

A modernidade como época de crise: Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental

Francisco Rüdiger – Famecos (PUC/RS)

RESUMO

Leo Strauss elaborou um diagnóstico sobre a crise de nosso tempo que, em vários sentidos, anuncia o debate sobre o advento de uma pós-modernidade. O artigo evidencia o caráter político de sua reflexão e o ponto de vista tradicional, clássico no caso, de suas análises. Em conclusão, sugere-se que seu conservadorismo não prejudica a importância de suas teses e pertinência de sua eventual discussão pelos interessados na fortuna da vida política na contemporaneidade.

Palavras-chave: Crítica da modernidade – Razão antimoderna e Crítica da cultura: Leo Strauss

ABSTRACT

Leo Strauss has created a historical diagnosis about our times that in many ways announces the debates over the so-called post-modern condition aroused at the end of 20th century. This article stresses the political features of his reflection and the traditional point of view, classical in his case, followed by his analysis. It ends with a suggestion that his conservatism does not cause damage to the intellectual value of his thesis and the philosophical merits contained in its discussion by all people interested in the fate of our political life.

Key words: Critique of modernity – Antimodern reason and Cultural criticism: Leo Strauss

Nos 80, Lyotard contribuiu – sem ser essa sua vontade - para popularizar nos meios intelectualizados um tema já conhecido da crítica da cultura centro europeia e explicitado em termos bastante semelhantes algumas décadas antes por Leo Strauss: a crise dos grandes relatos com que os tempos modernos pretendiam fundar a criação de um mundo mais humano. Embora fosse o esclarecimento das circunstâncias de estruturação e legitimação do saber científico mais recentes que o interessasse em sua obra sobre o pós-moderno, o pensador foi alistado no rol dos profetas de uma nova cultura como o mensageiro da crise das narrativas de legitimação, senão do próprio projeto filosófico de emancipação que continha a essência política e filosófica da modernidade.

O cinismo que caracteriza seu relato levou muitos a suporem se tratar de um entusiasta do processo, que na verdade era visto por ele com olhos críticos e desencantados, ainda que não históricos ou desesperados. O resultado foi sua conversão em porta-voz de uma combinação da tese benjaminiana sobre o esgotamento das condições favoráveis à experiência articulada narrativamente do mundo com as teses bem mais comuns sobre o declínio da cultura ocidental moderna na era da técnica progressiva pregada por tantas vozes desde, pelo menos, Spengler.

Assumindo vez por outra o encargo que a opinião lhe atribuiu, o pensador propagandeou a idéia de que entrou em declínio a confiança que colocávamos num ou noutro princípio de progresso, enriquecimento e libertação da humanidade. Desde o final do século XVIII, “as principais tendências se encontravam na mesma crença de que as iniciativas, as des-

cobertas, as instituições só têm alguma legitimidade se contribuírem para a emancipação da humanidade” (STRAUSS, 1987, p. 95). Agora, porém essas idéias estão em declínio na opinião geral dos países desenvolvidos: o projeto moderno não foi destruído ou abandonado mas, em linguagem heiddegeriana, “liquidado pelo triunfo da tecnociência capitalista sobre os outros candidatos à finalidade universal da história humana” (p. 32).

Em linhas gerais, parecem muito próximos disso os termos propostos por Leo Strauss no final dos anos 40 para descrever o que chamou, na esteira de outros, de crise de nosso tempo. Para ele,

A intenção do processo de desenvolvimento moderno era produzir uma civilização superior, uma civilização que ultrapassaria todas as anteriores, mas seu resultado foi outro: o que ocorre na época moderna tem sido uma gradual corrosão e desestruturação do legado pela civilização ocidental (STRAUSS, 1989, p. 268).

O Ocidente está em crise não tanto porque, como cultura, declina, mas porque está perdendo confiança em seu desenho fundador. As premissas em que se baseava se tornaram amplamente questionáveis do ponto de vista interno e externo. As categorias formadoras de seu núcleo não merecem mais fé e com isso surge uma certa desorientação coletiva. “O termo progresso em sentido enfático e pleno praticamente desapareceu da literatura mais séria”, e “as pessoas não pretendem mais que estamos nos movendo na direção certa” (1989, p. 258).

Conforme o projeto moderno, o conhecimento deveria ser posto a serviço de um esforço visando à solução dos problemas humanos, permitir que o homem se tornasse mestre e senhor da natureza, ao invés de a ela se sujeitar, como dizia Descartes (STRAUSS, 2000, p. 86).

Cada um teria sua parte em todos os benefícios da vida e da sociedade, tornando verdadeiro em realidade o direito natural de cada um a sobreviver confortavelmente, com tudo o que esse direito prescreve, e do direito natural de cada um se desenvolver plenamente em todas as suas capaci-

dades de maneira coordenada com o desenvolvimento de todos os seus semelhantes.

As Guerras Mundiais e a subsequente divisão do mundo em dois blocos hostis fizeram esse projeto enfraquecer mas não foi apenas esse o efeito da situação; ela também “colocou em dúvida a crença segundo a qual a abundância é a condição suficiente e necessária da felicidade e da justiça [universais]: a abundância não cura os males mais profundos” (1989, p. 91).

Para Strauss, o pretendido declínio de nosso mundo seria efeito dessa situação, muito mais do que causa. Explicitando seu desenho fundamental ele o define em função da busca de uma “sociedade universal, uma sociedade constituída de nações iguais, cada qual formada por homens e mulheres livres e iguais e que deveriam se desenvolver plenamente do ponto de vista de suas possibilidades produtivas, graças à intervenção da ciência” (1989, p. 80).

O projeto moderno estava nesse sentido em linha de continuidade com o mundo medieval mas não com o mundo clássico. O estado mundial que nele se prefigura havia sido o sonho político da cristandade. Os filósofos políticos clássicos, ao contrário, viam nessa idéia algo bárbaro e perigoso, interpretando a opinião vigente nas *pólis* gregas.

Aristóteles não imaginava um estado mundial porque estava totalmente persuadido de que a ciência era essencialmente teórica e que a tecnologia, liberada de controle político ou moral, conduzi de maneira inevitável ao desastre: a união da ciência e das artes com o progresso sem limite nem controle da tecnologia arrisca-nos com a eventualidade de uma tirania universal e perpétua (STRAUSS, 1986, p. 33).

A observação abre caminho para entendermos porque, segundo o filósofo, o projeto moderno não somente vive uma crise em nosso tempo mas é criador dela de uma forma que não comporta solução positiva, permite-nos entender porque, para ele, a crise de nosso tempo é fruto de nosso tempo tentar se definir pelo projeto político moderno.

A Guerra Fria colocou em cheque as últimas esperanças positivas nesse projeto que haviam sobrevivido a 1945, ao dividir o mundo e colocá-lo sob risco de destruição. Desse modo ela conferiu motivo vasto e cotidiano à crescente descrença na paz por parte da opinião. Depois da revelação dos crimes do estalinismo, verificou-se que o projeto comunista continha não apenas uma diferença de grau mas uma diferença de natureza para com o projeto ocidental. De resto, o período serviu para estabelecer uma desconfiança para com a ciência em meio à população. “A explosão da primeira bomba atômica fez duvidar que o progresso ilimitado da ciência e da técnica seja algo de bom em todos os pontos de vista” (STRAUSS, 2000, p. 120).

Segundo Strauss, o centro ou núcleo dessa crise vivida por nosso tempo desde tantas décadas está ligada a uma perda de fé, “consiste no fato de o que era na origem uma filosofia política se tornou uma ideologia” (p. 82). O projeto político moderno é posto sob suspeita de ser perigoso senão equívoco. Os regimes totalitários permitiram evidenciar com sua política tecnocrática de força que não se pode pôr de lado as questões morais em nome do progresso. Embora desejável não se pode erradicar totalmente o mal dentre os homens: nosso embate com essa consciência está, segundo o autor, no centro da crise da modernidade.

Privadamente o pensador encontrou na construção de seu entendimento do direito natural antigo e da filosofia política clássica uma forma de justificar sua rejeição só em parte arrazoada do mundo democrático moderno, muito mais do que essa crise. Desse modo se pode entender bem porque se tornou um adversário ignorado pela teoria política interessada em enfrentar os desafios de nosso tempo isso não se aplica, se essa última for lida em chave de crítica da cultura. O conservadorismo aristocrático que professava não autoriza a julgar que seus escritos não sejam pertinentes como questionamento da modernidade. Embora secundária em relação às suas motivações centrais, a diagnose da crise de que é palco nosso tempo recebeu de sua parte importante contribuição, que nos interessará examinar nos próximos parágrafos.

SISMOGRAFIA DA CRISE: AS TRÊS ONDAS DA MODERNIDADE

Segundo Leo Strauss, a modernidade constitui época de crise cada vez mais profunda e grave nos planos objetivo e subjetivo porque formada a partir da superposição de três ondas especialmente problemáticas. O pensador é cuidadoso o bastante para notar que essas ondas não esgotam o período histórico, marcado por maiores ou menores reações ou contra-movimentos. O denominador comum daquelas, como queira, é, segundo seu relato, a rejeição da filosofia política pré-moderna, criada pelos gregos. O Cristianismo adaptou para seus fins um legado que estava inscrito nas instituições e formas de vida clássicas. Os tempos modernos procuraram secularizar essa herança, pondo-a em dia com as exigências do novo pensamento científico.

Os clássicos haviam definido os regimes não tanto pelas instituições quanto pelas finalidades realmente procuradas pela comunidade ou seus elementos mais influentes e por causa disso considerava, o melhor deles como o cujo fim é a realização da virtude [da vida virtuosa] (STRAUSS, 1986, p. 174).

No século XVII, as concepções científicas que então começavam a se por em voga todavia se infiltraram no campo do pensamento político, levando a uma reinterpretação do legado antigo e medieval por parte da nova filosofia política. Os problemas com que se defrontava sua forma clássica e as propostas de entendimento por ela sugeridas se caracterizam por serem encarados de maneira aberta e não-especializada. Os problemas que lhe eram subjacentes surgiam das reuniões de assembleias e concílios comunais, sendo formulados em termos familiares ao indivíduo adulto interessado. Contrariamente a ela, a relação do pensamento político moderno com a filosofia, tanto quanto com a vida política, contudo, passou a ser mediada pela ciência a partir do século XVII.

O resultado foi um abandono da questão sobre qual é a melhor ordem política e, no limite, da própria filosofia política, em favor de um confor-

mismo com a ordem social e humana conforme essa foi sendo moldada pelas monarquias absolutistas e a economia de mercado (STRAUSS, 1989, p. 60-61).

Partindo de Maquiavel, os pensadores políticos modernos inverteram o projeto clássico, seguido pelos medievais, de controlar ou educar as paixões, pretendendo ao contrário criar as condições para satisfazê-las. Deslocando as figuras de Deus e do cosmos para a periferia, assumiram o postulado de que o eu humano era o centro deste mundo, que se revelou com o tempo fonte de não menores desatinos do que os que já conhecêramos. Noutros termos, o homem se tornou, assim, sujeito ou origem, ao invés de fim da ação política; o processo social se tornou histórico e tecnológico, ao invés de moral e cosmológico.

Desde então, passou-se a crer cada vez mais que “não deviam mais existir limites a auto-afirmação humana” (ROBERTSON, 1997). Verificou-se uma secularização do pensamento político que, resumidamente, consiste não só em abandonar as pretensões à sabedoria clássica e ao pietismo medieval, mas em sustentar o projeto de aliviar o homem do sofrimento e, ambigualmente, aumentar seu poder sobre a natureza.

Esclarecer e apontar essa ambigüidade não é dos menores méritos da obra de Leo Strauss, conforme fica claro lendo seu ensaio sobre as três ondas da modernidade. Para ele, Hobbes procedeu ao rompimento radical com a tradição e, portanto, suscitou a primeira onda, ainda que muitos de seus motivos estejam, de um modo mais disfarçado, em Maquiavel. Procedendo a uma profunda mudança na tradição clássica, tanto um quanto o outro opuseram um enfoque totalmente realista dos assuntos humanos ao entendimento normativo e, portanto, idealista da filosofia política tradicional. Além disso, entenderam que esses assuntos, embora sujeitos ao acaso, como rezava essa última, poderiam ser controlados mediante o emprego da força organizada politicamente.

Para ambos, ocorre não haver mais sentido nas idéias de vida boa e de boa sociedade que até então haviam predominado espiritualmente em

nossa civilização. A filosofia política se reaproxima da práxis de um modo não-normativo, mas antes realista, convertendo-se essencialmente numa filosofia do poder, ao invés de uma doutrina da boa vida.

A criação da sociedade política e até mesmo da mais desejável dentre elas não depende do acaso, ou porque o acaso pode ser vencido ou porque uma matéria corrompida pode ser transformada em seu contrário. Existe a garantia de solução para os problemas políticos, porque a meta é baixa, isto é, está em harmonia com o que os homens realmente desejam e b) o acaso pode ser dominado. O problema político se torna pois um problema técnico. (STRAUSS, 2000, p.87).

Thomas Hobbes tem nesse esquema um papel decisivo, ainda que afirmado de modo idealista pelo seu comentador, na medida em que, segundo ele, articula teoricamente, de um modo pleno em conseqüências, a ruptura que representou Maquiavel. A revolução iniciada por esse último só adquire força em todos os sentidos quando aquele logra restaurar a conexão entre práxis política e direito natural por esse rompida. Deixando o fato sem explicação direta, o pensador sugere que ela foi motivada pela revolução científica da época, reinterpretando os princípios do direito natural de acordo com as máximas da filosofia política maquiavélica: isto é, basicamente em termos de autoconservação.

Enquanto para Heidegger os fenômenos revelados pela ciência moderna foram produzidos pela técnica e por uma nova relação entre o ser e o homem, para nosso autor ocorreu que a ciência antiga se tornou incapaz de dar conta dos fenômenos naturais revelados na época moderna. O fundamental para ele porém que é, assim:

O direito natural veio a ser entendido primariamente em termos de direito à autoconservação enquanto algo distinto de qualquer outro dever ou obrigação, o que resultou na substituição da lei natural pelos direitos do homem (o homem substitui a natureza, os direitos substituem a lei) (STRAUSS, 2000, p. 88-89).

Hobbes separou a idéia de lei natural do projeto comunitário de promoção da perfeição humana, rebaixou os critérios e parâmetros da existência à autoconservação. Os fundamentos da lei natural foram deslocados do ponto de realização para suas origens, para a *prima naturae*, de modo que a vida social deve ser vista como posterior ao indivíduo (STRAUSS, 1986, p. 164-167).

A segunda onda criadora da modernidade começa um século mais tarde, com Rousseau. Rousseau entrou em polêmica com o amoralismo cínico e materialista que resultou da instauração da primeira. Desejava ver a sociedade fundada em princípios virtuosos comuns e, portanto, republicanos, ao invés do materialismo econômico e cinismo político do que foi chamado de individualismo possessivo por C. B. McPherson. Entretanto, pressupunha em seu pensar a concepção moderna do estado de natureza como estado em que o homem está em posse de si mesmo desde e por princípio. O resultado é uma reinterpretação do conceito de virtude, através da qual ela passa a depender do escrutínio humano e da deliberação coletiva. A virtude passa, noutros termos, a ser produto da vontade comum, abrindo caminho para a fundamentação da política em filosofias da história que ocorreu na passagem do século XVIII para o século XIX.

O conceito rousseauiano de vontade geral, de algo que como tal não pode errar e que indica o que deve ser pelo mero fato de ser, pretendeu mostrar como o abismo entre o ser e o dever [que fora apenas ignorado pela primeira onda] podia ser superado [...] De acordo com essa visão, a sociedade racional ou justa, caracterizada pela existência de uma vontade geral identificada como tal, isto é, ideal, se concretiza necessariamente através do processo histórico, sem que os homens tenham essa intenção (STRAUSS, 1986, p. 91).

A consciência dos prejuízos que isso importava ao indivíduo fizeram por outro lado que deslocasse o conceito de natureza humana, do qual era sobretudo um nostálgico, do campo da razão para o da emoção. A crença que professava era a de que, “essencialmente, é a natureza e não a vontade do

homem que o torna membro da sociedade” (STRAUSS, 1986, p. 240). A projeção da vida virtuosa num espaço ideal em que regeria uma vontade geral plena e perfeita não só foi pensada como algo afastado temporalmente do alcance da realização individual. O pensador procurou compensá-la através da promoção filosófica do sentimentalismo em voga em seu tempo por quase toda a Europa.

Percebido por ele como um elemento dissolvente dos laços sociais que desejava rearticular teoricamente, o calculismo da sociedade moderna foi por ele condenado como forma degenerada de convívio. Na verdade, esforçou-se por no fazer crer, o fundamento da sociedade está em nossa sensibilidade em relação ao modo de ser de nossos semelhantes. Embora recusando ao homem a condição de ser social por natureza, ele conservou uma referência a ela, porque ao mesmo tempo que, procurando conservar o máximo de independência individual, pesquisou um parâmetro natural que a pudesse favorecer sem rejeitar totalmente a idéia de sociabilidade, dando início ao romantismo (STRAUSS, 1986, p. 241).

Segundo Rousseau, pretende o comentador, o indivíduo civilizado pode experimentar a doçura da vida e retornar à natureza originária, através “da entrega solitária ao sentimento presente, simples e imediato de sua própria existência, sentimento esse que, desprovido de qualquer referência ao futuro, parecia-lhe capaz de nos fazer viver sem lembrar do cuidado e do medo [existentes na civilização]” (STRAUSS, 1989, p. 55).

Nietzsche seria, nesse esquema, o pensador da terceira onda criadora da modernidade. Para Strauss, culmina nele o processo de descrédito das filosofias da história, na medida em que se desembaraça de seu correlato: a crença no progresso racional da humanidade. Depois de Rousseau a história assumiu o lugar da doutrina do direito natural como princípio de articulação da vida social. O historicismo, todavia, liquidou assim com a filosofia política, conscientizando-nos pouco a pouco, de que vivemos em um universo sem fins, ordem ou valores que não os criados por uma certa correlação de forças, conforme pretendem ou deixam muito claro os escritos de Nietzsche.

O pensador, todavia, ainda se situa nos horizontes da época moderna, na medida em que, apesar disso, defende que sua revisão das fundações do período abriria caminho para a realização menos de um ideal finalístico do que dos ideais do ser que assumiu essa transvaloração: o super-homem (*overman* = o além do humano).

Apenas uma coisa é certa para Nietzsche a respeito do futuro: o fim do homem tal como ele até agora existiu e o que virá será o super-homem ou o último homem. O último homem, o mais baixo e decadente de todos, o homem do rebanho, sem ideais e aspirações, mas bem nutrido, vestido, alojado e cuidado por médicos e psiquiatras é o sujeito marxiano do futuro visto de um ponto de vista anti-marxista (STRAUSS, 1989, p. 97).

Nietzsche segue sendo porta-voz do pensamento moderno porque, segundo nosso intérprete, a possibilidade do super-homem é para ele a possibilidade de pela primeira vez o homem ser senhor de seu destino, mas ao mesmo tempo ele estabelece um rompimento com as premissas anteriores da época, ao desvinculá-la da natureza do processo histórico universal. O aparecimento do super-homem e a criação consciente do futuro dependem de uma livre escolha por parte do homem, que põe de lado o historicismo ou, então, melhor ainda, o converte num super-historicismo, como dizia Henri Lefévre.

Deixaremos de lado o decisionismo altamente questionável do ponto de vista exegético atribuído às teses do filósofo por essa leitura. Notaremos apenas que ela não deixa de sublinhar o voluntarismo moderno presente em Nietzsche. Visando explicar o super-homem, comenta o intérprete, o pensador tem de forjar a doutrina do eterno retorno: só assim logra explicar o super-homem como intensificação de uma possibilidade que sempre esteve aí, tanto quanto os ordenamentos hierárquicos com que sonhava em ver restaurados no futuro. O resultado é uma naturalização do homem como ser movido por uma vontade de poder violenta e subjugadora e isso “significa em primeiro plano vontade de dominar os outros: o homem não seja a

igualdade por natureza, satisfaz-se dominando a si e aos outros” (STRAUSS, 1989, p. 97-98).

Observa com sarcasmo Leo Strauss que Nietzsche “anuncia um regime que, enquanto durar, é capaz de fazer a democracia cair em descrédito parecer de novo uma idade de ouro” (STRAUSS, 1989, p. 57). Para aquele, o emprego com objetivos políticos da palavra dos pensadores é sempre uma perversão de sua reflexão. Contudo verifica-se que o que eles pensaram termina chegando à práxis e a inspirá-la, de modo que, malgrado sua vontade, suas idéias são responsáveis indiretos pelos acontecimentos históricos. Destarte se a primeira onda da modernidade originou o liberalismo, também a segunda serve de ponto de partida do socialismo e a terceira do fascismo.

Segundo parece, provém dessa superposição a crise não apenas do mundo liberal mas ainda o que ele chamou de crise do mundo moderno, se aceitarmos que, na base, “a crise da modernidade é a crise da filosofia moderna” (STRAUSS, 1989, p. 82), se entendermos, como pretende o pensador, que os “gênios” (*great minds*) que procederam a ruptura que a instaurou eram conscientes do que faziam mas não de todos os seus supostos e implicações. Os Gênios são uma espécie de legisladores involuntários, homens de notória raridade, que se deixam conhecer pelos seus textos (STRAUSS, 1968, p. 3) que modernamente assumem uma postura inversa, passando a procurar influenciar no curso das coisas (Maquiavel é importante nesse sentido, do ponto de vista político).

Strauss é, na verdade, ambíguo, porque deixa supor que a segunda e terceira ondas foram articuladas de modo a provocar aquela primeira crise, mais do que resolver os problemas e contradições engendradas pela primeira, na medida em que nenhuma delas logrou se desvencilhar da referência ao direito natural e portanto de uma forma de pensar não-moderna: “o pensamento pré-moderno da tradição ocidental” (STRAUSS, 1989, p. 8). Assim sendo, porém, verificar-se-ia que, embora responsável pelos efeitos, o pensamento moderno não o seria pela totalidade de suas fundações, só em parte criadas em seu âmbito.

Em última instância, o pensamento moderno seria devedor do direito natural antigo não somente no sentido de lhe parecer atrelado enquanto pretende ter dignidade intelectual mas no sentido de que todas as suas propostas de solução dos problemas sociais estão aquém das propostas pela filosofia política clássica tanto quanto pela teologia judaico-cristã (se aduzirmos às nossas reflexões suas análises sobre esse elemento).

Para bem entender o ponto, convém esclarecer o que o autor chama de crise da modernidade. Para ele, consiste, em síntese, no fato de o homem não saber mais o que deseja, de não mais crer que pode saber o que é bom ou mal, o que é certo e errado e, portanto, viver assolado por uma desorientação pavorosa. De acordo com a visão de mundo dominante, o conhecimento merecedor do nome é apenas o científico. Destarte, não há lugar, no sentido de que se tornou impossível, viver de acordo com uma doutrina moral (filosofia política): “isso foi um sonho, talvez nobre, mas de qualquer modo um sonho”.

O problema todo é que, vista bem, o conhecimento científico não pode validar julgamento de valor ou sugerir máximas de conduta. Os modernos têm de conviver com uma separação entre pensamento e vida cotidiana. A escassez de pensamento não é apenas índice de estultice mas de resistência a um desafio potencialmente doloroso. O cotidiano é presa de incerteza moral e o pensamento o arremete em empresas cada vez mais ousadas, violentas e arriscadas, sem que se tenha muita consciência.

Dado que a ciência moderna é incapaz de justificar os fins para os quais ela busca os meios de realização, na prática ela é compelida a satisfazer as finalidades ditadas por seus consumidores, pela sociedade a qual os cientistas pertencem e em muitos casos inclusive pelas massas (STRAUSS, 1968, p. 23).

Perguntaríamos nessa altura se Strauss chegou ou não a notar que o pensamento científico é coisa distinta do conhecimento que porta o mesmo título? Percebeu ou não que o primeiro

depende de o que chama de filosofia política, por mais que ela esteja degenerada? Discípulo brilhante de Heidegger, Strauss parece ter passado ao largo do esclarecimento desse ponto. Todavia entender a crise da modernidade como crise da filosofia política dependeria muito disso, por mais que ainda seja insuficiente.

De qualquer modo, verifica-se que, para ele, o problema não é a superação, sempre relativa, dos limites atingidos pela vida social em dado momento, porque essa sempre houve na tradição ocidental. Os Gregos e cristãos souberam, como tantos outros povos, criar em todos os campos. O problema é o rompimento com um pensamento político e, em seguida, teológico, que pressupunha limites e refreava a procura de mudança radical e generalizada, ao pregar uma doutrina da sabedoria baseada na idéia de limites. O Ocidente moderno parte do princípio de que tudo o que deve ser, além de ser para todos igualmente, o será de fato e de maneira cada vez ampliada e profunda. O balanço entre um projeto e outro só tem sentido, porém, confrontando seus diversos pressupostos.

O homem moderno é um gigante em comparação com o anterior mas convém notar que não há entre ele e o outro um correspondente aumento em sabedoria e bondade. O homem moderno é um gigante do qual não sabemos se ele é melhor ou pior do que o anterior. Mais do que isso, verifica-se que o desenvolvimento da ciência moderna culmina na visão de que o homem não é capaz de distinguir de modo responsável entre o bem e o mal – fazer o famoso julgamento de valores (STRAUSS, 1989, p. 264).

As sociedades modernas se desenvolvem com base em uma peculiar forma de realismo, na premissa de que os princípios morais e o apelo a eles, seja pela pregação moral ou pela educação individual, são em última instância ineficazes. A tecnologia é vista em suas várias modalidades como o único meio certo e seguro de induzir mudanças e constituir realidades. Acontece, porém, que esse sucedâneo e seus diversos modos de articulação intelectual têm se revelado menos insuficientes do

que criadores de novos problemas. A carência de uma noção de medida e a pretensão de fundir o ser ao dever implicam sem dúvida em progresso rápido e extenso, mas ao mesmo tempo abre caminho para todo o tipo de violência e barbarismo.

Os Gregos clássicos admitiam, ainda que dentro de ciclos, o progresso nas instituições, nas artes e na vida mas “falando de maneira geral, parece que no pensamento clássico as questões decisivas tinham sido respondidas na medida em que elas o podem sê-lo [isto é, dentro de certos limites]” (STRAUSS, 1989, p. 260).

Os tempos modernos, ao contrário, pretendem suplantar os limites, quaisquer que sejam eles: eles puseram em questão o princípio de que o progresso era intelectual e estava reservado a uma minoria moral e intelectualmente excelente. As finalidades da vida social foram reinterpretadas por eles em termos puramente políticos e econômicos. Junto com isso houve um rebaixamento dos parâmetros morais e intelectuais estipulados pela tradição. O aparecimento da ciência experimental fomentou a expansão do pensamento materialista e mecanicístico, que não apenas incentivou os novos termos de entendimento da vida coletiva mas fomentou uma moralidade indigna do nome, devido ao seu cunho hedonista e de acento individualista.

O método produziu um nivelamento das diferenças intelectuais, na medida em que pode, em princípio, ser apreendido por qualquer um [...] abrindo a todos a possibilidade de adquirir os resultados das descobertas e em especial da descoberta de novos métodos (STRAUSS, 1989, p. 261).

O problema todo a longo prazo é que, recorrendo à noção de eternidade cristã, os modernos criaram para si um horizonte de incerteza, que no caso não é só o de saber qual é, para cada um o bem, mas para todos saber qual é a finalidade do progresso. Strauss não previu quando se daria o fim, mas sabia, como intérprete de Nietzsche, que essa crença estava condenada e sua forma terminal atendia pelo nome de socialismo. O tradicionalismo distinguia entre o bem e o mal, obedecendo a um

ponto de vista moral. Os tempos modernos projetaram em seu lugar o contraste entre novo e antigo, entre o avançado e o arcaico, promovido em favor dos primeiros termos pela ciência e a tecnologia.

As sociedades pré-modernas ocidentais transmitiram-nos vários conceitos com que estruturamos nosso mundo mas possuíam “uma estimativa diferenciada das virtudes contidas na tecnologia” (STRAUSS, 2000, p. 36). Diferentemente delas, acreditamos que essa força fará por nós o que não conseguimos com o emprego de nossos próprios recursos morais e intelectuais. As culturas anteriores supunham que “a emancipação das tecnologias e das artes em relação aos controles políticos e morais levaria ao desastre ou à nossa desumanização” (STRAUSS, 2000, p. 36). Diferentemente delas, acreditamos durante muito tempo e em geral ainda não nos libertamos da idéia de que, ao contrário, nossa salvação, no sentido da fusão de nossos desejos com a realidade, advirá desse elemento.

Strauss sugere, porém, que se esse projeto fosse sustentável, não haveria, como há, a propagação de uma crise estrutural, que desemboca em violência destrutiva generalizada, tanto quanto em crescente sentimento de desorientação, senão de niilismo perante a marcha da civilização. Parece-nos de bom alvitre para esclarecer melhor o ponto recorrer nesta altura ao exercício de equilíbrio a que se dedica o filósofo em sua conferência sobre o niilismo alemão, proferida em 1941.

Segundo nota nela o pensador, o chamado niilismo ocidental e, em particular o alemão, que culminaria no nazismo representa uma revolta menos contra a cultura em geral do que contra a nossa civilização. A civilização designa para ele uma ordem política de significado moral para seus integrantes. Nasceu e se impôs com os tempos modernos “a perspectiva de um planeta pacificado, sem governantes nem governados, de uma sociedade planetária consagrada apenas à produção e ao consumo de mercadorias materiais” que aterrorizou certas camadas intelectuais alemãs porque para eles “a perspectiva de um mundo no qual cada um seria feliz e satisfeito, no qual cada um tivesse seu peque-

no prazer diurno e seu pequeno prazer noturno, um mundo no qual não pudesse bater nenhum grande coração e nenhum grande alma respirar, um mundo sem sacrifício real outro que não metafórico, isto é um mundo sem sangue, suor e lágrimas” era inadmissível (STRAUSS, 2000, p.39-40).

Carentes de verdadeiros mestres e perdidos em uma situação confusa, eles encontraram resposta em seus anseios à mensagem dos nazistas, de quem acabaram servindo de intérpretes e grupo de apoio, na medida em que o movimento se baseou sobretudo num ataque furioso e devastador contra a tradição moral em que se fundava a civilização. A movimentação irracional no sentido radical e destrutivo de tudo o que era representativo da moral burguesa e das maneiras modernas serviu de resposta às suas angústias em relação ao desenvolvimento tecnológico e à perspectiva, por ela sugerida, de uma sociedade completamente desprovida de verdadeiras qualidades éticas, conforme ajudara a divulgar o individualismo aristocrático defendido por Nietzsche.

Para Strauss, o ponto a notar é que esse processo se funda em algo não niilista e destrutivo, que é o protesto contra o amoralismo da cultura moderna. O niilismo moderno expressa uma revolta contra a falta de conteúdo moral de nosso modo de vida, do

protesto resultando da convicção de que o internacionalismo inerente à civilização moderna, ou mais exatamente, que o estabelecimento de uma sociedade totalmente aberta que é, por assim dizer, a razão de ser dessa civilização, e por consequente todas as aspirações ligadas a essa finalidade são inconciliáveis com as exigências de uma vida moral (STRAUSS, 2000, p. 34).

Os movimentos radicais de direita teriam, pois, interpretado de maneira equivocada um problema ontológico fundamental, que é o da moralidade. A nostalgia amorosa para com a vida moral, o sentimento comunal e a evocação de responsabilidade, que nada tinham a ver com o belicismo, racismo ou o nacionalismo, foi interpretado por eles como necessidade de “uma atmosfera de ten-

são, uma vida fundada sobre a consciência permanente dos sacrifícios aos quais ela deve sua existência, do dever, do sacrifício da vida e de todos os bens terrestres” (STRAUSS, 2000, p. 35).

Muito mais do que na oposição aos meios técnicos modernos dos quais ela contrariamente mostrava simpatia como meio de restauração da cultura. “A perfeição técnica dos métodos parecia um argumento poderoso contra a terminologia da antiga escola [de pensamento] e, portanto, contra essa escola, incluindo-se aí o comunismo” (STRAUSS, 2000, p. 47).

Confirmada pelo menos em parte pelo estudo de Herf (1993), o argumento noutros termos tenta salvar o momento de verdade que, segundo o pensador, guarda o nazismo enquanto movimento de reação à modernidade. Indicador extremo da crise a que ela pode nos conduzir enquanto coletivo humano, conserva, todavia, esse extremismo certas forças que nada tem de modernas e que, de maneira não-niilista, estavam contidas, segundo o autor, inclusive na conduta daqueles que deram início a esses tempos em termos sociais, os ingleses (HERE, 1993, p. 72-73).

Embora não menos distorcidos em volume, as figuras tradicionais clássicas da virtude, da moderação, da honestidade, da império da lei e do respeito à liberdade não-licenciosa lograram manter-se como um contrapeso ao radicalismo político e mercantil incentivado pelas ondas posteriores que vieram a formar a modernidade. Isso é o que faz “nutrir a idéia de que essa nova espécie de sociedade, nossa espécie de sociedade, seja animada por um outro espírito que aquele que a anima desde o princípio” (HERE, 1993, p. 78).

PENSAMENTO POLÍTICO E PROJETO MODERNO

Segundo Strauss, qualquer ação que vise conservar ou mudar um estado de coisas coletivo pode ser chamada de política e, como tal, é guiada em algum sentido por algum pensamento. A filosofia

política surge no momento em que esse pensamento e, portanto, essa ação é submetida a uma reflexão crítica interessada em saber se ambos têm em vista ou não uma forma de vida superior ou algum tipo de sociedade melhor em relação à existente.

O pensamento político a enseja mas não a compreende por inteiro, já que inclui ainda a criação, exposição e difusão de idéias com objetivos práticos, os conhecimentos que se lança mão para implementá-los e as opiniões e imagens que se formam espontaneamente entre os homens, seja ou não a partir delas. “O pensamento político é tão antigo quanto a raça humana [...] a filosofia aparece em um momento preciso do passado conhecido: na antiga Grécia” (STRAUSS, 1989, p. 25).

Os primeiros pensadores políticos, homens gregos do período clássico, desfrutaram de uma situação excepcional, que jamais se voltou a repetir, porque estavam em comunicação direta com os saberes, habilidades, práticas, costumes e opiniões de seu tempo: “estavam abertos aos aspectos legais e institucionais da vida política tanto quanto do que transcendia o marco legal e institucional” (STRAUSS, 1989, p. 25). A filosofia política clássica refletiu intelectualmente mas ao mesmo tempo sublima, visando contemplar de maneira perfeita, as práticas em voga no seu tempo. A consideração de seus principais exemplos, fossem eles bons ou maus, foi seu ponto de partida. O propósito, porém, era menos legitimizar ou atacar um regime do que tentar responder à questão muito mais abstrata sobre qual é, teoricamente, o melhor deles (STRAUSS, 1989, p. 33).

A sabedoria clássica partia do princípio de que a natureza humana se caracteriza por uma precariedade tal e é escravizada de tantos modos que, se era, no limite, impossível a um indivíduo conseguir a perfeição, tanto o mais seria esperá-la da coletividade. A relação entre o pensamento social dominante e a vida cívica era singularíssima, porque ainda que o cidadão requisitasse dele uma confirmação ou legitimação de suas condutas, os pensadores mais representativos do período “sabiam que as virtudes careciam de fundamento no sentido pretendido em relação a elas pelo cidadão” (ROBERTSON, 1997).

Necessária ao exercício da cidadania, a prática da virtude não o é, como a coisa mesma, para o filósofo, interessado sobretudo em pesquisar seu fundamento e esclarecer suas circunstâncias sem preconceito, ainda que mantendo como horizonte a idéia de que possui um fundamento na natureza. As verdades que ele descobre não se destinam, porém, a ser postas em prática no contexto de um projeto político. Também cidadão, o filósofo sabe que, se quiser preservar a cidade, o cidadão precisa crer em certas coisas que não são verdadeiras.

Strauss vê que o engano é necessário mas não é algo simplesmente manipulado pelo filósofo com objetivos nefastos ou extra-cívicos; ao invés disso, o filósofo mente a fim de preservar e fortalecer a vida da cidade, ao mesmo tempo em que preserva o espaço da filosofia [como livre investigação da verdade] (ROBERTSON, 1997).

A consciência de que o mundo é limitado para o homem, forças demoníacas o dirigem, prevenia o filósofo de se engajar em processo de mudança. A moralidade do filósofo é provisória em termos teóricos, ainda que inflexível em termos práticos, porque se, por um lado, reconhece o caráter problemático dos fundamentos da vida cívica, não pretende, por outro, destruí-los com o lançamento de um programa de reformas. O filósofo está ao mesmo tempo dentro e fora da cidade: dentro, porque é cidadão e só por possuir essa condição pode filosofar; fora, porque sendo filósofo se julga capaz de pensar livremente em relação às suas leis e compromissos (STRAUSS, 1968, p. 230; HADOT, 1995, p.148-150).

Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel e Nietzsche representam ao contrário as principais estações do movimento histórico que, rompendo com a filosofia clássica, pretende secularizar os ideais políticos, procura fazer coincidir o real e o racional e, assim, livrar-se da transcendência que orientava e conduzia a vida humana durante a égide do pensamento antigo e medieval.

Maquiavel foi o primeiro pensador leigo a se ver como ser profeta capaz de conquistar as massas através da conversão de lideranças políticas pela

propaganda. Apenas “não tinha certeza se o final do cristianismo ocorreria um século após sua morte ou se ele sobreviveria por mais um milênio e meio” (STRAUSS, 1989, p. 45).

Maquiavel foi o primeiro filósofo que procurou forçar o curso de suas idéias, controlar o futuro, acionando uma campanha de propaganda [...] Desejou convencer, mais do que persuadir ou sugerir. Foi o primeiro de uma série de pensadores modernos que procuraram estabelecer novas formas de ordem através do esclarecimento (STRAUSS, 1989, p. 47).

Os pensadores clássicos resignavam-se com o fato de seus ensinamentos coexistirem com os falsos e equivocados, porque sabiam que não apenas era impossível mas desastroso tentar controlar o futuro da vida coletiva. Refletiam a partir do que pretendiam ser a regra e não a exceção em relação à vida da cidade. “Maquiavel foi autor de uma mudança radical no entendimento dos assuntos políticos na medida em que constrói seus argumentos tomando por base a exceção, o caso extremo” (STRAUSS, 1989, p. 48).

Hobbes e Locke o revisaram, retomando a concepção de direito natural, que aquele havia abandonado. O primeiro reduziu o egoísmo por esse projetado como base da política ao desejo de autoconservação ou, o que é uma variante, de evitar a morte violenta. A Glória perigosa entronizada pelo italiano se acomoda a uma visão mais cotidiana e democrática, convertendo-se em vaidade privada. O principal politicamente passa a ser o exercício controlado e eficaz do poder entre os homens.

Locke postulou que o principal campo de exercício desse poder é a atividade econômica, preparando o conformismo político da época pós-revolucionária. O negócio bem realizado é a última estação do processo de substituição da virtude como meta da existência que começou com Maquiavel. “O economicismo significa a chegada à maturidade do maquiavelismo” (STRAUSS, 1989, p. 51).

Através dos três, a natureza passa da condição de cosmo hierarquizado, significativo e finalizado para a condição de caos, neutro e desprovido

de significado. O conhecimento se torna atividade operada com objetivo de domínio desse espaço puramente objetivo em que se converte a natureza.

Maquiavel transacionou as duas épocas, entre outras razões, porque não tomou o paliativo que elaborou como cura; embora pretendesse enfrentar realiticamente os problemas políticos, sabia que eles não seriam solucionados pelas suas propostas. Depois de Rousseau e do arrefecimento da primeira onda da modernidade, passou-se a perder de vista esse entendimento. Os acontecimentos que se originaram daí estão no centro do que se chama de crise da modernidade. O pensamento político moderno paradoxalmente resulta na progressiva dissolução desse próprio pensamento do ponto de vista filosófico e doutrinário, reduzindo-se à ideologia. Em resumo, “a crise de nosso tempo é consequência da crise da filosofia política” (STRAUSS, 2000, p. 78).

A filosofia política tradicional partia do princípio de que o melhoramento da sociedade, sempre parcial e limitado, dependia da formação do caráter de seus integrantes. Os tempos modernos transferiram essa responsabilidade para a administração das instituições coletivas. “A democracia liberal moderna parte da afirmação de que o indivíduo soberano é um indivíduo pleno em consciência, limitado e guiado por sua consciência [por princípio natural]” (STRAUSS, 2000, p. 93).

O problema com essa atitude é a contrariedade com os fatos; ninguém possui esses atributos naturalmente; eles não são fatos legais; só podem ser, se o forem, favorecidos por um processo infinito de educação. O resultado a longo prazo é o crescimento do igualitarismo permissivo à expensa da democracia, o privilegiamento das necessidades, imediatas ou não, em detrimento da obediência à consciência, fato que está na raiz do declínio da moral e da ascensão da tecnocracia, senão do totalitarismo, nestas sociedades.

O crescente predomínio do pensamento científico sobre o pensamento filosófico, do pensamento factual sobre o pensamento normativo, do ser sobre o dever ser, é núcleo espiritual da crise, porque do ponto de vista dos primeiros elementos citados todos os valo-

res são iguais. Os pensadores que articularam teoricamente a modernidade passaram por alto a circunstância de que “a distinção entre fatos e valores é estranha à compreensão das coisas políticas por parte do cidadão comum” (STRAUSS, 2000, p. 99). O resultado é que sempre que a ciência é chamada a intervir num assunto prático, e ela o é sempre mais, ocorrer dela se conduzir sem uma orientação mais meditada, isto é, irresponsavelmente do ponto de vista dos negócios da coletividade.

Destarte no centro da crise de nosso tempo está uma crise do pensamento político. A cidade antiga visava idealmente o bem estar de todos os cidadãos. Aprender e praticar a virtude moral em comum, conduzindo a vida de forma a assegurar uma realização individual, significava felicidade. O pensamento político clássico defendia que a nossa razão de ser era viver com virtude, e não desfrutar da liberdade individual. A espinha dorsal da sociedade era formação do caráter pelas instituições, ao invés da procura de satisfações egoísticas. A educação era a fonte de aprendizado da virtude.

Pressupunha-se idealmente, mas isso não significa sem algum alcance prático, uma ordem natural que fixava para cada homem em cada momento certas expectativas e retribuições. Nessa ótica uma vida virtuosa consistia em, satisfatoriamente, desempenhar papéis e obter apoio e reconhecimento da coletividade. A Glória premiava os que se excediam positivamente, adquiriam excelência, nesse processo, visto como progressivo e dependente de uma educação que, no limite, durava por toda a existência. A felicidade consistia em viver bem de acordo com a natureza, como sumariou Aristóteles.

A finalidade mais elevada a qual podia uma cidade se dedicar era fomentar a excelência humana: “o homem transcendia a cidade pesquisando a vida feliz, e não a procurando da maneira como bem o entendesse” (STRAUSS, 2000, p. 142). A coletividade pretendia conhecer a natureza humana, a constituição natural do homem, e por isso sabia o que era bom ou mal por natureza para sua existência. A existência se regulava por uma ordem de exigências natural e hierárquica, ao invés de uma massa desordenada.

Os seres humanos eram vistos como possuidores da capacidade de se expressar por conta própria. Possuíam o *logos*, e isso não apenas os diferenciava dos animais, mas, sempre que essa faculdade fosse usada com moderação, permitia diferenciá-la dos bárbaros, colocando a seu alcance o poder de deliberar racionalmente sobre os assuntos coletivos da comunidade. Todavia vivia-se em uma ordem hierárquica: mais do que injusto, não era possível a seus olhos que todos tivessem os mesmos direitos e, quando era o caso de os terem igualmente, valerem o mesmo do ponto de vista moral e metafísico. Considerava-se em suma que “os homens não eram todos igualmente dotados pela natureza para progredir no caminho da perfeição: nem todas as naturezas são boas naturezas” (STRAUSS, 1986, p. 127).

A filosofia surgiu, neste contexto, como prova de que os homens podem se perguntar pelo valor da forma de vida existente em uma sociedade, de que há nele algo que não se deixa sujeitar por completo às instituições vigentes e que, por conseguinte, pode-se, senão se deve, pesquisar um critério para julgar a nossa e as demais formas de sociedade. O rompimento com as tradições ancestrais e a pesquisa do que é bom por natureza assinalam seu nascimento. Nesse sentido, representa uma mediação do processo através do qual surge a própria figura da democracia, se lembrarmos que, antes de surgir a filosofia, o pensamento se caracterizava pela identificação entre a vida e a tradição, a condução da vida era vista como algo definido pelos deuses, seus filhos ou seus agentes (STRAUSS, 1986, p. 85).

A Antigüidade negava que a ciência fosse essencialmente uma força a serviço do aumento do poderio humano sobre a existência. A consciência natural do homem de então sentia terror em relação às liberdades que o homem podia ter, fazendo-se sempre acompanhar da noção de que nem tudo lhe era permitido (STRAUSS, 1986, p. 123). Surgiu com Bacon e Descartes, porém, uma nova interpretação da ciência, oposta à interpretação aristotélica, na medida em que fundada na técnica e, portanto, com fortes vínculos potenciais com a atividade econômica, todavia assim deslanchada.

“Segundo essa nova interpretação, a ciência existe em vista da potência humana, e não em vista da compreensão ou em vista da contemplação [de uma ordem transcendente]” (STRAUSS, 2000, p. 120).

Os antigos pretendiam regular as relações entre seus membros por meio da noção de lei natural, no sentido que todos tinham deveres para com a coletividade. A existência dessa última tinha por finalidade assegurar a felicidade de todos os cidadãos. A modernidade reinterpretou esse legado como direito natural. Aqueles entendiam que o homem era parte de uma ordem mais vasta, submetida a hierarquias, que chamava de natureza. Os modernos substituíram esse entendimento pela concepção de que o homem é o centro da vida coletiva e que é, como tal, a fonte do ou origem de todos os direitos. “A expressão direitos do homem é o equivalente moral deste começo célebre da filosofia moderna, o ego cogitans, o eu pensante, de Descartes” (STRAUSS, 2000, p. 129).

Durante o século XVII, verifica-se em consonância com isso uma profunda mutação no pensamento político ocidental. Começou uma inversão sistemática e generalizada dos ordenamentos transmitidos pelos antigos. O homem foi deixando de ser visto como um ser social, moldado por natureza para viver em comunidade. O hedonismo clássico serviu de pretexto para uma reinterpretação do direito natural em termos de procura da satisfação individual. “Hobbes retoma a tradição epicurista, ao admitir que o homem, originalmente, é por natureza um animal apolítico e mesmo associal em, aceitando as premissas dessa doutrina, admite que o bem é essencialmente idêntico ao agradável” (STRAUSS, 1986, p. 155).

Desde essa época, a natureza se converteu em fonte de mandatos individuais, passando todo o resto a ser entendido como convenções pactuadas mais ou menos livremente, mas sem efetividade ontológica (STRAUSS, 1986, p. 110). A felicidade passou a ser vista como algo inteiramente subjetivo e, portanto, algo que não pode servir para determinar o bem comum. O entendimento desse último foi identificado com a conservação da vida a todo preço, a liberdade individual de movimento e cren-

ça e o direito a cada um encontrar sua própria forma de auto-satisfação, desde que respeitadas os outros pontos como direitos de toda a coletividade.

Desde Hobbes, “a boa vida pela qual os homens se agrupam em sociedades não se justifica mais pela procura da excelência humana mas da vida confortável capaz de nos recompensar pelo trabalho pesado [que temos de lhe dar em troca]” (STRAUSS, 1986, p. 171). A sociedade política deve se limitar a criar as condições para os indivíduos viverem dessa forma, precisa apenas regulamentar e proteger os seus direitos naturais, já que a procura de felicidade individual, embora em parte seja cooperativa, também compreende uma dimensão de competitividade perigosa para todos e, no limite, violenta e destruidora.

Conforme observa Alasdair MacIntyre em apoio a esse entendimento, os perigos que rondam a ordem social moderna provém desse fato, do conflito entre a necessidade de regular os desejos individuais e a tendência ao impulsionamento sem limites da liberdade individual (MACINTYRE, 1984, p. 33-35). A pretensão tradicional de que os homens só podem se aperfeiçoar através do controle e educação de seus instintos primários foi cedendo passo ao sentimento de que é via a sua liberação controlada, higiênica e produtiva que ele se satisfaz como indivíduo, mas que não está isenta de criar vários tipos de problemas coletivos.

Falando em termos habermasianos, a situação é geradora de teoremas de crise interna e externa. Interna ao indivíduo porque se torna muito difícil a ele, quando só e inculto, fazer escolhas, quando todas as escolhas são por princípio válidas. Externa a ele porque, em o fazendo, o indivíduo tende a entrar em conflito com um ou outro grupo de indivíduos. Acontece não por acaso de modernamente se aceitar que a vida humana é palco de conflitos políticos dos quais não se pode escapar e que se vive com desesperação, porque carecem de um horizonte de interpretação unificado.

As condições necessárias à condução de uma vida coerente e responsável são paulatinamente debilitadas, provocando prejuízos interiores ao

indivíduo mas sobretudo aos semelhantes, de forma que ajuda a entender os anseios senão os movimentos no sentido de providenciar uma solução política autoritária dos problemas que vez por outra se constata ou emergem entre a população.

AVALIAÇÃO DA CULTURA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Na Grécia clássica, “o político não era pensado diretamente como uma construção humana, como um produto da ação e ainda menos como a emanção de uma racionalidade absoluta” (FERRY; RENAUT, 1991, p. 63). A filosofia se limitava a investigar contemplativamente o mistério que é a relação do homem com o cosmo natural. O conceito de mundo era fechado, hierárquico e finalístico. A sabedoria que o guiava prevenia a busca de solução de seus problemas através de projetos universalísticos. “Adotando a natureza como critério do justo (como padrão) os antigos tomam como norma não a razão do sujeito mas um elemento substancial, a ordem cósmica, que, sendo independente do sujeito, integra uma dimensão objetiva” (FERRY; RENAUT, 1991, p. 39).

Strauss lembra várias vezes que a civilização ocidental não se origina apenas dessa fonte. Possui pelo menos duas raízes, em conflito uma com a outra, que são a judaico-cristã e a grega clássica. Acreditava porém que esse conflito não-resolvido, por mais violento que por vezes tenha sido, podia ser e fora criador de diversas criações institucionais positivas. Jerusalém e Atenas eram, combinadas, o segredo da vitalidade espiritual do Ocidente (STRAUSS, 1989, p. 289-310). “Comparada às peculiaridades do moderno, os blocos grego e hebraico cristão acabaram constituindo um único indivíduo e mantido junto por uma mesma relação, de certo problemática, mas ainda possível, entre natureza e lei, ordem e bem, filosofia e política” (ESPOSITO apud STRAUSS, 1994, p. xvi).

O Ocidente moderno, ao contrário, nos lançou numa situação bem mais prejudicial e problemática, incluindo-se aí as realidades ligadas de maneira mais direta a esse ponto de vista (o espiritual). A civilização por ele criada projetou-se com a idéia de que embora existam várias culturas, nenhum povo vive na selvageria, ainda que existam graus de evolução. A pretensão de que a cultura seria um elemento capaz de mediar a brecha que se abriu entre os indivíduos a partir do momento em que passaram a ser vistos como veículos de projetos de vida singulares foi seguida de outra mais ambiciosa, de que por meio dela se poderia criar um estado mundial ordeiro e pacificado.

O principal, porém, é sua pretensão de que é a cultura definitiva graças a essa consciência de ser cultura em meio às outras e de entender as outras todas como tais. A proposição implica no seu declínio, na medida em que importa a longo prazo no enfraquecimento da possibilidade mesma de haver uma cultura superior em relação a outras que define a própria idéia de cultura. A decadência não é todavia a crise, resultante antes da crescente dúvida para com o projeto de que era portadora.

O Ocidente foi persuadido um dia da justeza de seu desenho, um desenho que se julgava capaz de unir todos os homens. Houve então uma visão clara de seu futuro como futuro da humanidade. Perdemos essa certeza e essa claridade, e muitos de nós agora se desesperam com o futuro (STRAUSS, 2000, p. 184).

A cultura ocidental se encontra agora sob violento estado de devastação, cujas raízes estão, segundo o autor, na democracia moderna, embora ele não se detenha muito no ponto em seu significado antropológico. A democracia supõe, como conceito, que a maior parte de seus membros sejam homens virtuosos e portadores de alguma sabedoria. “Sociedade na qual todos ou a maior parte desenvolveu sua razão em alto grau” (STRAUSS, 1968, p. 4), porque suas instituições visam formar um homem capaz de não apenas obedecer às leis mas julgá-las de acordo com idéias de justiça apreendidas através de processos educacionais coletivos (p. 13).

Pergunta-se o que pode ser sociedade democrática na qual as pessoas se contentam em ler as páginas de esportes e preferem as diversões aos assuntos políticos? Originalmente um sujeito educado seria o homem que se conduz de modo a ser tornar um homem livre, capaz de se conduzir com independência, e não como um escravo de qualquer coisa. A cultura de massas surgida com os tempos modernos é todo o oposto da educação liberal porque reforça no homem tudo o que tende a fazer dele tal tipo de pessoa: sua tendência é produzir “especialistas sem espírito ou visão e sensualistas sem coração”, como dizia Weber citando Nietzsche. Enquanto aquela procede a um nivelamento dos seres humanos no plano de suas necessidades primárias, essa visa desenvolver a excelência humana, os padrões de grandeza humana.

Modernamente aconteceu que as virtudes passaram a ser tratadas como paixões, ao invés de serem o que as refreava, como na Antigüidade. As paixões se emanciparam e passaram a legitimar nosso modo de ser. Assim, porém, a natureza humana passou a ser algo que adquirimos, ao invés de nos ser concedida. O homem a faz como bem entende através de seus inventos e atividades (STRAUSS, 1989, p. 271-272).

A educação compreende várias práticas, da religião à agricultura, mas enquanto ordem hierárquica reconhece na filosofia sua ordem maior, porque só ela é procura pela sabedoria, no sentido de procura pelo que é mais elevado, sublime, perigoso e profundo. A filosofia questiona temas e assuntos que o cidadão aceita até certo ponto por tradição, devido a razões práticas. O filósofo procura a sabedoria; o cidadão confia que ela está definida pela comunidade. O primeiro vive na cidade mas não faz parte de seu mundo, porque os fins de um e de outro, filósofo e cidadão, não são os mesmos.

Exatamente por isso a verdadeira educação “exige de nós um rompimento com o barulho, a correria, a superficialidade e o comodismo do festival de vaidades da vida intelectual tanto quanto dos de seus inimigos” (STRAUSS, 1968, p. 8).

A cidade exige o respeito às leis e às concepções por ela estabelecida, para continuar sendo uma comunidade. A filosofia é tal coisa na medida em que sustenta ou não sua independência perante tal pretensão. A comunicação entre os dois não é direta, porque a cidade só precisa dela de maneira diluída, como um elemento de civilização. O verdadeiro filósofo, enquanto cidadão, preserva a cidade de conhecer as verdades que a poriam em risco de continuar sendo cidade, sob pena de ser - literalmente - um mau filósofo.

Segundo Strauss precisamente isso é o que são os filósofos modernos, gênios como os outros, mas que, misteriosamente, comprometeram-se com o processo de converter a procura contemplativa pela verdade em projeto de criação cotidiana de uma ordem perfeita. Os pensadores modernos se distinguem dos antigos na medida em que pretendem tornar o esclarecimento teórico de poucos em um esclarecimento prático universal. Passando por alto a convicção de que sendo a sabedoria inacessível ao humano, nossas virtudes e felicidades jamais poderiam ser perfeitas, engajaram-se em um processo de transformação científica da vida política cuja sorte todos nós conhecemos através das experiências totalitárias.

Maquiavel legislou como criador de uma nova era ao pretender que “não há mais necessidade de uma conversão genuína da preocupação pré-moral, senão imoral, com os bens mundos em preocupação com a bondade da alma, mas apenas a transição calculada do auto-interesse grosseiro para o esclarecido” (STRAUSS, 1968, p. 21). Hobbes consagrou a redefinição do pensador como cientista social que, há cerca de quatro séculos, domina nosso horizonte político. Desde então, a ciência separou-se da procura pela sabedoria, comprometendo-se com a busca de poder que, sem ser estranha aos períodos anteriores, era limitada por preconceitos políticos e religiosos.

Deriva daí que a retomada pelos modernos dos ideais democráticos clássicos com que se insurgiram contra o despotismo obscurantista dos monarcas absolutos encontrar-se desde o princípio em tensão com um ethos tecnocrático que lhe é totalmente antagônico. A tecnocracia não é res-

ponsável em sentido moral mas em sentido social às demandas das massas incultas e desorientadas que a sociedade moderna tende a engendrar, na medida em que as desliga de um projeto portador de um sentido coletivo (STRAUSS, 1968, p. 23).

Segundo Strauss o problema da democracia moderna não é que exponha a excelência humana a não perigos do que outros regimes mas que se exponha a perigos que outros jamais pensaram senão utopicamente. “Devemos abandonar a pretensão de que a educação liberal possa se tornar educação universal: ela sempre será obrigação e privilégio de uma minoria” (STRAUSS, 1968, p. 24).

Parte do desatino ocidental nos últimos séculos tem sido fruto desse tipo de pretensão: o de que o esclarecimento possa se tornar um poder político de pleno direito e ao alcance do homem comum. Os problemas da modernidade surgem em boa parte não da falta de esclarecimento mas dos seus excessos de pretensão, do projeto bem intencionado, mas desastroso socialmente, de estendê-lo politicamente às massas. A sabedoria exige uma moderação e paciência incompatíveis com as expectativas visionárias que estão embutidas em tal projeto político.

Apenas por um rebaixamento do conceito de vida humana cheio de efeitos desastrosos é que isso é possível, como se pode notar no primeiro a pensar esse projeto, Maquiavel. Para ele, a virtude precisa ser redefinida em função de o que os homens são e não daquilo que pelo menos alguns podem se tornar. A virtude deve ser definida em função do bem comum, ao invés de definirmos o bem comum em função da vida virtuosa (STRAUSS, 1989, p. 41). A natureza humana é radicalmente egoísta e má, mas também maleável, de modo que se pode manipulá-la de modo a ser melhor, sem que se toque em sua essência. “O poder do homem é muito maior do que poder da natureza e do acaso, ao contrário do que supunha o pensamento antigo” (STRAUSS, 1989, p. 42). Perde-se tempo com a educação. “A conversão da formação do caráter em fé nas instituições é o corolário característico da crença na maleabilidade quase infinita do homem” (STRAUSS, 1989, p. 43).

METAFÍSICA E NIILISMO MODERNO

Strauss (1989, p. 272) defendeu, ninguém contesta, que a crise por que não podem deixar de passar os tempos modernos nos força a retornar aos princípios fundadores de nossa civilização. Todavia seria bem entendido se o víssemos menos como o defensor de um retorno prático ou teórico ao antigo do que como criador de um confronto negativo do moderno com suas próprias suposições. O retorno aos antigos é uma estratégia para pensar a crise atual e sua eventual diagnose, mas não em termos práticos, porque isso é bem o problema que ele discerne no pensamento político moderno. A reflexão do autor tem uma função crítica, cujo conteúdo terapêutico é sobretudo negativo, ainda que seu diagnóstico do presente será curto e se baseia em evidências muito escassamente desenvolvidas.

Embora limitada, sua análise tem força e não pode ser invalidada em nome de alternativa que não o são menos. Também se equivocam os que pensam ser linear seu relato dos processos de modernização institucional do Ocidente. O pensador mencionou vez e outra que não faltaram movimentos de resistência e tentativas de reagir ao seu avanço, como mostra aliás o próprio caso de Rousseau. Como Goethe, ele e outros esboçaram teoricamente essa atitude, e seus fracassos não devem ser vistos como prova de impossibilidade de se encontrar uma alternativa mas indícios de sua necessidade.

Strauss rejeitou categoricamente qualquer pretensão de retorno político ao mundo antigo tanto quanto os projetos de estado mundial e outras coisas do gênero, porque enquanto a primeira parecia-lhe no mínimo inexecutável, os segundos lhe era estapafúrdios: para ele a ordem política perfeita, por definição ideal, fora já definida por Platão e Aristóteles.

Na Europa, os sistemas globais de interpretação compartilhados já se encontravam debilitados na fase inicial da modernização. A história das ideologias totalitárias durante os últimos cem anos demonstra que nada, nem sequer uma regressão

radical, pode restaurar de forma permanente esses esquemas interpretativos ou transformar-lhes em característica estrutural de uma sociedade moderna (BERGER e LUCKMANN, 1997, p. 62).

As cidades estados de tipo grega ou as cidades livres medievais e suas não podiam ser mais restabelecidas na era da bomba atômica, “para não falar das cidades com milhões de habitantes, *gadgets* e *funeral homes*” (STRAUSS, 1994, p. 24-25).

O retorno aos antigos era para ele uma máxima muito mais crítica do que política, tivesse ou não consciência dessa circunstância, fosse ou não isso de acordo com seu desejo. O sentido positivo da mesma é sobretudo o de nos obrigar a refletir sobre a modernidade, suas contradições e possibilidades de superação historicamente. Qual seria essa via ele não nos diz e, talvez, nos dissesse que nem o poderia, mas estava convicto que não o seria via historicismo.

Strauss recorreu à reflexão histórica consciente de que não há outro método crítico disponível na modernidade tardia, estando consciente da contradição performativa assim operacionalizada. Sempre sublinhou, contudo, que esse expediente era para ele um simples meio preparatório para superar a própria modernidade. O pensador tinha consciência de que:

A modernidade não pode ser superada com meios modernos na medida em que não nos conduzimos mais como seres naturais que possuem um entendimento (intelecto) natural, em que perdemos os instrumentos de pensamento do entendimento natural e em que gente simples como eu e os que me são semelhantes não os consigam reconquistar com suas próprias forças; limitamo-nos a aprender com os antigos (STRAUSS, 1994, p. 24).

Karl Löwith contestou Strauss afirmando que ele está errado, se pensa que podemos nos livrar dos supostos modernos e retomar ao passado tal como foi vivido e pensado pelos antigos (STRAUSS, 1994, p. 16). As respostas naturais a nossos problemas que lhes pedimos provem de perguntas desnaturadas desde o princípio. A natureza seria ela mesma um categoria histórica. Strauss teria sido vítima do mito moderno do natural e

que nem na época dos mitos se sustentavam, como sugeriu mais tarde, aliás, o historiador Paul Veyne (*Acreditavam os gregos em seus mitos?* Paris, 1982).

Segundo esse interlocutor, a história precisa ser reconhecida como mudança da natureza objetiva da cultura muito mais do que da consciência em relação aos assuntos humanos. Todos os que tentaram passar por cima desse fato teriam caído numa forma de mitologia. De resto, acontece que isso é cada vez menos possível, porque doravante a tendência parecia ser, para ele, a naturalização da modernidade: ela não é mais, ou o é cada vez menos, “sentida como algo a ser superado” (STRAUSS, 1994, p. 27).

Strauss respondeu de maneira furiosa ao colega, chamando atenção que é esse precisamente o problema a ser resolvido, é isso que está na base das crises vividas pelo mundo moderno. Tomado por esse furor, o pensador chega às vezes a sugerir que, pensando como vencê-las, resta apenas esperar pela revelação de uma nova religião. Grande como seu antípoda Max Weber, o pensador todavia soube conservar em relação ao ponto uma atitude racional, deixando em aberto a tensão entre a modernidade, Atenas e Jerusalém.

Creemos de nossa parte que Löwith toma mal o entendimento de que Strauss pretendia que, fosse antes, fosse agora, se pudesse instaurar uma ordem perfeita, e só por isso objeta que suas idéias nada teriam de “natural” (STRAUSS, 1994, p. 27). Para Strauss, a condução política dos assuntos humanos, a única que lhe interessava, era por definição imperfeita. A verdadeira filosofia é tentativa de substituir a opinião sobre tudo por uma idéia sobre o todo mas apenas para uns poucos e sem pretensão de convertê-la em objeto de prática política. Correto ou não, o entendimento da filosofia como articulação da consciência histórica do homem, defendida, segundo ele, pelo colega, era menos um corretivo do que parte da crise de nosso tempo.

Enquanto tal coisa, ela compartilha do seu equívoco fundamental, que é a pretensão infundada ontologicamente, segundo ele, de fundir o ser com o dever num sentido social e político. George Friedman vem em nosso auxílio neste ponto lembrando que

[O pensamento] moderno está marcado por uma autoconfiança radical: crê ser possível que o todo possa ser tal como deve ser. Os sinais externos da modernidade - a tecnologia social e industrial - testemunham a confiança que tem em si mesma. O que mantém unidas a medicina, a engenharia, o planejamento urbano e as diversas ciências que regulam nossa vida é a confiança em dispor do critério adequado e suficiente para captar a natureza em suas representações (FRIEDMAN, 1996, p. 12).

Desde Marx e Nietzsche, o último sobretudo, sabe-se, porém, que o triunfo do razão moderna passa por alto o problema a respeito de quais são os perigos e as chances do homem em um mundo cujos limites não são mais concebidos como naturais e eternos, não estão mais sujeitos aos interditos tradicionais. O problema é que, segundo a visão de nosso autor,

A essência do ser humano reside no estado de separação, no sentimento humano de estar alienado de algo que não conhece, mas presente além de si, de algo que lhe arrancaram e está perdido. O ser humano é um ser que obtém o suficiente a partir do sentimento de insuficiência. Na verdade, o próprio do ser humano é lutar contra o seu sofrimento e a alienação e portanto a questão é se é humano abolir o sofrimento e viver em gratificação (FRIEDMAN, 1996, p. 308).

Aristóteles e Nietzsche, contrariamente aos modernos, estariam de acordo por diferentes razões que não o é e, por isso, marcam os limites de possibilidade do pensamento ocidental, quase do modo como pensava Heidegger. Desconhecemos a obra de Strauss em grau o bastante para poder afirmar se ele explicitou por inteiro a hipótese, mas nos parece clara sua sugestão no sentido de que o problema da modernidade, seu caráter antinatural, reside no fato de pretender suprimir a distância entre ser e dever, primeiro via história, e depois da falência dessa ideologia, de seus sucedâneos. Parece que para ele o projeto não só está sujeito a crise mas é criador delas na medida em que, como é lançado, está fadado ao fracasso, simplesmente não se pode

fazer coincidir o ser e o dever, como sonha a dialética moderna e também contestou Heidegger.

Para Strauss, o historicismo é uma tentativa de mediar intelectualmente entre o ser e o dever ser que sucede à crescente falta de crédito da idéia de direito natural moderna. O pensamento político moderno rebaixou a relação entre ser e dever de maneira insatisfatória. Desde o momento em que os resultados da política moderna precisaram ser adiados, as promessas que fez passaram a ser projetadas historicamente. "Vê-se então que a promessa da teoria política iluminista (Hobbes, Enciclopédia) de instalar uma ordem justa mediante a propagação da física e da antropologia mecanicistas não podia ser mantida" (STRAUSS, 1994, p. 30).

Conforme observa Charles Taylor em suas reflexões sobre os elementos espirituais formadores da alta modernidade:

A Ilustração provocou uma nova consciência da inumanidade, do sofrimento gratuito e desnecessário, e uma determinação urgente em combatê-lo, na medida em que se o homem só é um sujeito desejos que tendem a sua realização (isto é, à felicidade), então nada no céu ou na terra compensa a perda dessa felicidade (TAYLOR, 1983, p. 269).

Depois da Revolução Francesa e com o avanço da questão social a solução dos problemas humanos foi posta na conta da história e da atividade científica (incluindo-se aí a ação política revolucionária). A perda de confiança na primeira onda abriu espaço para a emergência da consciência histórica. A permanência do legado clássico e cristão ensejou sem dúvida soluções alternativas, como o jacobinismo e o neotomismo. A tendência predominante foi porém no sentido de colocar na história as esperanças por uma vida plena por parte do homem moderno.

Nietzsche explodiu teoricamente com essa perspectiva, abrindo caminho para a solução totalitária de direita, tanto quanto, cremos, o culturalismo contemporâneo, que não é lhe menos devedor, segundo nos é sugerido. O pensador consagrou de maneira violenta o princípio de que a solu-

ção dos problemas da modernidade, que a história estava se tornando incapaz de resolver e o fracasso do marxismo indicou posteriormente, reside na construção de fábulas arbitrárias, conforme as encontramos no nazismo, por exemplo.

CONCLUSÃO

“Segundo Leo Strauss, a modernidade começa com Maquiavel, quem pela primeira vez desata a controvérsia sobre a filosofia especulativa e, ao proceder assim, argumentou ao mesmo tempo a favor das razões como instrumento a serviço dos interesses da humanidade.” Depois foi Hegel quem fez maturar esse projeto quando, ao proclamar o virtual triunfo da humanidade sobre suas adversidades, sustentou que o real e o racional consumiriam sua unidade no fim da história. “Marx comparte a confiança hegeliana na existência do acontecer histórico e afirma a possibilidade de resolver o problema da História” (FRIEDMAN, 1996, p.12).

Ferry e Renaut (1990) resumem sua contribuição afirmando seu mérito em elaborar uma reflexão sobre o pensamento antigo que se mantém livre da infiltração de temas modernos, revelando que a doutrina em que se baseava esse último não considerava a humanidade como tal, mas apenas como elemento particular de uma natureza hierárquica mais ampla, que lhe determina um lugar e uma função. A natureza e não o homem era o fundamento do social e de suas circunstâncias no mundo clássico, tal como visto a partir da sua principal filosofia.

Para Strauss, observa outro comentador, “A realização do Iluminismo é tornada possível pelos processos de desmitificação e secularização, mas por sua vez permite a disseminação indiscriminada de luz, inclusive naquelas regiões que ficariam melhor se deixadas aos cuidados da intuição ou dos poderes da revelação” (CASCARDI, 1992, p. 141).

Segundo Luc Ferry, o principal problema com as idéias defendidas pelo autor é o fato de “não leva em conta na modernidade é bem precisamente sua tentativa de estabelecer do ideal de liberdade

como dever ser, através do conceito de *razão prática*” porque o maquiavelismo historicista em que sua filosofia política culmina é visto erroneamente pois quando “interpretado simplesmente como prática ou ética, não implica em absoluto, como o faria uma necessidade teórica, a afirmação da redutibilidade do ideal ao real” que leva às hecatombes modernas (FERRY; RENAUT, 1991, p. 73).

Discordamos desse julgamento, em primeiro porque o diagnóstico straussiano da crise de nosso tempo, como vimos, é bem mais amplo; em segundo, porque não leva em conta o problema que o pensador identifica na modernidade: ela não consegue sustentar seus ideais na razão prática! Luc Ferry tem razão no sentido de que, se o fizermos, preveniremos, ao menos teoricamente, os males de que ela é portadora, mas é bem isso que, por uma razão ou outra, tem se mostrado impossível.

Strauss nos força a escolher, observa bem o comentarista:

ou bem se reconhece a existência de uma ordem ética não-humana, substancial e objetiva, e mantendo assim a diferença entre ser e dever ser ao mesmo tempo que se indica uma linha de demarcação clara entre liberdade e licença; ou bem renuncia esta cisão, fundo o ideal no ser por meio de um realismo que mostrara a necessidade de reconstituição dos dois termos em um pensamento da liberdade que não distinguirá liberdade e licenciosidade [porque privado de normas morais] (FERRY; RENAUT, 1991, p. 75).

O problema todo é que a sua alternativa a esse dilema, o entendimento da relação entre ser e dever, realidade e ideal, em termos de razão prática, embora formulado há mais de dois séculos, não teve o poder de se impor historicamente: sucumbiu ao historicismo positivista. A explicação para tanto pode ser discutida, mas não nos parece que prejudique o relato dado pelo pensador para seu desenrolar histórico.

Strauss entendeu seriamente e conferiu pertinência histórica à visão ideal da polis dada pelos filósofos clássicos, consciente de sua tensão com a realidade, porque, para ele, o processo político e a

conduta moral eram fatores secundários em relação à verdade. Interessava-lhe sobretudo o elemento filosófico e suas questões. Perguntar-se-ia de nossa parte sobre a relevância humana e cotidiana de suas proposições. A resposta, provavelmente, seria: muito pouca. Para ele o que as pessoas comuns pensam é de todo irrelevante para a filosofia enquanto pensamento comprometido com a busca da verdade (STRAUSS, 1994, p. 32).

Em síntese, o processo de mudança histórica, sustentava, precisa ser avaliado à luz de sua doutrina do direito natural e, sempre que o violenta, deveria ser anulado – de maneira privada, não social e histórica (STRAUSS, 1994, p. 32). Elitista na acepção estreita da palavra, o pensador justifica assim, mas só nisso, suas conexões com o conservadorismo anglo-saxão do século XX.

Deixando o registro da opinião, conviria para concluir observar que, regressando aos antigos para pensar as crises de nosso tempo, o pensador forneceu ao mesmo tempo um conjunto de proposições que nos permite examinar criticamente uma cultura cujos esforços de solução dos problemas do mundo não está mais no historicismo, nem tanto num culturalismo cada vez mais impotente e desorientado, mas no imperialismo de um pensamento tecnológico sempre mais impetuoso e abrangente.

Strauss parece ter cogitado mas não chegou a se decidir pela hipótese de que a vida social está submetida às condições de um heteronomia quase absoluta, provenha ela da natureza, provenha ela da história, provenha ela, como parece ser o caso agora, da cultura ou, ainda, como se sugere que venha ser no futuro, da tecnologia. Explorar essa idéia nos soa mais promissor do que a outra, não menos influente em seus escritos, e segundo a qual apenas a primeira categoria metafísica merece receber o título de verdade. Ligando-se às propostas que anunciam ou prometem hoje uma solução radical para nossos problemas e as crises de nosso tempo, aquela primeira hipótese abre caminho para fazer avançar os trabalhos de uma crítica da razão tecnológica.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. e LUCKMANN. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1997.

BLOOM, Allan. *O Declínio da cultura ocidental*. São Paulo: Best-Seller, 1989.

CASCARDI, Anthony. *The subject of modernity*. Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1992.

FERRY, L.; RENAUT, A. *Filosofia política I*. México (DF): FCE, 1991.

_____. *Filosofia política III*. México (DF): FCE, 1990.

FRANCESCHELLI, Orlando. *Karl Löwith, le sfide della modernità*. Roma: Donzelli, 1997.

FRIEDMAN, George. *La Filosofia política de la Escuela de Frankfurt*. México (DF): FCE, 1996.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que est la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

HERFE, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

_____. *O Pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Viragem, 1987.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 2. ed. Notre Dame (IN): University of Notre Dame, 1984.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MCALLISTER, Ted. *Revolt against modernity*. Topeka: University of Kansas, 1997.

POLANYI, Karl. *A Grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.