

DIREITO NATURAL E HISTORICISMO EM LEO STRAUSS

NATURAL RIGHT AND HISTORICISM IN LEO STRAUSS

*Ricardo Manoel de Oliveira Morais*¹

Resumo: O artigo pretende articular a tese de Strauss de que o Direito Natural é defensável, tendo em vista sua necessidade. Isso porque, para sustentação de um direito além do positivo deve haver uma instância paradigmática, que é o Natural. Dessa forma, Strauss irá tentar rechaçar o historicismo e o relativismo, desconstruindo a teoria de Weber, e sustentando a possibilidade do Direito Natural, como superior e fundador do Direito Positivo.

Palavras-chave: Direito Natural. Direito Positivo. Historicismo. Relativismo.

Abstract: The article attempt to articulate Strauss' these that the Natural Right is defendable, because of its necessity. For the sustentation of one right beyond of the positive law, it is necessary an paradigmatic instance, that is the Natural. Thus, Strauss will try to repel the historicism and relativism, deconstructing Weber's theory, defending the possibility of Natural Right, as superior and founder of the positive law.

Keywords: Natural Right. Positive Law. Historicism. Relativism.

* * *

1. Introdução

Leo Strauss, logo na introdução de sua obra *Direito natural e História* (2009), que este trabalho pretende analisar, expõe o abandono contemporâneo do direito natural e que isso incorre no relativismo. Esse tema possui relevância no sentido de que um direito que se produz e que se embasa em uma perspectiva cada vez mais constitucional não deve deixar de tratar de temas que se relacionam a uma superioridade paradigmática.

Para o autor, rejeitar a concepção de um direito superior ou paradigmático é o mesmo que aceitar que todo direito é positivo ou, ainda, que o direito é exclusivamente determinado por tribunais ou legisladores. No entanto, a aposta de Strauss parece ser outra, no sentido de que é possível falar em leis que sejam objetivamente injustas, partindo de uma concepção de justiça, defendendo que um direito positivo depende sim do direito natural, superior a ele, que lhe confere legitimidade.

¹ Mestrando em Filosofia Política pela UFMG. Bacharel e Filosofia pela FAJE. Graduado em Direito pela FDMC.

A partir disso, Strauss combate algumas doutrinas que, para ele, levam ao relativismo e ao *niilismo*. Tais vertentes de pensamento refutadas pelo filósofo são aquelas que negam os valores absolutos, dentre as quais duas serão alvo de análise deste trabalho: o historicismo e a ciência social proposta por Weber.

O historicismo, ao relativizar todos os valores a um horizonte histórico mutável, conclui que todos os paradigmas são igualmente defensáveis, o que vai de encontro à tese de Strauss. No que tange à doutrina de Weber, a ciência social por ele proposta não é capaz de discernir entre objetivos legítimos e ilegítimos e, ainda, tendo como pano de fundo uma suposta neutralidade, incorre em graves contradições, apontadas por Strauss.

Dessa forma, apostando na possibilidade de uma filosofia que busque o universal, uma sabedoria que se distancia do imediato para vislumbrar o real com mais clareza, Strauss irá tecer sua crítica a essas doutrinas, de modo a evidenciar como possível o direito natural, bem como valores de caráter universal subjacentes a esse direito.

Cumpra ainda salientar que as obras de Leo Strauss remetem umas às outras com grande frequência, não de forma direta, mas retomando e aprofundando em temas que, anteriormente foram apenas citados ou pressupondo temas já trabalhados, como evidentes. Nessa medida, mesmo tendo como ponto de partida a análise da introdução e dos primeiros capítulos de *Direito Natural e História* (2009), o presente artigo irá remeter a outras obras de Strauss.

Ainda, para uma melhor compreensão da proposta do autor, haverá a tentativa de fechar o alvo das críticas de Strauss. Mesmo que tal exame possa não contemplar toda a complexidade do que o autor propõe, há um caráter didático nesta tentativa. Por fim, serão feitas as considerações finais retomando alguns pontos importantes levantados pelo autor no que tange à forma de se alcançar o verdadeiro conhecimento, bem como do meio de se alcançar a realização.

2. O alvo da crítica de Strauss: historicismo e a teoria de Weber

Em certa altura de *Direito Natural e História* (2009), Strauss coloca que a tese historicista pode ser reduzida à afirmação de que o direito natural é impossível porque a filosofia no sentido pleno do termo é impossível. Uma boa síntese dessa doutrina é contemplada por Nicola Abbagnano, sendo também este o alvo da crítica de Strauss:

A doutrina para a qual as unidades cuja sucessão histórica constitui (Épocas ou Civilizações) são organismos globais cujos elementos, necessariamente vinculados, só podem viver no conjunto; afirma, portanto, a relatividade entre os valores (que são alguns desses elementos) e a unidade histórica a que pertencem. [...] a sua contribuição mais substancial veio com Max Weber, que encarou sobretudo o problema da explicação histórica e da causalidade da história (ABBAGNANO, 1998, p.508-509).

Tendo como ponto de partida o oposto do que propõe tal ensinamento e apostando na possibilidade de um saber superior, Strauss afirma que a filosofia só é possível se houver um horizonte absoluto ou natural, que se contraponha a horizontes historicamente variáveis. Neste ponto cumpre ressaltar a concepção de conhecimento, apresentada em sua obra *O que é filosofia política?* (2013), que se relaciona diretamente com a sua concepção de filosofia. Para o pensador, na citada obra, a filosofia seria:

[...] a busca pela sabedoria, a busca pelo conhecimento universal, pelo conhecimento do todo. Essa busca não seria necessária se tal conhecimento fosse acessível de forma imediata. No entanto, o afastamento do conhecimento do todo não significa que o homem não tenha pensamentos sobre o todo: a filosofia é necessariamente precedida por opiniões do todo [...]. Filosofia é, essencialmente, não a possessão da verdade, mas a busca pela verdade (STRAUSS, 2013, p.1-2).

Sendo assim, a filosofia se constitui na medida em que o homem é capaz de pensar o que não conhece, apreendendo os problemas fundamentais que estão no pensamento humano. Mas, cumpre ressaltar, que a possibilidade da filosofia é apenas condição necessária, e não suficiente para o direito natural. Isso porque, para que haja filosofia, basta que os problemas fundamentais sejam imutáveis e constantes, ao passo que não pode haver direito natural se o problema fundamental da filosofia política não puder ser resolvido de maneira definitiva.

A filosofia política emerge quando o homem compreende as alternativas políticas fundamentais que estão nas bases efêmeras e acidentais. Dessa forma, pode-se evidenciar a necessidade do distanciamento do que se apresenta de forma imediata para que possa pensar os problemas fundamentais da dimensão humana, indo além das opiniões a alcançando o verdadeiro conhecimento.

Com isso, o questionamento e a busca de verdades sobre as questões fundamentais se assentam na máxima sobre como o homem deve viver, isto é, sobre a

boa vida. Em outras palavras, o homem deve buscar, radicalmente, a sua realização (*eudaimonia*), sendo a filosofia tanto contemplação e quanto agir no mundo.

Nesse sentido socrático de filosofia, a partir da tomada de consciência da ignorância a respeito das coisas importantes para o ser humano, reconhece-se invariavelmente a importância do conhecimento e da busca pela sabedoria. Assim, tendo tais categorias uma dimensão tão fundamental, ela resvala para o âmbito da política, onde as tentativas de responder à questão fundamental da existência dotada de sentido se concretizam.

A esse respeito, possui a razão grande importância, pois a sabedoria como distanciamento das opiniões imediatas para o conhecimento fundamental se torna a busca mais relevante do ser humano, o que somente pode se dar pela via racional. A aposta de Strauss pelo direito natural consiste no fato de que a razão pode operar o distanciamento da pluralidade de direito positivados, oferecendo uma resposta racional por meio de um direito absoluto que possibilite a realização humana, baseado em valores justos absolutos, imprimindo sentido à realidade e se efetivando na política.

Por outro lado, existe a aparência de ser aceitável que a sabedoria não é a única via possível ao ser humano. Assim, ambas as vias, tanto a irracionalidade quanto a racionalidade, seriam fruto de escolhas meramente arbitrárias, de forma que este conflito seria irresolúvel. Mas cabe salientar que a própria rejeição da razão será uma rejeição razoável, isto é, que se pauta em argumentos não racionais. Logo, para Strauss, quando se rejeita a via racional valendo-se da razão, isso seria uma contradição. No entanto, será com base na existência dessas alternativas fundamentais e imutáveis que os cientistas sociais irão negar a possibilidade da solução do conflito, sustentando o relativismo.

Dessa forma, não é somente com base na relativização histórica dos valores que o direito natural é rejeitado, mas também porque é sustentada a existência de uma mutabilidade ou pluralidade nos princípios de justiça e de bondade. Nessa mutabilidade, por vezes, as alterações de valores históricas são conflitantes entre si, sem que seja possível, aparentemente, estabelecer a superioridade dentre um paradigma e outro (STRAUSS, 2009, p. 34).

Tal é a posição assumida por Max Weber, a qual será combatida por Strauss. Weber é tido como o cientista social por excelência, como aquele que estabeleceu as bases para que esta área do conhecimento humano pudesse ser construída. Assim, como o próprio cientista social, a princípio, se considerava um discípulo da escola histórica,

muito próximo do historicismo², será criticado veementemente por Strauss. Mesmo que o cientista social tenha se afastado dessa doutrina, não a rejeita por completo.

A escola histórica dera ao direito natural um caráter histórico ao insistir no caráter étnico de todo o direito genuíno, ou ao fazer proceder todo o direito genuíno de espíritos populares únicos, ou ainda ao pressupor que a história da humanidade é um processo com sentido ou um processo regido por uma necessidade inteligível (STRAUSS, 2009, p.35).

Em outras palavras, Weber entende que a escola histórica teria colocado um pressuposto metafísico por detrás de relativismo: a inteligibilidade. Dessa forma, toda a doutrina dessa escola se sustenta na premissa dogmática de que a realidade é cognoscível e passível de ser conhecida. No entanto, Weber concebia o real por meio do individual, não se podendo admitir que do particular emanasse um todo, como fazia a escola, mas sim que a compreensão da causalidade de fenômenos individuais advém somente do individual.

Tentar explicar os fenômenos históricos ou singulares como procedendo de leis gerais ou de totalidades singulares implica pressupor de forma gratuita que os actores históricos são movidos por forças misteriosas e impermeáveis à análise. Não existe um sentido na história além do sentido “subjectivo” ou das intenções que animam os actores históricos (STRAUSS, 2009, p.35).

Além disso, Weber prezava a noção moderna de ciência empírica, razão pela qual não adotava cegamente o historicismo. O cientista social entendia que a ciência era uma entidade válida de forma absoluta e universal, mesmo para visões de mundo diferentes, sendo inclusive superior a toda e qualquer forma de pensar o mundo anterior a ela. “*Weber insistia na validade universal e objectiva da ciência social na medida em que é um corpo de proposições verdadeiras. Porém, essas proposições são apenas uma parte da ciência social*” (STRAUSS, 2009, p. 36).

Além desses fatos investigados pela ciência, existem no âmbito da doutrina de Weber os juízos de valor, que são historicamente relativos. Sendo assim, como são tais juízos que determinam os interesses e as áreas que o cientista julga relevante, a substância da ciência social será radicalmente histórica, “[...] pois são os juízos de valor

² Em alguns momentos Strauss parece estar fazendo alusões à Escola Histórica do Direito. Segundo esta doutrina, o direito seria produto de uma cultura ou de uma época, portanto sempre variável. Dessa forma, não há como pensar o âmbito do direito de maneira universal, rechaçando radicalmente a concepção de direito natural. Essa corrente coloca o *Volksgeist*, que seria o espírito do povo, isto é, devido à historicidade do direito, este seria sempre fruto do espírito de um povo.

e a direção do interesse que determinam todo o enquadramento conceptual das ciências sociais” (STRAUSS, 2009, p.36).

Assim, cabe esclarecer que todo quadro de valores nos quais os cientistas situam seus objetos de análise são efêmeros, ao passo que o método, o método científico e empírico que é aplicado nas áreas de interesse desses cientistas é absoluto. Portanto, para Weber, o conhecimento gerado será absoluto, sendo somente o modo que os cientistas escolhem qual conhecimento será gerado relativo às circunstâncias históricas e acidentais. *“Só os resultados científicos em termos de fatos e das suas causas são trans-históricos”* (STRAUSS, 2009, p. 36). Será tal reconhecimento que separa Weber do historicismo.

3. A ciência social como niilista

Leo Strauss, ao expor o modo pelo qual Weber rejeita o direito natural, esclarece que o cientista social acaba por se pautar, paradoxalmente, em uma noção particular de valores intertemporais. Ainda segundo Strauss, mesmo que o pensamento weberiano explique sistematicamente o que entende por valor, insiste em sustentar que *“[...] os objetos da ciência social são constituídos por ‘referência aos valores’”* (STRAUSS, 2009, p.37). Sem tal referência, não haveria concentração em interesses específicos, nem haveria a seleção de temas, ou mesmo a distinção entre fatos relevantes à ciência e fatos irrelevantes.

Com isso, operando a relativização de valores, mesmo que eles possam chegar a conhecimentos verdadeiros pelo método científico, a indefinição valorativa temporal já implica em negação ao direito natural como absoluto. Isso porque, para que seja possível o direito superior, deve-se assumir a proposta de que a razão pode gerar sabedoria e que sabedoria implica na ascensão a valores universais e imutáveis, que serão assumidos pela condição humana de modo a dar uma resposta à realização.

Com relação à ciência social, importante ressaltar a distinção entre referencia de valores e juízos de valor: estes são opiniões, juízos mediante os quais os homens julgam determinados fatos, destituídos de qualquer embasamento racional, ao passo que aqueles são o quadro referencial mediante o qual a ciência se torna possível pela seleção de objetos e assuntos a serem aprofundados. Por exemplo, *“[...] ao dizer que algo é relevante no que diz respeito à liberdade política, nem por isso se toma uma posição a favor ou contra a liberdade política”* (STRAUSS, 2009, p. 37). O cientista social não

avalia os objetos constituídos por referência aos valores, mas limita-se a explicá-los ao detectar suas causas, valendo-se do método cientificamente neutro.

Ponderar a questão do valor seria o papel da filosofia social, mas, mesmo assim, só há essa possibilidade se eles forem internamente contraditórios, na medida em que a opção por determinados valores em detrimento de outros carece de um amparo racional, segundo Weber.

Weber afirmava também que a ciência social seria eticamente neutra, sendo isso justificado pela oposição, para ele fundamental, entre a realidade (ser) e a norma (dever-ser).

A verdadeira razão porque Weber insistia no caráter eticamente neutro da ciência social assim como da filosofia social era, então, não a sua crença na oposição fundamental entre o ser e o dever-ser, mas a sua crença de que não podia haver um conhecimento genuíno do dever-ser (STRAUSS, 2009, p. 38).

Caso contrário, isso importaria em valores objetivos uma ética universal e transhistórica. E isso levaria à conclusão de que existe fins que são dados racionalmente, cabendo à ciência apenas dar os meios para chegar a esses fins. Mas Weber defende que tanto os fins quanto os meios são alvos da ciência, não podendo haver tal distinção.

Para o cientista social não haveria um sistema de valor verdadeiro em si, que levasse ao fundamento das ciências, sendo estas meio para alcançar a esse fim de valores. O que existiria seria uma diversidade de valores que são equivalentes entre si, cujo conflito não pode ser transposto pela razão. Nem mesmo a razão ou a filosofia poderiam transpassar isso e encontrar uma solução nesse horizonte obscuro e relativo de valores, ficando a opção ética, moral ou busca por fundamentos além do que é imediato, relegados à decisão livre e cega, irracional, subjetiva a cada um. Nesse ponto, diz Strauss: “*Defendo que a tese de Weber conduz necessariamente ao niilismo ou à ideia de que cada preferência, por má, vil ou insana que seja, tem de ser julgada pelo tribunal da razão como sendo tão legítima como qualquer outra*” (STRAUSS, 2009, p.39).

Ao definir o niilismo como a negação dos princípios racionais e morais de uma civilização, em *German Nihilism* (1999), Strauss está intercedendo pela possibilidade racional de dar sentido à vida e de viver conforme o bem. Mesmo Weber demonstra um sinal devastador dessa destituição radical de sentidos ao analisar que o futuro da civilização tem 2 possibilidades: ou a renovação espiritual ou a extinção de toda a

possibilidade humana de se abrir a um horizonte de renovação, ficando a humanidade restrita a especialistas sem visão de todo. Ante a essa dualidade, Weber diz que será uma decisão irracional a fazer a opção. Para Strauss, a incoerência dessa tese se evidencia por si só, na medida em que um mundo de cientistas especialistas sem visão não pode, de forma alguma, equivaler ao modo de vida recomendado por Sócrates.

Dessa forma, Strauss propõe a verificação passo a passo do pensamento de Weber para analisar as consequências niilistas da sua doutrina dos valores. Nessa análise, Strauss começa dizendo que mesmo sendo a tese weberiana niilista, ela não pode ser reduzida ao fenômeno alemão. Mesmo porque, conforme o pensador articula em *German Nihilism*, o “[...] niilismo alemão é um fenômeno muito mais amplo que o Nacional Socialismo. Ele pode ser descrito de modo provisório como uma reação passional de um certo tipo de ateísmo jovem do comunismo ideal” (STRAUSS, 1999, p. 355). Conforme já salientado, sendo o niilismo um fenômeno de rejeição dos pilares racionais e morais de uma civilização, ele não pode, jamais, ser reduzido a Hitler ou ao ocorrido na Alemanha. Strauss salienta que,

Infelizmente, é preciso sublinhar que no decurso do nosso exame temos de evitar a falácia que nas últimas décadas foi muitas vezes usada como um substituto da *reductio ad absurdum*: a *reductio ad Hitlerum*. Para refutar uma perspectiva não basta assinalar o facto de ter sido partilhada por Hitler (STRAUSS, 2009, p. 39).

Em um primeiro momento, Weber iniciou sua doutrina combinando ideias do neokantismo com ideias da escola histórica: da primeira retirou a concepção geral do caráter da ciência, bem como a ética individual como a única possibilidade possível, em face a equivalência de valores e a irracionalidade da opção entre eles; da escola histórica retirou a ideia de que nenhuma ordem social ou cultural pode ser vista como a ordem justa e racional, concluindo que não há um modelo no qual o ser humano deve se pautar e fundar seus valores.

Ao combinar essas doutrinas, Weber distinguiu entre os valores culturais e os comandos morais (imperativos éticos). Estes se dirigem à nossa consciência, ao passo que aqueles aos nossos sentimentos. Em outras palavras, o indivíduo deve cumprir os seus valores morais, mas cabe ao seu arbítrio decidir se deseja realizar ideais culturais ou não.

Os ideais ou valores culturais carecem do caráter especificamente obrigatório dos imperativos morais. Estes têm uma dignidade própria, e Weber estava interessado em garantir que essa dignidade fosse reconhecida. Mas, precisamente por causa da diferença fundamental

entre comandos morais e valores culturais, a ética propriamente dita guarda silêncio quanto às questões culturais e sociais. Embora os gentil-homens, ou homens honestos, concordem necessariamente a respeito das coisas morais, eles discordam legitimamente a respeito de coisas como a arquitetura grega, a propriedade privada, a monogamia, a democracia, e aí por diante (STRAUSS, 2009, p. 40).

No entanto, não é possível concluir que Weber reconhecia normas morais absolutamente vinculativas. Isso porque, esses comandos morais não passam de resíduos de uma tradição no seio do qual se foi educado, que determina o sujeito enquanto ser humano. Os imperativos morais são tão subjetivos quanto os valores culturais, sendo tão legítimo rejeitar a ética em nome de valores culturais, como é legítimo rejeitar valores culturais em nome da ética, ou mesmo adotar qualquer combinação não contraditória entre ambos.

Esta decisão era a consequência inevitável da sua concepção de ética. Não podia conciliar a sua ideia de que a ética nada diz acerca da ordem social justa com a inegável relevância ética das questões sociais, a menos que “relativizasse” a ética (STRAUSS, 2009, p.40).

A partir disso foi desenvolvido o conceito de dignidade humana ou personalidade, sendo este um conceito dependente do de liberdade. Provisoriamente, pode-se dizer que a ação humana é livre, na medida em que não é afetada por qualquer compulsão externa ou emoções irresistíveis, mas sim orientada por uma ponderação racional dos meios a serem utilizados e fins a serem atingidos. Mas, cabe frisar, os fins devem ser escolhidos na medida em que estão amparados em determinados valores, sendo a dignidade humana a capacidade de escolher autonomamente tais valores, fazendo deles um fim constante.

Cabe frisar que esses valores também não são autoevidentes ou objetivos, o que, claramente, Weber rechaça. A dignidade é, tão somente, a autonomia para uma livre escolha de valores pelo indivíduo, seus próprios ideais, nos quais ele irá se pautar, obedecendo a eles. Esses imperativos escolhidos pela dignidade (liberdade) seriam formais, não tendo os seus conteúdos determinados.

Neste ponto, ainda estamos perante algo que se assemelha a uma norma objectiva, a um imperativo categórico: “Tu terás ideais”. O imperativo é “formal”; não determina de forma alguma o conteúdo dos ideais, mas ainda poderia parecer que estabelece um padrão inteligível ou não arbitrário que nos permitiria distinguir de uma maneira responsável entre a excelência humana e a depravação. Por

consequente, poderia parecer que cria uma irmandade universal de todas as almas nobres; de todos os homens que não são escravizados pelos seus apetites, pelas suas paixões e pelos seus interesses egoístas; de todos os “idealistas” – de todos os homens que podem estimar-se e respeitar-se mutuamente. Porém, isso não passa de uma ilusão. O que à primeira vista parece ser uma igreja invisível acaba por ser uma guerra de todos contra todos, ou melhor, um *pandemonium*. A formulação de Weber do seu imperativo categórico era “Segue o teu demónio” ou “Segue o teu deus ou o teu demónio”. Não seria justo censurar Weber por se ter esquecido da possibilidade de haver demónios malignos, mesmo que possa ter sido culpado de os subestimar. Se tivesse sido pensado apenas nos bons demónios, seria forçado a admitir um critério objetivo que lhe permitisse distinguir em princípio os demónios benignos dos malignos. Na realidade, o seu imperativo categórico quer dizer “Segue o teu demónio, seja ele benigno ou maligno”. Pois não há conflito insolúvel e mortal entre os vários valores que o homem tem que escolher [...]. A baixeza absoluta consiste em seguir os próprios apetites, as paixões ou o interesse, a ser indiferente ou tíbio perante os ideais ou os valores, perante os deuses ou os diabos (STRAUSS, 2009, p. 41-42).

Nesse sentido, existiria para Weber, então, uma distinção não arbitrária entre a excelência e a depravação. A excelência significa a devoção a uma causa, seja ela boa ou ruim, ao passo que a baixeza se confunde com a total indiferença. Essa escolha de valores é uma atitude puramente teórica, que está para além e é anterior a qualquer ação.

Mas, ao invés de se adotar determinados tipos de valores em detrimento da indiferença, pode-se ainda adotar, segundo Weber, uma postura valorativa de questionamento de todos os universos valorativos. Ante a essa possibilidade de questionar o valor de tudo, desde as ciências e as teorias, até as razões, Weber coloca a existência dos “valores puramente vitalistas”, que são aqueles que pertencem à esfera da individualidade própria, sendo puramente pessoais, mas ainda assim apoiando uma causa. Pode-se dizer que não são valores propriamente ditos, pois diante da possibilidade de ser hostil a todos os valores e ideais impessoais ou suprapessoais e, ainda, à dignidade humana, tal escolha ainda teria o mesmo estatuto das demais.

Dessa forma, será também neste ponto que o niilismo presente na doutrina de Weber se evidencia, na medida em que ele admite ser possível desprezar os especialistas sem visão de todo que abraçam uma causa como sendo apenas mais um juízo subjetivo, dentre outros possíveis. “Assim, a formulação definitiva do princípio ético de Weber seria ‘Terás preferências’ – um dever-ser cujo cumprimento é perfeitamente assegurado pelo ser” (STRAUSS, 2009, p.43).

Com isso, Weber culmina no niilismo, devido a uma completa destituição de qualquer fundamento objetivo nos valores. A nobreza estaria na opção, e não nos valores em si, na medida em que se pudesse colocar um niilismo como nobre e outro como vil, isso já transcenderia ao niilismo, o que não é possível nessa doutrina. “*Weber rejeitou as normas objectivas por serem incompatíveis com a liberdade humana ou com a possibilidade de agir*” (STRAUSS, 2009, p.44).

Assim, o niilismo é visto pelos cientistas sociais como um inconveniente a ser suportado, na medida em que será através dessa abdicação à objetividade de valores que a ciência social se torna verdadeiramente científica, mesmo diante de todos os paradoxos a que tal escolha pode levar.

4. A crítica de Strauss à suposta neutralidade científica e à relatividade de valores

Para Strauss, as verdades atingidas pela ciência valorativamente neutra e niilista, são verdades estéreis, pois não geram conclusões, tendo em vista que as conclusões são geradas por juízos de valor. “*Portanto, temos de ponderar se a ciência social enquanto tarefa puramente teórica, mas que não deixa de conduzir à compreensão de fenómenos sociais, pode se constituir na base da distinção entre factos e valores*” (STRAUSS, 2009, p.45).

Cabe ainda frisar que, no texto *O que é filosofia política* (2013), Strauss defende que o filósofo político, aquele que efetivamente realiza a filosofia, não é neutro, mas o oposto. Ainda, ele defende que essa concepção cientifizada de política é decadente, na medida em que ela perde de vista o todo, e tem o particular como ponto de partida.

Para Strauss, a busca pelo conhecimento político da verdade foi apenas formalmente dividida em ramos científicos, supostamente emancipados, como a economia, sociologia ou psicologia social. Ainda, a filosofia política, na contemporaneidade, passa a ser considerada como não científica e não histórica, podendo apenas a ciência dar conta do conhecimento.

[...] a ciência social positivista atinge a sua forma final percebendo, ou decretando que existe uma diferença fundamental entre fatos e valores, e que apenas juízos de fato tem a competência para serem científicos: a ciência social é incompetente para proferir juízos de valores, e estes tem de ser evitados conjuntamente (STRAUSS, 2013, p.5).

Neste ponto Strauss critica frontalmente a posição de Weber e dos cientistas sociais, na medida em que o conhecimento do todo não seria a soma dos ramos das ciências, mas situar o conhecimento do político em face ao todo, para que se possa ter uma correta compreensão. Quando o filósofo propõe o retorno da filosofia clássica, ele alvitra justamente pensar o todo, rechaçando a tendência moderna da falta de unidade. Além disso, a pensamento político é marcado pela falta de neutralidade. O filósofo político deve confrontar o sistema, proferindo juízos de valor, podendo até vir a sofrer perseguições.

Seguindo a lógica dessa crítica, cumpre retomar a questão das alternativas futuras de renovação espiritual ou da petrificação mecanizada dos especialistas sem coração. Para Weber, mesmo diante dessa escolha, o historiador deve se manter sem proferir qualquer juízo de valor, o que para Strauss é uma assertiva absurda. Nesse sentido, essa suposta neutralidade científica é colocada em xeque.

Weber parecia estar especialmente interessado em uma sociologia da ética e da religião. Para ele, o cientista deve ser capaz de reconhecer um *ethos* nas suas características próprias. Mas, tal apreciação implica, por si só, em um juízo de valor. Isso porque será um juízo de valor que irá dizer se um determinado *ethos* é genuíno ou uma simples técnica de vida. Outro exemplo é com relação à religião, no sentido de que será um juízo de valor que levará o sociólogo a determinar quais fenômenos são religiosos e quais não são. Toda a sociologia da religião depende de saber se o pensamento religioso é sublime ou “pura feitiçaria”, o que implica em juízo de valor. Ainda com relação aos juízos de valor, pode-se falar nos campos de concentração: quando se fala neles do ponto de vista sociológico, não há que se falar em crueldade, mas apenas proferir juízos de fato radicalmente neutros.

Strauss critica a incoerência nessa suposta neutralidade:

O que pretendia ser um relatório simples e directo seria um relatório invulgarmente pejado de circunlocuções. O autor repremiria deliberadamente o seu próprio julgamento, ou, para usar a expressão favorita de Weber, cometeria um acto de desonestidade intelectual (STRAUSS, 2009, p.47).

Isso significa que, quando se compreende algum determinado tema por contraposição a outra abstração arbitrária, já se emitiu um juízo de valor. A ciência política, ao lidar com temas como grupos de pressão, corrupção, arte do estadista, está lidando com fenômenos constituídos por juízos de valor. Na análise de um ato que

supostamente foi um erro de um estadista, isso será, por excelência, um juízo de valor por parte do cientista, na medida em que ele taxa o ato de erro, tomando por base o paradigma da boa arte de governar.

A ciência social só podia evitar juízos de valor se se mantivesse escrupulosamente dentro dos limites de uma abordagem puramente histórica ou “interpretativa”. O cientista social teria de se inclinar sem um murmúrio perante a auto-interpretação dos assuntos que estuda. Estaria proibido de falar de “moral”, de “religião”, de “arte”, de “civilização” e por aí em diante, quando estivesse a interpretar o pensamento de povos ou de tribos que desconhecêssem essas noções. Por outro lado, teria de aceitar como moral, religião, arte, conhecimento, Estado, etc., tudo o que pretendesse ser moral, religião, arte, etc (STRAUSS, 2009, p.49).

Dessa forma, tudo o que reivindicasse para si o status de conhecimento deveria ser aceita como tal pelo sociólogo, para que então ele não proferisse qualquer juízo de valor, o que claramente retira todo o valor da ciência social. Isso porque o cientista não pode aceitar autointerpretações tolas como conhecimento.

Ainda no bojo da crítica dessa suposta neutralidade, no que diz respeito à compreensão de sociedades de épocas passadas, “*Hoje é banal dizer que o cientista social não deve julgar as outras sociedades segundo os padrões de sua própria sociedade*” (STRAUSS, 2009, p.51). Nesse sentido, para que o estudioso tenha uma boa compreensão dessas épocas, ele deve compreendê-las exatamente da forma como elas compreendiam a si mesmas. O mesmo se aplica com relação a uma doutrina: não se pode explicá-la apenas em termos sociológicos neutros, sem antes compreender exatamente o que o autor compreendeu a respeito do que legou, imergindo em seu universo valorativo.

Tendo em vista que Weber acreditava que nenhum esquema conceitual aplicado pela ciência social podia ter mais do que uma validade efêmera, ele não se preocupou com risco de ele impor seu esquema de valores, inibindo a sua suposta compreensão imparcial das convicções políticas anteriores. Sendo assim, a ciência social proposta por Weber busca uma análise neutra, porém carece de compreender os valores nos quais as doutrinas passadas estariam inseridas, forçando a perspectiva do momento na interpretação de épocas passadas. Em outras palavras, o cientista social não busca compreender o que o autor compreendeu.

Pode-se dizer que a negação de juízos de valor em risco a objetividade da interpretação, na medida em que no momento em que o historiador assume esse

pressuposto, ele estará em uma ilusão fundamental, privado e compreender o passado como este se compreendeu a si mesmo. O que ele fará é compreender o passado a partir de sua perspectiva, da sua suposta neutralidade, que está contaminada por seus valores, que ele suspende, ou tem a ilusão de que os suspende.

No que tange à relativização de valores, o que Weber defende é a impossibilidade de solução dos conflitos entre eles com base na razão. O que Strauss propõe é saber se essa premissa foi efetivamente demonstrada ou se foi postulada sob um impulso de uma preferência moral específica. Strauss questiona o fato de Weber, na tentativa de demonstrar essa premissa, ter dedicado apenas uma pequena parte de sua obra para tanto, defendendo que a uma premissa dessa importância deveria ter sido dado mais ampla e melhor fundamentação.

Ainda, Strauss apresenta uma discussão que a defende, segundo a qual o conflito entre ética e política é insolúvel. Essa posição de Weber, para Strauss, seria fruto de um espírito da política do poder. Ainda, há na tese de Weber a crença de que a vida humana é um constante conflito, de valores inclusive, dos quais não se pode escapar. Ainda, a suposta “paz”, ao contrário do conflito que nada tem de ambíguo, é algo complicado, na medida em que é uma impostura, ilegítima. Para Weber, tanto a paz quanto a felicidade universal não passavam de um objeto fantástico e ilegítimo.

A paz seria incompatível com a vida humana. Isso porque a natureza das coisas exige uma ética guerreira, possuindo por base uma “política do poder”, guiada por imperativos de interesse nacional. Atos políticos, quaisquer que sejam eles, são perfeitamente justificáveis do ponto de vista moral, desde que praticados como tais, na medida em que estas são esferas que não se misturam. Claramente, Weber pressupunha como algo absoluto que não há uma hierarquia de valores absolutos.

Nesse sentido, importante saber se a ciência social não tem de procurar as soluções sensatas para os problemas sociais, e se a moderação não é mais sensata que o extremismo. Weber, como cientista social, abordou problemas de ordem social num panorama que poderia servir a um fim prático de encorajamento à obstinação cega. “*A sua fé inabalável na supremacia do conflito forçou-o a ter pelo extremismo pelo menos a mesma consideração que tinha pelas vias moderadas*” (STRAUSS, 2009, p.60).

Para demonstrar de uma forma ainda mais minuciosa as incoerências da tese weberiana, Strauss traz exemplos que tangenciam a questão do conflito de valores. Um deles consiste na prova presuntiva de Weber, segundo a qual existe um conflito insolúvel entre a “ética da responsabilidade” e a “ética da convicção”. A primeira

consiste no fato de que a responsabilidade do homem se estende às consequências de suas ações, ao passo que a segunda consiste no fato de que a responsabilidade do homem se limita à retidão intrínseca de suas ações. Um exemplo de ética da convicção dado por Weber seria o do sindicalista, que, não importam suas ações, não importa se seus atos revolucionários levariam à destruição própria e da classe defende, ele não deixaria de agir. Esse exemplo de ética da convicção imputado ao sindicalista convicto é, para Strauss,

[...] uma ética estranha a todos os movimentos sindicais e políticos mundanos [...]. O que Weber realmente queria dizer quando falava do conflito insolúvel entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade era, então, que a razão humana não consegue resolver o conflito entre éticas intramundanas e supramundanas (STRAUSS, 2009, p.62).

O que Weber propunha é que não existem normas objetivamente válidas, a não ser que elas se sustentem em uma revelação. No entanto, segundo Strauss, o cientista social nunca chegou a demonstrar que a razão humana, entregue a si mesma, não seria capaz de chegar a normas objetivas, ou que a razão em si seria impotente para resolver o conflito entre diferentes doutrinas éticas intramundanas. Quanto a isso, Strauss coloca uma interessante reflexão: se existissem dois quadros de valores, sendo um deles aceito de forma mais ampla que outro; ainda, se houvesse a possibilidade de se adotar certos valores de um e certos valores de outro, formando um meio-termo em detrimento de uma postura extremista; para Strauss, é evidente o que qualquer ser dotado de razão deve escolher, sendo que relegar a escolha à arbitrariedade seria algo absurdo, como já dito, por si só.

Nesse sentido, ante a todas as incoerências que uma negação racional da razão pode causar e uma negação de valores por uma via valorativa pode ocasionar, Strauss deixa evidente sua posição com relação à possibilidade radical dos absolutos, sejam eles o direito natural ou uma ética universal.

5. Considerações finais

Tendo em vista que a relativização dos valores e que a concepção de neutralidade como única possibilidade para gerar conhecimento se mostram infrutíferas frente ao fato de que incorrem no niilismo, além do que não são sustentáveis por si só (dado que uma alternativa valorativa e racional é evidentemente autossustentável),

Strauss apresenta alguns indícios do século XX que demonstram impactos dessa concepção.

Em um primeiro momento a ciência é vista como emancipação da ilusão, como o que pode chegar a uma verdade por excelência. No entanto, há certo receio em dizer que essa verdade seja válida para todos os homens, na medida em que os valores não são mais universalmente válidos.

Ainda, a concepção de ciência que se torna expoente de todo o corpo científico propõe uma ramificação do saber. O que importa não é mais uma análise do todo os de suas partes situadas em relação ao universal, mas sim um aprofundamento arbitrário.

Cabe dizer que, para Strauss, sendo a condição humana a necessidade da busca por uma sabedoria, por algo que possa sustentar as aspirações e responder aos problemas fundamentais e imutáveis do homem, essas doutrinas científicas não merecem prosperar.

Por essa razão ele tece críticas às doutrinas relativistas, na medida em que estas apenas traduzem um espírito incapaz de dar o passo para além da pluralidade de valores, de direitos positivos.

Portanto, a aposta em um direito natural que fundamente os direitos positivos, valores absolutos que sirvam de fim para as ações humanas, uma ética universal que sirva de paradigma para a realização humana não é um simples retorno arbitrário à filosofia clássica, mas uma resposta aos problemas essencialmente humanos, que são imutáveis e necessitam de uma resposta a essa altura.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 2ª Ed. São Paulo, Editora Martins fontes, 1998.
- STRAUSS, L. *An introduction to political philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Editado com introdução por Hilail Gildin. Detroit, Wayne State University Press, 1989.
- _____. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Portugal, Edições 70, 2009.
- _____. *German Nihilism*. Editado por David Janssens e Daniel Tanguay. Interpretation, Spring 1999, vol. 26, nº 3.
- _____. *O que é Filosofia Política?* Tradução de Christina Andrews. Projeto de Divulgação Científica da Universidade Federal de São Paulo. Disponível em <http://cienciassociaisunifesp.files.wordpress.com/2011/07/straus-o-que-c3a9-a-filosofia-polc3adtica.pdf>. Acesso em 4 de outubro de 2013.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

_____. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago, University of Chicago Press, 1975.

_____. *The Three Waves of Modernity*. In *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Editado com introdução por Hilail Gildin. Detroit, Wayne State University Press, 1989.

_____. *What is Political Philosophy? And other Studies*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. *Conceitos básicos de sociologia*. 3. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1982.

_____. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. *Metodologia das ciências sociais*. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora e Editora da Unicamp, 1992.