

Cosmópolis

mobilidades culturais às origens do pensamento antigo

**Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho
e Delfim Leão
(coords.)**

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ANNABLUME

DIREITO NATURAL E COSMOPOLITISMO

(Natural Right and Cosmopolitanism)

IVALDO SAMPAIO (evaldosampaio@unb.br)
Universidade de Brasília

RESUMO: Trata-se aqui de pensar sobre a afinidade entre as noções de “direito natural” e “cosmopolitismo”. Para tanto, propõe-se, com referência à Filosofia Política de Leo Strauss, que o sentido do cosmopolitismo na Modernidade se distingue daquele que lhe era atribuído pelos clássicos por que ambos estão relacionados a diferentes acepções do direito natural. A hipótese central é de que o cosmopolitismo atual é uma forma de relativismo e está em radical oposição ao sentido clássico do que é ser um “cidadão do mundo”. Além disso, argumenta-se que, a despeito dos ataques relativistas, o cosmopolitismo clássico, assim como o direito natural que lhe corresponde, ainda são possíveis como um modo de vida filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: Direito natural; cosmopolitismo; relativismo; Leo Strauss

ABSTRACT: The aim of this article is to think about the affinity between “natural right” and “cosmopolitanism”. For this purpose, it is proposed, with reference to the political philosophy of Leo Strauss, that the meaning of cosmopolitanism in Modernity differs from the classical one because both of them are related to different conceptions of natural right. The main hypothesis is that modern cosmopolitanism is a form of relativism and that it is in complete opposition to the classical meaning of what is to be a “citizen of the world”. Furthermore, it is argued that, in spite of the attacks of the relativists, classical cosmopolitanism, as well as classical natural right, is still possible as a philosophical way of life.

KEYWORDS: Natural Right; cosmopolitanism; relativism; Leo Strauss

Diz-se hoje “cosmopolita” aquele que não se limita aos costumes de seu grupo étnico ou social, que faz muitas viagens, especialmente pelas grandes cidades e capitais, adaptando-se rapidamente ao modo de vida dos locais por onde passa – em outras palavras, alguém que não pertence a uma só cidade, mas a todas. Entre os antigos, cosmopolita era aquele que não se considerava restrito às leis e convenções desta ou daquela cidade, mas ao regime da própria natureza – ou seja, alguém que não pertence a nenhuma cidade. Encontramos assim, sob mesma designação, atitudes bastante distintas quanto ao que significa ser um “cidadão do mundo”. Tal distinção, a qual se aproxima mesmo de uma contraposição, seria decorrente de um mero deslocamento de sentido ou traria em si algo de mais radical?

A hipótese que pretendo pôr em discussão é de que o cosmopolitismo é um traço constitutivo da Filosofia Política Clássica, embora apenas tenha adquirido expressão conceptual posterior. Seguindo pistas fornecidas por Leo Strauss

em *Direito Natural e História*, interrogarei as origens da Filosofia Política Clássica e de seu cosmopolitismo. Minha aposta é de que o cosmopolitismo clássico se funda sobre a antiga concepção de “Bem” ou “Direito Natural”. Por outro lado, com base na contraposição entrevista por Strauss entre a concepção de direito natural e o “historicismo” ou escola histórica, indicarei que a atitude cosmopolita em nossos dias difere daquela dos clássicos justamente por estar alicerçada numa “consciência histórica” que rejeita a ideia mesma de um bem por natureza. O que espero indicar assim é que a questão do cosmopolitismo não se refere apenas às mudanças e migrações culturais, porém e sobretudo à sabedoria, isto é, a um discurso e a uma escolha sobre a melhor maneira de viver.

A filosofia de Leo Strauss não é exatamente uma doutrina, porém um quadro referencial ou mesmo uma atitude hermenêutica¹. Nascido numa família judaica ortodoxa na pequena cidade alemã de Kirchhain, em 1889, Strauss cresceu, segundo seu próprio relato, numa época em que os judeus viviam em harmonia com seus conterrâneos não judaicos. Em 1921, doutorou-se, sob a orientação de Ernst Cassirer, na Universidade de Hamburgo, um dos principais centros neokantianos da época. Interessado em Teologia Natural, realizou estudos de pós-doutoramento na Universidade de Freiburg, sob a supervisão de Edmund Husserl, ocasião em que acompanhou um curso sobre a *Metafísica* de Aristóteles ministrado pelo mais importante discípulo do ilustre fenomenólogo, Martin Heidegger. Após publicar os seus primeiros trabalhos, Strauss obtém, em 1932, uma bolsa de estudos da Fundação Rockefeller e deixa a Alemanha quando o partido nazista e sua política antissemita ampliavam cada vez mais a sua influência. Essa bolsa fora obtida pela intervenção de Carl Schmitt, o qual ficara bem impressionado com a resenha crítica que Strauss escrevera quanto ao principal livro deste, *O Conceito do Político*. Essa resenha foi decisiva para Strauss não apenas pela oportunidade de deixar a Alemanha nazista, mas por marcar a reorientação definitiva de seus interesses para a Filosofia Política. Ironicamente, o mesmo Schmitt tornou-se, em seguida, o “filósofo oficial” do regime nazista. Após um período na Inglaterra e na França, Strauss aceita, em 1937, o convite para lecionar no Departamento de História da Universidade de Columbia, transferindo-se pouco depois para a *New School of Social Research*. Em 1949, é contratado pelo Departamento de Ciência Política da Universidade de Chicago. Uma série de seis preleções marcam o seu primeiro contato com a instituição, as quais, publicadas, em 1953, sob o título *Direito Natural e História*², tornaram

¹ Tanguay 2007 nos oferece um dos melhores estudos sobre a vida e o desenvolvimento intelectual de Strauss. Uma apresentação mais geral, porém bastante informativa, da trajetória acadêmica e filosófica de Strauss está em Smith 2009: 13-40. Em português, Sampaio 2013: 321-326, entrelaça de modo sucinto alguns dos principais momentos da carreira e da obra de Strauss.

² Em Sampaio 2012, discuto alguns dos principais temas de *Direito Natural e História*. A

o até ali desconhecido professor alemão num dos mais representativos pensadores da Filosofia Política na América. Os anos na Universidade de Chicago são consagrados aos “Seminários de Filosofia Política” nos quais Strauss apresenta suas interpretações de autores e obras decisivas da História da Filosofia Política. Conta-se que Strauss orientou mais de cem teses de doutorado, e muitos de seus ex-alunos prolongam o trabalho do mestre em departamentos de Ciência Política e Filosofia. Inclusive, do fato de que muitos discípulos de Strauss exercem ou exerceram cargos relevantes na administração pública estadunidense, difundiu-se a teoria da conspiração segundo a qual a política externa americana seria guiada pela doutrina straussiana³.

Quando tratamos da noção de “direito natural” temos em mente o movimento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII. Um representante exemplar desse movimento foi Hugo Grotius, o qual defendeu, em *De Iure belli ac Pacis*, de 1625, o direito natural como o conhecimento do bem que possa ser reconhecido por todos os povos como válido, justificado racionalmente e independente da existência de Deus. Nesse sentido, “natural” não apenas distinguiu entre o que é por convenção e o que é por natureza, mas especialmente o que é por natureza do que é sobrenatural. O jusnaturalismo de Grotius tinha como antagonista imediato o voluntarismo teológico, inspirado em Guilherme de Occam e difundido no século XVI quando da Reforma, segundo o qual a fonte primeira de toda norma de conduta pública e da autoridade política é a vontade divina revelada pela sagrada escritura. A doutrina de Grotius foi nesse sentido saudada pelo movimento Iluminista como precursora de uma cultura laica e antiteológica do direito internacional, e quase todos os tratados relevantes da área à época traziam em seus títulos a noção de direito natural. Para ressaltar a distinção entre a maneira pela qual os medievais estudaram a natureza do bem, do justo, da melhor ordem social, daquela agora empreendida pelos jusnaturalistas, cravou-se uma separação entre o “direito natural clássico” e o “direito natural moderno”. Todavia, apesar desta inclinação original laica e antiteológica, desenvolve-se uma importante orientação do direito natural moderno que, ao assumir Deus como o criador do mundo natural, entende que o bem por natureza e os decretos divinos não seriam incompatíveis. Os manuais passaram a designar todas as doutrinas, modernas ou não, que tratavam do que é bom por natureza como estudos de direito natural, até mesmo aquelas cujas conclusões conduziam a um

contraposição aqui proposta entre a Filosofia Política Clássica e a Filosofia Política Moderna guia-se sobretudo pela linha hermenêutica deste trabalho anterior.

³ Dentre os vários trabalhos que tratam da “conspiração straussiana”, destaco Drury 2005, o qual defende que Strauss de fato arquitetou com seus discípulos um projeto de interferência direta na política norte-americana, e Zuckert 2008, o qual argumenta que tais conjecturas são meros delírios. Já Norton 2004, embora exima Strauss de ter arquitetado qualquer plano conspiratório, sugere que alguns “straussianos” possam tê-lo feito.

fundamento teológico, como a doutrina da “lei natural” de Tomás de Aquino. Desse modo, a *Bill of Rights* dos americanos pôde afirmar, sem contradição, que a fundação natural e divina dos direitos era autoevidente para todos⁴.

Na primeira metade do século XX, a noção de direito natural corrente não é aquela inspirada por Grotius, mas a que entrelaça a fundação natural e divina dos direitos, a qual tem como seus principais representantes os neotomistas. Essa concepção neotomista de direito natural recebe um duro golpe do chamado “positivismo jurídico”, o qual descarta progressivamente a noção de direito natural por tomá-la como não científica, prescrevendo a exclusividade do direito positivo, isto é, do estudo das normas, escritas ou não, que regem a vida de determinado povo numa determinada época⁵. Contudo, um ataque ainda mais virulento ao direito natural se deu com o historicismo jurídico alemão, o qual acusou os jusnaturalistas de, por uma abstração intelectual, pretender determinar normas e valores imunes ao devir histórico. Tais críticas foram tão eficientes que hoje, quando ouvimos falar sobre direito natural, quase que espontaneamente lhe atribuímos um caráter obscurantista, intolerante e ultrapassado.

O ponto central de *Direito Natural e História* é a tentativa de reabrir a que-rela entre o direito natural e seus principais antagonistas contemporâneos, o positivismo jurídico e, sobretudo, o relativismo subjacente à escola histórica do direito. No prefácio da sétima reimpressão do livro, em 1971, Strauss reforça que a concepção de direito natural a qual pretende defender não é aquela que identifica a lei natural com a lei divina, nem a concepção jusnaturalista anti-teológica, mas sim o direito natural clássico⁶. Por doutrina clássica do direito natural se deve entender aquela maneira de investigar a natureza do bem, do justo e do injusto, que se origina com Sócrates e foi levada adiante por Platão, Aristóteles, os Estoicos e pelos pensadores cristãos medievais⁷. Uma vez que estes autores não concordam entre si em todos os pontos, Strauss assume como as premissas do direito natural clássico aquelas posições gerais as quais todos os autores concordam ou se inclinam a concordar, a despeito de sutis desacordos aqui e ali. Dessas posições gerais, ressalta-se que (i) há uma distinção entre aquilo que conhecemos por natureza e o que se sabe por convenção, (ii) que há uma superioridade daquilo que é conhecido por natureza quanto ao que se sabe por mera convenção, (iii) que a natureza de algo se refere ao que algo é, bem como a realização plena de suas potencialidades, (iv) que a natureza do homem, para se

⁴ Devo essa visão sinóptica sobre o jusnaturalismo moderno ao excelente verbete redigido por Guido Fassò em Bobbio 1998: 655-660.

⁵ A referência principal para Strauss do ataque ao direito natural pelo positivismo jurídico é o *Jurisprudenz uns Rechtsphilosophie* (1892), de Karl Bergbohm, no qual se mostra como estas críticas já se fundamentam em premissas historicistas (cf. Strauss 2009: 12, nota 3).

⁶ Strauss 1999: vii.

⁷ Strauss 2009: 105.

realizar plenamente, requer a vida política, (v) que a justiça política é em parte natural e em parte convencional.

O título do livro com o qual aqui nos ocupamos, *Direito Natural e História*, significa, nas entrelinhas, o direito natural contra a história ou, mais precisamente, contra uma certa interpretação da história, o “Historicismo”. O Historicismo ou “consciência histórica” é comumente caracterizado como a descoberta de que todo o pensamento é essencialmente relacionado ao seu próprio tempo e não pode assim transcendê-lo⁸. Com isso não se quer dizer meramente que nossas ideias são historicamente situadas, porém que nossas ideias são historicamente determinadas por modos de pensar que são redutíveis às crenças de uma dada comunidade num certo período. Se todas as nossas ideias são historicamente determinadas pelas crenças de uma dada comunidade num certo período de tempo, então as nossas ideias sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, seriam um subproduto destas crenças ou opiniões, de modo que não poderíamos, racionalmente, obter qualquer conhecimento sobre a natureza do bem e do mal, do justo e do injusto.

Mas quais são as objeções da consciência histórica quanto ao direito natural? Segundo a consciência histórica, o direito natural se pretende discernível pela razão humana e universalmente reconhecido. Contudo, os dados históricos e antropológicos nos mostram uma variedade infinita de noções de direito ou de justiça em diversos povos e épocas. Ora, se houvesse um direito discernível pela razão e universalmente reconhecido, tal variedade de noções de direito ou de justiça não seria o caso; como é o caso, então não há um direito natural discernível pela razão e universalmente reconhecido. O direito natural seria contradito pelo fato de que não há princípios imutáveis de justiça universalmente reconhecidos. Para Strauss, este argumento é inválido e sua adequada compreensão é fértil para se entender o ataque ao direito natural em nome da história. Como dito, os historicistas entendem que o direito natural se quer discernível pela razão e universalmente reconhecido. Todavia, assegura-nos Strauss, justamente por ser racional, o direito natural pressupõe o cultivo da razão. Assim como não esperavam que todos os seres humanos cultivassem a razão, os maiores professores do direito natural não esperavam que o direito natural fosse universalmente reconhecido. A universalidade requerida pelas doutrinas do direito natural não é efetiva, mas potencial. Espera-se obter um princípio invariável de justiça que seja discernível por todo aquele que cultive a sua razão, o qual, por isso mesmo, será inacessível àqueles que não amadureçam plenamente a sua capacidade racional⁹. Portanto, do fato histórico e antropológico de que há uma variedade incontável de noções de direito e de justiça não se segue que não haja, potencialmente,

⁸ Bloom 1987: 40.

⁹ Strauss 2009: 11-12; 85-88.

idealmente, um princípio invariável de justiça. Aliás, mostra-nos Strauss, a variedade de concepções de justiça sequer é incompatível com o direito natural, pois teria sido essa diversidade de opiniões sobre a natureza do bem e da justiça o que conduziu os filósofos a se perguntarem se não haveria, seja nas cidades que existem ou existiram, seja numa cidade que poderia existir, um princípio racional e universal de justiça. Afinal, se todos estivessem de acordo quanto ao que é o bem e o justo, não haveria nenhuma razão legítima para interrogarmos o que é o bem e o justo. Desse modo, os “fatos” históricos e antropológicos não implicam as conclusões dele obtidas pela consciência histórica, de modo que esta é uma interpretação, e uma interpretação incorreta, a partir destes fatos¹⁰.

Com tais argumentos, Strauss visa mostrar também que a variedade cultural e de opiniões não foi “descoberta” pela consciência histórica do século XIX, mas já estava à vista das doutrinas clássicas do direito natural. Os antigos gregos sequer precisaram deixar a sua terra-natal para perceberem que os costumes variavam de uma cidade para outra e, às vezes, numa mesma cidade. Quanto a isso, basta nos remetermos ao contraste entre as diferentes concepções de justiça no primeiro livro de *A República* ou a descrição das várias formas de governo e leis registradas por Aristóteles e seus discípulos na *Constituição de Atenas*¹¹. Mas o que significa, para o direito natural clássico, a investigação sobre a natureza do bem? Cícero nos conta que Sócrates fora o primeiro a fazer “a filosofia descer dos céus” e a forçá-la a investigar a vida e as opiniões cotidianas sobre as coisas boas e más¹². Nesse sentido, Sócrates inaugura a Filosofia Política. Strauss discorda daqueles que interpretam essa virada socrática como um desinteresse pelo estudo da natureza em prol das coisas humanas. Sócrates não se perguntava “o que é a coragem?” ou “o que é a virtude” estritamente em relação às convenções da cidade, porém interrogava estas e outras questões pela diferença essencial entre as convenções humanas e as coisas que não são convencionais, isto é, que são divinas ou por natureza. Para Sócrates, partir das convenções humanas significava iniciar a investigação por aquilo que nos é mais visível ou conhecido para então alcançar, quando possível, aquilo que não nos é dado imediatamente à visão ou ao conhecimento, no caso, a natureza mesma das coisas humanas. Portanto, diz-nos Strauss, Sócrates não desconsiderava a investigação das coisas divinas ou naturais e sim elaborou uma nova abordagem para a compreensão de todas as coisas¹³.

Os antagonistas da filosofia política clássica eram os chamados convencionalistas. Convém distinguir com Strauss o convencionalismo clássico em dois tipos, no caso, o convencionalismo vulgar e o convencionalismo filosófico.

¹⁰ Strauss 2009: 12.

¹¹ Strauss 2009: 74-78.

¹² Cícero, Tusc. Disp. V.10, apud Strauss 2009: 105.

¹³ Strauss 2009: 106-108.

Sucintamente, o convencionalismo vulgar é aquele pelo qual Platão caracterizou o discurso injusto de Trasímaco n' *A República*, segundo o qual o bem maior ou o que é mais prazeroso é ter mais do que os outros e comandar os outros. Esse seria o ponto de confluência entre o convencionalismo vulgar e o filosófico: ambos consideram que é conforme a natureza que cada um procure apenas o seu próprio bem ou prazer, sendo o cuidado com os outros aprendido por certas convenções sociais. A diferença fundamental do convencionalismo filosófico em relação ao convencionalismo vulgar ou sofístico é que o primeiro se recusa a reconhecer a equivalência entre não dar importância aos outros e o desejo de lhes ser superior e comandá-los. Para o convencionalismo filosófico, o desejo por superioridade é um produto da vaidade e da opinião. Strauss identifica o convencionalismo filosófico aqui descrito com o hedonismo clássico, cuja principal expressão literária é o *De Rerum Natura*, do epicurista Lucrecio¹⁴.

Não se pode também confundir o convencionalismo clássico, filosófico ou vulgar, com o convencionalismo moderno de caráter historicista. Para o convencionalista clássico, as leis são convencionais por que não obedecem e não podem obedecer à natureza, visto pertencerem ao âmbito das meras convenções humanas; ou seja, o bem e a justiça não são fenômenos equivalentes ao florescimento das plantas ou à circulação do sangue. Note-se, contudo, que tal rejeição do direito natural por parte dos convencionalistas clássicos pressupõe a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção e a superioridade daquilo que é por natureza. Por sua vez, para o convencionalista moderno e historicista, não há algo como “a natureza”, e mesmo a investigação que realizamos dos fenômenos físicos são orientadas por discursos ou teorias em si mesmas convencionais¹⁵. Isto não quer dizer que os convencionalistas modernos acreditem que o florescimento das árvores e o fluxo da corrente sanguínea é uma convenção, mas sim que as nossas teorias e pontos de vista quanto a estes fenômenos são redutíveis às crenças de uma dada comunidade em um dado período, de modo que não pode haver um conhecimento da natureza mesma das coisas.

Diante dessa conjuntura sinuosa, podemos agora nos interrogar qual a relação entre direito natural e cosmopolitismo. O primeiro registro do termo “cosmopolitismo” (*kosmopolites*) dataria do quarto século antes de nossa era e fora atribuído por Diôgenes Laértios ao filósofo cínico Diôgenes a partir de uma anedota segundo a qual, ao ser perguntado de qual cidade provinha, Diôgenes teria dito que ele é um “cosmopolita”, isto é, um “cidadão do cosmos” ou “cidadão do mundo”¹⁶. Há alguma disputa especializada se esta e outras anedotas teriam sido corretamente atribuídas a Diôgenes. Todavia, o que mais nos interessa aqui

¹⁴ Strauss 2009: 96-101.

¹⁵ Strauss 2009: 13-15.

¹⁶ Diog. Laert. 6.63.

é justamente o que a ideia de um cidadão do mundo significa ou pode significar para a mentalidade antiga. David Konstan, em *Cosmopolitan Traditions*¹⁷, nos sugere que há quem interprete que Diôgenes queria dizer que não haveria nenhuma cidade em particular com a qual ele se identificasse ou se dispusesse a seguir as leis. Essa seria uma interpretação estritamente negativa do cosmopolitismo e, já que a polis era a forma dominante de organização social do mundo grego, tal posição seria equivalente à rejeição da própria noção de sociedade. Essa teria sido a postura vivida por alguém como Arístipos de Cirene. Mas há uma interpretação positiva do cosmopolitismo pela qual o que Diôgenes tinha em mente ao se dizer um cidadão do mundo era que ele se sentiria igualmente em casa em qualquer lugar, em qualquer cultura. Essa orientação seria compatível com o que Plutarco nos relata sobre Alcibiades, o qual em Esparta participava dos exercícios físicos, na Jônia assumia a licenciosidade e a indolência, na Trácia estava sempre bebendo, e assim se adaptava aos costumes das cidades onde residia. Todavia, a mera acomodação aos costumes de cada cidade é incompatível com a postura do cínico Diôgenes, o qual deliberadamente buscava chocar seus concidadãos seja ao se masturbar em público ou ao fazer as suas necessidades em qualquer lugar¹⁸. Konstan destaca e apoia uma terceira interpretação, defendida mais recentemente por John Moses, segundo a qual o cosmopolitismo de Diôgenes diria respeito a uma atitude positiva frente ao mundo natural ou a natureza¹⁹. Nessa acepção, cosmopolita seria aquele que vive de acordo com a natureza e, por conseguinte, considera as leis das cidades como meras convenções que não podem nos guiar quanto a melhor maneira de viver.

Vou assumir aqui que esta terceira interpretação está mais de acordo com a premissa clássica que distingue aquilo que é por natureza daquilo que é por convenção. O cosmopolitismo clássico seria a ideia de que o bem por natureza é aquilo para o qual nos orientamos quando buscamos a realização plena de nossas aptidões naturais e que tal busca requer que não estejamos submetidos filosoficamente às convenções das cidades. Logo, para um cosmopolita, o que é mais importante não são as leis convencionais que expressam as inclinações transitórias dos homens quanto à justiça, porém aquelas leis que estão de acordo com a natureza do bem e do justo. O cosmopolitismo clássico, portanto, se constituiria mediante a aceitação daquelas premissas já aqui expostas da ideia de direito natural. O cosmopolitismo clássico seria então uma forma ou atitude de afirmação da concepção clássica de direito natural. Se é assim, e eis a minha hipótese central aqui, a falta de decoro de um Diôgenes estaria embasada pela ideia de que há um princípio superior de justiça; o mesmo seria o caso quanto

¹⁷ Konstan 2009: 473-474.

¹⁸ Diog. Laert. 6.46.

¹⁹ Konstan 2009: 475-476.

ao “paradigma no céu”²⁰ elaborado discursivamente por Sócrates n’ *A República*, posto que a cidade ideal ali entrevista seria justamente aquela que estaria de acordo com a natureza da justiça e não com as opiniões sobre a justiça das cidades que efetivamente existem ou existiram. A cidade ideal postulada n’ *A República* seria pensada a partir da concepção clássica de direito natural e, ao refleti-la, Sócrates adotava para si a postura de um cidadão do mundo. Esse afastamento das leis das cidades existentes também poderia ser o caso quanto a certos convencionalistas, porém não por estes se julgarem cosmopolitas, uma vez que não há uma cidadania cósmica. Logo, embora o termo possa ter surgido apenas com a escola cínica, a atitude espiritual cosmopolita, em uma de suas interpretações mais pertinentes, teria florescido com a própria Filosofia Política Clássica.

Disse acima que a distinção entre o direito natural clássico e o direito natural moderno se instituiu para acentuar a divergência entre o jusnaturalismo moderno e as investigações anteriores sobre o que é justo por natureza. Strauss conserva essa distinção e até a radicaliza. A distinção entre direito natural clássico e direito natural moderno não se justificaria simplesmente pelo caráter inicialmente antiteológico deste, mas a uma modificação da própria noção de natureza na Modernidade. Strauss propõe que essa modificação moderna da ideia de natureza teria sido gestada já no Renascimento, com o realismo político de Maquiavel, e encontrara sua consolidação definitiva com a nova ciência da natureza quando da chamada Revolução científica²¹. Mas o que seria decisivo, segundo Strauss, para justificar essa querela entre antigos e modernos quanto à noção de natureza? Para me ater apenas ao essencial, diria que, segundo Strauss, enquanto para os clássicos a noção de natureza era sobretudo teleológica, indicando a realização plena de algo, para os Modernos a noção de natureza se torna não teleológica e mesmo mecanicista²². Nessa nova acepção, não faz mais sentido

²⁰ Pl. R. 592a-b.

²¹ Strauss 2014.

²² Durante o debate que se seguiu a esta conferência, a colega, Profa. Dra. Míriam Campolino (Universidade Federal de Minas Gerais), chamou-me corretamente à atenção de que, ao caracterizar a contraposição entre a Filosofia Política Clássica e a Filosofia Política Moderna pelo caráter antiteológico desta, Strauss não levava em consideração a Filosofia Natural antiteológica dos Atomistas gregos e, além disso, que estes também possuíam uma “Filosofia Política”. Minha hipótese é de que Strauss não leva em consideração a Filosofia Natural antiteológica dos atomistas por esta não representar a posição predominante da Filosofia Natural Clássica (e, por conseguinte, aquela que se irá combater quando do surgimento da Filosofia Natural Moderna) e nem aquela da qual se originou a tradição da Filosofia Política que autores como Maquiavel e Hobbes se contrapuseram na Modernidade. Além disso, a julgar pelo comentário de Cícero, oportunamente recuperado por Strauss, a origem socrática da Filosofia Política parece ser uma concepção difundida na Antiguidade. Quanto a isso, convém lembrar que já Aristóteles (Met. 1078b 17-20) afirmara que “Sócrates ocupou-se das virtudes éticas [*éticas aretas*], e por primeiro tentou dar definições universais delas. Entre os filósofos naturalistas, só Demócrito tocou neste ponto, e muito pouco [...]”.

se falar em uma justiça que seria a realização plena ou final da condição humana, pois o que efetivamente temos são as relações entre as forças que atuam no âmbito social. Essa mudança na concepção de natureza implicou numa mudança na ideia de direito natural, o qual não mais se refere ao bem último advindo da realização plena das capacidades humanas, mas a satisfação dos instintos mais básicos das propensões humanas ou, mais precisamente, deste ou daquele ser humano individual. A acepção moderna de cosmopolitismo se desenvolve, a despeito de suas variações de sentido, sob a égide do individualismo do direito natural moderno, o qual é antiteleológico. Identifico o rastro do sentido atual de cosmopolitismo já na concepção, inspirada pelos *Ensaio*s de Montaigne e que se tornou corrente na educação do gentil homem moderno, de que uma formação apropriada seria aquela na qual o sujeito fizesse várias viagens e conhecesse a diversidade das culturas *in loco*. Descartes, na terceira parte do *Discurso do Método*, apresenta-nos a própria filosofia desse outro cosmopolitismo ao prescrever que, como moral provisória, devemos nos acomodar aos costumes das nações em que vivemos. Que Descartes jamais escrevera uma moral dita “definitiva” nos leva a supor que o caráter provisório da moral cartesiana diria respeito apenas ao conteúdo de suas prescrições, sendo a forma destas prescrições, em si mesma, peremptória.

Contudo, com a crise do direito natural moderno frente aos ataques que este recebeu do positivismo e do historicismo, o cosmopolitismo com base no direito natural moderno é substituído por um cosmopolitismo de matriz historicista. Como o historicismo considera que a variedade de opiniões sobre a natureza do bem e do mal, do justo e do injusto, seria uma prova de que não há um princípio

Como explica Vegetti 2014: 19-20, reportando-se justamente a esta passagem de Aristóteles, se entendemos por “moral” “o conjunto de valores e de regras de comportamento partilhados por indivíduos e grupos, aos quais evoca-se sempre que se trate de escolher entre condutas diversas, [...] seria muito restritivo reconhecer em Sócrates o momento do início da reflexão moral na Grécia, visto que ele é sobretudo o herdeiro de uma longa tradição de busca e de reflexão sobre as ‘virtudes’. Porém, Aristóteles atribui algo mais a Sócrates, ou seja, o esforço por encontrar definições gerais das próprias virtudes. Aqui nos encontramos, de acordo com nosso uso terminológico, já no âmbito da ética: isto é, de uma teoria filosófica de tipo normativo [...]. desse segundo ponto de vista, o reconhecimento aristotélico do primado de Sócrates parece até demasiadamente generoso: uma ética em sentido próprio não aparece na Grécia a não ser com os grandes tratados do próprio Aristóteles [...]”. Ora, como o próprio Vegetti esclarece, o que estamos aqui a denominar de “ética” é descrito por Aristóteles como “filosofia prática” ou “filosofia política” (2014: 13). Desse modo, quando Aristóteles (e, provavelmente, Cícero, tempos depois), identificam Sócrates como aquele com quem nasce a Filosofia Política, não está a dizer que apenas com este se inicia uma reflexão sobre os valores, mas que, com ele, tal reflexão alcança outro patamar, o qual, ainda segundo Aristóteles, teria sido apenas acenado entre os filósofos naturalistas por Demócrito e de modo tão ocasional que não seria apropriado lhe conceder o primado quanto à origem da Filosofia Política. Para maiores detalhes sobre a contraposição estabelecida por Strauss entre a Filosofia Política Clássica e a Moderna, ver Strauss 2013.

universal do bem e do justo, tal consciência rejeita uma cidadania do mundo no sentido clássico. Todavia, o historicismo não apenas permite como sustenta um outro “cosmopolitismo”, de caráter estritamente cultural, para o qual, dado que todas as culturas são equipolentes, pois todo pensamento está circunscrito a uma comunidade em uma dada época, então a melhor maneira de agir é não se limitar aos costumes de seu grupo étnico ou social, fazer muitas viagens, especialmente pelas grandes cidades e capitais, adaptando-se rapidamente ao modo de vida dos locais por onde passa. Em miúdos, enquanto o cosmopolitismo clássico se deve a uma rejeição às leis desta ou daquela cidade por julgar que estas estão abaixo do que é justo por natureza, o cosmopolitismo culturalista da consciência histórica se deve a uma conformação para com as leis desta ou daquela cidade por se julgar que não há uma justiça por natureza. Enquanto o cosmopolitismo clássico cultiva um cidadão do mundo, o cosmopolitismo culturalista moderno promove um cidadão mundano.

A isto se poderia objetar que tal cosmopolitismo culturalista seria muito mais apropriado do que o cosmopolitismo clássico. Afinal, este, alicerçado na busca por um princípio universal de justiça e do bem, seria intolerante para com a variedade das opiniões das diferentes culturas, as quais devemos hoje aceitar e defender. Ao se dispor a aceitar e defender a tolerância para com todas as opiniões, está-se tomando como antagonista aqueles que recusam uma atitude tolerante para com todas as opiniões, por exemplo, um fundamentalista religioso. Porém, se todas as opiniões são, à luz da consciência histórica, redutíveis às crenças e preconceitos de uma dada comunidade em um certo período de tempo, então a opinião que aceita e defende a tolerância não pode ser superior àquela que difunde a intolerância. Ao se contrapor ao intolerante, a consciência histórica e seu cosmopolitismo mundano se tornam igualmente intolerantes à luz de seus próprios princípios mais elementares. O suposto respeito pela diversidade e pela individualidade trai uma intolerância para com as opiniões que lhe são contrárias tão ou mais radical e obscurantista do que a de seus antagonistas. Por sua vez, aqueles que buscam um princípio universal de justiça respeitarão todas as opiniões como possíveis candidatas à verdade, até que alguma delas ou outra até aqui não encontrada se mostre verdadeira. E, mesmo que se descubra o verdadeiro princípio universal de justiça, o direito natural clássico não admitirá que este seja simplesmente imposto a todos as cidades, visto que o eventual conflito entre tal princípio universal e as convenções instituídas talvez não possa ser resolvido em várias cidades.

Além disso, há quem considere que a ideia de um princípio universal de justiça nos conduziria a algum tipo de “conformismo político”. Mas o contrário é o caso. Aquele que considera que todas as opiniões se equivalem, em nome de quê, a não ser de suas próprias e preconceituosas opiniões, defenderá um regime mais justo? Como não há um princípio universal de justiça, esta sociedade em que vivemos seria tão boa quanto qualquer outra que existiu ou possa existir.

A consciência histórica implica assim num conformismo sem precedentes. Já aquele que persegue a “cidade ideal”, a qual dificilmente será realizada, mas a qual convém, por natureza, procurar, este estará sempre inconformado com a sociedade atual, pois esta, por mais próxima que nos pareça da sabedoria, provavelmente ainda estará eivada de ignorância. O idealismo político da doutrina clássica do direito natural e de seu respectivo cosmopolitismo é, desse modo, sempre inconformado com um regime que não conduza o homem à realização plena de sua existência.

Os argumentos de Strauss em *Direito Natural e História* não provam enfim que haja um princípio universal de justiça, mas reprovam os argumentos relativistas pelos quais um tal princípio seria não apenas equívoco, mas impossível. Para quem deseja a sabedoria mesmo estando ciente de que dificilmente poderá alcançá-la, reestabelecer a possibilidade da investigação sobre o direito natural e, por conseguinte, da Filosofia política clássica, é mais do que suficiente para se permanecer filósofo e cosmopolita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, (2002), *Metafísica* (3 vols). São Paulo.
- Bloom, A. (1987), *The Closing of the American Mind*. New York.
- Drury, S. (2005), *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York.
- Fassò, G. (2007, 13^a. ed.), “Jusnaturalismo”, in N. Bobbio (ed.), *Dicionário de Política*. Brasília, 655-660.
- Konstan, D. (2009), “Cosmopolitan Traditions”, in R. Balot (ed). *A Companion to Roman and Greek Political Thought*. Malden, 473-484.
- Norton, A. (2004), *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. Yale.
- Platão (2007, 10a. ed.), *A República*. Lisboa.
- Sampaio, E. (2012), “Niilismo & Política”, *Trans/Form/Ação*, vol. 35, n. 1: 115-136.
- Sampaio, E. (2014) “Leo Strauss e os Três Movimentos da Modernidade”, *Ethic@*, v. 12, n. 12: 321-326.
- Smith, S. (2009), “Leo Strauss: The Outlines of a Life”, in S. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge, 13-40.
- Strauss, L. (1965), *Natural Right and History*. Chicago.
- Strauss, L. (2009), *Direito Natural e História*. Lisboa.
- Strauss, L. (data??), “Os Três Movimentos da Modernidade”, *Ethica*, v. 12, n. 12: 321-327-345.
- Tanguay, D. (2003), *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London.
- Zuckert, C., Zuckert, M. (2006), *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and America Democracy*. Chicago.
- Laërtius, D. (2008, 2a. ed), *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília.
- Vegetti, M. (2014), *A Ética dos Antigos*. São Paulo.