

LEO STRAUSS E O CARÁTER PROBLEMÁTICO DA RACIONALIDADE MODERNA

Elvis de Oliveira Mendes¹

RESUMO

Neste artigo é apresentada de forma detalhada e precisa a esmagadora crítica de Strauss à modernidade. Neste sentido, formula-se aqui uma interpretação da crítica straussiana aos valores cultivados pelos homens deste período, valores estes que, para Strauss, produziram aquilo que ele mais temia: “o niilismo”. Sendo assim, diante do vácuo moral e de toda ausência de sentido que se instauram em nome da ciência e da racionalidade modernas, Strauss tenta achar uma saída ou um meio para se repensar tanto a política quanto a religião. Neste contexto, trata-se de mostrar que o que Strauss parece estar disposto a fazer é, por meio de uma problematização da situação política e intelectual do presente, estabelecer uma base filosófica para uma reavaliação do passado, buscando recolocar em discussão os ensinamentos dos antigos, no intuito de, com isso, observar uma alternativa à crise ética e metafísica de nosso tempo e salvaguardar as sociedades do futuro do abismo do niilismo.

Palavras-chave: Crítica da Modernidade, Racionalidade, Filosofia Política, Leo Strauss.

ABSTRACT

This article is presented in a detailed and accurate form the crusher Strauss's critique to modernity. In this sense, is made here an interpretation of the straussian critique to the values cultivated by the men from this period, those values for Strauss produced what he feared: “the nihilism”. Therefore, before the moral empty and the lack of direction that is established in the name of the science and the modern rationality, Strauss tries to find a way out or a way to rethink both politics and religion. In this context, it is to show that what Strauss wants to do, is through a questioning of the actual political and intellectual situation, to establish the philosophical base for a reevaluation of the past, searching for replace at issue the teachings of the ancients, in order to observe an alternative to ethical and metaphysic crisis of our time and to save the future societies from the abyss of the nihilism.

Keywords: Critique of Modernity, Rationality, Political Philosophy, Leo Strauss.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: elvis.oliver@live.com. Gostaria de agradecer ao professor Richard Romeiro Oliveira (UFSJ) pela orientação e revisão deste texto, por sua paciência e dedicação, sobretudo, por nossa amizade.

1. A Modernidade na visão de Leo Strauss

O esforço intelectual empregado por Leo Strauss para propor uma saída diante da crise do plano político ocidental consolidado na modernidade é de igual força e pretensão ao de resgatar a importância da filosofia política. De fato, tal esforço está presente de forma flagrante em grande parte de sua obra. Neste sentido, para Strauss, suas pretensões estão direcionadas e buscam acertar o mesmo alvo, que seria o de repensar as coisas políticas e fazer renascer a “crença” na possibilidade de se investigar racionalmente a natureza do melhor regime, da melhor sociedade, da melhor política ou do melhor governo. Tudo isto, para Strauss, só é possível com a recuperação da filosofia política.

O ponto de vista de Strauss é que a filosofia política entrou em profunda decadência na modernidade diante dos grandes acontecimentos científicos e filosóficos característicos deste período, quais sejam: o fenômeno de consolidação de correntes de pensamento como o positivismo que rejeita a filosofia política clássica a partir da visão de que esta é a-científica (cf. STRAUSS, 1995a, p. 26) e, em um segundo momento, o historicismo que, por sua vez, revela-se como um ataque ainda mais feroz ao afirmar que o bem, ou o melhor, é algo inexistente em si mesmo e, portanto, inatingível. Diante disso, e dos grandes avanços tecnocientíficos, assim como do aparecimento, no campo intelectual, de movimentos como o relativismo histórico e o iluminismo, “a filosofia política clássica - a filosofia política originada por Sócrates e elaborada por Platão e Aristóteles - é hoje geralmente rejeitada como obsoleta” (STRAUSS, 1995a, p. 26). Sendo assim, passou a ser tratada como um conhecimento ou uma disciplina de caráter arqueológico, em outras palavras, como algo a ser estudado apenas por questões de ordem histórica. Diante disto, pensar acerca da natureza do bem, do belo ou do melhor governo, como princípios distintos daquilo que é estabelecido pela mera convenção social, veio a se tornar uma postura cada vez mais desgastada e indesejável, o que levou Strauss a afirmar que “hoje a filosofia política não existe mais” (STRAUSS, 1988b, p. 11).

Um dos fatores preponderantes para tal decadência, segundo Strauss, está no próprio tipo de sociedade que surgira na modernidade, um modelo de sociedade totalmente diferente das sociedades antiga e medieval. Nessas últimas, o conhecimento das coisas importantes era adquirido através da escuta e da reverência aos mais velhos e evidentemente considerados como mais sábios, por terem acesso a um conhecimento ancestral e quase sempre divino. Pelas histórias narradas ou simplesmente pela aptidão e interesse por assuntos públicos. Ora, não é à toa que a filosofia política surge na Grécia antiga, mais precisamente na cidade de Atenas, porque foi lá que se “diz que Sócrates foi o primeiro a fazer com que a filosofia descesse do céu à terra, obrigando-

a a fazer perguntas sobre a vida e os costumes, sobre as coisas boas e más” (STRAUSS, 2014, p. 145). Assim, por ser desta maneira, os homens passaram a refletir sobre os problemas da *pólis*, a fim de torná-la melhor e mais justa, tendo em vista, sobretudo, a proposição de uma melhor maneira de viver para as pessoas. E esta postura, por sua vez, fundou a própria filosofia política. No entanto, ainda por esta mesma via, na contramão das sociedades antiga e medieval, a sociedade moderna mostrou-se profundamente marcada pela complexidade e pelas mudanças frenéticas, assim como pela paixão pelo novo e pela ideia de progresso. Tudo isso somado à crença de que o que é realmente “bom” é o “novo”, o que fez que “bom” e “novo” na modernidade se tornassem elementos análogos.

Com efeito, o que está em jogo para Strauss é a ruptura entre a filosofia política moderna e a filosofia política clássica. Para ele (STRAUSS, 1992, p. 3), mesmo que os modernos tenham sido, de fato, influenciados pelos antigos, opuseram-se diante da estrutura fundamental erguida pela filosofia política clássica. Sendo assim, uma das primeiras maneiras de se observar a oposição entre o pensamento político clássico e o pensamento político moderno consiste em ver a forma diferente como esses dois pensamentos se relacionam com o passado e com a tradição. De fato, segundo Strauss, enquanto o pensamento clássico, apesar de reconhecer o caráter intelectualmente subversivo da filosofia em relação ao *éthos* ancestral, busca uma solução de compromisso, em que o melhor regime deve ser pensado como um projeto legislativo e institucional que compatibilize as normas da tradição com reformas e modificações prudenciais no *éthos* vigente, sob o pressuposto de que é impossível uma completa racionalização da história, o pensamento moderno, por ser mais abstrato e acreditar na onipotência da razão, crê na existência do progresso e na possibilidade de se suprimir o passado e a tradição, implantando aqui e agora a melhor ordem política, graças ao poder transformador do homem. Para Strauss, essa crença moderna já aparece com Maquiavel, com sua ambição de instaurar “novas ordens e costumes” e sua concepção de que o homem pode controlar a fortuna e os acidentes da história.

Diante disto, “de acordo com o projeto moderno, filosofia e ciência não são compreendidas como essencialmente contemplativas e orgulhosas, mas como ativas e beneficentes” (STRAUSS, p. 1992, p. 3). Assumindo essa orientação ativista, os modernos romperam radicalmente, assim, com a perspectiva antiga ou clássica da filosofia, que possuía um caráter essencialmente contemplativo e não cria na possibilidade de se mudar substancialmente a história, fundando-se, por isso, na convicção de que o conflito entre a racionalidade filosófica e a sociedade política constitui um fenômeno natural e insolúvel. Portanto, segundo Strauss, os modernos, ao romperem radicalmente com a perspectiva antiga ou clássica da filosofia, inauguraram uma filosofia alicerçada na premissa ou crença de que “a filosofia ou a ciência

tornariam possível o progresso em direção a uma grandiosa prosperidade” (STRAUSS, 1992, p. 4). Neste sentido, surge, a partir daí, uma filosofia comprometida com a transformação da sociedade e com o projeto de modificação da história. Tais pretensões são explicitadas pelo próprio Strauss de forma clara já na introdução de sua obra *The City and Man*, como podemos observar na passagem a seguir:

O progresso em direção a grandiosa prosperidade tornaria assim, ou torna possível, o progresso em direção à grandiosa liberdade e justiça. Este progresso deveria necessariamente ser o progresso em direção a uma sociedade igualmente abarcadora de todos os seres humanos: uma liga universal de nações iguais e livres, cada nação formada por homens e mulheres livres e iguais (STRAUSS, 1992, p. 4)².

Dito isto, o projeto moderno, na análise de Strauss, se configura como uma nova concepção da filosofia como um saber mundano, ativista e empreendedor, cuja meta é a transformação radical da vida humana, por meio da construção, neste mundo, de uma sociedade racional, livre, próspera e feliz, o que exige, ao ver de Strauss, a adoção de dois procedimentos fundamentais: por um lado, a transformação da filosofia em atividade pública e revolucionária, que, através de um recurso massivo à propaganda, visa popularizar o conhecimento científico e filosófico, racionalizando as massas e libertando-as da superstição e do medo trazidos pela religião; por outro lado, a construção de uma ciência ativa que, tendo em vista o incremento do bem-estar e da prosperidade humanos, se estabelece como um instrumento de dominação cada vez mais sofisticado da natureza.

Segundo Strauss, é justamente no seio da modernidade que a noção de direito natural³ sofre um violento golpe, golpe que é efetivado em nome da história. Desta maneira, é também em nome dela que os intelectuais modernos não só desconsideram sua importância, mas negam a existência de um direito natural em função de um relativismo moral, afirmado a partir da constatação do fato de que existe “uma variedade indefinida de noções de direitos ou de justiça” (STRAUSS, 2014, p. 11). Sendo assim, Strauss aceita que, de fato, há diferentes noções de justiça e que estas são mutáveis diante de sua temporalidade ou localidade. No entanto, este argumento não é bastante para se negar a existência de um direito natural em nome da história.

² “The progress toward ever greater prosperity would thus become, or render possible, the progress toward ever greater freedom and justice. This progress would necessarily be the progress toward the society embracing equally all human beings: a universal league of free and equal nations, each nation consisting of free and equal men and women”.

³ A noção de direito natural está presente em todo pensamento de Strauss e é, para ele, uma das questões mais centrais e relevantes do pensamento político. No início de sua obra *Direito Natural e História*, ele explica que compreende o direito natural “como um direito discernível pela razão humana e universalmente reconhecido” (STRAUSS, 2014, p. 11). Neste sentido, a ideia do direito natural está fundada na concepção de que existem “princípios imutáveis de justiça” e é legitimado pela natureza. Em todo caso, para Strauss, o direito natural está para além de qualquer convencionalismo ou perspectivismo, seja ele cultural, moral ou histórico.

Neste sentido, Strauss acha essencialmente importante salvaguardar a relevância da questão do direito natural. Para tal tarefa, ele estabelece como crucial a distinção entre “convencionalismo e sentido histórico ou consciência histórica”. Explica Strauss: “o convencionalismo pressupunha que a distinção entre natureza e convenção é a mais fundamental de todas as distinções” (STRAUSS, 2014, p. 13). Portanto, o convencionalismo tem consciência de que muitas vezes direito e a justiça não são naturais, isto é, não possuem nenhum vínculo com a natureza, mas estão unicamente comprometidos em “produzir a paz, mas não pode produzir a verdade” (STRAUSS, 2014, p. 13). Por outro lado, o sentido histórico ou consciência histórica “rejeitam e tratam como mítica a premissa de que a natureza é a norma; rejeitam a premissa de que a natureza tem uma dignidade maior do que qualquer obra do homem” (STRAUSS, 2014, p. 14). Tais concepções, como se percebe, são antagônicas: a primeira representa a intuição oriunda do pensamento clássico, intuição que assume a ideia de que há uma natureza das coisas independente das convenções e a partir da qual as convenções deveriam ser julgadas; a segunda surge a partir de um certo momento da modernidade, negando a existência de uma ordem natural superior à sociedade e proclamando a supremacia do homem e de sua cultura em relação à natureza. Como esclarece Strauss nesta passagem:

O convencionalismo é uma forma particular da filosofia clássica. Existem, obviamente, profundas diferenças entre o convencionalismo e, por exemplo, a posição assumida por Platão. Mas os adversários clássicos concordam quanto ao ponto mais fundamental: ambos admitem que a distinção entre natureza e convenção é fundamental. Isso por que essa distinção está subentendida 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 devem viver, ou melhor, não podem viver juntos se as opiniões não se estabilizam pela sanção social. A opinião torna-se então a opinião dotada de autoridade, ou o dogma público, ou a visão de mundo (*Weltanschauung*) (STRAUSS, 2014, p. 14).

Ora, para Strauss, a modernidade, ao abandonar, a partir de um determinado ponto de seu desenvolvimento, a pesquisa acerca do direito natural em prol de uma valorização do que é produzido pelo homem, isto é, em prol do que é histórico e cultural, acabou por gerar uma profunda crise intelectual em relação ao projeto da filosofia política tradicional de se estabelecer uma compreensão racional dos valores, crise que criou as condições para o nascimento e solidificação daquilo que, na visão straussiana, é a principal consequência do tipo de sociedade que estava por emergir: o niilismo⁴.

Uma das principais expressões desse niilismo derivado da crise da questão do direito natural na modernidade encontra-se, segundo Strauss, nas ciências sociais, cujos métodos e os

⁴ Uma condição de indiferença com relação ao sentido, ausência total de propósitos ou metas a serem alcançadas.

pressupostos são, em grande medida, fortemente influenciados pela exigência da neutralidade ética e da imparcialidade do cientista diante da ideia de valor. Tal exigência aparece claramente, segundo Strauss, no pensamento de Max Weber, ao qual é dedicado todo o segundo capítulo de *Direito Natural e História* (cf. STRAUSS, 2014, p. 43-95). Para Strauss, a importância de Weber na constituição e fundamentação das ciências sociais contemporâneas é extraordinária, donde sua afirmação de que “ninguém depois dele [Weber] consagrou tamanho acúmulo de conhecimento, perseverança e devoção quase fanática ao problema básico das ciências sociais” (STRAUSS, 2014, p. 45).

No entanto, esclarece Strauss, “Weber nunca explicou o que entendia por ‘valores’. O que mais lhe interessava era a relação dos valores com os fatos” (STRAUSS, 2014, p.48). E, por ser assim, ainda neste mesmo sentido, ele (Weber) sustentou que a sua noção de ciência social “isenta de valores” ou eticamente neutra é totalmente justificável (cf. STRAUSS, 2014, p. 50). Para Strauss, essa postura é amplamente difundida no âmbito das ciências sociais e, por sua vez, gera inevitavelmente o niilismo, já que, admitindo a impossibilidade do pensamento humano de decidir racionalmente a questão axiológica, termina por asseverar que todos os valores e escolhas se equivalem e são legítimos. É o que o próprio filósofo explica, ao afirmar “que a tese de Weber leva necessariamente ao niilismo ou à concepção de que toda preferência, por mais malfazeja, vil ou insana que seja, deve ser julgada pelo tribunal da razão como tão legítima quanto qualquer outra preferência” (STRAUSS, 2014, p. 51).

Na medida em que coloca em crise tudo que se refere aos valores, o niilismo, na visão de Strauss⁵, se configura, realmente, como um grave problema a ser enfrentado pelo homem contemporâneo. Isso significa, como se percebe, que a modernidade, ou melhor, que os sintomas nela surgidos, causam grande inquietação neste pensador. Portanto, tendo em vista um melhor esclarecimento das questões trabalhadas aqui, parece ser necessário levarmos adiante nosso trabalho de compreensão do que significa a “modernidade” para Strauss, isto é, nosso trabalho de compreensão do que a modernidade representa para esse autor, não enquanto mero período histórico, mas enquanto fenômeno que altera profundamente a cultura e o *éthos* do homem ocidental, introduzindo novos referenciais filosóficos e intelectuais.

Desta maneira, a fim de desenvolver um conhecimento mais aprofundado acerca do que Strauss pensa sobre este tema (a modernidade), recorreremos ao comentador norte-americano Stanley Rosen (2009, p. 120), que, em seu texto “*Leo Strauss and the Problem of the Modern*”, afirma que, para Strauss, o problema da modernidade surge com os ataques da ciência moderna contra a filosofia tradicional, com o objetivo de colocar o homem na condição de detentor e dominador

⁵ Ler sobre isso: SAMPAIO, 2012.

exclusivo da natureza. Com isso, os racionalistas modernos cometeram dois graves enganos, ao achar que podiam, em primeiro lugar, libertar a humanidade do âmbito da religião, e, em segundo lugar, conseguir resolver problemas éticos e políticos através de um racionalismo de inspiração matemática.

Aqui, é preciso esclarecer que a crítica de Strauss aos novos valores trazidos pela modernidade, que ele vê como graves problemas, como já foi dito no parágrafo anterior, de forma alguma o torna um reacionário ou um descrente dos princípios de laicidade e liberdade. Isto seria altamente contraditório, pensar contra tais valores inerentes ao homem moderno, já que a própria prática da filosofia só é possível em uma condição de mínima liberdade. Neste sentido, o que parece estar em jogo na formulação de Rosen é a ideia de que Strauss não é um reacionário que aspira a uma revolução histórica que nos propiciaria uma restauração do passado. Como nos faz refletir esta passagem bem no início do texto de Rosen (2009, p. 120):

Sejamos claros desde o início: Strauss não é um ludista nem um reacionário irracional. Tampouco é um excêntrico heterodoxo, ou mesmo um pensador revolucionário que é mal compreendido por causa da grande originalidade de suas visões. Isso deveria ser óbvio em virtude de sua resposta geral às duas reivindicações ou metas do iluminismo. Strauss aceita a visão amplamente sustentada de que a fé religiosa não pode ser refutada pela razão e ele mantém que os esforços de fazer da matemática o paradigma exclusivo da razão leva à impossibilidade de uma distinção racional entre o bem e o mal, e assim à substituição das virtudes pelas paixões.⁶

Dito isto, o que Rosen quer nos mostrar é que a preocupação de Strauss parece ter a ver, antes de tudo, com a crença moderna na onipotência da racionalidade, crença que, como se sabe, leva o pensamento moderno à ideia da razão como panaceia, isto é, como método capaz de solucionar todos os problemas humanos. Neste contexto, Strauss recomenda o recurso antigo à prática da escrita esotérica, como forma de salvaguardar visões políticas ou religiosas em face do caráter problemático da crítica filosófica. Desta forma, poupa também a sociedade diante do perigo causado por certos pontos de vista. Ainda por esta mesma via, Rosen compara a postura de Strauss às de Nietzsche e Heidegger, quando observa que esses três autores, ainda que sejam contemporâneos, buscam, na sabedoria antiga, saídas para os problemas modernos.

Ainda neste mesmo sentido, esses pensadores tomaram a direção inversa da história para aprender com a *pólis* grega e tentar reconstruir valores ignorados pela modernidade. Por ser assim,

⁶ “Let us be clear from the beginning: Strauss is neither a Luddite nor an irrational reactionary. But neither is he a heterodox eccentric, or for that matter a revolutionary thinker who is misunderstood because of the great originality of his views. This should be obvious from his general response to the two claims or goals of the Enlightenment. Strauss accepts the widely held view that religious faith cannot be refuted by reason, and he holds that the attempt to make mathematics the exclusive paradigm of reason leads to the impossibility of a rational distinction between good and evil, and so to the replacement of the virtues by the passions” (Tradução livre).

Rosen vê grande confluência entre esses pensadores fundamentais, sobretudo, chama atenção para a relação dos pensamentos de Strauss e Heidegger. De fato, ambos constatarem que “a modernidade não é simplesmente um período histórico, mas uma condição metafísica do espírito humano” (ROSEN, 2009, p. 127). No entanto, Strauss discorda de Nietzsche, Heidegger e Husserl quando o assunto é a política, pois, enquanto Heidegger e Husserl afirmam que o problema da modernidade não é político, Strauss pensa de forma radicalmente diferente.

Neste contexto, Strauss encontra no universalismo um dos principais problemas oriundos da visão moderna de mundo. Isto ocorre, evidentemente, porque o universalismo é um princípio chave na construção do plano político moderno ocidental. Ora, a ideia de que seria possível a constituição de padrões e valores que serviriam a todos os homens, criando assim uma única nação, desconsiderou aspectos relevantes inerentes aos seres humanos, por exemplo, o fato de que não somos iguais. O universalismo, a fim de abarcar ou dirimir este aspecto humano, desemboca em um relativismo, como consequência de um certo aspecto do pensamento moderno. Constatado isso, é relevante salientar que o relativismo nos trouxe a um tempo marcado pelo humanismo e pela iluminação filosófico-científica das sociedades ditas evoluídas, onde os princípios democráticos e liberais devem ser impostos a qualquer preço e sob qualquer risco, por mais alto que sejam esses riscos, como o “melhor” ou o “bem”. No entanto, o próprio relativismo característico da democracia moderna afirma que o “melhor” ou o “bem” são perspectivas, portanto não existem em si mesmos.

De fato, os ecos da modernidade que chegaram até nós trouxeram consigo uma cultura de forte racionalismo e que se orgulha de suas descobertas. Neste sentido, todo o humanismo já citado aqui está fundado e legitimado pelas luzes da racionalidade científica. Sua representação maior é o positivismo, que, por sua vez, prometeu desvendar as “verdades palpáveis” do mundo através dos métodos e da técnica. Com isso, pretende-se, desta forma, superar as superstições da idade média e libertar o homem das correntes dogmáticas da fé. Sobretudo, pretende-se libertar o homem de sua própria ignorância. Diante disto, o comentador Thomas Pangle afirma que “Strauss não hesita em caracterizar esta situação espiritual como ‘a crise de nosso tempo’ ou ‘a crise contemporânea do ocidente’” (PANGLE, 2006, p. 8). E isso parece ter gerado uma condição de profundas incertezas.

Segundo Strauss; “a crise da modernidade se revela no fato, ou consiste no fato, de que o homem moderno ocidental não sabe mais o que procura - que ele não acredita mais que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado” (STRAUSS, 1989, p. 81). Ora, para Strauss, isso levou o homem a uma condição de total descrença diante da possibilidade de se pensar a melhor sociedade, o melhor regime ou a melhor ordem social. Sendo assim, a filosofia

política perdeu o seu valor, a sua função ou até sua necessidade de existência. Com a supervalorização do conhecimento científico e a distinção entre fatos e valores, a filosofia política, de fato, se tornou um estudo inócuo já que valores, na ótica da ciência moderna, não são passíveis de avaliação científica, portanto, não devem ser objeto de uma análise racional. Assim, a construção de um paraíso na terra, através dos mecanismos da ciência, seria o fim maior buscado neste contexto, e para que a fundação desta pátria universal livre da miséria e da desigualdade, de fato, se consolidasse, todos os indivíduos *en passant* deveriam ser esclarecidos, livres e autônomos.

Diante disto, para Strauss, suspeita-se que toda esta autonomia trazida pela modernidade e fornecida gratuitamente aos homens, (com a pretensão de alcançar todos os homens) talvez envolvesse um preço alto demais, mas que só seria conhecido posteriormente. Este preço é o fardo a ser carregado por este novo homem autônomo, emancipado e livre, e o risco é de que este mesmo homem não suporte tal fardo. Em outras palavras, o que é perceptível no pensamento de Strauss é sua preocupação diante do acesso de todos os homens ao conhecimento filosófico e científico, e do perigo que o acesso a este conhecimento pode trazer.

Sendo assim, Strauss vê tal conhecimento como um elemento nocivo ao homem comum, assim como à própria sociedade. Ora, parece estar bem aí o centro do problema da modernidade na visão de Strauss: a pretensão de seus pensadores de propagar o conhecimento filosófico e científico aos quatro cantos do mundo, sem se dar conta, de maneira mais profunda, do caráter perturbador desse conhecimento para a situação moral do homem. Para Strauss, isto foi como “abrir a caixa de pandora” e libertar todos os males do mundo. Ao fazer isto, os filósofos modernos caíram na ingenuidade de tratar os homens como iguais. Sua paixão pelas luzes e sua crença na sociedade (convenção) sufocou o indivíduo (Natureza). Desta forma, os racionalistas parecem ter esquecido ou desconsiderado a pluralidade dos homens e o fato de que nem todos devem ou podem ter acesso a certas verdades e que, de fato, isso é não só bom, sobretudo se se leva em conta a manutenção da vida em sociedade.

2. A Crise da Política e o Problema da Religião

A esta altura do desenvolvimento desta abordagem, já deve ser nítido que o que está no cerne das preocupações de Strauss é a manutenção de um horizonte moral que garanta minimamente a ordem civil. Neste contexto, para o filósofo, a religião surge como um empreendimento humano imprescindível para a manutenção de um determinado *establishment* social. No entanto, a crise política herdada da modernidade está, segundo Strauss, ligada diretamente à crise da religião ou à sua paulatina redução ao caráter de superstição e misticismo, como fora evidenciado, a partir do triunfo dos ditames da razão moderna. De fato, os filósofos

modernos, numa marcha rumo ao esclarecimento e à total racionalização da sociedade, anunciaram desta forma a libertação dos homens diante dos grilhões da natureza, do estado e principalmente da religião.

Por ser assim, a religião foi, por sua vez, submetida implacavelmente às críticas dos racionalistas modernos e a política, assim como os aspectos que estão ligados à vida pública, foram sendo paulatinamente laicizados ou secularizados. Diante disto, no contexto de uma sociedade cada vez mais fundada na razão, aos poucos, de forma tácita ou explicitamente a religião foi perdendo espaço, e aquele homem até então temente a Deus foi sendo substituído por um tipo de homem autônomo, crente na técnica, na ciência, no progresso, e na transformação do mundo em algo melhor e, sobretudo, livre. No entanto, o século XX evidenciou, segundo Strauss, um espetáculo de horrores das mais absurdas atrocidades em nome da razão e do progresso, o que para ele é, de fato, a constatação do fracasso das promessas e expectativas do projeto moderno. Sobre esse fracasso, o próprio Strauss tenta responder a possíveis suspeitas e questionamentos quando em seu ensaio *The three waves of modernity* afirma que:

A crise da modernidade é, então, em primeiro lugar, a crise da filosofia política moderna. Isso pode soar estranho. Por que a crise da cultura ocidental seria primordialmente a crise de uma área acadêmica dentre tantas outras? Ora, a filosofia política não é essencialmente uma área acadêmica. A maioria dos grandes filósofos políticos não foram professores universitários. Acima de tudo, como é geralmente aceito, a cultura moderna é enfaticamente racionalista, devotada ao poder da razão. Uma tal cultura certamente se encontra em crise quando perde a fé na capacidade da razão para validar seus mais altos ideais. (STRAUSS, 1989, p. 82).

Neste sentido, Strauss chama atenção para o fato de que a modernidade suspeitou de si mesma, como já foi exposto anteriormente, e a modernidade, ao se colocar sob suspeita, ou melhor, ao ser capaz de duvidar de suas próprias pretensões, não se mostrou à altura do que havia prometido e, ao que parece, se mostrou débil em suas tais pretensões. Por ser assim, e não de outra maneira, jogou o mundo numa condição de profundas incertezas. Para Strauss, os modernos, ao reduzirem as explicações teológicas e metafísicas acerca do mundo, do homem e de Deus a um status de mero conhecimento mítico e dogmático, criaram as condições necessárias para que as suas próprias convicções se tornassem tão míticas e dogmáticas quanto às de seus antecessores. Portanto, para Strauss a crise política de nosso tempo e a crise da religião são fenômenos indissociáveis, porque, segundo ele, a política depende, de certo modo, de uma atmosfera moral que oriente as atitudes dos homens, e o discurso professado pela religião em

considerável e amplo sentido possui elementos que tentam garantir que os homens sejam ponderados diante das intempéries da existência⁷.

Sendo assim, Strauss vê na postura de Spinoza, com sua proposta de interpretação racionalista da bíblia em seu *Tratado Político Teológico*, obra em que ele (Spinoza) “defende que o método de interpretar a Bíblia é idêntico ao método de interpretar a natureza” (STRAUSS, 1988a, p. 71), um atentado contra todos os valores que haviam fundamentado a vida em sociedade até então. Ainda por esta via, Strauss vê essa atitude como uma espécie de redução que desconsiderou todo arcabouço de ensinamento moral que é, em certo sentido, sustentado por uma tradição que até então havia norteado todo comportamento do homem ocidental. Desta forma, o princípio hermenêutico defendido por Spinoza de que “todo conhecimento da Bíblia deve derivar exclusivamente da própria Bíblia” (STRAUSS, 1988a, p. 73) mostrou que, de fato, os milagres não são verdadeiros e de que a revelação bíblica não passa de superstições e dogmas para impor medo e dominação (cf. STRAUSS, 1995b, p. 44-45).

Frente a tudo isto, inequivocamente, a modernidade é o período em que a religião perdeu, de fato, o seu *status quo* de autoridade maior e de detentora da verdade sobre todas as coisas. Diante disto, os contemporâneos herdaram uma visão que “caracteriza-se pelo desencantamento, pela ‘mundanidade’ irrestrita, ou ainda, pela irreligião. O que se pretende como a libertação das ilusões não é mais nem menos que uma ilusão, como a das crenças que prevaleceram no passado e que podem prevalecer no futuro” (STRAUSS, 2014, p. 88). O que Strauss tenta chamar atenção a todo momento é que as causas ou as motivações que fizeram, fazem e talvez sempre farão os seres humanos acreditarem em algum ideal ou agir de acordo com algum padrão ou norma têm por trás de si, de forma tácita ou flagrante e explícita, alguma explicação religiosa ou metafísica nos seus mais variados sentidos. Portanto, neste contexto, explica Strauss que:

O homem não pode viver sem luz, sem orientação e sem conhecimento; somente porque conhece o bem ele pode encontrar o bem de que necessita. A questão fundamental, portanto, é saber se os homens podem adquirir o conhecimento do bem, sem o qual não podem orientar suas vidas, individual e coletivamente, pelos esforços desassistidos de seus poderes naturais; ou se eles dependem do conhecimento da relevância divina. Nenhuma alternativa pode ser mais fundamental que esta: a orientação humana ou a orientação divina. A primeira possibilidade é característica da filosofia ou ciência no sentido originário do termo; a segunda se encontra na bíblia. Não há como se furtar a esse dilema por nenhuma tentativa de harmonização ou síntese. Pois tanto a filosofia quanto a bíblia proclamam que apenas uma coisa é necessária, uma coisa fundamentalmente importa, e a única coisa necessária proclamada pela bíblia é o oposto do que é proclamado pela filosofia: a vida de amor e obediência, para uma, e a vida de liberdade do conhecimento para outra (STRAUSS, 2014, p. 89-90).

⁷ Sobre esse assunto, ler: OLIVEIRA, R. R. “Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político”. In CARDOSO, D. (org.) Pensadores do século XX. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

As formulações acima tornam clara a postura fideísta⁸ assumida explicitamente por Strauss em “*On The Interpretation of Genesis*” (cf. 1981, p. 5-20) e “*Jerusalem and Athens*” (cf. 1983, p. 148-173), onde o filósofo aborda o caráter eminentemente problemático da relação entre revelação e razão. Para Strauss, a racionalidade filosófica não pode garantir a sustentação do alicerce fundamental sobre o qual a sociedade é erguida e constituída, qual seja, a moralidade. Esta última, de fato, é fruto do discurso religioso, e por ser a moralidade fruto do discurso religioso, só tem seu caráter de autoridade se estiver pautada na ideia de revelação. Esse cenário cria a condição necessária para a configuração de um conflito insolúvel entre filosofia e religião, ou razão e revelação. Para Strauss, este conflito é insuprimível e, por ser insuprimível, é de todo inútil ou ingênuo alimentar as hostilidades entre o filósofo e o profeta, porque ambos buscam obter a verdade última sobre a totalidade das coisas.

Portanto, o que está em jogo de fato para Strauss, é que os modernos, ao acreditarem que poderiam, através do esclarecimento e da razão pura e exclusiva, substituir as explicações da religião acerca do todo, “das coisas do céu e da terra”, “acerca da vida e da morte”, atentaram contra si mesmos. De fato, filosofia e religião são duas autoridades, mas essas duas autoridades partem de pressupostos diferentes, como já foi esclarecido anteriormente. E por partirem de pressupostos diferentes, “a filosofia é incompatível com a revelação: a filosofia deve tentar refutar a revelação, e, se não a revelação, de qualquer maneira a teologia deve tentar refutar a filosofia” (MEIER, 2006, p. 141). Tal necessidade consiste no fato de que a religião, segundo Strauss, tem a função de garantir à sociedade a manutenção de uma atmosfera protetora sustentada pelas convenções e tradições, as quais afastam os homens das verdades terríveis pertencentes à existência.

Neste sentido, Strauss vê essa postura cautelosa dos antigos diante do fenômeno da religião, pois, a filosofia política clássica “negou de fato a possibilidade de uma sociedade civil sem religião, (*areligious civil society*) mas subordinou o religioso ao político” (STRAUSS, 1995a, p. 27). Strauss esclarece que, “na *República*, Platão reduz o sagrado ao útil; quando Aristóteles diz que a cidade é natural, ele implica que ela não é sagrada, como a sagrada Troia de Homero; ele revela o status precário da religião em seu esquema” (STRAUSS, 1995a, p. 27). Sendo assim, os antigos sabiamente utilizavam o poder da mera convenção, ou melhor, o que a religião podia trazer de bom para *pólis*, e desta forma reconhecia que a filosofia não serviria como um bem para todos os homens.

⁸ Tese que afirma que deve existir necessariamente um abismo entre fé e razão, isto é, um antagonismo radical entre religião e filosofia.

Sendo assim, por garantir que a maioria dos homens não tenha acesso a essas verdades terríveis trazidas pela racionalidade filosófica, as verdades trazidas pela revelação religiosa seriam mais salutares aos homens, porque os manteriam sob a proteção trazida por uma vida segura de fé e amor. Por outro lado, a filosofia não é capaz de trazer nenhuma segurança e harmonia aos homens, pelo contrário, o questionamento genuíno da filosofia é corrosivo e devastador à vida social, porque coloca todos os valores, tradições e costumes em xeque, e ao colocar todos os valores, tradições e costumes em xeque, joga todos os homens que à filosofia tiveram acesso num vazio existencial profundo onde nada mais faz sentido, e isto coloca a sociedade em risco. Portanto, para Strauss, “a filosofia é essencialmente subversiva” (MEIER, 2006, p. 146) e, para ele, o filósofo consciente do teor corrosivo e do perigo oriundo de seus questionamentos deve esconder seu verdadeiro ensinamento por trás de um ensinamento exotérico socialmente aceitável (MEIER, 2006, p. 146). Ora, acerca disso, Strauss (*apud* MEIER, 2006, p. 146-147) esclarece que:

Esta visão da relação da filosofia para com a vida, i.e. para com a sociedade, pressupõe que a filosofia é essencialmente a área exclusiva de pouquíssimos indivíduos que são por natureza adequados para a filosofia. A distinção radical entre o sábio e o vulgo é essencial ao conceito original de filosofia. A ideia de que a filosofia como tal se tornaria elemento da vida humana é totalmente estranha a todo pensamento pré-moderno. Platão exige que os filósofos se tornem reis. Ele não exige que a filosofia se torne dominante: em sua república perfeita apenas dois ou três indivíduos tem algum acesso a qualquer filosofia; a grande maioria é guiada pelas mentiras nobres⁹.

Strauss, ao defender esta posição, está levando em consideração o fato de que nem todos os homens suportariam enxergar frente a frente a face horrenda da existência nua e sem máscaras: de fato, esta face horrenda é desvelada pelo filósofo autêntico em sua prática genuína. Neste sentido, Strauss (cf. 1983, p. 174-191) parece seguir, de certa maneira, a intuição de Nietzsche (cf. 2013, p. 12-14) ao questionar o quanto de verdade suportaria o homem e até onde acessar tais verdades lhe é necessário e bom. Ainda nesta perspectiva, Strauss constata que nem todos os homens estão preparados, aptos ou até mesmo desejam viver uma vida de “livre pensamento” (*free thinking*) ou de busca da verdade, isto é, uma vida filosófica de caráter zetético.

É diante desta constatação que o filósofo julga como totalmente equivocado ou ingênuo o projeto moderno de sociedade. Este último, de fato, propagou a crença de que todos os indivíduos de forma indiscriminada seriam aptos a conhecer o bem e o mal de forma autônoma e

⁹ “This view of the relation of philosophy to life, i.e. to society, presupposes that philosophy is essentially the preserve of the very few individuals who are by nature fit by philosophy. The radical distinction between wise and the vulgar is essential to the original concept of philosophy. The idea that the philosophy as such could become the element of human life is wholly alien to all pre-modern thought. Plato demands that the philosophers should become kings; He does not demand that philosophy should become the ruler: In his perfect polity only 2 or 3 individuals have any access whatever to philosophy; the large majority is guided by noble lies” (Tradução livre).

independente e a descobrir a melhor forma de viver por si mesmos, o que faria com que a religião não tivesse mais nenhuma utilidade moral para os homens. Nessa perspectiva, a religião já teria cumprido seu papel na história e por isso seria, então, obsoleta, retrógrada e arcaica. Mas Strauss aponta para um aspecto que os modernos não levaram em consideração ou do qual sequer se deram conta com alguma relevância. Tal aspecto é o seguinte: se filosofia e religião partem de premissas diferentes e possuem argumentos distintos já em seu *gene*, logicamente uma não pode substituir a outra, uma vez que ambas possuem funções e pretensões diferentes (cf. MEIER, 2006, p. 111-114).

Em um ensaio intitulado “*Notes on Lucretius*”, o qual constitui um capítulo da obra *Liberalism Ancient and Modern*, Strauss elabora uma incrível interpretação do poema de Lucrécio, onde exerce uma reflexão acerca do problema das relações entre filosofia e religião. Para Strauss, a religião teria esse caráter consolador dos homens diante das verdades terríveis da vida e, por ter a religião um caráter consolador dos homens, seria equivalente à poesia. Segundo Strauss, a poesia teria a função de tornar uma verdade triste e desoladora contida no ensinamento filosófico puro em algo doce e amável, transformando, portanto, tal verdade em algo mais palatável. É o que mostra o próprio Strauss na seguinte passagem onde o filósofo explica a função da poesia de Lucrécio:

O movimento da mentira para a verdade não é simplesmente um movimento da escuridão e do terror desamparado para a pura luz e alegria, pelo contrário, a verdade aparenta ser inicialmente repulsiva e deprimente. Um esforço especial é preciso para neutralizar a primeira aparência da verdade. Este esforço especial está para além do poder da filosofia; este é o trabalho próprio da poesia. O poeta Lucrécio segue o filósofo Epicuro; ele o imita; ele pertence por assim dizer à espécie mais fraca e mais baixa de professor da verdade nua. Ainda precisamente por esta razão o poeta pode fazer coisas que o filósofo não pode. (STRAUSS, 1995a, p. 83).¹⁰

Estamos diante da incapacidade, ou melhor, da limitação da filosofia em trazer conforto ou consolo aos homens através das verdades oriundas do *logos* filosófico. Ainda neste mesmo sentido Strauss reforça que:

A poesia de Lucrécio torna brilhante e doce os obscuros e tristes achados dos gregos, isto é, dos filósofos. O contraste entre o mais doce e o mais emocionante celebrado no início de seu poema e o mais triste e mais deprimente descrito no fim - um contraste que nós entendemos como

¹⁰ “The Movement from the untruth to the truth is not simply a movement from unrelieved darkness and terror to pure light and joy. On the contrary, the truth appears at first to be repulsive and depressing. A special effort is needed to counteract the first appearance of the truth. The special effort is beyond the power of philosophy; it is the proper work of poetry. The poet Lucretius follows the philosopher Epicurus; he imitates him; he belongs as it were to weaker and lower species than the teacher of the naked truth. Yet precisely for this reason the poet can do something which the philosopher cannot do” (Tradução livre).

indicativo do movimento do leitor deve se submeter - é o mais impressionante exemplo do caráter da poesia de Lucrécio (STRAUSS, 1995a, p. 83)¹¹.

Na visão de Strauss, estaria aí a semelhança entre a poesia e a religião: ambas têm o poder de dar tons mais brandos e suavizar algumas verdades aterradoras da existência, e desta forma, são capazes de tornar a vida humana uma realidade menos brutal, triste e deprimente. Ora, neste sentido, a filosofia que, diferentemente da religião, expõe os homens a uma condição de afrontamento direto com as verdades nuas, e dessa maneira, torna a existência um fardo ainda mais pesado ao homem e de sabor extremamente amargo e indesejável. Neste contexto, mesmo sendo inegável que a religião trouxe e traz muitas coisas negativas ao homem como o medo, a fraqueza e o aprisionamento, ainda assim, esta ainda é mais salutar e preferível aos homens comuns ou à multidão do que a face pouco atraente da filosofia e, para Strauss, seria a poesia a ponte ou a mediação¹² entre a religião e a filosofia (cf. STRAUSS, 1995a, p. 83).

Neste sentido, Strauss não é ingênuo e ele mesmo se pergunta acerca de uma questão inevitável e aparentemente lógica: afinal, como poderia a religião ser mais atraente que a filosofia? Ora, acerca disso responde o filósofo: “Para responder esta questão, é preciso reconsiderar o que o poeta diz no início e o que ele diz mais tarde sobre como os homens viveram antes da emergência da filosofia; é preciso reconsiderar a função da religião” (STRAUSS, 1995a, p. 84). De fato, Strauss nos lembra que “originalmente os homens viviam como bestas selvagens, dependendo inteiramente das dádivas espontâneas da terra, sem o fogo e as artes bem como sem leis e linguagem, incapazes de conceber de um bem comum” (STRAUSS, 1995a, p. 84). E, por ser assim, os homens, nesta condição primeva, não se questionavam acerca da funcionalidade natural do mundo, seus mecanismos eram desconhecidos aos homens.

No entanto, há um momento em que o homem inicia um questionamento em relação ao funcionamento natural do mundo e percebe que nada garante que ele, o mundo, de fato, para sempre existirá, verdade que desvela ao homem sua fragilidade diante das incertezas de sua existência. Diante de tal descoberta, “existe apenas uma proteção contra o medo que as paredes do mundo venham algum dia a ruir: a vontade dos deuses. A religião deste modo serve como refúgio do medo do fim ou da morte do mundo” (STRAUSS, 1995a, p. 85). E ainda neste mesmo sentido, Strauss reforça que a filosofia não é capaz de dar tal acolhimento aos homens: pelo contrário, a filosofia está na contramão da religião. Ora, se por um lado, o discurso da

¹¹ “Lucretius’ poetry makes bright and sweet the obscure and sad findings of the Greeks, that is, of the philosophers. The contrast between the sweetest and most exhilarating celebrated at the beginning of his poem and the saddest and most depressing described at its end – a contrast which we understand as indicative of the movement the reader must undergo – is the most striking example of the character of Lucretius’ poetry” (Tradução livre).

¹² Para Strauss a poesia, desde que colocada a serviço da filosofia, pode funcionar como um elemento que leva o homem do apego ao mundo ao desapego ou desprendimento, por meio da produção do prazer proveniente de uma apresentação edulcorada da verdade.

religião garante consolo através da vontade dos deuses e de seu amor pelos homens, por outro, “é possível dizer, portanto, que a filosofia é produtora da mais profunda dor” (STRAUSS, 1995a, p. 85). De fato, diz Strauss, é a filosofia que, por meio da investigação, antecipa o colapso das paredes do mundo. E por ser assim, de maneira nenhuma seria possível a substituição da revelação pela razão ou o total rompimento com a religião.

Em suma, o que Strauss parece de fato concluir e deseja mostrar é o caráter eminentemente problemático que está imbricado na pretensão ou crença de que a razão sozinha pode tornar o mundo algo de melhor, pacífico, igualitário, livre das dores e das desigualdades, trazendo, assim, de fato, mais benefícios do que o advento da religião foi capaz até então. Em outras palavras, o que está em jogo, para Strauss, é que a religião, mesmo com seus já bem conhecidos problemas e dificuldades, como as barbáries e os acontecimentos funestos em seu nome, ainda assim, se mostra mais eficaz em sua tarefa consoladora e fraternal de lidar com os problemas existenciais do homem comum, ao nortear-lo e dar um sentido ou significado mais consistente a sua existência. Sendo assim, a filosofia se mostra de uma forma completamente contrária daquilo que faz a religião, ou melhor, o que é característico e genuíno da racionalidade filosófica se contrapõe radicalmente ao que é característico da religião. E, por ser assim, a filosofia, por sua vez, ao expor os homens diante da mais terrível, cruel e perturbadora verdade, a de que estamos entregues ao acaso, de que não há nenhuma verdade e nenhuma garantia ou sentido para a vida, não é algo atraente, saudável ou até suportável para grande maioria dos homens.

REFERÊNCIAS

MEIER, H. **Strauss and the Theologico-Political Problem**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MILLER, E. F. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In: CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. **Filosofia política contemporânea**. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982.

OLIVEIRA, R. R. Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político. In: CARDOSO, D. (org.) **Pensadores do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

PANGLE, Th. Leo Strauss. **An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins, 2006.

ROSEN, STANLEY. Leo Strauss and the Problem of the Modern. In SMITH, S. B. **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SAMPAIO, E. Nihilismo e política em Leo Strauss. **Trans/Form/Ação**, v. 35, no. 1 (2012) pp. 115-136.

STRAUSS, L. **An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss.** [Ed. Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

_____. **Liberalism Ancient and Modern;** foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition, 1995a.

_____. **Natural Right and History.** Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (1953). Tradução para o português Brasileiro de Bruno Costa Simões: *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. “On the Interpretation of Genesis”. **L’homme**, tome 21, no. 1 (1981) pp. 5-20.

_____. **Persecution and The Art of Writing.** Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952).

_____. **Philosophy and Law: Contributions to the understanding of Maimonides and his Predecessors;** State University of New York Press, 1995.

_____. **Studies in Platonic Political Philosophy.** Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

_____. **The City and Man.** Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964).

_____. **What is Political Philosophy? And Other Studies.** Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).