geral e a beligerância decorrente: a organização da vida política não decorreria do medo mútuo que, além do mais, pretenderia estar subordinado a uma teoria mecânica que exhibe os efeitos físicos (e nocivos) do mundo sobre o corpo humano, mas da crítica de Hobbes à vaidade humana – tese essa que dá a conhecer o intento ideológico de Hobbes. Em suma, a autoridade maior do poder do Estado, contrário à guerra, só se justifica frente à predominante irracionalidade de homens vaidosos – o que parece também se vincular à reconstrução historiográfica das obras de Hobbes, em que o peso da honra como virtude vai sendo transferido para a garantia de sobrevivência na convivência humana. Assim, apenas com esse desejo de proeminência seria possível entender, de maneira decorrente e geral, que *todos* os homens se veem impelidos a buscar mais poder para proteção de suas vidas. Nesse sentido, diz Strauss:

“[a] discrepância espantosa entre as três introduções, as ainda mais espantosas obscuridades, e até mesmo deficiências lógicas das introduções tomadas individualmente, mostram que Hobbes nunca completou as provas da sua afirmação fundamental, e, como se vê num estudo mais detido, nunca as completou porque ele não pôde explicitar o seu pensamento no sentido de tomar como ponto de partida a redução do apetite natural humano à vaidade” (STRAUSS, 1952, p. 12).

Ora, mas por que Hobbes procedeu assim? Por que Hobbes afirmou o medo em vez de atacar diretamente, como resposta política, a baixeza moral do homem vaidoso? – indagaria Strauss, nas nossas palavras, retomando nitidamente sua interlocução passada com Schmitt sobre o “mal inocente”, isto é, sobre uma maldade domesticável e não mais condenável moralmente; ou ainda, num sentido schmittiano, sobre os primeiros passos histórico-políticos da neutralidade:

“Se essa concepção do apetite natural está certa, se o homem por natureza encontra prazer em triunfar sobre todos os outros, então o homem é mau por natureza” (STRAUSS, 1952, p. 13).

Ou seja, além de o homem passar a ser controlado pela base moral do medo da morte violenta, o discernimento moral dos antigos e a crítica à vaidade vão sendo depostos e substituídos pela dinâmica irrefreável da luta por poder, que não comporta propriamente juízo moral, pois tal é a condição da natureza humana. A análise hobbesiana do poder, da sua busca irrefreável, reflete a própria neutralidade do exercício do poder, ou a própria efetividade da vontade do homem contraposta aos empecilhos da natureza, obtendo proteção, conforme a legitimidade do seu direito natural, na medida em que tem controle sobre toda e qualquer adversidade que se remeta à natureza. E, mais adiante, conclui Strauss:

“A luta por poder, enquanto luta humana por poder, é sempre boa e admissível ou má e inadmissível. A aparente indiferença moral surge única e exclusivamente pela abstração da necessária diferença moral, que Hobbes enfatiza de imediato. A filosofia política de Hobbes baseia-se, não na ilusão de uma moralidade amoral, mas numa nova moralidade, ou, falando de acordo com a intenção de Hobbes, numa nova base da única moralidade eterna.” (STRAUSS, 1952, p. 15)

Assim, sob esse fundo moral, a questão da vaidade é retomada por Strauss – mesmo já tendo sido tratada antes, embora de maneira menos incisiva, na *Crítica da religião em Espinosa*. Dessa vez, porém, a vaidade é interpretada naquilo que ela tem de produto incerto, de crença e de preconceito infundado da imaginação humana. Pois caso a vaidade vigorasse e fosse levada adiante – caso ela fosse moralmente aceita – ela acarretaria a perda da importância do benefício da conservação da vida (e por conseguinte da paz) e a força do medo seria menor.

Ora, se o que responde pelo apetite natural é, no fundo, o desejo vaidoso de proeminência, então a necessidade de segurança é mera decorrência de tal apetite. E a razão natural, nesse caso, também é secundária. Em outras palavras, para a mirada dos desejos e aversões humanos, o apetite natural por “poder e mais poder” não poderia, por princípio, estar balizado pela incontornável vulnerabilidade de cada um.

Conforme a reconstrução de Strauss indica, o “desejo animal” busca, enquanto tal, tão-somente a sobrevivência. Em Hobbes, porém, ele alcança o estatuto da “luta por poder” na medida em que é “transformado por um espontâneo desejo infinito e absoluto”. Assim, o que é natural ao homem, na virada hobbesiana, é “irracional e inadmissível”; ao passo que o “racional e admissível” é limitado. Esta última toada vigoraria, digamos, num mundo de homens moderados, onde a razão não estaria exposta à força da paixão. Mas se é o prazer de dominar os outros que, ao encontro da vaidade, prevalece, então a campanha moderna contrapõe ao renitente mundo fantasioso da glorificação e das opiniões (desprovidas de base científica) um conhecimento certo dos limites e precariedades do homem ou, a bem dizer, uma experiência da “resistência do mundo”, uma *damnorum experientiae*, diz Strauss.

Sob a condição irrefreável dos desejos infinitos, a “guerra de todos contra todos” resulta de uma natureza que padece, rebaixadamente, de conflitos subjetivos de toda sorte, e que não abre mão de seus caprichos, mesmo pondo em risco a sua própria vida – o que comprova tanto que Hobbes condena uma moral e propõe outra em seu lugar quanto que o caráter insaciável dos apetites prescinde de uma teoria mecânica das sensações. Ora, na leitura de Strauss, se é possível prescindir de qualquer pressuposto mecânico, o que a ênfase de Hobbes ao medo da morte violenta delineia a partir disso é a seguinte base da nova moral: os homens se veem confessadamente inseguros e vulneráveis a todos os possíveis perigos e passam doravante a considerar o mal maior de modo bastante acentuado; dá-se, sem nenhuma consciência racional, a renúncia ao desejo de poder, como quem não tem mais nada a perder senão a própria vida, e passa-se a temer sobretudo a morte; abandona-se a glória que os homens, encantados nas suas idiossincrasias, fariam de tudo para ostentar, mas que, se fosse mantida, resultaria na vida curta, solitária, sórdida e embrutecida. O “perigo de morte” rompe, por si só, com a pretendida insaciabilidade dos apetites e surpreende o indivíduo na sua “luta pelo triunfo”. Eis como o desejo de poder e mais poder, atingido ou orientado pelo medo, recebe os aprumos da razão. Eis como a razão entra em conformidade com os ímpetos da paixão – sendo aquela tão impetuosa e, portanto, tão passional quanto a própria paixão. (Cf. STRAUSS, 1952, p. 21).

Em seguida, Strauss delineia o segundo postulado de Hobbes, qual seja, o da “razão natural”, que se reduz ao princípio da autoconservação como uma espécie de bem fundamental (*primary good*). Ora, uma vez assumindo o pressuposto, como quer Hobbes, de que os homens sempre agem no sentido da sua própria sobrevivência, buscando para tanto escapar do mal; e se para sobreviver – seguindo a exposição convencional de Hobbes – é preciso sobrepujar os demais (para não ser sobrepujado), então seria de supor que,

eliminado o mal da morte violenta, o homem estaria, no mínimo, em vias de ser feliz. Todavia, entende Strauss, isso não pode ser assim em Hobbes porque não é o bem (diversificado) que se busca, mas o mal (totalmente unificado) que se evita. Os meios para sua satisfação derivam do apetite natural, inscrito numa realidade, diz Hobbes, “da igualdade quanto à capacidade”, resultando numa “igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins” (HOBBS, 2003, p. 107). Ou seja, bem ou mal todos padecem dessa convicção de que são bons o suficiente, se não os melhores, para conseguir o que desejam, de modo que a igualdade em Hobbes é bastante peculiar. Por um lado, todos são igualmente capazes de matar e, portanto, igualmente vulneráveis à morte. Por outro, todos padecem da mesma convicção de que são mais inteligentes do que os outros e, portanto, desejam ser reconhecidos como tais, o que os motiva a buscar superioridade: seja no sentido bem fundado da “glória” pela “experiência certa e segura de nossas próprias ações”, obtendo um reconhecimento efetivo, vale dizer, à altura do meu poder; seja sob a forma da “falsa glória” segundo a qual, a minha “fama” faz com que os outros confiem em mim, “pelo que alguém pode pensar bem de si mesmo”, embora nada tenha sido feito para merecê-la; seja ainda o caso da “vanglória”, que é a “ficção”, diz Hobbes, mais próxima dos delírios produzidos em sonho, ou das afinidades que estabelecemos com histórias de grandes heróis que admiramos, de modo a afetar ou aparentar tais proezas sem nenhum fundamento para tanto (Cf. HOBBS, 1999, pp. 50-51).

Mas a despeito dessa igualdade natural – convenhamos, em tom delirante – é justamente aqui, na vida pré-política ou que não está controlada pela autoridade soberana, que o desejo de mostrar-se superior aos demais é exercido a plenos pulmões, onde o “sonho” de ser reconhecido acima do que se é (no fundo, um ser vulnerável) redundando na luta, já que os outros, que também se veem acima, podem recusar-se a prestar-lhe tal

honraria. Ainda que Hobbes conceda que nem todos os homens manifestem essa tendência à vaidade – a exemplo dos “moderados”, dos “indiferentes”, dos que se satisfazem mais com os prazeres sensuais e dos poucos que se voltam tão-somente para os prazeres intelectuais do espírito (*pleasures of mind*) –, todos acabam sendo levados a busca de poder (honrarias, riquezas, conhecimento, favores etc.) e, no momento final, ao conflito. Desse modo, surge a sutil e tendenciosa inflexão da leitura de Strauss: da resistência em aceitar que o outro seja superior a mim, isto é, da resistência em querer permanecer no meu mundo de fantasias, onde me vejo convictamente superior, impõe-se o medo de morrer nas mãos dos outros.

O que está em questão – quer dizer, o que Strauss acredita revelar de Hobbes – é a exacerbação dos efeitos do desregramento da natureza humana, destacando-os naquilo em que por fim eles culminam, ou seja, naquele momento em que o medo determina uma moral que, dada a sua aplicabilidade, funda a política moderna, sem que se dê, contudo, nenhuma relevância à ideia de felicidade como tranquilidade de espírito – pois a felicidade passa a ser vista como um “contínuo prosperar”.

Assim, esse irrequieto movimento do homem, que parece não dar espaço a nenhuma consideração sobre sua própria sobrevivência, não é senão o ponto extremo do desejo originário de poder e mais poder. Por outro lado, a raiz rebaixada da vaidade que motiva essa busca, ou a imaginação que tende sempre a se ver acima dos demais, se expressa no sentido – agora sim político – de que o homem quer ser reconhecido superior, pois, conforme Strauss cita o *Elementos da Lei* de Hobbes, “sob a condição de permanente escárnio, não se estima a própria vida como algo desfrutável, muito menos a paz” (HOBBS, 1999, p. 92).

Como se vê, não é tanto a dimensão física da morte violenta, quanto a do sempre presente desconcerto moral dos homens, que se lança como orientação das ações voluntárias. Por um lado, na exposição de Hobbes, tem-se que a falta de poder é uma ameaça para a conservação de si, expondo o indivíduo a toda sorte de violência. Mas, por outro, o problema fundamental para Strauss é que, antes da violência física, a cizânia entre os homens se inicia *moralmente* por uma “ofensa”; e o que se segue desta é a tentativa de reparação por meio do “desagravo” (*avenge*). Contudo, em vez de uma possível reparação, são os traços eminentes da potencialidade do embate que se desdobram, onde os envolvidos estão às voltas com a perda de estima sem a qual a vida é nada e a despeito da segurança.

Segundo Strauss, o recurso a todos os meios, habilidades e astúcias para a reparação da injúria não visa matar o adversário, mas “subjugá-lo”. Contudo, uma vez frustrado o “desejo de vingança”, surge o “ódio”, irrompendo-se a “luta de vida e morte”, donde, por sua vez, surge finalmente o medo da morte experimentado na “dor física”. No quadro intensificado da paixão do ódio, entende Strauss, a única maneira de se livrar do perigo (ou, numa perspectiva pré-liberal, dos obstáculos da liberdade) é pela morte do inimigo, embora logo em seguida, entre mortos e feridos, outro perigo se reponha; e aquele que continua a odiar é obrigado a se dar conta de que todos, inclusive ele mesmo, são inimigos potenciais no estado de natureza. (STRAUSS, 1952, pp. 20-21).

Vemos assim como a tematização anterior de Schmitt acerca do inimigo potencial, ou da manutenção da possibilidade da existência do inimigo, explicitamente tributária de Hobbes, exhibe seus laivos na leitura de Strauss: depreende-se o medo mútuo, vendo “no outro” o “assassino potencial”, remetendo-nos ao “caso extremo” de Schmitt. A irracionalidade do medo da morte, estabelecida como o maior dos males naturais; a morte agonizante nas mãos de outros homens – que para Strauss se expressa na “aversão

emocional e inevitável à morte”, ou seja, numa espontaneidade da própria natureza do sujeito – desdobra-se, em seguida, num “medo pré-racional na sua origem, mas racional no seu efeito”. Desse modo, a raiz passional salienta-se a partir do embate com o inimigo e da sensação física da dor, alcançando um “despertar”, um “autoconhecimento”, uma perda da inocência atinente ao “mundo imaginário” em que o homem se encontrava naturalmente absorto. Dito de outra forma, surge um “temor pela vida”, “uma consciência [que em Hobbes] se identifica com o medo da morte”, que “modera” os desejos em virtude da “majestade imperiosa da morte”. Portanto, a consciência que o homem pelo medo leva-o, digamos, a afastar-se de questões não tão sérias, como as da vaidade atrelada à honra e ao desejo de glória. E na medida em que encaminha os homens à sociedade, a aversão ao medo, unificadamente maior, descredencia o orgulho ostentado por alguns que pretenderiam viver num patamar acima do desejo de paz: mesmo que não admitam, nas suas idiossincrasias, a condição de igualdade, eles são obrigados a pelo menos reconhecer que a vida em sociedade seria a melhor forma de escapar da luta de todos contra todos. (Cf. STRAUSS, 1952, pp. 17, 19, 25, 26).

Entenda-se: embora não pretendamos aqui sacar nenhuma carta da manga – mesmo porque todas as cartas podem ser consultadas – a passagem analisada por Strauss encontra-se na seção 6, do capítulo IX, do *Elementos da lei*, em que Hobbes diz:

“O *desejo de vingança* é a paixão que surge da expectativa ou imaginação de fazermos que aquele que nos causou dano perceba e admita que a sua ação foi danosa para si próprio; esse seria o apogeu da vingança. Pois, embora não seja difícil, retribuindo o mal com o mal, fazer que o adversário tenha desprazer com o seu próprio feito, fazê-lo admitir isso é tão difícil que muitos prefeririam morrer a admiti-lo. A vingança não visa à morte, mas sim ao cativo e à sujeição do inimigo; o que foi bem expresso pela exclamação de Tibério César – “Escapou-me?!” – a propósito de alguém que, para frustrar sua vingança, se matou na prisão. Matar é o objetivo dos que odeiam, a fim de se

livrarem do medo; a vingança visa ao triunfo, que não existe sobre um cadáver” (HOBBS, 1999, p. 52).

Para Strauss, há uma transformação passional em questão com vistas à formação de uma espécie de autoconsciência do sujeito por força da dor e do medo. Entretanto, tal transformação não parece se sustentar a partir do que Hobbes considera sobre a vingança e sobre o ódio. Não foi Tibério que matou seu prisioneiro, pois foi este mesmo que se suicidou para frustração do imperador. Tampouco Tibério sentia ódio, pois o que ele queria era vingar-se, sabe-se lá por quais motivos. E a experiência da luta de vida e morte, por meio da qual surgiria o medo, simplesmente não se realiza na passagem em questão, a ponto de até mesmo comprometer a ideia primária de que o medo regeria o comportamento humano. A bem dizer, no lugar da suposta transformação esmiuçada por Strauss, Hobbes qualifica duas situações distintas em que, aquele que mata, age por medo, e aquele que quer se vingar, é movido pela vaidade. Embora o medo possa ser tomado naquilo que tem de antevisão racional (com vistas a livrar-se de um mal), em momento algum podemos dizer que ele atua, nesse caso e como quer Strauss, sob a forma de um “moderador” das paixões, já que o efeito em questão não foi o de um refrear das paixões, mas sim de uma antecipação, por parte do suicida, em relação ao outro que queria se vingar. Da mesma forma, em momento algum a morte se afirma aqui como o maior dos males, haja vista a preferência pela morte a ter que reconhecer o mal que causou. Ainda que tenhamos de admitir que tais efeitos regradores sejam, de fato, postulados por Hobbes, de nossa parte, trata-se apenas de frisar que as conclusões de Strauss não podem ser extraídas da passagem que citamos integralmente.³¹

³¹ É notório que a “autoconsciência” visada por Strauss é tributária de Hegel (lido por Kojève) no que diz respeito à “dialética do senhor e do escravo”. Nas considerações finais do capítulo intitulado “a virtude

Qualquer que seja sua verdadeira intenção, o quadro traçado por Hobbes permite desenhar as ninharias da imaginação, que predominam em alguns, e o cálculo dos males futuros, presente nos que querem matar e nos que podem ser mortos – tema que Hobbes retomará mais adiante ao tratar das leis de natureza, na seção dez, do capítulo XVI, da mesma obra:

“Isso também é evidente [que quando há arrependimento, deve haver perdão, e que a vingança deve ser cometida em consideração a um benefício futuro] pelo fato de que quando a vingança é considerada em relação à ofensa passada, ela nada mais é do que o triunfo e a glória presentes, sem nenhuma finalidade, já que esta implica algum bem futuro; e o que não aponta para nenhum fim é sem proveito; conseqüentemente, o triunfo da vingança é vanglória, e o que quer que seja vão é contra a razão; e prejudicar alguém, sem razão, contraria aquilo que supostamente beneficia todo homem, ou seja, a paz; e o que é contrário à paz é contrário à lei de natureza” (HOBBS, 1999, p. 91).

Com efeito, Strauss tem razão ao salientar que o papel do medo em Hobbes não almeja senão a finalidade da paz, e que consistiria, ao mesmo tempo, num modo de vida regrado, cujo exercício volta-se para a utilidade da paz. Nesse sentido, o que se entenderia

aristocrática”, Strauss insiste no fato de que o medo da morte violenta é, na filosofia de Hobbes, a fonte da virtude, a partir do que traça brevemente as afinidades intelectuais do filósofo inglês com o alemão: “a partir dessa luta surge, junto com a relação mestre e servo, a forma original da autoconsciência. A consciência do servo é essencialmente determinada, de acordo com Hegel e Hobbes, pelo medo da morte; e em princípio, tanto para Hegel quanto para Hobbes, a consciência do servo representa um estágio superior ao da consciência do mestre. Quando Hegel apresenta sua análise das formas de autoconsciência pela análise, baseada na filosofia de Hobbes, da mestria e da servidão, ele reconheceu que a filosofia de Hobbes foi a primeira a lidar com a forma mais elementar de autoconsciência”. A partir do que Strauss observa em nota: “O senhor Alexandre Kojévnikoff e o escritor [Strauss] pretendem empreender uma investigação detalhada da conexão entre Hegel e Hobbes” (Strauss, 1952, pp. 58-59). O plano dos dois nunca foi concretizado. Mas, em outras searas do pensamento, a revista francesa *Critique* publica em 1950 dois textos de Strauss e um de Kojève sobre o diálogo *Hierão* de Xenofonte. E na resposta de Kojève, intitulada *Tyrannie et sagesse*, ao primeiro texto de Strauss, *De la tyrannie*, reconfigura-se a estrutura da dialética do senhor e do escravo na relação entre o poeta Simonides e o tirano Hierão. Para um extenso e aprofundado comentário sobre a interlocução entre Strauss e Kojève, cf. Strauss L., *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 2000. Cf. ainda a polarização entre a defesa de Strauss ao modo de vida filosófico e a de Kojève, em favor do estadista tirano in. Simões B., “O momento estanque”, *Dois Pontos*, Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade de São Carlos, ed. especial “Estado, soberania, mundialização”, Vol. 5, número 2, outubro, 2008, pp. 184-185.

por meta ou propósito da vida humana, num sentido elevado, está realmente suspenso da política. Pois o que está agora em jogo é o refreamento da liberdade dos outros naquilo que compromete a minha, e vice-versa. Mas se Strauss entende que a razão opera no sentido instrumental da busca do poder sem fim – o que não é propriamente um fim – então a validade do exercício da razão precisa, ainda, repudiar a vaidade em todos os seus desdobramentos fantasiosos, uma vez que a vigência desta seria, para a nova ordem política, um resquício do vínculo que o homem preserva com a natureza. Mas por que Hobbes ousou retirar da arena política justamente os elementos morais e valorativos mais constitutivos da vida em sociedade, que mais permitiriam ao homem discernir o bem do mal em conformidade com a natureza?

Como vimos, o significado da honra se mostra comprometido ou no mínimo defasado na modernidade. Num sentido mais amplo, porém, da mesma maneira que Schmitt virá em 1938 a denunciar, em *O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes*, que o aspecto funcional do soberano protetor transformou-o num mero “componente” neutro – e que, dada a urgência do funcionamento da máquina, não se reduz nem mesmo à proteção dos seus membros –, Strauss já vem assinalando em 1936 que a deserção nos campos de batalha corresponde em Hobbes a um ato de “desonra”, mas não de “injustiça”, à luz do capítulo XXI do *Leviatã* (Cf. p. 63). Em suma, a pouca importância dada à honra em nada contradiz o princípio filosoficamente estabelecido da conservação da vida nem a manutenção da política moderna.³²

³² Ainda sobre esse ponto, quando Strauss trata da obra que deveria ser, nos planos originais de Hobbes, o segundo livro de sua trilogia, o *De homine*, mas que acabou sendo o último a ser publicado (1658), delimita-se uma passagem na qual são desmerecidas as virtudes outrora “cardinais” (coragem, prudência e temperança), tradicionalmente bem vistas na política clássica e em relação à qual, na leitura de Strauss, a proximidade com a natureza seria sem dúvida maior. Na modernidade, porém, elas perdem todo seu enaltecimento, e os que tratam de uma moral natural anterior ao pacto civil enunciam apenas uma “verborragia”, diz Hobbes. Pois o que se aplica ao homem enquanto tal não se aplica ao cidadão, e diz

Mas o peso dessa ruptura com os antigos é ainda maior quando se considera a concessão que o direito natural moderno faz ao indivíduo: o bem e o agradável se equivalem e se relacionam diretamente com a autoconservação de cada um; ao passo que o que se firmara na filosofia política antiga é, segundo Strauss, a noção de justiça como virtude a serviço dos outros. Em Hobbes, porém, a justiça é apenas o “cumprimento dos contratos”. Assim, pondera Strauss “a bravura (*valour*) [ou a “temeridade”] pode ser a virtude de uma profissão particular, de um soldado – [mas] ela deixa de sê-lo enquanto virtude humana” (STRAUSS, 1953, p.114).

Em suma, o *political fact* em Hobbes – diferentemente do status beligerante do político em Schmitt e da virtude em Strauss – é apenas o direito natural dos homens, dispostos, é verdade, a obedecer ao Estado, contanto que este preserve suas vidas. A crítica de Schmitt ao liberalismo teve, portanto, o sentido de restabelecer o “lugar de honra” do *status naturalis* como fundamento da cultura e de restabelecer, na mesma esteira, o político como “status fundamental e extremo” do homem. Strauss, por sua vez, vê no direito à vida, consolidado a partir de Hobbes, a pretensão de uma reivindicação universal, circunscrita, porém, ao indivíduo, que, por sinal, precede e determina, em seus esboços (ou arroubos) liberais, o objetivo e os limites do Estado.³³

Hobbes no *De homine*: os “costumes” (*manners*) – que quando são bons, são chamados de virtudes, e quando são maus, são chamados de vícios – “não são os mesmos para todos”: “de modo que assim como diz o provérbio, ‘tantos homens, tantas opiniões’, podemos também dizer, ‘tantos homens, tantas regras diferentes para o vício e para a virtude’” (Hobbes, 1998, p. 68). Desse modo, por falta de um “padrão moral”, não há nenhuma “ciência moral” sobre homens fora “da sociedade civil” – o “homem” apenas segue sua opinião, ao passo que o “cidadão” está obrigado por pacto que, por sinal, segue as regras científicas das “definições”: a equidade e a justiça, isto é, a “não violação das leis civis”, são as verdadeiras virtudes cardinais do Estado civil; ao passo que “negligenciá-las [as leis civis] é um vício”. Com exceção da “caridade”, que corresponderia à “virtude moral”, cuja medida se encontra nas “leis naturais”, não há nenhuma outra virtude antes da *civil life*. Todas as virtudes que envolvem a imponência de uma virtude guerreira são “úteis” para os “homens enquanto tais”, não para os “cidadãos” nem para o “Estado” (Hobbes, 1998, pp. 69-70).

³³ Nas *Notas* de 1932, Strauss já vinha assinalando que o bem do povo (*salus populi*) se desdobra hobbesianamente em quatro preceitos políticos: a defesa contra o inimigo externo; a preservação da paz

Mas se Strauss insiste no fato de que a razão natural é justificada pela luta por poder, e não pelo postulado da conservação de si – embora possamos pensar que, ao menos na situação de luta, ambos coincidam perfeitamente – isso parece ter o intuito de provar que Hobbes anulou o comportamento moral mantido pela tradição, ou o “racionalismo clássico”, estabelecendo, no seu lugar, o controle das paixões humanas por meio de uma paixão mais forte para a criação futura, digamos, do Estado idealmente racionalizado, e para o “equilíbrio” do Estado efetivo. Nessa medida, o estado de natureza só se mostra contornável quando é suprimido, isto é, quando o medo mútuo é transferido para o medo estatal unificado.

Em tese, porém, não haveria problema em identificar o direito natural de autoconservação, já salvaguardado pelo Estado, com o medo mútuo pré-político, uma vez que ambos são potencialmente presididos pela razão, seja a natural de cada homem que simplesmente busca o bem e evita o mal, seja a que se estabelece pelo pacto na justiça do soberano. Mas, à maneira de Schmitt, Strauss privilegia o medo naquilo que tem de anterior e irracional a fim de mostrar como tal paixão é estabelecida como fundamento moral em Hobbes. Para este, portanto, é *justa* a ação que parte do medo, e as conotações morais depreendidas em tal ato descambam para as ninharias da honra e da desonra sem nenhum peso político. Mas, para Strauss, mesmo que o homem não contasse com a lei do Estado, a

interna; o enriquecimento justo e modesto do indivíduo (obtido mais pela frugalidade e pelo trabalho do que pela guerra); e o desfrute de uma liberdade inofensiva (Schmitt, 2007, p. 107). Hobbes teria lutado, portanto, contra aquilo que Strauss chama de “natureza não-liberal” do homem, iniciando o processo da civilização voltado, conforme assinalara Schmitt, para o “consumo e a produção”. Na instituição do Estado moderno, encontra-se o ato filosófico que abole o político em nome da “humanidade”, recrudescendo, por outro lado, a sua “inumanidade”. Sobre a mudança de suas bases morais, destaca-se ainda o fato de Hobbes ter inicialmente em conta (quando, por exemplo, da sua tradução da *Guerra do Peloponeso*) a audácia, a coragem, e a bravura como virtudes aristocráticas vinculadas à honra; todas elas fundamentais para a execução da guerra. Depois desse período, Hobbes renega-as ao estado de natureza, passando exclusivamente a privilegiar o “medo da morte violenta”, enquanto paixão que planeja e executa e, segundo Strauss, enquanto “base de todas as virtudes”.

ação derivada do medo seria justa em Hobbes, e derivada de uma justiça que não pode ser tratada como mera relativização das paixões de cada um. Conforme os comentários de Altini permitem esclarecer, tem-se que o “significado moral” do medo da morte violenta explicita-se à medida que é enfatizada a “antítese conotada moralmente entre vaidade *injusta* e medo da morte violenta *justo*, e não [a] antítese naturalista entre apetite animal e desejo de autoconservação, pois estes são moralmente indiferentes” (ALTINI, 2004, p. 140). Assim, embora o propósito de Hobbes seja conferir uma racionalidade estrita ao direito natural de autoconservação, ele conta com uma anterioridade e uma irracionalidade do medo, permitindo ao homem, em seguida, agir em conformidade com a razão, mas que só será realmente válido quando desvencilhado da irregularidade dos juízos pessoais de cada um, ou seja, quando artificialmente institucionalizado, numa tacada só, no aparato estatal, que não age em conformidade com a razão natural, mas sim de acordo com a vontade do soberano, seja ele o monarca, a assembléia, ou o povo.

Ora, com essa proposta de desvelamento dos motivos ocultos, chega-se à conclusão de que o ataque de Hobbes dirigido contra a vaidade, e que responderia pelo apagamento das virtudes antigas, não é honesto consigo mesma. De alguma maneira, tal crítica reconhecera a presença de uma ética natural no modo como os homens vivem conjuntamente agindo segundo um padrão natural. Mas, como vimos, na leitura de Strauss não se trata de validar a aplicação de uma dedução à maneira geométrica de onde emergiria a filosofia moderna. Embora seja o semblante matemático-dedutivo que se tornou cientificamente validado, o fato de a ação voluntária se dirigir para a um bem (no mesmo sentido do agradável e na mesma medida em que se evita um mal), reforça o motivo moderno da autoconservação do indivíduo e da perda de finalidade da política, para além do caráter fundamentalmente técnico da manutenção da máquina estatal. Mas, em tese, a

ação juridicamente autorizada pelo direito natural em vista da proteção de si e o medo da morte violenta podem ser entendidos como os dois lados de um mesmo impulso. Tal impulso primordial é mais uma possibilidade de definição em Hobbes de uma racionalidade mais ampla, expressa no próprio ato político da paz “a qualquer preço”, e que não faz concessão para as fantasias humanas: em vez do horizonte final do bem, a fuga incessante da raiz do mal. Assim, nessa leitura, a meu ver, bastante original e peculiar de Strauss – ainda que questionável na articulação das fontes – “a doutrina moral” de Hobbes mostra-se tributária nas suas origens de uma doutrina avessa a qualquer semblante moral da excelência da tradição clássica e que passa a aderir, em estreita convergência, ao ponto de fuga da ciência moderna:

“A dúvida radical, cujo correlato moral é a desconfiança e o medo, surge antes da autoconfiança do ego consciente da sua independência e da sua liberdade, cujo correlato moral é a *générosité*. Descartes inicia a fundamentação da filosofia com a desconfiança dos seus próprios preconceitos, com a desconfiança, sobretudo, do potencial *deus deceptor*, assim como Hobbes começa a interpretar toda a moralidade a partir da desconfiança natural dos homens” (STRAUSS, 1952, pp. 56-57)

O que Strauss parece, portanto, sustentar é que Hobbes sabia da importância das virtudes na orientação moral humana. Contudo, o que ele depreendeu de ilusório nessas virtudes e de inaplicável na fonte abstrata da lei da razão (tratando-as, em suma, como vãs) foi suficiente para desmerecê-las, para mostrar que elas inviabilizam um acordo último quanto ao meio mais eficaz da satisfação dos desejos humanos, e propôs, no lugar de tais valorações, uma experiência material da dor física e da vulnerabilidade humana, despertando uma objetividade, em favor dos interesses de cada um, muito maior e mais segura.

Como precursor da moral burguesa, Hobbes boicotou a virtude aristocrática a partir daquilo que elas têm de fantasioso, e ressaltou o fato real da precariedade humana quando deixada à mercê de si mesma, isto é, sem o Estado. E, no mesmo sentido, como precursor do sistema liberal, Hobbes não ignorou o papel das paixões humanas – pelo contrário, diz Strauss, ele “ofereceu uma justificação filosófica” para elas. Naquilo que as paixões têm de auto-interessado e naquilo que garante, de maneira segura, os meios para realização dos desejos, Hobbes afirmou o direito natural por sobre qualquer virtude – aventaríamos – *mais humana* e seguidora outrora da autoridade da lei. A virtude moral, confinada agora no registro da natureza dos homens enquanto tais, portanto, na discórdia, desponha para a injustiça, para algo que, nos delírios da vanglória, culmina na insegurança do medo da morte violenta. Com o incremento da paixão, o artifício do Estado político entra em cena sob a forma da segurança – da concórdia entre os homens, suprimindo a existência do inimigo individual – e como a única possibilidade da justiça para a paz e proteção internas. Por que a filosofia política se apegue à matéria e à natureza mecânica dos corpos, o Estado institui uma moral que se articula na precedência do direito natural em relação à lei. Eis como o Estado, numa abordagem distinta da de Schmitt, assume seu caráter funcional. Sob a força desse condicionamento legalista, o Estado tem como meta proteger a sociedade, e abre as portas para a liberdade de cada indivíduo, principalmente, diz Strauss, da “classe média”.

(É importante frisar que Strauss nos parece bastante cauteloso em relação àquilo que Hobbes propiciou e àquilo que empreendeu efetivamente em vista do liberalismo. Tal esquema, porém, não deixa de pôr em xeque a base última da antecedência do direito natural de autoconservação em relação à lei natural. Noções como as de liberdade individual, lucro e propriedade privada devem ser consideradas, nesse panorama

reinterpretado por Strauss, em função daquilo que Hobbes ensejou (ou autorizou), no sentido de que não se pôs contra esses atributos ora tidos como liberais. Hobbes teria reconhecido, na convenção do pacto político, a forma de alçar o poder absoluto do Estado para proteger a propriedade do indivíduo, já que, sem tal poder, não há a segurança atinente ao *meu* e ao *teu*. O liberalismo, portanto, deve ser pensado aqui – se é que não pode ser admitido em muitos outros contextos contemporâneos a nós mesmos – num sentido mais largo do que o da restrição da intervenção do Estado e da proeminência da iniciativa privada. Sem o incremento do poder de uma das partes, a outra também não sobrevive).

Mas se a tese de Strauss no seu estudo de 1936 sustenta que Hobbes teve um *insight* primordial da natureza humana, que teria ocorrido muito antes de sua adesão aos métodos da ciência natural moderna e que se sobreporia à sua concepção geral da natureza; em outras palavras, se Strauss entende que a formação humanista permitiu a Hobbes um conhecimento histórico sobre a constituição das paixões e do egoísmo humanos, a partir do que a nova filosofia política teria se voltado decididamente para o domínio da prática, o que se segue nas suas inquirições hobbesianas, com a publicação de *Direito natural e história* em 1953³⁴ parece assumir um rumo distinto, tanto na maneira como passa a entender o pensamento de Hobbes, quanto no legado filosófico-político deixado por este. Em termos gerais, pode-se considerar que a preocupação anterior de Strauss com a gênese da filosofia política hobbesiana, que encontrava sua raiz na questão moral do medo da morte violenta, é

³⁴ O capítulo sobre Hobbes foi publicado anteriormente: Strauss, L. “On the Spirit of Hobbes’ Political Philosophy”, in. *Revue Internationale de Philosophie*, IV, n. 14, 1950, pp. 405-431.

posta de lado. Agora, na segunda parte de *Direito natural e história*, intitulada “O direito natural moderno”, que compreende um estudo sobre Hobbes e Locke, a escritura straussiana passa a considerar de modo mais íntimo o peso que a concepção geral de ciência em Hobbes teve sobre sua filosofia política. Trata-se, assim, menos de uma ênfase sobre a antropologia hobbesiana e os efeitos do medo contrapostos à vaidade e mais de uma interpretação que destaca a diretriz filosófica que antecipa o Iluminismo, que foi possível empreender política e socialmente graças à nova concepção de ciência. Em todo o caso, ambas as leituras de Strauss ainda são signatárias de suas observações mais remotas, à época da sua interlocução com Schmitt, segundo as quais Hobbes é o fundador do liberalismo.³⁵

A *forma* estrategicamente *limitada* pela qual Hobbes concebe o conhecimento filosófico-científico moderno é decisiva e exclusiva para o privilégio dos meios, em vista da satisfação das paixões humanas, em detrimento da superioridade da sabedoria almejada pelos filósofos antigos. Sejam elevados ou espúrios os objetos dessas paixões, a substituição radical da tarefa do conhecimento (que se sabia socraticamente ignorante) e do cultivo público da justiça pela doutrina prática concernida com os desejos adquire uma tal premência na modernidade que a perda de qualquer propósito humano nada mais é que o seu corolário. As polarizações que outrora presidiam o horizonte humano entre os modos de vida da comunidade política e do filósofo, ou o conhecimento prático e o saber teórico, sofreram uma síntese em Hobbes, no sentido elementar de que o “bem” – seja como

³⁵ Como já pudemos perceber, seria descabido considerar que a trajetória dos seus estudos hobbesianos é motivada por um interesse estritamente voltado para a compreensão *in loco* de Hobbes. Por mais exaustiva que seja a sua análise direta das obras de Hobbes, Strauss permanece dialogando com seu próprio tempo, embora nem sempre de maneira explícita. Tanto como intelectual que concebe suas próprias ideias quanto como professor de filosofia política, Strauss cumpre o papel de leitor das fontes filosóficas do passado. Isso, porém, não é feito sem a preocupação com o presente, tendo em a virada radical ocorrida nos primórdios da modernidade e ainda refletindo seu legado sobre a contemporaneidade.

cidadão que realiza sua natureza na cidade, seja como filósofo em busca do bem supremo – é abolido enquanto finalidade a ser buscada em vista da perfeição; e o que restou se confunde com a “politização” da filosofia e com a sucedânea “crise” por que passa a filosofia à época de Strauss.

Tanto no que a modernidade criticou do passado, quanto no que propôs em seu lugar, um dos principais elementos dessa virada consiste justamente no tratamento dado ao “direito natural” que, para Strauss, é a ideia fundamental constitutiva do conhecimento filosófico desde tempos imemoriais: oriundo de raízes “pré-científicas”, antes mesmo do surgimento da filosofia; sedimentado em bases teleológicas a partir da “descoberta da natureza” na antiguidade platônico-socrática; consolidado pelo medievalismo tomista na enunciação forte e incondicional da “lei de natureza” de inspiração bíblica; subvertido pelos modernos (Hobbes, Locke e Rousseau); retomado tardiamente pela primeira figura conservadora (Burke); e, por fim, apagado pelo historicismo radical (Nietzsche e Heidegger) – nesse último estágio, pretendeu-se superar definitivamente a possibilidade da permanência sob a hipótese de que, na ausência de seres humanos, não há a menor necessidade de considerar o “ser”, encaminhando-se assim o tratamento do direito natural ao puro relativismo epocal.

Mas, mesmo com essas transformações históricas do direito natural, o que torna a obra de Strauss desafiadora é justamente o fato de sustentar que o “padrão universal” da justiça, para ser pensado enquanto tal, deve ser visto à luz de uma “estrutura permanente” (*unchanging framework*), que diz respeito, pelo menos em princípio, à totalidade (*whole*) inteligível da natureza. Nesse sentido, a própria “experiência da história” que, ao exibir o caráter “provisório” e “variável” das soluções morais, fomentou o “dogmatismo” historicista – qual seja, de que [a experiência da história] é uma experiência genuína, e não

uma interpretação questionável da experiência” – mostra, por outro lado, que os “problemas fundamentais da justiça persistem ou retém sua identidade em toda mudança histórica” (STRAUSS, 1992, p. 32). Portanto, não é tanto a afirmação direta desse padrão, quanto a possibilidade de ele ser considerado, que passa a ser uma das questões principais de Strauss em *Direito natural e história*. Conforme esquematiza Victor Gourevitch de maneira bastante nuançada:

“Strauss não nega as persistentes discordâncias para as quais o historicismo chama atenção. Ele nega que essas discordâncias autorizem o raciocínio historicista de que elas não poderiam ser resolvidas, ou que os problemas presentes nessas discordâncias não poderiam ser elucidados. Pelo contrário, tem-se a impressão de que para Strauss qualquer discordância implica, claramente, que as partes envolvidas concordam que elas discordam sobre o mesmo problema e que, portanto, tais discordâncias estabelecem pelo menos a presunção de que a clareza sobre esse problema e as suas possíveis soluções podem ser obtidas” (GOUREVITCH, 1987, p. 31).

Três centenas de anos depois do advento da modernidade, com o último estágio do pensamento contemporâneo, sob reflexos do positivismo e do historicismo, configura-se um quadro em que tanto os “conservadores de direita” quanto os “radicais de esquerda” abandonam por completo qualquer referência à natureza, passando a restringi-la ao domínio segmentado dos “fatos”. Já a matéria valorativa da justiça (o certo e o errado, o justo e o injusto, o bem e o mal) deve ser depreendida no plano histórico, rejeitando-se, pois, a inteligibilidade do todo e, por conseguinte, atingindo-se a última e agonizante etapa da filosofia política, onde em seu lugar predomina a “ciência política”, herdeira da nova ciência da natureza, em que se constata o apagamento do direito natural e a negação da filosofia.

Nesse sentido, deixemos mais uma vez indicado certa proximidade que Schmitt e Strauss têm em comum na maneira como lidam com suas questões fundamentais. Ambos os autores têm em mente um plano mais *elevado* do que o plano científico, político e jurídico ordinários: em Schmitt, para considerar a verdadeira política; e em Strauss, com vistas às fontes últimas e às transformações subseqüentes do questionamento do justo. E, no que diz respeito especialmente a Strauss, trata-se sobretudo de uma crítica à variabilidade histórica (e ao próprio “historicismo”) ora presente na elaboração do direito positivo em detrimento do direito natural.

Mas a despeito da predominância do panorama intelectual historicista, também se trata, em Strauss, de uma “tentativa” – na expressão de Richard Kennington – de alicerçar a noção primária de justiça, ou pelo menos de buscar as suas fontes filosóficas originais, tendo em vista a possibilidade da permanência do seu significado, que não teria sido apagado pela história. Por mais diferenciadas que possam ser as concepções do direito natural, por mais que a “experiência da história” tenha tornado necessária a “crença no progresso”, no “valor supremo da diversidade”, na “igualdade do direito em todas as épocas e civilizações”, todas essas concepções decorrem da própria “história do historicismo”, que preparou o terreno para a supressão da permanência ou da validade “intemporal”, em suma, do direito natural (KENNINGTON, 1981, p. 57).

Contrário a essas doutrinas, um dos propósitos mais significativos e complexos de Strauss em *Natural Right and History* concerne a Hobbes, que passa a ser interpretado agora naquilo que propiciou em relação ao historicismo, ou pelo menos nas condições filosófico-políticas que possibilitaram a crença no progresso, cujo desdobramento foi a doutrina historicista. Ao mesmo tempo, a ênfase hobbesiana na subjetividade do indivíduo, bem como a adesão à nova ciência da natureza, é interpretada a partir daquilo que ela veio a

refletir. Assim, o peso histórico da formação passada de Hobbes é minimizado nessa nova leitura de Strauss, embora a sua interpretação do que veio a se tornar a “filosofia de Hobbes”, como um todo sistemático, revele, de uma parte, “paralelismos” e “discrepâncias” entre os pressupostos teóricos e as diretrizes práticas propostas por Hobbes; e de outra, aponte agora novas filiações escusas do filósofo inglês, bem como diversas deturpações, conscientes ou inconscientes, de modo que a única coisa que Hobbes ainda teria em comum com os antigos consistiria na convicção – para Strauss a mais significativa – de que a “filosofia política é possível ou necessária”.

Em outras palavras, o plano da História da Filosofia, que desde a antiguidade vinha sendo compreendido numa sucessão de rupturas mais lineares e consequentes (ou reformulações do mesmo problema), torna-se agora na exposição de *Direito natural e história* muito mais livremente associativo sem ter de lançar mão de comprovações historiográficas, como fora o caso no seu livro sobre Hobbes de 1936, quando Strauss tivera acesso à vasta documentação de manuscritos originais do século XVII em Oxford – tanto é assim que, em *Direito natural e história*, termina-se, qual uma espiral, com o prenúncio da rejeição do direito natural em Burke, onde tudo passará a ser história, e inicia-se com Weber, onde se tem a confirmação da “nossa incapacidade para adquirir um verdadeiro conhecimento do que é intrinsecamente bom (*good*) e certo (*right*): o niilismo prepondera, a tolerância é “ilimitada” e a intolerância “é um valor que tem a mesma dignidade que a tolerância”, haja vista “o respeito pela diversidade ou individualidade” (STRAUSS, 1992, p. 5).

De qualquer modo, o que se destaca agora sobre a concepção do direito natural moderno é que “a destruição da base do direito natural tradicional” foi principiada por Hobbes. Tal tese, porém, é sustentada a partir de pretensões teóricas mais densas. Strauss

recria e concebe (ou simplesmente inventa) uma História do Direito Natural – chegando a uma interpretação bastante particular da História da Filosofia – que dá sinais de definhamento num contexto político e intelectual posterior à Segunda Guerra Mundial: não serão poucos os acusados por Strauss, embora não iremos tratar de cada um deles.

No trajeto histórico extremamente longínquo retraçado por Strauss, onde até mesmo Sócrates, Platão e Aristóteles estiveram discorrendo sobre direito natural, ou baseando-se na sua verdade, sem o formularem propriamente nesses termos, a tese sobre a recusa da tradição clássica se mantém em estreita concordância com o surgimento do liberalismo em Hobbes, com aquilo que Strauss vinha sustentando desde as suas *Notas*, ainda que numa exposição, como veremos, mais nuançada do que antes:

“Se podemos chamar de liberalismo aquela doutrina que vê os direitos, em contraposição aos deveres, do homem como o fato político fundamental, e que identifica a função do Estado com a proteção ou a salvaguarda desses direitos, podemos dizer que Hobbes foi o fundador do liberalismo” (STRAUSS, 1992, pp. 181-182).

Como consequência dessa ruptura, salienta-se na contemporaneidade a fragilidade teórica do liberalismo, onde qualquer formulação de justiça prevê e assegura – a despeito de aspirações universais e de resquícios do direito natural, a exemplo da “Declaração de Independência” americana – um amplo espaço para o predomínio da individualidade dos homens. Hobbes, diz Strauss – num tom agora quase de intimidade que chega a parecer cômico – se sabia fundador da “filosofia ou ciência política”: “[...] aquele imprudente, ímpio, iconoclasta extremista, o primeiro filósofo plebeu, um escritor tão divertido pela sua quase franqueza infantil, sua humanidade que nunca deixa a desejar e sua incrível clareza e

força”, foi definitivo para a noção de direito que se seguiu e continua sendo a fonte que encerra a compreensão do liberalismo (STRAUSS, 1992, p. 166).

A fim de refazemos um breve contraponto entre a concepção antiga e a moderna, destaquemos a primeira diferenciação a partir da qual o “entendimento pré-científico”, baseado nos costumes, sofre uma ruptura inicial que teria ensejado o alvorecer da filosofia clássica, graças àquilo que Strauss indica como a “descoberta da ideia de natureza”. Nesse sentido, a filosofia partiu preliminarmente da “assunção dogmática” de que o todo é, em princípio, inteligível, não pela revelação afirmada pelos ancestrais, mas pelo “ser” das coisas, que é parte do todo. Ora, o sentido desse “ser” (*to be*) é ser sempre (*to be always*). Mas o ser do todo, enquanto algo inteligível, não tem o mesmo sentido atribuído ao ser das coisas: o todo se posiciona “além do ser” (*beyond being*), de modo que o ser das coisas consiste especificamente em “ser parte” do todo.

Ademais, nesse mundo pré-científico para o qual o “bem” se identifica com o certo, o direito ou justo (*right*), e no qual essas categorias estão imersas nos costumes ancestrais estabelecidos – reza a lenda – originalmente pelos deuses, Strauss assinala a variação de que o “bem” se identifica com a descoberta filosófica da “ideia de natureza”. Assim, embora em estreita afinidade com o “ser primeiro” tributado então deuses, a *good life* para o filósofo não se refere exclusivamente ao modo de vida do cidadão seguidor dos costumes. Nesse sentido, o filósofo é aquele que passa a questionar se a “justiça”, afinal, não é pura convenção criada pelos homens para a vida em comunidade, ou se ela é realmente desejável do ponto de vista da *good life*.³⁶

³⁶ Preservamos e ressaltamos aqui os termos originais empregados por Strauss porque a tradução literal de direito natural para *natural right* se torna problemática em alguns casos. Pois, segundo Strauss, com o surgimento da filosofia, ocorre o desdobramento doutrinário dos filósofos materialistas (epicuristas e sofistas), que negam a identidade entre o justo (*just*) e o bom (*good*). Em contrapartida, os filósofos

Ainda que as regras da justiça possam ser vulgarmente consideradas o horizonte natural da perfeição e sejam sem dúvida a forma de vida superior do *gentleman*, ainda assim elas parecem ter uma dependência, ou um sentido escuso de utilidade no modo de vida filosófico que almeja, este sim, um acabamento definitivo, ou a virtude superior da contemplação da ordem eterna. De qualquer forma, o direito natural, no sentido mais comum de conjunto de regras orientado para a justiça, preserva o vínculo com a natureza na medida em que, para a filosofia, a virtude moral cultivada pelo *gentleman* é a expressão exemplar da excelência em que o cidadão se espelha, tratando-se de uma virtude salutar e, portanto, *boa* para a vida política onde a natureza do homem se realiza.

Desse modo, Strauss considera o modo como o direito natural clássico, na sua raiz platônica, procede hierarquicamente segundo a correspondência entre as necessidades (*needs*) do homem e as finalidades (*ends*) dessas necessidades, vale dizer: os desejos que são frutos da convenção e os que decorrem da própria natureza. Em seguida, estabelece-se a distinção entre desejos em conformidade com a natureza humana (*good*) e os que são “destrutivos para sua natureza ou sua humanidade e, portanto, *bad*” – de modo que a *good*

espiritualistas (“platônicos”) afirmam que o justo é bom, isto é, afirmam a existência da instância última do *natural right*. A acepção literal, dotada de sentido moral, de “direito natural”, que sem dúvida está presente na maior parte do texto de Strauss, e que indica a vida política fundamentalmente orientada para a justiça, segundo o modo de vida do *gentleman*, pode, entretanto, limitar um sentido mais íntimo de *natural right* que Strauss parece sugerir em relação ao modo de vida do filósofo, qual seja: algo que apenas para a filosofia é “certo” – na verdade, com muito mais aspas – por natureza; ou talvez, à luz da prática filosófica, um ensinamento clássico orientado pelo “naturalmente certo”, cuja prioridade incide sobre o “bem”, ou sobre a contemplação direta da “verdade eterna”, estando acima da justiça; ou ainda, nas palavras pouco conclusivas de Strauss, referindo-se a *natural law*, “as regras que circunscrevem o caráter geral da *good life*”, e que não tem propriamente a ver com o bem comum da vida na cidade (Strauss, 1992, p. 39). Desse modo, antes de o *right* se identificar com o justo (*just*), ele diz respeito essencialmente ao *good* – com o que até mesmo os epicuristas concordariam, já que haveria uma finalidade natural (teleológica, em geral, antes mesmo de Aristóteles) para todos os seres, determinando o que é o *good* de cada um deles. Ademais, o próprio *gentleman*, cujo modo de vida é decisivo para a sociedade, é o “reflexo político, a imitação, do homem sábio”. Ambos, diz Strauss, “menosprezam (*look down*) muitas coisas que são altamente estimadas pelo vulgo”. Mas o que os cavalheiros têm de diferente em relação ao sábio, numa apreciação de Strauss que parece ter muito pouco a ver com a antiga aristocracia grega, “é que eles têm um nobre desprezo pela precisão, pois se recusam levar em conta certos aspectos da vida, e porque, para viver como tais, eles devem ser abastados (*well off*)” (Strauss, 1992, p. 142). Cf. ainda (Strauss, 1992, p. 308-311) em que, ressaltando a diferença de registros, Strauss trata dos efeitos perniciosos e fanáticos da “intrusão” da teoria na vida prática.

life filosófica, que põe em questão a necessidade do justo para se atingir o *good*, estipula que vida “em conformidade com a natureza”, e não a que se baseia na tradição, deve ser o bem supremo (STRAUSS, 1992, pp. 94-95).

Quanto à estreita relação entre a filosofia e o seu desdobramento político, é preciso considerar que o *ser* humano, espelhado na filosofia natural, é uma parte do todo da sociedade, de modo que o ensinamento filosófico é concebido sem se contrapor efetivamente à ordem vigente, a fim de preservar, por outro lado, o espaço privado do filósofo (STRAUSS, 1992, pp. 30-32). Assim, se por um lado a “ideia de natureza”, no contexto dos grandes achados dos filósofos antigos, responde pela expressão da perfeição, representando para Strauss uma dimensão “trans-política” do conhecimento, por outro, o caráter fenomênico da realidade ao qual os homens têm acesso reflete-se *naturalmente* no fato de que o politicamente comum aos homens é a sua sociabilidade e a sua natureza. Sem negar a anterioridade da lei e a importância do cidadão que a obedece, busca-se, ainda assim uma excelência que extrapola a dimensão social. A vida política, embora necessária, não é suficiente. Ao mesmo tempo, ela é imprescindível porque versa sobre essa experiência comum – “pré-científica” – atinente ao certo e ao errado, em suma: a hierarquização natural a partir do mérito dos homens, os benefícios do cidadão e o demérito do estrangeiro são atributos da justiça que confirmam a existência de uma natureza superior de onde, afinal, derivam as leis. Por outro lado, uma vez que a vida “em conformidade com a natureza” busca seguir a própria hierarquia da natureza, é preciso considerar, do ponto de vista filosófico, a perfeição da ordem superior, no sentido da *good life*, situada acima de qualquer sociedade efetiva. (STRAUSS, 1992, pp. 127, 151).

Com a modernidade, porém, mesmo que a natureza se mantenha esquematicamente na condição de ordem primeira a espelhar moralmente, pelo menos no seu semblante de

“lei natural”, as regras humanas a serem seguidas, ela não é mais vista como o ideal da perfeição humana. Tal ordem já se mostra radicalmente transplantada pela visada mecanicista das leis naturais cientificamente concebidas – o que para Strauss constitui um indício da insuficiência geral da interpretação moderna, pois já não se tem mais em conta o todo, mas apenas o funcionamento das partes decompostas.

Todavia, antes mesmo do advento resoluto da nova ciência natural, principalmente em Galileu, e da nova filosofia política de Hobbes, Strauss assinala que, em Maquiavel, a natureza e o ideal de perfeição começam a ser desbancados em nome da obtenção de resultados. Nesse sentido, um dos primeiros rebaixamentos do pensamento político e, portanto, da consideração do propósito da vida humana em comunidade consiste na politização da filosofia, na possibilidade maior, isto é, na “probabilidade”, de o bem ser alcançado pela atuação estritamente política. Ora, tal atuação se vê inspirada por um “espírito público”, por uma “revolta realista”, que pouco a pouco substitui a busca da excelência ou da virtude moral pelo caráter prático da virtude política, reduzindo todo o problema do modo de vida justo ao “patriotismo” e prescindindo do sentido “trans-político” da filosofia. (STRAUSS, 1992, p. 177).

Assim, mesmo se tivermos em conta as inovações de Maquiavel, que não se dirigem diretamente à fundamentação da filosofia política, mas ao próprio exercício da vida política; bem como os experimentos de Galileu na física; e os de Descartes na metafísica; Hobbes parece assumir o papel de uma grande síntese ideológica na qual tanto a concepção do mundo natural quanto a da natureza humana deverão caminhar, articulada e historicamente, par e passo, com as diretrizes abrangentes da sua concepção de direito natural.

Desse modo, a relevância do hedonismo ou do “motivo epicúrio”, já traçada bem antes por Strauss no seu livro sobre Espinosa, finalmente assume o “espírito público” – embora “tacitamente” (isto é, ao não mencionar), Hobbes tenha evitado qualquer identificação direta com o epicurismo e com os sofistas opositores de Platão, que punham em jogo a existência do direito natural. Em todo caso, mesmo escamoteada, a satisfação do desejo do indivíduo não se isola mais da sociedade, como outrora em Epicuro, em que a tranquilidade do espírito consistia numa renúncia aos tormentos da vida social atrelada às crenças divinas. Por outro lado, entende Strauss, Hobbes queria ser reconhecido entre os que, tal como Sócrates, estabeleceram ao longo de toda tradição filosófica as bases do direito natural sobre as quais é possível erigir uma doutrina política. Entretanto, diferentemente de Sócrates, Platão e Aristóteles, Hobbes quis inovar a política a partir daquilo que considerou de errado nos filósofos clássicos: politicamente, a sua recusa do postulado aristotélico de que o homem é por natureza um animal social (ou de que a sociedade antecede o indivíduo); e filosoficamente (ou *tecnicamente*), a transformação da “busca da sabedoria” – cujo alcance final passa a ser visto na modernidade como mera utopia – na “efetivação” (*actualization*) da sabedoria. Com o abandono da parceria tensa e rica entre a filosofia tradicional e a “sombra” do ceticismo, ergueu-se, diz Strauss, um “edifício dogmático” sobre as bases de um “ceticismo extremo” – ao qual modernidade deu “livre curso” – para justamente verificar aquilo que resistiria ao seu assalto (*onslaught*), donde seria possível finalmente efetivar a sabedoria (STRAUSS, 1992, p. 171). E se tal efetivação agora assume a forma, diz Strauss, de uma “construção livre”, sem a pretensão de harmonizar-se com o universo, ou com o todo, isso se dá porque ela se pretende inteira e problemáticamente “realista”, isto é, como a única possibilidade para a realização da *right social order*.

Ou seja, entre aquilo que se assume publicamente e o que se pretende com propósitos não declarados, Strauss decanta um Hobbes que, mesmo recusando tal alcunha, participa da tradição epicurista, apelando, em contrapartida, à doutrina platônica (ou “idealista”) voltada para o caráter universal do direito natural, bem como para a assunção, também de Platão, de que a “matemática” é base de todas as outras ciências. Inaugura-se, assim, em detrimento do permanente antagonismo “secular” das doutrinas passadas, uma síntese filosófica em nome do “hedonismo político”.

Nessa apropriação que Hobbes faz de Platão de acordo com a qual a matemática se restringiria a “comparar figuras e movimentos”, nota-se também a possibilidade de se suplantar a visão teleológica, criando um “preconceito” em relação à concepção voltada para os fins. Desse modo, baliza Strauss, Hobbes estava ciente, através de Platão e de Aristóteles, das inconsistências da concepção materialista epicurista acerca da existência de uma “mente corpórea”, que responderia em última análise pela relação física entre os corpos; sabia, também, que as considerações passadas sobre o “melhor regime” (o mais justo) não tinham pretensões de se efetivar na realidade dos fatos políticos. Strauss continuamente circunscreve e polariza um delineamento, como um esquema clássico fundamental entre a fala (*speech*) e o feito (*deed*) filosóficos, no sentido de que a efetivação do “melhor regime” sobre a qual se dialoga, embora possível, não é necessária; de modo que a conclusão última acerca do melhor regime é da essência do discurso e desponta para a “utopia” (STRAUSS, 1992, p.161). Assim, segundo o “discurso” filosófico, e não segundo o “feito” político, o sábio deveria governar, devido à sua visão direta da lei, devido a contemplação da ordem eterna das coisas. Por outro lado, o compromisso político exigido pela ordem hierárquica comprometeria a liberdade e a superioridade da tarefa filosófica, o que favoreceria por fim a prática de um governo misto de homens cultivados, ou da

aristocracia (os *gentlemen*) dotada de suficiente boa fé e enaltecimento das virtudes para reger, afinal, a vida dos cidadãos.

E como resultado desses remanejamentos e apropriações do passado, Hobbes ignorou, na sua filosofia política, a tranquilidade de espírito almejada pelo ascetismo epicurista (ou a distinção entre desejos naturais que são e que não são necessários). Assim, assolado por prerrogativas – como a da realidade homogênea do mundo configurada pela ciência moderna – bem como por diversos impasses – entre a formulação insustentável de uma “mente corpórea” e a recusa em admitir uma “alma” que não fosse uma “matéria movida” – conclui Strauss: as pretensões de Hobbes eram, no fundo, as de um “materialista metafísico”, mas que teve de se contentar com o “materialismo metódico”. Nesse sentido restrito, diz Strauss, “Hobbes foi obrigado a considerar se o universo não havia deixado espaço para uma ilha artificial, para uma ilha a ser criada pela ciência” (STRAUSS, 1992, pp. 172, 188, 189).

Nas interpretações sinuosas de Strauss (especulando o impensável tanto no pensamento do autor em questão quanto nos ideários que o circundavam), mais do que a preocupação com o advento de uma nova filosofia política a partir de Hobbes, destaca-se ainda a “chance” que fora finalmente dada à nova física, por força das pressões sociais da época, e a decorrente visão hobbesiana de um universo apartado, que, a despeito de inconsistências científicas, foi constituído de “corpos” com os seus “movimentos sem propósito” (*aimless motion*).

Pelo que Strauss entende como processo de politização da filosofia, todos os atributos relacionados à ideia de bem, ou os benefícios ansiados pelo homem, encerram-se no domínio político e são preferencialmente de ordem material, sem nenhuma concessão para o conhecimento contemplativo, tido hierarquicamente pelos antigos como o “bem

maior”. Nesse sentido, o despreço pelos padrões morais remontados à natureza leva Hobbes a propor uma filosofia como fonte de criação e de ação humanas. Ao conceber um conhecimento científico que objetiva uma natureza mecanizada, a filosofia torna-se, diz Strauss, “método”, que refaz, segundo um conhecimento dedutivo e certo, a gênese das coisas que passam pela arte humana: tanto a matemática, na expressão geométrica demonstrativa, quanto a física, na exibição mecânica do funcionamento das coisas, são saberes que em Hobbes se subordinam à vontade humana “arbitrária”. Desse modo, o objetivo da análise da natureza humana está em determinar aquilo que o homem é conforme o método, prescindindo de qualquer referência que vá além dos dados decompostos, procedendo à maneira matemática da comparação das figuras, e sem nenhum princípio do conhecimento que ultrapasse a epistemologia – ou aquilo que mais tarde virá a ser chamado de epistemologia, e que, inicialmente, justifica o “conhecimento certo” em função da definição correta dos nomes: os rudimentos da possibilidade do conhecimento são vistos, portanto, como a própria expressão da “vontade de conhecer”. Todavia, mais uma vez destaca-se a disparidade das concepções: sabe-se que o conhecimento enquanto fim não é compatível com um mundo natural sem finalidade. De modo que, dessa vontade de conhecer, resta apenas a vontade; importa tão-somente a satisfação das necessidades do homem; donde se segue o privilégio que é dado ao desejo humano como “princípio organizador” (STRAUSS, 1992, p. 167).

Assim como o “bem” e o “agradável” são resultados passionais no sujeito e se reduzem, na perspectiva mecânico-materialista de Hobbes, às atividades fisiológicas de propagação do movimento, passando, pois, a assumir a mesma identidade moral do direito natural, assim também surge uma homogeneização que reformula a “filosofia primeira” (que é base demonstrativa de todas as outras) e a própria “ciência política” (derivada da

ciência da natureza humana subordinada expositivamente à física), recusando-se, pois, a necessidade de qualquer apelo à natureza e à metafísica. Torna-se possível, assim, fazer ciência sem conhecer a natureza, descartando-se, ainda, o problema da mente incorpórea da perspectiva materialista.

Ora, pode-se considerar que o incremento da rejeição científica a âmbitos supranaturais teve como decorrência o fato de que até mesmo a natureza se conformasse à sua ininteligibilidade, haja vista que ela não é criada pelo homem. Se, por um lado, essa configuração da ciência natural se mostre, em última análise, hipotética e dependente da causa do “movimento” – tornando-a “suficiente” pelo menos do ponto de vista da reconstrução dos fenômenos pelas “causas possíveis” – por outro, a filosofia política se pretende inteiramente “verdadeira” na medida em que parte do conhecimento da natureza do homem que, por sinal, cria o Estado. Portanto, o conhecimento que vigora daí em diante é que todo o construto a ser analisado depende, diz Strauss, do caráter “consciente” e “não enigmático” da causalidade inteligível do sujeito que cria tal construto e que, portanto, responde pela sua causa.

Assim, no lugar da teleologia que reconstruía a gênese das coisas tendo em vista a sua finalidade, o fim passa a ser então satisfatoriamente considerado, diz Strauss, no próprio conhecimento epistemológico. Mas, no final das contas, tal fim consiste num embuste: primeiramente, porque se a ciência desdobra uma cadeia causal que reconstrói o fenômeno, parte-se de qualquer forma da experiência fenomênica, e não do construto artificial; e além do mais porque o que se considera como a descoberta da causa está, afinal, a serviço, não do seu conhecimento, mas do conforto humano e, por conseguinte, da dominação da natureza. Em suma, a “desejada” ilha artificial – seja ela “inventada” ou “criada” – não comporta nada além do que foi concebido pelo homem (STRAUSS, 1992,

pp. 173-174). Por não termos conseguido inserir seu conteúdo imprescindível no corpo do texto, as considerações a seguir, de caráter literário, constam em nota.³⁷

³⁷ Em *What is Political Philosophy? And other Studies*, Strauss ressalta que o entendimento de nossos dias carece de um “olhar desarmado”, isto é, de um conhecimento pré-científico, anterior e despojado do “telescópio” e do “microscópio”, pois, segundo a intimação de Strauss, “se negarmos isso [o despojamento], repetiremos a experiência de Gulliver com a ama em Brobdingnag e ficaremos às voltas com os tipos de projetos de pesquisa com que ele ficou surpreso em Laputa” (Strauss, 1988, p.25). Em *As viagens de Gulliver* (1726), Jonathan Swift narra as seguintes situações: primeiro, um episódio vivido por Gulliver em Brobdingnag, na terra dos gigantes: “Para acalmar o bebê, a ama começou a sacudir o chocalho, que estava amarrado à cintura da criança e era um recipiente oco com pedras. Foi tudo em vão, e ela viu-se obrigada a lançar mão do último recurso: dar-lhe de mamar. Devo confessar que nada me desgostou mais do que ver o monstruoso seio, que não tenho como comparar para dar ao leitor uma ideia de seu tamanho, forma e cor. Ele era proeminente, cerca de um metro e oitenta, e não media menos do que quatro de circunferência. O bico tinha quase metade do tamanho de minha cabeça, e tanto ele quanto o restante do seio apresentavam tantas manchas, sardas, e borbulhas que eu não conseguiria imaginar nada mais nauseante; podia vê-lo muito bem, pois ela sentou-se para dar de mamar comodamente e eu estava de pé sobre a mesa. A cena me fez pensar na pele suave de nossas damas inglesas que nos parece tão linda porque elas são do nosso tamanho e seus defeitos não sobressaem como se fossem vistos como que através de uma lente de aumento, que, sabemos por experiência, faz parecer áspera, grosseira e de cor feia até a cutis mais branca e lisa” (Swift, 2003, p.121). Em *Giants and Dwarfs*, o ilustre discípulo straussiano Allan Bloom comenta a passagem em questão, circunscrevendo a contenda entre “antigos e modernos” e posicionando Swift entre os dois pólos antagônicos. Assim, na primeira viagem da sátira, Gulliver chega a Lilliput, onde se mostra moralmente superior (visto como gigante) à política facciosa e corrompida dos pequenos lilliputianos – descrição essa que ilustraria a Inglaterra à época de Swift. Já na segunda de suas viagens, na terra de Brobdingnag, Gulliver convive com criaturas gigantes (dimensão que representaria a prática política virtuosa dos antigos). Gulliver assume o papel de quem “sente vergonha” de ser quem ele é diante de um mundo agigantado. O jogo de imagens que, conforme a perspectiva do observador, primeiro se apequena (em Lilliput) e depois se amplia (em Brobdingnag), leva Bloom a considerar: “Quando diferenças imperceptíveis tornam-se subitamente imagens sensuais poderosas [...], tudo se torna claro. [...] [A] grande maioria dos homens não consegue, por falta de experiência, compreender a grandiosa superioridade da alma que é humanamente possível. Mas quando um tal poder é visto em termos de tamanho, todos os homens, mesmo que apenas momentaneamente, sabem o que é essa superioridade e reconhecem as dificuldades que isso produz para os que a possuem e para aqueles se lhe avizinham [...]”. Mais adiante, Bloom comenta a visão do seio monumental da ama: “[Gulliver] vê coisas que estão realmente ali, mas ele não vê mais o objeto como um todo; algo que, do ponto de vista do homem, deveria ser belo e atraente, torna-se feio e repulsivo [...]. Os odores e os gostos estão distorcidos; Gulliver experimenta em Brobdingnag o submundo literalmente sujo da vida” (Bloom, 1990, p. 41). Destaca-se aqui a perda de uma visão mais ampla que considera a “totalidade” em virtude das coisas humanamente conhecidas. Na sua análise, Bloom utiliza a crítica de Strauss contra o “olhar” do cientista político atual que simplesmente rejeita o “conhecimento universal” ou “conhecimento do todo”. O contraste das dimensões, estaturas e feições parece ilustrar a crítica conservadora ao cientista moderno que, quando entra em contato com um saber que lhe parece enormemente assustador, trata o objeto como simplesmente incompatível com a sua visão apequenada do mundo. A política em Brobdingnag é tarefa de gigantes, que levam uma vida frugal e com hábitos austeros conforme a lei geral (anterior ao direito individual) em cujo cumprimento a ordem em vigor se realiza. Ao contrário dos modernos recursos para uma vida de conforto e comodidade, é a virtude, a ordem justa e o bem que os gigantes buscam alcançar. Enfim, Bloom entende que a caracterização de Brobdingnag reflete um povo organizado em “obediência à lei, [mas] não [em virtude da] interpretação dela. Onde o respeito significa assentimento, a lei é poderosa na medida em que ela é respeitada. A mente virtuosa não raciocina para além das bases claras do dever. Em suma, não se admite comentários sobre as leis. Não há nenhuma ciência política [...] Seus aprendizados são tais que produzirão apenas bons cidadãos [...] seus estudos não são feitos para produzir aprendizado, mas virtude” – e Bloom conclui: “Os [habitantes] de Brobdingnag são um povo simples e decente, cujo Estado existe, não para a busca do conhecimento ou o cultivo da diversidade, mas em prol das bem conhecidas virtudes do senso comum” (Bloom, 1990, pp.46-47).

Desse modo, tanto a análise causal quanto a reconstrução sintética podem ser vistas como meio para a apresentação metodológica da gênese dos fenômenos. E se tal método resolutivo-compositivo de Hobbes pretende ser o único conhecimento verdadeiro, então o construto artificial (ou mundo mecânico) passa a ser o único dotado de validade científica. Ao justificar o resultado do conhecimento – dissecadas as partes constitutivas e possibilitada a sua reconstrução artificial – o objeto, enquanto meio, valida o método de análise. Nesse sentido, a sua serventia incrementa o método que, este sim, faz as vezes de

A outra passagem de Swift também é carregada de ironia, tratando da influência da ciência natural sobre o pensamento político moderno. Na terceira viagem, Gulliver chega à ilha flutuante de Laputa, onde trava contato com seus habitantes bizarros, completamente imersos no domínio das leis newtonianas e da matematização da realidade, em que até mesmo as “refeições” são feitas à maneira de estruturas poligonais. Numa passagem, dentre tantas outras inusitadas, Gulliver relata: “Muitos deles [laputianos], especialmente os que lidam com as questões da astronomia, têm grande fé na astrologia judicial, se bem que sintam vergonha de admitir isto em público. No entanto, o que eu mais admirei e até considerei inacreditável foi a imensa disposição que observei neles no que diz respeito a notícias e política, perpetuamente questionando os negócios públicos, dando suas opiniões sobre assuntos de Estado e discutindo de forma apaixonada cada ponto numa questão sobre partidos. Também observei a mesma disposição entre os matemáticos que conheci na Europa, apesar de nunca ter descoberto a menor analogia entre as duas ciências, a menos que essas pessoas pensem que por ter o círculo pequeno tantos graus quanto o grande, do mesmo modo o regulamento e a administração do mundo não requerem outras habilidades que não as de manejar e fazer girar um globo. Porém, prefiro acreditar que esta qualidade é ocasionada por uma doença muito comum da natureza humana, que nos inclina a sermos mais curiosos e a emitir conceitos justamente nos assuntos que nos preocupam menos e para os quais somos menos aptos, quer por estudo, quer por natureza” (Swift, 2003, p. 200). A articulação entre a crítica e o ridículo dos usos e propósitos da ciência moderna é incontestável. Note-se ainda a descrição do semblante dos laputianos, com um dos olhos voltado para dentro deles mesmos e o outro apontando para o zênite, ao que Bloom acrescenta: “[os laputianos] são cartesianos perfeitos – um olho egoísta contempla o *self*, o outro, o olho cosmológico, inspeciona as coisas mais distantes” (Bloom, 1990, p. 47). Nenhum dos experimentos “científicos” nem as experiências sensoriais dessas criaturas têm em conta a finalidade do ser humano. Por outro lado, a ciência produz grande contentamento entre os laputianos: flutuando sobre seus domínios feudais, o que os livra das conspirações de seus súditos, eles obrigam os que vivem em terra firme a abastecer a ilha com suprimentos e riquezas. Há ainda a figura dos *batedores*, incumbidos de cutucar os ouvidos dos *pensadores* para prestarem atenção no que o outro diz – sem tal recurso, os pensadores cuidam apenas de suas abstrações matemáticas, não reconhecendo a presença de seu interlocutor, a ponto de as mulheres laputianas cometerem adultério (com os habitantes normais em terra firme) sem sofrerem nenhuma espécie de ciúme ou repreensão moral. Sobre o pensamento político baseado na *new science*, Bloom acentua a crítica de Strauss à ciência política – a partir da sátira do “reacionário” Swift (cf. Strauss, 1992, p. 252) – e desmerece a capacidade de o cientista político compreender a política, tornando-se afinal a figura mais inadequada de todas para esse conhecimento: “[...] não se exige nenhuma virtude [em Laputa]; todas as coisas funcionam por si próprias, de modo que não há nenhum perigo de que a sua incompetência, indiferença ou vício, os prejudique. A ilha permite que suas deformidades características aumentem até o ponto da monstruosidade. A ciência, ao libertar o homem, destrói as condições naturais que os tornam humanos. Eis, pela primeira vez na história, a possibilidade de uma tirania baseada não na ignorância, mas na ciência. A ciência não é mais teórica, mas presta-se aos desejos e paixões dos homens (Bloom, 1990, pp. 48-49).

fim, ou de propósito do conhecimento, enquanto certificação da verdade das deduções, sem que se tenha em conta, porém, nenhuma outra preocupação além da causa eficiente. Embora a validação epistemológica seja a garantia científica última, ainda assim ela é provisória. Permanece a possibilidade de uma causa anterior, ou de um movimento anterior, e a epistemologia pode ser vista, portanto, como um expediente teórico que, até aqui, responde pela maneira como as causas possíveis justificam um fenômeno qualquer. Dispensado o caráter inteligível da natureza, para além da sua reprodução artificial, o propósito da ciência resolve-se na dominação da natureza, que não pretende propriamente conhecê-la, mas dissecá-la, no conhecimento de suas causas suficientes, de modo que é a aquisição de poder – ou o direito de se preservar que, por sua vez, incide diretamente sobre o direito aos “meios” de se preservar – que se mostra capaz de conferir sentido às coisas.

Em outros termos, é sempre possível retomar o moto de Strauss segundo o qual a modernidade consiste antes de tudo na renúncia, ou no preço muito alto que se paga para lidar com o mundo de maneira exclusivamente funcional. Embora a inteligibilidade permitida pela física não preencha as próprias exigências do conhecimento enquanto tal (já que este compreenderia ainda a perspectiva dos fins), a inteligibilidade da natureza torna-se prescindível na medida mesmo em que ela compromete a possibilidade da sua dominação. Filosoficamente, portanto, os limites do conhecimento da natureza são estabelecidos em franca convergência com o controle ilimitado da natureza. (STRAUSS, 1992, p. 175).

Assim, a filosofia política se articula com a filosofia natural de Hobbes de maneira bastante astuta. Pois se com Maquiavel³⁸, a virtude moral estava com seus dias contados, reduzindo a ordem civil à virtude política do patriotismo, com Hobbes, entende Strauss,

³⁸ Depois dos estudos hobbesianos, Strauss virá a empossar Maquiavel como o primeiro fundador da nova filosofia política e, nesse sentido, como o precursor do liberalismo, conforme já se constata no prefácio à edição americana de *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, escrito em 1952 (STRAUSS, 1953, xv-xvi).

buscou-se restabelecer a virtude moral da “lei natural” em vista da paz a partir de uma ciência da natureza humana, separando o seu objeto da sua própria humanidade, ou de sua vida em sociedade, em detrimento do vínculo com sua natureza sociável (pois é o sentido prático da eficiência da lei que conta) e a contrapelo do ideal de perfeição (pois é a descoberta das causas da natureza humana que interessa). Em outros termos, a materialidade que está presente no cumprimento da lei tem o valor de um contrato com vistas ao benefício de cada um.

Quanto à aplicabilidade científica, a lei natural deve ser deduzida “do modo como os homens efetivamente vivem” – já esboçado em fortes tonalidades por Maquiavel – isto é, ela deve ser estabelecida a partir daquilo que mais determina a natureza dos homens: “o medo da morte violenta nas mãos de outros homens”. Apartados de qualquer outro fundamento que não o seu próprio, o homem e o discurso filosófico que o considera ignoram o mote clássico de que o todo deve ser pensado como inteligível – seja pela natureza, seja pela revelação pré-científica – e voltam-se apenas para a soberania que tanto o indivíduo quanto o Estado exercem sobre a natureza graças à paz, que é o ponto de fuga da nova formulação da lei natural. Pois é a soberania, ou o próprio pacto político que a instaura, que viabiliza praticamente e autoriza legalmente a vigência da vontade humana em detrimento de qualquer ordem superior.

O princípio do medo é tratado agora sem tantos apelos passionais, como no estudo anterior de 1936, e da maneira mais nuançada possível: a morte e o medo sob condições violentas apontam mais do que nunca para a natureza, embora seja a possibilidade do seu controle (ou o princípio da autoconservação) o que se almeja. E indaga Strauss sobre os condições fronteiriças desse medo:

“Ora, existirá uma paixão, ou um objeto da paixão, de certa forma antinatural, que marca o ponto de indiferença entre o natural e o não natural, que é, por assim dizer, o *status evanescenti* da natureza e, portanto, uma origem possível para a conquista da natureza ou para liberdade?” (STRAUSS, 1992, p. 180).

A busca de prazer que, nos intentos científicos de Hobbes, estabelece seu encadeamento com a doutrina física dos choques entre corpos e transmissões movimento, reflete seus efeitos sobre o princípio “absoluto e incondicional” do direito natural de autoconservação do indivíduo que “deseja o agradável” e “evita a dor”. Dada a justificativa psicofisiológica de que o bem, que se confunde com a pura e simples sensação agradável, varia conforme a constituição física, a experiência e a opinião de cada homem, tem-se o renúncia completa à possibilidade de se aspirar – afora as terras da ilha flutuante – a uma justiça segundo uma moralidade unívoca. Se para tradição clássica a justiça ultrapassava a vontade humana, no sentido virtuoso da “formação de caráter”, onde o cumprimento dos padrões morais estava em estreita afinidade com os propósitos da comunidade política, com a modernidade, porém, a justiça é tão-somente “o cumprimento dos contratos”, subordinando-se assim, diz Strauss, a “princípios materiais de justiça” (STRAUSS, 1992, p. 187)

Desse modo, se cada um é “por natureza” o “juiz dos meios” (ou “do que é necessário”) para sua preservação, então, na instituição do Estado, ocorre um transplante: a pessoa do soberano será o grande juiz dos meios, para a segurança dos indivíduos que se lhe subordinam, com vistas à preservação do corpo político. De modo que, para além da dinâmica binária do medo e da esperança da paixão individual, a base do direito natural se “estende” até a “autoridade” da “vontade” do soberano. Em vez da perspectiva do sábio, que reuniria hierarquicamente os atributos para determinação do melhor governo e das leis

a serem seguidas para a perfeição da cidade (ou onde o homem realizaria a finalidade da sua natureza), até mesmo, diz Strauss, o direito natural de um “louco” (capaz de contentar-se com uma razão que concorda, no pacto político, com a dos outros em vista da sua proteção) é defensável. (STRAUSS, 1992, pp. 185-186). É mais fácil, ou mais direto, *sentir* as próprias paixões e saber o que elas desejam do que, digamos, perceber um sentimento da razão, que não diz respeito exclusivamente ao próprio sujeito senciente, mas a uma instância que compreende o que todos deveriam também sentir. Nessa medida, mesmo levando em conta que o medo tem o papel público de moderador das paixões, a estratégia de Hobbes substitui os propósitos finais do conhecimento filosófico pela reconstituição das origens da natureza humana, permitindo, no lugar do exercício da razão e da consequente limitação dos desejos, a sua “canalização”:

“aquele desejo infinito de poder e mais poder, que se origina no interesse da autoconservação, se torna idêntico à busca legítima da felicidade. Compreendido assim, o direito natural leva apenas a deveres condicionais e a *virtudes mercenárias*” (STRAUSS, pp. 279-280, grifo meu).³⁹

³⁹ Allan Bloom, na sua famosa e à época polêmica obra pedagógico-panfletária, *The Closing of the American Mind*, tece no ensaio intitulado *Self* algumas considerações bastante cômicas e provocadoras sobre o “eu” moderno, como criação liberal substituta da “alma” dos antigos, e em estreita concordância com a crítica à filosofia política moderna de seu antigo, então morto, professor Leo Strauss – embora Bloom mencione apenas uma vez e com toda a discrição o nome de Strauss (cf. Bloom, 1987, p.167). Sobre a invenção do “eu” (*self*), é Hobbes que – através do descrédito que Maquiavel endereçou à “alma” e à sua salvação no “outro mundo”, bem como pela sua virada de “ponta-cabeça” que fez com que a totalidade se tornasse disponível ao homem nesta vida – responde por tamanho disparate: “Sê tu mesmo” ‘conheça teus sentimentos’ – a partir do que o nosso desejo se transforma no ‘oráculo’ do nosso ‘eu’”. E Bloom debocha da cena patética da modernidade: “Surpreendentemente, Hobbes é o primeiro propagandista da boemia e pregador da sinceridade ou autenticidade. Nenhum vagueio pelos fins do universo sobre as azas da imaginação, nenhuma fundação metafísica, nenhuma alma ordenando as coisas e o homem. O homem é talvez um estranho na natureza. Mas ele é algo, e pode se orientar pelas suas paixões mais poderosas. ‘Sinta!’, disse Hobbes. Em particular, imagine como você se sente quando um homem aponta uma arma para a sua têmpora e ameaça atirar em você. Isso concentra todo o eu num único ponto, conte-nos qual é. Num tal momento, tem-se um verdadeiro eu, não um falso conhecimento, alienado pelas opiniões da igreja, do Estado ou do público. Essa experiência ajuda muito mais a ‘estabelecer prioridades’ do que qualquer conhecimento da alma ou de suas supostas emanções” (Bloom, 1987, p. 174). “Hobbes abriu caminho para o eu, que se ampliou na *highway* de uma psicologia onipresente sem a psique (alma). [...] Uma vez que as antigas virtudes foram refutadas – a piedade da religião e a honra dos nobres – Hobbes e Locke consideraram que a maioria dos homens concordariam imediatamente com o fato de que os seus desejos voltados para a autoconservação são reais, que ele vêm de dentro e que assumem primazia sobre qualquer outro desejo. O eu real não é apenas bom para os indivíduos,

Assim, o “fato moral”, deixado em aberto, ou dispensado, por Maquiavel e preenchido por Hobbes, consiste, mais do que num direito cuja raiz se pretende natural, numa institucionalização acabada de um direito inalienável. E a nova doutrina política deve partir desse fato – isto é, entendendo que a paz (ou o procedimento do pacto) é a condição para a preservação de si, e determinando a força da lei em oposição aos impulsos humanos que comprometem a paz.

Com isso, ressaltam-se os primeiros movimentos da neutralidade da ciência hobbesiana: o seu materialismo é tributário de Epicuro e de Demócrito, embora apartado da finalidade da vida tranquila. Tal herança poderia, num primeiro instante, preservar a “tensão” originária com o “espiritualismo” ao qual se contrapunha. Entretanto, a questão do método, a que a análise decompositora dos corpos está submetida, dissolve qualquer importância do tratamento asceta das necessidades. No contexto artificial da nova ordenação política, trata-se apenas de uma acomodação funcional de indivíduos (e dos seus interesses) – que, por sinal, não têm prazer na companhia de outros – para que disponham de condições que permitam satisfazer seus desejos de modo eficaz.

mas também proporciona uma base para o consenso que não foi proporcionada pela religião ou pelas filosofias” (Bloom, 1987, p. 175). Já no ensaio *From Socrates's Apology to Heidegger's Rektoratsres*, Bloom permanece no seu pastiche straussiano e utiliza o termo, ao que consta cunhado por Strauss, das *virtudes mercenárias*: “Se, por exemplo, alguém enxerga apenas o ganho como motivo das ações dos homens, então é fácil explicá-las. Basta abstrair aquilo que elas realmente são. Depois de um tempo, não se nota nada além dos motivos postulados. À medida que os homens começam a acreditar na teoria, passam a não mais acreditar que existem outros motivos que respondem por si mesmos. E quando a política social está baseada nessa teoria, finalmente consegue-se produzir homens adequados à teoria. Quando isso está ocorrendo ou já ocorreu, o que é mais necessário é a capacidade de recuperar a natureza original do homem e os seus motivos, para verificar o que não se encaixa com a teoria. A interpretação mercenária das virtudes em Hobbes, que foi bem sucedida na psicologia, precisa ser contrastada com a interpretação de Aristóteles, que preserva a nobreza independente das virtudes” (Bloom, 1987, p. 255). Para um estudo minucioso sobre a “estratégia retórica” de Bloom, que evita a todo custo citar ou tributar a dívida intelectual do seu *The Closing* a Strauss, bem como para as diversas ramificações, publicações, contendas (internas ao ambiente acadêmico americano ou na imprensa conservadora), e gerações mais próximas ou decorrentes dos discípulos de Strauss, cuja retomada do ensino dos filósofos antigos permitiu reinterpretar os textos dos “pais fundadores” americanos, cf. Walter Nicgorski, “Allan Bloom: Strauss, Socrates and Liberal Education”, in. *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, ed. Kenneth L. Deutsch & John A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 205-219.

De todas as mudanças que mencionamos, há a inflexão operada por Hobbes que responde significativamente pelo rebaixamento das mudanças de perspectiva na filosofia política – rebaixamento esse, entende Strauss, necessário para a efetivação da nova ordem política orientada pelo prisma da exatidão científica. É preciso ter em mente, porém, que a forma como Strauss ataca Hobbes não se dá propriamente sob a forma da refutação direta ou do levantamento de inconsistências argumentativa, como fizera em *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. O sentido da crítica assume agora uma perspectiva histórica que já leva em conta as inovações posteriores a Hobbes. Mas ao fim e ao cabo não é senão por esse rebaixamento que a emergência do liberalismo adquire legitimidade. Assim, Strauss perscruta a ambiguidade que o termo “poder” adquire em Hobbes, tendo em conta, como dissemos, a articulação entre os domínios da física e da política.

Uma vez que o poder em Hobbes significa tanto *potestas* (domínio jurídico daquilo a que o homem está autorizado (*may*) a fazer) quanto *potentia* (causa geradora ou “poder físico” que o homem é capaz (*can*) de fazer), conclui Strauss, o poder se concentra no Estado e reúne ambos os atributos: o “poder jurídico” identifica-se com a “força irresistível”. Por sinal, tal identidade corresponde à estreita relação que a força física do “medo da morte violenta” tem com a autoridade do direito natural. Sob a acepção do poder “moralmente neutro”, à ênfase hobbesiana no poder estende-se ao que é capaz de ser realizado (cientificamente “mensurável”) e ao juridicamente “exato” e autorizado. Mas, em última análise, tal ênfase para exibir com toda contundência a “indiferença” dos propósitos do emprego do poder. Em contrapartida, tanto a exatidão matemática, que mede a quantidade de poder, quanto a jurídica, que determina legalmente o que se pode fazer, visam compensar a falta de propósito desse poder, já que a única coisa que o justifica é o seu aumento (STRAUSS, 1992, pp. 194-195).

Junto com a ambiguidade do poder (que encontra sua unidade no soberano), Strauss retoma o elemento antireligioso da doutrina política de Hobbes. Mesmo que não pretenda provar que Hobbes foi um filósofo ateu – pois embora sua época não permitisse tal manifestação pública, vários outros elementos corroborariam a ocultação do dogma antireligioso – a doutrina hobbesiana admite a possibilidade de um governo que tolere vários cultos religiosos, o que indicaria, afinal, que tal doutrina precisa partir de um ateísmo político que se liberta de qualquer “suporte cósmico” e divino. No lugar deste, Hobbes pensaria a origem da sociedade a partir do estado de natureza segundo um espírito “antiteológico” (desprovido da realidade ou da “importância” da “queda”), instituindo a soberania a partir da base do direito natural. Há, portanto, a condição prévia de que, na eliminação da luta de todos contra todos, ou na pacificação do Estado, a ação humana e a cultura autônoma neguem a providência criadora. O homem está entregue a si mesmo. Uma vez que a criação da natureza é vista na modernidade de modo caótico, abandonando a humanidade na “indiferença e miséria” do mundo natural, não se encontra em Hobbes a providência como ponto inicial da ordem social. Pelo contrário, superar tal miséria por meio da dominação da natureza é a finalidade do Estado.

Sob a tirania da razão, o “desencantamento do mundo”, a “difusão do conhecimento científico” e a “ilustração popular” põem-se em marcha contra as crenças religiosas, atacando ou anulando, como vimos anteriormente, o aspecto fantasioso dos medos supersticiosos ou “poderes invisíveis” que comprometem a força civil do medo da morte violenta. Sob a nova condição, a lei (desdivinizada) se justifica no próprio poder dos homens, numa sociedade, diz Strauss, “desprovida de religião (*a-religious society*) ou atéia como solução para o problema político e social” (STRAUSS, 1992, pp. 198-199, nota 43).

A nova ordem social recusa a providência divina, não propriamente como um ato livre do homem por meio do qual ele se viu capaz de responder pelo domínio político, antecipando a autonomia dos filósofos iluministas. A bem dizer, a conquista moderna também padece de um apelo inconsciente, inconsequente e imediato, voltado mais para a reivindicação dos direitos do que para o cumprimento dos deveres. A despeito da ação consciente do homem e das grandes expectativas de progresso, tal reivindicação ensejou o domínio da natureza, favoreceu a realização do interesse de cada um e redundou numa ordem social dentro da qual os homens se veem desvinculados do dever, ou onde os membros do corpo estão, em detrimento da figura central da alma soberana ou da cabeça, arbitrariamente à mercê dos membros mutilados. Por um lado, a campanha política da filosofia precisou de muita crença no progresso, a ponto de o desejo inflamado (*kindled*) permanecer aceso até hoje. Por outro, ironicamente, o que deveria de fato prevalecer, por traz de tanta comodidade e satisfação, e mesmo no reconhecimento do direito de se preservar, é o “desespero”. Trata-se assim de uma ruptura a partir da qual o homem, cultivando sua natureza apartada da natureza criadora e “insensível” às perdas que estavam em jogo, foi “obrigado” a assumir o papel criador para obter benefícios materiais, não porque era isso o que ele mais buscava, mas porque foi tudo que lhe restara:

“Ele não tem nada a perder senão os seus grilhões, e, em relação a tudo o que conhece, ele pode ter tudo a ganhar. Todavia, o que é certo é que o estado natural do homem é miserável; a visão da Cidade do Homem a ser erigida sobre as ruínas da Cidade de Deus é uma esperança desassistida” (STRAUSS, 1992, p. 175).

Se Strauss frisou, na *Filosofia política de Thomas Hobbes*, uma separação mais acentuada entre a ciências da natureza e o *insight* hobbesiano da natureza humana,

indicando vários aspectos que denunciariam a incompatibilidade entre esses domínios, agora, em *Direito natural e história*, a leitura se desenvolve no sentido da articulação entre eles, mesmo que não se ignore a desarmonia, ou as mazelas inscritas na tentativa forçosa de reconciliá-los. E embora a concepção da natureza humana não dependa, conforme as leituras anteriores de Strauss, da ciência dedutiva, ambas se encontram de forma bastante complementar no que tange aos seus propósitos de dominação sem fim e na certificação metodológica dos meios para atingi-los.

Em suma, ao privilegiar a investigação científica voltada para a “fundação [causa] da sociedade civil”, Hobbes inovou o pensamento político de maneira bastante “particular”. Para tratar da lei natural, a comprovação da sua força precisou ir ao encontro da efetivação rebaixada da *right kind of institution* (ou da *right kind of social order*) na acepção mais funcional e na pretensão mais duradoura possíveis e em detrimento dos méritos dos homens que governam e que são governados. E se até mesmo a lei natural está monopolizada por uma ciência que versa sobre um mundo criado pelo próprio homem, o princípio jurídico que fundamenta a ordem política é o direito natural de autoconservação, que não é senão a expressão da vontade humana frente à natureza hostil. Ocorra o contrato entre loucos ou pessoas razoáveis, o que importa é a homogeneidade e eficiência da sua realização, bem como a sua legitimidade jurídica “em todas as circunstâncias”. Trata-se, pois, de uma inovação política incomparável, da “doutrina da soberania” ou, em outros termos, da concepção derradeira que não leva em conta o bom ou o mau governo, mas sim a descoberta das causas da constituição e a dissolução do soberano. Toda a ordem política deve, portanto, partir desse princípio da autoconservação. Assim, expostos todos ou boa parte dos intentos de Hobbes, o que se tem a partir de então é, na esteira da certeza científica, um “doutrinarismo”, uma “rigidez fanática” que, ao politizar e partidarizar a

filosofia, acredita ter encontrado “uma solução universalmente válida”. Nessas diretrizes, entende Strauss, encontra-se o Hobbes revolucionário, cada vez mais absoluto em relação à racionalidade política e liberal para com os princípios do direito e impulsos passionais, que antecipa Rousseau ao erigir uma “doutrina da lei natural pública” com base no princípio do direito natural e ao generalizar, na configuração racional do modelo democrático, a única possibilidade de regime político legítimo:

“A doutrina da soberania de Hobbes imputa ao príncipe soberano ou ao povo soberano um direito irrestrito de ignorar todas as limitações jurídicas e constitucionais a seu bel prazer, e impõe, mesmo sobre o homem sensato, uma proibição da lei natural que o impede de censurar o soberano e as suas ações” (STRAUSS, 1992, pp. 191, 192, 193).

Com essa leitura, Strauss afasta-se ainda mais de Schmitt. O inventário de Strauss sobre as perdas acarretadas na política moderna denuncia as falhas daquilo que Schmitt reconhecera como primordialmente significativo na força da autoridade, ou na vontade do soberano, que se sustenta pela relação entre proteção e obediência, e que para o jurista alemão teria permitido tamanha consolidação do poder político. Assim, cada vez mais consideramos que não são apenas as sequelas hobbesianas que importam a Strauss. E isso fica mais significativo quando constatamos uma espécie de temporalidade filosófico-política à luz da qual os sucessores da modernidade política, instaurada por Hobbes, levaram a cabo os intentos liberais por mais que tentassem deles escapar. Mas, em vez de Rousseau, que, como dirá Strauss na parte final da “crise do direito natural moderno”, foi explicitamente um mantenedor da noção de estado de natureza, estabelecendo o fundamento da natureza humana na liberdade, na autossuficiência, e mesmo na “solidão” do indivíduo (como um desdobramento do homem hobbesiano que era tão-somente o juiz

dos meios para sua autoconservação), *acreditamos* que o principal sucessor hobbesiano a quem Strauss se dirige implicitamente seja o seu antigo interlocutor Carl Schmitt.

Dado o destaque anterior à noção de poder em Hobbes – de um poder, bem entendido, que unifica a física e a política na vontade do soberano – Strauss considera, sem fazer nenhuma referência autoral, que o “caso extremo”, relacionado ao contexto da guerra civil, é o que melhor compreende a doutrina da soberania: finalmente a política pôde se gabar (*to boast*) por ter encontrado a forma precisa e certa para lidar com a causa da dissolução do Estado. Strauss parece aludir aqui a formulações passadas de Schmitt, pois apenas a “pálida normalidade”, em que estão imersos os que questionam a doutrina da soberania, impede a percepção da força do poder político, que se torna manifesta justamente nas situações onde a ordem pública se dissolve, ressaltando assim “o medo da morte violenta, que é a força mais poderosa (*strongest force*) na vida humana”. Faz-se então uma digressão – que como tal não se pretende nem um pouco suficiente – segundo a qual Hobbes consideraria que o medo é apenas normalmente (*only commonly*), e não universalmente, a força mais poderosa. Com isso, Strauss assinala a falibilidade da nova ciência política, que não é capaz de abarcar todas as inconstâncias e irregularidades dos acontecimentos, provando, portanto, que a condição humana não pode ser regrada, à luz da exigência da “aplicabilidade universal”, pela condição do medo – principalmente porque a base “incondicional” do direito de autoconservação constitui a própria fratura do poder político, que jamais poderá exigir de seu súdito, como quis Schmitt, a prontidão para a morte. Ou melhor, que embora o possa exigir por lei, pois se trata de um direito do Estado, jamais poderá contar com a devoção do súdito. Em suma, conforme Strauss delimita, e na nossa paráfrase enviesada do capítulo XXI do *Leviatã* (Cf. p. 63), se a natureza humana pode ser levada, num impulso físico, à fuga por medo – ou a bem dizer se ela autoriza tal

ato – então a questão da traição ou deslealdade (*treachery*) e a da “defesa nacional” são politicamente secundárias, já que, num tal “caso extremo” – a “covardia” dos que fogem é que fala pela justiça. Assim, de uma maneira a meu ver lacunar, mas que ainda assim parece abrir uma fenda na doutrina da soberania, Strauss indaga:

“E como excluir a possibilidade de que precisamente na situação extrema a exceção prevaleça?” (STRAUSS, 1992, p. 196).

Mais adiante, novamente resplandecendo – sem o dizer – os laivos do *Conceito do político* de Schmitt, conclui Strauss:

“A única solução para essa dificuldade [antirepublicana] que mantém o espírito da filosofia política de Hobbes é a proscricção (*outlawry*) da guerra ou o estabelecimento de um Estado mundial” (STRAUSS, 1992, pp. 187-198).⁴⁰

⁴⁰ Pode parecer que esta nota, dado seu apelo contemporâneo (mais especificamente aos idos de 1980), seja um despropósito, haja vista o fervor e aprofundamento teórico passados, quando da interlocução de Schmitt com Strauss. Trata-se, porém, de um desdobramento, ou de mais uma crítica cultural de Allan Bloom, a propósito da massificação do *rock and roll* junto ao surgimento do “fone de ouvido”. Para Bloom, os jovens estudantes americanos parecem animais nus, sem as vestes da civilização segundo os ideais dos “pais fundadores” da democracia americana, enfim, sem nada pelo que viver ou morrer. E Bloom ridiculariza os ideário daqueles dias, no seu libelo do *The Closing*, a favor de uma verdadeira *higher education*, isto é, em defesa de uma “experiência grandiosa”: “A revolução sexual deve derrotar (*overthrow*) todas as forças de dominação, os inimigos da natureza e da felicidade. Do amor surge o ódio, mascarando-se como reforma social. Uma visão de mundo equilibra-se sobre um ponto de apoio sexual. Aquilo que uma vez foi ressentimento imaturo, inconsciente ou semiconsciente, torna-se uma nova *Sagrada Escritura*. E então aparece o desejo por uma sociedade sem classes, livre de preconceitos, sem conflitos, uma sociedade universal que resulta necessariamente de uma consciência liberada – “*We are the World*”, uma versão pubescente de *Alle Menschen werden Brüder* [todos os homens serão irmãos], cuja realização foi inibida pelas equivalências políticas entre Mãe e Pai. Estes são os três grandes temas líricos: sexo, ódio e uma versão pegajosa e hipócrita de amor fraterno. [...] Uma olhadela nos vídeos que projetam imagens no muro da caverna de Platão, desde que a MTV assumiu o seu controle, prova isso. Nada de nobre, sublime, profundo, delicado, de bom gosto, ou mesmo decente, pode encontrar lugar num tal *tableaux*” (Bloom, 1987, p. 74).

Por fim, em 1959, na coletânea de ensaios intitulada *What is Political Philosophy? – and other Studies*, Strauss encerra sua contribuição direta e mais aprofundada ao estudo da filosofia de Hobbes, no ensaio *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*.⁴¹ Trata-se de um extenso e crítico comentário do livro de Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, de 1953, cuja leitura de Strauss sumariza a tese de Polin nos termos que se seguem.

Conforme consideramos anteriormente, em vez da concepção clássica do “ser racional” segundo o tratamento filosófico clássico dado à concepção de natureza humana, Strauss sustenta a interpretação de que Hobbes inova a filosofia num sentido fortemente “humanista” e passional. Ademais, pontua-se o pressuposto da nova ciência em vista da segurança e conforto humanos, que é interpretado por Polin no sentido de que Hobbes concebe o homem como o portador da “linguagem”, seja como “dom” natural, ou como sua “criação”. Em todo caso, a ênfase recai sobre o entendimento da natureza humana tomada como um construto, e não como algo dado pela natureza e que, segundo o entendimento dos antigos, deve ser cultivado.

Novamente, o fato moral (ou a afirmação política) do direito natural de autoconservação, já analisado nos estudos anteriores de Strauss, reforça a negação de uma moralidade inerente ao próprio direito natural, embora, na garantia do seu exercício, isto é, sob a proteção do Estado, encontre-se a validação de uma moral incrustada na nova sociedade civil. Ressalta-se ainda que a ruptura entre os âmbitos do mundo natural e do

⁴¹ Na verdade o artigo foi publicado anteriormente em francês: Strauss, L. “Les fondements de la philosophie politique de Hobbes”, in *Critique*, X, n. 83, 1954, pp. 338-362. Há ainda duas breves resenhas de Strauss sobre intérpretes de Hobbes que não trataremos aqui: a primeira consiste numa resenha do livro de Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, in Strauss, L. “The Political Theory of Possessive Individualism”, *Southwestern Social Science Quarterly*, XLV, 1964, n. 1, pp. 69-70; e a última trata do livro de Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan*, in Strauss, L. “Book Review of S.I. Mintz”, in *Modern Philology*, LXII, 1965, pp. 253-255.

mundo artificial, ou entre os corpos naturais e os artificiais, permanece sob a acusação straussiana de que Hobbes não teria conseguido solucionar tal impasse – contrariamente às convicções do intérprete francês. E Strauss precipita essas dificuldades sintetizando o próprio texto de Polin: “o homem pertence ao mecanismo natural e, contudo, escapa a esse mecanismo” (STRAUSS, 1988, p. 175). Assim, o “mecanismo da natureza”, embora pretenda ter correspondência com o “mecanismo da sociedade”, continua sendo um âmbito de que a ciência está privada de conhecimento, ou que é resolvido apenas pela explicação hipotética segundo a gênese das coisas pelo movimento – o que para Strauss equivaleria, em contrapartida, à possibilidade de preencher o mundo ininteligível da natureza com a própria expansão do mundo artificial:

“A bipartição fundamental entre aquilo que existe independente do fazer humano e aquilo que existe em virtude do fazer humano assemelha-se à bipartição entre natural e artificial, bipartição essa que Hobbes emprega na distinção entre corpos naturais e corpos artificiais (i.e. Estados). Mas essa semelhança oculta uma diferença mais importante: segundo Hobbes, o artificial compreende não apenas todos os artefatos característicos e a sociedade civil, mas, sobretudo, os princípios do entendimento (entendemos apenas aquilo que fazemos). Hobbes tende assim a assumir que o artificial não é apenas irredutível ao natural, mas até mesmo anterior [a este]” (STRAUSS, 1988, p. 182).

Desse modo, junto às limitações cognitivas, há também o impasse entre a concepção fundamentalmente naturalista-determinista, com a qual Hobbes buscaria justificar até mesmo a sua filosofia política, e a concepção que Strauss chama de “humanista” (anteriormente “antropológica”) que, como vimos, um século antes do advento da ciência moderna, subsidiou, com Maquiavel, a nova doutrina política, no sentido da efetivação política da filosofia política ou da politização da filosofia.

E Strauss entende que as “hesitações” de Polin, diante da decisão que qualquer intérprete de Hobbes precisa tomar, são frutos das “obscuridades” deixadas por Hobbes. Por outro lado, pode-se presenciar nessas obscuridades o propósito de artificializar a natureza, negando, por assim dizer, a natureza realmente natural, posto que todo conhecimento certo parte afinal do construto humano. De certa forma, quando trata das inconsistências do texto de Polin, as formulações de Strauss por vezes espelham a própria trajetória dos seus estudos anteriores. Pois as oscilações de Hobbes, reproduzidas em Polin, também se refletem em Strauss, que ora privilegia o âmbito da ciência natural, ressaltando o aspecto ideológico pré-positivista da compreensão das coisas através da noção de “corpo”, e ora reforça o *insight* antropológico sobre a natureza humana tentando fazer jus ao “espírito” do ensinamento político de Hobbes. De modo que Strauss parece inverter (ou talvez fundir) aquilo que, desde o começo de seus estudos hobbesianos, sempre sustentou enfaticamente sob a forma da concepção inicial (e antropológica) de Hobbes, antes da adesão deste à ciência moderna. Com uma lucidez não constatada até então, Strauss parece admitir:

“Embora a ciência política de Hobbes não possa ser compreendida à luz da sua ciência natural, ela também não pode ser compreendida como simplesmente independente de sua ciência natural ou com simplesmente precedendo-a” (STRAUSS, 1988, p. 180).

Mas a despeito dessa possível confissão, Strauss considera que Polin incorre em graves erros ao tentar restabelecer forçosamente o vínculo entre a natureza e o mundo político a partir do ato criador mais primário do homem, isto é, a linguagem. Desse modo, entenderia Polin, por mais arbitrária que seja a denominação das coisas, ela é ainda assim algo “dado pela natureza” – do que Strauss suspeita – e não é “suscetível de ser

compreendida como produto de uma ‘geração’”, isto é, o conhecimento não é capaz de estabelecer uma causa para a origem da linguagem. E, insistiria Polin, mesmo que a linguagem em Hobbes seja “arbitrária” na denominação das coisas, ainda assim ela é necessária, resultando de um determinismo causal que responde, em última análise, por todo ato voluntário do homem, o mesmo se refletindo, portanto, na concepção do “mecanismo social” – donde o fato de que a acepção natural também incidiria sobre o construto social sem nenhuma ruptura. Portanto, o Estado também contaria, enquanto criação humana, com os créditos de um ato criador necessário e em “continuidade” com o mecanismo da natureza, pelo menos com a natureza explicada causalmente.

Todavia, Strauss evidencia as inconsistências da leitura de Polin, mostrando como este aceita a divisão mais usual em Hobbes (entre o que é criado pela natureza e o que é feito pelo homem) sem levar em conta, porém, uma mudança hobbesiana mais profunda e nuançada, a saber: o modo como se passa a pensar tanto a natureza quanto o homem sofre uma alteração qualitativa. Por um lado, o que a coisas são continua, truísmos à parte, sendo o mesmo, de modo que também a natureza humana permanece a mesma. Entretanto, o “fazer humano” é concebido de maneira radical e modernamente distinta. Ora, a tese de Polin, é a de que

“[o] mecanismo social é o mecanismo natural que se origina no homem, ao passo que o assim chamado mecanismo natural é aquele que se origina no não-homem.”

E Strauss desdobra o lado insustentável dessa tese:

“A atividade do homem pode se manifestar como uma conquista da natureza ou com uma revolta contra a natureza; mas o que de fato acontece é que uma parte da natureza se revolta, por uma necessidade natural, contra todas as outras partes da natureza” (STRAUSS, 1988, p. 176).

Mas o motivo da incerteza quanto ao que de fato autoriza ou impede a adesão da filosofia natural à filosofia política encontra-se na maneira como o conhecimento obtido pela experiência é desacreditado. Se, por um lado, a experiência sensível é a origem de tudo aquilo que vem a constituir o referencial do pensamento humano, por outro ela nunca é “completa” ou “evidente” e, considera Hobbes, não permite uma conclusão universal. Consequentemente, noções como a de “justiça” ou “verdade”, por exemplo, não podem se basear na experiência passada, por mais recorrente que tenha sido o seu emprego, a não ser, diz Hobbes, “pela recordação do uso dos nomes arbitrariamente impostos pelos homens”. No capítulo IV do *Elementos da lei*, Hobbes esboça, antes de tratar do raciocínio como base do conhecimento científico, um delineamento de como seria, da maneira mais natural possível, a relação do homem com o mundo, extraindo conclusões contundentes:

“[D]epois de um homem ter se acostumado a ver os mesmos antecedentes seguidos pelos mesmos consequentes, sempre que ele vê ocorrer algo parecido com o que viu antes, espera que a isso se siga o mesmo que então se seguiu. Por exemplo: porque um homem viu frequentemente que as ofensas são seguidas de punição, quando vê uma ofensa, pensa na punição como o seu consequente. Mas o consequente daquilo que é presente é o que os homens chamam de futuro. E assim fazemos que a recordação se torne a previsão ou conjectura de coisas por vir, ou *expectativa* ou *presunção* do futuro. Da mesma maneira, se um homem vê no presente aquilo que viu antes, ele pensa que o antecedente daquilo que viu antes é também o antecedente do que ele vê presentemente. Por exemplo: alguém que viu cinzas restarem após o fogo, e agora vê de novo cinzas, conclui novamente que houve fogo. E isso chama-se *conjectura* do passado, ou *presunção* do fato. Se um homem observou frequentemente os mesmos antecedentes serem seguidos pelos mesmos consequentes, de modo que sempre que ele vê o antecedente, espera novamente pelo mesmo consequente; ou quando vê o consequente, pensa sempre que houve o mesmo antecedente; então ele chama ambos, o antecedente e o consequente, de *sinais* um do outro, assim como as nuvens são sinal de chuva futura e a chuva é sinal de nuvens passadas” (HOBBS, 1999, pp. 32-33).

Essa nossa incursão no texto de Hobbes busca ir ao encontro do que Strauss pensa a respeito da “peculiaridade da mente humana” antes da invenção dos nomes, a saber, a “consideração de fenômenos como causas de possíveis efeitos”. Conforme exposto por Hobbes, a experiência por si só não alcança nenhum conhecimento certo, estabelecendo apenas “presunções” e “conjecturas”. Tudo com que se conta é com a aparente regularidade de eventos. Portanto, nesses passos preliminares da ciência de Hobbes, tem-se, como pré-condição do conhecimento, não a descoberta das causas na sua relação com a totalidade, nem a busca das “causas ou meios que produzem um efeito imaginado”, comum aos homens e às bestas, mas a possibilidade de, “ao imaginarmos seja o que for”, “imaginar” os efeitos que podem ser produzidos por uma coisa qualquer. Tem-se aqui, diz Hobbes no capítulo III do *Leviatã*, a peculiaridade humana da “faculdade de invenção”, ou a *sagacitas* que, orientada por um “desígnio” de ordem passional, considera os fenômenos que podem produzir efeitos desejados. Entretanto, entende Strauss, a racionalidade que investiga a relação dos fenômenos antecedentes e consequentes prescinde da natureza social, já que o homem – e podemos nos lembrar da menção de Hobbes a Adão⁴² – pode por si só empreender tais descobertas, isto é, reproduzindo os efeitos da natureza segundo suas experiências particulares pela estipulação metodológica dos nomes que, uma vez

⁴²Na definição mais lapidar de filosofia estabelecida por Hobbes, diz-se, na seção 2 do capítulo VI do *De corpore*: “Filosofia é o conhecimento dos efeitos e das aparências, tal como o adquirimos por reto raciocínio a partir do conhecimento que temos primeiro de suas causas ou de sua geração; e, ainda, de quais possam ser tais causas ou gerações, a partir do conhecimento primeiro de seus efeitos”. E na seção onze do mesmo capítulo, Hobbes refere-se a Adão: “Entretanto, conforme eu disse acima, os nomes servem ao registro das invenções como *marcas* que auxiliam nossa memória, mas não como *sinais* por meio dos quais as declaramos a outrem. De modo que um homem sozinho pode ser um filósofo sem nenhum mestre – Adão tinha essa capacidade”. Na versão inglesa: “they [the names] serve as marks for the help of our memory, whereby we register to ourselves our own inventions; but not as signs by which we declare the same to others; so that a man may be a philosopher alone by himself, without any master; Adam had this capacity”. No original em latim: “Inserviunt tamen invention, ut jam dixi, tanquam *notae* ad memoriam, non ut verba ad significandum; itaque homo solitaries philosophus fieri sine magistro potest. Adamus potuit”.

combinados, respondem pela geração das coisas (STRAUSS, 1988, p. 176, nota 2; cf. HOBBS, 2003, p. 26).

Assim, é a concepção de poder que mais uma vez se destaca em Strauss. O conhecimento científico, que “difere o homem das bestas”, diz respeito principalmente ao seu criador, isto é, ao ser humano que, ciente do seu poder, se “considera como causa de possíveis efeitos”. A ciência não se põe propriamente a conhecer a origem das coisas tendo vista a natureza destas, mas a considerar, pela origem suficiente (pela sequência causal de efeitos passados), o modo como se pode reproduzir, segundo o desígnio das “ações que estão por vir” – que, diz Hobbes, não “têm existência alguma” – as ações efetivas do presente. Em outras palavras, a ênfase do conhecimento cientificamente verdadeiro incide sobre a possibilidade de o homem recriar o efeito desejado a partir de determinados dados decompostos, ou sobre aquilo que o homem pode realizar de maneira segura – exigência essa que, para Strauss, pressagia os esquemas da “ciência política de nossos dias” na condição de “ciência normativa”.

Ao mesmo tempo, a pretensão de unificar as coisas segundo a realidade elementar do corpo leva Strauss a concluir que a invenção da linguagem padece, na verdade, de uma condição inferior a do corpo – já que o nome não é matéria – mesmo que a denominação das coisas se refira, conforme insiste Polin, a pensamentos que, por sua vez, derivam da sensação corpórea. A bem dizer, não há nenhuma realidade dos nomes senão a de “fantasmagorias” da imaginação às quais se referem. Ora, se “o real” é, em Hobbes, “o natural, isto é, o corpóreo (*bodily*)”, então qual o estatuto da verdade científica, ou o conteúdo verdadeiro, condicionado pela definição dos nomes? Ademais, como entender a realidade última da matéria em relação ao corpo político, cujos princípios lhe são próprios –

isto é, derivados da experiência humana, conforme o próprio Hobbes admite – e cuja realidade é tão-somente a de um “corpo fictício”? (STRAUSS, 1988, p. 178).

Uma vez que não é possível estabelecer uma relação íntima entre esses dois âmbitos, como pretenderia Hobbes, por que então amparar o conhecimento político com a ciência da natureza? No mínimo, porque o que Hobbes pensa como “indubitavelmente verdadeiro” sobre o homem se volta contra o que as falsas doutrinas (ou “opiniões vãs”) também pensam sobre o homem. E a concepção destas procura manter um vínculo com o todo, preservando assim uma concepção mais geral da natureza. Ora, tendo em conta o aspecto imprescindível da concepção do todo (*whole*), que deve anteceder os ramos derivados e específicos do saber humano, e que remonta às elucubrações de Strauss sobre o conhecimento pré-científico (de caráter religioso) e o seu primeiro sucedâneo filosófico da descoberta da “ideia de natureza”, chega-se a uma conclusão absurdamente sutil dirigida a Hobbes, embora Strauss a formule na terceira pessoa (*it*) – é como se Hobbes fosse a própria encarnação de um estado de coisas. Para tanto, retoma-se novamente o “medo” com um alcance muito mais profundo do que se viu nos outros textos; da parte de Strauss, entretanto, não se pretende mais acusar Hobbes de artificialismos e instrumentalizações que, por meio do medo, adestrariam o comportamento humano. Em suma, o medo em questão é oriundo da concepção de um “universo silencioso” e indiferente ao homem, em que, no lugar da experiência do cuidado que encerraria a relação íntima entre o homem e a natureza, conta-se apenas com o desamparo.

A inflexão de Strauss se refere, portanto, a um contexto, não apenas histórico, mas constitutivo dos primórdios do homem moderno, e que teria levado ao afastamento decidido da natureza. Esse medo, que tudo antecede, permitiu a Hobbes conceber o todo, almejando tanto o homem quanto a sua relação com a natureza. Mas conforme a toada que

Strauss formulara desde o seu livro de 1930 sobre Espinosa, foi a “disposição” do filósofo inglês, o seu estado de espírito (*mood*), alcançado depois de muito “esforço”, que se voltou contra a “presunção” dos que acreditavam ter uma concepção do todo por inspiração divina em comunicação direta com Deus. A recusa de Hobbes para com o “senso comum” tradicional, dado o orgulho, a glória vã e “cega” dos que se orientam pela fantasias imaginadas, levou-o a defrontar-se com a verdadeira situação de desamparo humano, ensejou-lhe – bem como a toda uma época – o desejo de empreender uma nova concepção do todo, de elaborar demonstrativamente um novo senso comum (“científico”) em torno da *verdadeira* condição do homem – uma disposição para, quem sabe qual um Prometeu, acender a luz dos homens, já que o que lhe restara foi o “medo” do “silêncio eterno”.

“[a] concepção de Hobbes sobre o homem, enquanto essencial ao seu ensinamento político, expressa como a nova concepção da totalidade afeta ‘a totalidade do homem’ – o homem, tal como [Hobbes] o compreendeu na vida cotidiana, ou por meio de historiadores e poetas, distinto do homem, tal como deve ser compreendido no contexto da ciência natural de Hobbes” (STRAUSS, 1988, p. 181).

Do ponto de vista político, é claro que a alavancada da ilustração popular malograria caso a religião fosse de imediato abolida, embora, futuramente, pudesse assim fazer, contanto que a autoridade do soberano fosse absoluta e estivessem lançadas as bases da ciência moderna, de modo a poder requisitar até mesmo o conhecimento das “causas da revelação”. No começo, portanto, ainda seria importante preservar, ou pelo menos não alterar, os dogmas do povo – mesmo porque, entende Hobbes, o soberano não tem poder sobre a consciência do indivíduo. Mas, uma vez que a razão natural do cidadão está publicamente em vigor e certa de que somente a autoridade do “soberano civil” faz da verdade religiosa uma lei anterior, ou que simplesmente tolera a doutrina bíblica, segue-se

então que a possibilidade da insídia é reduzida e o problema da crença na revelação torna-se menor, ou pelo menos não entrará mais em conflito com a obediência da lei civil, já que a lei moral está transposta e efetivada na vida pública. Se a lei natural em Hobbes, ao fim de todas as derivações e especificações que visam à comodidade e à acomodação entre os homens, é sintetizada no preceito de que o indivíduo não deve fazer aos outros aquilo que não gostaria que lhe fosse feito – *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (HOBBS, 2003, p. 113) – então a própria sobrevivência da sociedade cristã passa pela obediência à doutrina moral pública estabelecida pela razão; e a extensão da justiça divina se vê obrigada a descer até o mundo, e não o contrário, isto é, que o mundo político aja de tal forma que ascenda à justiça divina.

Em todo caso, a subordinação irrestrita ao poder temporal realça a tese de Strauss de que a separação irreconciliável entre a natureza e o homem não é senão o fruto de uma decisão tomada por Hobbes: assim como o homem “inventa” a linguagem e faz dela o uso arbitrário que lhe aprouver, concebe um estado de natureza que lhe é hostil, onde o se que alardeia sobre a precariedade da justiça *in mere nature*, isto é, antes das instituições humanas, é o caos, sem nenhum outro desígnio além do direito natural de autoconservação que a todo custo persevera. Por outro lado, embora o conhecimento hipotético da natureza dos corpos não seja dispensado – já que, pelo contrário, ele verifica e reproduz a gênese dos fenômenos – ele está de qualquer modo a serviço dessa disposição moderna, sobretudo, criadora, que não busca mais conhecer a natureza das coisas, mas sim fazê-las funcionar neutralmente à maneira, diz Strauss, do “positivismo monista” e da “filosofia da liberdade” dos séculos XIX e XX (STRAUSS, 1988, pp. 182, 188, 189). Ora, tem-se então pleno direito de – ou poder para – recusar a condição natural, já que o que concebemos a seu respeito não se sustenta por si só ou, em termos práticos, já que não se sobrevive com as

habilidades conferidas pela natureza. Ao fim e ao cabo, pouco importa se o atributo da linguagem foi dado ao homem ou se foi ele mesmo que o inventou, pois o que se decide, posteriormente à criação dos nomes, é o uso a ser feito deles tendo em vista a sua miséria ou felicidade, isto é, a inconstância dos significados ou a normatização padronizada. Com isso, entende Strauss, nem mesmo o atributo da linguagem pode mais ser remetido à natureza, a despeito até mesmo da necessidade material contida no determinismo causal gerado pela base dos corpos. A bem dizer, a questão fundamental da necessidade – seja ela exposta cientificamente na relação de que não existe efeito sem uma causa, seja pensada em conformidade com o senso comum imediato para o qual algumas realidades não precisariam existir, não sendo, pois, necessárias – incide sobremaneira no próprio direito de autoconservação: o que é necessário consiste apenas em valer-se de todos os meios para a preservação de si.

E se a velha contenda retomada por Polin sobre a fundação do liberalismo permanece em suspenso, no sentido de não seria possível dizer que a “propriedade natural” estaria prevista por Hobbes, cabe a Strauss frisar que “o corpo e os membros”⁴³, bem como o poder que cada um encerra sobre sua consciência e sobre suas crenças individuais, são os elementos inalienáveis do indivíduo, operando como uma perfeita antecipação da liberdade e dos direitos humanos empunhados no mundo liberal (STRAUSS, 1988, pp. 192, 193).

Acreditamos, assim, que a fala de Strauss, talvez graças às hesitações de Polin, adquire uma síntese interpretativa como nunca havia feito antes, ainda que se trate apenas

⁴³ Na seção 6 do capítulo XIV do *Elementos da Lei*, Hobbes diz: “E na medida em que a necessidade da natureza faz os homens quererem e desejarem o que é bom para si mesmos (*bonum sibi*) e evitarem o que é danoso – sobretudo este terrível inimigo da natureza, a morte, de quem esperamos tanto a perda de todo poder, como também as maiores dores corporais que acompanham essa perda –, não é contra a razão que um homem faça tudo o que puder para preservar o seu próprio corpo e os seus próprios membros da morte e da dor. E aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de *direito, jus* ou de liberdade irrepreensível de usar o nosso poder e a nossa habilidade naturais. É, portanto, um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros do seu corpo” (Hobbes, 1999, pp. 78-79).

de uma resenha crítica. A ênfase conferida ao potencial de emancipação à luz do ato criador humano redonda numa apreciação sobre Hobbes que, a bem dizer, expressa uma intensa e tumultuada narrativa moderna que parece ir muito além da figura do filósofo inglês. Mesmo apontando para as hesitações ou para a reposição de impasses hobbesianos entre natureza e artifício, Strauss reconhece o mérito de que essa narrativa hobbesiana sobre o estado de natureza consiste em algo mais necessário do que um mero expediente teórico que teria em vista a demonstração das causas da instituição do Estado civil. Desse modo, o mesmo poder de convicção e justificativa da realidade, que a origem das coisas outrora tivera à luz do apelo teológico segundo a versão bíblica, é como que transplantado para o estado de natureza, seguindo, portanto, a exigências de uma origem fatural – sem a qual, assim como o direito divino dos reis, a vida política moderna não se sustentaria por si só.

Entretanto, apoiando-se na letra de algumas passagens de Hobbes, Strauss desdobra que a condição natural do homem não se constitui como um estado geral e permanente que perpassa todo o mundo. Mas, como conclusão, Strauss retoma aquele semblante ora reconditamente existencial, ou aquela natureza política pré-estatal, considerada há mais de vinte anos atrás por Schmitt – em que o “conceito de Estado pressupõe o conceito do político”. Assim, o estado de natureza só pode ser concebido enquanto tal na medida em que a sua realidade anterior permite, numa interdependência inextricável, justificar, encaminhar, abraçar a realidade do Estado. Portanto, a própria incursão no problema da temporalidade e da verdadeira existência, tanto do estado de natureza quanto do Estado civil, também pode ser interpretada à luz da modalidade do construto humano: “o estado de natureza encontra seu lugar nos intervalos entre a dissolução de uma sociedade civil e a emergência de uma nova” (STRAUSS, 1988, p. 191).

Com essa relação entre âmbitos mutuamente irreconciliáveis, mas sem a qual ambos não se justificam, tem-se, por outro lado, a expressão do caráter insustentável da soberania, mesmo que toda a força intelectual de Hobbes tenha partido em sua defesa. Pois se a soberania depende da “submissão irrestrita à autoridade” que, por assim dizer, oficializa e faz vigorar a lei moral no interior da sociedade, por outro lado, a base do direito natural, como fundamento do Estado, gera uma das aporias políticas mais insuperáveis, e que diz respeito ao próprio conteúdo dessa lei, que, segundo Strauss, para além da sua formalização cujo cumprimento se dá em vista da paz, é completamente vazio.

Curiosamente, o que deveria ser um comentário restrito ao livro de Polin adquire, por vezes, a dimensão mais ampla de uma consideração sobre a recepção (ou a “reabilitação”) da obra de Hobbes no contexto do pós-guerra, situação essa em que, diz Strauss, a manifestação das “tirantias contemporâneas” faz com que as “objeções políticas” a Hobbes estejam “fadadas à insignificância” (STRAUSS, 1988, p. 171). Se, nesse momento em que Hobbes é lido por Polin, a modernidade não estivesse em franco declínio, aventa Strauss, Hobbes estaria relegado ao “esquecimento” e condenado a “apodrecer” junto com os ossos dos “criadores” da modernidade – um panorama de progresso efetivo, tal como anunciado, muito provavelmente levaria à leviandade de ignorar suas raízes fundadoras e a investir cada vez mais no seu sucesso.

Para Strauss, voltar-se a Hobbes, nas circunstâncias de então, corresponde ao esforço teórico que busca compreender quem é essa figura criadora contemporânea que foi gestada a partir da perspectiva filosófica do início da modernidade e que, alguns séculos depois, parece se espantar com seus próprios resultados. Assim, trata-se de um motivo contrário aos desdobramentos de todo o progresso, num momento em que os resultados da modernidade se tornam “visivelmente um problema”.

Nesse sentido, quanto à receptividade da obra de Hobbes, Strauss entende que o estudo de Polin se situa no meio da querela entre os antigos e os modernos, a qual Hobbes, como um “grande inovador”, teria dado deslumbre. O problema da perspectiva historicista mais uma vez vem à baila, na medida em que se pode constatar a aceitação e “legitimidade” dos pressupostos modernos lançados por Hobbes, como um amálgama nunca inteiramente homogêneo, mas também nunca completamente decantável, justamente porque as impurezas presentes no seu sistema exibem algum sinal de vida onde a “morte”, diz Strauss, perde a majestade. Em outras palavras, a cada sinal de que a filosofia de Hobbes se torna aceita na contemporaneidade – e isso depois de mais de dois séculos de condenações e opróbrios dirigidos ao teórico da soberania – mais uma confirmação se tem da franca vigência de um pensamento nitidamente avesso à tradição política antiga.

Numa breve digressão, Strauss observa que das quatro versões em que Hobbes elabora a sua filosofia política – os *Elementos da Lei*, o *De cive*, a versão latina e a inglesa do *Leviatã*, bem como a exposição sobre as paixões humanas na segunda metade do *De homine* – nenhuma delas pode ser vista como superior ou mais consolidada do que a outra (STRAUSS, 1988, p. 173). Coincidentemente – e sem pretendermos aqui uma interpretação que solucione algo que não se dá propriamente como um problema – das quatro leituras de Strauss sobre Hobbes que buscamos reconstituir, nenhuma delas sobrepõe nem é mais assertiva do que a outra. O máximo que conseguimos apontar é o desdobramento e aprofundamento das análises de Strauss, apresentando suas várias oscilações e privilégios temáticos, sem a realização de uma leitura unificada – para além é claro do anúncio, quando ainda jovem, nas suas *Notas sobre o ‘Conceito do político’ de Carl Schmitt*, em que Strauss assume que a crítica do liberalismo só pode ser realizada na medida em que se compreende a filosofia de Hobbes. E acrescentaríamos, agora: a filosofia de Hobbes como

um todo, pois quanto mais Strauss se esforça para separar a ciência da natureza da filosofia política, afirmando a incompatibilidade entre elas, mais ele se vê obrigado a reconhecer que, embora elas não se coadunem harmoniosamente segundo os próprios pressupostos lançados por Hobbes, ainda assim elas estão, por assim dizer, contaminadas uma pela outra, concebidas pelo seu criador para que, num sistema unificado, embora nunca concretizado, uma não possa ser pensada sem a outra, dado o pressuposto da realidade determinante dos corpos naturais e artificiais. Ora, se o intento de Hobbes não pôde se concretizar filosoficamente, o que a crítica de Strauss ao liberalismo revela é que a história do direito natural moderno, e no limite a própria realidade contemporânea das coisas em geral, é o acabamento desse intento, onde, por um lado, a ciência positivada regra a política e a política, por outro, realiza seus propósitos lidando com um objeto científico apartado da sua natureza humana.

IV

*There's an absolute morality? Maybe.
And then what? If you think there is, go ahead, be that thing.
Bad people go to hell? I don't think so.
You think that, act that way.
A hell exists on earth? Yes.
I won't live in it. That's me.
David Mamet, *Glengarry Glen Ross* (1992)*

A guisa das ideias estúpidas

Poderá pensar o leitor, com alguma razão, que as linhas até aqui traçadas passam por maus bocados para estabelecer, afinal, o fio condutor e a conclusão daquilo que desde o início foi o nosso propósito – pelo menos assim indica o título – como uma reunião de ensaios sobre o pensamento conservador. E, para dificultar um pouco mais, lançamos agora o desafio de alcançar tal estabelecimento a partir da justificativa da alcunha das “ideias estúpidas”.

Fato é que a problemática tese, por muito defendida nos últimos dez anos, tomando força midiática e acadêmica durante o governo americano de George W. Bush, de que o pensamento de Strauss como um todo teve influência sobre uma agenda política conservadora permanecerá sem solução definitiva ainda por algum tempo. Em termos gerais, a aplicação do conhecimento filosófico à ação política parece ter sido um dos pontos que Strauss considerou com a maior cautela nas suas inquirições sobre o papel da vida filosófica em contraposição à vida política. Na verdade, como pudemos perceber, uma das críticas mais contundentes do autor dirige-se justamente à politização da filosofia a partir da modernidade, o que teria redundado, aos olhos de Strauss, no próprio definhamento contemporâneo da filosofia e no incremento da ciência política de raiz positivista. Portanto, num sentido estritamente coloquial, podemos pelo menos estar certos de que Strauss e

Schmitt podem ser tudo, menos estúpidos. E se seus possíveis sucessores, ou os que se auto-intitulam seus epígonos, bem como os discípulos dos discípulos, acreditaram que poderiam se contrapor, no passado recente, à moral liberal por meio do recrudescimento do pensamento conservador, aí sim, teríamos uma prova cabal de estupidez, para não falarmos de amadorismo, conclusão que hoje em dia até mesmo o partido republicano americano não negaria. É óbvio que o pensamento conservador americano há muito encontra terreno fértil em muitos setores da sociedade para expansão de suas diretrizes políticas, o que, a meu ver, tendo em conta o contraponto liberal, pode até enriquecer o debate político, contanto que não se alegue a necessidade de invadir países considerados inimigos potenciais em nome da expansão da democracia, ou que se fraude a documentação especializada sobre armamentos, nem que se apele à filosofia para justificar uma medida política. A bem da verdade, se pensarmos numa analogia irrisória, não parece razoável que o tirano Dionísio tenha buscado justificativas filosóficas de Platão para o seu regime político, nem que se tenha valido do tema, tratado na *República*, das “nobres mentiras”, presentes no mito platônico da sociedade estratificada, para saber que o exercício da vida política manipula o interesse dos mais ingênuos e, portanto, não costuma se dar às claras. Em *Direito natural e história*, o próprio Strauss não se mostra nem um pouco ingênuo quanto ao fato de que a ação prescinde da instrução filosófica:

“mesmo provando que uma determinada visão é indispensável para que se viva bem, prova-se meramente que a visão em questão é um mito salutar: não se prova que é verdadeiro. A utilidade e a verdade são duas coisas inteiramente diferentes” (STRAUSS, 1992, p. 6; Cf. PIPPIN, 2003, p. 344).

Mas duas *ideias* me ocorrem a esse respeito: a primeira, tributária do próprio Platão, ou de uma vulgata platônica, segundo a qual a concepção de “ideia” se remeteria a uma

instância muito além da realidade mundana e efêmera das coisas, onde, portanto, se situaria algo eterno, imutável, incorruptível, entre outros atributos aos quais não podemos aceder senão por uma razão que parte do sensível, mas se desapega dele; e a segunda, atinente ao adjetivo “estúpido”, levando-se em conta a temerária ambiguidade do termo, tanto em relação à acepção coloquial de pouco inteligente ou obtuso, quanto preservando a sua etimologia latina (*stupidus*) de onde deriva o “estupefato”, como a perplexidade diante daquilo que não se consegue entender, mas que não se ignora.

Como então combinar tais termos? E como justificar a pretensão de atribuir à figura conservadora as ideias estúpidas, considerando, no mínimo, que se trata de uma doutrina filo-reacionária, ou que pende mais para a pretendida regularidade do passado em detrimento da inevitável inconstância dos tempos liberais? E como afirmar, por fim, que o modo de vida conservador, ou a sua visão de mundo, é inferior à do liberal, já que este aceita o risco de ter de viver pronto para o que der e vier – haja vista que, uma vez apartada a natureza (*physis*) e abolida a finalidade das coisas (*telos*), resta apenas o caráter prosaico das *this-wordly questions*, do aqui e agora? E se é este mundo que importa no final das contas materiais, então é por isso que o melhor é se restringir à democracia liberal e defender, sim, uma política de bem-estar social dedicada, igualmente, a homens moralmente rebaixados, não havendo razões para buscar a excelência, haja vista que até mesmo a moral não está mais em jogo? Estaríamos afinal sugerindo que o conservadorismo, se nos é possível tomá-lo como um todo, é um erro, dada a sua recalitrância diante de um estado de coisas políticas essencial ou pelo menos visivelmente mutável? Poderíamos pensar essa figura conservadora, conforme a descrição que Machado de Assis elabora no “Luis Soares”, de *Contos Fluminenses*, como a de “um velho alegre e severo ao mesmo tempo”, que “gostava de rir, mas era implacável com os maus costumes”,

de semblante “constitucional por necessidade”, mas que “era no fundo de sua alma um absolutista”, “que chorava pela sociedade antiga” e “criticava constantemente a nova” – “enfim foi o último homem que abandonou a cabeleira de rabicho”? Chegaremos à glândula conservadora se levarmos em conta, na expressão de Victor Gourevitch, a “recusa teimosa (*stubborn refusal*) [de Strauss] de fazer qualquer concessão aos modernos, e a implacável intransigência com que ele defende os antigos”? (GOUREVITCH, 1968, p. 324) Acreditaremos ousadamente nos imperativos da vida moderna, pois, conforme polemiza Stanley Rosen, “[a] descoberta da natureza não basta para garantir que atingiremos nossa liberdade”, de modo que a “a ação é necessária” e a “natureza deve ser submetida à tortura” – “se o perigo de uma civilização cientificamente ordenada é a auto-aniquilação, o equivalente antigo é a estultificação”? (ROSEN, 2009, p. 134) Quer dizer então que a crítica conservadora ao liberalismo não se sustenta e que o mundo dos homens a partir da modernidade é melhor do que o pré-moderno? Mas se a denúncia inicial de Schmitt e a sucedânea de Strauss vão justamente no sentido de mostrar que as instâncias valorativas estão vetadas no presente graças justamente à nova visão de mundo... E, mais grave ainda, como entender Hobbes frente à crítica que o acusa de ter total responsabilidade pelo liberalismo, conforme a formulação inicial de Strauss, num mundo ainda não liberal? ou que foi decisivo, como quis Schmitt, para a relação secularizada da política – pelo menos enquanto durar a política– entre proteção e obediência?

Possíveis respostas a essas indagações seriam, no mínimo, um ato pretensioso e precipitado de minha parte, para não dizer leviano. Sem contar que, aos olhos idiossincráticos desta tese, deixariam muito a desejar, envolvendo partidarismos que mais denunciariam a deficiência de nosso posicionamento – que não está tão certo assim das suas crenças políticas – e dando razão ao suposto adversário – que talvez nem exista. Nas

considerações a seguir, recorro às polemizações de “três autores bandeirantes” (na verdade, o primeiro deles francês, mas sua leitura foi pensada em terras paulistas), buscando reconstituir suas críticas que assumem visivelmente contrárias à leitura de Strauss sobre a fundação hobbesiana do liberalismo: Gérard Lebrun, Carlos Alberto de Moura e Yara Frateschi.

É importante frisar que os três autores não fazem parte de nenhuma seita fechada, nem arregimentam discípulos ou sectarismos do tipo para contrapor-se a Strauss, a despeito do fato geográfico de as análises terem sido pensadas no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Trata-se de críticas isoladas, cujos méritos são o de problematizar a leitura que Strauss faz de Hobbes, mas que, ainda assim, parecem mais subsidiar o diagnóstico de crise do Estado moderno lançado por Strauss do que enfraquecer os argumentos deste. Por um lado, afirmar que o sentido dessas três críticas converge para um mesmo objeto de maneira meramente coincidente seria isentá-los de uma responsabilidade com a qual jamais contaram. Ignorar que os três privilegiam uma leitura detida no que Hobbes realmente disse – e não no que intencionalmente quis ou pretendeu dizer – seria desmerecê-los.

No artigo “Hobbes aquém do liberalismo”⁴⁴, Lebrun assume provisoriamente a relevância da tese de Strauss – frisada na citação já destacada de *Direito natural e história* (Cf. p. 123) – segundo a qual “Hobbes foi o fundador do liberalismo” graças à salvaguarda da segurança dos súditos. Cabe observar o tom com que Lebrun inicia seu estudo: Strauss está perfeitamente ciente de ir “na contramão” das leituras tradicionais que veem em

⁴⁴ O texto original é anterior à data da edição traduzida que utilizamos: Lebrun, G. “Hobbes em deçà do liberalism”, in *Manuscrito*, v. 4, no. 1, 1980.

Hobbes a consolidação da “maquinaria despótica”. Em outras palavras, o estabelecimento do governo absoluto tornaria a tese straussiana sobre a fundação do liberalismo um “paradoxo”. Contudo, no que Lebrun concede a Strauss, chega-se até mesmo a aventar-se – com certa comicidade, mas que chegará a conclusões bastante pertinentes – que a proteção do indivíduo, como objetivo primeiro do Estado, equivaleria ao “sistema de proteção do proprietário”. Pois além de o indivíduo hobbesiano não poder, por natureza, renunciar ao seu direito de resistir ao que lhe parece um mal – conforme o condicionamento inegociável pensado por Hobbes: “o objeto dos atos voluntários de cada homem é algum bem para si mesmo” – é preciso levar em conta que as perdas previstas no ato de renúncia daquilo que, uma vez mantido, redundaria no aumento da insegurança (isto é, a suspensão política da “liberdade natural”), são bem menores do que as garantias privadas adquiridas pela submissão ao poder soberano (LEBRUN, 2006, pp. 237-239). Nesse sentido, pensaríamos a partir do diapasão provocador de Lebrun que a polícia política representaria um verdadeiro ganho de proteção para a iniciativa privada.

Ora, Lebrun analisa em seguida aquilo que corresponde em Strauss justamente a uma das maiores inconsistências da teoria da soberania de Hobbes, só que num sentido diverso da interpretação de Strauss: o fato de a transferência dos direitos dos cidadãos responder pelos “atos do soberano”, que os representa, corrige a tese de que os primórdios da liberdade da doutrina liberal estariam straussianamente presentes no direito natural de resistência pensado por Hobbes. A bem dizer, a “desobediência restrita” contida nesse direito, diz Lebrun, é que determina, na expressão de Hobbes, a “verdadeira liberdade dos súditos”. Ou seja, o alcance desse direito não é tão extenso como quer concluir Strauss – e Lebrun realça as sutilezas da letra contratualista de Hobbes: “o pacto pelo qual autorizo *todas as ações* do Soberano não me obriga, por isso, a executar *todas as suas ordens*”, já

que estas últimas podem ir contra o objetivo da cessão do direito de todos a tudo (LEBRUN, 2006, p. 240).

Tendo em conta o ideais da segurança e da paz, destaca-se assim um equilíbrio perfeito entre a finalidade dos atos humanos e a do Estado constituído. Pois a possibilidade de violação da base, por sinal, inviolável da autoconservação do indivíduo não pode estar em questão em momento algum: se o Estado agir contra o indivíduo, que se lhe submeteu para sua própria segurança, a instituição política simplesmente desvia-se da sua razão de ser, e a lei natural torna-se mais congruente com a justiça da desobediência do súdito do que com a arbitrariedade do poder absoluto do soberano. Todavia, se essa desobediência não constitui um crime, já que ela presume, diz Lebrun, “um mínimo vital” para o indivíduo, o “paradoxo”, apontado no início do texto, ainda não está desfeito, já que, com a afirmação do direito inalienável, o súdito pode, por um lado, ir além da sua liberdade politicamente limitada, opondo-se ao Estado, sem deixar de responder, por outro, pelos atos abusivos do soberano (Cf. LEBRUN, 2006, p. 242).

Mas a exposição de Lebrun delineia com traços bem precisos o paralelo entre a legalidade dentro da qual opera o Estado e o direito natural que antecede a instituição política. O homem se vê livre para agir, por “puro temor corporal”, quando não puder contar com a proteção da lei. E tal paralelo acaba por dissolver o aparente paradoxo, já que a relação entre o indivíduo e o Estado, diz Lebrun, é de “complementaridade” segundo o critério de que “o poder do *Leviatã* se estende *até onde começa* a segurança física do cidadão”. De uma parte, o indivíduo não age pretensiosamente no sentido usurpar o poder do Estado, ele apenas se protege com justiça do que lhe constitui uma ameaça. E de outra, o sistema político hobbesiano converge para o fato de que o direito de governar de maneira absoluta, imputado ao Estado, deriva da precondição de que “quem tem direito ao fim [a

paz], tem direito aos meios [autoridade absoluta para valer-se, como bem entender, e *judgar* do que dispõe para efetivar tal fim]”. Ora, com tal legitimidade da ação política, pode-se perfeitamente considerar, por outro lado, que o direito de resistência do indivíduo, como diz Lebrun, “não achincalha a Soberania”: o cidadão não adentra a seara política que não lhe é devida e não se “[arroga] o papel de juiz no lugar do Soberano” (LEBRUN, 2006, p. 246).

E a que conclusão chega Lebrun? Hobbes não pode ser considerado fundador do liberalismo porque o condicionamento que a sua noção de soberania sofre diz respeito à prerrogativa da lei natural que almeja a paz, e é apenas a este princípio que a autoridade política se subordina, embora em momento algum se ignore o fato de que o governante é quem interpreta essa lei, de modo que, como juiz dos meios, ele atua incondicional e absolutamente para alterar as leis da maneira que bem entender. Em contrapartida, para um liberal – e Lebrun recorre a Benjamin Constant – a limitação do poder soberano é imprescindível para a liberdade do indivíduo.

Tal é o acento da incompatibilidade entre o sistema político de Hobbes e as condições para o modelo liberal de governo: a regulamentação da “propriedade”, como “credo do pensamento liberal”, não é encontrada sob tais termos em Hobbes, para o qual a propriedade, diz Lebrun, é tarefa da “repartição discricionária realizada pelo Soberano”, por meio da lei civil, “entre aquilo que cabe a mim e aquilo que cabe ao outro” (LEBRUN, 2006, pp. 247-248). Disso se segue um ataque direto ao desdobramento feito por Strauss, segundo o qual do direito natural que antecede a soberania da lei chega-se aos “direitos individuais”. Ora, problematiza Lebrun, sob a vigência da lei civil, a partir da qual a liberdade restringe-se, como diz Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã*, ao “silêncio” ou às “omissões” da autoridade política, “como haveria lugar para os direitos que *podem ser reivindicados* pelo cidadão?” Nesse sentido, o direito natural não permite entrever a

possibilidade de reivindicar nada além daquilo que ele próprio sempre foi, e que só permaneceu em suspenso por força da eficiência da atuação política. Assim, não se pode derivar da natureza humana primordialmente voltada para autoconservação, entende Lebrun, os direitos individuais, que são imprescindíveis para a emergência de uma doutrina liberal.

Contudo, vemo-nos obrigados a confessar que rastreamos obcecadamente um deslize – a bem da verdade, uma precisão – de Lebrun, quando este considera que, por “proteger os bens e as pessoas”, Hobbes não “funda” o liberalismo, mas “[franqueia-lhe] o caminho ao montar a grade Estado / sociedade civil”, o que de certa forma vai ao encontro da interpretação de Strauss. Ademais, sem o aborda de modo aprofundado, Lebrun também menciona que a segurança em Hobbes é uma ressonância do “epicurismo”, o que mais uma vez dá créditos, ainda que Lebrun desconheça toda a extensão do *opus* straussiano sobre Hobbes, à interpretação de que o começo da doutrina política moderna consiste justamente na exacerbação, como vimos anteriormente em Strauss, do “motivo epicúrio” em praça pública. Ou seja, Hobbes cria as condições efetivas, não para a tranquilidade do espírito como pretendia originariamente o epicurismo, mas para eliminação da dor pela acomodação e conforto da vida do indivíduo.

É verdade que Hobbes não consolida um modelo político depositário dos direitos do indivíduo – o que diminui bastante o peso da ideia de fundação. Seria “contraditório” conceber que a soberania do Estado hobbesiano pudesse sofrer tamanho condicionamento e achaques sociais. Por outro lado, como diversas vezes mencionamos, a equação straussiana é simples: Hobbes funda o liberalismo num mundo não liberal. Mas provavelmente isso que Strauss identifica como uma base suficiente que perpassa toda a interpretação do *seu* Hobbes – embora isso não se dê muito às claras por partir do pressuposto das

inconsistências e variações expositivas – enquadra-se no que Lebrun diz sobre as “interpretações que fazem do liberalismo a verdade do sistema de Hobbes”, que “são mais engenhosas que convincentes” (LEBRUN, 2006, pp. 250-251).

Todavia, o ponto frisado por Lebrun é indispensável: Hobbes não considerou, ou pouco teve em vista, o incremento da liberdade do indivíduo. O que lhe interessou, sobretudo, foi a estabilidade do Estado que, no lugar da ênfase dada à subjetividade das paixões individuais, só pode ser obtida pela prerrogativa da paz pública, o que implica o controle estatal. Sutilezas à parte, não vale a pena descartar, entretanto, que a suposta fundação de Hobbes só se efetiva num mundo propriamente liberal: salvaguarda-se politicamente aquele direito que, como fato moral fundamental, permitirá mais adiante a progressão continuada da liberdade – sem que estabeleça nenhum controle por meio de freios e contrapesos – para uma reivindicação ainda maior dos direitos. Não que o soberano em Hobbes já esteja esmorecido. Mas as condições do pacto que o institui podem ser pensadas como o ensejo da sua perda de poder, já que, antes de Hobbes, esse direito a desobediência não estava previsto politicamente.

Como se pode ver, as ponderações de Lebrun vão muito além tanto de Strauss quanto dos que veem em Hobbes um “manual de despotismo”. E as suas considerações finais, contrárias aos que condenam Hobbes, seja pelo viés liberal, seja pelo despótico, mostram-se bastante significativas:

“Quanto Hobbes nos parece ter sido mais lúcido que seus censores liberais fica claro se lembrarmos que [...] as reivindicações dos homens de hoje se voltam, no essencial, para as *seguranças* (no emprego, de moradia, na velhice etc.) e não para um aprimoramento das *liberdades individuais*. [...] Reclamar mais segurança do Estado, é reclamar mais leis – e toda lei civil, como Hobbes vira, não pode senão limitar um pouco mais a ‘liberdade natural’ dos cidadãos”. [...] Nesse

sentido, nossos tempos são os da desforra de Hobbes contra o liberalismo, seu filho bastardo” (LEBRUN, 2006, p. 251).

Ora, se é assim, o jogo virou completamente nos lances finais, já que a segurança continua prevalecendo sobre a liberdade. E se Hobbes não é liberal, não deixa de fazer sentido o fato de que a autoridade que a sua filosofia política tributou ao Estado permite hoje proteger com toda segurança a *propriedade* da burguesia. Mas, por outro lado, foi essa classe social que lutou contra o Estado, diminuiu a extensão do seu poder político para garantir suas posses privadas, restituiu-lhe logo em seguida a força necessária (e portanto absoluta) para a proteção dos proprietários e limitou a liberdade dos representantes anárquicos da insegurança, ou pelo menos está sempre pronto para limitá-la... Tal é a realidade do fato político contemporâneo, para desengano de toda a profundidade interpretativa de Strauss: o gládio do soberano, como medo eficiente para o qual deve convergir o temor mútuo da selvageria incivil, está mais apto do que nunca para agir em caso de necessidade, preservando a intensidade do mito destituído de vida do Leviatã – mesmo se considerarmos o “fracasso” teológico do Leviatã, ou a falta de “seriedade” do mundo liberal, e ainda mais se acrescentarmos os efeitos da técnica sobre o funcionamento Estado vaticinados por Schmitt. Agora, sim, o Estado não conta mais com rivais – o que é mera força retórica, pois eles sempre existirão – estando em perfeitas condições para manter “suspensa” a sua violência, diz Lebrun, para “maior pavor de todos e maior segurança de cada um” (LEBRUN, 2006, p. 238)

No artigo “Hobbes, Locke e a medida do direito” (1989), Carlos Alberto de Moura propõe uma espécie de recenseamento filosófico das bases que de fato teriam permitido o surgimento do liberalismo, bem como uma indagação acerca dos “ideários”, tradicionalmente admitidos no debate atual, que ensejaram a sociedade civil no sentido liberal. Desse modo, articulando os dois principais modelos políticos – quais sejam, o de estirpe lockeana, para o qual a relação da sociedade com o Estado se dá no sentido do reconhecimento dos direitos do indivíduo, que são anteriores à comunidade politicamente organizada; e o rousseauísta (originalmente hobbesiano), derivado da própria criação da “vontade” soberana e onde a condição jurídica dos direitos é efetivada pelo Estado interventor que os “constitui” – de Moura indaga-se sobre a existência de um “núcleo teórico” de onde surgiria a divergência entre esses modelos políticos cristalizados nas formas opostas da “civilização da liberdade e da cidade totalitária” (DE MOURA, 1989, pp. 141-143).

Podemos perceber-se de antemão que as diversas nuances interpretativas de Strauss sobre os primórdios do liberalismo (principalmente a do direito natural como “fato moral fundamental”) pouco interferem na formatação, aparentemente acabada e comumente aceita, de acordo com a qual o projeto emancipacionista liberal tem muito pouco a ver com o que Hobbes pensou sobre o Estado político. Na acepção hobbesiana, a autoridade do Estado sobre os súditos (com vistas, é verdade, à segurança de suas vidas e à comodidade para o exercício dos seus desejos) é absoluta. Em todo caso, indica de Moura, o direito natural moderno, tal como delineado historicamente por Strauss, parece sofrer tamanha variação conceitual, levando-o a “suspeitar” de que talvez não exista uma linearidade da doutrina liberal à maneira de uma escola que já surge resolutamente com Hobbes e adquire progressivamente incrementos e emancipações sociais através de seus sucessores.

Como uma primeira distinção, a noção primária de propriedade, pensada em Hobbes no sentido convencional do pacto político e, portanto, apenas posteriormente à instituição do Estado (que autoriza pela positividade jurídica tal direito), sofre a contrapartida de Locke: a anterioridade da propriedade em relação ao Estado (resultado da “apropriação pelo trabalho” na aquisição de bens) firma o caráter pré-social da propriedade, determinando-a como um direito natural muito mais consolidado para o indivíduo e limitante para o Estado. A bem dizer, de Moura percebe nessa diferença conceitual em torno do direito uma separação de doutrinas políticas mais incisiva do que quereria Strauss.

Entretanto, o Estado político de Hobbes, tomado como fonte jurídica do direito, parece ser muito privilegiado por de Moura: antes da instituição do Estado, enfatiza o intérprete, o “direito natural a tudo equivale ao direito a nada”. Ora, numa pequena inflexão, poderíamos aqui ressaltar, à luz das últimas páginas de nosso último capítulo, que a propriedade em Hobbes, quando considerada no estado de natureza, refere-se, sem hesitações, aos membros e ao corpo do indivíduo (Cf. nota 43). Nesse sentido, embora seja apenas com o direito positivo que o “meu” e o “teu” passarão a ter validade jurídica efetiva, não se pode ignorar que o direito natural opera como pré-condição dessa efetividade e que ele não pode ser tomado simplesmente como um “direito a nada” ou como um “caso limite”, conforme insiste de Moura, aparentemente sem maior consequência (Cf. DE MOURA, 1989, pp. 143, 146). Pois é justamente esse caso limite que será lido por Strauss como o “caso extremo” que define tanto a possibilidade de resistência e insurgência do indivíduo quanto o momento decisivo, antecipado por Schmitt, em que se dá a possibilidade de romper com a regularidade da ordem vigente e discernir existencialmente quem me protege e quem põe a minha vida em risco, isto é, em que se depreende a realidade da autoridade soberana. No mínimo, deve-se considerar que esse direito a nada

tem consequências sobre o direito absoluto do soberano. De modo que, se o Estado interventor é, a olhos vistos, uma realidade que institui a cidadania e encobre qualquer resquício de natureza vinculada ao homem, por outro lado os impasses da doutrina da soberania, frisados por Strauss, parecem reviver a tensão entre a autoridade absoluta do soberano e a inalienabilidade do direito natural do indivíduo.

De fato, a questão tratada por de Moura da “medida do direito” permanecerá em Hobbes como um dos problemas mais passíveis de contendas acerca da sua objetividade. Pois uma vez presumido que o direito natural é preservado mesmo na vigência do artifício do Estado político, ele passa representar um potencial de instabilidade jurídica: tal direito pode levar o indivíduo a reivindicar mais do que lhe é oficialmente reconhecido – situação que Lebrum já destacara – embora o faça *com justiça*, já que a sua razão natural, destituída de apelos transcendentais, não passa, destaca de Moura, de um “cálculo privado”, cuja subjetividade julga os meios necessários para a conservação de si; ao passo que o direito positivo autoriza as garantias de liberdade bem como as leis civis condizentes com a autoridade do Estado. Assim, a instituição estatal existe, não para a “mera preservação de suas vidas, mas o proveito e o bem deles em geral”, conforme de Moura relembra o moto hobbesiano do “dever do soberano”: *salus populi suprema lex* (a segurança do povo é a lei suprema) (DE MOURA, 1989, p. 148; cf. HOBBS, 1999, p.172).

Em vez de uma continuidade linear de Hobbes a Locke, destaca-se a forte ruptura entre um modelo que tem, na absolutização da autoridade do soberano, a própria contrapartida do direito ilimitado a todas as coisas do indivíduo e um outro voltado para a limitação do poder estatal a partir da argumento – conforme de Moura cita Locke - de que está inscrito na *natureza humana* que “ninguém tem naturalmente direito a tudo”. E será essa prédica que permitirá definir o direito como propriedade, isto é, como “aquilo que me

é devido”. Ora, a virada lockeana do direito natural da propriedade à luz do trabalho será decisiva para consolidar a “função jurídica” que contorna o espectro da convenção política bem como o lastro da vontade ilimitada das paixões do homem hobbesiano. Em suma, trata-se – agora, sim, a partir de Locke – de uma “invenção decididamente liberal”: do estabelecimento da medida precisa do trabalho (ou de um “*logos prático*) que, nas realizações de cada um, estipula o limite natural para os direitos do indivíduo – sem o qual não se pode determinar as liberdades de cada um. Ora, se em Hobbes a liberdade do súdito restringe-se, conforme indica Hobbes no capítulo X do *De cive*, àquilo que é “necessário para viver bem e em paz” – sendo a liberdade tão-somente uma questão hobbesiana posterior à garantia da sobrevivência – então o suposto esboço liberal da liberdade depende, muito limitadamente, das brechas prefiguradas pelo “silêncio das leis”, tratada no capítulo XXI do *Leviatã*. Em suma, a imprecisão da medida do direito em Hobbes tenta ser superada pela autoridade soberana, mas, quanto aos critérios que permitiriam discernir uma continuidade de modelos ou uma ruptura radical entre si, conclui o intérprete,

“A disputa entre o Estado intervencionista e o liberal não parece reduzir-se à questão política do *quantum* de poder que seria ‘razoável’ atribuir à autoridade; não parece reduzir-se à divergência ideológica sobre quais devem ser os maiores beneficiários da gestão estatal; não parece reduzir à questão propriamente econômica da melhor administração da produção, se pública ou privada. Ela envolve ainda a questão de saber se, sim ou não, haveria uma medida objetivamente dada para os direitos, que permitisse declarar de uma vez por todas quais as liberdades devidas a cada um, pouco importando que essa medida seja encontrada na natureza, na natureza humana, na “ordem espontânea” do mercado ou no “modo de produção” (DE MOURA, 1989, p. 151).

Assim, onde de Moura vê imprecisões e dispersões passionais que relativizam o direito natural hobbesiano, e que só podem ser contornadas pela consolidação do Estado absoluto, Strauss depreende o fundamento do liberalismo que canalizará os desejos

humanos, no sentido da efetivação de um modelo político em franco acordo com os interesses individuais de cada um. Para de Moura, pensar nas condições definíveis da medida do direito é imprescindível para a caracterização liberal dos direitos do indivíduo bem como para a determinação do poder do Estado. Para Strauss, entretanto, a antecedência do direito natural em relação à lei natural já é motivo suficiente para sedimentar a estrutura social que passará a condicionar os limites do Estado – que por sinal só se tornou absoluto na medida em que a noção de *sumum bonum* foi desacreditada pela campanha difamatória de Hobbes, contrária à autoridade de uma lei anterior ao Estado, redundando numa sociedade cuja ordem moral parte da descrença em relação aos fins, restando apenas a garantia dos meios para efetivação dos desejos, seja do indivíduo, seja da vontade do soberano.

Em *A Física da Política – Hobbes contra Aristóteles* (2008), Yara Frateschi analisa a interpretação de Strauss nos termos das bases científico-políticas de Hobbes, desviando-nos da contenda que retraçamos até aqui entre a antecedência ou o sucedâneo do ovo hobbesiano e da galinha liberal. Antes de retomarmos o seu texto, cabe frisar que o trabalho de Frateschi constitui uma importante referência aos estudos hobbesianos, haja vista o seu mérito investigativo que leva em conta a necessidade – para se entender o mundo mecânico de Hobbes – de um cotejo direto do pensamento teleológico de Aristóteles. Em suma, o paralelo entre os dois autores torna-se mais notável do que nunca. E a intervenção de Hobbes, das mais subversivas possíveis: o movimento de “queda da pedra”, que em Aristóteles é o mesmo que atualiza a tendência da natureza política dos homens ao bem,

resvala em Hobbes para a tendência natural do movimento de fuga a que todos os homens são suscetíveis diante do perigo da morte (cf. FRATESCHI, 2008, pp. 63, 73). Ainda sobre os méritos dessa leitura, mesmo a vasta fortuna crítica de Hobbes, no pouco que me ocorre, parece dar pouca importância ao estudo comparativo dessas duas fontes. Ao mesmo tempo, o apanhado da autora subsidia-a de modo profícuo na crítica que dirige à leitura de Strauss, comumente lida à luz do contraponto entre a nova ciência moral de Hobbes e a dos antigos.

O primeiro ponto a ser frisado, antes de entrarmos nas alterações da autora com Strauss, consiste na necessidade de “redefinir a filosofia moral” em Hobbes à luz da sua diferença com o pensamento dos filósofos antigos, resultando na reformulação radical do quadro do saber humano, principalmente no que se refere ao novo arranjo da filosofia moral que, se no passado se encerrava em questões atinentes à “justiça e a virtude”, volta-se agora para o estudo das “paixões humanas” (ou “movimentos da mente”), compreendido, por sua vez, no domínio geral da filosofia da natureza ou no estudo dos corpos naturais que, no que concerne ao corpo humano, analisa a causa das sensações. Desse modo, esquematiza Frateschi, Hobbes pensa a totalidade da filosofia enquanto conhecimento certo e dedicado à melhoria da vida humana (“boa, confortável e segura”), ao passo que a filosofia do passado preservava, por princípio, a meta última da contemplação do saber que se dirige ao “conhecimento de verdades eternas” (FRATESCHI, 2008, pp. 48, 49).

Talvez mais do que relevo adquirido pela nova divisão estrutural do conhecimento, já se constata o forte vínculo que a inovação filosófica estabelece, por assim dizer, com o critério da “utilidade”. Onde o encaminhamento da justiça para o domínio artificial da política (ou “filosofia civil”), esta, sim, dotada do conhecimento certo, onde os princípios que a articulam não precisam ser derivados da ciência natural, para a determinação de um código moral eficiente, e não estão expostos à inconstância da diversidade das opiniões

humanas conforme a instabilidade de suas paixões. E consideramos ser a partir dessa espécie de caracterização funcional da nova filosofia que a polêmica entre as leituras de Strauss e Frateschi revive uma diferença fundamental em relação a Hobbes. Como vimos no nosso capítulo anterior, a suspeita que move Strauss no seu *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* refere-se ao fato de que a filosofia natural, bem como a “psicologia mecanicista”, não serve de base para a filosofia política de Hobbes, pois a amoralidade constatada no comportamento físico dos corpos naturais repercutiria na ausência de uma base moral para a política. De modo que, a despeito das persuasões científicas de Hobbes, o tratamento moral conferido ao direito natural seria, para Strauss, resultado da sua concepção (ou do seu *insight*) da natureza humana, obtida, por sinal, pela experiência do comportamento dos homens em sociedade, onde a crítica à vaidade e a afirmação da morte violenta expressariam, afinal, o fundo moral de Hobbes. Nesse sentido, Frateschi retoma as linhas centrais do texto de Strauss, apresentando, por outro lado, a conclusão de que, se de fato a passagem dedutiva em Hobbes da física para a política não pode ser feita, ainda assim ela se dá à maneira de uma “analogia” que expressaria a “homogeneidade” de toda a realidade das coisas. Ora, as implicações da tese de Frateschi parecem romper visivelmente com as reprimendas que Strauss lança contra as bases físicas que se pretenderiam presentes no direito natural de Hobbes: não apenas as analogias mecânicas incidem sobre o corpo e as suas ações decorrentes, mas a própria base do direito natural expressa, conforme cita a autora, “a legitimação da irresistível força motora do mundo” (FRATESCHI, 2008, p. 58). Assim, valendo-se das apreciações do texto de Thomas Spragens [*The Politics of Motion – The World of Thomas Hobbes* (1973)], Frateschi contrapõe-se a Strauss, encontrando uma forma distinta de relacionar a natureza e a política hobbesianas:

“Na filosofia natural, Hobbes desenha um modelo de comportamento que é transportado por analogia para sua explicação do comportamento humano, tanto político quanto psicológico: o modelo criado para a interpretação da natureza tem ressonância em algumas partes fundamentais da política, especialmente nas que tratam das paixões humanas. [...] Transportando a teoria do movimento para as teorias moral e política, Hobbes entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que não apenas seus movimentos físicos (externos), mas também suas emoções se movem sem fim e sem repouso. E mais: no mundo do movimento inercial, todas as coisas tendem à persistência; o homem, que é uma criatura natural, não constitui exceção” (FRATESCHI, 2008, pp. 56-57).

Aquilo que Strauss tantas vezes buscou delimitar sob a forma do “fato moral do direito natural”, estabelecido no medo da morte violenta, não é mais uma questão moral, mas uma transposição dessa tendência universal da persistência do movimento dos corpos, incidindo, analogamente, sobre a autoconservação do sujeito. A leitura “moralista”, da qual Strauss seria um adepto, enfatiza Frateschi, “desrespeita” a letra do texto de Hobbes e “especula” moralidades onde não seria possível encontrá-las, a saber, na política. Opondo-se à linha interpretativa straussiana, chega-se à conclusão de que não se trata de conceber Hobbes como um autor previamente comprometido com pressupostos morais (e acrescentaríamos straussianamente: de uma moral atéia ou de motivos epicúrios), nem com moderno esboço do realismo político a favor da “razão de Estado” secularizada, para relacioná-lo com uma nova filosofia política. Hobbes inova, não porque pretenda sacar da algibeira uma moral cativa, imersa no pressuposto de uma natureza humana má por definição, nem porque está atrelado à antecedência de uma moral universal, já que o que ele tem a mostrar é o modo como os juízos de valor são frutos de uma subjetividade determinada pela experiência com o mundo em geral. Conforme entende Frateschi, a moral não pode ser anterior porque

“Hobbes retira o valor no fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos internos e externos. Analogamente, o valor da lei de natureza deriva de um fato natural, na medida em que ela proíbe o homem de fazer qualquer coisa que destrua sua vida ou impeça a obtenção dos meios necessários para sua preservação. Antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais: se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato, e não um juízo de valor irreduzível. O mesmo raciocínio é empregado na definição do direito natural: ele não se funda originariamente num valor, mas num fato natural: a tendência natural do homem a garantir para si a liberdade, definida como ausência de impedimentos externos ao uso do poder com vistas à preservação da vida (FRATESCHI, 2008, pp. 59-60).

Tamanha resolução e impacto da nova ciência da natureza sobre a moral e a política parecem comprometer a leitura que Strauss pretende desvelar acerca da suposta moralidade de que se investiria o direito natural hobbesiano; e talvez impeça até mesmo qualquer tentativa de rastreamento histórico-político que indicasse a fundação hobbesiana do modelo liberal. O puro e simples fato “natural” do homem que tende, como uma pedra que cai, a perseverar em vida, dissipa a gênese pretendida por Strauss, que iria de Maquiavel até a ciência política contemporânea. Os reflexos da teoria do movimento sobre o impulso irresistível à autopreservação, por mais que se defrontem com contextos morais – como o da falta de estima pela vida “sob a condição de permanente escárnio” ou do suicida que frustra o desejo de vingança de Tibério (Cf. pp. 106, 108) – sobrepujam qualquer anterioridade moral que Strauss pensava, no fundo, subsidiar a crítica de Hobbes à filosofia política antiga. A lei de natureza, enquanto lei da física, conta ainda com uma antecedência em relação à moralidade instituída artificialmente no Estado civil, mas isso no sentido mecânico-determinista de “proibir”, considera Frateschi, que os homens ajam contra si

mesmos, ou que “[se privem] dos meios necessários para preservação de suas vidas [ou persistência de seus movimentos]” (FRATESCHI, 2008, p. 87).

Tal é a tendência hobbesiana da natureza humana: não mais alcançar o fim que a completaria na sua perfeição, conforme o pressuposto antigo de que toda mudança tem em vista um fim, mas sim, parafraseando Frateschi, buscar benefícios e evitar prejuízos, já que a vida (as sensações, as imaginações e as paixões) se define como movimento. Uma vez descartada a possibilidade da “tranquilidade de espírito”, não é mais possível deixar de desejar, afora o caso de acabamento final da morte que, por sinal, não conta com nenhum vestígio de desejo “supremo” na acepção aristotélica. A “ideia de natureza”, que representou para Strauss a primeira grande descoberta dos filósofos antigos, que tinham em vista a inteligibilidade do todo, é como que adulterada e reduzida apenas à causa material e eficiente, as quais passam a responder em Hobbes pela realidade das coisas. E o golpe foi fatal.

Se liberal, precursor do liberalismo, ou tão-somente defensor da ordem estatal, as implicações da “explicação mecânica” na concepção de natureza humana – destituída, como vê Frateschi, dos vínculos entre “felicidade, fim último e sumo bem” – exibem, além da “estreita conexão” com a “filosofia das coisas humanas”, traços marcantes de um indivíduo que atua incessantemente na transformação de fins “longínquos” em meios “próximos”, no “aumento de poder” para “realização de nossos desejos futuros”, na “desconfiança” e “antecipação” necessárias à sua conservação para que o outro não se lhe sobrepuje – o que, conforme Frateschi circunscreve o “princípio do benefício próprio”, não constitui nada de condenável, haja vista que tais são as condições para a sobrevivência de cada um (FRATESCHI, 2008, pp. 71, 72, 74, 75, 77, 78).

Para além do benefício próprio salvaguardado pelo Estado, o painel inacabado desse desejo incessante, pigmentado segundo a paleta, não do “ter prosperado”, mas do “prosperar”, parece dizer mais respeito ao indivíduo autossuficiente de nossos dias do que ao cidadão-súdito concebido por Hobbes. Ao isolar a consciência individual da obediência públicas, oficializando na política apenas o domínio do foro externo, a esfera privada, mesmo que ainda não existisse enquanto tal, nunca esteve tão protegida. Por outro lado, é preciso considerar que a abertura propiciada pelo reconhecimento da igualdade natural não tem a pretensão generalizada de encaminhar todos os homens à vida política – e Hobbes está longe dos liberais nesse sentido. Entretanto, numa pequena inflexão, ele volta a ter com eles quando os autoriza a viverem suas vidas, nas questões pessoais que concernem apenas a eles, como bem entenderem, evidentemente sem perder de vista a observância da lei.

Para aquém do engano de Schmitt que viu em Hobbes a concepção do “verdadeiro sistema político”, no sentido mais elevado possível, que tudo poderia exigir dos membros de um agrupamento político, a filosofia política em Hobbes não se mostra para Strauss apenas laicizada, ou mesmo atéia, mas, sobretudo, desnaturada, ou melhor: provida de uma natureza inteiramente artificializada e cientificamente voltada para a eficiência da força da lei por conta da segurança da vida – ao passo que a natureza propriamente dita deixa de ser objeto da filosofia. Mesmos o tema tão candente das paixões humanas em geral ou do medo em particular, que muitas das vezes induz os leitores a buscar um motivo mais substancial (quicá vivo) em Hobbes, vê-se reduzido a uma explicação causal de choque entre corpos, cuja valoração é mero resultado daquilo que, segundo a mecânica, ajuda ou impede a conservação do homem, causando prazer ou dor, a partir do movimento vital do coração – este último, por sinal, resultado da descoberta da circulação sanguínea apresentada no *De motu cordis* (1628) de Willian Harvey.

Por mais que se pense numa linearidade progressiva do pensamento político moderno, indo da soberania do Estado absoluto ao liberalismo que, em consideração aos “direitos do indivíduo”, afrouxou a intervenção do Estado, não se pode ignorar essa espécie de interregno do saber filosófico concebido por Hobbes; essa possibilidade atemporal conquistada a partir do “acordo a qualquer preço”, assinalada pelo jovem Strauss na sua leitura do *Conceito do político* de Schmitt. E esse acordo passa a se estabelecer justamente no domínio político, que Schmitt afirmara com vistas a relocalar a permanência do conflito frente aos fenômenos da neutralização e da despolitização. Schmitt e Strauss viram nas bases da nova ciência o advento irrefreável da tecnologia que tudo parecia engolfar. O descompasso entre os dois surge, porém, quando a afirmação do político em Schmitt pretende-se moralmente despojada, o que para Strauss será o signo verdadeiramente moral dessa afirmação, pois ela é, no mínimo, contrária à futilidade da vida liberal. Afinal, não seria tal afirmação uma mera veleidade no panorama liberal dentro do qual ela está inserida, e dentro do qual a vida e os seus posicionamentos se confundem com um “entretenimento”? E, como implicação straussiana, não seria necessária uma perspectiva pré-moderna ainda não contaminada pela nova visão de mundo que encobriu o político?⁴⁵

⁴⁵ Numa das cartas a Schmitt [4 de setembro de 1932], Strauss pondera que o político, como pressuposto do Estado, pode ser tomado, não apenas como “princípio constitutivo”, mas também como “condição” do Estado. Admitir o político talvez não seja suficiente para afirmar a sua realidade, uma vez que esta pode ser progressivamente dissipada pelo progresso liberal. Assim, não é a ameaça da paz, mas a perda do domínio soberano, ou da importância da anterioridade da lei, que responde pela sequela da despolitização. Na mesma carta, Strauss indica que a verdadeira oposição não se dá exatamente entre o “pacifismo da esquerda” e o “nacionalismo belicoso da direita”, mas sim entre “anarquia” e “autoridade” (Cf. Meier, 1995, pp. 124-26). Ora, a autoridade é que determina, segundo Schmitt, a necessidade interventora do governo para controle da sociedade. Contudo, tal necessidade está condicionada e permeada pela maldade hobbesiana inocente – recriminável, é verdade, mas corrigível. O esforço do jurista alemão parece malograr diante desses apontamentos de Strauss. Pois se o que se busca é uma necessidade ainda mais fundamental que afirme a decisão (*Entscheidung*) do soberano de combater o inimigo, ela ainda flerta com uma soberania de traços liberais, onde o aperfeiçoamento da besta humana (que é má por pura inocência) suprime pouco a pouco os atributos do inimigo que constituem o político. Assim, não se trata tanto da necessidade schmittiana da manutenção do conflito, quanto da possibilidade straussiana de saber contra o que se luta.

Ora, essas minhas conclusões abstrusas não são senão sequelas ou estilhaços da forma como Strauss interpreta a restrição que o poder soberano sofre no seu “direito ou autoridade de punir” os seus súditos. Pois, embora a “autoridade pública” seja absoluta e as suas repreensões tenham em vista a disposição dos homens à “obediência”, a investidura da ação da autoridade política consiste, diz Hobbes, em “ceder (*giveth away*) o direito de defender os outros, mas não o de se defender a si mesmo”, o que não implica, portanto, que o súdito se comprometa com sua própria punição. A bem dizer, essa renúncia não cede nenhum poder – o que, do contrário, talvez pudesse problemáticamente criar brechas para resquícios ideológicos da imaterialidade dos espíritos invisíveis a transportar essências incorpóreas.

No Estado civil, o que os homens fazem é deixar de lado ou largado, em suma, renunciar (*laying down theirs*)⁴⁶ ao seu direito natural sobre todas as coisas; ou ainda, conforme enuncia no capítulo XIV do *Leviatã*, “privar-se (*to divest himself*) da liberdade de impedir o outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa”, de modo a fortalecer (*strengthen*) o “uso que ele [soberano] pode fazer do seu próprio [direito] da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles” (HOBBS, 2003, pp. 113, 263). E se nada foi propriamente cedido, tudo continua como antes, só que agora com a garantia de proteção. Uma vez que não é por transferência que se autoriza a punição, a base de tal direito do soberano está na própria conservação do direito ao qual o soberano não teve de renunciar. Em outras palavras, mesmo que tenham reservado e não feito mais uso dele, é o direito natural de se preservar que confere toda a estrutura que permitirá ao soberano o fortalecimento da lei.

⁴⁶ Embora não pretendamos nenhuma conclusão a partir de outras acepções, é no mínimo curioso considerar que *lay down his life for something* significa “dar a vida em nome de algo”; e *lay down arms*, “depor as armas” ou “render-se”.

Tornemos pela última vez ao capítulo XXI do *Leviatã* – citado tantas vezes por Schmitt, Strauss e também considerado por Lebrun e de Moura – no qual Hobbes explicita o sentido da sua definição de liberdade como ausência de impedimento. De início, vale notar que, por mais que critique o uso de metáforas na linguagem política, dada a equivocidade dos nomes, Hobbes parece ser o primeiro a ignorar esse preceito e a empregá-las; de modo que a abertura do capítulo reúne o domínio da natureza e da vida social na imagem que concebe da liberdade natural: os “diques” e os “canais” constituem um impedimento ao curso das águas da mesma maneira que um corpo “amarrado”. Do contrário, diz Hobbes, as “águas se espalhariam por um espaço maior” se não tivessem sido impedidas. Mas o “não deparar com entraves”, embora seja a condição primeira e, portanto, física, da liberdade dos corpos, requer ainda o “poder” para exercer-se, condição essa que se proteja tanto na pedra, que não dispõe de poder para se mover, quanto “naquelas coisas que [um homem livre], graças à sua força e engenho, é capaz de fazer” e “não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 2003, p. 179).

Mais adiante, chega-se às “leis civis”, e Hobbes lança mão de outra metáfora: as leis são “laços artificiais” que ligam a boca do soberano ao ouvido dos homens que as criaram. A advertência do autor quanto à força dessa metáfora considera: embora o artifício das leis seja fraco por si só, ele pode ser sustentado pelo “perigo”. E o “absurdo” que se constata no uso da linguagem vem à tona com toda carga expressiva: segundo a acepção física de liberdade – que é a única que existe – as “ações omitidas pela lei”, ou aquilo que o soberano “preteriu” (*pretermitted*), constituem o espaço efetivo onde o homem é livre, onde se pode fazer o que a “razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse”.

Mesmo que não fosse necessária mais nenhuma observação sobre a liberdade, tal delimitação é prolífica. A liberdade, dirá mais adiante Hobbes, é “sempre a mesma”, seja

uma monarquia, seja uma república popular. Pois tal espaço já equivale ao que é “desfrutado” pelos homens que vivem na *Commonwealth*; e o absurdo do emprego “especioso” da noção de liberdade consiste justamente em reivindicar aquilo que já se possui, aquilo “mediante o qual [os homens] podem tornar senhores de suas vidas”. Mas sobre o que, afinal, a lei silencia?

“a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS, 2003, pp. 181, 182).

A passagem em Hobbes da salvaguarda do direito natural para o incremento da liberdade do indivíduo será sempre sinuosa. E Lebrun tem toda razão quando qualifica a indeterminação dessa liberdade hobbesiana, comparada à vivacidade que ela adquire posteriormente. Por outro lado, mesmo num regime fechado, Hobbes já deixa claro, no início da exposição, que o “controle” de todas as “ações e palavras” dos homens seria no mínimo uma ambição disparatada (a bem da verdade, diz o autor, *impossible*). Mesmo que Hobbes tenha se preocupado menos com a liberdade do que com a autoridade, o ato privado do indivíduo que não desobedece à lei, além de não dizer respeito ao soberano, exerce-se em conformidade com a conveniência de cada um – o que remonta, irresistivelmente, à condição natural do homem, em que todos são, no que diz respeito à preservação de cada um, juízes do seu destino. E cada vez mais nos encontramos nas firmes searas civis, pois somente aqui a lei de natureza, no sentido da paz e comodidade entre os homens, se torna propriamente lei.

Quanto à querela entre os antigos e os modernos retraçada por Strauss, podemos enfim considerar que pouco importa se os homens são ou não iguais por natureza. Pois

mesmo se o são, o que realmente está em jogo para o que está por vir é o voltar-se contra a tradição, segundo a qual não há igualdade natural. Afinal, para que haja paz, mais importante do que o fato natural de uma hierarquia ou de uma mesma constituição física e mental é que os homens se pensem como iguais, isto é, sob os mesmos termos da lei. No seu caráter atemporal, o pacto entre os súditos se dá exclusivamente entre eles, na acepção mais absoluta possível, e não entre súdito e soberano, já que ninguém nunca transferiu efetivamente nada a este último – trata-se do formulário, reconhecido em cartório, que em algum momento todos os membros integrantes supostamente preencheram, com cópia no fichário, caso um órgão público autorizado venha a bater na porta de suas casas exigindo identificação.

Assim, não há razão para impetrar mais liberdade num Estado onde ela já está autorizada, e onde o temido poder absoluto – prevê o próprio Hobbes – não só não anula o direito natural de cada um como o preserva de maneira segura. Além do que, o uso racional daquilo de que são “autores” não pode, uma vez que funciona, ter o propósito de ser desfeito, embora tenham liberdade para tanto – e se agem contra a lei, é porque não a temem, ou porque um temor muito maior dirimiu o seu compromisso anterior com a manutenção do Estado. A liberdade é um problema casual: em alguns Estados e épocas, ela é maior, e em outros, menor, “conforme os que detêm a soberania consideram conveniente” e sob a condição de obediência – também temporal – “mediante a qual soberano é capaz de protegê-los” (HOBBS, 2003, p. 187). Mais do que nunca podemos perceber como Schmitt estava certo ao delimitar a condição da política moderna: “o *protego ergo obligo* é o *cogito ergo sum* do Estado” (SCHMITT, 2007, p. 52). E mais do que nunca somos obrigados a reconhecer as consequências contemporâneas que podem ser derivadas dessa necessidade

intrínseca à política moderna: aos olhos de Schmitt, a neutralização do conflito, e aos de Strauss, a neutralização e a perda de sentido da própria vida.

Mas operação em Strauss será sempre mais complexa do que a simples derivação histórico-filosófica direta e do que uma possível inovação radical iniciada a partir do nada. Com efeito, a ruptura é decisiva e suspende qualquer andamento contínuo e natural da tradição. Mas para que do nada surja o *fiat* do Estado – que seria essa ruptura provocada pelo ato puramente humano – ainda assim são necessárias as condições do pensamento que permitiram esse nada. A emergência da autoridade humana na modernidade deve ser pensada à luz daquilo que lhe foi propiciado, ou daquilo que a vida prática conquistou pela atuação intelectual que a antecedeu, do uso e da afirmação teórica de uma razão natural do indivíduo – que não contava mais com nenhum apelo transcendente – para a concepção de uma sociedade civil tal como passou posteriormente a ser entendida no mundo liberal. Joseph Cropsey, um importante adepto da interpretação straussiana – que, junto com Strauss, editou a ambiciosa *History of Political Philosophy* (1963) – tece o seguinte amálgama histórico-filosófico, à maneira de uma hermenêutica, no seu artigo “Hobbes and the Transition to Modernity”, em que reproduz o vai e vem da sintaxe straussiana:

“[O] desenvolvimento da modernidade não pode ser identificado sem que se compreenda a modificação do próprio começo da modernidade. Além disso, a gênese da modernidade tem como um dos seus elementos a reconstituição do corpo político pela reintegração da ‘Igreja’ e do ‘Estado’, ou pela sua submersão e re-emergência como simplesmente a sociedade civil. O desenvolvimento posterior da modernidade será ininteligível num aspecto relevante se não se tiver uma visão clara de como essa reintegração ensejou a ‘separação da igreja e do Estado’. Pode-se dizer que Hobbes reconsiderou a *polis* no que diz respeito a essa conexão, ao passo que seus sucessores olharam alhures. Na medida em que Hobbes reconsiderou a *polis*, a gênese da modernidade consistiu mais numa restauração do que numa inovação. O estímulo à restauração de um princípio pagão pode ser encontrado na característica que remanesceu na gênese da

modernidade: o fundamento da vida humana devia ser deslocado da revelação para a razão natural peculiarmente compreendida, e para tanto a intervenção da filosofia natural no pensamento moral e político tornou-se, ou foi concebida para se tornar, inescapável (CROPSEY, 1964, p. 217).

Mais adiante, Cropsey desdobra o esquema struassiano, considerando que o domínio privado para os antigos situa-se acima da lei e da cidade; ao passo que em Hobbes tal isolamento está abaixo da lei, isto é, na necessidade de autoconservação – embora permaneça a questão sobre se essas reservas privadas do estado de natureza hobbesiano permitiram “a longo prazo” “uma resistência benéfica ainda maior em relação à lei” (CROPSEY, 1964, p. 229).

Desse modo, no que diz respeito à restrição das disputas e ao domínio da autoridade a ser obedecida, a tradição antiga permanece em Hobbes; mas, por outro lado, a modernidade não está mais às voltas com valores intrínsecos às coisas, descobertos pelo próprio indivíduo que, na busca da excelência, não deixa, porém, de cumprir a lei cuja origem ele desconhece. De modo que num só golpe a busca da excelência precisa ser descartada: a virtude e o vício, o bem e o mal, não devem se distinguir naturalmente conforme o juízo particular do indivíduo, mas pelo que a convenção da lei civil autoriza. E para que se aceite uma vida política cujo vínculo social está no recuo da liberdade e na força autoridade, o homem não pode mais ser concebido como um animal político. Do contrário, corre-se o risco de ele continuar pondo em questão o melhor regime político. Rejeitar a tradição filosófica e negar o estado de natureza parecem convergir aqui num mesmo ato inovador de Hobbes, que não propriamente aniquila a natureza, mas a encobre, na medida em que concebe outra natureza cientificamente estruturada em seu lugar, na medida em propõe a inteligibilidade dessa nova natureza segundo a razão natural que a entende exclusivamente como corpo e como movimento que tende a persistir. Pela filosofia

da natureza, acreditou-se e efetivou-se o progresso do saber, permitindo a aquisição de comodidades para a sociedade. E pela filosofia política, a eficiência na execução da lei da razão (da lei natural), por parte da concepção da autoridade do soberano, fez com que a paz pública se tornasse enfim uma realidade – onde o justo e o injusto não necessitariam mais da remissão à autoridade da lei divina, onde o temor pelos espíritos invisíveis, à maneira de “substâncias incorpóreas” aristotélicas, ou dos substratos dos acidentes, seria desmascarado pela “filosofia civil”. E a imbricação dos ramos do saber se torna cada vez mais necessária, embora artificiosa: a base da filosofia civil, concernente aos deveres dos cidadãos, pode ser derivada ordenadamente do conhecimento das paixões internas, dos movimentos da mente, da física, da geometria, de modo que é o conhecimento não político, naquilo que ele tem de certo, que ancora a filosofia política.

Reunidas as condições para a paz pela nova concepção de dever civil, o caráter absoluto da autoridade temporal legítima que a razão natural – a única com que contamos – tem por certo ou tem o direito à autoconservação, e nada mais, já que o restante, conforme o questionamento dos antigos passa a ser modernamente interpretado, está sujeito a todo tipo de opiniões, dogmas e disputas sobre o que é o bem. E embora a vida em Hobbes não seja mais pensada em vista do “bem supremo”, nem em conformidade com a razão, o medo da morte e, portanto, todos os meios calculados para preservar a vida devem ser vistos como um bem para o indivíduo, já que o restante, seja ele excelente, altivo, enaltecido ou vão, está sujeito a erros e não se efetiva. Portanto, rebaixemos nossos propósitos. Do contrário, não atingiremos sequer a paz, sob o risco da disputa interminável sobre o certo ou justo. *Right?*

Com seu apreço incontestado pelos antigos e a sua tentativa de resgatar algo que foi esquecido no alvoreço dos ideais modernos, Strauss viu, na natureza artificial ensejada pelo

panorama moderno, algo muito mais grave do que a tendência avassaladora à neutralização do conflito, demarcada por Schmitt. Pois se o que sempre mantivera digna a investigação filosófica pré-moderna fora o próprio questionamento do caráter convencional da lei da cidade à luz da antecedência da natureza, com o primado da razão moderna, porém, é como se a politização da filosofia, além de rejeitar a revelação e a natureza, tivesse depositado todos os méritos discricionários (a razão natural) na autoridade política – como se a razão, ao aderir à certeza matemática, desautorizasse a sua própria racionalidade por força da necessidade do acordo e da paz para preservação da vida. A bem dizer, o predomínio do acordo é total, bem como a possibilidade liberal do “Estado total”. Pela primeira vez, a lei de natureza deixa de ser uma disputa subjetiva, isto é, regrada por opiniões e dogmas, e torna-se realmente uma lei. E tal ato, por inaceitável que possa parecer, foi um ato filosófico. Para um não liberal, Hobbes preparou o terreno político contemporâneo de maneira muito mais eficiente do que o um liberal de pura cepa. No ensaio “On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy”, que aqui consideramos como o seu último texto sobre Hobbes, Strauss parafraseia um trecho do conhecido monólogo “To be, or not to be”, do *Hamlet* de Shakespeare, indagando-se, desenganadamente, se a vida, que “vibra” na filosofia política hobbesiana, separada da ciência natural, poderia ainda ser depreendida:

“À luz da ciência natural de Hobbes, o homem e as suas obras transformam-se numa mera fantasmagoria. Através da ciência natural de Hobbes, a ‘coloração original’ de seu pensamento político ‘é empalidecida pelo matiz descorado’ de algo que lembra a morte, mas que carece totalmente do aspecto majestoso desta – algo que pressagia o positivismo de nossos dias” (STRAUSS, 1988, p. 178).

Não vale a pena perder de vista esse encobrimento do político que, para um passadista, embotou qualquer propósito da vida humana – como uma sombra que a “ilha flutuante” dos cientistas modernos (a “Laputa” de Swift) lançou por sobre seus feudos em terra firme. Mas também não vale a pena aceitar a justificativa quase-dogmática de que a filosofia moderna responde pelo estado de crise, que Strauss constatara no ocidente como um todo, devido à ausência de um direito natural outrora sempre acessível.

Por maior que fosse o esforço intelectual que provasse alguma verossimilhança no fato de um filósofo ter, a partir de seu gabinete de estudos, gerado uma crise de valores na vida social que se seguiu, ainda assim persistiria, de nossa parte, uma descrença, que tentaria levar em conta tantos outros fatores quanto fosse possível angariá-los, sem poder chegar ao fator decisivo da mudança. Afinal, não há provas suficientes, e talvez nem haja averiguação possível, que confirmem a hipótese de que uma instituição política ou religiosa, consolidada enquanto tal, por mais que estivesse equivocada sobre o interesse de seus membros, tenha em algum momento desmoronado por conta de um saber filosófico realista ou fantasmagoricamente realista. Pensar o contrário, mesmo levando em conta a crítica de Strauss ao papel da politização da filosofia, talvez equivalha apenas a alimentar crenças e não saberes dotados de um mínimo de objetividade em relação aos declínios e ascensões políticos. Enfim, assim como não parece ser o caso filosófico dar muito crédito para a realidade, o caso político não se vê muito preocupado com a sabedoria que, por sinal, é pura invenção da filosofia.

Em todo caso, o ponto pertinente está nessa espécie de corte certo, em relação ao passado, mas difuso, em relação ao que dele decorreu. Mas, para Strauss, embora esse corte tenha segmentado o passado, ele não o eliminou: o passado foi encoberto na medida em que um conjunto de fatores subversivos do próprio passado corroborou e culminou na

edificação de um sistema moderno que negou e se afastou do passado. Mas sob todos esses escombros a partir dos quais o moderno seguiu adiante, resta saber se a questão do “direito natural” pode ser pensada como uma invenção do próprio Strauss, que insiste em localizá-lo irrevogavelmente na tradição antiga e que necessita, para tanto, conceber – por motivos ocultos, ou por uma recusa esotérica (quase romântica) do presente – a existência passada de uma inquirição filosófica atinente ao certo e ao errado, partindo de uma experiência permanente e de um senso comum a todos os que vivenciaram a experiência política daquele tempo.

Mas não gostaríamos que o leitor fosse simplesmente levado a aceitar ou a recusar a tentativa straussiana de romper e superar a esclerose moderna, que se esqueceu das suas origens políticas e que, imersa confortavelmente na mentalidade da classe média burguesa, se esqueceu até mesmo do terror do estado de natureza que originariamente permitiu a ascensão da política moderna. O resgate do passado seria possível na medida em que reconhecêssemos em Hobbes, como ponto de partida da crítica conservadora, a *causa* do liberalismo e das mazelas e perdas morais decorrentes. Mas não se pretende com isso a reinstalação do passado filosófico num terreno contemporâneo que lhe é avesso, haja vista o confinamento na natureza. A despeito dos propósitos escusos de Strauss, pode-se conceder que, com o admissão do ataque da campanha moderna, consegue-se ao menos depreender a existência da inovação moral que, desde então, vigora a plenos pulmões, mas que não se vê como moral, ou que se justifica apenas como utilidade, funcionamento técnico, ou até mesmo sob a égide do estranho termo da “governabilidade”.

Hobbes não criou o liberalismo como quem abre a porta e persuade o seu conviva de que a melhor alternativa, para quem estiver dentro do castelo em chamas, é atravessá-la e, logo em seguida, lacrá-la para nunca mais voltar, apresentando a promessa de que o que

existe lá fora, por mais inusitado que seja, contará com o apoio de vários dispositivos e funcionários (liberais) que tornarão vida mais satisfatória – e o que Strauss criticaria nesse caso é que, feita essa transição, não restou mais nenhuma alternativa para a filosofia política além do próprio liberalismo.

Hobbes concebeu, lapidou e implantou uma porta que simplesmente não existia até então e que, portanto, não levava a lugar nenhum. Trata-se da pura invenção do artifício ou do artifício da invenção, do construto humano racional, de onde muita coisa pode ter decorrido, mas no que não se sabia aonde ia dar. Com efeito, as premissas do seu sistema, que almejam a segurança e o conforto, só adquirem uma validade precisa e uma desvolutura prático-política no interior dele próprio, isto é, na medida em que se assume a sua natureza artificial. Mas que disso decorra um preço muito alto que foi sendo pago cada vez mais às expensas de um abandono da inestimável experiência mais direta da vida vinculada à natureza, aí, sim, temos a cristalização atemporal, não do artifício do Estado moderno, mas da figura conservadora de nossos dias - e que poderia muito bem ter existido até mesmo entre os gregos altivos do passado a repudiar o seu presente. É ir longe demais atribuir exclusivamente à filosofia tantas consequências práticas.

Recusar a predominância e a coerência desse sistema científico-racional de raízes modernas é, numa perspectiva avessa ao mundo em que se vive, a condição necessária para se presumir a existência de algo mais original e elementar encoberto pelo horizonte liberal. Para Strauss, portanto, a renúncia ao questionamento do melhor, conclama, em tempos liberais, uma tarefa talvez mais ambiciosa que a inaugurada por Schmitt. Mas se a busca do conhecimento do melhor diz politicamente respeito a todos, ela concerne apenas aos que foram educados em conformidade com a natureza, ou que sabem, dada a sua educação, que o melhor não pode ser buscado por todos. A aposta liberal, em contrapartida, para não se

revelar como o blefe que vem a descobrir que, no fundo, precisava de um suporte mais firme do que o meramente humano, e para não correr o risco de se defrontar com mais um espantinho da verdade, deve ser mantida como a mais ambiciosa de todas: descrente, não contando com nada além do livre esforço humano, desamparado e muito provavelmente egoísta, mas contando com a possibilidade do acordo para benefício de todos.

Referências Bibliográficas

ALTINI, CARLO. 2004. *La teoria della filosofia come filosofia politica*. Pisa: Edizione ETS.

BALAKRISHNAN, GOPAL. *The Enemy, An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London: Verso, 2000

BLOOM, ALLAN. 2000. *Giants and Dwarfs*, Simon and Schuster.

BLOOM, ALLAN. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Paperbacks.

BREDEKAMP, HORST. 1999. "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, In: *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin (Winter, 1999), pp. 247-266.

CROPSEY, JOSEPH. 1964. "Hobbes and the Transition to Modernity", In: *Ancients and Moderns – Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. Joseph Cropsey, Basic Books, Inc. Publishers.

DE MOURA, CARLOS ALBERTO. 1989. "Hobbes, Locke e a medida do direito", In: *Filosofia Política* no. 6, L&PM Editores, pp. 141-153.

DRURY, SHADIA. B. 2005. *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave Macmillan.

DUTTON, BRETT. A. R. 2002 *Leo Strauss's Recovery of the Political: The City and Man as a Reply to Carl Schmitt's Concept of the Political* (Government and International Relations School of Economics and Political Science Faculty of Economics and Business, University of Sydney, Outubro.

FRATESCHI, YARA. 2008 *A física da política – Hobbes contra Aristóteles*, EDITORA UNICAMP.

- GOUREVITCH, VICTOR. 1968. "Philosophy and Politics II", In: *Review of Methaphysics*, 22, No. 2, pp. 281-328.
- GOUREVITCH, VICTOR. 1987. "The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural and History*", In: *The Crisis of Liberal Democracy*, ed. Kenneth L. Deutsch & Walter Soffer, State University of New York Press.
- HOBBS, THOMAS. 1998. *Man and Citizen*. Hackett Publishing Company.
- HOBBS, THOMAS. 1999. *The Elements of Law - Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford University Press.
- HOBBS, THOMAS. 1995. *Three Discourses – A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. Noel B. Reynolds & Arlene W. Saxonhouse, The University of Chicago Press.
- HOBBS, THOMAS. 2003. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOLMES, STEPHEN. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press.
- KENNINGTON, RICHARD. 1981. "Strauss's Natural Right and History", In: *The Review of Metaphysics*, Vol. XXXV, No. 1, Issue No. 137.
- LEBRUN, GÉRARD. 2006. "Hobbes aquém do liberalismo". In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*, São Paulo: COSACNAIFY.
- MCCORMICK, J. P. 1997. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: against politics as technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCORMICK, JOHN. P. 1994. "Fear, Technology, and The State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany", In: *Political Theory*, vol. 22, no. 4, (Nov., 1994), pp. 619-652.
- MEIER, HEINRICH. 1995. *Carl Schmitt & Leo Strauss - The Hidden Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press.

- MINOWITZ, PETER. 2009. *Straussophobia, Defending Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, Lexington Books.
- NICGORSKI, WALTER, “Allan Bloom: Strauss, Socrates and Liberal Education”, In: *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, ed. Kenneth L. Deutsch & John A. Murley, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 205-219.
- PICCININI, MARIO. “Leo Straus en el umbral de los años treinta”, In: *Res publica*, 8, 2001, pp. 149-182.
- PIPPIN, ROBERT. 1995. “The Modern World of Leo Strauss”, *Hannah Arendt and Leo Strauss, German Emigrés and American Political Thought after World War II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, ROBERT. 2003. “The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity”, In: *Political Theory*, Vol. 31, No. 3, 335-358.
- ROSEN, STANLEY. 2009. “Leo Strauss and the Problem of the Modern”, In: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. Steven B. Smith, Cambridge University Press.
- SCHMITT, CARL. 2007. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press. STRAUSS, LEO. “Notes on Carl Schmitt’s Concept of the Political”, In: SCHMITT, C. 2007. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHMITT, CARL. 1996. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Greenwood Press.
- SHELL, SUSAN. “Meier on Strauss and Schmitt”, In: *The Review of Politics*, vol. 53, No.1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss (Winter, 1991), pp. 219-223.
- STICHWEH, KLAUS. Présentation. “Correspondance entre Strauss et Löwith”, In: *Cités* 2001/4, n° 8, p. 173-227

STRAUSS, LEO. 1992. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

STRAUSS, LEO. 1964. *The city and man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

STRAUSS, LEO. 1997. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

STRAUSS, LEO. 1988. "On the Basis of Hobbe's Political Philosophy". In: STRAUSS, *What is Political Philosophy?*. Chicago: The University of Chicago Press.

STRAUSS, LEO. 1952. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press.

SWIFT, JONATHAN. 2003. *As viagens de Gulliver*, Editora Nova Cultural.