Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651

IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

A NOVA MORALIDADE DE HOBBES: O *LEVIATÃ* E A MODERNIDADE A PARTIR DE LEO STRAUSS E MICHAEL OAKESHOTT

Theo M. Villaça
Doutorando, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
theomvillaca@gmail.com

RESUMO O objetivo do presente artigo é comparar as interpretações que Leo Strauss e Michael Oakeshott fazem da modernidade e, mais especificamente, do papel que Thomas Hobbes e seu *Leviatã* desempenham nesse período. O texto seguirá em quatro partes: 1. A avaliação crítica de Strauss sobre o período moderno; 2. A concepção da modernidade como aparece na obra de Oakeshott; 3. O papel de Hobbes na mudança de paradigma da modernidade em Strauss; 4. A particular posição de Oakeshott sobre Hobbes e sua obra. Ambos os autores colocam Hobbes como fundamento central do pensamento político moderno, mas conferindo à sua obra e à modernidade em geral um juízo de valor distinto. O Hobbes oakeshottiano é um aliado que defende uma modernidade cética e autônoma. Já o Hobbes straussiano é um oponente que transfigurou a filosofia política clássica. O contraste entre as respectivas posições sobre a modernidade, ainda que haja uma convergência sobre o papel de Hobbes, revelará duas possíveis alternativas de interpretar o período moderno, tal como aparecem na filosofia política do século XX.

PALAVRAS-CHAVE Modernidade; Thomas Hobbes; Strauss; Oakeshott; Leviatã.

INTRODUÇÃO

Leo Strauss e Michael Oakeshott são dois dos mais originais pensadores políticos do século XX. Central às suas obras é o pensamento de Thomas Hobbes, visto por ambos como um dos marcos fundamentais da filosofia política moderna, que lança as bases de uma política pautada na individualidade do ser humano. Contudo, a ruptura promovida por Hobbes é vista de maneira distinta em relação ao juízo de valor que cada autor coloca na modernidade. É ponto pacífico que Strauss é um dos mais célebres críticos do período moderno. A posição de Oakeshott não é tão clara e existem pontos concordantes com o anti-modernismo de Strauss. A figura do racionalista em Oakeshott, por exemplo, é quase idêntica à figura do positivista em Strauss. No entanto, sobretudo a partir de sua interpretação de Hobbes, surge na obra de Oakeshott uma defesa a uma outra possível modernidade, uma que seja cética, individual e autônoma.

Suas posições sobre Hobbes e o período moderno, portanto, colocam suas obras em conflito. O presente texto visa a mostrar essa disputa que surge das visões da modernidade em Leo Strauss e Michael Oakeshott, a partir do protagonismo de Thomas Hobbes. Em um primeiro momento destrinchando a genealogia da modernidade operada por Strauss e Oakeshott, que revela posições opostas na caracterização desse período. Em um segundo momento, analisando como a figura de Hobbes, sobretudo de sua obra mais famosa, o *Leviatã*, se apresenta nas obras de Strauss e Oakeshott. Ambos veem em Hobbes uma rejeição de uma formulação de direito natural que legitime a ordem política. Para Strauss, tal posição fatalmente culmina em um perigoso relativismo, já que não haverá uma base sólida para a defesa de determinada sociedade, o que ocorreu justamente na Modernidade Ocidental. Já para Oakeshott, o *Leviatã* apresenta a possibilidade de uma organização política que não precise de uma legitimação para além de sua própria esfera. É, portanto, a forma política que mais se aproxima do ideal para ordenar indivíduos plurais sob uma mesma autoridade.

I. STRAUSS E A MODERNIDADE

Leo Strauss é um dos mais notórios críticos do período moderno no século XX, às vezes por isso considerado um reacionário ou um conservador tradicionalista.[1] Não cabe aqui uma categorização do pensador teuto-americano, mas apenas uma breve exposição de seu antimodernismo, que tem o caráter de uma história decadente, uma sucessão de ideias e pensamentos que, a partir do rompimento com a filosofia clássica antiga, resulta na crise da modernidade. Procuraremos aqui estabelecer o passo a passo desse declínio tal como argumentado em ensaios compilados nos livros *Introduction to Political Philosophy* e *The Rebirth of Classical Political Rationalism*.

Strauss começa sua crítica apontando uma crise da modernidade ocidental. É essa constatação que vai guiar sua identificação dos motivos desse fenômeno. Em suas palavras:

> A crise da modernidade revela-se no fato, ou consiste no fato, de que o homem moderno ocidental não sabe mais o que quer - não acredita mais que possa saber o que é bom e mau, o que é certo e errado (Strauss, 1989a, p. 81).

A crise da modernidade se dá, portanto, pelo fato de que o ocidental se encontra perdido pela sua falta de certeza e convicções. O motivo da crise é o relativismo dominante no mundo moderno. Mas de onde surgiu esse relativismo? Para responder essa pergunta, Strauss faz uma breve história do pensamento.

Em primeiro lugar, deve se ter em mente que Strauss não vê a modernidade como um único projeto, ela tem por característica constantes mudanças dentro dela mesma. Na história exposta pelo autor, isso significa que o relativismo não é a característica norteadora da era moderna, mas apenas seu último estágio. A característica que melhor pode definir a modernidade

1 Mark Lilla (2016) o coloca como um reacionário e George Nash (2006) o coloca como um conservador da ala tradicionalista.

é a de que se trata de uma ruptura com o pensamento político pré-moderno (Idem, p. 83).

A primeira ruptura ocorre com Maquiavel. Para Strauss, ele é o primeiro autor "realista" da filosofia política. Isso significa que importante para o florentino é como as coisas são, e não como devem ser, uma das marcas da filosofia política clássica. Houve, portanto, uma inversão do "deve ser" (*ought*) para o "é" (*is*). A partir de Maquiavel a política passa a ser vista como um problema a ser resolvido tecnicamente, constituindo a primeira onda da modernidade. Como será visto, Hobbes é, de alguma forma, continuador dessa primeira onda (Idem, p. 92).

A segunda onda da modernidade começa em Rousseau e tem como característica a crítica à tecnicidade dos modernos. Mas aqui a cronologia da narrativa de Strauss se torna difícil de apreender, já que, por um lado, é a segunda onda da modernidade que lança as bases do historicismo e, por outro, o historicismo também é visto como consequência de um positivismo que perdura até depois de Comte[2]. O importante é se ater a como a ideia de tecnicidade na política ou um positivismo nas ciências sociais resulta no relativismo atual, passando por um dos notórios inimigos de Strauss, o historicismo.

O positivismo "identificava conhecimento genuíno da realidade com o conhecimento fornecido pelas ciências empíricas", uma consequência da conversão ao "realismo" operada por Maquiavel. As ciências empíricas, entretanto, foram insuficientes para chegar a qualquer conclusão final sobre os assuntos humanos, como ética e política. (Idem, p.106-107).

O historicismo surge na inadequação do positivismo e inicialmente buscava estabelecer ou mesmo provar normas. A história se tornou a maior autoridade porque a sociologia e psicologia científicas se provaram

2 Positivismo, como entendido por Strauss (e também por outros autores como Eric Voegelin) engloba, mas não se reduz, ao pensamento de August Comte (Strauss 1989b; Voegelin, 1987).

insuficientes para um estudo empírico. Mas a história não conseguiu comprovar as normas que inicialmente buscava. O historicismo rejeitou princípios universais e abstratos (mais que isso, os desacreditou), mas não conseguiu derivar qualquer norma a partir da história. Não conseguindo provar a superioridade de alguma norma sobre outra, o historicismo resultou logicamente no relativismo. O passo final da crise do mundo moderno está dado quando qualquer concepção de bem e de justiça pode ser válida.

As palavras de João Carlos Espada podem auxiliar a compreensão da passagem do historicismo ao relativismo, como acontece na chamada terceira onda da modernidade

> O sentido histórico tinha tornado todos os valores e ideais relativos à época histórica em que tinham sido criados, mas integrava-os numa hierarquia de progresso racional (...). Se os valores são criados — e não, como na filosofia clássica, descobertos — eles próprios constituem o horizonte cultural de cada época. Não existe nenhum padrão exterior aos horizontes historicamente situados que possa constituir uma escala objectiva pela qual o progresso possa ser medido: ele será sempre medido pela escala relativa a cada época histórica (Espada, 2019, p.160).

Strauss constrói, portanto, uma genealogia da Modernidade, caracterizando o período como uma decadência, necessária a partir de seus preceitos iniciais. Segundo o relato do filósofo, a busca por uma certeza indubitável na esfera política, característica da primeira onda da Modernidade, entrou em descrédito quando princípios universais não puderam ser estipulados a partir das ciências naturais e empíricas. Os princípios universais foram então procurados no processo histórico, até que se chegasse à conclusão de que cada contexto teria suas próprias verdades. O fim desse processo foi um relativismo no qual qualquer princípio geral é desacreditado, pois nenhum detém as exigências estabelecidas no início da Modernidade.

Correlato a isso está a moralidade moderna individualista, que descarta qualquer ordem natural das coisas e com isso deveres e obrigações a que todos os seres humanos devem se sujeitar. Tal processo é, se não

inaugurado, exposto eficazmente por Hobbes, segundo Strauss. E é justamente essa ausência de uma ordem natural para além dos limites da política que Oakeshott enaltece no *Leviatã*.

II. OAKESHOTT E A MODERNIDADE

Uma visão distinta da modernidade pode ser apreendida da obra de Michael Oakeshott. Se, por um lado, o filósofo britânico critica o racionalismo, ou os excessos da razão, da era moderna, por outro, identifica um novo tipo de moralidade, que depende da noção de um indivíduo autônomo, fruto de desenvolvimento históricos do fim da Idade Média. A ambiguidade desaparece quando se constata que o período moderno possibilitou diferentes reações, dos que abraçam a autonomia e a pluralidade e dos que as rejeitam e buscam uma uniformidade.

Uma das mais diretas defesas do período moderno em Michael Oakeshott está no seu ensaio *The Masses in a Representative Democracy*, compilado na coletânea *Rationalism in Politics*. A emergência das massas, ou da multidão, é um fenômeno frequentemente analisado por autores que se debruçam sobre a modernidade e tal análise acaba por muitas vezes em tom crítico. Já foi visto acima que Leo Strauss é um grande crítico da modernidade, apesar do fenômeno das massas estar ausente de sua investigação.

A vinculação das massas com a modernidade em tom crítico, e até de lamentação, se encontra em José Ortega y Gasset, em seu *La Rebelión de las Masas*. Escrevendo no início do século XX, o autor espanhol diz que o advento da massa foi o mais importante acontecimento dos anos recentes. Ortega y Gasset caracteriza o homem-massa como um indivíduo "médio", pessoas que não são particularmente qualificadas, por oposição ao que ele chama de "minorias".

O filósofo espanhol distingue da seguinte maneira os dois tipos de pessoas:

> as que exigem muito de si e acumulam sobre si mesmas dificuldades e deveres, e as que não exigem de si nada de especial, mas, para elas, viver é ser em cada instante o que são, sem esforço de aperfeiçoamento sobre si, bóias que vão à deriva (Ortega y Gasset, 2010, p.17)

Massa é todo aquele indivíduo que não se pensa diferente dos demais, que se sente idêntico, e por isso, não está apto a altos cargos na sociedade. Apesar de Ortega y Gasset insistir que a distinção entre minoria e massa não é social ou econômica, pode-se perceber tons aristocráticos em seu livro, e uma lamentação de uma época na qual as pessoas no poder tinham um senso maior de dever e cuja vida significava "pressão": "limitação, obrigação, dependência" (Idem, p.78).

O homem-massa sempre existiu. A diferença do tempo no qual Ortega y Gasset escreve para outras épocas é que o homem-massa assumiu lugar de destaque na sociedade, inclusive nos governos ocidentais. Esse tipo de homem busca suplantar as minorias, ou os chamados homens seletos, e com isso universalizar a mediocridade, tendo início a "hiperdemocracia", quando a multidão governa diretamente. (Idem).

Existem muitos desdobramentos possíveis da ideia de Ortega y Gasset, mas o relevante para a presente discussão é que o homem-massa foi produto de uma era de bonanças, de "democracia liberal, o experimento científico e o industrialismo", que resultaram em uma vida desimpedida e confortável (Idem, p.77). Se tivermos em conta democracia liberal, experimento científico e industrialismo como marcas da modernidade, a ascensão do homem massa está vinculada a esse período.[3] Essa exposição do pensador espanhol servirá para opor ao texto de Oakeshott.

Oakeshott parte de uma perspectiva distinta de Ortega y Gasset, não obstante a sempre presente crítica às massas. No ensaio *The Masses in a*

3 Vale dizer que Ortega y Gasset, apesar de afirmar que o homem-massa sempre existiu, ao mesmo tempo assume que a era de bonanças da modernidade resultou em um "novo homem" ou um novo tipo de homem. Se esse novo tipo de homem e o homem-massa não forem a mesma criatura, compartilham todas as características mais fundamentais.

Representative Democracy, as massas são uma consequência da modernidade, mas como uma reação, e não seu fruto direto. Oakeshott traça uma breve história de como, na visão dele, esse processo ocorreu.

A questão em torno do "homem-massa" surgiu nos séculos XIV e XV, e com o advento do "indivíduo humano no seu idioma moderno". É nesses séculos, para Oakeshott, que emergem as precondições para o desenvolvimento do indivíduo ("pessoas acostumadas a fazer escolhas por elas mesmas") e todas as consequências disso para a humanidade. Com a modernidade, portanto, surgiu o indivíduo, com sua própria autonomia desvinculada de instituições como família, igreja e comunidade (Oakeshott, 1991, p.364).

A nova disposição da individualidade surgiu também com seu oposto; aqueles para os quais o fazer escolhas era um fardo, que Oakeshott denomina de "indivíduo *manqué*". O indivíduo *manqué* e suas necessidades procuraram um protetor para sobreviver ao ambiente hostil, desprovido de laços comunais (Idem).

Quando a moralidade mudou a ponto de privilegiar a individualidade, o indivíduo *manqué* se torna o militante "anti-indivíduo", invejoso, ciumento e ressentido. Ele queria escapar do fardo da individualidade e, para assegurar isso, busca impor sua "não individualidade" uniformemente para todos. E, na era moderna, esses indivíduos descobriram que não estavam sós, mas eram a maior classe da Europa, os "homens-massa" (Idem).

Os homens-massa, portanto, tem a mesma conotação pejorativa em Oakeshott que na obra de Ortega y Gasset. Mais do que isso, eles estão em um enorme rol de autores que veem nessa figura uma das origens dos regimes totalitários que, afinal, foram movimentos de massa[4]. No entanto, se o filósofo espanhol parece descartar a modernidade como um todo,

4 Exemplos não faltam. Vale destacar um dos mais notórios, "Origens do Totalitarismo" de Hannah Arendt, que coloca os indivíduos atomizados e supérfluos que compõem as massas como terreno fértil para os movimentos totalitários e suas ideologias (Arendt, 2012).

Oakeshott ressalta a moralidade do indivíduo que surgiu na era moderna e que compete com o homem-massa pelos modos [*manners*] prevalecentes na Europa Ocidental.

A moralidade do indivíduo tem importância fundamental na obra de Oakeshott, por oposição à moralidade dos laços comunais (que vigorava na Idade Média) e do bem comum (que pode ser identificada no anti-indivíduo, segundo Oakeshott). Um dos pensadores indispensáveis da moralidade da individualidade, se não seu inaugurador teórico, é justamente Thomas Hobbes, tal qual apresentado especialmente em ensaios do *Rationalism in Politics*.

III. O HOBBES DE LEO STRAUSS

Thomas Hobbes tem papel determinante na modernidade tanto para Leo Strauss quanto para Michael Oakeshott. No entanto, o primeiro busca opor sua filosofia política a esse processo, enquanto o segundo destaca importantes formulações para o seu próprio pensamento.

O primeiro livro de Strauss sobre Hobbes foi publicado ainda nos anos 1930. Nesse primeiro momento, Strauss coloca que Hobbes deve ser visto acima de tudo como um filósofo moral, e sua filosofia materialista fornece apenas uma "roupagem" para essa moralidade. A partir dessa leitura, há uma distinção fundamental entre os campos da filosofia política e da ciência natural. A primeira tem como base de seus princípios a experiência que cada um tem de si, ou o auto-exame que cada indivíduo pode fazer de si.

A substância do *Leviatã*, portanto, é uma filosofia moral, que começa a partir de uma "experiência da vida humana em primeira mão" (Strauss, 1952, p.29). Contudo, sua forma foi concebida a partir da descoberta por Hobbes da geometria euclidiana, fazendo desta uma espécie de camada superficial que não transforma seu conteúdo em um sistema mecanicista. Para Strauss, então, a tentativa de aplicar o método das ciências naturais na reflexão política e moral não pode esconder o fato de que há a defesa de uma nova moralidade, qual seja, a burguesa.

Esse começo a partir de um auto-exame ou da experiência humana tem uma consequência específica pouco explorada por Strauss em seus livros e encontrada em suas notas ao *Conceito do Político* de Carl Schmitt. Strauss argumenta que Hobbes não apenas foi o inaugurador do liberalismo moderno, mas também identificou seu oponente. Nessa interpretação, o liberalismo deve se confrontar com uma natureza "iliberal" que existe em cada indivíduo, que se opõe a qualquer tentativa de estabelecimento de uma ordem pacífica. (Meier, 2006).

Para Strauss, esse pensamento acompanha Hobbes desde seus escritos sobre Tucídides, no qual inclusive revela sua predileção por uma moralidade burguesa: "desde o início ele buscou responder à questão da melhor forma de Estado com respeito não ao ser essencial do homem e o lugar ocupado por ele no universo, mas à experiência da vida humana, à aplicação, e portanto com particular referência às paixões." E é justamente por meio de escritos anteriores ao *Leviatã* que Strauss constata que o método geométrico é apenas uma couraça aplicada posteriormente à filosofia moral.

Ainda no mesmo livro, Strauss já antecipa algumas questões que serão melhor formuladas na década de 1950. A distinção apontada acima também aparece na constatação de que a política lida com corpos artificiais (criados pelo homem), ao invés de corpos naturais. "Então, a preocupação da filosofia política não é tanto conhecimento do corpo artificial, mas a produção desse corpo." (Strauss, 1952, p.152).

A base da moral e da política não se encontra em uma "lei da natureza"[5], entendida como uma obrigação moral, mas no "direito de natureza". Essa inversão, para Strauss, é a marca da modernidade e é o que caracteriza Hobbes como o fundador da filosofia política moderna. Na filosofia

5 As "leis da natureza" em Hobbes são preceitos descobertos pela razão que induzem ao estabelecimento da paz. O direito natural de autopreservação é anterior e serve de base às "leis naturais" (Hobbes, 2003). Quando Strauss afirma que não há "lei da natureza" no *Leviatã* significa que não há uma obrigação de conduta da qual os indivíduos não podem escapar.

política clássica, a lei é o fundamento de qualquer tentativa de construção teórica política, já em Hobbes é o direito que se torna o ponto de partida. Hobbes rejeita qualquer padrão natural, derivado de uma lei, a ser aplicado na organização política. A lei é apenas uma consequência de uma construção, cujo fundamento é o direito.

Nas palavras de Tanguay (2003, pp. 193-194), "[s]segundo Strauss, Hobbes quis justificar a lei, o direito e a moralidade sem recorrer a uma ordem transcendente". Essa "fundação imanente" é feita a partir de uma consideração antropológica. A ruptura moderna operada por Hobbes é, então, um estabelecimento de uma nova perspectiva sobre o ser humano e sua conduta moral.

Nos anos 1930, Strauss era da opinião que Hobbes inaugurou o pensamento político moderno, o que ele vai reavaliar a partir de seus estudos sobre Maquiavel (Strauss, 1952). Como visto acima, Maquiavel é, na obra madura straussiana, o marco da ruptura com a filosofia política clássica. Contudo, há uma especificidade em Hobbes, não encontrada em Maquiavel, determinante para o curso da modernidade. Depois que Maquiavel rompeu a política como lei natural ou direito natural, essa conexão foi restabelecida, especialmente em Hobbes, mas com um sentido diferente do antigo: "enquanto antes dele a lei natural era entendida à luz de uma hierarquia dos fins do homem, na qual a auto-preservação ocupava o mais baixo posto, Hobbes entendeu a lei natural em termos de auto-preservação exclusivamente" (Strauss, 1989a, p.88).

Há, portanto, um refinamento da posição de Strauss sobre Hobbes desde sua investigação dos anos 1930. Não há mais uma ruptura entre direito e lei, como afirmado anteriormente. Esse papel é agora dado para Maquiavel. Em *Direito Natural e História*, Strauss constata a identificação da lei natural com o direito da autopreservação. O que se mantém em ambos os escritos é o estabelecimento do direito de autopreservação como o fundamento da organização política e a exclusão de qualquer lei natural que imponha um dever ou um *télos* ao ser humano.

O direito natural é importante para Strauss, pois é uma tentativa de escapar do relativismo e do historicismo, com o objetivo de firmar a sociedade de maneira rígida a fim de se proteger de dissoluções internas e externas. O pano de fundo dessa defesa é, sem dúvida, a emergência do comunismo, e principalmente do nazismo, para os quais a democracia liberal foi uma presa fácil, devido à sua fragilidade (Galston, 2009).[6]

O rompimento com o direito natural antigo vem com uma crítica ao que o próprio Hobbes identifica como tradição, isto é, pensadores políticos anteriores. Hobbes identifica a tradição como aquela "idealista", orientada por um espírito público, que crê na superioridade do justo sobre o prazeroso, que crê no direito natural como independente de convenções humanas (No *De Cive* Hobbes nomeia Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca e Plutarco como expoentes dessa tradição) (Strauss, 1965).

Hobbes rompe com a concepção de que o homem é um animal político e nisso Strauss vê uma forte influência de Epicuro, que o faz argumentar em favor de um "hedonismo político" no autor do *Leviatã*[7]. Associada à ideia de que o ser humano é associal, está a equiparação entre o bom e o prazeroso, que é veementemente negada pela "tradição idealista" criticada por Hobbes. Admitindo esse caráter apolítico do ser humano, a visão de Epicuro resulta em um ascetismo utópico, isto é, se situa à margem da reflexão política. Paradoxalmente, Hobbes "dá um sentido político a essa visão apolítica", tomando forma o hedonismo político, "doutrina que revolucionou a vida humana em todos os

6 A "defesa qualificada" da democracia liberal é possível em Strauss, porque sua origem não está na modernidade e sim no período pré-moderno, como deixa explícito no último parágrafo do ensaio "As Três Ondas da Modernidade". Dessa maneira, o filósofo teuto-americano consegue manter uma posição anti-moderna que não necessariamente seja contrária à democracia liberal (Strauss, 1989a).

7 É interessante ressaltar aqui que a influência epicurista foi apontada por Oakeshott em uma resenha intitulada "Dr. Leo Strauss on Hobbes" do primeiro livro de Strauss sobre Hobbes na década de 30 (Oakeshott, 1975).

âmbitos em uma escala nunca antes abordada por outro ensinamento" (Idem, p.169).

Esse "hedonismo político" é consequência da tentativa de teorizar sobre a política a partir do indivíduo isolado e antissocial. O bem dá lugar às paixões humanas e a impulsos viscerais, que passam a ser traços centrais do ser humano descrito por Hobbes. "As consequências seriam dramáticas, e a mais óbvia entres elas era a desconexão, no moderno direito natural, entre direitos e obrigações" (Mcallister, 2017, p.237).

Na obra de Strauss, portanto, Hobbes aparece como a figura paradigmática com um primeiro momento da modernidade que rompe com concepções estabelecidas na filosofia política clássica. Há em Hobbes um desenvolvimento de uma filosofia política e moral que não busca uma legitimidade em uma lei natural que constringe os seres humanos e impõe deveres a estes. Não há mais uma obrigação natural e anterior ao homem e sim uma "demanda subjetiva" de direitos (Saravia, 2011, p.329). O direito natural de autopreservação, começo do arranjo teórico político hobbesiano, não postula uma obrigação moral para a conduta humana. Essa é a grande marca da filosofia política moderna e também do liberalismo da primeira onda da modernidade.

IV. O HOBBES DE MICHAEL OAKESHOTT

Não resta dúvidas que Thomas Hobbes é um pensador fundamental para Michael Oakeshott. No entanto, a visão do Hobbes oakeshottiana não é comum. Sua idiossincrasia no tratamento de um dos mais importantes pensadores da história revela a sua própria filosofia. O pensamento de Oakeshott é devedor da maneira pela qual leu Hobbes.

Em sua resenha sobre o livro de Strauss, Oakeshott elogia o filósofo teuto-americano por identificar em Hobbes, acima de tudo, um filósofo moral. Oakeshott também atenua o lado mecanicista do *Leviatã*, argumentando que não se pode deixar levar por seu vocabulário oriundo das ciências

naturais. Hobbes deve ser interpretado mais como devedor de correntes do fim da Idade Média, como o nominalismo, do que de seus contemporâneos modernos. O que salta aos olhos nessa perspectiva é como lidar com as ferozes críticas que Hobbes aplica aos escolásticos, por exemplo. Em sua interpretação, Oakeshott chega ao ponto de afirmar que os ataques de Hobbes devem ser negligenciados para uma correta interpretação do autor. No entanto, como expõe Gerencser (2000), Oakeshott não se debruça sobre tais questões de maneira suficiente a defender sua perspectiva.

Ainda que devedor da Idade Média, Hobbes também é o inaugurador teórico de certos temas dentro do pensamento político. Paul Franco identifica três temas ressaltados por Oakeshott na obra hobbesiana que são recorrentes em sua própria filosofia política: 1. Um "ceticismo sobre o papel da razão na política"; 2. "Comprometimento [*allegiance*] para a moralidade da individualidade, por oposição a qualquer forma de coletivismo"; 3. "A ideia de um modo de associação política não-instrumental e despropositada [*nonpurposive*], isto é, a associação civil." (Franco, 1975, p. vii-viii).

O caráter cético de Hobbes não é unanimemente identificado em sua obra, ao passo que o ceticismo na obra de Oakeshott é ponto pacífico em seus comentadores. Apesar das divergências entre leitores sobre onde situar ideologicamente Oakeshott, o que talvez seja uma tarefa desimportante, todos parecem concordar com a categorização do pensador como cético.

Seu ceticismo, como antecipado por Franco, diz respeito às possibilidades da razão humana nas esferas da vida moral e política. No célebre ensaio "Racionalismo na Política", Oakeshott critica a figura do racionalista que trata a razão como um "guia infalível" para a ação política. O racionalista não tem senso da experiência acumulada ao longo dos anos. O produto da experiência, o hábito, é descartado em prol de ser um *self made man*. A única mudança de fato para o racionalista é a mudança gerada por auto-consciência. A tradição, portanto, é vista como estática e deve ser substituída por alguma estrutura racional, como uma ideologia. (Oakeshott, 1991, p.7-8).

A posição de Oakeshott sobre o ceticismo de Hobbes pode ser justificada com passagens do *Leviatã* sobre o conhecimento que chama-se "ciência". Ciência para Hobbes diz respeito a um conhecimento condicional, e nunca absoluto. Nas palavras do autor:

> Nenhum homem pode saber, pelo Discurso, que isto ou aquilo foi ou será; o que é saber absolutamente; mas somente que, se isto for, aquilo é; se isto foi, aquilo foi; se isto será, aquilo será: o que é saber condicionalmente; e isto não é a consequência de uma coisa a outra, mas do nome de uma coisa a outro nome da mesma coisa (Hobbes, 2003, p.47).

Richard Tuck corrobora este ponto de vista, quando, em sua introdução ao *Leviatã*, diz:

> No coração do projeto científico, tanto para Hobbes quanto para Descartes, estava a questão da percepção humana sensível. Ambos aceitavam o argumento dos céticos de que não podemos ter experiência direta e verdadeira do mundo exterior, e que tudo que podemos perceber é a atividade interna do nosso cérebro (Tuck, 2003, p.xxii).

Tanto Oakeshott quanto o seu Hobbes "sustentavam que o estabelecimento da verdade envolve um ato de imaginação. O conhecimento é criado e apoiado pelo artifício humano" e, portanto, é condicional e não absoluto. (Tregenza, 2003, p.35)

Ademais, Oakeshott, em sua particular interpretação, coloca o *Leviatã* como uma construção política do nominalismo, que teria um vínculo estreito com o ceticismo (Oakeshott, 1991). Cabe ressaltar que certas passagens do Leviatã podem ser utilizadas para defender essa perspectiva, mas é importante salientar a peculiaridade dessa posição. A interpretação de Oakeshott deve ser vista à luz de sua própria teoria e o papel que é conferido a Hobbes.

O ceticismo apontado por Oakeshott, portanto, não é propriamente uma inauguração hobbesiana, mas antes está conectado à corrente nominalista, culminação da escolástica medieval. Sob esse aspecto, Hobbes não é

exatamente um inaugurador, mas um fundador de uma construção política cujos preceitos estavam dados anteriormente (McIlwain, 2019).

Nessa leitura, Hobbes coloca em dúvida a possibilidade de certeza do mundo externo apreendido pelas sensações, que só se torna ordenado e inteligível a partir da linguagem. É a nomeação de pensamentos que possibilita a busca por verdades universais que possam construir uma ordem política e social.

O *Leviatã* é, portanto, fruto da linguagem, característica humana que permite o ordenamento do mundo. Sem tal ordenamento, as sensações obtidas do mundo material são desprovidas de significado. É por meio da linguagem que as imagens do mundo externo são dotadas de coerência e o ser humano pode ir além de sensações mecânicas e pode raciocinar. A construção de Hobbes não é um sistema mecanicista, pois o *Leviatã* é oriundo desse ordenamento racional estabelecido pela linguagem.

Em segundo lugar, a moralidade do indivíduo aparece, sobretudo, no ensaio *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes*. Nesse tipo de moralidade cada indivíduo é visto como separado e busca seus próprios objetivos; não há um empreendimento comum ou algo apropriado para a comunidade como um todo. Há uma escolha individual na tomada de decisões, mas também há uma acomodação entre os indivíduos. "Moralidade é a arte da acomodação mútua" (Idem, p.297).

Os escritos de Hobbes falam o idioma da individualidade quanto tratam da moral e inaugura a ideia de indivíduo na Europa ocidental da época. Oakeshott argumenta em favor dessa tese, levantando que a premissa do *Leviatã* não é o egoísmo humano, mas um solipsismo, isto é, o homem sozinho fechado em suas próprias sensações. A construção da obra política de Hobbes, para Oakeshott, começa no indivíduo isolado, apesar desse começo ser modificado a partir da "invenção" da fala e da linguagem (Oakeshott, 2007).

Unindo a moralidade da individualidade e o ceticismo, pode-se concluir que o *Leviatã*, na interpretação de Oakeshott, surge para dar ordem a

uma reunião de indivíduos que não chegarão às mesmas opiniões com o uso da razão. A autoridade do "deus mortal" é a solução para a ausência de alguma fonte externa que fundamente qualquer conhecimento. Para Oakeshott, Hobbes não é absolutista, e rejeita qualquer certeza de uma posição absoluta, justamente por ser autoritário.

Tal autoridade sucede a linguagem, fundamento construído pelos próprios homens. O importante para Oakeshott não é a construção final política do *Leviatã*. O que importa é o percurso filosófico de Hobbes ao longo de sua obra, na qual o Estado elaborado é apenas uma conclusão que não deslegitima seu pensamento, marcado por uma profunda dúvida em relação à certeza do mundo externo.

Por fim, a associação civil em Oakeshott surge como a relação entre indivíduos baseada em uma moralidade da individualidade. Ao contrário da associação empresarial [*enterprise association*], a associação civil não tem um propósito comum a ser perseguido por seus membros. Esse tipo de relação não é construída a partir da satisfação de desejos e vontades de cada indivíduo, que se uniriam em prol desse objetivo. A associação civil é, antes, uma relação baseada nos termos pelos quais estes desejos e vontades são perseguidos. Isto é, é uma relação baseada em regras, as quais cada participante reconhece e subscreve. Tais regras não impõem o que se deve fazer, mas dão a forma que regula a ação humana. Portanto, nenhuma regra civil pode ser deduzida de princípios gerais universais, como uma lei natural (Oakeshott, 2003a).

Em *On Human Conduct*, Oakeshott diz que o *Leviatã* de Hobbes é um dos grandes exemplos do entendimento do Estado como uma *societas*, expressão histórica da associação civil. Apesar disso, as escolhas em seu livro para detalhar a *societas* são Bodin e Hegel, este último outra grande referência na obra de Oakeshott.

O termo "associação civil" não é utilizado por Hobbes e, curiosamente, não aparece em nenhum texto de Oakeshott sobre o autor até o ano de 1975. Na coletânea intitulada *Hobbes on Civil Association*, Oakeshott faz algumas

mudanças em sua famosa *Introdução ao Leviatã*, adicionando "associação civil" ou "civitas" no ensaio. A mudança pode parecer tímida, mas é significativa, já que a própria compilação carrega a expressão em seu título.

Além de "associação civil", "civitas" e "societas", Oakeshott também usa o termo "regência da lei" para designar o mesmo modo de relação humana. No ensaio *A Regência da Lei*, Hobbes aparece como exemplo do autor de uma associação que se baseia em leis, e das leis deriva sua obrigação de conduta e autoridade. A "regência da lei" [*rule of law*] é uma associação em termos de condições processuais que regulam a ação humana. No *Leviatã*, a autoridade é concedida justamente devido ao reconhecimento da existência de leis que devem ser subscritas (Oakeshott, 2003b).

Essa interpretação da autoridade em Hobbes é o correlato político de seu ceticismo identificado por Oakeshott. No pensamento, o ceticismo aparece na ausência de certeza de um mundo externo no qual a verdade pode ser apreendida. Na esfera da política, essa falta de certeza faz com que a autoridade não possa ter como fundamento algo externo à própria comunidade política. A associação civil está, portanto, intimamente relacionada ao ceticismo que Oakeshott não apenas vê em Hobbes, mas que propõe em sua própria filosofia política.

Oakeshott interpreta Hobbes à luz de sua própria teoria e, por isso, rejeita a visão do *Leviatã* como um sistema mecanicista e materialista. Caso contrário, a obra de Hobbes seria mais um exemplo da figura do racionalista, fervorosamente criticada por Oakeshott por submeter a política aos ditames das ciências naturais.

CONCLUSÃO

Leo Strauss e Michael Oakeshott convergem em muitos pontos de suas interpretações de Thomas Hobbes. Para ambos, Hobbes começa sua construção política a partir do indivíduo isolado, seja recusando sua natureza política ou social, ou se situando de um ponto de vista da moralidade

da individualidade. Como pensador do indivíduo, sua obra se situa como marco da modernidade, ou pelo menos da filosofia política moderna. Além disso, ambos percebem o autor do *Leviatã* como um autor primeiramente preocupado com a moral, razão pela qual Oakeshott elogia o trabalho de Strauss sobre Hobbes dos anos 1930. Hobbes seria antes de tudo um filósofo moral (Oakeshott, 1975).

Não obstante essa constatação em comum, Strauss argumenta que tem início em Hobbes um declínio no pensamento político que resultou em uma profunda crise na sociedade; enquanto Oakeshott vê na obra de Hobbes uma possibilidade de uma modernidade plural e autônoma que vale a pena ser defendida.

Para Oakeshott há um ceticismo radical em Hobbes. No *Leviatã*, há a construção de um mundo interno da linguagem, criado de maneira convencional, isto é, a partir do artifício humano e sem nenhum padrão imposto a partir de fora. Da mesma forma, na teoria de Oakeshott sobre a conduta humana dentro da associação civil, não há um "imperativo categórico" ou uma "regra de ouro" para a qual a ação pode se reportar. Existem apenas indivíduos se relacionando regidos sob leis. Em Hobbes, o direito natural de autopreservação é transferido para o soberano a partir do estabelecimento do contrato. Não serve mais, portanto, como fundamento transcendente para a organização política, de acordo com Oakeshott.

Se a posição de Oakeshott for levada à sério, é evidente que Leo Strauss será um crítico da teoria exposta por Hobbes. Strauss busca, notadamente, o direito natural, que é justamente algo fixo que possa servir de base moral e política. A tentativa de encontrar uma legitimidade ou autoridade dentro da própria esfera política concreta é, para o filósofo, fadada ao fracasso. Para a estabilidade de uma sociedade civil, a fonte de sua autoridade deve ser colocada em algo fixo, como um direito natural, e que traga consigo obrigações e deveres que todos seus membros devem respeitar.

O convencionalismo e a arbitrariedade vistos por Oakeshott na teoria hobbesiana se opõem substancialmente à tentativa de Strauss de reabilitar

o direito natural, tal como concebido pelos antigos. O que é enaltecido por Oakeshott a ponto de caracterizar sua própria obra, é veementemente criticado por Strauss. A concordância sobre o papel de Hobbes revela sua discordância sobre a análise do período moderno.

HOBBES' NEW MORALITY: THE *LEVIATHAN* AND MODERNITY ACCORDING TO LEO STRAUSS AND MICHAEL OAKESHOTT

ABSTRACT The aim of this article is to compare the interpretations that Leo Strauss and Michael Oakeshott offer of modernity and, more specifically, of the role that Thomas Hobbes and his *Leviathan* play in this period. The text will be divided into four parts: 1. A critical evaluation of Strauss on the modern period; 2. The conception of modernity as it appears in Oakeshott's work; 3. Hobbes' role in the paradigm shift of modernity according to Strauss; 4. Oakeshott's particular position on Hobbes and his work. Both authors place Hobbes as the central foundation of modern political thought, but they assign his work and modernity in general a distinct value judgment. The Oakeshottian Hobbes is an ally who defends a skeptical and autonomous modernity. The Straussian Hobbes, on the other hand, is an opponent who transfigured classical political philosophy. The contrast between their respective positions on modernity, even though there is a convergence on the role of Hobbes, reveals two possible alternatives for interpreting the modern period, as they appear in 20th century political philosophy.

KEYWORDS Modernity; Thomas Hobbes; Leo Strauss; Michael Oakeshott; Leviathan.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arendt, Hannah (2012). *Origens do Totalitarismo*: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras.

Espada, João Carlos (2019). *Liberdade como Tradição*. Campinas: Távola Editorial.

Franco, Paul (1975). Foreword. In: Oakeshott, M. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.

Galston, William (2009). Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy. In: Smith, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press.

Gerencser, Steven (2000). *The Skeptic's Oakeshott*. New York: St. Martin's Press.

Hobbes, Thomas (2003). *Leviathan*. Cambridge: University Press.

Lilla, Mark (2016). *The Shipwrecked Mind*: on political reaction. New York Review Books.

McAllister, Ted (2017). *Revolta contra a Modernidade*: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca por uma ordem pós-liberal. São Paulo: É Realizações.

McIlwain, David (2019). *Michael Oakeshott and Leo Strauss*: the politics of renaissance and enlightenment. Palgrave Macmillan.

Meier, Heinrich (2006). *Carl Schmitt and Leo Strauss*: the hidden dialogue. Chicago: University of Chicago Press.

Mendes, Elvis (2016). Leo Strauss e a Crítica à Modernidade. *Revista Perspectiva Filosófica*, Recife, vol. 43, nº 1, 74-90.

Nash, George (2006). *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. Wilmington: ISI Books.

Oakeshott, Michael (1975). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.

_____. (2003a). *On Human Conduct*. New York: Oxford University Press.

_____. (1991). *Rationalism in Politics and other essays*. Indianapolis: Liberty Fund.

_____. (2003b). *Sobre a História e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Topbooks.

_____. (2007). Thomas Hobbes. In: Oakeshott, M. *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*. Digital version, Andrews UK Limited.

Ortega y Gasset, José (2010). *La Rebelión de las Masas*. Ciudad de México: La Guillotina.

Saravia, Gregorio (2011). *Thomas Hobbes y la Filosofía Política Contemporánea*: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio. Madrid: Dickinson.

Strauss, Leo. (1989a). *An Introduction to Political Philosophy*: ten essays.

Detroit: Wayne State University Press.
_____. (1965). *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
_____. (1952). *The Political Philosophy of Hobbes*. University of Chicago Press.
_____. (1989b). *The Rebirth of Classical Political Philosophy*: an introduction to the thought of Leo Strauss. Chicago: The University of Chicago Press.
Tanguay, Daniel. (2003). *Leo Strauss*: une bibliographie intellectuelle. Ottawa: Éditions Grasset & Fasquelle.
Tregenza, Ian (2003). *Michael Oakeshott on Hobbes*: a study in the renewal of philosophical ideas. Exeter: Imprint Academic.
Tuck, Richard (2003). Introduction. In: Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: University Press.
Voegelin, Eric. (1987). *The New Science of Politics*: an introduction. Chicago: University of Chicago Press.