

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

BRUNO IRION COLETTO

**A hermenêutica do direito natural clássico:
a proposta metodológica de Leo Strauss**

Porto Alegre
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

BRUNO IRION COLETTO

**A hermenêutica do direito natural clássico:
a proposta metodológica de Leo Strauss**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.

**Orientador: Prof. Dr. ALFREDO DE JESUS
DAL MOLIN FLORES**

Porto Alegre
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

BRUNO IRION COLETTO

**A hermenêutica do direito natural clássico:
a proposta metodológica de Leo Strauss**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. ALFREDO DE JESUS DAL MOLIN FLORES
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
(Orientador)

Prof. Dr. CARLOS IGNÁCIO MASSINI-CORREAS
Universidade Nacional de Cuyo, Argentina

Prof. Dr. RAÚL ENRIQUE ROJO
Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. LUIS FERNANDO BARZOTTO
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Conceito: A

Porto Alegre/RS, 20 de novembro de 2013.

À Letizia.

AGRADECIMENTOS

Este sempre é um momento de agradecimentos, não apenas a Deus, como sempre tenho feito pela vida maravilhosa que me concedeu, mas a todos os amigos que nos acompanham fazendo-nos sermos aquilo que somos. Felizmente, se eu pudesse elencar todos os amigos que me ajudaram a chegar até aqui certamente esta página seria insuficiente. Assim, gostaria apenas de fazer alguns agradecimentos muito especiais.

Uma grande família em primeiro lugar: Mãe e Zé Pedro, Pai e Andréia, Lucas, Victor, Maria Clara, Maria Luisa, Vô Irion e Vô Márcia, a todos muito obrigado pelo apoio e pelo incentivo à vida acadêmica. Letizia, pela compreensão, pelo companheirismo e pelo entusiasmo que nutre pelos nossos sonhos e projetos. Agenor e Clari pelo acolhimento de sempre.

Aos amigos e parceiros Lucas Gavronski e Felipe Gregoski que, pelo seu trabalho, permitiram a minha dedicação à realização desta pesquisa durante árduos dois anos.

Ao meu orientador, professor Dr. Alfredo de J. Flores, que não apenas acreditou no meu trabalho, mas que me oportunizou dois verões na University of Notre Dame (Indiana, EUA), de onde a grande parte da bibliografia desta pesquisa foi extraída e onde pude conhecer o Phoenix Institute e o professor Walter Nicgorski, P.h.D., que foi aluno de Strauss, e que despendeu muito de seu tempo debatendo comigo os temas tratados nesta pesquisa. E também um agradecimento especial professor ao Dr. Luis Fernando Barzotto pelo seu tempo em enriquecedores debates e pelo seu verdadeiro espírito filosófico.

A todos vocês, o meu muito obrigado é pouco.

Tyranny is a danger coeval with political life.

LEO STRAUSS

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo apresentar uma investigação filosófica acerca da idéia de direito natural tendo por base o pensamento de LEO STRAUSS. Este filósofo alemão, radicado nos Estados Unidos, como um crítico da modernidade e do que chamava de “Crise dos Nossos Tempos”, desenvolveu uma proposta metodológica de apropriação e de estudo dos textos clássicos (filosofia política clássica), abordando os ensinamentos dos pré-modernos como passíveis de fornecer respostas verdadeiras às questões políticas da modernidade. A hermenêutica de LEO STRAUSS acerca da idéia de direito natural e a sua proposta metodológica serão estudados por meio de um panorama geral do seu projeto político-filosófico, bem como por meio do estudo dos seus escritos específicos sobre filosofia política clássica e sobre direito natural clássico, buscando compreender e explicar suas posições. Resgatar o papel da *filosofia política* era o seu intento principal, o que culminava numa reafirmação não apenas do papel da *filosofia*, mas também do papel da *política*: uma solução clássica, não para uma questão contemporânea, mas para uma questão perene da humanidade.

Palavras-chave: Leo Strauss– Filosofia Política Clássica – Direito Natural.

ABSTRACT

This research aims at presenting a philosophical inquiry to the idea of 'natural right'. It is based on the doctrine of Leo Strauss, a German Philosopher radicated in the United States. The author, a critic of modernity, which he called 'Crisis of Our Times', has proposed a methodological approach to have cognizance and to study classical philosophical literature (classical political philosophy). He believed pre-modern teachings could yield true answers to modern political questions. Leo Strauss' hermeneutics regarding the idea of natural right and his methodological approach will be studied through a general overview of his political and philosophical project and his specific studies regarding classical political philosophy and natural right. The intent is to understand and explain his position. This research concludes that his intention was to rescue the role of *political philosophy*, not only through the reaffirmation of the role of *philosophy*, but also the role of *politics*. He searched for a classical solution not for a contemporary question, but for a perennial human inquiry.

Key-words: Leo Strauss – Classical Political Philosophy – Natural Right.

Title: *Hermeneutics on Classical Natural Right's Doctrine: Leo Strauss' methodological approach*

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 11 |
| PARTE I – PANORAMA GERAL E METODOLOGIA STRAUSSIANA. | 20 |
| 1. O Projeto de LEO STRAUSS: os problemas da modernidade e o retorno aos clássicos... .. | 22 |
| <i>1.1. A modernidade em crise.....</i> | <i>22</i> |
| <i>1.2. Positivismo e historicismo.....</i> | <i>36</i> |
| 2. O Método Straussiano enquanto arte de ler: a redescoberta da esquecida arte de escrever..... | 50 |
| <i>2.1. Sociologia da filosofia: o método fundado por LEO STRAUSS.....</i> | <i>53</i> |
| <i>2.2. A armadura da filosofia: a solução iniciada por PLATÃO.....</i> | <i>61</i> |
| <i>2.3. Princípios de interpretação das grandes obras.....</i> | <i>67</i> |
| <i>2.4. Os graus de perseguição: a diferença entre os escritos modernos e os pré-modernos e o papel da esquecida arte de escrever nas sociedades liberais</i> | <i>71</i> |
| <i>2.5. A educação liberal.....</i> | <i>76</i> |
| <i>2.6. Considerações finais.....</i> | <i>82</i> |
| PARTE II – A RELAÇÃO ENTRE O DIREITO NATURAL E O MELHOR REGIME NA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA.. .. | 89 |
| 1. A filosofia política clássica enquanto discussão acerca do melhor regime. | 91 |
| <i>1.1. A caracterização da filosofia política.....</i> | <i>91</i> |
| <i>1.2. A discussão sobre o melhor regime entre os filósofos clássicos.....</i> | <i>96</i> |
| 2. O surgimento da idéia de direito natural como fundação da filosofia política clássica..... | 107 |

| | |
|--|------------|
| <i>2.1. A filosofia e a descoberta da natureza: o embate entre o natural e o convencional.....</i> | <i>108</i> |
| <i>2.2. SÓCRATES enquanto fundador da filosofia política clássica.....</i> | <i>121</i> |
| <i>2.3. O melhor regime conforme o direito natural na filosofia política clássica.....</i> | <i>126</i> |
| CONCLUSÕES..... | 133 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS PRIMÁRIAS..... | 139 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SECUNDÁRIAS..... | 142 |
| OUTRAS OBRAS CONSULTADAS..... | 147 |

INTRODUÇÃO

LEO STRAUSS nasceu em Kirchhain, Hesse (zona rural ao norte de Frankfurt)¹, na Alemanha, em 20 de setembro de 1899², e foi criado em um lar judeu ortodoxo³. Concordam seus estudiosos que foi determinante para a sua história o fato de ter crescido no começo do século XX em um país onde os judeus receberam grandes esperanças e sofreram as mais terríveis perseguições. Estudou filosofia no país cuja linguagem tinha sido muito similar à linguagem da filosofia por cento e cinquenta anos e cuja figura filosófica mais profunda do século foi um nazista. STRAUSS teve à sua frente o espetáculo dos extremos políticos e a sua conexão com a filosofia moderna⁴.

Educado em escolas e universidades alemãs, em 1921 (aos 22 anos de idade, portanto) STRAUSS recebeu o título de Ph.D. em Hamburg⁵, com uma tese orientada por ERNST CASSIRER sobre a epistemologia de FREIDRICH JACOBI⁶. Também teve aulas com EDMUND HUSSERL e com MARTIN HEIDEGGER⁷. Teve contato com os principais pensadores alemães e mundiais de sua época, entre eles GADAMER, HEIDEGGER, HUSSERL, CASSIRER, SCHMITT, KOJÈVE, VOEGELIN, LÖWITH, ARENDT entre tantos outros⁸. Continuou seus estudos por três anos em Freiburg e em Marburg, em 1925 foi para *German Academy of Jewish Research* em Berlim, e em 1931 recebeu uma bolsa da *Rockefeller Foundation* que lhe permitiu fugir do Nazismo então iniciante e pesquisar em instituições da França e da Inglaterra, onde ficou até 1938. Ao fim da bolsa concedida pela *Rockefeller Foundation*, decidiu não mais voltar para o recém

¹ ZUCKERT, Catherine; ZUCKERT, Michael. **The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy & American Democracy**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. P. 27.

² CROPSEY, Joseph. Leo Strauss: A Bibliography and Memorial, 1899-1973. In: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 5, nº 2, Winter, 1975. P. 133.

ZANK, Michael. Introduction. In: STRAUSS, Leo. **The Early Writings (1921-1932)**. Translated and Edited by Michael Zank. Albany: State University of New York Press, 2002. P. 3.

³ BLOOM, Alan. Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973. In: **Political Theory**, Volume 2, nº 4, 1974. P. 373.

⁴ BLOOM, Leo Strauss..., p. 373.

⁵ CROPSEY, Leo Strauss..., p. 133.

⁶ CROPSEY, Leo Strauss..., p. 133.

⁷ BLOOM, Leo Strauss..., p. 373.

⁸ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 27; ZANK, Preface, p. XI; SMITH, Steven B. Leo Strauss The Outlines of a Life. In: SMITH, Steven B. (edit.). **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 15.

estabelecido *III Reich*. Em vez disso, foi para Nova Iorque e passou a lecionar na *New School for Social Research*, tendo ocupado a função de 1938 até 1948. No ano seguinte, foi contratado diretamente pelo reitor da *University of Chicago*, que o fez sem consultar previamente o departamento de ciência política⁹. Nos Estados Unidos se tornou um respeitado professor, bastante lido e altamente influente escritor¹⁰.

Aposentou-se de Chicago em 1967, onde ocupou a *Robert M. Hutchins Distinguished Service Professor of Political Science*¹¹. Ainda lecionou, por curto período, na *Claremont Men's College*. Ao final de sua vida, recebeu o título de *Scott Buchanan Distinguished Scholar-in-Residence* de *St. John's College, Annapolis*¹², onde faleceu em 1973¹³.

Sua contribuição bibliográfica abarca em torno de oitenta artigos publicados nas mais renomadas revistas de filosofia política do cenário norte-americano e mais de quatorze livros (se contados os postumamente editados, passa-se de vinte livros), sendo que alguns deles possuem traduções em mais de seis línguas européias¹⁴, além de inúmeras aulas e manuscritos que tem sido editados e publicados postumamente por seus estudiosos. Muito sobre ele pode ser encontrado no endereço eletrônico <<http://leostrausscenter.uchicago.edu/>>¹⁵, inclusive uma lista completa de suas publicações organizada por MEIER¹⁶, além do áudio de aulas que proferiu e conferências sobre seu pensamento. Trata-se de um departamento da Biblioteca da *University of Chicago*, onde STRAUSS lecionou a maior parte de sua vida. Lá estão arquivados inúmeros manuscritos, cartas, aulas gravadas, entre outros materiais pessoais, os quais têm servido à melhor compreensão de suas idéias e têm municiado seus estudiosos, inclusive com a edição de publicações póstumas. Muitos dos comentadores utilizados nesta pesquisa integram tal centro.

Apesar de não ter tido um grande reconhecimento acadêmico em vida, nos dias de hoje STRAUSS adquiriu uma notoriedade, pelo menos no cenário acadêmico e político

⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 27.

¹⁰ ZANK, Introduction, p. 11.

¹¹ CROUSEY, Leo Strauss..., p. 133.

¹² CROUSEY, Leo Strauss..., p. 133.

¹³ BOLOTIN, David. Leo Strauss and Classical Political Philosophy. In: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 22, nº 1, Fall, 1994. P. 129.

¹⁴ CROUSEY, Leo Strauss..., p. 133.

¹⁵ <<http://leostrausscenter.uchicago.edu/>>, acessos diversos entre maio de 2011 e março de 2013.

¹⁶ MEIER, Heinrich. **Leo Strauss 1899-1973: a bibliography by Heirinch Meier**. In: <http://leostrausscenter.uchicago.edu/files/pdf/Strauss_Bibliographie_3-5-09.pdf>, acesso em julho de 2012.

norte-americano, não usual para um professor de filosofia¹⁷. O estudo de suas obras teve um revigoramento nos últimos anos, pois se passou a acreditar que seu pensamento influenciava o Partido Republicano norte-americano, dando as linhas para a política exterior do Governo BUSH¹⁸. Esse, contudo, não é o motor da presente pesquisa, nem da vasta bibliografia comentando seus ensinamentos¹⁹. A causa de um renovado estudo das obras de STRAUSS – além de demonstrar que a interpretação midiática e político-partidária no cenário norte-americano não fazia sentido – conseguiu ressaltar a percepção de que seu projeto de retorno aos clássicos para a resolução dos problemas da modernidade e de crítica ao relativismo por ele identificado no seu tempo era uma resposta convincente e uma demonstração de que a filosofia política clássica já havia enfrentado os mesmos problemas contemporâneos, de modo profundo: há o que aprender com os pré-modernos²⁰.

STRAUSS, portanto, teve um grande impacto no estudo da história da filosofia política na segunda metade do século XX²¹. Um importante texto autobiográfico de seu pensamento político pode ser encontrado no prefácio que escreveu à publicação em inglês do seu primeiro livro, mais de trinta anos depois de tê-lo escrito em alemão. Neste prefácio, ele esclarece uma mudança de orientação ocorrida no começo da década de trinta, quando ele passou a aceitar que um retorno ao pensamento clássico era possível²². A partir de então ele passou a constatar que a filosofia política no seu tempo estava em crise, sendo ignorada e posta de lado, visto que, segundo os modernos afirmavam, não poderia contribuir com os esforços de transformar a ciência política em uma “verdadeira ciência”, uma “ciência científica”. STRAUSS, então, lançou um contra-ataque à “científica” ciência política do pós-guerra, fazendo releituras dos grandes filósofos do passado, além de defender que o estudo do positivismo científico era um

¹⁷ MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. *Ley Natural y Relativismo: Consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss*. In: RODRIGUEZ DE GRZONA, Mirtha (comp.). **Estudios sobre Leo Strauss**. Mendoza: CEFIC, 2010. P. 179.

¹⁸ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 1; MASSINI CORREAS, *Ley Natural...*, p. 180-181.

¹⁹ Para uma defesa das ideias de STRAUSS frente ao debate mais político do que acadêmico e frente às midiáticas acusações, remetemos para MINOWITZ, Peter. **Straussphobia: defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other accusers**. Lanham: Lexington Books, 2009.

Fazer essa defesa de STRAUSS também é um dos objetivos dos ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**

²⁰ MASSINI CORREAS, *Ley Natural...*, p. 181.

²¹ MAJOR, Rafael. Introduction: What is Political Philosophy? In: **Perspectives on Political Science**. Volume 39, nº 2, April-June, 2010. P. 63.

²² STRAUSS, Leo. Preface to the English Translation. In: STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion**. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. P. 31.

esforço vão na tentativa de compreensão da vida política, tendo em vista que este inevitavelmente estava desprezando o caráter essencial da vida política como a tentativa para determinar e alcançar o que é mais importante na existência humana²³. Além disso, seu pensamento é tão peculiar a ponto de alguns dizerem que ele foi o descobridor da ruptura entre o pensamento filosófico antigo e o moderno²⁴. Esta idéia de ruptura entre a antiguidade e a modernidade foi a linha mestre de toda sua vasta produção acadêmica a partir de então.

É praticamente unânime a percepção de que STRAUSS produziu um trabalho de grande profundidade, escrevendo e ensinando sobre filósofos políticos, de SÓCRATES a HEIDEGGER, incluindo boa parte dos notáveis entre eles. Ou seja, ele dedicou textos e estudos a inúmeros filósofos políticos da antiguidade, do medievo e da modernidade. Seu entendimento acerca dos autores judeus e islâmicos medievais contribuíram para redefinir o estudo desses escritores. Sua leitura de PLATÃO teve uma grande influência no estudo da antiga filosofia política. E suas explicações sobre LOCKE e ROUSSEAU, NIETZSCHE e WEBER atraíram a atenção de tantos outros estudiosos²⁵, a ponto de ser considerado uma das figuras mais reverenciadas e mais controversas do pós-guerra na ciência política norte-americana²⁶.

A vastidão de seus escritos e o tom ácido de suas colocações deram a STRAUSS a fama de ser polêmico e a fama de que seus textos eram difíceis de interpretar²⁷. Segundo MILLER, descobrir seus pontos de vista é uma tarefa esmagadora²⁸. ESPADA ressalta que muitos iniciam teses sobre o seu pensamento, mas poucos levam a tarefa a cabo, justamente em vista da dificuldade de seus textos²⁹. Como um crítico da modernidade e de seu tempo, STRAUSS suscitou inúmeros debates: colocando em questão os pressupostos da modernidade entrou em atrito acadêmico com os estudiosos comprometidos com o projeto metodológico moderno e com a interpretação corrente em

²³ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 28.

²⁴ WHITE, Howard. Leo Strauss. *In: Social Research*. Volume 41, nº 1, 1974. P. 3.

²⁵ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 28.

²⁶ SUSSER, Bernard. Leo Strauss: The Ancient as Modern. *In: Political Studies*. Volume XXXVI, nº 3, 1988. P. 497.

²⁷ LOWENTHAL, David. Leo Strauss's Studies in Platonic Political Philosophy. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 13, nº 3, September, 1985. P. 298.

²⁸ MILLER, Eugene F. Leo Strauss: A Recuperação da Filosofia Política. *In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. (orgs.). Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. P 76.

²⁹ ESPADA, João Carlos. *A Tradição Anglo-Americana da Liberdade: um olhar europeu*. Cascais: Princípia, 2008. P. 73.

sua época sobre os clássicos; falando de direito natural e criticando a distinção entre fatos e valores trouxe para si a indignação de inúmeros cientistas políticos³⁰; com a idéia de ruptura entre antiguidade e modernidade, discordou dos contemporâneos que acreditavam em uma continuidade, isso para citar alguns exemplos dos debates iniciados ou reavivados pelos seus escritos. Em vista do seu modo de escrever, é natural que existam diferenças entre os seus intérpretes, inclusive entre aqueles que se dizem seguidores do seu pensamento³¹. Um panorama geral das divergências interpretativas sobre STRAUSS no atual cenário norte-americano pode ser encontrado no último capítulo da obra dos ZUCKERT³², onde apresentam uma “geografia straussiana”. Não chegaremos a essas minúcias neste trabalho.

Por ora, é o caráter polêmico de STRAUSS que interessa a presente pesquisa, pois é nesse contexto que se volta ao estudo da obra e do pensamento de LEO STRAUSS. Apesar de ter tido seus principais livros e artigos traduzidos para inúmeras línguas (árabe, búlgaro, chinês, checo, francês, alemão, hebreu, húngaro, italiano, japonês, coreano, polonês, russo, croata, espanhol e português³³), a verdade é que poucos dos seus textos são encontrados em português e, entre os existentes, nenhum deles foi editado no Brasil. O seu estudo, contudo, como ficará demonstrado no corpo deste trabalho, é de suma importância, não apenas para a compreensão da crítica ao pensamento moderno que, em sua análise, acabou por levar e por justificar as atrocidades do século XX, mas também para que se tenha uma releitura da tradição proveniente da filosofia política clássica – leia-se, especialmente, SÓCRATES, PLATÃO e ARISTÓTELES – dando-lhe a chance de ser verdadeira, ou seja, estudando os clássicos com a mente aberta para aceitar a possibilidade de estarem simplesmente corretos³⁴.

Assim, o objetivo da presente pesquisa é mais compreender o projeto, o método e as conclusões do próprio LEO STRAUSS, e não tanto analisar se suas posições se justificam perante aqueles textos dos quais ele se utiliza. O objeto formal do presente trabalho, portanto, será a análise da metodologia e do projeto de LEO STRAUSS, com especial enfoque para as relações entre a idéia de direito natural e a sua relação com o

³⁰ BLOOM, Leo Strauss..., p. 373.

³¹ LOWENTHAL, Leo Strauss's..., p. 298.

³² ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth*..., p. 228-259.

Também há detalhes sobre os “strausianos” em ZUCKERT, Michael. Straussians. *In*: SMITH (edit.), *The Cambridge*..., p. 263-286.

³³ <<http://leostrausscenter.uchicago.edu/selected-works-leo-strausss-thought>>

debate acerca do melhor regime político na filosofia política clássica, para fins de compreensão e explicação de suas idéias, e não a crítica ou a corroboração delas. Justamente por isso o título da pesquisa delimita naquilo que o próprio STRAUSS chama de “direito natural clássico”: uma compreensão da abordagem que ele mesmo faz da tradição que tem como expoentes SÓCRATES, PLATÃO e ARISTÓTELES. Ao estudar estes filósofos (que ele mesmo delimita expressamente em PLATÃO e ARISTÓTELES³⁵), e extrair deles uma teoria clássica do direito natural, pressuposto de existência da filosofia política, STRAUSS propõe uma metodologia característica, uma hermenêutica do direito natural clássico – este é o viés de estudo do presente trabalho.

O retorno aos clássicos proposto por STRAUSS faz parte de um esforço na tarefa de compreender não apenas *o que* aconteceu na Europa da primeira metade do século XX, mas de compreender *como* essa autodestruição pode acontecer³⁶. Assim, o retorno proposto por STRAUSS é um chamamento à compreensão e ao resgate de duas raízes da civilização ocidental, a moralidade bíblica e o racionalismo grego³⁷. Tanto que muitos dos seus comentadores dividem seus estudos em “Atenas e Jerusalém”³⁸. STRAUSS via nessas duas raízes uma tensão permanente³⁹ e dedicou grande parte dos seus estudos à análise desta tensão. Por outro lado, apesar dos desentendimentos existentes entre as duas tradições fundantes da civilização ocidental, Atenas e Jerusalém convergiam num aspecto fundamental: a distinção entre o bem e o mal, entre o certo e o errado, pode ser descoberta, seja através da razão, seja através da razão assistida pela revelação⁴⁰. A tradição ocidental, portanto, antes da modernidade, nunca foi relativista, como estava sendo. Por isso a modernidade, na percepção de STRAUSS, estava em crise. Na presente pesquisa, contudo, nos limitaremos ao estudo da abordagem que STRAUSS faz da raiz da civilização ocidental proveniente de Atenas, a filosofia política, e da forma como STRAUSS buscou a ela retornar.

³⁴ BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 130.

³⁵ STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? In: STRAUSS, Leo. What is Political Philosophy? And other studies.* Chicago: The University of Chicago Press, 1988. P. 27.

³⁶ FULLER, Timothy. The Complementarity of Political Philosophy and Liberal Education in the thought of Leo Strauss. *In: SMITH (edit.), The Cambridge...*, p. 247.

³⁷ ZUCKERT, Catherine. Strauss's Return to Premodern Thought. *In: SMITH (edit.), The Cambridge...*, p. 93.

³⁸ Veja-se, por exemplo, a obra de JANSSENS, intitulada “Between Athens and Jerusalem”, que trás essas duas raízes no título, ou então a de SMITH intitulada “Reading Leo Strauss” que é dividida em duas partes, “Jerusalem” a primeira e “Athens” a segunda.

³⁹ ZUCKERT, Strauss's Return..., p. 93.

⁴⁰ ESPADA, *A Tradição...*, p. 75-76.

A delimitação bibliográfica de uma pesquisa que se debruce sobre a produção intelectual de STRAUSS é árdua tarefa, pois os temas por ele levantados são interconectados, havendo uma linha mestre que norteia praticamente todos os seus escritos. A compreensão de uma idéia demanda o seu cotejo com outros textos de sua produção, de modo que se faz necessária a análise de quase a completude de sua extensa bibliografia. Dessa forma, a apresentação da pesquisa está calcada em dois níveis bibliográficos: o primeiro nível bibliográfico se detém na obra, isto é, nos escritos e nas aulas deixados por STRAUSS, ou compilados e editados por seus alunos, os quais compõem a bibliografia primária da presente pesquisa. Quanto a este aspecto é cabível reiterar que STRAUSS possui uma vasta bibliografia, com mais de quatorze livros editados em vida e inúmeros artigos publicados durante toda a sua atividade acadêmica, especialmente no período em que viveu nos Estados Unidos⁴¹, além de ter tido inúmeras aulas e manuscritos postumamente publicados, a grande maioria na Revista *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, que mantém os artigos com livre acesso em seu *website* e que foram de grande valia para a presente pesquisa⁴². Seus ensaios individuais e artigos certamente não são produto de um pensamento não-sistemático⁴³, pelo contrário. Assim, o grande trabalho da dissertação foi cotejar obras e aulas de STRAUSS, relacionando diferentes momentos em que ele tocou nos mesmos temas. Isso nos permitiu, com o auxílio da bibliografia secundária, extrair uma linha mestra de sua obra, um projeto coeso que foi gradativamente sendo levado a cabo, que foi amadurecendo durante o tempo, foi amadurecendo em conjunto com o autor e que era fulcrado em uma proposta metodológica: a crítica da modernidade por meio de um retorno ao pensamento clássico – uma proposta política, portanto. A bibliografia primária na presente pesquisa englobará, portanto, os principais livros e artigos de LEO STRAUSS que traduzem esse projeto principal, com especial enfoque para seus estudos sobre a filosofia política clássica (SÓCRATES, PLATÃO, ARISTÓTELES, desde o ponto de vista da linguagem e da metodologia do direito natural) – logo, sem uma análise tão acurada sobre os seus estudos acerca dos pensadores modernos. Assim, seus estudos sobre os autores modernos não serão objeto de análise do presente trabalho, mas a

⁴¹ Quase todos os textos são encontrados em língua inglesa, poucos foram editados em alemão e restam sem tradução para o inglês; além disso, os principais livros já foram traduzidos para mais de seis línguas e apenas o livro *Natural Right and History* pode ser encontrado em Português.

⁴² < <http://www.interpretationjournal.com/>>

⁴³ MAJOR, Introduction..., p. 64.

bibliografia referente a este ponto também foi consultada e encontra-se citada ao final, corte infelizmente necessário à delimitação temática e espacial da presente pesquisa, em que pese algumas linhas tenham sido dedicadas à modernidade na Parte I.

Em um segundo nível bibliográfico, utilizar-se-ão os comentadores do próprio STRAUSS, ou seja, seus seguidores, críticos e estudiosos (muitos dos quais conviveram pessoalmente com STRAUSS, sendo seus alunos ou colegas na academia), bem como os próprios textos clássicos utilizados e estudados pelo próprio STRAUSS para a composição dos seus escritos, que nos ajudarão a desvendar os objetivos da metodologia e do projeto de LEO STRAUSS, com especial enfoque para a filosofia política clássica e, em consequência, nos ajudarão no objetivo deste trabalho, que é a compreensão e explicação de suas ideias e de sua peculiar proposta, bem como a compreensão do debate existente em torno delas, praticamente inexistente no cenário acadêmico brasileiro, mas avançado nos Estados Unidos e na Europa.

Assim é que, estruturalmente, a presente pesquisa se dividirá em duas partes. Uma de caráter mais introdutório – ou de contextualização – onde se abordará e se descreverá o projeto de LEO STRAUSS enquanto crítico da modernidade e enquanto estudioso insatisfeito com os rumos do seu tempo que buscava conservar o caminho da filosofia⁴⁴, um professor de história da filosofia política que via no pensamento filosófico clássico uma saída para os becos encontrados pela modernidade: um redescobridor do pensamento clássico que abordava os textos clássicos de maneira peculiar, com uma clara proposta metodológica, a qual precisa ser explicitada para que as posições e interpretações de STRAUSS possam ser minimamente compreendidas. A redescoberta de uma *arte de ler* será o fechamento de uma primeira etapa de análise da obra de LEO STRAUSS sobre a filosofia política clássica e sobre a hermenêutica do direito natural clássico, finalizando a Parte I desta pesquisa.

Feito o panorama geral com explicitação da crítica que STRAUSS faz à modernidade e com a necessária análise da abordagem que faz aos dos textos clássicos – os quais constituem duas chaves de leitura para toda a obra e para o projeto político-filosófico de LEO STRAUSS, em um segundo momento, agora de maneira mais específica, abordar-se-á a descrição de STRAUSS daquilo que chama de filosofia política clássica – a verdadeira filosofia política – e o tema do direito natural na filosofia política

clássica. É essa hermenêutica do direito natural clássico proposta por STRAUSS que nos permitirá compreender o seu projeto político e filosófico para a modernidade. Isto posto será possível uma melhor compreensão da vida e da obra deste professor alemão radicado nos Estados Unidos e de grande influência nos estudos filosóficos e políticos no mundo ocidental.

⁴⁴ OULAHBIB, Lucien. Why Leo Strauss Matters Today. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 39, nº 3, Fall, 2012. P. 293.

PARTE I – PANORAMA GERAL E METODOLOGIA STRAUSSIANA.

Reiteradas vezes, baseando-se nos clássicos – e de modo especial em PLATÃO – STRAUSS afirma a existência de uma tensão entre *política* e *filosofia*. Essa dualidade deve ser levada em consideração quando se busca um panorama geral de sua obra. Assim, pode-se dizer, como fazem os ZUCKERT, que ao estudar o direito natural clássico e as obras dos filósofos gregos da antiguidade, LEO STRAUSS possuía um objetivo político com dois vieses. A sua proposta metodológica de leitura e apropriação da idéia de direito natural então delineada pela filosofia política clássica possuía, dentro das disposições políticas de STRAUSS, não apenas um sentido *político*, mas também um sentido *filosófico*. Ao mesmo tempo que STRAUSS visava contribuir para a correção de rumos do liberalismo moderno, por meio de uma retomada das tendências moderadas dos pensadores clássicos, ele também buscava resgatar o próprio conceito de filosofia (no sentido pleno – e clássico – do termo), para ele escanteado pela modernidade liberal⁴⁵. Então, para uma boa compreensão desse projeto – que pode ser descrito como um projeto político-“*político*” e um projeto político-“*filosófico*”⁴⁶ – calcado no estudo do direito natural clássico⁴⁷, se apresentará, nesta Parte I, duas chaves de leitura úteis, não apenas à este delimitado tema sobre o qual o pensador que se está aqui estudando se debruçou, mas também úteis à compreensão de toda a obra de LEO STRAUSS.

A proposta metodológica de LEO STRAUSS para a abordagem da idéia de direito natural clássico, inicialmente parte de uma insatisfação com o contemporâneo. Leia-se: uma insatisfação com a ciência política moderna. Foi da percepção e da convicção de que o seu tempo estava “em crise” que STRAUSS buscou efetivamente aprender algo *dos* clássicos⁴⁸, criticando a modernidade. Este é o tema do Capítulo 1, desta Parte I, logo a seguir.

⁴⁵ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 144.

⁴⁶ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 144.

⁴⁷ Questão que será explorada na Parte II.

⁴⁸ STRAUSS, How to Study Medieval Philosophy. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 23, nº 3, Spring, 1996. P. 324 e 329.

Este artigo também constou, com pequenas alterações, sob o título “How to Begin to Study Medieval Philosophy”, na coletânea organizada por PANGLE: STRAUSS, Leo. **The Rebirth of Classical Political**

Mas a chave de leitura de uma hermenêutica do direito natural clássico formulada por STRAUSS não estará completa sem que se fale da *arte de ler*, sem que se retome e compreenda aquilo que chamava de a “esquecida arte de escrever”. A pretensão que tinha de compreender os clássicos da forma como eles mesmos se compreendiam, justamente para que se aprendesse algo *deles*, e não apenas algo *sobre* eles, bem como a análise metodológica que faz dos textos clássicos, também exercem seus papéis no projeto *político* e no projeto *filosófico* de STRAUSS. O estudo deste tema é essencial à compreensão de seus peculiares posicionamentos e à compreensão da relação que faz entre direito natural, filosofia política e melhor regime. Este será o tema do Capítulo 2, desta primeira parte.

Crítica à modernidade e a consolidação de uma arte de ler, duas chaves de leitura para a proposta metodológica de LEO STRAUSS sobre o direito natural clássico.

1. O Projeto de LEO STRAUSS: os problemas da modernidade e o retorno aos clássicos.

Toda a obra de LEO STRAUSS parte de um pressuposto, de uma constatação: a modernidade está em crise. Chamada de diversas formas por STRAUSS, a “Crise da Modernidade”, a “Crise do Ocidente” ou ainda a “Crise dos Nossos Tempos”⁴⁹ resulta na negação da filosofia política, da forma como surgida entre os gregos, com SÓCRATES. A crise da modernidade, para STRAUSS, é uma crise da razão⁵⁰ que atinge os fundamentos da civilização ocidental. É um relativismo sem precedentes que passa a ser a característica dominante da modernidade ocidental⁵¹. E é para resgatar a possibilidade e a necessidade da filosofia política, resgatando a racionalidade dos clássicos⁵², que STRAUSS se lança, durante grande parte de sua vida acadêmica, ao estudo dos pré-modernos. Ver-se-á, a seguir, quais eram os elementos da crise da modernidade e como STRAUSS buscava articular um retorno aos Clássicos.

1.1. A modernidade em crise.

A idéia de que a modernidade estava em crise é uma constante no pensamento de LEO STRAUSS. É possível identificar na evolução de seus escritos a confirmação e a corroboração desta tese, de modo que toda sua obra, desde este ponto de vista, pode ser lida em conjunto. Assim, a idéia de Crise da Modernidade é a chave de leitura para grande parte dos seus textos, principalmente aqueles escritos após a década de 30, quando houve uma mudança de orientação no seu pensamento, como ele mesmo reconhece e admite⁵³.

⁴⁹ STRAUSS, Leo. **The City and Man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1964. P. 1.

⁵⁰ GARZÓN-VALLEJO, Iván. Leo Strauss y la Recuperación de la Racionalidad Política Clásica. In: **Dikaion**. Ano 23, nº 18, Diciembre, 2009. P. 303.

⁵¹ ESPADA, A **Tradição**..., p. 74.

⁵² GARZÓN-VALLEJO, Leo Strauss..., p. 303.

⁵³ STRAUSS, Preface to..., p. 31.

A partir de então, e pelo resto de sua vida, STRAUSS identifica, de modo expresso e reiterado, duas⁵⁴ posturas modernas como sendo os grandes vilões que precisam ser compreendidos e corrigidos: a primeira é aquilo que ele chama de “*positivismo*”, ou seja, a idéia de que o conhecimento deve ser científico e limitar-se a juízos de fato, não podendo validar juízos de valor⁵⁵. A questão, para ele, é que a filosofia política justamente pressupõe que juízos de valor possam ser validados⁵⁶, de modo que este tipo de distinção entre fatos e valores é uma tentativa de negar a própria essência da filosofia política. O positivismo nega a filosofia política por ser “não-científica”⁵⁷.

A segunda postura da modernidade que ataca e nega a filosofia política é mais “sofisticada” e chamada por STRAUSS de “*historicismo*”: admite que a separação entre fatos e valores não é defensável, na medida em que aceita que as categorias de compreensão teóricas implicam, de algum modo, em princípios de avaliação. Contudo, entendem que os princípios de avaliação, conjuntamente com os parâmetros de compreensão, são *historicamente variáveis*. Ou seja, para eles é impossível responder a questão sobre o certo e o errado ou a questão acerca da melhor ordem social de maneira universal e válida para qualquer época histórica, como pretende a filosofia política⁵⁸. O historicismo (também identificado por STRAUSS como “existencialismo” em alguns ensaios) nega a filosofia política por ser “não-histórica”⁵⁹.

⁵⁴ MASSINI CORREAS refere que haveria quatro formas de relativismo na modernidade criticadas por STRAUSS: o “relativismo liberal”, decorrente de Isaiah Berlin; o “relativismo historicista” do pensamento alemão; o “relativismo positivista” decorrente de Max Weber e o “relativismo niilista” de Nietzsche e Heidegger. (MASSINI CORREAS, *Ley Natural...*, p. 183-184).

Apesar de ser possível identificar na crítica de STRAUSS esses quatro tipos de relativismo – justamente como faz MASSINI – aqui nos deteremos mais no positivismo e no historicismo niilista, pois esses dois seriam, para STRAUSS, os grandes algozes da filosofia política. Para as finalidades desta pesquisa, bastará a sua rápida apresentação.

É possível encontrar estudos de STRAUSS sobre o “relativismo liberal” em “Relativism” (STRAUSS, **The Rebirth...**, p. 13-26). Sobre o positivismo, o historicismo e o niilismo, far-se-ão referências mais abaixo.

⁵⁵ STRAUSS, Leo. *The Three Waves of Modernity*. In: **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**. Edited with an Introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989. P. 82.

⁵⁶ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 82; STRAUSS, Leo. *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*. In: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 2, nº 1, Summer, 1971. P. 1. Este artigo também constou da coletânea organizada por PANGLE: STRAUSS, Leo. **Studies in Platonic Political Philosophy**. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. P. 29-37. As referências aqui utilizadas, contudo, dirão respeito ao artigo publicado na *Interpretation*.

⁵⁷ STRAUSS, *Philosophy as Rigorous...*, p. 1.

⁵⁸ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 82.

⁵⁹ STRAUSS, *Philosophy as Rigorous...*, p. 1.

Pois bem, a identificação da crise da modernidade – com ênfase para a mudança da idéia de direito natural, causada por estes dois vilões que fazem os estudantes atuais negar a idéia de direito natural, ou seja, fazem a modernidade negar o fundamento do pensamento político ocidental⁶⁰ – foi aparecer de modo articulado no seu mais famoso livro, intitulado *Natural Right and History*⁶¹, publicado em 1953. A seguir analisar-se-á mais detidamente como STRAUSS percebe e descreve essas duas posturas da modernidade. Entretanto, antes desta análise dos problemas do pensamento moderno, será preciso abordar a questão “o que é modernidade?”, buscando compreender como STRAUSS identificava e compreendia o caráter da modernidade.

Foi em um artigo do seu período mais maduro, intitulado *The Three Waves of Modernity*⁶², que STRAUSS se propôs a descrever e a identificar o caráter da modernidade, pois, segundo ele, para compreender a crise da modernidade, era necessário entender o seu caráter⁶³. Assim, neste artigo, ele se lança a descrever a modernidade como um fenômeno que se dá em ondas, às quais vão cada vez mais afastando a possibilidade e a necessidade de uma filosofia política.

A expressão “filosofia política” é carregada de sentido para STRAUSS. Se fosse descrever a crise da modernidade em uma frase, STRAUSS diria justamente que o pensamento moderno nega a necessidade e a possibilidade da filosofia política⁶⁴. O que ele entendia especificamente por “filosofia política” é a filosofia política “clássica”, ligada à idéia de direito natural proveniente da tradição filosófica grega surgida com SÓCRATES, mas esse conceito será explorado mais adiante⁶⁵. Por ora, para fins de compreensão da chave de leitura dada pelo correto entendimento da crítica à modernidade formulada por STRAUSS, importa identificar ela com o fato de que na opinião de STRAUSS o homem ocidental moderno – diferentemente do homem pré-moderno, que sabia o que era certo e o que era errado, o que era justo ou bom ou qual era a melhor ordem da sociedade – não sabe o que quer, não mais acredita que pode saber o que é bom e o que é mal, o que é certo e o que é errado⁶⁶. Ou seja, para o

⁶⁰ STRAUSS, Leo. On Natural Law. In: STRAUSS, **Studies in Platonic...**, p. 137.

⁶¹ STRAUSS, Leo. **Natural Right and History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

⁶² STRAUSS, The Three Waves...

⁶³ STRAUSS, The Three Waves..., p. 81.

⁶⁴ STRAUSS, The Three Waves..., p. 81.

⁶⁵ Ver Parte II, *infra*.

⁶⁶ STRAUSS, The Three Waves..., p. 81.

homem moderno a filosofia política (no sentido dado por STRAUSS) é impossível, é um sonho⁶⁷.

Para STRAUSS, a crise da modernidade é fundamentalmente uma crise da filosofia política moderna⁶⁸, aqui em contraposição à “clássica” – e justamente por isso é tão importante compreender não apenas o caráter da modernidade, sua evolução e suas fases, mas também a filosofia política clássica, pois sem ela não se compreende a moderna⁶⁹. Mas, questiona o próprio STRAUSS, pode-se falar de apenas um projeto moderno⁷⁰? Nada é mais característico da modernidade do que a imensa variedade e a frequência radical com que muda. Contudo, a mera cronologia não explica todas as mudanças de sentido, até porque pode haver pensadores da época moderna que não pensam de modo moderno. Assim, o que STRAUSS entende por modernidade é a radical modificação da filosofia política pré-moderna: uma modificação que aparece como a rejeição da filosofia política pré-moderna.

Logo, STRAUSS acreditava ser possível falar da solução clássica para o problema plantado pela filosofia política porque acreditava que entre os clássicos havia um fio condutor: todos acreditavam que o objetivo da vida política é a virtude⁷¹. Mas, verificava ele, nos tempos modernos era possível encontrar uma grande variedade de filosofias políticas diferentes. Apesar disso, todos os modernos pertencem ao mesmo tipo porque eles possuem um princípio fundamental em comum: a rejeição do esquema clássico⁷².

Então, se a filosofia política pré-moderna possui uma unidade fundamental, seu oponente, da mesma forma, possui a sua unidade⁷³, a qual pode ser dividida em ondas.

A “*Primeira Onda da Modernidade*”, ou seja, o primeiro pensamento a quebrar com as concepções pré-modernas de filosofia política, na visão de STRAUSS, foi explicitamente articulado por HOBBS, implementando, de maneira mais radical, o que havia sido iniciado por MAQUIAVEL^{74; 75}. Logo, MAQUIAVEL teria sido o primeiro a

⁶⁷ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 81.

⁶⁸ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 82.

⁶⁹ STRAUSS, *The City...*, p. 10.

⁷⁰ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 83.

⁷¹ STRAUSS, *What is...*, p. 40.

⁷² STRAUSS, *What is...*, p. 40.

⁷³ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 83-84.

⁷⁴ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 83-84.

⁷⁵ STRAUSS direcionou monografias específicas aos dois filósofos políticos. Tanto escreveu o verbete relacionado a MAQUIAVEL na sua coletânea *History of Political Philosophy* (STRAUSS, Leo;

questionar o valor da filosofia tradicional. Ao ser colocado como o fundador da filosofia política moderna, MAQUIAVEL recebe de STRAUSS o título de ser aquele quem quebrou com a tradição da filosofia política⁷⁶. Segundo STRAUSS, duas declarações de MAQUIAVEL mostram de modo claro sua intenção.

A primeira é a famosa passagem de *O Príncipe* em que faz referência “à verdade efetiva das coisas”: MAQUIAVEL está em profunda discordância com a visão antiga sobre como o príncipe deve conduzir-se nos seus assuntos; a razão para essa discordância está no fato de que ele se preocupa com “a verdade efetiva das coisas” e não com fantasias. A filosofia política dos antigos imaginava reinos e principados que nunca existiram, pois pensavam em como o homem “deveria viver”, em vez de pensar como o homem “efetivamente vive”⁷⁷. Ou seja, segundo STRAUSS, MAQUIAVEL propunha uma abordagem realista das coisas políticas, em detrimento daquela abordagem antiga e “idealista” da filosofia política clássica.

Se a primeira declaração de MAQUIAVEL afasta um certo idealismo da filosofia política pré-moderna, a segunda declaração – de que a fortuna pode ser controlada pelo uso da força – demonstraria como o estabelecimento do melhor regime não mais depende da fortuna, do acaso: enquanto que para os clássicos a realização do melhor regime apenas poderia acontecer se inúmeras circunstâncias estivessem presentes (por exemplo, em ARISTÓTELES não se teria um regime reto se o povo fosse corrupto), para MAQUIAVEL essa era uma contingência que poderia ser superada pelos meios extraordinários de um homem⁷⁸.

Ou seja, ele conscientemente diminuiu os *standards* da ação social. Agora a filosofia política estava quebrada porque não mais se falará do melhor regime (que nunca será alcançado), mas se passa a falar daquilo que é possível de ser alcançado.

CROPSEY, Joseph (edits.). **History of Political Philosophy**. Third Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. P. 296-317), quanto publicou os seguintes livros monográficos: STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958; STRAUSS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis**. Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1952; e STRAUSS, Leo. **Hobbes's Critique of Religion & Related Writings**. Translated and Edited by Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

⁷⁶ STRAUSS, What is..., p. 40.

⁷⁷ STRAUSS, The Three Waves..., p. 84.

⁷⁸ STRAUSS, The Three Waves..., p. 84-85.

Abaixando os objetivos, se torna mais fácil de alcançá-los e a dependência do acaso é reduzida⁷⁹.

O ponto é que para STRAUSS, MAQUIAVEL tem como seu corolário primeiro a reinterpretação da virtude⁸⁰. A ordem antiga se inverteu na modernidade inaugurada por MAQUIAVEL, uma vez que na medida em que se pensa em como os homens vivem, e não em como deveriam viver, a virtude deixa de ser interpretada como aquilo pelo que a república existe, e passa a existir exclusivamente para o bem da república. Na modernidade a república é o fim, dado pelo meio que será considerado virtuoso apenas se atingir seu fim, diferentemente dos clássicos, que viam a virtude como o fim do homem, dada pela vida em sociedade. Logo, na modernidade, a vida política adequada não esta mais sujeita à moralidade: o acaso pode ser conquistado⁸¹.

Em outras palavras, contra o pressuposto clássico de que havia uma força na alma, MAQUIAVEL passa a dizer que a virtude só pode ser ensinada *dentro* da sociedade, por meio das leis e dos costumes: homens devem ser educados à virtude por outros homens⁸². Contudo, os educadores, os fundadores da sociedade, também precisam ser educados, só que não mais pela virtude. E o exemplo é o fundador de Roma, um fratricida⁸³.

O ponto que STRAUSS deixa claro é que, em MAQUIAVEL, a moralidade só é possível em um contexto que não foi criado pela moralidade. A moralidade não se cria. O que a cria é a imoralidade. Logo, a moralidade se assenta na imoralidade. Consequentemente (e paradoxalmente), a justiça se assenta na injustiça⁸⁴. Então o homem não é originalmente inclinado à virtude. Assim, desde este ponto de vista, não se pode mais definir o bem comum em termos de virtude, *é preciso definir a virtude em termos de bem comum*. E bem comum são os objetivos que realmente podem ser alcançados por qualquer sociedade. Dessa forma é que STRAUSS interpreta MAQUIAVEL e o começo da modernidade: tudo o que for para o bem do fim da sociedade é bom, de

⁷⁹ STRAUSS, What is..., p. 41.

⁸⁰ STRAUSS, The Three Waves..., p. 86.

⁸¹ STRAUSS, The Three Waves..., p. 86-87.

⁸² STRAUSS, What is..., p. 41.

⁸³ STRAUSS, What is..., p. 41.

⁸⁴ STRAUSS, What is..., p. 41-42.

modo que o fim da sociedade justifica os meios⁸⁵. Virtude é apenas a virtude cívica, o patriotismo.

Se o problema da filosofia política é estabelecer qual o melhor regime, ou seja, qual o regime virtuoso, com MAQUIAVEL existe uma garantia de solução para esta questão dada pela filosofia política (para o estabelecimento do melhor regime, portanto), seja porque os objetivos são mais baixos – na medida em que se busca apenas a verdade efetiva das coisas e não o melhor regime idealizado dos clássicos – de modo que mais facilmente atingíveis e condizentes com aquilo que a maioria dos homens deseja; seja porque o acaso pode ser dominado por um homem extraordinário. O problema que antes era político (o estabelecimento do melhor regime dependia de discussão, de filosofia, e de virtude do povo) se torna um problema técnico, pois agora o que é preciso não é a graça divina, a moralidade ou a formação de caráter daquele povo, mas instituições “com dentes” que serão suficientes para o estabelecimento do melhor regime: é a idéia de que não é preciso uma nação de anjos para que se alcance a melhor ordem política⁸⁶. Ou seja, o que antes era um problema de formação moral, agora é um problema institucional: o que uma sociedade precisa são instituições que façam os homens não cometer o mal (e não necessariamente formação de caráter)⁸⁷.

A revolução começada por MAQUIAVEL só é verdadeiramente levada a cabo quando a justiça, ou o direito natural, for reinterpretado dentro do espírito maquiaveliano (para não se dizer “maquiavélico”). E, para STRAUSS, esse trabalho é feito primeiramente por HOBBS: foi HOBBS quem mitigou o radicalismo da proposta de MAQUIAVEL, para fazer com que ela cumprisse seus objetivos primários⁸⁸.

Antes o direito natural era entendido sob a luz de uma hierarquia de fins do homem, onde a auto-preservação ocupava um lugar mais baixo; com HOBBS, o direito natural passa a ser entendido em termos de auto-preservação apenas. Assim, direito natural passa a ser entendido primeiramente em termos de direito (subjetivo) de auto-preservação enquanto algo distinto de qualquer obrigação ou dever.

HOBBS compartilhava com MAQUIAVEL a idéia e a percepção de que os clássicos miravam muito alto. Assim o que importa é a necessidade imediata: o desejo

⁸⁵ STRAUSS, What is..., p. 42.

⁸⁶ STRAUSS, The Three Waves..., p. 87.

⁸⁷ STRAUSS, What is..., p. 43.

⁸⁸ STRAUSS, What is..., p. 47-48.

de auto-preservação. Agora não é o desejo de glória que funda a sociedade, mas o medo⁸⁹. Uma vez estabelecida a sociedade, o medo da morte violenta se transforma no medo do estado e o desejo de auto-preservação se transforma em desejo de auto-preservação confortável⁹⁰.

Da mesma forma que o pensamento crucial de MAQUIAVEL era a glória, em HOBBS é o poder (que é moralmente neutro). Essas são as correções que HOBBS faz em MAQUIAVEL. Mas, ainda assim, a Primeira Onda da Modernidade não estava bem descrita. LOCKE tem uma função fundamental, na descrição de STRAUSS⁹¹.

O pensamento de HOBBS ainda precisava ser mitigado. Justamente este foi o trabalho de LOCKE⁹². Segundo STRAUSS interpreta, ele mudou o esquema fundamental de HOBBS em apenas um aspecto, dizendo que a auto-preservação tem mais a ver com a propriedade (que leva a um desejo de aquisições ilimitadas) do que com a luta. Podemos dizer que a invenção maquiavélica da necessidade de um substituto amoral para a moralidade se tornou vitoriosa com a máxima lockeana da ganância. A solução para o problema político por meio da economia é uma elegante solução para a premissa maquiavélica⁹³. É o que vai explicar, na visão de STRAUSS, o aumento da ênfase nas questões econômicas⁹⁴ presente na modernidade.

A Primeira Onda da Modernidade, então, um tipo de pensamento que, segundo STRAUSS, inverte a ordem antiga especialmente no que diz com a concepção de direito natural e com a finalidade do homem é o pensamento que funda a democracia liberal moderna. STRAUSS identificava esta linha, esta Primeira Onda da Modernidade, portanto, com o regime norte-americano contemporâneo, com o que chamava de democracia liberal. Então, por mais que estabelecesse um tom crítico a ela, especialmente por ter sido o tipo de pensamento responsável por inaugurar a mudança em relação ao pensamento clássico, sua crítica aqui não era tão forte. Se algum regime moderno era aceitável para STRAUSS, certamente ele se enquadrava naqueles decorrentes da Primeira Onda da Modernidade⁹⁵. A percepção subjacente era de que

⁸⁹ STRAUSS, *What is...*, p. 48.

⁹⁰ STRAUSS, *What is...*, p. 48.

⁹¹ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 88-89; STRAUSS, *What is...*, p. 49.

⁹² STRAUSS, *What is...*, p. 49.

⁹³ STRAUSS, *What is...*, p. 49.

⁹⁴ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 88-89.

⁹⁵ STRAUSS refere, em alguns momentos, a relação de continuidade de MAQUIAVEL com a tradição clássica, chamando a atenção para o fato de que MAQUIAVEL cita muito mais XENOFONTE do que

este tipo de pensamento ainda mantinha ligação – ou, pelo menos, era o pensamento moderno que mais condizia – com os ideais provenientes da filosofia política clássica: muito do trabalho e da obra de STRAUSS foi no sentido de justificar a moderna democracia liberal em termos condizentes com o pensamento clássico. A democracia liberal, muito mais do que se fundar na Primeira Onda da Modernidade, derivava sua força das raízes pré-modernas da civilização ocidental (Atenas e Jerusalém) e, portanto, exteriores à modernidade⁹⁶. Aqui estava o seu projeto político-“político”, para retomar a expressão dos ZUCKERT anteriormente referida. Para ele, a tradição originada na idéia de direito natural clássico era a melhor fundamentação da democracia liberal. A sustentabilidade da democracia liberal dependia, para STRAUSS, da nossa capacidade de vê-la em diálogo, e não em ruptura, com a tradição clássica⁹⁷.

A “*Segunda Onda da Modernidade*” começa com ROUSSEAU⁹⁸, mas também se relaciona com KANT e HEGEL⁹⁹. Ela inaugura uma crítica ao pensamento caracterizado pela Primeira Onda da Modernidade. É um contra-movimento que, em crítica aos inauguradores da modernidade, busca um retorno ao pensamento pré-moderno¹⁰⁰. Ou seja, é uma crítica em nome de idéias provenientes do pensamento clássico. Contudo, e eis o ponto ressaltado por STRAUSS, ao criticar a Primeira Onda *com base no pensamento clássico*, a Segunda Onda acaba levando a modernidade para mais longe ainda do pensamento clássico. Talvez por isso a utilização da figura da “onda”: ao parecer se aproximar, no retorno, acaba indo para mais longe.

Isso porque, ROUSSEAU retorna do mundo das finanças, do mundo dos burgueses; para o mundo da virtude, o mundo dos cidadãos. Contudo, o retorno ao pensamento pré-moderno foi apenas um passo inicial de um movimento que –

PLATÃO ou ARISTÓTELES. Para STRAUSS, MAQUIAVEL concordava com SÓCRATES contra os sofistas, mas além de continuar, alterou e corrompeu a tradição socrática por meio de XENOFONTE, motivo pelo qual se deveria dar mais atenção ao seu estudo (STRAUSS, Leo. *The problem of Socrates*. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 22, nº 3, Spring, 1995. P. 334-335. Este artigo também foi publicado na coletânea organizada por PANGLE: STRAUSS, *The Rebirth...*, p. 103-186). Atenção esta que foi dada pelo próprio STRAUSS, dedicando estudos à XENOFONTE, como pode ser verificado na bibliografia complementar.

⁹⁶ ESPADA, *A Tradição...*, p. 79.

⁹⁷ ESPADA, *A Tradição...*, p. 79.

⁹⁸ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 89.

⁹⁹ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 91.

¹⁰⁰ STRAUSS, *What is...*, p. 50.

conscientemente ou não – levou a um tipo muito mais radical de modernidade, uma forma ainda mais diferente do que o pensamento do século XVII e XVIII havia sido¹⁰¹.

Viu-se que, para STRAUSS, a Primeira Onda havia reduzido a reflexão moral e política a um problema técnico, bem como havia mostrado a natureza como algo que poderia ser sobreposto e dominado pela civilização. Justamente essas mudanças é que foram atacadas por ROUSSEAU, que protestou em nome da virtude, baseado na filosofia clássica¹⁰². Contudo, segundo STRAUSS, ROUSSEAU não pode restaurar o conceito clássico de virtude (aquilo o que é o fim natural do homem; a perfeição da natureza humana), na medida em que assumiu o conceito *moderno* de “estado de natureza” como sendo o estado no qual o homem encontra-se a si mesmo¹⁰³. Ou seja, ele interpretou a cidade clássica com os olhos do esquema de HOBBS¹⁰⁴. Em consequência, ROUSSEAU passou a considerar que a humanidade e a racionalidade do homem são adquiridas através de um longo processo histórico. Assim, o homem “pré-humano” do estado de natureza possuiria uma maleabilidade quase ilimitada, que é moldada pelo processo histórico. A sua humanidade, a sua civilidade, é devida não mais à sua natureza humana, mas ao progresso da história¹⁰⁵.

Para STRAUSS, esta é a consequência da radicalização que ROUSSEAU faz do conceito de estado de natureza extraído de HOBBS¹⁰⁶. Assim, pode-se dizer que, conforme a interpretação de STRAUSS, a Segunda Onda tinha a boa intenção de corrigir a Primeira Onda, resgatando a idéia de virtude proveniente do pensamento clássico como sendo nevrálgica para o estabelecimento do melhor regime político. O problema é que, ao colocar a virtude como decorrente do processo histórico, e não mais como proveniente da natureza humana, a Segunda Onda abriu as portas daquilo que STRAUSS vai batizar de “historicismo”.

A modernidade representada na Primeira Onda começou em decorrência da insatisfação com o abismo existente entre o “ser” e o “dever”; entre o “real” e o “ideal”. A solução foi trazer o dever para mais perto, baixando-o, tornando menos alto, factível para os homens (“a verdade efetiva das coisas”, como dizia MAQUIAVEL). Houve uma

¹⁰¹ STRAUSS, What is..., p. 50.

¹⁰² STRAUSS, The Three Waves..., p. 89.

¹⁰³ STRAUSS, The Three Waves..., p. 89.

¹⁰⁴ STRAUSS, What is..., p. 50.

¹⁰⁵ STRAUSS, The Three Waves..., p. 90.

¹⁰⁶ STRAUSS, The Three Waves..., p. 90.

aproximação do “ser” com o “dever”¹⁰⁷. Mas, apesar dessa diminuição de expectativas, a diferença fundamental entre o “ser” e o “dever” permanecia existindo¹⁰⁸. É a doutrina política de ROUSSEAU que vai resolver esse abismo, exacerbando a diferença entre o clássico e o moderno justamente quando tentava resgatar o clássico, pois ROUSSEAU vai reduzir o “dever” ao “ser”¹⁰⁹.

Isso porque, enquanto que nos esquemas de HOBBS e de LOCKE, o direito natural permanecia como um modelo para o direito positivo, em ROUSSEAU a sociedade devia igualar o direito positivo ao direito natural. Uma sociedade totalmente baseada no direito natural vai produzir apenas leis justas. Assim, a vontade geral não vai errar, ela é o justo, o direito natural: o critério último de justiça se torna a vontade geral¹¹⁰. Este é um passo decisivo daquele movimento que tentava garantir a atualização, a realização, do ideal. Agora uma ética material cede espaço para uma ética formal, de modo que é impossível estabelecer princípios claros. A vontade geral, ou a história, é que são os fazedores dos princípios¹¹¹, e não mais a natureza¹¹². Para ROUSSEAU – bem ao contrário de HOBBS – o estado de natureza era a perfeição: o regresso ao começo da humanidade era o objetivo da sociedade. Uma sociedade justa é uma sociedade próxima do estado de natureza¹¹³.

Em resumo, no seu pensamento, sob certas condições, em um determinado estágio de desenvolvimento, o homem não vai mais conseguir se preservar sem o estabelecimento de uma sociedade civil. E esta precisa ter uma estrutura que leve a sua auto-preservação. Assim, o homem deve ter, dentro da sociedade, uma liberdade equivalente à que possuía no estado de natureza. Todos os membros da sociedade devem ser igualmente abrangidos pelas leis e todos devem estar igualmente sujeitos às leis, às quais todos devem ter podido contribuir. A fonte da lei positiva é a vontade geral: uma vontade inerente ou imanente na sociedade constituída toma o lugar da transcendente lei natural¹¹⁴. O ponto é que a vontade geral não erra: ela é necessariamente boa porque é racional e é racional porque é geral; ela emerge da

¹⁰⁷ ESPADA, *A Tradição...*, p. 76.

¹⁰⁸ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 91.

¹⁰⁹ ESPADA, *A Tradição...*, p. 77.

¹¹⁰ STRAUSS, *What is...*, p. 51.

¹¹¹ STRAUSS, *What is...*, p. 52-53.

¹¹² A importância do descobrimento da idéia de natureza para a filosofia política será tema da Parte II, *infra*.

¹¹³ STRAUSS, *What is...*, p. 53.

generalização da vontade particular que em si não é boa. Assim, o abismo entre o “ser” e o “dever” pode ser superado. A doutrina política de ROUSSEAU, junto com sua doutrina do progresso histórico, se vista em conjunto com a de seus sucessores KANT e HEGEL, diz que a sociedade justa e racional caracterizada pela existência da vontade geral é necessariamente atualizada pelo processo histórico, mesmo sem que os homens tenham essa intenção¹¹⁵.

Para STRAUSS, esse pensamento atingiu sua clareza na doutrina moral de KANT: o teste suficiente para a bondade das máximas é a sua suscetibilidade a se tornar um princípio de legislação universal. As leis morais, as leis de liberdade, não são mais entendidas como direito natural. Ideais políticos e morais são estabelecidos sem nenhuma referência à natureza do homem. A partir de então o homem se liberta da tutela da natureza: o que era chamado de natureza do homem é, agora, o desenvolvimento humano até então alcançado¹¹⁶. A natureza do homem é o que ele conhece até então, de modo que isso não pode servir de parâmetro para o seu futuro. O único parâmetro que o homem pode se valer para o futuro é dado pela razão. A razão, então, substitui a natureza¹¹⁷.

Para STRAUSS, a Primeira Onda havia dado as bases para a Democracia Liberal. Ela, conjuntamente com a Segunda Onda, seriam as responsáveis pelo Comunismo, enquanto que a Terceira Onda implicaria no fascismo¹¹⁸.

A “*Terceira Onda da Modernidade*” tem como ícone NIETZSCHE.

Se na Segunda Onda se confronta a natureza, em uma mão; com a sociedade, a razão, a moralidade e a história na outra, de um modo que se chega ao fenômeno fundamental do sentimento da existência (união e comunhão com a natureza); a Terceira Onda pode ser descrita como a construção de uma nova compreensão desse sentimento de existência¹¹⁹: o sentimento de existência, agora, é a experiência do terror e da angústia e não mais o sentimento de harmonia e paz. A existência histórica que antes era evolutiva, progressista, agora é necessariamente trágica: o problema humano é insolúvel

¹¹⁴ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 90-91.

¹¹⁵ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 91.

¹¹⁶ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 92.

¹¹⁷ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 92.

¹¹⁸ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 98.

¹¹⁹ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 94.

e não há como escapar da natureza, de modo que não há possibilidade de felicidade genuína¹²⁰.

Para STRAUSS, a crítica de NIETZSCHE aos filósofos é uma reafirmação da crítica de ROUSSEAU. Mas, o que fazia sentido para ROUSSEAU é sem sentido para NIETZSCHE. Isso porque, entre os dois houve a descoberta da história: o século entre ROUSSEAU e NIETZSCHE é o século do senso histórico¹²¹.

A Segunda Onda da Modernidade teve HEGEL, o “mais poderoso filósofo da história”, para utilizar a expressão do próprio STRAUSS. Para ele o processo histórico era um processo racional e razoável que culminaria no estado racional, no estado pós-revolucionário, onde pela primeira vez haveria conscientemente o reconhecimento dos direitos do homem. A idéia é que haverá o auge da humanidade e o fim da história¹²². O pensamento pós-hegeliano, admite o próprio STRAUSS, nega que exista um fim da história, ou um auge da sociedade, mas afirma que o processo histórico é inacabado e inacabável, logo, ainda assim manteve a crença na racionalidade ou no caráter progressivo do processo histórico¹²³.

NIETZSCHE foi justamente o primeiro a encarar essa situação¹²⁴. Com ele a percepção de que todo o pensamento e toda a ação são históricos não era atenuada pela esperança infundada no progresso histórico. O progresso histórico destrói a base objetiva de todos os ideais (seja a natureza, Deus ou a razão), mas torna possível um projeto radicalmente novo: a transvaloração de todos os valores que NIETZSCHE tenta atingir é justificada pelo fato de que sua raiz é o desejo de poder. Somente o super-homem estaria apto a viver de acordo com a transvaloração dos valores¹²⁵. Apenas uma coisa é certa para NIETZSCHE acerca do futuro: chegou o fim para o homem como ele era até então, o que virá ou é o super-homem, ou é o último-homem (o mais decaído homem: sem idéias e sem aspirações, mas bem alimentado, bem vestido, bem medicado, etc. – o homem do futuro descrito pelo marxismo, visto de um ponto de vista não-marxista)¹²⁶.

¹²⁰ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 95.

¹²¹ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 95.

¹²² STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 95.

¹²³ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 95.

¹²⁴ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 95.

¹²⁵ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 96.

¹²⁶ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 97.

Suas considerações são endereçadas aos indivíduos, que devem revolucionar suas próprias vidas, e não à sociedade ou à nação. Assim esperava formar uma nova nobreza que estaria apta a governar o planeta¹²⁷. Para STRAUSS, após mostrar as grandes responsabilidades políticas, ele não consegue mostrar aos seus leitores um caminho pela responsabilidade política. Ele os deixa sem opção, a não ser entre a irresponsável indiferença pela política e entre as irresponsáveis opiniões políticas. Ele então prepara um regime onde a democracia é desacreditada, sendo uma doutrina de desejo do poder¹²⁸.

Uma dificuldade inerente a este desejo de poder é a renúncia explícita que ele faz da noção de eternidade. Aqui o pensamento moderno atinge seu auge, o mais radical historicismo. O esquecimento da noção de eternidade é o preço que o moderno tem que pagar por buscar uma soberania absoluta, por se tornar o dono da natureza, para conquistar o acaso¹²⁹, que foi o objetivo inicial de MAQUIAVEL.

STRAUSS identifica a Terceira Onda com o fascismo¹³⁰. O fechamento deste enredo que narra a história do relativismo moderno é o ponto de partida da obra de STRAUSS acerca do direito natural. Em *Natural Right and History* ele inicia referindo que as expressões “direito natural” e “história” haviam se tornado incompreensíveis “vinte e sete anos atrás”¹³¹. ESPADA esclarece que esta referência nos remete a 1933, ano de ascensão de HITLER ao poder: o Nazismo era a expressão política do relativismo alemão¹³². O argumento de STRAUSS, contudo, é mais complexo e mais sutil, na medida em que sua análise das ondas da modernidade denota que a crise da modernidade expressada no relativismo historicista seria um resultado necessário da filosofia política moderna¹³³. O caminho trilhado pela modernidade foi uma decorrência de sua ruptura com a idéia de direito natural, da forma como articulada pela filosofia política clássica¹³⁴.

¹²⁷ STRAUSS, *What is...*, p. 54.

¹²⁸ STRAUSS, *What is...*, p. 54-55.

¹²⁹ STRAUSS, *What is...*, p. 55.

¹³⁰ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 98.

¹³¹ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 1-2.

¹³² ESPADA, *A Tradição...*, p. 75.

¹³³ ESPADA, *A Tradição...*, p. 75.

¹³⁴ ESPADA, *A Tradição...*, p. 75.

Dado o caráter da modernidade, esta forma de pensamento que se deu em ondas e que, ao fim, acabou por negar a filosofia política clássica e por mudar a concepção sobre o direito natural, STRAUSS se põe a analisar, explicar e criticar as duas posturas da modernidade que representam a sua crise. Para STRAUSS, a Crise da Modernidade era a negação da filosofia política que havia sido cultivada por séculos e havia deixado a sociedade ocidental em um estágio de decadência e de putrefação, para não se dizer de desaparecimento, uma vez que a mera possibilidade da filosofia política havia se tornado questionável¹³⁵.

Estes dois problemas modernos, decorrentes da evolução do pensamento político como acima descrito, pode ser identificado com os termos “positivismo” e “historicismo”. Ciência e História, portanto, são as duas grandes forças do mundo moderno que, para STRAUSS, podem destruir qualquer possibilidade de filosofia política¹³⁶. É à análise dos dois vilões criados pela modernidade que se passa a seguir.

1.2. Positivismo e Historicismo.

A moderna distinção entre fatos e valores, levada a cabo na modernidade, é um tipo de pensamento identificado como problemático por STRAUSS, na medida em que representa uma negativa do direito natural e, em consequência, uma negativa à filosofia política¹³⁷ e aos fundamentos do pensamento político ocidental¹³⁸. A crítica ao que chama de positivismo é uma crítica ao pensamento de MAX WEBER, como o próprio STRAUSS esclarece¹³⁹.

A rejeição da filosofia política como não-científica¹⁴⁰ é característica do positivismo, assim entendido não mais na busca do “porquê”, como na teologia ou na metafísica; mas a busca do “como”¹⁴¹. Essa visão cientificista-positivista chega ao seu auge no século XIX dizendo que há uma diferença fundamental entre fatos e valores, e

¹³⁵ STRAUSS, What is..., p. 17.

¹³⁶ STRAUSS, What is..., p. 18.

¹³⁷ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 36.

¹³⁸ STRAUSS, On Natural..., p. 137.

¹³⁹ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 36.

¹⁴⁰ STRAUSS, Philosophy as Rigorous..., p. 1.

que apenas julgamentos de fatos são de competência da ciência, de modo que a ciência social científica é incompetente para pronunciar julgamentos de valor¹⁴²: é “eticamente neutra”. E como todas as assertivas sobre o direito natural seriam valorativas, seus julgamentos não podem ser validados¹⁴³.

Entender a crítica de STRAUSS ao positivismo da ciência social moderna não é o enfoque principal da presente pesquisa. Muito sobre isso pode ser encontrado em bibliografia específica¹⁴⁴ referida ao final deste trabalho. Por ora, o que importa para a finalidade aqui proposta é compreender as linhas gerais das idéias de STRAUSS em relação à modernidade. E isso necessariamente passa, nem que seja de maneira rápida, pela crítica à esta “distinção entre fatos e valores” propagada pelo positivismo.

Em uma frase, segundo STRAUSS, WEBER afirma não ser possível conhecer o dever-ser¹⁴⁵, insistindo em um caráter eticamente neutro da moderna ciência social, insistindo em uma “ciência social isenta de julgamentos de valores”¹⁴⁶, pois ela apenas tratava de “fatos”¹⁴⁷. A percepção de STRAUSS era de que apesar da neutralidade ética do positivismo, o conflito entre o bem e o mal continuava ocorrendo¹⁴⁸. A tentativa dos cientistas sociais modernos de se livrar do julgamento ético como condição para o exercício da análise científica não resolvia nenhum problema de filosofia política¹⁴⁹. Pelo contrário, para STRAUSS, a ciência social era incompatível com a neutralidade pregada por WEBER¹⁵⁰. Era contra essa neutralidade que STRAUSS se opunha, pois entendia que tal posicionamento, além de auto-contraditório, levava ao relativismo e ao niilismo¹⁵¹.

¹⁴¹ STRAUSS, What is..., p. 18.

¹⁴² STRAUSS, What is..., p. 18.

¹⁴³ STRAUSS, On Natural..., p. 137.

¹⁴⁴ Ver especialmente: BEHNEGAR, Nasser. **Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003 e um artigo do próprio STRAUSS, no qual ele compara a ciência política Aristotélica com a moderna: STRAUSS, Leo. An Epilogue. In: STORING, Herbert J. (edit.). **Essays on the Scientific Study of Politics**. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1962. P. 305-327.

Este ensaio foi republicado em STRAUSS, **An Introduction...**, p. 125-156 e em STRAUSS, Leo. **Liberalism Ancient and Modern**. Foreword by Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. P. 203-223.

¹⁴⁵ STRAUSS, **Natural Right...**, p. 40-41.

¹⁴⁶ STRAUSS, **Natural Right...**, p. 40-41.

¹⁴⁷ STRAUSS, **Natural Right...**, p. 40-41.

¹⁴⁸ STRAUSS, What is..., p. 18.

¹⁴⁹ STRAUSS, What is..., p. 18.

¹⁵⁰ STRAUSS, **Natural Right...**, p. 63-64.

¹⁵¹ STRAUSS, **Natural Right...**, p. 42.

STRAUSS apresenta, de modo resumido, quatro aspectos que demonstrariam a fragilidade da neutralidade ética da ciência social moderna¹⁵²: 1) a compreensão de um fenômeno social em sua totalidade demandaria, para STRAUSS, uma avaliação sobre o fato, ou seja, um exposto e aberto julgamento de valor, sob pena de fazê-lo “pela porta dos fundos”, de modo não declarado (como, por exemplo, na utilização de termos como “democracia” e “totalitarismo”). A impossibilidade de uma ciência política com neutralidade ética pode ser demonstrada pelo fato de que ela própria pressupõe uma diferenciação entre o que é político e o que não é político, o que pressupõe uma resposta à pergunta “o que é política?”. Mas é impossível responder o que é política sem atentar para a finalidade da sociedade, pois uma sociedade não pode ser definida sem referências aos seus propósitos. Logo, há um julgamento de valor implícito na posição positivista, o que demonstraria a sua auto-contradição¹⁵³; 2) a rejeição dos julgamentos de valor, feita pelo positivismo, é baseada na assunção – não demonstrada nem provada – de que conflitos entre diferentes valores, ou sistemas de valores diferentes é insolúvel para os homens¹⁵⁴; 3) a questão sobre o que é político só pode ser respondida dialeticamente, e não podendo ser respondida cientificamente. STRAUSS acredita ser preciso assumir o ponto de vista engajado, do cidadão, para compreender o que o político, sendo impossível compreender a resposta se colocando – cientificamente – como observador imparcial. A crença de que o conhecimento científico moderno é a forma mais alta de conhecimento humano, não significa que alguns fatos que não possam ser cientificamente comprovados não sejam verdadeiros¹⁵⁵ e; 4) o modelo da ciência moderna leva o cientista político científico a estudar outras sociedades sob o prisma da sua própria cultura. Contudo, para evitar isso, parte para um estudo histórico das outras culturas, ignorando as questões fundamentais e perenes da humanidade, de modo que o positivismo necessariamente se transforma em historicismo¹⁵⁶.

Mas o ataque de STRAUSS à distinção entre fatos e valores, apesar de relevante para a compreensão de suas idéias sobre a modernidade, não é exatamente o ponto nevrálgico de sua crítica. O verdadeiro vilão, o verdadeiro antagonista da filosofia

¹⁵² STRAUSS, *What is...*, p. 20-26.

¹⁵³ STRAUSS, *What is...*, p. 21-22.

¹⁵⁴ STRAUSS, *What is...*, p. 22-23.

¹⁵⁵ STRAUSS, *What is...*, p. 23-25.

¹⁵⁶ STRAUSS, *What is...*, p. 25-26.

política¹⁵⁷, desenvolvido pelo pensamento moderno é o sentido histórico, é o *historicismo*, do qual o positivismo e a separação entre fatos e valores é uma espécie de preliminar¹⁵⁸. É a junção da Segunda e da Terceira Onda da Modernidade.

Justamente por ser a junção do senso histórico presente em ROUSSEAU e HEGEL (Segunda Onda da Modernidade, para STRAUSS), com o sentimento de existência da Terceira Onda (NIETZSCHE) o historicismo também é relacionado, por STRAUSS, com o que chama de “existencialismo” em outros artigos¹⁵⁹. Mas, assim como o positivismo tinha em WEBER o principal alvo, ao falar do historicismo, STRAUSS mira em HEIDEGGER¹⁶⁰.

STRAUSS mesmo resume bem o que entende por “historicismo”:

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. A filosofia só é possível se houver um horizonte absoluto, ou um horizonte natural, em contraposição aos horizontes historicamente variáveis, ou às cavernas. Por outras palavras, a filosofia só é possível se o homem, apensar de ser incapaz de adquirir a sabedoria ou de compreender plenamente o todo, for capaz de conhecer o que não conhece, o que vale por dizer, se for capaz de apreender os problemas fundamentais e, por isso, as alternativas fundamentais (...)¹⁶¹.

O historicismo se diferencia do positivismo pelas seguintes características: abandona a distinção entre fatos e valores; nega o caráter autorizativo da ciência moderna, que é apenas uma forma de pensar, entre várias possíveis; nega que o processo histórico seja progressivo; nega a relevância da tese evolucionista, pois a evolução dos não-homens até os homens não é compreensível para os homens¹⁶². Assim, o historicismo rejeita a questão sobre a boa sociedade, por causa do caráter

¹⁵⁷ STRAUSS, What is..., p. 26.

¹⁵⁸ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 36-37.

¹⁵⁹ STRAUSS, Philosophy as Rigorous..., p. 1; STRAUSS, Leo. An Introduction to Heideggerian Existentialism. In: STRAUSS, **The Rebirth**..., p. 27-46; STRAUSS, Leo. Existentialism. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. In: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 22, nº 3, Spring, 1995. P. 303-320.

¹⁶⁰ STRAUSS, Philosophy as Rigorous..., p. 2.

¹⁶¹ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 35. A tradução foi extraída da edição portuguesa citada na bibliografia (p. 33).

¹⁶² STRAUSS, What is..., p. 26.

essencialmente histórico da sociedade humana: não há necessidade de levantar a questão sobre “a” boa sociedade, visto que ela é historicamente variável¹⁶³.

A relação entre filosofia política e história é uma constante no pensamento e nos escritos de STRAUSS e uma distinção entre filosofia e história é fundamental para a compressão de seus pensamentos, como ele mesmo pontua¹⁶⁴. O próprio STRAUSS se identificava como um professor de história da filosofia política e editou um grande exemplar sobre o tema intitulado justamente *History of Political Philosophy*. Contudo, ele não hesitava em dizer que “a filosofia política não é uma disciplina histórica”¹⁶⁵.

Temos então um auto-intitulado professor de história da filosofia política dizendo que filosofia política não é histórica e criticando uma postura historicista da modernidade. Diz mais, diz que não se pode estudar o problema da filosofia sem que se compreenda o problema da história e não se pode compreender o problema da história sem que se compreenda o problema da filosofia¹⁶⁶. Certamente tais assertivas, para fazerem sentido, devem ser melhor analisadas.

Pois bem, o trabalho de STRAUSS ao criticar a modernidade e retomar o pensamento clássico era justamente estabelecer o modo “*verdadeiramente histórico*” de compreender a filosofia política, em detrimento do moderno modo *historicista* de compreendê-la¹⁶⁷ – por isso ele podia se dizer um professor de história da filosofia política. Compreender a filosofia política de modo *verdadeiramente histórico* é utilizar a história como um acessório, como um auxiliar da filosofia política¹⁶⁸, de modo que seja possível compreender o filósofo estudado do modo que ele mesmo se compreendia¹⁶⁹. Para STRAUSS, o equívoco do historicista moderno era pensar que ele poderia compreender um filósofo do passado melhor do que ele mesmo se compreendia¹⁷⁰. Ou seja, é a (infundada) crença de que a abordagem moderna é melhor do que a antiga que é fatal para a verdadeira compreensão histórica da filosofia política¹⁷¹: esta é a equivocada abordagem historicista da filosofia política.

¹⁶³ STRAUSS, What is..., p. 26.

¹⁶⁴ STRAUSS, The problem..., p. 335.

¹⁶⁵ STRAUSS, Political Philosophy and History. In: STRAUSS, **What is...**, p. 56.

¹⁶⁶ STRAUSS, The problem..., p. 335.

¹⁶⁷ STRAUSS, How to Study..., p. 321-322.

¹⁶⁸ STRAUSS, Political Philosophy..., p. 57.

¹⁶⁹ STRAUSS, Political Philosophy..., p. 66.

¹⁷⁰ STRAUSS, How to Study..., p. 321-322; STRAUSS, Philosophy as Rigorous..., p. 2; STRAUSS, The problem..., p. 327.

¹⁷¹ STRAUSS, How to Study..., p. 323.

O ponto é que, para STRAUSS, o historicismo precisava ser posto em questão por meio do estudo da história, para o bem da filosofia¹⁷². A filosofia requer uma boa introdução, de modo que o filósofo precisa ser um bom historiador para ser um verdadeiro filósofo. Justamente por isso STRAUSS se dedicou a estudar a história da filosofia política¹⁷³.

O historicismo, portanto, é a tentativa de fusão entre a filosofia política e a história: ao entender que os princípios de avaliação, conjuntamente com os parâmetros de compreensão, são *historicamente variáveis*, os historicistas estão dizendo que é impossível responder a questão sobre o certo e o errado ou a questão acerca da melhor ordem social de maneira universal e válida para qualquer época histórica¹⁷⁴. Ou seja, cada pensamento pertence apenas à sua época¹⁷⁵. Perceba-se, que é uma tentativa de fusão na medida em que eles não tentam abandonar as questões colocadas pela filosofia política tradicional (qual a melhor ordem política?), e não negam que existam respostas¹⁷⁶, mas entendem que nenhuma resposta pode ser formulada em termos universais, já que dependem das condições históricas¹⁷⁷.

Agora, esta tese historicista precisa se justificar filosoficamente, ou seja, não há evidência histórica suficiente para apoiá-la, na medida em que somente uma análise filosófica sobre as mudanças de pensamento ocorridas no decorrer da história pode ensinar algo sobre o seu valor¹⁷⁸: a história não nos diz se as mudanças de pensamento foram justificadas ou se a perspectiva abandonada merecia rejeição, de modo que apenas uma análise filosófica pode fornecer tal argumento¹⁷⁹. Antes de demonstrar que a conclusão historicista – de que as questões e as respostas são historicamente limitadas – esta correta, a história parece demonstrar o contrário, que todo o pensamento humano se preocupa dos mesmos problemas fundamentais¹⁸⁰. Ou seja, parece demonstrar que há um caráter transhistórico no pensamento humano¹⁸¹.

¹⁷² MEIER, Heinrich. **Leo Strauss and the Theologico-Political Problem**. Translated by Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 56.

¹⁷³ MEIER, **Leo Strauss**..., p. 57.

¹⁷⁴ STRAUSS, *The Three Waves*..., p. 82.

¹⁷⁵ STRAUSS, *The problem*..., p. 325.

¹⁷⁶ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 72.

¹⁷⁷ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 59-60 e 72.

¹⁷⁸ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 19.

¹⁷⁹ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 19.

¹⁸⁰ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 23-24.

¹⁸¹ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 24.

Tal constatação nos leva, ressalta STRAUSS, a percepção de que há uma contradição interna à afirmação do historicismo¹⁸². Implícita à tese historicista está a aceitação de que existe conhecimento genuíno, ainda que historicamente limitado. Isso porque, ao afirmar que todo o pensamento humano é histórico, o historicismo também admite que o pensamento humano pode chegar a conclusões universalmente válidas, mesmo que dentro de uma esfera limitada¹⁸³. A contradição do historicista é assim resumida por STRAUSS: todos os pensamentos humanos são historicamente limitados; o historicismo é um pensamento humano; logo terá uma validade temporária e historicamente limitada¹⁸⁴. O problema é que o historicista pensa que sua tese é sempre correta, ou seja, nega que ela seja historicamente limitada: o historicismo pretende ser, ele mesmo, transhistórico¹⁸⁵. Para STRAUSS, afirmar a tese historicista é duvidar dela e, portanto, transcendê-la¹⁸⁶ e ela prospera apenas porque se isenta, de modo incoerente, do veredicto que pronuncia para todo o pensamento humano¹⁸⁷. Ou seja, o próprio historicismo mostra como está equivocado ao ter que se justificar em termos transhistóricos¹⁸⁸.

Dessa forma, no fundo, o historicismo não nega que as questões filosóficas devam ser colocadas¹⁸⁹, mas, na visão de STRAUSS, acaba por questionar a possibilidade da filosofia política¹⁹⁰, na medida em que a filosofia política parte do pressuposto de que os filósofos (do modo que eles próprios se compreendiam) pretendiam ter a solução universal para os problemas universais da humanidade, tal como a questão acerca do melhor regime político.

Filosofia política, para os clássicos, era “sair da caverna” e “ascender à luz do sol”, ou seja, era a tentativa de compreender o eterno e alcançar a verdade. O mundo da caverna é o mundo da opinião (contraposta ao conhecimento) e a sociedade estabiliza as opiniões, criando dogmas públicos para que os homens possam viver em conjunto, de modo que filosofar é ascender do dogma público ao conhecimento privado¹⁹¹. Agora, o

¹⁸² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 25; STRAUSS, *The problem*..., p. 327.

¹⁸³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 24.

¹⁸⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 25.

¹⁸⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 24.

¹⁸⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 25.

¹⁸⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 25.

¹⁸⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 25.

¹⁸⁹ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 57.

¹⁹⁰ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 57.

¹⁹¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 11-12.

historicista moderno nega a possibilidade da filosofia política porque nega a necessidade de se sair da caverna¹⁹²: se todo o filosofar significa compreender o sentido histórico da evolução do pensamento, ele está limitado a uma cultura, a uma civilização, a uma sociedade, ou seja, a uma caverna¹⁹³.

Historicismo, aqui – assim como positivismo – é uma identificação genérica. É a descrição do pensamento de mais de um pensador, que resulta no “espírito do nosso tempo”¹⁹⁴. Ou seja, STRAUSS não está se referindo a um autor em específico – por mais que se possam identificar os seus alvos – mas está se referindo a uma mentalidade e a uma forma de pensar que, por mais que possua diferentes nuances e diferentes níveis¹⁹⁵, possui uma linha mestra comum.

Assim, o historicismo pode ser identificado como sendo a postura que assume que a restauração de ensinamentos antigos não é possível, ou que os ensinamentos de lá extraídos precisam ser adaptados, modificados¹⁹⁶. Isso porque parte da idéia de que todas as respostas às questões universais são necessariamente historicamente condicionadas¹⁹⁷. Ou seja, é a tentativa de entender um autor do passado melhor do que ele próprio se compreendia¹⁹⁸.

Mas há uma nuance, aqui. Historicismo não é o mesmo que “progressivismo”¹⁹⁹, apesar de ter sido precedido por ele²⁰⁰. Este acredita que no presente estamos sempre certos²⁰¹, logo, acredita no progresso indefinido²⁰². O historicismo costuma evitar esta postura, na medida em que não afirma que o passado estava errado. A postura historicista é relativista a ponto de dizer que os antigos estavam certos no contexto deles²⁰³. Caso contrário (caso os historicistas acreditassem no progresso indefinido), eles não sentiriam necessidade de compreender o passado²⁰⁴.

¹⁹² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 12.

¹⁹³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 12.

¹⁹⁴ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 57.

¹⁹⁵ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 59.

¹⁹⁶ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 60.

¹⁹⁷ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 70.

¹⁹⁸ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 68; STRAUSS, *Philosophy as Rigorous*..., p. 2; STRAUSS, *The problem*..., p. 327.

¹⁹⁹ STRAUSS, *How to Study*..., p. 324.

²⁰⁰ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 66.

²⁰¹ STRAUSS, *How to Study*..., p. 324.

²⁰² STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 66.

²⁰³ STRAUSS, *How to Study*..., p. 324.

²⁰⁴ STRAUSS, *Political Philosophy*..., p. 67.

Justamente este é o ponto da crítica de STRAUSS à modernidade. A verdadeira história da filosofia política é buscar aprender algo *dos* filósofos estudados, e não apenas algo *sobre* eles²⁰⁵. A preocupação é com a verdade, e não com as meras condições que originaram aquelas idéias, de modo que o historiador, aqui, se converte em filósofo²⁰⁶: ele também está preocupado com a questão filosófica em si, e não apenas em saber como ela era abordada²⁰⁷. Para STRAUSS, ao se compreender a situação na qual uma doutrina se originou e foi desenvolvida não necessariamente se chega a conclusão de que tal doutrina está correta. Para interpretar as relações entre a doutrina e o seu contexto é preciso olhar para elas filosoficamente, ou seja, com um olhar sobre a veracidade ou a falsidade da doutrina²⁰⁸. Assim, não podemos afastar a possibilidade de que a doutrina política surgida há muitos anos atrás possa ser a verdadeira doutrina política. Para STRAUSS, a filosofia política não se torna obsoleta por causa da situação histórica²⁰⁹, por isso é que ele fazia “história da filosofia política”.

A questão, para STRAUSS, é que o ataque à filosofia política perpetrado pelo historicismo é um ataque à idéia de direito natural, já que segundo eles não haveria solução definitiva para os problemas fundamentais da humanidade²¹⁰. A idéia de direito natural, como se verá na Parte II, pressupõe a filosofia política e é consequência dela. Mas o historicismo – se opondo à filosofia que buscava sair da caverna – estudava e pensava apenas sobre o sentido histórico, de modo que, ao invés de sair da caverna, estudava apenas o que estava dentro dela.

O argumento historicista contra o direito natural normalmente assume a seguinte forma: o direito natural pretende ser universalmente reconhecido pela razão humana, logo, há nele uma pretensão de uniformidade. Contudo, a história nos mostra que, longe de uma uniformidade, sempre houve uma disputa, uma variação da idéia de direito natural²¹¹.

Para STRAUSS, porém, este argumento é irrelevante²¹², pois a variedade de opiniões é justamente o que motiva a idéia de direito natural. Ou seja, a pluralidade de

²⁰⁵ STRAUSS, *How to Study...*, p. 324 e 329.

²⁰⁶ MEIER, **Leo Strauss**..., p. 56-57.

²⁰⁷ STRAUSS, *How to Study...*, p. 325.

²⁰⁸ STRAUSS, *Political Philosophy...*, p. 64.

²⁰⁹ STRAUSS, *Political Philosophy...*, p. 64.

²¹⁰ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 35.

²¹¹ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 9.

²¹² STRAUSS, **Natural Right**..., p. 9.

opiniões (dentro da caverna) é condição essencial para o aparecimento da idéia de direito natural, ela é o incentivo para a procura dos padrões universais²¹³. Na leitura que STRAUSS faz da modernidade, o historicismo exerce um papel de negar o critério estabelecido desde a antiguidade, que era o direito natural. Entretanto, não coloca nada no lugar se lugar, de modo que restou apenas o subjetivismo e a escolha livre do indivíduo. A partir de então nenhum critério mais permitia a distinção entre escolhas boas e más, de modo que o historicismo cultivou o niilismo²¹⁴.

Niilismo é um termo que também merece atenção, apesar de não ter sido explicado no *Natural Right and History*. Perceba-se que ainda na introdução desta obra ele afirma que a rejeição contemporânea e historicista do direito natural, mais do que conduzir ao niilismo, é idêntica a ele²¹⁵. Sem muitas explicações STRAUSS identifica niilismo com historicismo. Esta pista leva à busca do correto entendimento de uma frase aparentemente solta, colocada na introdução de seu principal livro.

A exposição mais franca que STRAUSS faz sobre o tema, e que permitirá a melhor compreensão da sua crítica a modernidade, pode ser encontrada em uma de suas aulas, editada postumamente por seus estudiosos. Em *German Nihilism*, editada por JANSSENS e TANGUAY²¹⁶, STRAUSS fala com uma rara objetividade e clareza sobre as conseqüências do pensamento moderno na formação da ideologia nazista²¹⁷. Nas palavras dos editores, esta aula é um dos raros momentos em que STRAUSS suspendeu sua usual reticência e abordou um tema contemporâneo diretamente²¹⁸.

Portanto, ao criticar o historicismo moderno, STRAUSS está a criticar – e buscar uma explicação para – as aberrações do Nazismo, à sua época, justificadas por inúmeros pensadores alemães. O niilismo alemão era, para STRAUSS, o gênero do qual o Nacional Socialismo era uma espécie²¹⁹.

Aqui os posicionamentos políticos do próprio STRAUSS ficam mais claros, reforçando a impressão de que há um projeto político-“político” e político-“filosófico”

²¹³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 10.

²¹⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 17-18.

²¹⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 5.

²¹⁶ STRAUSS, Leo. *German Nihilism*. Edited by JANSSENS, David; TANGUAY, Daniel. In: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 26, nº 3, Spring, 1999.

²¹⁷ A aula foi lecionada na New School for Social Reserch, em Nova Iorque no ano de 1941. A Segunda Guerra estava em andamento, portanto. O artigo foi editado com base nas anotações pessoais e nos manuscritos de STRAUSS, disponíveis no Leo Strauss Center da Biblioteca da Universidade de Chicago.

²¹⁸ JANSSENS; TANGUAY, *German Nihilism*..., p. 353.

²¹⁹ STRAUSS, *German Nihilism*..., p. 355 e 357.

nas suas publicações. O resgate ao pensamento clássico tinha uma razão política de ser. Sua defesa daquilo que chamava de democracia liberal era uma crítica à modernidade, como temos visto. O niilismo e o historicismo, da forma como descritos por STRAUSS, também veiculavam uma insatisfação com a modernidade e buscavam o retorno a alguns ideais pré-modernos²²⁰. O niilismo é a negação da civilização moderna²²¹, é o desejo de destruir o mundo presente e suas potencialidades, sem, contudo, uma concepção clara daquilo que deveria ser colocado naquele lugar²²². Ou dito de modo mais claro, é a rejeição dos princípios da civilização enquanto tal²²³, que se manifesta nas suas preferências ao tipo do guerreiro: a rejeição dos ideais de civilização se dá, no niilismo alemão, por uma preferência às virtudes militares²²⁴. Na medida em que a guerra é considerada mais nobre do que a paz, na medida em que ela é considerada o objetivo final, para todos os efeitos práticos resta apenas a destruição como finalidade das ações²²⁵. Pode-se dizer que para STRAUSS nada mais é do que uma releitura dos ideais pré-modernos feita do modo equivocado. Justamente contra esta rejeição da civilização é que STRAUSS se lança no seu projeto de, explicando como a modernidade chegou a esse tipo pensamento niilista de rejeição dos ideais ocidentais, buscar um resgate dos clássicos para justificar o valor da tradição ocidental baseada na filosofia política e na idéia de direito natural.

O niilismo e o abandono da idéia de direito natural perpetrada pelos historicistas modernos, que desacreditam no conhecimento genuíno, força uma aceitação de todas as opiniões, de modo que apenas a tolerância ilimitada estaria de acordo com a razão²²⁶. Ou seja, a rejeição do direito natural pelos historicistas poderia ser descrita como o direito natural de ter sua opinião respeitada: o respeito pela diversidade é o respeito pela individualidade²²⁷. E o respeito à individualidade pressupõe como valor a tolerância. Mas este relativismo moderno é um seminário de intolerância, pois dependem apenas da escolha cega²²⁸. A inevitável consequência prática do niilismo, para STRAUSS, é o

²²⁰ STRAUSS, *German Nihilism...*, p. 371-372.

²²¹ STRAUSS, *German Nihilism...*, p. 357.

²²² STRAUSS, *German Nihilism...*, p. 359.

²²³ STRAUSS, *German Nihilism...*, p. 364.

²²⁴ STRAUSS, *German Nihilism...*, p. 369.

²²⁵ STRAUSS, *German Nihilism...*, p. 369.

²²⁶ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 5.

²²⁷ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 5.

²²⁸ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 6.

obscurantismo fanático que torna os homens incapazes de viver como membros de uma sociedade²²⁹.

Em suma, o niilismo decorrente da moderna postura historicista leva, para STRAUSS, ao relativismo, que é a tolerância total, um misto de aceitação das opiniões de todos com a pretensão de respeito absoluto pela individualidade, de modo que o relativismo leva ao individualismo, que leva à intolerância vista no período contemporâneo a STRAUSS²³⁰.

Foi a experiência de um niilismo decorrente do historicismo moderno que, nas palavras de STRAUSS, conduziu a um renovado interesse geral no direito natural²³¹. Frente ao relativismo decorrente do pensamento política da modernidade, STRAUSS tomou a mesma atitude que tomaria qualquer viajante que alcança um beco sem saída: retornou ao ponto em que se tomou o caminho errado²³². Então, após elucidar as falhas de abordagem dadas pelo positivismo e pelo historicismo, ele passou a abordar a idéia clássica de direito natural, desde seu descobrimento até a sua articulação pela filosofia política clássica. Retomar o pensamento dos filósofos gregos da antiguidade clássica, com especial atenção à idéia de direito natural foi a busca de um reencontro com respostas às perenes questões da humanidade. A retomada da tradição clássica não era um exercício masoquista de antiquário, nem uma exaltação meramente romântica, portanto. Era a convicção de que era possível encontrar uma solução realista e racional à crise dos nossos tempos²³³.

Ao descrever as três ondas da modernidade, demonstrando como elas levaram aos regimes políticos então conhecidos na modernidade ocidental (democracia liberal, comunismo e fascismo), dando ênfase para o positivismo e para o historicismo, como sendo os vilões e os problemas da modernidade, STRAUSS não pretendia um retorno cego ao pensamento clássico. Pelo contrário, ele tinha ciência de que tal retorno era impossível²³⁴. Seu objetivo era, de um lado, identificar a profundidade da crise vivida na modernidade e, de outro, demonstrar como a democracia liberal, entre as formas

²²⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 6.

²³⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 5-6.

²³¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 6.

²³² MASSINI CORREAS, *Ley Natural*..., p. 192.

²³³ MASSINI CORREAS, *Ley Natural*..., p. 196.

²³⁴ STRAUSS, *The Three Waves*..., p. 98, STRAUSS, *The City*..., p. 11.

modernas de organização política, ainda derivava seu apoio não apenas da forma de pensar moderna (em crise), mas também do pensamento pré-moderno da civilização ocidental²³⁵. Os problemas da modernidade devem ser resolvidos pelos modernos, e não pelos clássicos, dizia STRAUSS, mas acreditava que a correta compreensão dos conceitos provenientes da filosofia política clássica era um ponto de partida indispensável para uma análise adequada²³⁶. Assim, a crise teórica do pensamento político moderno não necessariamente levava a uma crise prática²³⁷, pois a verdadeira fundamentação da democracia liberal não estava no pensamento moderno, mas no pensamento clássico. Justamente por isso que ele se lançou no estudo dos clássicos: melhor compreendê-los era a mais correta forma de justificar a e defender a democracia liberal.

Mas o estudo dos clássicos – e a idéia de que o seu estudo oferecia respostas aos problemas da modernidade – nem sempre esteve presente na vida acadêmica de STRAUSS. Houve uma mudança de orientação²³⁸, por ele mesmo admitida. Em 1965, em um período mais maduro, portanto, ele republicou em inglês seu primeiro livro, originalmente publicado em alemão em 1930, intitulado *A Crítica da Religião de Spinoza*. Segundo STRAUSS, este livro, quando escrito, partia da premissa (posteriormente revista), de que um retorno à filosofia pré-moderna era impossível²³⁹. A primeira expressão acadêmica da sua mudança de opinião acerca da filosofia política pré-moderna foi um comentário à obra *O Conceito do Político* de CARL SCHMITT²⁴⁰. É a partir de então que STRAUSS se lança no objetivo de demonstrar que houve uma ruptura na modernidade, e então ele começa a desenvolver a tese de que a ciência política moderna negava a possibilidade da filosofia política “verdadeira”²⁴¹.

²³⁵ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 98.

²³⁶ STRAUSS, *The City...*, p. 11.

²³⁷ STRAUSS, *The Three Waves...*, p. 98.

²³⁸ JANSSENS, David. A Change of Orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt Revisited.

In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy. Volume 33, nº 1, Fall/Winter, 2006. P. 94.

²³⁹ STRAUSS, Preface to..., p. 31.

²⁴⁰ ZUCKERT; ZUCKERT, *The truth...*, p. 186; SHELL, Susan. Taking Evil Seriously: Schmitt's "Concept of the Political" and Strauss's "True Politics". *In: DEUTSCH, Kenneth L.; NICGORSKI, Walter (eds.). Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, P. 175, entre outros.

E, para uma mais profunda análise dessa “mudança de orientação”, veja-se JANSSENS, A Change of Orientation... e ZANK, Introduction, p. 12-17.

²⁴¹ Os comentários de STRAUSS ao *O Conceito do Político* de CARL SCHMITT e a importância dessa resenha na obra de STRAUSS foram detalhadamente abordadas em COLETTI, Bruno I. *O Conceito do Político e a Possibilidade da Filosofia Política na Modernidade: uma Leitura Crítica de Carl Schmitt por Leo Strauss*. *Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito*. 2013 PPGDir./UFRGS, v. 8, n. 1, p. 1-25, 2013. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/35141/26737>>.

Para SHEPPARD as linhas dadas no seu artigo *Persecution and the art of writing* (1941) nada mais é do que uma continuação dos seus textos sobre o historicismo e sobre o nihilismo²⁴². Esse artigo de 1941 veio a ser republicado no livro de levou o mesmo nome em 1952. É este tema que se passa a analisar, no capítulo que segue.

A crítica a modernidade (vista neste Capítulo 1) e a forma de abordagem dos ensinamentos clássicos (Capítulo 2, a seguir) são as chaves de leitura essenciais para a compreensão da Parte II desta pesquisa, onde se estudará a descrição que STRAUSS faz da filosofia política clássica (Capítulo 1, Parte II) e a sua leitura acerca da idéia de direito natural na filosofia política clássica (Capítulo 2, Parte II), concepções que fecham um todo, uma proposta hermenêutica de apropriação do direito natural clássico.

²⁴² SHEPPARD, Eugene R. **Leo Strauss and the Politics of Exile: the Making of a Political Philosopher**. Waltham: Brandeis University Press, 2006. P. 94.

2. O Método Straussiano enquanto arte de *ler*: a redescoberta da esquecida arte de escrever.

O modo de pensar moderno que STRAUSS, como visto, basicamente identifica com o que chama de historicismo, era criticável pois negava a possibilidade da filosofia. Uma das respostas de STRAUSS para tal forma de pensar consistia na redescoberta de uma esquecida arte de escrever dos filósofos – arte de escrever diretamente relacionada com o que a filosofia é²⁴³. A redescoberta feita por STRAUSS consistia em dizer que na filosofia havia dois modos de ensinar e de se manifestar, um público (*exotérico*) e outro secreto (*esotérico*)²⁴⁴. Os filósofos, buscando a verdade, e sabendo que ela poderia ofender as crenças da sociedade, passavam seus ensinamentos de modo secreto, nas entrelinhas dos seus textos. Passavam seus ensinamentos *esotéricos* de modo *exotérico*²⁴⁵. Para tanto, os filósofos se valeriam de “mentiras nobres” ao se relacionar com a sociedade, reservando a verdade apenas para poucos, capazes de compreender nas entrelinhas. Assim, em respeito às opiniões da sociedade, utilizavam um método específico e peculiar de escrita, o qual permitia que eles apresentassem a verdade a poucos, sem ofender as opiniões dos muitos²⁴⁶. Por isso é que se diz que este esoterismo filosófico é um corolário lógico do sentido original da filosofia²⁴⁷.

Analisar o modo de escrever dos filósofos, invariavelmente, é se perguntar acerca do que é ser um filósofo. E o questionamento sobre o que é ser um filósofo

²⁴³ KINZEL, Till. Postmodernism and the Art of Writing: The Importance of Leo Strauss for the 21st Century. In: ARMADA, Pawel; GÓRNISIEWICZ, Arkadiusz (eds.). **Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss**. South Bend: St. Augustine's Press, 2011. P. 135.

²⁴⁴ STRAUSS, Leo. Exoteric Teaching. Edited by GREEN, Kenneth Hart. In: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 14, nº 1, Jan, 1986. P. 51.

Este artigo também foi publicado na coletânea organizada por PANGLE: STRAUSS, **The Rebirth...**, p. 63-71. As referências são à publicação da *Interpretation*.

O modo esotérico é, nas palavras de PANGLE, mais profundo e escondido, enquanto que o exotérico é mais palpável (PANGLE, Thomas L. **Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. P. 56-57).

²⁴⁵ Leia-se: passavam seus ensinamentos *secretos* de modo *público*.

²⁴⁶ STRAUSS, On a Forgotten Kind of Writing. In: STRAUSS, **What is...**, p. 222. Mas, diga-se, respeitar a sociedade não era pensar que ela estava correta.

²⁴⁷ KINZEL, Postmodernism..., p. 135.

necessariamente cai na análise da relação entre a filosofia e a política²⁴⁸. Como o filósofo se relaciona com a sociedade? Como a sociedade se relaciona com o filósofo? São essas as questões fundamentais que STRAUSS aborda quando fala do que ele também chama de o “esquecido modo de escrever”. Compreender como a redescoberta desta arte de escrever é um contraponto ao historicismo moderno e compreender o papel que esta arte de escrever exerce em todo o projeto de LEO STRAUSS são os objetivos deste capítulo, na medida em que, como diz MEIER, a redescoberta do esquecido modo de escrever exerce um papel-chave em toda a obra de STRAUSS²⁴⁹. Esta é a segunda chave de leitura para sua obra e para a sua proposta de compreensão da idéia de direito natural.

Para STRAUSS, o aspecto principal – e ignorado pelo historicismo – é o fato de que sempre houve, na história da filosofia, um conflito entre a filosofia e a sociedade²⁵⁰, o qual resultou no desenvolvimento de uma específica arte de escrever por parte dos filósofos. Ele acreditava – discordando dos historicistas – que o pensamento humano não é historicamente limitado. Logo, nem todo pensamento humano pertence a apenas um período histórico específico: há questões que são perenes no pensamento humano²⁵¹. A tese historicista bloqueia a mente do historiador e do professor contemporâneo, de modo que nem sequer consegue enxergar as evidências empíricas que invalidam a sua posição²⁵². STRAUSS quer tornar isso manifesto, quer mostrar que os modernos não compreendiam os clássicos “da forma como eles mesmos se compreendiam”. Assim, a tese de que havia uma arte de escrever que diferenciava os ensinamentos extéricos dos esotéricos é parte central do projeto Straussiano de reinstalar e reviver a filosofia política perante seus inimigos, em especial, perante o historicismo²⁵³. Esta é a mais profunda resposta dada por STRAUSS²⁵⁴ à crise da modernidade e o maior pilar do seu pensamento²⁵⁵. A exposição das práticas dos filósofos e a descrição detalhada dos

²⁴⁸ STRAUSS, Leo. **Persecution and the art of writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. P. 95.

²⁴⁹ MEIER, Leo Strauss..., p. 64.

²⁵⁰ STRAUSS, **Persecution**..., p. 17.

²⁵¹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 123.

KINZEL refere que contemporaneamente SKINNER tem se oposto ao método de STRAUSS justamente porque considera que não existem questões perenes na filosofia. (KINZEL, *Postmodernism*..., p. 138, nota nº 6).

²⁵² PANGLE, Leo Strauss..., p. 63.

²⁵³ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 124.

²⁵⁴ MEIER, Leo Strauss..., p. 71.

²⁵⁵ SHEPPARD, Leo Strauss..., p. 5.

princípios da esquecida arte de escrever são, em STRAUSS, uma preparação para a filosofia pós-moderna, em um mundo pós-iluminista²⁵⁶; são uma forma, portanto, de recusar o iluminismo moderno²⁵⁷ afirmando que a história da filosofia política pode mudar o mundo²⁵⁸. Os historicistas terão que, pelo menos, admitir que o pensamento dos filósofos do passado é mais complexo e mais enigmático do que eles pensam²⁵⁹.

O argumento interessante de STRAUSS é que a afirmação da filosofia por meio de um método característico de escrever não é apenas para o próprio bem da filosofia, como ressaltam alguns dos seus intérpretes²⁶⁰. Pelo contrário, a utilização das “mentiras nobres”, ou seja, dos ensinamentos escondidos por uma arte de escrever, não apenas protege o filósofo da perseguição, mas também protege a sociedade da ação irresponsável da filosofia. A filosofia precisa aprender uma espécie de responsabilidade social, uma espécie de moderação, quando se manifesta publicamente. Por isso a necessidade de um método de escrever²⁶¹. Ou seja, a redescoberta da esquecida arte de escrever é, não apenas, uma forma de afirmar a possibilidade da filosofia²⁶², mas também uma forma de afirmar e proteger o espaço da política. Este método almeja tanto o bem da filosofia, quanto da política²⁶³: tanto da filosofia, quanto da sociedade; tanto dos filósofos (abrigados da suspeita pública), quanto dos não-filósofos (abrigados da confusão e da discórdia)²⁶⁴.

Iniciou-se esta primeira parte referindo que há um sentido *político* e um sentido *filosófico* nos estudos de STRAUSS. Pode-se dizer, então, que a redescoberta e a exposição da diferença entre os ensinamentos exotéricos e esotéricos de um texto clássico também possuem estes sentidos *político* e *filosófico*, de modo que a redescoberta da arte de escrever exerce um papel em ambos os projetos políticos (o político-*político* e o político-*filosófico*) de STRAUSS²⁶⁵. A sua política-“política” visa a contribuir para a modificação do liberalismo moderno pela retomada das tendências

²⁵⁶ LAMPERT, Laurence. Strauss’s Recovery of Esoterism. In: SMITH, **The Cambridge...**, p. 89.

²⁵⁷ LAMPERT, Strauss’s Recovery..., p. 91.

²⁵⁸ LAMPERT, Strauss’s Recovery..., p. 92.

²⁵⁹ STRAUSS, On a Forgotten..., p. 232.

²⁶⁰ LAMPERT, Strauss’s Recovery..., p. 76 e 86. Para LAMPERT a utilização de uma escrita com a verdade nas entrelinhas seria apenas uma forma de preservar e aumentar a comunidade de filósofos.

²⁶¹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 134.

²⁶² LAMPERT, Strauss’s Recovery..., p. 76.

²⁶³ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 115.

²⁶⁴ JANSSENS, David. **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss’s Early Thought**. Albany: State University of New York Press, 2008. P. 124.

²⁶⁵ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 144.

moderadas dos pensadores políticos clássicos e dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, enquanto que sua política-“filosófica” possui o objetivo de preservar a possibilidade da filosofia²⁶⁶. O seu projeto *político* demandaria a manutenção de uma tradição esotérica, mas a sua revelação expressa e aberta é parte de seu projeto *filosófico*, feita no intuito de preservar a filosofia²⁶⁷.

Assim, STRAUSS está propondo um movimento que o diferencia dos demais pensadores do século XX. Em resposta ao historicismo predominante, ele está propondo um deslocamento do foco, tirando-o da história da filosofia e colocando-o na intenção do filósofo²⁶⁸: é a busca da compreensão do filósofo, no modo pelo qual ele mesmo se entendia (em contraposição à tese historicista de que é possível compreender um filósofo hoje melhor do que ele mesmo se compreendia e de que a verdade da filosofia passada se limita ao seu tempo) que animou os estudos de LEO STRAUSS.

2.1. Sociologia da filosofia: o método fundado por LEO STRAUSS.

STRAUSS estava preocupado em fornecer um método de interpretação e de leitura das grandes obras da filosofia política, método este por meio do qual ele se propunha a desvendar o verdadeiro sentido dos grandes livros da humanidade e os verdadeiros objetivos dos grandes autores. Ele mesmo intitulou este campo do conhecimento como “sociologia da filosofia”, que seria o que se poderia chamar de sub-ramo legítimo da “sociologia do conhecimento”²⁶⁹: enquanto a sociologia do conhecimento se propunha a estudar imparcialmente não apenas o conhecimento genuíno, mas também tudo aquilo que pretendesse ser conhecimento; o seu sub-ramo, a sociologia da filosofia, se dedicaria ao estudo do conhecimento verdadeiro, do conhecimento do todo (da filosofia,

²⁶⁶ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 144.

²⁶⁷ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 144.

²⁶⁸ MEIER, **Leo Strauss...**, p. 64.

²⁶⁹ SHEPPARD esclarece contra quem STRAUSS está se dirigindo. Ele refere obras do início da carreira de STRAUSS disponíveis apenas em alemão, onde ele se dispõe a analisar mais profundamente a “sociologia do conhecimento”, especialmente da forma como delineada por MANNHEIN. Mas sua crítica também se dirige aos pensadores sociais importantes da época, tais como WEBER, DEWEY, HUSSERL, HEIDEGGER e LENIN (SHEPPARD, **Leo Strauss...**, p. 95 e nota nº 74).

portanto)²⁷⁰. Melhor dito, é uma forma alternativa de como estudar filosofia e, especificamente, de como *começar* a estudar filosofia²⁷¹.

A principal fonte explicativa da metodologia de STRAUSS foi aparecer de modo mais expresso e articulado na obra “*Persecution and the Art of Writing*”, publicada em 1952²⁷². Nela STRAUSS não apenas introduz a expressão “sociologia da filosofia” como explica seus fundamentos básicos e suas razões de existir: a sociologia da filosofia está centrada no problema da relação entre a filosofia e a política²⁷³, e visa criticar a “sociologia do conhecimento”, criada sob a égide de uma forma de pensar historicista que não acredita na possibilidade da filosofia²⁷⁴. A crítica de STRAUSS, portanto, está no fato de que a sociologia do conhecimento emerge em uma sociedade que tem assentada uma harmonia entre o pensamento (filosofia) e a sociedade (política), estando mais preocupada com a relação entre os tipos de pensamentos e os tipos de sociedade, deixando de perceber a relação fundamental existente entre os tipos de pensamento enquanto tipos de pensamento e os tipos de sociedade enquanto tipos de sociedade. Assim, a sociologia do conhecimento tende a ver as filosofias e as idéias apenas como expoentes das diferentes sociedades, falhando em percebê-las como expressão de uma

²⁷⁰ STRAUSS, *Persecution...*, p. 7.

²⁷¹ SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 95.

²⁷² Uma obra do seu período mais maduro, portanto, mas que reunia textos que vinham sendo ensaiados desde o final da década de 30. A redescoberta da idéia de que existia uma arte de escrever esquecida na modernidade já estava presente em um curto manuscrito datado de 1939, publicado na revista *Interpretation* em 1986. A descoberta do texto e sua edição póstuma foi feita por KENNETH HART GREEN (STRAUSS, *Exoteric...*, p. 51, nota de rodapé).

LAMPERT, em artigo publicado na *Cambridge Companion to Leo Strauss*, demonstra, por meio da análise de mais de quinze cartas trocadas por STRAUSS entre os anos de 1938-39 (p. 63-76), como ele foi redescobrimdo a diferença entre os ensinamentos esotéricos dos exotéricos na filosofia. Iniciando por MAIMONIDES, segundo o relato das cartas por ele remetidas, naqueles anos STRAUSS foi redescobrimdo o esoterismo/exoterismo nos textos de PLATÃO (primeiro em *As Leis*, depois na *República*), de HERÓDOTO, de TUCÍDIDES, de XENOFONTE e de ARISTÓTELES. Naturalmente, como reconhece o próprio autor do artigo, essas cartas são a “pré-história” da redescoberta do esoterismo por STRAUSS, e possuem suas limitações que devem ser compensadas com o estudo dos artigos e livros publicados por ele (p. 75). (LAMPERT, *Strauss’s Recovery...*, p. 63-92).

Ademais, também importante para o nosso estudo, que após a publicação de *Persecution...*, STRAUSS respondeu a algumas críticas em um pequeno artigo intitulado *On a Forgotten Kind of Writing* que integrou uma coletânea publicada originalmente em 1959 (STRAUSS, *On a Forgotten...*, p. 221-232).

Finalmente, ainda digno de referência a interessante relação que SHEPPARD faz do trabalho de STRAUSS com os fatos da sua vida pessoal, especialmente com sua situação de exílio. Ele também relata – com o pano de fundo dos fatos da vida pessoal de STRAUSS – o desenvolvimento da idéia de que havia um modo esquecido de escrever. (SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 81-117.)

²⁷³ STRAUSS, *Persecution...*, p. 6.

²⁷⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 7.

classe, a classe dos verdadeiros filósofos, que forma um todo, diferenciado do todo formado pelos não-filósofos²⁷⁵.

A causa dessa falha pode ser encontrada nas bases da sociologia do conhecimento, que ignora as outras eras e constrói seu ramo apenas sobre o que seus idealizadores conhecem acerca do pensamento ocidental do século XIX e do começo do século XX. A necessidade de uma sociologia da filosofia surgiu em STRAUSS, como ele mesmo admite, quando de seus estudos em filosofia islâmica e judaica medieval²⁷⁶, estudos estes que lhe iniciaram em um diferente modo de interpretação de PLATÃO. Segundo ele, só é possível perceber a necessidade de uma sociologia da filosofia ao se olhar para outras eras²⁷⁷ – coisa que os modernos fundadores da sociologia do conhecimento não fizeram.

Ao deixar de proceder desta maneira, os pensadores modernos ignoram o fato de que existe um conflito entre a sociedade e a filosofia, ignoram o fato de que os filósofos estão “em grande perigo”, uma vez que a sociedade não reconhece a filosofia, ou o direito de filosofar – fato que só é percebido pela compreensão da fundação da filosofia política clássica. Isso porque, os filósofos não são a expressão da sociedade, ou de um dos seus partidos, mas defendem apenas os interesses da filosofia, acreditando, com isso, estar defendendo os mais altos interesses da humanidade. Logo, em verdade, defende STRAUSS, diferentemente do que pensam os fundadores da sociologia do conhecimento, “não existia harmonia entre filosofia e sociedade”²⁷⁸. E assim é que teria surgido a necessidade de uma arte de escrever capaz de comunicar ensinamentos esotéricos de modo exotérico: para proteger a filosofia da (contra a) sociedade. Ou seja, este método foi necessário por razões *políticas*, pois é a forma que a filosofia se apresenta para a comunidade *política*, ela é o aspecto político da filosofia: é a *filosofia política*²⁷⁹, na medida em que fornece uma justificação política da filosofia, garantindo que a filosofia não seja uma ameaça à política²⁸⁰. Dito de outro modo, a filosofia se faz

²⁷⁵ STRAUSS, *Persecution...*, p. 7-8.

²⁷⁶ Especialmente seu estudo sobre FARABI e MAIMONIDES que lhe levaram a ler de outro modo os filósofos clássicos. A influência dos pensadores medievais não-cristãos em STRAUSS é tema recorrente entre seus intérpretes.

²⁷⁷ STRAUSS, *Persecution...*, p. 8.

²⁷⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 17.

²⁷⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 17-18.

²⁸⁰ JANSSENS, *Between...*, p. 126-127.

política quando descobre que há verdades que devem permanecer ocultas da esfera política, da sociedade²⁸¹.

Toda a questão aqui debatida envolve uma consideração acerca da relação entre filosofia e sociedade. STRAUSS identifica a filosofia com a verdade, ao mesmo tempo que identifica a sociedade com a opinião²⁸² – justamente por tal motivo é que há conflito entre elas, na medida em que a filosofia busca substituir a opinião sobre todas as coisas pelo conhecimento de todas as coisas²⁸³. Ou seja, haverá um conflito necessário enquanto se puder identificar filosofia com verdade e sociedade com opinião²⁸⁴.

Segundo STRAUSS, havia dois modos de ensinar e de se manifestar na filosofia política clássica, um público (*exotérico*) e outro secreto (*esotérico*)²⁸⁵. O primeiro, mais palpável, ao se destinar ao grande público, normalmente traz uma mensagem edificante, de engrandecimento moral, religioso, iluminando a vida humana²⁸⁶ – é um ensinamento particularmente útil no campo político, na vida social, levando os homens à virtude e à prudência²⁸⁷. Já o segundo, mais profundo e escondido, direcionado apenas aos jovens (pelo menos aos jovens de espírito) trás uma mensagem de desafio, mantendo acesso ao questionamento socrático²⁸⁸. Os filósofos, buscando a verdade, em respeito às opiniões da sociedade, utilizavam um método específico e peculiar de escrita, o qual permitia que eles apresentassem a verdade a poucos, sem ofender as opiniões dos muitos²⁸⁹. É uma diferença entre ensinamentos *necessários* (“mentiras nobres”) e *verdadeiros* (“verdades mais nobres ainda”), como bem assinalado por TANGUAY²⁹⁰. É o que permite, enfim, que a filosofia volte a ser radical, sem receio de se expor à perseguição²⁹¹.

Assim temos que o ensino exotérico é aquele feito pelo filósofo para as demais pessoas, as quais não são iniciadas nos temas filosóficos. Estes textos, contudo, detém

²⁸¹ HILB, Claudia. Arte de Escribir y filosofía: Leo Strauss y la escritura esotérica. In: RODRIGUEZ DE GRZONA (comp.), *Estudios...*, p. 130.

²⁸² STRAUSS, On a Forgotten..., p. 221. Tema melhor explorado na Parte II, *infra*.

²⁸³ STRAUSS, On a Forgotten..., p. 221.

²⁸⁴ STRAUSS, On a Forgotten..., p. 229.

²⁸⁵ STRAUSS, *Exoteric...*, p. 51.

²⁸⁶ PANGLE, *Leo Strauss...*, p. 56-57.

²⁸⁷ TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press, 2007. P. 73.

²⁸⁸ PANGLE, *Leo Strauss...*, p. 56-57.

²⁸⁹ STRAUSS, On a Forgotten..., p. 222.

²⁹⁰ TANGUAY, *Leo Strauss...*, p. 72.

²⁹¹ JANSSENS, *Between...*, p. 129.

um ensino escondido, esotérico – este sim acessível aos iniciados. Por estarem esses ensinamentos secretos escondidos nos textos públicos, os iniciados acabam recebendo os ensinamentos pela “escrita nas entrelinhas”, para que passe pelo crivo daqueles que detêm o poder na sociedade²⁹². Saber da sua existência e ter consciência de que tal técnica foi utilizada pelo filósofo estudado acaba por gerar uma diferença de atitude no intérprete²⁹³: é levando em consideração que o filósofo estudado se valeu de um expediente exotérico, é possível interpretar aquilo que ele expressou esotericamente “nas entrelinhas”, sendo, então, possível compreender de fato a profundidade dos seus questionamentos e dos seus ensinamentos²⁹⁴.

Já em 1939, STRAUSS apontava que os principais textos de sua época sobre a antiguidade clássica não continham uma nota sequer, mesmo que breve, sobre a diferença existente entre o ensino exotérico e o esotérico dos filósofos clássicos – fato que se devia, como assinalado, não à ausência de evidências ou de fontes, mas sim à influência da filosofia moderna sobre os estudiosos do período clássico²⁹⁵. Portanto, a principal incumbência de uma sociologia da filosofia, ou melhor, a sua única incumbência, é compreender que os filósofos sempre estão em grande perigo, nas mais variadas formas – e por isso, nos seus ensinamentos direcionados ao público, exotéricos, passam, de forma sutil, nas entrelinhas de suas manifestações públicas, o ensino esotérico, perigoso, buscando fugir das perseguições daqueles que detêm o poder.

O perigo ao qual os filósofos estão sujeitos é proveniente do poder. É o governo que, por sua força e por seu poder, busca suprimir a liberdade de livre discussão pública em troca de uma compulsão pela coordenação do discurso baseada nos seus pontos de vista²⁹⁶. Citando trecho da *República*, de PLATÃO, STRAUSS nos diz que uma grande parcela da geração mais jovem normalmente aceita as visões sustentadas pelo governo como se fossem verdadeiras. A questão que se coloca é: como eles foram convencidos de que a posição “oficial” é a correta²⁹⁷?

²⁹² STRAUSS, *Persecution...*, p. 22-26.

²⁹³ STRAUSS, *Persecution...*, p. 38.

²⁹⁴ Já referido que, após explicar suas razões para crer que existia uma diferença entre o ensino exotérico e o esotérico, e após dar instrumentos e métodos a serem utilizados no estudo e na interpretação filosófica, STRAUSS se lança à tarefa, nos três últimos capítulos de *Persucution...*, de utilizar os instrumentos por ele delineados na interpretação de MAIOMONIDES, de HALEVI e de SPINOZA.

²⁹⁵ STRAUSS, *Exoteric...*, p. 51.

²⁹⁶ STRAUSS, *Persecution...*, p. 22.

²⁹⁷ STRAUSS, *Persecution...*, p. 22.

A compulsão pela coordenação do discurso não é o fator de convencimento, uma vez que tal compulsão não produz convicção – ela meramente pavimenta o caminho para a convicção ao silenciar as contradições dentro da sociedade²⁹⁸. Ora, aquilo que é chamado de liberdade de pensamento, em muitos casos – e para todos os propósitos práticos – consiste apenas na habilidade de escolher entre duas ou mais visões diferentes apresentadas pela minoria do povo que exerce a função de escritor ou de orador público²⁹⁹. Essa liberdade de escolha é a liberdade de pensamento que importa para a política, mas no momento em que se busca uma coordenação das opiniões, limitando as escolhas a apenas uma posição “oficial”, a independência intelectual das pessoas é destruída³⁰⁰.

A perseguição aos que pensam diferente e que questionam se torna, então, elemento fundamental do governante, na medida em que ele não precisa necessariamente convencer, mas tão-somente eliminar a possibilidade de escolha. A perseguição é condição indispensável para a máxima eficiência daquilo que STRAUSS chama de *lógica eqüina*³⁰¹: não se pode dizer, ou não pode dizer razoavelmente, "a coisa que não é", ou seja, mentiras são inconcebíveis. Esta lógica determina o pensamento de muitos seres humanos comuns, na medida em que acaba determinando e identificando a forma que muitos homens pensam: é preciso admitir que homens podem mentir e, efetivamente o fazem. Contudo, para além de admitir que homens podem mentir e o fazem algumas vezes, também é preciso admitir que os homens normalmente – cedo ou tarde – acabam por identificar uma mentira³⁰². Essa idéia leva a conclusão de que se algo é repetido muitas vezes, sem ser questionado, deve ser, pelo menos presumidamente, verdadeiro, na medida em que permanece sendo repetido sem que ninguém tenha identificado sua falha. É com base nessa lógica, então, que aqueles que pretendem a coordenação do discurso e das idéias perseguem aqueles que questionam, evitando a possibilidade de existência de outra escolha³⁰³.

²⁹⁸ STRAUSS, *Persecution*..., p. 23.

²⁹⁹ STRAUSS, *Persecution*..., p. 23.

³⁰⁰ STRAUSS, *Persecution*..., p. 23.

³⁰¹ STRAUSS, *Persecution*..., p. 23. A expressão “*lógica eqüina*” é uma referencia que STRAUSS faz aos cavalos que guiavam a viagem de PARMENIDES e aos Houyhnhm da obra de GULLIVER.

³⁰² “Mentira tem perna curta”, é o ditado popular.

³⁰³ STRAUSS, *Persecution*..., p. 23.

A tal lógica ainda se soma o fato de que, os homens atribuem autoridade às autoridades, de modo que, se a assertiva é repetida inúmeras vezes pela autoridade constituída, aceita-se ela como verdadeira ainda mais facilmente³⁰⁴.

STRAUSS nos apresenta um exemplo, o qual, segundo ele, não está tão distante da realidade quanto poderia parecer em uma primeira leitura³⁰⁵: imagine-se um historiador vivendo em um país de regime totalitário, normalmente membro do único partido existente. Nas suas investigações históricas, ele pode ser levado a duvidar da solidez das visões do governo sobre a história da religião, por exemplo. Pois bem, se ele fosse escrever uma crítica à visão liberal – à qual seu governo é oficialmente contrário – ele teria que primeiramente descrever essa visão, e faria isso de modo não-espetacular, até de modo enfadonho, a ponto de parecer simplesmente natural. Ele iria usar muitos termos técnicos, fazer muitas citações e dar importância para detalhes insignificantes. De certa forma, ele pareceria esquecer a guerra ao enfatizar disputas mesquinhas de pedantes³⁰⁶. Apenas quando ele atingisse o núcleo do argumento é que ele iria escrever três ou quatro frases que, em estilo conciso e animado, fossem capaz de prender a atenção de jovens que gostam de pensar. Essa passagem central iria indicar o caso dos adversários de forma mais clara, convincente e sem piedade – algo que nunca teria sido feito antes – silenciosamente apresentando todas as excrescências do credo oficial, não-liberal. Seu jovem leitor razoável teria pela primeira vez um vislumbre do fruto proibido. O jovem inteligente que, sendo jovem, tinha sido até então, de alguma forma, atraído pelas declarações exageradas do governo, agora estaria apenas revoltado e, depois de ter provado o fruto proibido, até estaria entediado pelas ilusões oficiais. O ataque aberto, a maior parte do trabalho, virá apenas futuramente, mas a escrita nas entrelinhas é que começaria o trabalho. Lendo o livro pela segunda e terceira vez, o jovem iria detectar um arranjo de citações dos grandes livros e enxergaria significantes adições a serem feitas àquelas rápidas frases enunciadas pelo historiador no centro de seu argumento³⁰⁷, percebendo, então, o verdadeiro ensinamento passado pelo autor.

O ponto que STRAUSS quer destacar é que a perseguição (regime não-liberal) gera um tipo peculiar de escrita e, conseqüentemente, de literatura, na qual a verdade

³⁰⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 23.

³⁰⁵ STRAUSS, *Persecution...*, p. 24-25.

³⁰⁶ STRAUSS, *Persecution...*, p. 24.

³⁰⁷ STRAUSS, *Persecution...*, p. 24-25.

sobre as coisas cruciais é apresentada apenas nas entrelinhas³⁰⁸: os autores são compelidos a desenvolver esta técnica peculiar³⁰⁹, endereçando a verdade de seus textos, não a todos os leitores, que ficam apenas na superfície, mas apenas àqueles que merecem confiança e possuem inteligência³¹⁰. Ou seja, por mais que tente, a perseguição não será suficiente para impedir o pensamento daqueles que são capazes de exercê-lo independentemente – tampouco será suficiente para impedir a manifestação desse pensamento³¹¹.

Pode-se dizer, então, que este método surgiu como uma solução para o problema da contradição entre o caráter secreto do ensinamento filosófico e o caráter público da escrita³¹². É um método que possui todas as vantagens de uma comunicação privada, sem possuir sua desvantagem, na medida em que atinge mais pessoas do que apenas os conhecidos do escritor. E possui todas as vantagens de uma comunicação pública, sem sua principal desvantagem, a punição do escritor³¹³. A escrita entre as linhas tem, portanto, o caráter de comunicação privada³¹⁴, permitindo a manutenção da radicalidade da filosofia, sem o risco inerente³¹⁵.

Agora, poderia se questionar como é possível que um pensador consiga fazer uma comunicação pública direcionada a uma minoria (por meio de um livro, por exemplo), sem que a maioria perceba? STRAUSS nos responde dizendo que o fato que torna possível esse tipo de método literário pode ser expresso no axioma de que homens imprudentes são leitores descuidados, e só os homens pensativos são leitores cuidadosos³¹⁶. Mas, ainda assim, se poderia objetar que poderia existir um homem inteligente, que fosse um leitor cuidadoso, mas que não fosse confiável, de modo que entenderia a mensagem do escritor e o denunciaria às autoridades. STRAUSS responde dizendo que esse tipo de literatura seria impossível se a máxima socrática de que a virtude é conhecimento (e, portanto, de que os homens inteligentes são confiáveis, e não cruéis) fosse totalmente errado³¹⁷.

³⁰⁸ STRAUSS, *Persecution*..., p. 25.

³⁰⁹ STRAUSS, *Persecution*..., p. 24.

³¹⁰ STRAUSS, *Persecution*..., p. 25.

³¹¹ STRAUSS, *Persecution*..., p. 24.

³¹² SHEPPARD, *Leo Strauss*..., p. 94.

³¹³ STRAUSS, *Persecution*..., p. 25.

³¹⁴ STRAUSS, *Persecution*..., p. 25.

³¹⁵ JANSSENS, *Between*..., p. 129.

³¹⁶ STRAUSS, *Persecution*..., p. 25.

³¹⁷ STRAUSS, *Persecution*..., p. 25.

Ademais, ainda há um outro axioma apresentado por STRAUSS (verdadeiro enquanto a perseguição for um procedimento legal, oficial), o qual diz que um leitor de inteligência normal é mais inteligente do que o mais inteligente censor. A justificativa para tal assertiva está no fato de que o censor é quem precisa provar que o escritor defende uma visão “heterodoxa” e, para tanto, ele precisaria demonstrar que certas deficiências do texto não estão ali por acaso, que foram propositalmente colocadas pelo autor, com o intuito de dar ambiguidade ao texto. Ou seja, ele teria que provar que o autor era inteligente e bom escritor a ponto de tentar escrever nas entrelinhas³¹⁸.

Enfim, o fato de PLATÃO ter tido sucesso em escapar desse perigo, conseguindo fazer filosofia sem sofrer as conseqüências da perseguição, não deve nos cegar para a sua existência³¹⁹: PLATÃO teve sucesso justamente porque compreendeu o perigo de ser um filósofo, diferentemente de SÓCRATES, como se explorará a seguir.

2.2. A armadura da filosofia: a solução iniciada por PLATÃO.

Até aqui se viu que o desenvolvimento de uma metodologia que protegesse a filosofia foi necessária em razão da perseguição feita pelos governantes e pela própria sociedade, na medida em que buscam uma coordenação do discurso e das idéias – uma espécie de unanimidade na sociedade. Ou seja, não havia harmonia entre os filósofos e a sociedade³²⁰, de modo que era necessário proteger a filosofia, sem abandoná-la. A tese de STRAUSS³²¹ é que tal metodologia foi iniciada por PLATÃO, que aprendeu a lição com a punição que SÓCRATES sofreu³²².

³¹⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 26.

Ao se propor a relacionar a obra de STRAUSS com os fatos de sua vida pessoal, SHEPPARD relaciona o desenvolvimento da redescoberta da antiga arte de escrever existente em sociedades onde havia perseguição com o desenvolvimento da inteligência militar norte-americana no Entre Guerras e na Segunda Guerra Mundial. Segundo ele, no período em que viveu e lecionou em Nova Iorque, STRAUSS viu muitos dos intelectuais de seu tempo mobilizados no monitoramento de discursos públicos na busca de mensagens codificadas. Ademais, seus próprios colegas da New School estavam estudando comunicação sob contextos de perseguição e de totalitarismo, analisando as propagandas nazistas (SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 83 e 101.)

³¹⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 21.

³²⁰ STRAUSS, *Persecution...*, p. 17.

³²¹ A tese de STRAUSS é confessadamente inspirada pela interpretação que FARABI, especialmente, faz da obra Platônica – a qual STRAUSS começa a seguir na década de 30, como visto. TANGUAY chama

Para fazer inteligíveis os propósitos de PLATÃO³²³ – no sentido de dar uma chave de leitura para a obra Platônica – STRAUSS relata um exemplo, uma história, que extraiu de FARABI³²⁴. Tal história parte da ideia de que “homens de juízo” são aqueles que adquiriram o hábito de discernir e alcançar o que é útil, por meio da observação e da avaliação dessas observações. Assim, observando, elaboram julgamentos universais verdadeiros extraídos da observação de casos particulares. Contudo, julgamentos desse tipo, por mais que sejam naturais, não necessariamente serão corretos³²⁵.

Portanto, verdadeiros os homens de juízo observaram inclinações naturais dos homens para fazer generalizações indevidas (visto que as generalizações feitas pelos homens nem sempre estão corretas), e com base nesta avaliação agem com vista ao que lhes é útil: às vezes, agindo de determinada maneira, induzem o público a julgar falsamente que eles vão sempre agir dessa maneira, assim vai escapar do público se eles agirem de forma diferente em algumas ocasiões: o desvio será pensado como uma repetição do comportamento anterior³²⁶.

A história, aqui resumida nos seus principais aspectos, pode deixar o ponto mais claro. Ela é contada por STRAUSS da seguinte maneira: era uma vez um homem asceta e piedoso (*pious ascetic*), conhecido por sua probidade, propriedade, abstinência e devoção à adoração divina. Apesar disso (ou por causa disso) ele passou a sofrer a hostilidade do opressivo governante da cidade. Com medo, decidiu fugir. O governante ordenou sua prisão e, para que ele não fugisse, determinou a colocação de guardas em todos os portões da cidade. O asceta piedoso, então, conseguiu roupas adequadas para o seu propósito e as vestiu. Em seguida, no início da noite, tendo um címbalo na mão, fingindo estar bêbado, e cantando ao som do instrumento, ele se aproximou de um dos portões da cidade. Quando o guarda lhe perguntou: "quem é você?" ele respondeu, em tom de zombaria: "eu sou aquele asceta piedoso que você está procurando." O guarda pensou que ele estava caçoando dele e o deixou ir. Assim, o asceta piedoso escapou com segurança, sem ter mentido em seu discurso³²⁷.

este período de “Virada Farabiniana” (*Farabian Turn*), mas reconhece a influência de outras fontes (TANGUAY, **Leo Strauss**..., p. 7 e 80-98).

³²² STRAUSS, **Persecution**..., p. 15-18.

³²³ STRAUSS, *How Farabi Read Plato's Laws*. In: STRAUSS, **What is...**, p. 136.

³²⁴ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 134-137.

³²⁵ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 135.

³²⁶ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 135.

³²⁷ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 135.

Pondera STRAUSS que o asceta piedoso é, justamente, um homem de juízo, na medida em que buscou aquilo que lhe era útil: agiu de modo a se salvar. Para salvar a si próprio ele precisou se fazer irreconhecível: ele não parecia e não agia como um asceta piedoso. Ou seja, nessa situação particular ele agiu diferentemente do modo pelo qual ele era conhecido por agir. E esse desvio do seu comportamento habitual é pensado como estando em total acordo com o seu comportamento habitual, pois o público, quando percebesse que ele havia escapado por ter agido de forma diferente daquela que sempre age um asceta piedoso, ainda assim diria que ele não tinha se desviado do seu comportamento habitual, já que não teria mentido no seu discurso³²⁸.

Entretanto – e eis o ponto – o público está equivocado quando pensa que o asceta piedoso não mentiu. Ele mentiu, não no discurso, mas no comportamento. Ou seja, ele mentiu *em ato*. O fato de ter dito, em discurso, a verdade, é parte da sua mentira em ato. Para STRAUSS, o público está enganado quanto à razão pela qual a ação aparentemente indecente do asceta piedoso não é indecente: não é pelo fato de não ter mentido em discurso, mas pelo fato de que a ação se justificou por compulsão ou por perseguição. Assim, a história mostra que alguém pode dizer de modo seguro uma verdade muito perigosa desde que diga ela no ambiente adequado. Dessa forma, o público irá interpretar o discurso perigoso e absolutamente inesperado sob a linguagem do significado habitual, em vez de interpretá-lo no sentido mais perigoso³²⁹.

A história, para STRAUSS (e para FARABI) mostra o caráter e fazem inteligíveis os propósitos de um homem de juízo como PLATÃO. Este assumiu para si uma postura de nunca dizer expressamente e sem ambiguidades o que ele pensava sobre os mais importantes temas. E, por causa disso, é que ele permitiu a si mesmo justamente dizer explicitamente e sem ambiguidades o que ele pensava sobre os mais importantes temas: suas declarações explícitas e claras não são levadas a sério³³⁰. Sob a luz da história narrada, STRAUSS conclui que PLATÃO não era uma espécie de asceta piedoso, mas que possuía algo em comum com ele: enquanto o asceta piedoso sempre dizia explicitamente o que pensava, PLATÃO quase nunca dizia explicitamente o que pensava; mas, por outro lado, ambos eram compelidos a dizer verdades perigosas a eles mesmos ou a outros. Dado que ambos eram homens de juízo, agiram da mesma forma,

³²⁸ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 136.

³²⁹ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 136.

³³⁰ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 137.

colocando verdades perigosas no ambiente adequado, de modo que o público não acreditasse naquilo que eles estavam dizendo³³¹. Era uma manifestação exotérica, pública, de algo perigoso, que só deveria ser comunicado em segredo, esotericamente, a pessoas confiáveis.

Pois bem, assim é que a explanação de STRAUSS começa do pressuposto que o tema fundamental na obra de PLATÃO é a diferença entre teoria e prática³³². Apesar da identificação que PLATÃO faz entre o Filósofo e o Rei, eles não exercem atividades de mesma natureza, pelo contrário: a filosofia é a mais alta arte teórica, enquanto que o governo, a política, é a mais elevada arte prática. Assim, filosofia e política, *conjuntamente*, são necessárias para a produção da felicidade. Ou seja, a política, a política platônica, é o que *complementa* a filosofia³³³.

O chamado idealismo de PLATÃO é a sua solução para a questão da perseguição aos filósofos, pois ele compreendeu a dualidade filosofia/sociedade, entre teoria/prática, entre filósofo/rei. Na medida em que ele fala da necessidade de se ter uma cidade virtuosa – que ele chama de “outra cidade” uma cidade que não existe “de fato”, mas só “em discurso”³³⁴ – ele está contornando os riscos da perseguição e da punição³³⁵. Portanto, a solução de PLATÃO (que para o autor também era o objetivo de ARISTÓTELES), requerendo a atualização do melhor regime ou da cidade virtuosa, é diferente da solução de SÓCRATES³³⁶.

SÓCRATES era conhecido por ver na filosofia política toda a filosofia, ou seja, o seu único objeto era “as coisas nobres e justas”, a justiça e a virtude³³⁷, portanto. Mas PLATÃO, ao colocar como tema fundamental de sua obra a diferença entre teoria e prática³³⁸, aumentou o escopo da filosofia, direcionando a vida filosófica a uma vida de contemplação. Não se tratava apenas de filosofia política, das “coisas nobres e justas” – como apresentado em *As Leis* –, mas se tratava de filosofia “sobre as coisas divinas e naturais” – como apresentado no *Timeu*. Não era apenas política, era também ciência: seu objetivo não era apenas prático, também era teórico; em oposição ao objetivo da

³³¹ STRAUSS, *How Farabi...*, p. 137.

³³² STRAUSS, *Persecution...*, p. 15.

³³³ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15.

³³⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15.

³³⁵ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15-17.

³³⁶ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15-16.

³³⁷ TANGUAY, *Leo Strauss...*, p. 94-95.

³³⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15.

ciência Socrática que se concentrava na prática e na política³³⁹. Daí STRAUSS dizer que a “ciência e a arte de SÓCRATES” é apenas uma parte do “Modo de PLATÃO”, pois ele é completado pela “ciência e a arte de TIMEU”³⁴⁰.

A perfeição do homem, a felicidade, vem da junção da filosofia e da política, de modo que a felicidade é transpolítica³⁴¹.

A diferença entre o “Modo de SÓCRATES” e o “Modo de PLATÃO” remonta, pois, à diferença de atitude que os dois possuem no que diz com a “cidade atual”³⁴²: naquele tempo, segundo STRAUSS, o status político e social da filosofia e dos filósofos não lhes garantia liberdade de ensino e de investigação, de modo que SÓCRATES estava diante de duas alternativas: ou ele escolhia entre segurança e vida, se conformando com opiniões falsas e com o modo de vida equivocado dos seus concidadãos (abandonando a filosofia, portanto); ou ele escolhia não se conformar (continuar fazendo filosofia) e, conseqüentemente, morrer³⁴³. Ele escolheu a segunda opção. PLATÃO, por sua vez, escolheu um caminho diverso, encontrando uma solução para este dilema: ele fundou a cidade virtuosa “em discurso”, de modo que somente nesta “outra cidade” o homem pode alcançar a sua perfeição³⁴⁴.

O “Modo de PLATÃO”, portanto, para STRAUSS, é uma soma do “Modo de SÓCRATES” – intransigente, apropriado ao uso do filósofo lidando com a elite, com os iniciados – e do “Modo de TRASÍMACO” – mais apropriado ao uso com o vulgo³⁴⁵. Isso significa que PLATÃO, ao conjugar o “Modo de SÓCRATES” com o “Modo de TRASÍMACO”, buscava evitar o conflito com o vulgo – logo buscava evitar a punição sofrida por SÓCRATES³⁴⁶.

SÓCRATES foi penalizado com a vida porque sua linguagem, seu modo, era parcial, incompleto, na medida em que apenas alcançava a elite intelectual: ele não teria compreendido a completude da filosofia, a complementaridade e a tensão existente entre filosofia e sociedade³⁴⁷. PLATÃO fez a correção justamente porque compreendeu a

³³⁹ TANGUAY, **Leo Strauss...**, p. 95.

³⁴⁰ STRAUSS, **Persecution...**, p. 16.

³⁴¹ TANGUAY, **Leo Strauss...**, p. 95.

³⁴² STRAUSS, **Persecution...**, p. 16.

³⁴³ STRAUSS, **Persecution...**, p. 16.

³⁴⁴ STRAUSS, **Persecution...**, p. 16.

³⁴⁵ STRAUSS, **Persecution...**, p. 16.

³⁴⁶ STRAUSS, **Persecution...**, p. 16.

³⁴⁷ TANGUAY, **Leo Strauss...**, p. 95; STRAUSS, **Persecution...**, p. 15.

relação entre filosofia e sociedade³⁴⁸: para não entrar em conflito com a sociedade, o filósofo vai se aproximando da verdade por meio das opiniões estabelecidas na sociedade, falando a verdade apenas de modo poético, justamente como TRASÍMACO³⁴⁹.

Ou seja, o revolucionário questionamento Socrático, a rigor, deixou de ser necessário, na medida em que PLATÃO o substituiu por um modo de agir mais conservador: a gradual troca das opiniões aceitas pela verdade, ou por uma aproximação gradual da verdade³⁵⁰. TRASÍMACO possuía a habilidade de formar o caráter dos jovens e de instruir a massa – coisa que SÓCRATES não possuía – de modo que a sua postura, então, corresponde ao ensino exotérico, pois evita o ataque às opiniões estabelecidas, mas vai minando-as secretamente, esotericamente, com a intenção de guiar o potencial filósofo à verdade³⁵¹.

Mas, perceba-se – e eis o ponto crucial – que a substituição das opiniões então aceitas por uma mais próxima da verdade pressupõe uma certa concordância (mesmo que provisória, mesmo que exotérica) com as opiniões difundidas e aceitas na comunidade – a ponto de STRAUSS, referindo FARABI, pontuar que conformidade com as opiniões religiosas da comunidade é um requisito necessário à qualificação de filósofo. O filósofo não é mais um questionador irresponsável, pelo contrário, ele está ciente do seu compromisso político. Sabe que sua filosofia agora é uma filosofia *política*. Aqui, portanto, o Rei-Filósofo, governante aberto daquela virtuosa “outra cidade” é, de certa forma, substituído pelo “Filósofo-não-Rei”, pelo *filósofo político*, que vive privadamente como membro de uma cidade imperfeita, tentando humanizá-la na medida do possível³⁵². Esta espécie de “meio-termo” entre o filósofo e o cidadão, este quase filósofo, não tão radical, posteriormente será entendido por STRAUSS como sendo o homem educado, o *gentleman*, o homem livre³⁵³.

Esta “outra leitura de PLATÃO”³⁵⁴, feita por STRAUSS parte do pressuposto de que o ensinamento clássico não é uma apologia ao governo dos reis-filósofos, mas a demonstração da sua impossibilidade: mais do que demonstrar a união entre filosofia e

³⁴⁸ TANGUAY, Leo Strauss..., p. 96.

³⁴⁹ TANGUAY, Leo Strauss..., p. 96.

³⁵⁰ STRAUSS, *Persecution...*, p. 16-17.

³⁵¹ TANGUAY, Leo Strauss..., p. 96.

³⁵² STRAUSS, *Persecution...*, p. 17.

³⁵³ Ver item 2.5, *infra*.

³⁵⁴ SMITH, Steven B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. P. 87.

política, em verdade demonstraria o oposto³⁵⁵: os filósofos podem viver, e vivem, na cidade imperfeita³⁵⁶, eles não querem governar³⁵⁷, querem é encontrar novos espíritos jovens para filosofar³⁵⁸. Na tensão entre filosofia e política, STRAUSS estava defendendo os dois polos³⁵⁹. Sua negação da possibilidade de se atingir a cidade perfeita almeja, não apenas proteger a filosofia, mas também proteger a política de potenciais tiranos autointitulados³⁶⁰.

Essa explanação, para STRAUSS, é o que confirma necessidade que havia de uma escrita exotérica, em diferenciação do ensino particular, esotérico. Ao viver como membro da cidade imperfeita, o filósofo sabe – até pela lição tomada com o que ocorreu com SÓCRATES – que “não há harmonia entre a filosofia e a sociedade”³⁶¹, pois “os filósofos estão em “grave perigo”³⁶², na medida em que “a sociedade não reconhece a filosofia ou o direito de filosofar”³⁶³. A arte de escrever é a armadura com a qual o filósofo se apresentava, feita tanto para proteger a filosofia³⁶⁴, quanto em respeito às opiniões da sociedade (o que não significa aceitá-las como verdade)³⁶⁵. Quer dizer, ao viver na sociedade imperfeita, tentando melhorá-la por meio da filosofia, acredita o filósofo estar defendendo os mais altos interesses da humanidade, não apenas os da filosofia.

2.3. Regras de interpretação das grandes obras.

Como vimos, ao tratar das regras que devem ser utilizadas pelo intérprete de uma obra em que foi utilizada a esquecida arte de escrever, STRAUSS está a lançar uma

³⁵⁵ SMITH, **Reading...**, p. 97.

³⁵⁶ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 40 e 45.

³⁵⁷ STRAUSS, **The City...**, p. 122-127. O debate sobre a função dos filósofos na sociedade também é um dos temas de fundo da sua obra sobre a Tirania: STRAUSS, Leo. **On Tyranny**. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

³⁵⁸ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 52-53.

³⁵⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 49-50.

³⁶⁰ SMITH, **Reading...**, p. 89.

³⁶¹ STRAUSS, **Persecution...**, p. 17.

³⁶² STRAUSS, **Persecution...**, p. 17.

³⁶³ STRAUSS, **Persecution...**, p. 17.

³⁶⁴ STRAUSS, **Persecution...**, p. 18.

³⁶⁵ STRAUSS, **On a Forgotten...**, p. 222.

crítica aos historicistas modernos (sociologia do conhecimento) que rejeitam a mera possibilidade de que a perseguição poderia contribuir para a utilização de um método que protegesse os pensadores, por meio de uma escrita nas entrelinhas. Tais modernos, segundo STRAUSS, assumem que o progresso na interpretação da história que pensam ter alcançado se dá em vista da utilização de três princípios dos quais se excluiria a possibilidade do ensino em múltiplos níveis³⁶⁶.

Tais princípios postulam, em primeiro lugar, que cada período do passado deve ser compreendido por si mesmo, não devendo ser julgado por padrões externos ou alienígenas a ele³⁶⁷. Em segundo lugar, demandam que cada autor seja, na medida do possível, interpretado por si mesmo, sem a utilização de termos que não possam ser expressamente remetidos à sua própria obra³⁶⁸ e, em terceiro lugar, dizem que as únicas apresentações que podem ser consideradas como o verdadeiro ponto de vista do autor são aquelas que nasceram das suas assertivas explícitas³⁶⁹.

Como observam os ZUCKERT, o próprio STRAUSS lançou mão de alguns desses critérios em seus trabalhos, mas, por outro lado, também identificava na utilização equivocada deles aquilo que chamava de historicismo³⁷⁰. Ele dedica uma atenção especial ao terceiro princípio, pois, segundo ele, este é decisivo na negação da possibilidade de um ensino exotérico, na medida em que exclui, *a priori*, da esfera do conhecimento humano, qualquer consideração que diga respeito a ensinamentos transmitidos nas entrelinhas³⁷¹: o pensador e estudioso moderno, no máximo, aceita a interpretação de um ensinamento exotérico somente como intuitivo ou como arbitrário³⁷².

Entretanto, tal postura acaba por deixar de considerar importantes fatos do passado³⁷³, os quais devem ser considerados para que se alcance uma interpretação mais acurada dos ensinamentos de determinado filósofo. O que STRAUSS espera dos historiadores é que aceitem a possibilidade de existência de ensino exotérico nas

³⁶⁶ STRAUSS, *Persecution...*, p. 27.

³⁶⁷ STRAUSS, *Persecution...*, p. 26.

³⁶⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 26.

³⁶⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 27.

³⁷⁰ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 123.

³⁷¹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 27.

³⁷² STRAUSS, *Persecution...*, p. 27.

³⁷³ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

grandes obras da humanidade³⁷⁴. Mas, para interpretá-las, o historiador deve seguir algumas regras de interpretação.

Primeiramente, um aspecto essencial da leitura de um texto exotérico é a constatação de que **tudo o que é necessário para a correta interpretação está visível abertamente no próprio texto**³⁷⁵, por isso é preciso lançar mão de uma leitura mais cuidadosa. Assim, **ler nas entrelinhas é estritamente proibido em todos os casos onde fazê-lo pode ser menos exato do que não fazê-lo**³⁷⁶: a leitura nas entrelinhas somente pode ser considerada legítima se começa de uma consideração das assertivas explícitas do autor, de modo que o contexto e todo o plano da obra devem ser considerados e entendidos antes de se buscar compreender um ensinamento escondido. Logo, não é autorizado ao intérprete ignorar ou deletar passagens, por exemplo. Da mesma forma, é preciso considerar todas as alternativas razoáveis de interpretação, entre elas, a possibilidade de o autor estar sendo irônico³⁷⁷.

Ademais, ainda diz STRAUSS que **se um grande autor na arte de escrever comete um erro grosseiro, é razoável que se assuma que este erro foi intencional**³⁷⁸. Além disso, **sua verdadeira opinião não necessariamente é idêntica à opinião que expressa durante a maior parte do livro**³⁷⁹. Na explicação de LAMPERT, “a leitura de textos esotéricos demanda que o falso deva ser, em algum sentido, também verdadeiro”³⁸⁰. Modernamente, entretanto, normalmente se pensa que divergências internas em um mesmo texto, ou em diferentes livros do mesmo autor são decorrência de uma mudança de opinião, ou então seriam prova de que um texto antigo é espúrio³⁸¹ – mas somente pensa assim quem desconsidera o fenômeno da perseguição. Se um autor lança uma assertiva sobre um assunto extremamente importante apenas uma vez, discordando dessa única assertiva em todos outros momentos, os modernos tendem ignorar esta passagem única, por ser, supostamente, ininteligível ou desimportante³⁸². Esta tese singular, contudo, segundo STRAUSS, deve ser lida com ainda mais atenção. Algumas vezes é possível verificar um conflito entre uma interpretação tradicional,

³⁷⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 29; STRAUSS, *On a Forgotten...*, p. 232.

³⁷⁵ STRAUSS *apud* LAMPERT, *Strauss's Recovery...*, p. 63.

³⁷⁶ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

³⁷⁷ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

³⁷⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

³⁷⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

³⁸⁰ LAMPERT, *Strauss's Recovery...*, p. 73.

³⁸¹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 31.

superficial de um grande autor do passado e uma interpretação mais inteligente, profunda e monográfica. Ambas são exatas, na medida em que são extraídas do mesmo local, mas apenas poucas pessoas consideram a possibilidade de que uma delas seja proveniente de uma leitura exotérica e a outra considere o lapso existente entre o ensino exotérico e o esotérico do autor³⁸³.

Por outro lado, admite STRAUSS, é perfeitamente possível que a leitura nas entrelinhas não chegue sempre ao mesmo resultado: diferentes estudiosos podem compreender o mesmo texto de formas distintas³⁸⁴. Para ele, contudo, tal constatação não configura um argumento pela rejeição do método, pois mesmo os demais métodos também não alcançam unanimidade em relação ao conteúdo das interpretações³⁸⁵. Não haverá certezas, com nenhum dos dois métodos³⁸⁶.

Agora, qualquer tentativa de restaurar uma leitura dos ensinamentos esotéricos dos grandes autores esbarra na discussão da legitimidade de tal método. Mas, se é verdade que a escrita nas entrelinhas tem uma relação necessária com a perseguição, é preciso lançar mão tanto de um critério negativo, quanto de um critério positivo para verificar sua existência em determinada obra³⁸⁷. O critério negativo estabelece que **o livro em questão deve ter sido escrito em um período de perseguição**, ou seja, em um período no qual uma visão política ortodoxa fosse imposta pela lei ou pelo costume³⁸⁸. E o critério positivo estabelece que **é preciso reler toda a obra de um grande autor com muito mais cuidado e de forma menos ingênua se ele contradiz subrepticamente os fundamentos da forma ortodoxa, dominante, de pensar de época**³⁸⁹.

Tal avaliação pressupõe uma análise dos graus de perseguição existentes em diferentes sociedades e em diferentes períodos históricos.

³⁸² STRAUSS, *On a Forgotten...*, p. 230-231.

³⁸³ STRAUSS, *Persecution...*, p. 31.

³⁸⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

³⁸⁵ STRAUSS, *Persecution...*, p. 30.

³⁸⁶ STRAUSS, *On a Forgotten...*, p. 231.

³⁸⁷ STRAUSS, *Persecution...*, p. 32.

³⁸⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 32.

³⁸⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 32.

2.4. Os graus de perseguição: a diferença entre os escritos modernos e os pré-modernos e o papel da esquecida arte de escrever nas sociedades liberais.

STRAUSS não nega que existem diferentes graus de perseguição, pelo contrário, ele reconhece as diferenças históricas desse fenômeno que, nas suas palavras, podem variar desde o mais cruel tipo, como a Inquisição Espanhola, até um tipo mais leve, como o ostracismo social³⁹⁰. É no leque intermediário, contudo, que estão as formas de perseguição mais relevantes do ponto de vista da história intelectual e da literatura³⁹¹.

Assim, é preciso compreender que a perseguição religiosa, por exemplo, é diferente da perseguição contra aqueles que questionam: houve períodos em que a liberdade de culto foi concedida, mas não se concedeu o direito de livremente questionar³⁹².

A atitude que as pessoas têm em relação à discussão pública e livre depende decisivamente, diz STRAUSS, daquilo que se pensa sobre a educação popular e os seus limites³⁹³. Nesse aspecto ele identifica uma grande diferença entre os pensadores modernos e os pré-modernos.

Os modernos entendiam a repressão à publicação e ao livre questionamento como algo acidental, resultado da inexistência de um corpo político. Ou seja, os inauguradores da modernidade, segundo STRAUSS, costumavam entender a repressão à publicação e ao questionamento como tendo sido causada pela escuridão do período anterior. Os homens possuíam, portanto, a mesma capacidade. Desse modo, essa ignorância poderia ser corrigida pela iluminação das pessoas³⁹⁴. Assim, por volta da metade do século XVII, muitos pensadores se propuseram não apenas a comunicar seus pensamentos de alguma forma, mas se propuseram a acabar com a perseguição em si³⁹⁵. Esperavam um tempo no qual o progresso da educação popular geraria uma completa liberdade de pensamento e de expressão, um período em que “ninguém sofreria nenhum mal por ouvir a verdade”³⁹⁶. A educação popular seria a solução para a periculosidade

³⁹⁰ STRAUSS, *Persecution...*, p. 32.

³⁹¹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 32.

³⁹² STRAUSS, *Persecution...*, p. 33.

³⁹³ STRAUSS, *Persecution...*, p. 33.

³⁹⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 33.

³⁹⁵ STRAUSS, *Persecution...*, p. 33.

³⁹⁶ STRAUSS, *Persecution...*, p. 33-34.

da filosofia³⁹⁷, de forma que não mais haveria conflito entre a filosofia e a sociedade. Dessa forma, sob pena de contradizer sua própria convicção, eles não poderiam mais escrever de modo tão sutil: se o povo pode vir a ser esclarecido³⁹⁸, a linguagem não poderia ser tão hermética, de modo que, mesmo que eventualmente escrevessem nas entrelinhas, faziam isso tão-somente para fugir de uma eventual perseguição existente, sem tentar esconder da maioria das pessoas os seus ensinamentos. Logo, mesmo que escrevessem nas entrelinhas, não era difícil identificar isso em seus livros³⁹⁹.

Os pré-modernos, entretanto, partiam de um pressuposto completamente diverso, na medida em que acreditavam – por decorrência da sua visão acerca da natureza humana – existir um abismo entre os sábios e o vulgo, abismo este que jamais seria integrado pela educação popular: a filosofia era essencialmente um privilégio de poucos⁴⁰⁰. Ou seja, eles estavam convencidos de que a filosofia era odiada e vista com suspeitas pela maioria dos homens. Naturalmente, quem pensa dessa forma será facilmente levado a pensar – mesmo que não precise temer eventual perseguição – que a comunicação pública da filosofia é impossível ou, pelo menos, não desejável, qualquer que seja o contexto histórico-político⁴⁰¹.

TANGUAY coloca a mesma idéia diferenciando a concepção da natureza humana existente no Iluminismo Medieval e no Iluminismo Moderno. Ambos Iluminismos defendiam a liberdade de pensar e de filosofar, mas enquanto um era conservador, no sentido de manter a verdade distante das massas, o outro pressupunha a capacidade das massas de receber a educação⁴⁰². Mais do que isso, o primeiro tinha como pressuposto a primazia da vida teórica, tendo como ideal de vida boa a vida contemplativa do filósofo; enquanto que o segundo valorizava a vida prática, a razão prática⁴⁰³. Ora, a modernidade, por querer a educação de todos, e por negar o ideal de vida teórica, não percebe mais a importância de uma arte de escrever nas entrelinhas⁴⁰⁴ (é justamente o que acaba negando a possibilidade da filosofia, pois ao negar a primazia da vida teórica,

³⁹⁷ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 131.

³⁹⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 34.

³⁹⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 34.

⁴⁰⁰ STRAUSS, *Persecution...*, p. 34.

⁴⁰¹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 34.

⁴⁰² TANGUAY, *Leo Strauss...*, p. 74.

⁴⁰³ TANGUAY, *Leo Strauss...*, p. 75.

⁴⁰⁴ JANSSENS, *Between...*, p. 131-132.

não percebe a tensão existente entre filosofia e sociedade). Os múltiplos níveis de escrita e a perseguição desaparecem quase que simultaneamente⁴⁰⁵.

Isso quer dizer que, se o filósofo compartilha da antiga visão acerca da natureza humana, ele necessariamente irá utilizar um método exotérico com ensinamentos esotéricos, pois seus textos estarão acessíveis para todos os que sabem ler⁴⁰⁶. As opiniões que ele expressaria não estariam, em todos os aspectos, em consonância com a verdade. Sendo um filósofo, odiando a mentira na alma mais do que qualquer outra coisa, ele não enganaria a si mesmo sobre o fato de que tais opiniões são apenas "contos prováveis", ou "mentiras nobres", ou "opiniões prováveis", e deixaria a seus leitores filósofos a tarefa de separar a verdade da sua poética ou dialética. Obviamente, enquanto filósofo que é, seu objetivo não é dizer mentiras, pelo contrário, é dizer e alcançar a verdade⁴⁰⁷. Mas ele iria falhar no seu objetivo se indicasse claramente qual das suas declarações expressam uma mentira nobre, e quais expressam uma verdade ainda mais nobre: ele irá falhar no seu objetivo se demonstrar claramente quais são as "mentiras nobres" que está contando.

Um livro exotérico, portanto, possui dois ensinamentos, um ensino popular de um caráter edificante, politicamente útil, e um ensino filosófico preocupado com o assunto mais importante, mas que só é indicado nas entrelinhas⁴⁰⁸. Como vimos, tais livros não eram direcionados à maioria não filósofa da população, mas também não visavam alcançar aqueles que já eram filósofos completos. O público alvo era os jovens que poderiam se tornar filósofos: o filósofo potencial deve ser guiado, passo a passo, partindo das visões populares, as quais são indispensáveis para todos os propósitos práticos e políticos, até chegar à verdade, que é pura e meramente teórica⁴⁰⁹. Esta condução deveria se dar justamente por meio de enigmas, obscuridades, contradições, pseudônimos, repetições inexatas de trechos anteriores, expressões estranhas, etc. É a demonstração de amor do filósofo maduro por seus pupilos⁴¹⁰.

Aqui há de se fazer uma menção mais clara a diferenciação entre o que STRAUSS chama de sociedades liberais e sociedades não-liberais. A sociedade liberal seria aquela

⁴⁰⁵ SHEPPARD, **Leo Strauss**..., p. 93.

⁴⁰⁶ STRAUSS, **Persecution**..., p. 35.

⁴⁰⁷ STRAUSS, **Persecution**..., p. 35.

⁴⁰⁸ STRAUSS, **Persecution**..., p. 36.

⁴⁰⁹ STRAUSS, **Persecution**..., p. 36.

⁴¹⁰ STRAUSS, **Persecution**..., p. 36.

onde é possível que se coloque abertamente e por escrito o questionamento aos pressupostos da sociedade⁴¹¹, é uma sociedade na qual não se crê que existam verdades cuja comunicação pública seja indesejável⁴¹². Já a sociedade não-liberal (ou que não possua um liberalismo extremo) é aquela onde não se pode fazer isso, onde há perseguição.

É neste tipo de sociedade que a questão do modo de escrever deve ser levantada⁴¹³. A literatura exotérica/esotérica tem como pressuposto uma sociedade onde não há direito básico de questionar, de inquirir, e nem de expressar livremente os resultados desse questionamento – é uma sociedade não-liberal, portanto⁴¹⁴. Nesse tipo de sociedade os filósofos pressupõem que existem verdades básicas que não podem ser pronunciadas em público por qualquer homem decente porque tais verdades machucariam a maioria do povo o qual, tendo sido agredido, naturalmente revidaria⁴¹⁵. Pode-se pensar que a sociedade não-liberal geraria a virtude da prudência e do cuidado no filósofo – virtudes estas perdidas pelo filósofo moderno⁴¹⁶. Dito de outra forma, a viciosa sociedade não-liberal seria responsável por gerar a virtuosa emancipação, enquanto que a virtuosa sociedade liberal, ironicamente, geraria subjugo e estagnação intelectual⁴¹⁷.

Mas, e se estivéssemos em uma sociedade “liberal”, que uso haveria para esse ensino que pressupõe uma sociedade “não-liberal”⁴¹⁸? Para STRAUSS a resposta é simples: educação⁴¹⁹. Educação é a única resposta que pode ser dada à questão política por excelência (à questão do melhor regime, portanto), de como conciliar ordem que não seja opressiva, com liberdade que não seja licenciosa⁴²⁰. Caso contrário a filosofia, por não haver mais na modernidade conflito entre filosofia e sociedade, seria tida por

⁴¹¹ STRAUSS, *On a Forgotten*, p. 224.

⁴¹² HILB, *Arte de Escribir...*, p. 126. Logo, para HILB, a sociedade liberal é uma sociedade que contradiz a premissa Straussian de que sempre existem verdades que devem permanecer ocultas da maioria. Tal assertiva é controversa, pois nem todos os comentaristas acreditam que STRAUSS era elitista dessa forma. Analisar-se-á melhor a questão nas considerações finais, *infra*.

⁴¹³ STRAUSS, *On a Forgotten*, p. 225.

⁴¹⁴ STRAUSS, *Persecution...*, p. 36.

⁴¹⁵ STRAUSS, *Persecution...*, p. 36.

⁴¹⁶ SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 81. O fato de não haver mais perseguição faz os filósofos modernos esquecerem a arte de escrever daqueles que pensavam em uma sociedade não-liberal (SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 101).

⁴¹⁷ SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 100-101.

⁴¹⁸ Este tema é tratado explicitamente por HILB, *Arte de Escribir...*, p. 132-136. Ver-se-ão aqui não apenas a resposta a que ele chega, mas posições divergentes à sua.

⁴¹⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 37.

supérflua e seria transfigurada, corrompida, à ideologia⁴²¹ e este perigo precisa ser evitado. A crítica ao pensamento moderno, iluminista, não está, portanto, no fato de que ele defende uma sociedade liberal, onde os questionamentos podem ser colocados e onde se pressupõe a igualdade intelectual entre os homens.

Entretanto, era claro para STRAUSS que o contexto liberal era uma situação inusitada para a filosofia, por isso insiste em dizer que a modernidade nega a possibilidade da filosofia. A situação de liberalismo sem precedentes vivida por STRAUSS, em um contexto de pensamento historicista, demandou uma resposta igualmente sem precedentes⁴²² para a proteção da filosofia: a exposição aberta e clara daquela arte de escrever⁴²³. Ou seja, STRAUSS não era um escritor exotérico, segundo os ZUCKERT⁴²⁴, mas um expositor da sua existência⁴²⁵. Esta exposição do esoterismo feita por STRAUSS, do verdadeiro caráter da filosofia política, almejava preservar a filosofia e a sociedade em um contexto liberal. A verdade (agora abertamente revelada por STRAUSS) sobre o verdadeiro caráter esotérico da filosofia era perigosa – tanto para a filosofia quanto para a sociedade – num contexto não-liberal. Mas em um contexto liberal era preciso que, tanto se compreendesse os limites da filosofia⁴²⁶, quanto se compreendesse que apenas a educação – por meio do estudo dos grandes livros da humanidade – é que serviria para que se aprendesse e se entendesse o que ocorria em uma sociedade não-liberal⁴²⁷. A revelação era para salvar a filosofia em crise: a tarefa da educação filosófica do século XXI, do pós-modernismo que STRAUSS se propunha a pensar, era justamente ensinar aos jovens de espírito a *arte de ler*⁴²⁸ (e não a “arte de escrever”). Ou seja, o futuro da filosofia dependia de uma boa compreensão do seu passado⁴²⁹.

⁴²⁰ STRAUSS, *Persecution...*, p. 37.

⁴²¹ PANGLE, *Leo Strauss...*, p. 73.

⁴²² ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 133.

⁴²³ LAMPERT, *Strauss's Recovery...*, p. 88-89.

⁴²⁴ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 116-120 e 127-136.

⁴²⁵ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 133.

⁴²⁶ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 134.

⁴²⁷ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 135.

⁴²⁸ KINZEL, *Postmodernism...*, p. 145.

⁴²⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 138-139.

2.5. A educação liberal.

Ao falar da educação liberal STRAUSS estava relacionando o liberalismo antigo, baseado na idéia de excelência humana, com o liberalismo moderno, baseado na idéia de liberdade universal. Os relacionava como complementares, e não como opostos⁴³⁰. Já no prefácio de seu livro sobre o tema, intitulado *Liberalism Ancient and Modern*, ele vincula o tema dos primeiros capítulos do livro – justamente a educação liberal – com a arte de escrever surgida na antiguidade clássica⁴³¹. Ou seja, é bastante clara e expressa a relação entre a arte de escrever e o seu projeto para a educação na sociedade liberal moderna. O objetivo de STRAUSS é mostrar como as bases da cultura ocidental são provenientes da filosofia política clássica, delineando prós e contras da moderna democracia liberal⁴³², na medida em que acreditava ser necessária uma visão crítica e não complacente da democracia, justamente por ser seu entusiasta e aliado⁴³³.

O termo liberal é por ele utilizado no sentido antigo, no sentido de virtuoso⁴³⁴. Assim, o que ele imaginava com o desenvolvimento de uma defesa da educação liberal era uma “aristocracia universal”⁴³⁵, um regime onde a democracia não deixasse de lado a qualidade, a excelência e a virtude⁴³⁶. A idéia de educação liberal, portanto, era uma oposição clara ao que ele chamava de democracia de massas⁴³⁷. Isso não quer dizer que o termo liberal, nesse sentido antigo, não tivesse tido um significado político. Havia um significado político, sim, mas oposto ao significado político contemporâneo. Segundo STRAUSS, originalmente homem liberal era aquele que vivia como um homem livre, em oposição ao escravo. O escravo é aquele que não possui tempo para si próprio, pois vive em função de outro ser humano, o mestre. O mestre, por sua vez, possui todo o tempo para ele mesmo, ou seja, para aquilo que o torna mestre: política e filosofia⁴³⁸. Agora, muitos dos homens livres, a maioria dos cidadãos, eram quase escravos, pois passavam grande parte do seu tempo trabalhando e descansando para que pudessem trabalhar no

⁴³⁰ BLOOM, Allan. Foreword. In: STRAUSS, **Liberalism...**, p. V.

⁴³¹ STRAUSS, **Liberalism...**, p. X.

⁴³² BLOOM, Foreword, p. V-VI.

⁴³³ BLOOM, Foreword, p. V. STRAUSS, Leo. Liberal Education and Responsibility. In: STRAUSS, **Liberalism...**, p. 24.

⁴³⁴ E não no sentido moderno de oposto ao “conservador”. STRAUSS, **Liberalism...**, p. VII e IX.

⁴³⁵ STRAUSS, Leo. What is Liberal Education? In: STRAUSS, **Liberalism...**, p. 4.

⁴³⁶ BLOOM, Foreword, p. VI.

⁴³⁷ STRAUSS, What is Liberal..., p. 4.

⁴³⁸ STRAUSS, Liberal Education..., p. 10.

dia seguinte⁴³⁹. Logo o verdadeiro homem livre deve ter alguma riqueza, deve ser um senhor de terras, pois tal atividade não ocupa muito o seu tempo, na medida em que ele apenas supervisiona os trabalhos. Ele não é, portanto, um comerciante ou em empresário. Ainda, ele vive na cidade, e não no interior, caso contrário não conseguiria desenvolver a política e a filosofia. E, finalmente, o verdadeiro homem livre, para que não fique à mercê dos seus concidadãos, deve ser o governante. Seu modo de vida não era seguro se não vivesse em uma aristocracia⁴⁴⁰. Anteriormente, se utilizou a expressão *gentleman* para se referir ao homem livre, ao cidadão ideal deste modelo político, o qual é uma mistura, um meio-termo entre o filósofo e o cidadão, um meio-termo entre o questionamento radical e a subserviência à comunidade.

STRAUSS, inspirado pelos ideais clássicos, proferiu duas aulas sobre educação liberal, objetivando mudanças no seu período. Preparadas como palestras⁴⁴¹, depois foram publicadas como os dois primeiros capítulos do seu livro *Liberalism Ancient and Modern*⁴⁴². NICGORSKI analisando estes artigos, apresenta a natureza da educação liberal e os seus meios e condições⁴⁴³.

A natureza da educação liberal é dada pelo seu fim. Na concepção clássica, ela é a educação na cultura, ou através da cultura: o seu produto final é um ser humano aculturado⁴⁴⁴. Somente era possível se tornar um verdadeiro homem livre por meio da educação liberal. Ela era uma educação de crianças, e não de adultos. Consistia na formação do caráter e do gosto⁴⁴⁵. Como figura explicativa, STRAUSS faz uma comparação com a agricultura, para dizer que o homem precisa de um professor assim como o solo precisa do agricultor⁴⁴⁶. Há, contudo, uma pequena diferença, pois os professores também são pupilos. Sob pena de regresso ao infinito, é preciso admitir, então, que existem professores que não são pupilos. Para STRAUSS, existem raríssimos homens que possuíram as grandes mentes da humanidade. E, dado a sua raridade, somente é possível ter contato com eles por meio dos grandes livros. Assim, a educação liberal consiste em estudar, com o cuidado adequado, os grandes livros que as maiores

⁴³⁹ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 10.

⁴⁴⁰ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 11.

⁴⁴¹ NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 13, nº 2, May, 1985. P. 233.

⁴⁴² STRAUSS, *Liberalism...*

⁴⁴³ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 233-246.

⁴⁴⁴ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 3.

⁴⁴⁵ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 11.

mentes da humanidade deixaram – um estudo onde os pupilos mais avançados (professores) ajudam os pupilos menos experientes e os iniciantes⁴⁴⁷. Logo, na modernidade, STRAUSS está pensando na educação liberal como uma educação de adultos, e não de crianças⁴⁴⁸.

A expressão “com o cuidado adequado” merece destaque. A tarefa da educação liberal, da forma como pensada por STRAUSS, não é fácil⁴⁴⁹. Uma dificuldade óbvia é o fato de que as grandes mentes da humanidade dizem coisas diferentes sobre os mesmos temas. Logo, a natureza da educação liberal não é doutrinar o estudante em uma das posições delineadas por algum grande pensador⁴⁵⁰, mas escutar a conversa travada entre elas⁴⁵¹. STRAUSS quer mostrar as dificuldades inerentes à utilização deste método na modernidade. O seu objetivo é explorar o problema “aqui e agora”⁴⁵², ou seja, mostrar como o estudo dos grandes livros elaborados em sociedades não-liberais pode ser útil em uma democracia liberal. Seu ponto, portanto, é debater o melhor regime. Assim é que ele tenta fazer a conexão entre o liberalismo antigo e o moderno, entre a virtude e a liberdade universal. Sabendo que não é possível retornar ao modelo da aristocracia antiga⁴⁵³, STRAUSS procura estabelecer a democracia liberal moderna como um regime onde todos os adultos, ou a sua maioria, são pessoas virtuosas e sábias; onde as pessoas desenvolveram a sua razão em um alto grau: uma aristocracia universal⁴⁵⁴.

Naturalmente sua proposição política é direcionada contra uma idéia oponente, que ele chama de democracia de massas⁴⁵⁵. Admite STRAUSS que a ciência política moderna identifica um abismo entre a concepção original de democracia, entendida como a verdadeira democracia liberal, e a democracia como ela funciona na realidade. A visão predominante na ciência política moderna é a de que as elites da sociedade lideram as massas. Assim os líderes da democracia, na prática, nem sempre seriam os homens virtuosos, escolhidos pela sabedoria da população, mas sim aquela elite que se

⁴⁴⁶ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 3.

⁴⁴⁷ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 3.

⁴⁴⁸ A educação de adultos por excelência é a filosofia, pois sendo o questionamento e a busca da verdade ela nunca termina, nunca cessa: permanece enquanto o filósofo for vivo. STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 14.

⁴⁴⁹ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 3.

⁴⁵⁰ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 3-4.

⁴⁵¹ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 7.

⁴⁵² STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 4.

⁴⁵³ BLOOM, *Foreword*, p. VI.

⁴⁵⁴ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 4.

⁴⁵⁵ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 5.

utiliza das massas⁴⁵⁶. Logo, a democracia liberal conjugada com a idéia de educação liberal, é a busca de eliminar este abismo, é a contraposição à democracia de massas, pelo estabelecimento de uma sociedade onde a população é esclarecida. É o modo pelo qual se tenta ascender da democracia de massas para a democracia no seu sentido original^{457;458}.

Não se pode esquecer, contudo, a relação de tensão que STRAUSS identifica, em toda sua obra, entre a sociedade e a filosofia. Esta tensão continua sendo o tema central aqui. Na medida em que a educação liberal almeja elevar os homens à excelência e à virtude, se poderia entendê-la como a própria filosofia. Agora, se a filosofia é a busca da compreensão da verdade, do conhecimento das coisas mais importantes (virtude e felicidade)⁴⁵⁹, ela é inatingível para o homem: virtude e felicidade sempre serão imperfeitas⁴⁶⁰. A mensagem de STRAUSS é uma mensagem de humildade e de modéstia⁴⁶¹, em crítica àquilo que ele entende ser a arrogância do pensador moderno, que facilmente cai na ilusão de pensar que sua forma de ver o mundo é superior ou na ilusão de pensar que as grandes mentes só estavam certas sob o ponto de vista do seu tempo, não sendo úteis para as questões contemporâneas⁴⁶². E educação liberal é, portanto, uma libertação da vulgaridade⁴⁶³.

A educação liberal pode ser vista como uma preparação à filosofia⁴⁶⁴. Logo, ela transcende a política, transcende a sociedade, transcende a vida de verdadeiro homem livre. O homem livre aceita como verdadeiras coisas que para o filósofo são temas de questionamento e investigação. Assim, as virtudes do homem livre são diferentes das

⁴⁵⁶ STRAUSS, What is Liberal..., p. 5.

⁴⁵⁷ STRAUSS, What is Liberal..., p. 5.

⁴⁵⁸ SHEPPARD, sempre conectando as idéias de STRAUSS com os fatos de sua vida, relaciona a exploração dos múltiplos níveis de escrita como sendo não apenas uma resposta às falhas da modernidade, mas também como sendo uma resposta ao fato concreto do totalitarismo alemão (p. 94). Segundo ele, STRAUSS sempre criticou não apenas os conservadores que pavimentaram (conscientemente ou não) o caminho para Hitler. Ele sempre responsabilizou os educadores liberais de Weimar que não conseguiram cativar os jovens numa sociedade liberal, de modo que a juventude caiu nos braços do nihilismo (p. 97-98).

⁴⁵⁹ STRAUSS, What is Liberal..., p. 6.

⁴⁶⁰ STRAUSS, What is Liberal..., p. 7.

⁴⁶¹ STRAUSS, What is Liberal..., p. 8.

⁴⁶² STRAUSS, What is Liberal..., p. 7-8. A crítica à modernidade foi melhor explicitada no capítulo anterior.

⁴⁶³ STRAUSS, What is Liberal..., p. 8.

⁴⁶⁴ STRAUSS, Liberal Education..., p. 13.

virtudes do filósofo⁴⁶⁵, mas apesar das diferenças, as virtudes do homem livre são o reflexo político das virtudes do filósofo⁴⁶⁶.

Ou seja, a educação liberal atinge seu objetivo quando participa da filosofia, mas não necessariamente se identifica com o seu modo de vida⁴⁶⁷. É mais uma crença do que um questionamento das opiniões e, nesse sentido também entra em tensão com a filosofia⁴⁶⁸. A questão é que há um ponto de convergência entre a cidade, a política, e a filosofia. Este ponto de convergência é justamente a educação liberal, que se vale da filosofia, que participa dela, mas sem desacreditar a vida em sociedade: é um questionamento feito internamente à sociedade⁴⁶⁹. Assim o homem liberal educado experimenta a tensão existente entre a filosofia e a sociedade, fazendo os questionamentos necessários ao desenvolvimento da sociedade, necessários à atualização do melhor regime, de modo realista. É um questionamento sério, severo, útil, mas num sentido “não-perigoso” como aquele feito pelo filósofo. O questionamento do homem liberal, do cidadão, é questionamento que não coloca em risco a política, pelo contrário, este questionamento é o pressuposto do pleno funcionamento da política, para que a excelência humana seja atualizada.

Esta é a justificação última do governo dos homens livres⁴⁷⁰. Ao se apresentar como o reflexo político daquilo que seria o governo dos filósofos, STRAUSS está apresentando a justificativa para o melhor regime: dado que o governo dos filósofos é impossível (pois a filosofia vive lado a lado com a sociedade, de modo que filósofos e não-filósofos, em vista da desproporção que existe entre si, não podem deliberar em conjunto⁴⁷¹), seu papel é apresentar a filosofia à sociedade de uma forma diluída⁴⁷².

Se esta é a natureza da educação liberal, conforme a classificação feita por NICGORSKI, cabível traçarem-se algumas linhas sobre seus meios e condições⁴⁷³. Esta questão gira em torno da pergunta: por que grandes livros da humanidade são o melhor meio para promover aquilo que STRAUSS chama de educação liberal⁴⁷⁴?

⁴⁶⁵ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 13.

⁴⁶⁶ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 14.

⁴⁶⁷ NICGORSKI, *Leo Strauss...*, p. 235-236.

⁴⁶⁸ NICGORSKI, *Leo Strauss...*, p. 236.

⁴⁶⁹ NICGORSKI, *Leo Strauss...*, p. 236.

⁴⁷⁰ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 14.

⁴⁷¹ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 14.

⁴⁷² STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 15.

⁴⁷³ NICGORSKI, *Leo Strauss...*, p. 236-246.

⁴⁷⁴ NICGORSKI, *Leo Strauss...*, p. 238.

Há pelo menos duas razões para tanto. Em primeiro lugar o estudo dos grandes livros da humanidade revela aos estudantes a excelência humana. STRAUSS acreditava que as grandes mentes da humanidade eram os exemplos da excelência humana e acreditava que a tarefa da educação liberal era abrir os caminhos dos estudantes para que atingissem tal excelência, por meio da sua exposição a ela⁴⁷⁵.

Em segundo lugar, devemos novamente destacar a expressão “com o cuidado adequado”, reiteradamente utilizada por STRAUSS. Dela se depreende que os grandes livros devem ser estudados e *comparados* entre si. É da comparação, da confrontação entre as grandes mentes, delineando suas semelhanças e diferenças, que se começa a filosofar: esta é a diferença fundamental entre filosofar e doutrinar⁴⁷⁶. Ou seja, o estudante exerce um papel ativo, e não passivo, pois transforma os inúmeros monólogos das grandes mentes em diálogos⁴⁷⁷. Neste aspecto é que STRAUSS destaca o papel do professor, do “pupilo mais experiente”: ele é o promotor deste difícil e complexo diálogo entre as grandes mentes⁴⁷⁸.

Novamente aqui a tensão entre filosofia e sociedade se coloca. Ao mesmo tempo que, como dito há pouco, a natureza da educação liberal não é questionar perigosamente a sociedade, mas apenas naquela medida que seja contributiva ao desenvolvimento e aprimoramento do regime (ou seja, há uma confiança na sociedade), ela também pressupõe a inquietação e o questionamento severo da filosofia (a desconfiança na sociedade), na medida em que a promoção do diálogo entre as grandes mentes naquilo em que elas discordam demanda uma perturbação e um engajamento no debate próprios ao filósofo: ao se questionar a correção de um grande livro se faz filosofia, ou seja, se busca a verdade e se desconfia da sociedade.

Eis, portanto, a tensão entre a confiança na sociedade daquele que recebe uma educação liberal e a desconfiança do filósofo. Como diz NICGORSKI, esta tensão apenas traz à tona as tensões existentes entre a cidade e a filosofia, a filosofia e a educação liberal e entre a educação liberal e a cidade⁴⁷⁹. Os escritos de STRAUSS não deixam uma solução para estas tensões. Ele não prescreve regras sobre o que pode ser e o que não pode ser ensinado em uma educação liberal. Ele não fornece uma linha divisória entre

⁴⁷⁵ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 238.

⁴⁷⁶ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 238.

⁴⁷⁷ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 239.

⁴⁷⁸ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 239.

⁴⁷⁹ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 240.

educação liberal e filosofia. Estas questões são abertas para serem trabalhadas conforme as habilidades dos professores e dos pupilos. Ela depende da disposição e do engajamento com que eles constroem o diálogo entre as grandes mentes da humanidade⁴⁸⁰.

Ou seja, a democracia moderna não é o vilão de uma trama na qual a educação liberal é a vítima⁴⁸¹. Pelo contrário, STRAUSS nunca considerou a democracia moderna e a educação liberal como inimigos naturais⁴⁸²: ele via a educação liberal como o verdadeiro fundamento da democracia liberal moderna. Logo, a democracia moderna, para ser verdadeira, para atualizar seu verdadeiro sentido, mais do que acomodar a educação liberal, a pressupunha⁴⁸³: é requisito para o exercício da responsabilidade cívica⁴⁸⁴. Só assim se alcançaria a aristocracia universal que venceria o relativismo, presente no historicismo e no positivismo, transformando a então existente democracia de massas na democracia no seu sentido verdadeiro⁴⁸⁵.

Isso porque, a educação liberal manterá a pluralidade de opiniões na sociedade. Eis o sentido de sua frase quando diz que não devemos esperar que a educação liberal se torne uma educação universal, sendo sempre privilégio de uma minoria⁴⁸⁶: o governo daqueles que foram educados desse modo não se justifica por si mesmo⁴⁸⁷ e sua universalização, sua disseminação à maioria tampouco justifica o seu governo. Ou seja, não é uma salvação totalitária, mas uma busca de atualizar o verdadeiro sentido da democracia, que mantém a pluralidade e a moderação.

2.6. Considerações finais.

Após compreendermos o que significava, para STRAUSS, o uso de uma arte de escrever que diferenciava os ensinamentos exotéricos dos esotéricos, de como ele

⁴⁸⁰ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 240.

⁴⁸¹ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 246.

⁴⁸² NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 247.

⁴⁸³ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 247.

⁴⁸⁴ STRAUSS, Liberal Education..., p. 13.

⁴⁸⁵ STRAUSS, What is Liberal..., p. 5.

⁴⁸⁶ STRAUSS, Liberal Education..., p. 24.

⁴⁸⁷ STRAUSS, Liberal Education..., p. 24.

identificava tal método na filosofia política, e de como isso era usado por ele para combater o historicismo imperante em sua época (a ponto de alguns considerarem sua redescoberta como sendo algo “idêntico” com a sua refutação ao historicismo⁴⁸⁸), contemporaneamente a interpretação de seus escritos é cercada pela dúvida: LEO STRAUSS usava a esquecida arte de escrever nos seus próprios livros e artigos? Ele escrevia como ele lia⁴⁸⁹? Por que ele usava (se usava) este método, visto que estava em uma sociedade liberal? Não se ignora o tema, e há argumentos interessantes para ambos os lados⁴⁹⁰, inclusive com extensa análise de textos escritos por STRAUSS, mas este não é o debate que se está propondo. Por ora, interessa a compreensão do papel que a redescoberta do exoterismo/esoterismo exerceu na obra de LEO STRAUSS, uma vez que tal compreensão certamente interfere no modo como sua obra será compreendida e interpretada, interfere na compreensão de qual era o seu projeto. Desse modo, como bem colocam os ZUCKERT, o que interessa aqui, o que é controverso na explanação que STRAUSS faz acerca do esoterismo, é a própria ideia de esoterismo, ou seja, não é o que estaria escondido nos escritos, mas o fato de que haveria algo escondido⁴⁹¹. O esoterismo, da maneira como redescoberta e apresentada por STRAUSS, constituía um método para entender historicamente escritores do passado que, de modo incontroverso, viveram em sociedades não-liberais. Logo, não era uma forma de introduzir virtudes de

⁴⁸⁸ KINZEL, *Postmodernism...*, p. 138.

⁴⁸⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 116.

⁴⁹⁰ Por exemplo, defendendo a majoritária tese de que STRAUSS passava ensinamentos esotéricos em seus escritos, tentando interpretar seus textos com base neste método temos, entre outros, LAMPERT, *Strauss's Recovery...*, p. 63 e 76-88; TANGUAY, *Leo Strauss...*, p. 3, 69 e 14-78; e SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 5-6 e 99-105 e HILB, *Arte de Escribir...*, p.123, ss. O principal argumento dos que entendem que STRAUSS utilizava este modo de escrever, passando ensinamentos nas entrelinhas dos seus escritos, está na compreensão de que ele concordaria com os antigos e medievais no sentido de que haveria, sim, em qualquer tipo de sociedade, um abismo entre os sábios e o vulgo, o que justificaria o uso de uma linguagem escrita com múltiplos níveis de interpretação. Para eles STRAUSS era um elitista que buscava neutralizar o ideal moderno de igualdade.

Por outro lado, defendendo a tese de que STRAUSS não se utilizava deste expediente destacam-se os ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 116-120 e 127-136. O seu argumento central é de que quem utilizou este método não falou sobre ele abertamente. No fundo, STRAUSS, inclusive poderia ser visto como um anti-esotérico, na medida em que apresenta abertamente a sua existência; ele é o redescobridor e o destruidor da esquecida arte de escrever.

Ademais, ressaltam os ZUCKERT, que há uma diferença entre escrever nas entrelinhas e escrever com “reserva pedagógica”. STRAUSS, para eles, teria usado esta metodologia, e não aquela. Enquanto que no primeiro caso os escritores dizem coisas que não acreditam e apenas uma leitura muito cuidadosa pode compreender a mensagem presente nas entrelinhas, no segundo caso o autor diz expressamente aquilo que pensa. Mas, ressaltam, um texto não-esotérico não é sinônimo de texto fácil. Os textos de STRAUSS são, sim, difíceis, admitem os ZUCKERT, mas o modo peculiar que STRAUSS tinha de escrever se relacionava justamente com o que ele pensava ser o papel da educação em uma sociedade liberal (ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 132, 136-137).

sociedades não-liberais na liberal sociedade norte-americana, como pensa SHEPPARD⁴⁹², pois, se bem compreendida, não é uma prescrição para *escritores* de hoje, mas um instrumento para os *estudiosos* de hoje: diz como ler o passado e não como escrever no presente⁴⁹³. É uma arte de ler⁴⁹⁴, e não uma arte de escrever. Para que se preserve a ameaçada filosofia em um contexto liberal e historicista, a exposição do que era a arte de escrever dos filósofos perseguidos é essencial para que no presente possamos compreender seus verdadeiros ensinamentos⁴⁹⁵. Assim, o que nos interessa realmente para a compreensão do tema, é que STRAUSS estava preocupado em criticar o historicismo, defendendo a possibilidade da filosofia no conturbado período da modernidade em que viveu, por meio de uma educação liberal.

Para ser bem compreendida a tese de STRAUSS de que o uso de “mentiras nobres” era para o bem da filosofia e da sociedade, é preciso destacar que a sua ênfase estava no “nobre” e não na “mentira”⁴⁹⁶. Elas não se justificam em função de uma suposta superioridade dos filósofos sobre o vulgo, sobre a massa, mas pela preservação do bem comum: as opiniões nas quais o grande público acredita fazem um bem a todos, causar distúrbios nessas opiniões (por mais que elas não sejam totalmente verdadeiras) poderia causar males⁴⁹⁷. A expressão “mentira nobre” foi extraída de uma passagem da *República*. Sua utilização naquele contexto, segundo os ZUCKERT, almejava persuadir os cidadãos de que a organização civil seria mais natural do que realmente era⁴⁹⁸: era uma mentira em serviço da justiça e da verdade^{499;500}. Ela, inclusive, é mal compreendida se tomada como autorização ou como conselho para que se minta para o povo⁵⁰¹. Em verdade, para além da perseguição, sua utilização se justificava na medida em que era uma forma mais eficiente de formar pensadores independentes⁵⁰².

⁴⁹¹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 121.

⁴⁹² SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 81.

⁴⁹³ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 121.

⁴⁹⁴ KINZEL, *Postmodernism...*, p. 145.

⁴⁹⁵ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 136.

⁴⁹⁶ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 127.

⁴⁹⁷ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 127.

⁴⁹⁸ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 129.

⁴⁹⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 130.

⁵⁰⁰ Talvez mentira seja uma expressão demasiada pesada para a mensagem que se pretende passar. O ponto, nos parece, poderia ser bem explicado com a expressão comum na linguagem jurídica: “presunção”. Há uma ficção político-jurídica (logo algo que não corresponde com a verdade no sentido mais firme do termo), mas que exerce seu papel de coesão social.

⁵⁰¹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 131.

⁵⁰² SHEPPARD, *Leo Strauss...*, p. 94.

Segundo HILB – que entende que STRAUSS efetivamente utilizava a arte de escrever em suas obras mesmo estando em uma sociedade liberal – haveria duas verdades que deveriam permanecer escondidas do vulgo, mesmo em sociedades liberais⁵⁰³. A primeira verdade que deveria permanecer escondida da sociedade (ou seja, a primeira “mentira nobre” contada ao vulgo) seria que a vida contemplativa é superior e que ela é destinada a apenas alguns poucos, acessível a uma minoria, portanto⁵⁰⁴. E a segunda verdade (“mentira nobre”) que deveria permanecer escondida da sociedade para o seu próprio bem diria que os valores que sustentam a sociedade e sua moralidade (justiça) são, em última medida, desprovidos de fundamento. Ou seja, os valores sociais seriam desprovidos de um fundamento último, não sendo passíveis de demonstração⁵⁰⁵. Assim o direito natural, no pensamento de STRAUSS, seria sempre “diluído”: na medida em que o filósofo, ao se perguntar sobre o todo, compreende que não existe resposta definitiva para a justificação do direito natural, para a justiça e para a moral⁵⁰⁶, ele *dilui o direito natural na política*⁵⁰⁷ – como vimos, a cidade perfeita só existiria em discurso⁵⁰⁸, de modo que a justiça seria “sempre política e não propriamente natural”⁵⁰⁹. Para HILB isso destruiria o direito natural⁵¹⁰ – mas, como se verá na Parte II, *infra*, a intermediação da sociedade e da política é justamente o que confere sentido ao direito natural na filosofia política clássica.

Pois bem, deixada a discussão acerca da intermediação que a política faz do direito natural para um momento posterior, por ora importa dizer que os ZUCKERT não negam que em alguns dos seus textos STRAUSS tenha utilizado propositalmente alguns expedientes esotéricos. Ponderam, contudo, que ele tomou tal atitude de maneira óbvia, ou seja, ao ter falado abertamente sobre o esoterismo ele queria que as pessoas que lessem seus trabalhos percebessem (ou pelo menos desconfiassem) que efetivamente se tratava de uma apresentação “esotérica”⁵¹¹ – era algo escondido, secreto, mas que todos

⁵⁰³ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 126.

⁵⁰⁴ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 126.

⁵⁰⁵ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 127.

⁵⁰⁶ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 129.

⁵⁰⁷ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 128, especialmente nota nº 10. Ver também STRAUSS, *On Natural...*, p. 139, onde ele refere expressamente a necessidade de uma versão diluída do direito natural na política.

⁵⁰⁸ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15.

⁵⁰⁹ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 128, nota nº 10.

⁵¹⁰ HILB, *Arte de Escribir...*, p. 128, nota nº 10.

⁵¹¹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 138.

deveriam saber. Contudo, “esoterismo óbvio” não é esoterismo⁵¹². Dado que ele mesmo chamou a atenção para o esoterismo, utilizá-lo seria uma maneira muito pobre de esconder algo. Logo, há um sentido mais complexo na sua utilização, sentido este diferente daquele que havia nos textos de PLATÃO e dos demais filósofos: o propósito de STRAUSS não era comunicar “mentiras nobres” e “verdades mais nobres ainda”, pelo contrário, seu objetivo era demonstrar que a utilização de um expediente esotérico era perfeitamente possível em um texto exotérico. Era por prever a crítica de seus contemporâneos de que seria impossível, em qualquer período histórico, escrever daquele modo, que STRAUSS se lançou a escrever daquele modo, mas de maneira óbvia⁵¹³, anunciando que assim procederia: ele queria revelar a possibilidade de ter havido um modo de escrever que estava esquecido⁵¹⁴.

Então, o que o novo ramo do conhecimento que STRAUSS se propõe a inaugurar precisa entender para que a filosofia sobreviva ao ataque do historicismo é o contexto em que os filósofos escreviam, para que seja possível entender o verdadeiro sentido dos seus ensinamentos. Seu método é uma busca por compreender os filósofos do modo que eles mesmos se entendiam⁵¹⁵. Ou seja, não era aprender algo sobre eles, mas aprender algo deles⁵¹⁶.

Essa é a tarefa da educação liberal, pois ela será responsável por ascender de uma democracia de massas para a democracia no seu sentido original⁵¹⁷. Os comentadores que atribuem a STRAUSS a pecha de elitista ou de um pensador que queria voltar a viver na *Polis* não compreenderam que ele revelou o segredo da filosofia justamente porque não mais vivia numa sociedade não-liberal e não mais vivia na Antiguidade e no medievo. STRAUSS sabia onde estava, na modernidade liberal, onde era necessário revelar o segredo da filosofia para que fosse possível a sua preservação. STRAUSS percebeu que o pano de fundo dado pela modernidade, ao fim e ao cabo, negava a possibilidade da mera existência da filosofia, na medida em que negava a tensão que sempre existiu entre filosofia e sociedade e ele se vale disso para, ao revelar

⁵¹² ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 138.

⁵¹³ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 138-139.

⁵¹⁴ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth...**, p. 139.

⁵¹⁵ STRAUSS, *How to Study...*, p. 322.

⁵¹⁶ STRAUSS, *How to Study...*, p. 324.

⁵¹⁷ STRAUSS, *What is Liberal...*, p. 5.

essa natureza da filosofia que ninguém mais parecia entender, defender a filosofia dos seus inimigos⁵¹⁸.

Pode-se dizer, então, como visto, que a redescoberta e a exposição da diferença entre os ensinamentos exotéricos e esotéricos de um texto clássico possui um sentido *político* e um sentido *filosófico* e a redescoberta desta arte de escrever exerce um papel em ambos os projetos políticos (o político-*político* e o político-*filosófico*) de STRAUSS⁵¹⁹. A sua política-“política” visa a contribuir para a modificação do liberalismo moderno pela retomada das tendências moderadas dos pensadores políticos clássicos e dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, enquanto que sua política-“filosófica” possui o objetivo de preservar a possibilidade da filosofia⁵²⁰. O seu projeto *político* demandaria a manutenção de uma tradição esotérica, mas a sua revelação expressa e aberta é parte de seu projeto *filosófico*, feita no intuito de preservar a filosofia⁵²¹.

A educação liberal almejava elevar os homens à excelência e à virtude, mas ela não era a própria filosofia. Seu papel era diluir a radicalidade da filosofia⁵²², a ponto de que os questionamentos que precisam ser feitos na busca da verdade não fossem radicais a ponto de acabar com a sociedade⁵²³. Isso porque, se a filosofia é a busca da compreensão da verdade, do conhecimento das coisas mais importantes (virtude e felicidade)⁵²⁴, ela é inatingível para o homem: virtude e felicidade sempre serão imperfeitas⁵²⁵. A educação liberal pode, pois, ser vista como uma preparação à filosofia⁵²⁶. Logo, ela transcende a política, transcende a sociedade, transcende a vida de verdadeiro homem livre, colocando as virtudes do homem livre como o *reflexo político* das virtudes do filósofo⁵²⁷ (que não são políticas).

Ou seja, a educação liberal atinge seu objetivo quando participa da filosofia, mas não necessariamente se identifica com o seu modo de vida⁵²⁸. É mais uma crença do que um questionamento das opiniões e, nesse sentido também entra em tensão com a

⁵¹⁸ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 133-134.

⁵¹⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 144.

⁵²⁰ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 144.

⁵²¹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 144.

⁵²² STRAUSS, Liberal Education..., p. 15.

⁵²³ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 236.

⁵²⁴ STRAUSS, What is Liberal..., p. 6.

⁵²⁵ STRAUSS, What is Liberal..., p. 7.

⁵²⁶ STRAUSS, Liberal Education..., p. 13.

⁵²⁷ STRAUSS, Liberal Education..., p. 14.

filosofia⁵²⁹. A questão é que há um ponto de convergência entre a cidade, a política, e a filosofia. Este ponto de convergência é justamente a educação liberal, que se vale da filosofia, que participa dela, mas sem desacreditar a vida em sociedade: é um questionamento feito internamente à sociedade⁵³⁰. Este é o papel do homem livre, do *gentleman*. Assim o homem liberal educado experimenta a tensão existente entre a filosofia e a sociedade, fazendo os questionamentos necessários ao desenvolvimento da sociedade, necessários à atualização do melhor regime, de modo realista. É um questionamento sério, severo, útil, mas num sentido “não-perigoso” como aquele feito pelo filósofo. O questionamento do homem liberal, do cidadão, é questionamento que não coloca em risco a política, pelo contrário, este questionamento é o pressuposto do pleno funcionamento da política, para que a excelência humana seja atualizada.

⁵²⁸ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 235-236.

⁵²⁹ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 236.

⁵³⁰ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 236.

PARTE II – A RELAÇÃO ENTRE O DIREITO NATURAL E O MELHOR REGIME NA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA

Fornecidas duas chaves de leitura na Parte I desta pesquisa, pode-se passar a um estudo mais específico: as relações entre o direito natural e a discussão sobre o melhor regime dentro daquilo que STRAUSS entendia como filosofia política clássica. É com a compreensão de que sua volta aos clássicos servia como crítica à modernidade, e com a compreensão de que sua leitura dos clássicos era caracterizada por uma arte de ler, que se pode melhor compreender os estudos e as idéias de STRAUSS sobre o direito natural clássico. Só assim, portanto, será possível abordar a proposta hermenêutica de STRAUSS acerca do direito natural.

Após a mudança de orientação no seu pensamento, STRAUSS se livrou do preconceito contra os clássicos – como admitido por ele mesmo mais ao final de sua vida⁵³¹ – e passou a olhar para a filosofia política clássica de maneira séria, ou seja, aceitando a possibilidade de eles (especialmente PLATÃO e ARISTÓTELES⁵³²) estarem simplesmente corretos⁵³³. O seu retorno aos clássicos, para responder aos problemas que identificava na modernidade, pressupunha que era possível aprender algo deles, e não apenas algo sobre eles⁵³⁴.

Assim é que STRAUSS empreendeu esforços para, primeiro, delinear o campo de estudos da filosofia política clássica, diferenciando-a de outros campos, especialmente diferenciando-a da filosofia pura e simples: queria que ficasse claro aquilo que estava sendo resgatado. Com isso, ressaltou a importância da discussão acerca do melhor regime político para os clássicos, demonstrando sua relação umbilical com a filosofia política clássica e demonstrando como essa discussão havia se perdido na modernidade. Este é o tema do Capítulo 1 desta Parte II.

E, após caracterizar a filosofia política e sua relação com o debate sobre o melhor regime, STRAUSS conseguiu demonstrar a relação deles com o descobrimento da

⁵³¹ STRAUSS, Preface to..., p. 31.

⁵³² BOLOTIN, Leo Strauss...

⁵³³ BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 130.

⁵³⁴ STRAUSS, How to Study..., p. 324 e 329.

idéia de natureza e com a conseqüente idéia de direito natural, de modo que a sua presença é o que funda a filosofia política. Então, é essa identificação “filosofia política clássica – debate sobre o melhor regime – direito natural” que se estudará no Capítulo 2.

Segundo a leitura de STRAUSS, filosofia política, para os clássicos, era “sair da caverna”, era a tentativa de compreender o eterno e alcançar a verdade. O mundo da caverna representa o mundo da opinião (contraposta ao conhecimento) e a sociedade estabiliza as opiniões, criando dogmas públicos para que os homens possam viver em conjunto, de modo que filosofar é ascender do dogma público ao conhecimento privado⁵³⁵, ou seja, ao conhecimento da *natureza* das coisas. Assim, filosofia política é o conhecimento da *natureza das coisas políticas*. Toda a questão, portanto, envolve o descobrimento da idéia de natureza e a ênfase nas coisas políticas.

Ademais, o descobrimento da idéia de natureza e a busca pelo conhecimento da natureza das coisas políticas é o que gera um debate acerca de qual é o melhor regime político, de qual é o estado perfeito⁵³⁶. A questão da filosofia política, portanto, é sobre o melhor modo de vida⁵³⁷, que necessariamente tem a ver com o melhor regime⁵³⁸. Debater o melhor regime é fazer filosofia política e isso pressupõe a idéia de direito natural.

Era isso que o próprio STRAUSS fazia em todas as suas obras: ao questionar as bases da modernidade, e justificá-la de modo diferente do que os seus contemporâneos, ele estava buscando melhorar o regime em que vivia.

Essa é a responsabilidade do filósofo político, o seu engajamento no debate sobre o melhor regime vem da preocupação que tem, não apenas com a vida teórica, mas também com a vida política. Ele é o *reflexo político* do filósofo. Logo, veremos que o direito natural depende de uma intermediação, que é dada pela política. O direito natural é diluído na política, segundo a leitura que STRAUSS fazia dos clássicos. Compreender essa intermediação é fundamental para a compreensão do projeto hermenêutico de STRAUSS acerca do direito natural clássico.

⁵³⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 11-12.

⁵³⁶ JANSSENS, *Between*..., p. 130.

⁵³⁷ KINZEL, *Postmodernism*..., p. 142.

⁵³⁸ BOLOTIN, *Leo Strauss*..., p. 131.

1. A filosofia política clássica enquanto discussão acerca do melhor regime.

Disse-se, ao início do Capítulo 1 da Parte I desta pesquisa que toda a obra de LEO STRAUSS parte do pressuposto de que a modernidade estava em crise. Tal crise resultava, para STRAUSS, na negação da “filosofia política”, ou seja, na negação das mais básicas idéias que fundaram a civilização ocidental. Compreender a delimitação do que era a filosofia política para os clássicos, bem como compreender e a relação que esse ramo da filosofia tinha com o debate sobre o melhor regime são os objetivos das próximas páginas.

1.1. A caracterização da filosofia política.

STRAUSS fornece, com base na filosofia política clássica, toda uma explicação e uma conceituação do que é “filosofia política”. Se “filosofia” é a busca pela compreensão do todo, da verdade (sob o pano de fundo de um horizonte absoluto, de um horizonte natural, e não de um horizonte historicamente variável), se é a saída da caverna e da situação concreta para o vislumbamento do todo; a “filosofia política” é a compreensão, pelo homem, não do todo – pois humanamente impossível – mas das alternativas fundamentais aos problemas fundamentais da humanidade. Logo, apesar de ser incapaz de adquirir a sabedoria ou de compreender plenamente o todo, o homem é capaz de conhecer o que não conhece por meio da compreensão dos problemas e das respectivas alternativas⁵³⁹.

A concepção que STRAUSS adota parte do declarado pressuposto de que “filosofia política” é diferente de “filosofia”. Filosofia é a busca da sabedoria, é a busca pelo conhecimento universal, pelo conhecimento do todo⁵⁴⁰. Essa busca não seria necessária se tal conhecimento estivesse imediatamente disponível. A ausência de conhecimento sobre o todo, contudo, não significa que o homem não tenha pensamentos

⁵³⁹ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 35.

sobre o todo, opiniões⁵⁴¹. Por isso tanta ênfase no questionamento, pois é o questionamento que leva à compreensão da existência de problemas fundamentais.

Portanto, filosofia não tanto é possuir a verdade, mas é mais a sua busca⁵⁴². E a clara compreensão das questões fundamentais requer a consciência sobre a sua natureza⁵⁴³. Essa consciência vem do questionamento. Tanto é assim que uma de suas frases fundacionais é justamente a abertura ao questionamento: “eu sei que nada sei”.⁵⁴⁴.

Agora, o problema fundamental tratado pela filosofia política emerge da busca explícita pela vida boa, ou pela boa sociedade⁵⁴⁵. Filosofia política é o esforço pela substituição da opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas⁵⁴⁶. As coisas políticas estão sujeitas, por sua própria natureza, à aprovação e desaprovação, à escolha ou rejeição, ao elogio ou à crítica. Sua essência é não ser neutra⁵⁴⁷.

Logo, filosofia política, da forma como posta por STRAUSS, é sempre uma questão sobre o melhor regime para uma sociedade: o tema da filosofia política é justamente a cidade e o homem⁵⁴⁸, as relações entre o homem e a cidade. Isso porque, se toda ação política visa ou à conservação (prevenir uma mudança para pior), ou à mudança (trazer algo melhor), em verdade é guiada por alguma reflexão sobre o que é melhor e o que é pior⁵⁴⁹. Entretanto, pensar sobre o melhor e o pior implica em pensar sobre o bem⁵⁵⁰. A consciência do bem tem o caráter de opinião: ela é questionável⁵⁵¹, passível de debates e de diferentes pontos de vista. E o simples fato de podermos questionar as opiniões sobre o bem, nos leva ao pensamento de que é possível que exista conhecimento: alguma opinião é verdadeira, por decorrência lógica. Toda ação política possui, assim, em si própria, uma orientação na busca do conhecimento do bem: da boa vida, ou da boa sociedade⁵⁵².

⁵⁴⁰ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁴¹ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁴² STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁴³ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁴⁴ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁴⁵ STRAUSS, What is..., p. 10.

⁵⁴⁶ STRAUSS, What is..., p. 11-12.

⁵⁴⁷ STRAUSS, What is..., p. 12.

⁵⁴⁸ STRAUSS, **The City**..., p. 1.

⁵⁴⁹ STRAUSS, What is..., p. 10.

⁵⁵⁰ BEHNEGAR, Nasser. Reading What is Political Philosophy? *In: Perspectives on Political Science*. Volume 39, nº 2, April-June, 2010. P. 66.

⁵⁵¹ STRAUSS, What is..., p. 10.

⁵⁵² STRAUSS, What is..., p. 10.

Mas, ao chamar essa busca de filosofia política, implicitamente se entende que ela é parte de algo maior, da filosofia. Ou de que ela é um ramo da filosofia. Para STRAUSS, na expressão “filosofia política”, “filosofia” indica o modo de abordagem, uma abordagem que vai às raízes e que é completa; e “política” indica o assunto e a função⁵⁵³. Então, quando STRAUSS fala em *filosofia política*, ele quer tanto significar “filosofia política”, assim como “*filosofia* política”⁵⁵⁴.

Então a filosofia política lida com assuntos políticos de maneira que seja relevante para a vida política, de modo que seu tema deve ser idêntico com o objetivo, com o objetivo último da ação política⁵⁵⁵. O tema da filosofia política, portanto, são os grandes objetivos da humanidade, a liberdade e o governo ou império – objetivos que são capazes de erguer todos os homens além de seus egos pobres. Filosofia política é o ramo da filosofia mais próximo da vida política, da vida não-filosófica, da vida humana⁵⁵⁶. Aqui está a percepção dos clássicos de que há esferas do todo, as quais podem ser estudadas separadamente. A filosofia política é, então, o estudo das coisas políticas⁵⁵⁷. Ela é a forma primária de ciência política, pois parte do senso comum⁵⁵⁸, das opiniões, possuindo, portanto, uma perspectiva prática, e não apenas teórica⁵⁵⁹. É uma espécie de introdução à filosofia, pois mescla a teoria com a prática. É uma preparação para a vida boa, para a vida teórica, para a vida contemplativa⁵⁶⁰. O tema fundamental da filosofia política clássica emerge, portanto, diretamente da própria vida política⁵⁶¹.

Essa proximidade do filósofo político com a vida política é bem representada pela ênfase que STRAUSS dava ao caráter engajado do filósofo político: o filósofo político é o *reflexo político* do filósofo⁵⁶². Esta preocupação com a vida prática, além da teórica, justifica o “política” na expressão “filosofia política”. O filósofo político, como visto na Parte I, não é, portanto, um questionador irresponsável⁵⁶³, mas exerce o papel

⁵⁵³ STRAUSS, What is..., p. 10.

⁵⁵⁴ UMPHREY, Stewart. Natural Right and Philosophy. In: DEUTSCH; NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 282.

⁵⁵⁵ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁵⁶ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁵⁵⁷ UMPHREY, Natural Right..., p. 280-281.

⁵⁵⁸ STRAUSS, **The City**..., p. 12.

⁵⁵⁹ BEHNEGAR, Reading What is..., p. 67.

⁵⁶⁰ STRAUSS, Liberal Education..., p. 13; BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 138.

⁵⁶¹ BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 131.

⁵⁶² STRAUSS, Liberal Education..., p. 14.

⁵⁶³ STRAUSS, Liberal Education..., p. 17.

de ser um ponto de convergência entre a filosofia e a política, entre a teoria e a prática. TARCOV deixa bastante claro o antagonismo desses dois ensinamentos: aqui há tanto uma relação direta do filósofo político com a vida política⁵⁶⁴, como há transcendência sobre a vida política⁵⁶⁵. É isso que STRAUSS busca destacar.

Assim, filosofia é a busca do conhecimento da natureza⁵⁶⁶ de todas as coisas, de modo especial, do conhecimento da *natureza das coisas mais importantes*; enquanto que a filosofia política é a busca do conhecimento da natureza das coisas políticas, de modo especial, do conhecimento da *natureza das mais importantes coisas políticas*⁵⁶⁷. Filosofia política é, então, o esforço tanto pelo verdadeiro conhecimento sobre as coisas políticas, como pela correta, pela boa, ordem política⁵⁶⁸. Ela se caracteriza pela relação direta com as coisas da vida política⁵⁶⁹. O melhor regime é o tema do filósofo político por excelência, é a linha mestra da filosofia política, sua questão fundamental⁵⁷⁰.

Bem caracterizadas as delimitações conceituais do problema da filosofia política, STRAUSS fornece alguns esclarecimentos conceituais importantes para o entendimento de toda a sua obra. Diferencia, por exemplo, filosofia política do pensamento político em geral⁵⁷¹. Por pensamento político entende-se a reflexão sobre, ou a exposição de, ideias políticas (entendidas como qualquer significado político sobre os fundamentos da política). Assim toda filosofia política é um pensamento político, mas nem todo pensamento político é filosofia política. Pensamento político é, enquanto tal, indiferente à distinção entre opinião e conhecimento, enquanto que a filosofia política tem ciência de que busca substituir opiniões por conhecimento. Então, pensamento político não é mais do que a defesa de uma firme convicção, ou de um mito⁵⁷².

Um pensador político (que não é um filósofo, nem um filósofo político) está interessado em uma específica ordem, ou em uma política específica (utilizando leis e

⁵⁶⁴ TARCOV, Nathan. Leo Strauss's "On Classical Political Philosophy". In: **Perspectives on Political Science**. Volume 39, nº 2, April-June, 2010. P. 72-75.

⁵⁶⁵ TARCOV, Leo Strauss's..., p. 75-76.

⁵⁶⁶ A importância da noção de natureza para a filosofia e para a filosofia política clássica será melhor explorada no Capítulo 2, da Parte II, *infra*.

⁵⁶⁷ BEHNEGAR, Reading What is..., p. 67.

⁵⁶⁸ STRAUSS, What is..., p. 12.

⁵⁶⁹ STRAUSS, Leo. On Classical Political Philosophy. In: STRAUSS, **What is...**, p. 78.

⁵⁷⁰ BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 131.

⁵⁷¹ STRAUSS, What is..., p. 12.

⁵⁷² STRAUSS, What is..., p. 12.

códigos, poemas e histórias, panfletos e discursos)⁵⁷³: ele está “dentro da caverna”. O filósofo político está interessado na verdade, buscando compreender o que está “fora da caverna”⁵⁷⁴.

Aqui se compreende melhor a afirmação – e a crítica de STRAUSS – de que na modernidade a filosofia política é impossível⁵⁷⁵. Se a filosofia política, como visto, pressupõe um questionamento sobre a melhor sociedade, sobre o melhor regime, este questionamento não acontecerá na modernidade, uma vez que o historicismo decorrente do positivismo prega que esta não é uma questão fundamental para a humanidade, em vista do caráter histórico das sociedades⁵⁷⁶. Se o foco é só na história, e não nas questões perenes, o foco é apenas no que acontece dentro da caverna.

Assim, se a filosofia política clássica se caracterizava por estar diretamente relacionada com fatos da vida política, da vida em sociedade⁵⁷⁷, na modernidade há um afastamento⁵⁷⁸: desde a Grécia Clássica esta tradição guiava a filosofia política, mas, com um novo conceito de ciência proveniente do pensamento dos séculos XVI e XVII, a relação direta da filosofia política com os fatos da vida em sociedade foi abandonada, de modo que se chegou⁵⁷⁹ ao pensamento de que rejeitando, ou se emancipando da filosofia política, se fará a verdadeira ciência⁵⁸⁰.

Era a relação direta com a vida política (mas sem esquecer a transcendência da vida política⁵⁸¹) que determinava a orientação e o escopo da filosofia política clássica. A mudança fundamental a este respeito começou com a nova filosofia política do começo da modernidade e alcançou seu ápice na ciência política dos dias de STRAUSS. A diferença mais chocante entre a filosofia política clássica e a ciência política, para ele, era que esta não mais se preocupava com a questão da melhor ordem política, e sim com questões que concernem ao método. Tal diferença entre filosofia política clássica e

⁵⁷³ STRAUSS, What is..., p. 12.

⁵⁷⁴ STRAUSS, What is..., p. 12.

⁵⁷⁵ STRAUSS, The three waves..., p. 81; STRAUSS, **Natural Right**..., p. 35; STRAUSS, What is..., p. 17.

⁵⁷⁶ STRAUSS, What is..., p. 26.

⁵⁷⁷ STRAUSS, On Classical..., p. 78.

⁵⁷⁸ STRAUSS, On Classical..., p. 79.

⁵⁷⁹ À época de STRAUSS, metade do século XX, portanto.

⁵⁸⁰ STRAUSS, On Classical..., p. 79.

⁵⁸¹ TARCOV, Leo Strauss's..., p. 72.

ciência política moderna se devia justamente à diferença de graus em que elas se relacionavam diretamente com a vida política⁵⁸².

Relação com a vida política, sem que se esquecesse a vida teórica, e engajamento no debate acerca do melhor regime eram, segundo STRAUSS, as características da filosofia política clássica, a qual partia das opiniões rumo ao conhecimento sobre a natureza das coisas.

1.2. A discussão sobre o melhor regime entre os filósofos clássicos.

Na opinião de STRAUSS, a filosofia política clássica foi capaz de olhar para as coisas políticas de um modo que nunca foi igualado. Os filósofos políticos clássicos olhavam para as coisas políticas do ponto de vista do cidadão iluminado, do ponto de vista do estadista; contudo, deste ponto de vista, eram capazes de ver mais do que o estadista veria⁵⁸³. Isso porque, segundo a análise de STRAUSS, eles não olhavam as coisas políticas “de fora” (como feito pela científica ciência política moderna). Pelo contrário, se engajavam na linguagem de quem estava inserido na política⁵⁸⁴ – como visto, o filósofo político está ciente da sua responsabilidade perante a sociedade. Esse engajamento se dá pela colocação da questão de qual é o melhor modo de vida, de qual é o melhor regime. Assim, a filosofia política dos clássicos é compreensiva (abrangente): é, ao mesmo tempo, teoria política e prática política⁵⁸⁵. Coloca duas características que, em princípio, são opostas, conjuntamente⁵⁸⁶.

Para exemplificar este caráter engajado da filosofia política clássica STRAUSS compara a idéia de *amizade* com a relação *eu-tu-nós*, derivada de DESCARTES⁵⁸⁷. Por trás da substituição do “amigo” pelo “tu” há uma pretensão de manutenção da objetividade do discurso, se tenta falar “sobre” em vez de se falar “ao”⁵⁸⁸. Para STRAUSS, é uma tentativa de objetivação daquilo que não pode ser objetivado, é uma

⁵⁸² STRAUSS, *On Classical...*, p. 79.

⁵⁸³ STRAUSS, *What is...*, p. 27.

⁵⁸⁴ STRAUSS, *What is...*, p. 28.

⁵⁸⁵ STRAUSS, *What is...*, p. 28; BEHNEGAR, *Reading What is...*, p. 67.

⁵⁸⁶ TARCOV, *Leo Strauss's...*, p. 72.

⁵⁸⁷ STRAUSS, *What is...*, p. 28-29.

contradição na medida em que se perde o concreto de vista, se perde o engajamento político⁵⁸⁹. Assim, STRAUSS não ignora a ênfase dada pelos clássicos para a vida contemplativa, a vida do filósofo, mas destaca o caráter responsável do filósofo político, que faz a intermediação entre o ideal e o concreto.

STRAUSS tem na obra *As Leis*, de PLATÃO, a mais clara aparição do caráter da filosofia política. Para ele, esta é a obra platônica política por excelência⁵⁹⁰. É um diálogo entre um velho estrangeiro Ateniense, um velho Cretense e um velho Espartano. No começo se fica com a impressão de que o ateniense foi até Creta para estudar as melhores leis⁵⁹¹. Com o passar da história, contudo, se percebe que o objetivo de Ateniense não é estudar as boas leis de Creta, mas introduzir lá novas (e verdadeiramente boas) leis e instituições⁵⁹².

Mas é apenas após um diálogo sobre vinho que o ateniense levanta a questão sobre a vida política. Ao que tudo indica, esta conversa sobre vinho parece ser a introdução à filosofia política⁵⁹³. Mas por que o diálogo sobre política e sobre as leis começa com uma conversa sobre vinho? É para que eles soltem a língua, para que se tornem jovens novamente, para que tenham vontade de inovar. Não precisam beber o vinho *de fato*, mas sim *em discurso*⁵⁹⁴.

Não se sairá nunca da caverna se não houver a abertura ao questionamento. Este é o espírito do filósofo. Mas, ao analisar o Ateniense, STRAUSS fornece-nos a percepção de que o filósofo, após deixar a caverna, precisa retornar. Ao sair da caverna, o filósofo perde o horizonte da política, na medida em que deixa a cidade. Contudo, ele precisa do engajamento, precisa voltar para a perspectiva da política, precisa adotar a linguagem do homem político⁵⁹⁵. Por isso que se fala em “relação direta com a vida política” e “transcendência sobre a vida política”⁵⁹⁶. E a perspectiva política é dada justamente pela discussão acerca da *politeia*, do melhor modo de vida, do melhor regime⁵⁹⁷.

⁵⁸⁸ STRAUSS, What is..., p. 29.

⁵⁸⁹ STRAUSS, What is..., p. 29.

⁵⁹⁰ STRAUSS, What is..., p. 29.

⁵⁹¹ STRAUSS, What is..., p. 29.

⁵⁹² STRAUSS, What is..., p. 30.

⁵⁹³ STRAUSS, What is..., p. 31.

⁵⁹⁴ STRAUSS, What is..., p. 30.

⁵⁹⁵ STRAUSS, What is..., p. 32.

⁵⁹⁶ TARCOV, Leo Strauss's..., p. 72 e 75.

⁵⁹⁷ BEHNEGAR, Reading What is..., p. 68.

STRAUSS expressamente relaciona *As Leis* com a *Apologia de Sócrates*. Neste diálogo, para ele, fica clara a existência de uma tensão entre filosofia e a aceitação dos deuses da cidade⁵⁹⁸. A alternativa de SÓCRATES era fugir da morte e introduzir a filosofia em Creta, mas ele preferiu morrer e manter a filosofia em Atenas⁵⁹⁹. Agora, retornando-se *Às Leis*, temos lá a conclusão de que existem vários tipos de legisladores, e seu caráter é completamente diferente dependendo do regime⁶⁰⁰. Assim, conclui STRAUSS, o regime – e não as leis – é o tema central da filosofia política⁶⁰¹. O regime é o todo. É tanto a forma de vida, quanto o estilo de vida, a moralidade, a forma da sociedade, a forma de governo, etc. É a busca de um objetivo⁶⁰².

Logo, a filosofia política clássica (entendida como aquela decorrente de PLATÃO e ARISTÓTELES⁶⁰³) é guiada pela questão acerca do melhor regime⁶⁰⁴.

A realização do melhor regime depende de muitos fatores que normalmente não ocorrem simultaneamente. Assim o melhor regime, para os clássicos, depende do acaso⁶⁰⁵. O bom homem só é um bom cidadão quando se está no melhor regime. Da mesma forma que o bom cidadão pode não ser um bom homem quando o regime não for o ideal⁶⁰⁶.

Numa linguagem metafísica, pode-se dizer que a nação é a matéria, enquanto que o regime é a forma. E para os clássicos a forma era mais importante do que a matéria⁶⁰⁷, por isso o tema da filosofia política clássica é a forma, é o regime.

Como já se disse, STRAUSS entendia que a filosofia política clássica tentava atingir seu objetivo por meio da aceitação das distinções básicas feita na vida política, no modo e no sentido em que eram feitas na vida política em si; pensando nelas e entendendo elas como perfeitamente possíveis⁶⁰⁸. Quer dizer, não partiam de distinções básicas – tais como “estado de natureza” e “estado civil”; “fato” e “valor”; “realidade” e “ideologia”, etc... – as quais são completamente estranhas à vida política como tal, e que se originam apenas em uma reflexão filosófica ou científica. Eles não buscavam dar

⁵⁹⁸ STRAUSS, *What is...*, p. 32.

⁵⁹⁹ STRAUSS, *What is...*, p. 33.

⁶⁰⁰ STRAUSS, *What is...*, p. 33.

⁶⁰¹ STRAUSS, *What is...*, p. 34.

⁶⁰² STRAUSS, *What is...*, p. 34.

⁶⁰³ BEHNEGAR, *Reading What is...*, p. 67.

⁶⁰⁴ STRAUSS, *What is...*, p. 34.

⁶⁰⁵ STRAUSS, *What is...*, p. 34.

⁶⁰⁶ STRAUSS, *What is...*, p. 35.

⁶⁰⁷ STRAUSS, *What is...*, p. 36.

ordem ao caos dos “fatos” políticos – visão que só é possível de um ponto de vista externo à vida política em si⁶⁰⁹. Ou seja, eles seguiam cuidadosamente uma articulação do que era inerente e natural à vida política e aos seus objetivos: as questões primárias da filosofia política clássica e os termos em que elas eram colocadas não eram filosóficas ou científicas, mas eram colocadas exatamente do modo como eram levantadas em assembléias e conselhos, de modo inteligível e familiar, pelo menos aos adultos por meio de uma linguagem cotidiana⁶¹⁰.

Do mesmo modo, o método também era apresentado de maneira similar a como as coisas ocorriam na vida política: conflitos entre homens defendendo diferentes opiniões (opiniões que os interlocutores acreditavam ser a melhor para a comunidade, em nome da justiça)⁶¹¹.

O conflito, feito por meio de argumentos, precisava de um julgamento, de uma decisão inteligente que desse a cada um aquilo que verdadeiramente merecia. Alguns dos materiais necessários ao julgamento eram dados pelas próprias partes, e a insuficiência desse material (decorrente de sua própria posição parcial, litigante, de *partisan*) mostrava o caminho para o árbitro⁶¹². O árbitro é o filósofo político por excelência: ele busca resolver as controvérsias políticas que são permanentes e de extrema importância⁶¹³.

Essa compreensão da função do filósofo político (que não é um *partisan* radical) tem uma *origem política*, engajada, pois é o dever de um bom cidadão fazer com que o conflito civil cesse, criando, pela persuasão, consenso entre os cidadãos⁶¹⁴. Essa é a sua responsabilidade.

O filósofo político aparece, então, primeiramente como o bom cidadão que cumpre sua função do melhor modo e com o melhor nível, levantando as questões últimas – questões que nunca são levantadas na arena política –, mas sem abandonar a orientação inerente à vida política. Ele faz o questionamento responsável, “não-perigoso” como o do filósofo. Apenas quando esta orientação inerente à vida política é abandonada (consideradas subjetivas ou não-científicas, e, portanto, desconsideráveis) é

⁶⁰⁸ STRAUSS, On Classical..., p. 79.

⁶⁰⁹ STRAUSS, On Classical..., p. 80.

⁶¹⁰ STRAUSS, On Classical..., p. 80.

⁶¹¹ STRAUSS, On Classical..., p. 80.

⁶¹² STRAUSS, On Classical..., p. 80-81.

⁶¹³ STRAUSS, On Classical..., p. 81.

que a questão do método se torna (passa a ser) relevante, colocando-se como a questão fundamental⁶¹⁵.

É verdade que a vida política se preocupa primeiramente com a comunidade individual, específica; enquanto que a filosofia política se preocupa com o que é essencial a qualquer comunidade política. Mas a discussão política particular tende a se dar em termos universais⁶¹⁶, pois é uma discussão entre conservar e mudar⁶¹⁷. É certo que a vida política requer certas habilidades (prudência, razão prática) presentes no estadista ou no político – e não um corpo de proposições verdadeiras sobre as coisas políticas passadas de mentores para pupilos – as quais são o que originalmente significa “ciência política”. Um homem que possui ciência política não é apenas apto a lidar com um grande número de situações de sua própria comunidade, mas consegue lidar com as questões de qualquer comunidade política. Enquanto a vida política é específica de cada comunidade, a ciência política é transferível de uma comunidade para a outra⁶¹⁸. Há um engajamento, portanto, mas em busca da verdade, com pretensão de universalização – pois o problema do melhor regime, o problema da filosofia política é inerente a qualquer sociedade.

Ciência política, no sentido clássico, original, designa as habilidades virtuosas do homem que consegue lidar com os assuntos das comunidades políticas por atos e por discursos (e a habilidade de falar tem precedência sobre a habilidade de fazer na medida em que toda ação procede de uma deliberação, e o elemento da deliberação é o discurso)⁶¹⁹. Ciência política enquanto uma habilidade que pode ser ensinada é parte da retórica. Um professor de retórica não necessariamente é um estadista ou um político, mas é professor dos estadistas e dos políticos. Sendo um ensinamento universal, os professores de retórica podem ser estrangeiros. Contudo, a filosofia política clássica rejeitava uma identificação entre retórica e ciência política: a retórica era um instrumento da ciência política⁶²⁰.

Isso não significa que a generalidade / universalidade da retórica seja a mesma da ciência política. Pelo contrário, a ciência política, enquanto a habilidade do político

⁶¹⁴ STRAUSS, *On Classical...*, p. 81.

⁶¹⁵ STRAUSS, *On Classical...*, p. 81.

⁶¹⁶ TARCOV, *Leo Strauss's...*, p. 74.

⁶¹⁷ STRAUSS, *What is...*, p. 10.

⁶¹⁸ STRAUSS, *On Classical...*, p. 81-82.

⁶¹⁹ STRAUSS, *On Classical...*, p. 82.

excelente ou do estadista consiste em lidar corretamente com as situações individuais e específicas. Seu produto imediato são comandos, decretos ou conselhos expressadas diretamente para um caso individual⁶²¹. Isso sem ignorar um nível mais alto de compreensão política, que diz respeito não aos casos individuais, mas com todos os casos de onde saem produtos permanentes (leis, e instituições). Os verdadeiros legisladores estabelecem a moldura permanente na qual os estadistas lidam com os casos concretos. Enquanto é verdade que o estadista age com sucesso nas diferentes molduras de leis e instituições, o valor de suas soluções depende da causa pela qual ele age, e esta causa não é o seu trabalho, mas o trabalho daqueles que fizeram as leis e as instituições de sua comunidade. A habilidade legislativa, então, é a habilidade política mais arquitetônica da vida política⁶²².

Todo legislador está primeiramente preocupado com a comunidade individual para a qual esta legislando, mas ele também deve levantar questões que concernem a toda e qualquer legislação. A ciência política é o conhecimento que capacita um homem a ensinar legisladores⁶²³. O filósofo político que atingiu esse objetivo é o professor dos legisladores, pois o conhecimento do filósofo político é transferível no mais alto grau⁶²⁴.

E, sendo o professor dos legisladores, é que o filósofo político se torna o árbitro por excelência⁶²⁵. Todos os conflitos políticos – diz STRAUSS – são relacionados, de alguma forma, à controvérsia mais fundamental acerca de qual tipo de homem deve legislar na comunidade⁶²⁶. Ou seja, o debate é sempre acerca do regime.

Assim é que STRAUSS afirma que a filosofia política clássica se relaciona com a vida política diretamente porque seu tema é a controvérsia política atual, real, de uma vida política específica⁶²⁷. A questão fundamental da filosofia política clássica é guiada pela existência de uma comunidade política verdadeira, e não pela questão sobre se deveria existir uma comunidade política ou sobre por que existe uma comunidade política. Assim, ao contrário do que se vê na modernidade descrita por STRAUSS, a questão sobre a natureza e o propósito da comunidade política não é a questão

⁶²⁰ STRAUSS, *On Classical...*, p. 83.

⁶²¹ STRAUSS, *On Classical...*, p. 83.

⁶²² STRAUSS, *On Classical...*, p. 83.

⁶²³ STRAUSS, *On Classical...*, p. 83-84.

⁶²⁴ STRAUSS, *On Classical...*, p. 84.

⁶²⁵ STRAUSS, *On Classical...*, p. 84.

⁶²⁶ STRAUSS, *On Classical...*, p. 84.

⁶²⁷ STRAUSS, *On Classical...*, p. 84.

fundamental da filosofia política clássica⁶²⁸. Do mesmo modo, por não lidar com a necessidade de sobrevivência ou de independência em relação a outras comunidades políticas, a filosofia política clássica também não é guiada por questões acerca das relações exteriores da comunidade política⁶²⁹.

A filosofia política clássica está preocupada primeiramente com a estrutura interna da comunidade política, justamente porque essa estrutura interna é o objeto das controvérsias políticas que envolvem o risco de guerra civil⁶³⁰. O conflito real de grupos brigando por poder político dentro da comunidade naturalmente levanta a questão sobre qual grupo deveria legislar – o que é o mesmo que perguntar qual a melhor ordem política, qual o melhor regime⁶³¹. A luta política vai às raízes da vida política, então começa a ficar visível a todos, no cotidiano da vida política, que a questão sobre quem deve ter a palavra decisiva, é o objeto da controvérsia política mais fundamental⁶³². O objeto primário desta controvérsia é acerca de qual é a melhor ordem política para a comunidade específica que está sendo tratada diz respeito àquela comunidade individual, mas também, em certa medida, lida com a resposta universal a esta questão, até porque mesmo as respostas individuais a esta questão costumam ser expressadas em termos universais⁶³³.

O legislador está limitado nas suas escolhas de instituições e de leis pelo caráter do povo para o qual ele legisla, suas tradições, a natureza de seu território, suas condições econômicas, etc. Suas escolhas normalmente são um compromisso entre o que ele deseja em abstrato e o que as circunstâncias permitem. E para efetivar isso, primeiro ele precisa saber aquilo que ele deseja em abstrato, ou que o é mais desejável⁶³⁴. O filósofo político pode responder essa questão, porque ele não é limitado pelas circunstâncias, apesar de possuir uma responsabilidade social com aquela sociedade específica. Após saber o que é o desejável é que ele tenta construir uma ponte sobre o abismo existente entre o que é desejável e o que é possível naquelas

⁶²⁸ STRAUSS, On Classical..., p. 84.

⁶²⁹ STRAUSS, On Classical..., p. 84.

⁶³⁰ Defendeu-se que esta compreensão do conflito político como sendo de caráter interno à comunidade – e não externo a ela – era uma das principais críticas de STRAUSS ao famoso livro *O Conceito do Político*, de CARL SCHMITT. O argumento completo foi publicado em COLETTI, O Conceito..., para onde remetemos, sem adentrar na discussão STRAUSS-SCHMITT aqui.

⁶³¹ STRAUSS, On Classical..., p. 84-85.

⁶³² STRAUSS, On Classical..., p. 85.

⁶³³ STRAUSS, On Classical..., p. 85.

⁶³⁴ STRAUSS, On Classical..., p. 86.

circunstâncias, por meio da discussão sobre políticas e leis⁶³⁵. A relação com a descrição que STRAUSS faz da modernidade é patente. Enquanto que na modernidade, como visto, o historicismo acaba com a intermediação entre o ideal e o real, para os clássicos havia, sempre, um abismo. A intermediação deste abismo é que era a função da política.

Contudo, por melhor ordem política o filósofo político clássico entende a ordem política que é melhor sempre e em qualquer lugar. Isso não significa que ele pensa nela como uma ordem necessariamente boa para qualquer comunidade, como um tipo de “solução perfeita”. A melhor ordem política, portanto, não era algo intrinsecamente grego; não era tão grego quanto “saúde”, por exemplo⁶³⁶.

STRAUSS entende que a relação direta entre a vida política e a filosofia política clássica mostra que ela tinha um caráter essencialmente prático, apesar de sua reflexão teórica em termos universais. Isso decorria da responsabilidade política do filósofo político. Em contraposição, observa STRAUSS, não por acaso a filosofia política moderna se autointitula “teoria” política⁶³⁷. O objetivo primeiro dos clássicos era não a descrição ou a compreensão da vida política, mas o seu correto destino, a sua correta orientação: era engajada, portanto, e não apenas uma “ciência” afastada (o que obviamente não quer dizer que o caráter essencialmente prático da filosofia política não possuísse um ensinamento teórico⁶³⁸). Em contraste com a ciência política dos dias atuais, do ponto de vista dos clássicos, a tentativa de descrever a questão sobre o melhor regime de fora, de um modo livre de julgamentos valorativos é absurda (assim como é absurda a idéia de medicina sem a diferenciação entre saúde e doença)⁶³⁹. Sendo as controvérsias políticas relativas às “coisas boas” ou às “coisas justas”, a filosofia política clássica é naturalmente guiada por considerações acerca da bondade e da justiça. Distinções entre coragem e covardia, justiça e injustiça, gentileza e crueldade, urbanidade e rudeza, etc..., são perfeitamente claras para todos os propósitos. Este é o tipo de distinção politicamente relevante para os clássicos⁶⁴⁰ – o que não ocorre para com os modernos – segundo coloca STRAUSS.

⁶³⁵ STRAUSS, *On Classical...*, p. 87.

⁶³⁶ STRAUSS, *On Classical...*, p. 87.

⁶³⁷ STRAUSS, *On Classical...*, p. 88.

⁶³⁸ TARCOV, *Leo Strauss's...*, p. 74.

⁶³⁹ STRAUSS, *On Classical...*, p. 89.

⁶⁴⁰ STRAUSS, *On Classical...*, p. 89.

Assim a atitude do filosofo político clássico acerca das coisas políticas não é uma atitude do observador afastado que olha para as coisas políticas com os olhos de um zoologista, ou de um engenheiro social, ou de um profeta. É, na verdade, um olhar engajado⁶⁴¹, responsável, interno à sociedade.

Então, em resumo, a raiz da filosofia política clássica é o fato de que a vida política é caracterizada por controvérsias entre grupos lutando pelo poder dentro da comunidade política. Seu propósito é resolver as controvérsias políticas com um espírito de bom cidadão, e não de um *partisan*, de modo de a resolução seja de acordo com critérios de excelência humana⁶⁴². Para cumprir sua função, o filósofo tem que levantar uma questão fundamental que nunca é levantada na arena política – essa é a outra face, a face teórica da filosofia política clássica. A pergunta levantada pelo filósofo político é tão simples, elementar, que aparece inúmeras vezes nos diálogos platônicos (e vem intrínseca aos textos aristotélicos): “o que é virtude?”, pois é isso que dá ao homem o poder de legislar e governar⁶⁴³.

Para atingir consistência, o filósofo é compelido a manter uma parte da opinião comum e a deixar de lado outra parte que a contradiz. Ele então é levado a adotar um ponto de vista que não é normalmente defendido por ninguém, uma visão verdadeiramente paradoxal, que normalmente é considerada absurda ou ridícula⁶⁴⁴. Seus motivos já foram explorados na Parte I.

Mas isso não é tudo. Ele é compelido a transcender não apenas a dimensão da opinião comum, da opinião política, mas a dimensão da vida política enquanto tal. Ele é levado a perceber que o objetivo final da vida política não pode ser alcançado pela vida política, mas somente por uma vida devotada à contemplação, à filosofia⁶⁴⁵. A filosofia política, que mescla teoria e prática, é uma preparação à vida boa, à filosofia⁶⁴⁶. Essa percepção sobre a verdadeira vida boa é fundamental para a filosofia política, pois determina os limites da vida política, de todas as ações políticas e de todo o planejamento político. Mais do que isso, tal percepção também significa que a matéria da filosofia política é a vida filosófica: a filosofia, na opinião de STRAUSS – e não o

⁶⁴¹ STRAUSS, *On Classical...*, p. 90.

⁶⁴² STRAUSS, *On Classical...*, p. 90.

⁶⁴³ STRAUSS, *On Classical...*, p. 90.

⁶⁴⁴ STRAUSS, *On Classical...*, p. 91.

⁶⁴⁵ STRAUSS, *On Classical...*, p. 91.

⁶⁴⁶ STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 13; BOLOTIN, *Leo Strauss...*, p. 138.

ensinamento ou o conjunto de conhecimento, mas um modo de vida – oferece uma solução para o problema que mantém a vida política em movimento. Em última instância, a filosofia política se transforma em uma disciplina que não mais se preocupa com as coisas políticas no sentido comum do termo⁶⁴⁷: STRAUSS refere que SÓCRATES dizia que seus questionamentos eram a questão sobre a *verdadeira* habilidade política e ARISTÓTELES dizia que sua discussão sobre as virtudes e assuntos relacionados eram um *tipo* de ciência política⁶⁴⁸.

STRAUSS se diferenciava dos seus contemporâneos justamente pela ênfase que deu à dualidade e à tensão entre vida prática e teórica proveniente da filosofia política clássica⁶⁴⁹. A vida filosófica precisava se justificar em termos políticos. Fazer essa justificação era o papel do filósofo político, que o fazia por meio do questionamento sobre o melhor regime⁶⁵⁰. Para STRAUSS, nenhuma outra diferença entre a filosofia política clássica e a moderna é mais representativa do que o fato de que o tema da vida filosófica, ou da vida do sábio – que era o mais alto assunto da filosofia política clássica – simplesmente havia sido deixada de lado nos tempos modernos⁶⁵¹. A dualidade ensinada pelos clássicos se perdeu. A intermediação feita pela política se perdeu.

Sendo a filosofia a busca pela transformação da opinião em ciência, é necessário partir da esfera da opinião, logo da esfera da política. Para entender completamente seu próprio propósito e sua própria natureza, a filosofia precisa entender seu ponto de partida essencial, a natureza das coisas políticas⁶⁵².

Filósofos, e outros homens que se tornam conscientes da possibilidade da filosofia, cedo ou tarde são levados a perguntar “por que filosofia?”. Tendo em vista que a vida humana é, na verdade, viver em conjunto (em vida política), essa pergunta se transforma em “por que a vida política precisa de filosofia?”. Essa questão chama a filosofia perante o tribunal da comunidade política, fazendo-a ser politicamente responsável. Uma vez feita, essa questão proíbe os filósofos de desconsiderar a vida política⁶⁵³, justamente por serem o elo entre os dois pólos, filosofia e política. Os trabalhos dos filósofos clássicos podem ser melhor descritos como sendo uma tentativa

⁶⁴⁷ STRAUSS, On Classical..., p. 91.

⁶⁴⁸ STRAUSS, On Classical..., p. 91.

⁶⁴⁹ TARCOV, Leo Strauss's..., p. 75.

⁶⁵⁰ TARCOV, Leo Strauss's..., p. 75.

⁶⁵¹ STRAUSS, On Classical..., p. 91.

⁶⁵² STRAUSS, On Classical..., p. 92.

de dar uma justificação para a filosofia por meio da demonstração de que o bom andamento da vida política depende decisivamente do estudo da filosofia⁶⁵⁴.

Para justificar a filosofia perante o tribunal da comunidade política é preciso utilizar um tipo de argumento que se aplica não aos filósofos, mas aos cidadãos. Para provar aos cidadãos que a filosofia é desejável ou necessária o filósofo deve seguir o exemplo de Odisseu e partir da premissa que é geralmente aceita por todos, das opiniões geralmente aceitas: ele precisa argumentar dialeticamente⁶⁵⁵. Deste ponto de vista o adjetivo “política” na expressão filosofia política designa não tanto o objeto da matéria, mas um modo de tratamento. Deste ponto de vista “filosofia política” significa primeiramente o tratamento não filosófico da política, mas o político, o popular, tratamento da filosofia, ou a introdução política da filosofia, na tentativa de levar os cidadãos qualificados da vida política para a vida filosófica⁶⁵⁶.

STRAUSS finaliza seu ensaio sobre a filosofia política clássica referindo, justamente, que o filósofo inicia a filosofia política partindo do entendimento das coisas políticas que são naturais à vida pré-filosófica⁶⁵⁷. Antes do questionamento sobre “o que é virtude” havia o reconhecimento de que determinadas atitudes eram virtuosas. A discussão sobre o que é virtude e sobre qual é a melhor forma de estabelecer uma sociedade política dentro da virtude só pode se dar sob o pano de fundo da idéia de direito natural, decorrente da descoberta da natureza. Este é o tema que segue.

⁶⁵³ STRAUSS, *On Classical...*, p. 92-93.

⁶⁵⁴ STRAUSS, *On Classical...*, p. 93.

⁶⁵⁵ STRAUSS, *On Classical...*, p. 93.

⁶⁵⁶ STRAUSS, *On Classical...*, p. 93-94.

⁶⁵⁷ STRAUSS, *On Classical...*, p. 94.

2. O surgimento da idéia de direito natural como fundação da filosofia política clássica.

STRAUSS inicia seu ensaio sobre a descoberta da idéia de direito natural retomando a sua crítica à modernidade e à concepção “científica” dela decorrente. Para ele, compreender o problema do direito natural significava partir da compreensão “natural” das coisas políticas, e não da compreensão “científica”⁶⁵⁸. Ou seja, é compreender a partir do modo como elas se apresentam na vida política, na ação cotidiana e na tomada de decisões⁶⁵⁹.

Mas, ele mesmo ressalva, isso não quer dizer que a vida política tem necessariamente consciência do direito natural, pois o direito natural precisa ser descoberto, e sua descoberta vem depois da vida política existir⁶⁶⁰. Quer dizer, contudo, que a vida política em todas as suas formas aponta necessariamente para o direito natural como problema inevitável⁶⁶¹.

A tomada de consciência do problema do direito natural não é mais antiga que a ciência política: são contemporâneas (quando surge o questionamento, quando se percebe o problema é que começa a filosofia política). Daí que a vida política que ignore a idéia de direito natural ignora necessariamente a possibilidade da ciência política e, na verdade, ignora a possibilidade da ciência enquanto ciência⁶⁶². Da mesma forma, diz-se que a vida política consciente da possibilidade da ciência necessariamente reconhece o direito natural como um problema⁶⁶³.

Vimos que a filosofia política é uma decorrência da filosofia. A filosofia política surgiu em um momento específico da história, na visão de STRAUSS. Esse momento foi justamente a descoberta da idéia de direito natural. E a descoberta da natureza se deu em contradição à lei, ao costume⁶⁶⁴. Logo, o direito natural é o fundamento da filosofia

⁶⁵⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁵⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁶⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁶¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁶² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁶³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁶⁴ STRAUSS, *On Natural*..., p. 138.

política, e sem a idéia de direito natural como pano de fundo, é impossível, da forma como STRAUSS via, existir filosofia política.

2.1. A filosofia e a descoberta da natureza: o embate entre o natural e o convencional.

A idéia de direito natural é necessariamente ignorada enquanto se ignorar a idéia de natureza. O mundo natural é o mundo buscado pelo filósofo, fora da caverna; dentro da caverna está o mundo artificial⁶⁶⁵. Logo, esta descoberta da natureza é tarefa da filosofia⁶⁶⁶. Contudo, a noção de natureza não é contemporânea ao pensamento humano de modo geral⁶⁶⁷, mas é em relação à filosofia. A filosofia, como anteriormente visto, é a busca pela sabedoria, pelo conhecimento do todo. Busca que não seria necessária se o conhecimento sobre o todo estivesse disponível⁶⁶⁸. Logo, onde não há filosofia não há conhecimento do direito natural⁶⁶⁹. A filosofia (necessária para que se encontre a idéia de natureza) é mais antiga do que a filosofia política, portanto⁶⁷⁰.

A filosofia é a procura dos “princípios” de todas as coisas, e isso significa principalmente a procura das “origens” de todas as coisas, ou das “coisas primeiras”⁶⁷¹. A descoberta da natureza precede necessariamente a descoberta do direito natural⁶⁷²: a filosofia precede a filosofia política. Isso porque, a filosofia se coloca como oposição ao mito. A existência da filosofia por oposição ao mito é simultânea com a descoberta da natureza; o primeiro filósofo foi o primeiro homem a descobrir a natureza⁶⁷³. O primeiro filósofo, segundo ARISTÓTELES, refere STRAUSS, foi aquele que falou sobre a natureza,

⁶⁶⁵ BEHNEGAR, Reading What is..., p. 69.

⁶⁶⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁶⁷ STRAUSS, On Natural..., p. 138.

⁶⁶⁸ STRAUSS, What is..., p. 11.

⁶⁶⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81.

⁶⁷⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 82; STRAUSS, What is..., p. 9-11.

⁶⁷¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 82.

⁶⁷² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 81-82.

⁶⁷³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 82; STRAUSS, Leo. Introduction to History of Political Philosophy. In: STRAUSS; CROPSEY, *History*..., p. 2.

em distinção àquele que falava sobre os deuses. O tema primeiro da filosofia, então, é a natureza⁶⁷⁴.

Mas para compreender o sentido dessa descoberta é preciso recuar da idéia de natureza até o seu equivalente pré-filosófico: não se apreende o alcance da descoberta da natureza se entendermos por natureza “a totalidade dos fenômenos”. Isso porque, a descoberta da natureza é justamente a divisão desses fenômenos em fenômenos que são naturais e que não são naturais: natureza é um termo de distinção⁶⁷⁵.

Natureza significa o caráter, a característica da coisa, ou de um tipo de coisas, o modo que a coisa aparenta e age⁶⁷⁶. A palavra grega para natureza (*physis*), ressalta STRAUSS, significa primeiramente crescimento (desenvolvimento, cultivo), e em conseqüência também significa aquilo em que uma coisa cresce, se torna; o prazo do crescimento; a característica que possui quando o seu crescimento se completa, quando ela pode fazer aquilo que somente uma coisa daquela categoria plenamente desenvolvida pode fazer bem. Coisas como sapatos ou cadeiras não “crescem”, mas são “feitas”: elas não são por natureza, mas são pela arte⁶⁷⁷. Por outro lado, também há coisas que são por natureza, mas que não necessariamente “crescem”. Elas são ditas por natureza porque não foram feitas e porque são “coisas primeiras”⁶⁷⁸.

A natureza, assim entendida, não pode ser ela própria conhecida por natureza. Ela precisa ser descoberta⁶⁷⁹. A Bíblia, por exemplo, refere STRAUSS, não tem uma palavra para natureza. O equivalente é algo como “modo”, ou “costume”. Antes de descobrir a natureza o homem sabia que cada coisa ou cada tipo de coisa possuía seu modo, seu costume – ou seja, seu comportamento regular⁶⁸⁰. Assim existe um modo das coisas (o fogo queima, o cachorro late...) e existe um modo das tribos humanas (egípcios, persas,...).

Portanto, o equivalente pré-filosófico da natureza é o *modo*, o *costume*⁶⁸¹: antes da descoberta da natureza se associava o comportamento típico de uma coisa ou de uma classe de coisas ao seu costume (mas não se fazia diferença entre os costumes que são

⁶⁷⁴ STRAUSS, Introduction, p. 2.

⁶⁷⁵ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 82.

⁶⁷⁶ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁶⁷⁷ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁶⁷⁸ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁶⁷⁹ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁶⁸⁰ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁶⁸¹ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 83.

sempre os mesmos em qualquer lugar e os costumes que variam de lugar para lugar⁶⁸²)⁶⁸³. Contudo, existe um *modo* particular que é de maior importância: o “*nosso modo*”, o modo como “nós” vivemos aqui. Este podemos chamar de *modo supremo*⁶⁸⁴.

O *modo supremo* é o caminho certo e sua justeza é garantida pela antiguidade. Não apenas pela antiguidade, mas pela “nossa” antiguidade. Assim, tal como o “antigo e nosso” era originariamente idêntico ao reto ou ao bom, o “novo e estranho” era originariamente assimilado ao mau. A noção que liga o “antigo” ao “nosso” é o “ancestral”⁶⁸⁵. Assim, a vida pré-filosófica, narra STRAUSS, caracteriza-se por essa identificação entre o bom e o ancestral⁶⁸⁶.

Certamente não se pode admitir essa identificação entre bom e ancestral se não se admitir que os antepassados eram absolutamente superiores a “nós”. Desse modo, eram vistos como deuses, ou filhos de deuses, ou que, pelo menos, viviam juntos de deuses. O que leva a pensar que o modo reto foi estabelecido pelos deuses, ou pelos seus filhos, ou por seus pupilos. Assim o modo reto é uma “lei divina”⁶⁸⁷. E, como os antepassados são os antepassados de um determinado grupo, tende-se a crer que existe uma variedade de leis ou códigos divinos, sendo cada um deles a obra de um ser divino ou semidivino⁶⁸⁸. Aqui as questões acerca do modo reto eram respondidas pela autoridade, mesmo antes de serem levantadas, pois sua autoridade decorria diretamente da lei. Assim, o modo reto não poderia ser um problema a ser resolvido, pois estava arraigado ao modo de vida da comunidade, proveniente do ancestral⁶⁸⁹.

STRAUSS está a deixar claro que o surgimento da idéia de direito natural vai depender de que se duvide da autoridade⁶⁹⁰, que se questione o modo. A natureza foi descoberta pelos gregos em contraposição ao costume⁶⁹¹. STRAUSS, inclusive, nos fornece um exemplo extraído de PLATÃO: narra ele que na *República* a discussão do direito natural começa muito depois do velho CÉFALO (o pai, o chefe da casa) ter

⁶⁸² Assim como latir é o *modo* dos cachorros, não comer porco é o *modo* dos judeus. Ou seja, sem distinção entre fenômenos naturais e fenômenos não naturais.

⁶⁸³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 83.

⁶⁸⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 83.

⁶⁸⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 84.

⁶⁸⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 83.

⁶⁸⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 83-84.

⁶⁸⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 84.

⁶⁸⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 84.

⁶⁹⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 84.

⁶⁹¹ STRAUSS, *On Natural*..., p. 138.

saído⁶⁹², ou seja, a ausência da autoridade é condição indispensável da procura do direito natural. E a autoridade não precisa conhecer o direito natural.

O direito natural, ou seja, a filosofia política que culmina da procura do direito natural, é o substituto da caverna⁶⁹³. Ao aceitar SÓCRATES como o representante primeiro da procura do direito natural, STRAUSS ilustra a relação da procura pelo direito natural com a autoridade da seguinte forma: numa comunidade governada por leis divinas é estritamente proibido submeter essas leis a uma discussão séria, isto é, a um exame crítico, na presença de jovens. Contudo, SÓCRATES, não apenas discute o direito natural – cuja descoberta pressupõe que se duvide do ancestral ou do divino – na presença de jovens, como faz dessa discussão o objeto da conversa que tem com esses jovens^{694; 695}.

Observa STRAUSS que o questionamento da autoridade foi determinado justamente pelo caráter originário da própria autoridade: o pressuposto de que há uma diversidade de códigos divinos depara-se com dificuldades, já que os diferentes códigos se contradizem (e se contradizem não apenas quanto a regras “secundárias”, mas quanto às “coisas primeiras”)⁶⁹⁶.

Ou seja, o fato de haver discordância de leis divinas é justamente o que causa a descoberta da idéia de direito natural – o fato de haver diferentes opiniões sobre o direito natural não o nega, mas é justamente a causa de sua existência.

Isso porque, uma vez surgida a questão acerca de qual concepção sobre as coisas primeiras é a correta ou a verdadeira, a autoridade já não é mais garantia do modo reto⁶⁹⁷. O tema torna-se uma questão em aberto que deve ser investigada: a identificação original entre o bem e o ancestral cede espaço a uma distinção fundamental entre o bem e o ancestral. Distinção esta que culminará na idéia de que há coisas que são *boas por*

⁶⁹² STRAUSS, **Natural Right**..., p. 84.

⁶⁹³ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 85.

⁶⁹⁴ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 85.

⁶⁹⁵ Aqui fica patente a tensão que STRAUSS via entre o que chamava de filosofia política e o que chamava de teologia política (STRAUSS, *What is...*, p. 13). Isso porque, esclarece ele, a predominância dessa crença no ancestral e na autoridade impede o nascimento da idéia de direito natural, ou a coloca num plano secundário, já que se o homem a partir da revelação divina sabe qual é o bom caminho, então já não teria porque o procurar pelos seus próprios meios (STRAUSS, **Natural Right**..., p. 85). Este tema, contudo, foi melhor explorado em artigo no qual discutimos o debate entre LEO STRAUSS e CARL SCHMITT, ainda não publicado.

⁶⁹⁶ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 86.

⁶⁹⁷ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 86.

*natureza (para todas as comunidades), e há coisas que são boas por convenção (apenas para aquela determinada comunidade)*⁶⁹⁸.

As idéias de “clássico” e de “natural” são, portanto, antagônicas à idéia de “tradicional” na filosofia política clássica. A filosofia política clássica descobriu a natureza e o direito natural justamente para contrapô-la ao tradicional⁶⁹⁹.

A investigação das coisas primeiras, que antecede o descobrimento da distinção entre o ancestral e o bem, é precedida pela distinção entre o que *se ouve dizer* e o que *se vê com os próprios olhos*⁷⁰⁰. Mas para as questões mais graves – como a das coisas primeiras e o modo reto – a única fonte de conhecimentos era o ouvir dizer⁷⁰¹, a tradição. Em vista das inúmeras contradições entre os diferentes códigos sagrados, das diferentes ancestralidades, alguém sugeriu que se aplicasse essa distinção de ouvir dizer e de ver com os próprios olhos, a todas às questões e, em particular, às questões mais graves, de modo que passou a ser preciso que os fatos se tornassem visíveis a todos⁷⁰².

Com esse questionamento, o homem desperta para a diferença crucial entre o que o seu grupo considera inquestionável e o que ele próprio observa. Assim o “eu” é capaz de se opor ao “nós” sem qualquer sentimento de culpa⁷⁰³, logo é capaz de questionar o seu próprio modo de vida (o seu costume, o seu ancestral) sem ter que negar sua própria identidade.

O resultado da aplicação universal da distinção entre o ouvir dizer e o ver com os próprios olhos, fazia-se agora em distinção entre o único mundo que é verdadeiro e comum e que se aprende em estado de vigília, e os muitos mundos inverídicos e privados dos sonhos e das visões. Nem o “nós” de qualquer grupo particular, nem o “eu” único, mas o homem enquanto homem é a medida do verdadeiro e do falso, do ser ou do não-ser de todas as coisas⁷⁰⁴. Pode-se, então, começar a substituir as distinções arbitrárias das coisas que variam de grupo para grupo pelas distinções “naturais”⁷⁰⁵.

Mas a distinção entre o ouvir dizer e o ver com os próprios olhos ainda não era suficiente para a descoberta da natureza. Ela só foi realmente descoberta quando houve

⁶⁹⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 86.

⁶⁹⁹ STRAUSS, *What is...*, p. 27.

⁷⁰⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 86-87.

⁷⁰¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 87.

⁷⁰² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 87.

⁷⁰³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 87.

⁷⁰⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 87.

⁷⁰⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 87.

a distinção entre aquilo que era feito pelo homem, e o que não o era⁷⁰⁶. A primeira delas forneceu o paradigma de que as coisas primeiras têm de ser escrutinadas partindo do que todos podem observar num determinado momento⁷⁰⁷. E a segunda mostrou que, como nem todas as coisas visíveis constituem um ponto de partida igualmente adequado à descoberta das coisas primeiras (pois o visível é o que foi feito pelo homem, e o que é feito pelo homem conduz apenas ao próprio homem, e não às coisas primeiras), dá-se o paradigma de que as coisas artificiais são inferiores (ou posteriores) àquilo que é encontrado ou descoberto pelo homem. Logo, as coisas primeiras dão origem às outras coisas de um modo fundamentalmente diferente daquele que é dado pelo próprio homem às coisas que cria⁷⁰⁸.

Assim é que STRAUSS pode dizer que a descoberta da natureza é idêntica à realização de uma possibilidade humana que, pelo menos segundo a sua própria interpretação, é trans-histórica, trans-social, trans-moral e trans-religiosa⁷⁰⁹: a investigação filosófica das coisas primeiras pressupõe não apenas que as coisas primeiras *existem*, mas que elas *são sempre*⁷¹⁰.

Uma vez descoberta a natureza, torna-se impossível entender o comportamento característico ou normal dos grupos naturais e das diferentes tribos humanas como costumes ou modos⁷¹¹. Assim, os costumes dos “seres naturais” são reconhecidos como as suas próprias *naturezas*, mas os costumes das diferentes tribos humanas passam a ser reconhecidos como as suas *convenções*⁷¹². A noção inicial de costume ou de modo, portanto, agora se divide nas noções de *natureza* por um lado, e de *convenção*, por outro. A distinção entre natureza e convenção, entre *physis* e *nomos*, data, portanto, da descoberta da natureza e, por isso, do aparecimento da filosofia⁷¹³.

Então, o descobrimento da natureza levou a divisão de modo em natureza (*physis*), de um lado e em convenção (*nomos*), de outro⁷¹⁴: as coisas que são por natureza estão em contraposição às coisas que são pela lei ou pela convenção⁷¹⁵. Assim, falar é

⁷⁰⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 88.

⁷⁰⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 88.

⁷⁰⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 88-89.

⁷⁰⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 89.

⁷¹⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 89.

⁷¹¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 90.

⁷¹² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 90.

⁷¹³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 90.

⁷¹⁴ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁷¹⁵ STRAUSS, *The City*..., p. 14.

algo natural ao homem, mas a língua que cada homem fala é devida à convenção. Tal distinção implica na conclusão de que o natural é prévio ao convencional⁷¹⁶.

Não seria necessário descobrir a natureza se ela não estivesse escondida. Por isso a natureza é entendida em contraposição à outra coisa, àquilo que a esconde⁷¹⁷. A distinção entre natureza e convenção implica que a natureza é essencialmente escondida por decisões soberanas⁷¹⁸. Os homens não podiam viver sem ter pensamentos sobre as coisas primeiras e, presumia-se, não podiam viver bem sem se unirem aos seus semelhantes na partilha de pensamentos idênticos sobre as coisas primeiras, isto é, sem estarem sujeitos a decisões soberanas sobre as coisas primeiras: é a lei que pretende tornar manifestas as coisas primeiras, ou expor o que é⁷¹⁹. Por isso que a distinção entre natureza e convenção é fundamental para a Filosofia Política Clássica⁷²⁰.

A lei aparecia, por sua vez, como uma regra que recolhe a sua força vinculativa do acordo ou da convenção dos membros do grupo. A lei ou convenção tem a tendência, ou a função, de esconder a natureza⁷²¹; e é de tal maneira bem sucedida que, para começar, a natureza é apenas é experimentada, ou dada, enquanto costume⁷²². Por isso, a investigação filosófica das coisas primeiras é orientada pelo entendimento do “ser” segundo o qual a distinção mais fundamental dos modos de ser é a que separa “ser na verdade” e “ser em virtude da lei ou da convenção”⁷²³.

O aparecimento da filosofia, conclui STRAUSS, afeta radicalmente a atitude do homem em relação às coisas políticas, em geral; e em relação às leis, em especial⁷²⁴. Originariamente, a autoridade por excelência era o ancestral. Agora, com a descoberta da natureza, a pretensão do ancestral é desvitalizada; a filosofia abandona o ancestral em troca do bem, por aquilo que é intrinsecamente bom, por aquilo que é bom *por natureza*⁷²⁵.

Entretanto, essa desvitalização do ancestral feita pela filosofia acaba por preservar um dos seus elementos: a filosofia abandona o ancestral por *algo mais antigo*

⁷¹⁶ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁷¹⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 90.

⁷¹⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 90-91.

⁷¹⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91.

⁷²⁰ STRAUSS, Introduction, p. 3; STRAUSS, *The City*..., p. 15.

⁷²¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91.

⁷²² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91.

⁷²³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91.

⁷²⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91.

⁷²⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91.

do que o ancestral, pois a natureza é o antepassado de todos os antepassados, sendo mais antiga que qualquer tradição e, por conseqüência, mais venerável do que qualquer tradição⁷²⁶. Assim, ao desvitalizar a autoridade do ancestral, a filosofia reconhece a que a natureza é “a” autoridade⁷²⁷.

Com mais precisão, esclarece STRAUSS, se diria que a filosofia reconhece a natureza como “o” padrão. Isso porque, caso se colocasse a natureza como autoridade suprema estar-se-ia a obscurecer a distinção que funda toda a filosofia (a filosofia política em particular), a distinção entre razão e autoridade⁷²⁸. Caso se submetesse à autoridade, a filosofia perderia o seu caráter e degeneraria em ideologia, em uma apologia de uma ordem social dada ou em vias de concretização⁷²⁹.

Pois bem, segundo STRAUSS, a descoberta da natureza ou da distinção fundamental entre natureza e convenção é a condição necessária para o aparecimento da idéia de direito natural⁷³⁰. Mas não é sua condição suficiente, já que todo o direito poderia ser convencional. Esta era a idéia que, segundo STRAUSS, dominava antes de SÓCRATES. Ele chama esta tese de “convencionalismo”⁷³¹.

A partir de então, STRAUSS dedica algumas passagens a demonstrar, não apenas como o convencionalismo – entenda-se: a idéia de que não existe direito natural, mas apenas convenção humana – reforça a existência do direito natural, mas também (e de modo um tanto quanto paradoxal) a demonstrar que é bom e certo seguir a lei, seguir as convenções.

O convencionalismo reforça a idéia de direito natural, na visão de STRAUSS, na medida em que todos os seus ataques a ele só fazem sentido quando pressupõem a sua existência⁷³². O argumento tradicional dos convencionalistas para negar o direito natural é dizer que as coisas justas variam de sociedade para sociedade⁷³³. O direito natural, para fazer sentido, pressupõe, sim, que as coisas consideradas justas são invariáveis⁷³⁴. Isso, contudo, segundo STRAUSS, não levava a crer na rejeição do direito natural, já que a variabilidade das coisas consideradas justas em diferentes sociedades não

⁷²⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 91-92.

⁷²⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 92.

⁷²⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 92.

⁷²⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 92.

⁷³⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 93.

⁷³¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 93.

⁷³² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 97-101.

⁷³³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 97.

necessariamente demonstra que os princípios de direito são mutáveis. Demonstravam, isso sim, que as diferentes sociedades têm diferentes concepções de justiça ou de princípios de justiça. As concepções variáveis de justiça que o homem forma não demonstram que o direito natural não existe, nem que o direito natural seja irreconhecível. Pelo contrário, a variedade das concepções de justiça podia ser entendida como uma variedade de erros, o que não contradiz, mas antes pressupõe, a existência de uma verdade acerca da justiça⁷³⁵.

Ademais, outra objeção dos convencionalistas, que reforçaria a idéia de direito natural, diz que quando se fala de direito natural, fica implícita a idéia de que os homens devem ter, *naturalmente*, dentro de si, o conhecimento dos princípios de justiça. E, se assim fosse, todos os homens deveriam estar de acordo quanto aos princípios de justiça. Logo, como não há esse acordo, não há um conhecimento natural no homem acerca da justiça e não há direito natural⁷³⁶.

Tal exigência parece ser irrazoável, começando pelo fato de que em várias coisas da natureza não há acordo universal. Assim, a existência do direito natural requer apenas que todos os homens normais cheguem a um acordo quanto aos princípios de justiça, de modo que a ausência de acordo pode ser creditada à corrupção da natureza humana naqueles que ignoram os verdadeiros princípios⁷³⁷. Tal idéia, entretanto, conduzirá à conclusão de que só os membros de uma sociedade particular, ou um pequeno grupo possa ser considerado normal. E isso significa que quem ensina o direito natural irá identificá-lo com as concepções de justiça que são valorizadas pela sua própria sociedade ou pela sua própria “civilização”, de modo que ao falar de direito natural não fará nada mais do que reivindicar validade universal para os preconceitos do seu grupo⁷³⁸. Assim, tudo indica que o direito natural tem de produzir sempre o mesmo efeito, e de forma persistente, pelo menos sobre a idéia humana de justiça⁷³⁹. Mas não deixa de ser verdade que vemos as idéias humanas de justiça num estado de discordância e flutuação⁷⁴⁰.

⁷³⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 97.

⁷³⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 97-98.

⁷³⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 98.

⁷³⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 98.

⁷³⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 98-99.

⁷³⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 99.

⁷⁴⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 100.

Contudo, este estado de discordância sobre o direito natural nos leva à, em princípio paradoxal, conclusão de que mesmo havendo este desacordo e esta flutuação sobre o direito natural, é justo seguir a convenção⁷⁴¹. Poder-se-ia dizer que este é o argumento decisivo do convencionalismo, na medida em que colocaria toda a justiça no comando da lei, portanto, na convenção⁷⁴². Ou seja, o justo é idêntico aos que os seres humanos estabelecem como legal, ou concordam em considerar como o legal (logo, o convencionalizado é o justo). Mas, após refletir, negam sua própria tese, dizendo que há leis que são injustas⁷⁴³.

Em suma, o que se diz é que os dados e os argumentos introduzidos pelo convencionalismo apenas reforçam a existência do direito natural, na medida em que são perfeitamente compatíveis com a possibilidade de existência do direito natural⁷⁴⁴. Ou seja, ao ter a pretensão de negar o direito natural, acabam por reforçá-lo, mesmo que seja bom e certo seguir as leis convencionalizadas.

Tendo em vista o reforço à idéia de direito natural que STRAUSS extrai do inimigo do direito natural, o foco da discussão sobre o direito natural passa a ser a lei, a convenção. Existe um caráter contraditório (paradoxal, usou-se acima) na lei: pretende ser algo bom e nobre, mas apresenta-se como a opinião comum da cidade, da multidão e, enquanto tal, não necessariamente é boa ou nobre, pelo contrário, pode ser obra da loucura⁷⁴⁵. Então, porque segui-la? Efetivamente há algo de bom e nobre na lei? Há algum elemento de verdade nessa pretensão⁷⁴⁶?

A lei apresenta a si mesma como garantia do bem comum. Mas o bem comum é exatamente aquilo que se quer dizer quando se menciona o “justo”, logo as leis são justas na medida em que promovem o bem comum⁷⁴⁷. Agora, se o justo é idêntico ao bem comum, então o justo ou o que é reto não pode ser convencional, pois as leis não podem transformar o que é ruim para uma comunidade em bom, ou o que é bom em ruim: é a natureza das coisas (e não a convenção) que determina em cada caso o que é justo⁷⁴⁸.

⁷⁴¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 100.

⁷⁴² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 100.

⁷⁴³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 100-101.

⁷⁴⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 101.

⁷⁴⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 101.

⁷⁴⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 101.

⁷⁴⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 101-102.

⁷⁴⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 102.

Isso implica que o que é justo pode muito bem variar de cidade para cidade e de uma época para outra, pois a diversidade das coisas justas é não só compatível com o princípio de justiça e com a identificação do justo com o bem comum, mas é sua consequência. Assim, determinar o que é justo em cada caso é função da arte ou da habilidade política (assim como o médico que determina o que é, em cada caso, saudável ou bom para o corpo humano)⁷⁴⁹.

Entretanto, o convencionalismo, segundo STRAUSS, evita esta consequência ao negar que exista um verdadeiro bem comum. Para eles o que se chama bem comum é, na verdade, apenas o bem de quem governa, de uma parte, e não do todo, de modo que a seção governante ocupa-se apenas do seu próprio interesse, por meio das leis (e, no discurso, diz que essas leis autointeressadas são boas para todos)⁷⁵⁰. Para eles, a própria unidade da cidade parece ser convencional, pois o que é natural realiza-se e existe sem violência, e a cidade se assentaria justamente na violência, na compulsão e na coerção. A diferença entre cidadãos e não cidadãos é convencional (pois é a lei que diz quem é cidadão e quem não é) e não natural⁷⁵¹.

Daí é que se tira a idéia de que o bem “comum” é, de fato, apenas o interesse de uma parte. Se a cidade é convencional, então o bem comum é convencional, e assim se demonstraria que o direito ou a justiça é convencional⁷⁵².

Entendida desse modo, a justiça convencional é essencial à preservação da cidade. Mas também é um requisito da preservação de um bando de ladrões: o bando não duraria um dia se seus membros não respeitassem essa idéia de justiça⁷⁵³. Se se pode dizer que a justiça dos ladrões está sendo usada para uma injustiça gritante, não se pode dizer que a da cidade também está⁷⁵⁴? Ora, se a cidade não é um todo genuíno (como defendido no argumento dos convencionalistas narrado por STRAUSS), então aquilo a que se chama o bem do “todo”, ou o justo, por oposição ao injusto ou ao egoísmo, é, de fato, apenas a exigência de um egoísmo coletivo; e não há qualquer razão para que o egoísmo coletivo seja mais respeitável do que o egoísmo do indivíduo⁷⁵⁵.

⁷⁴⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 102.

⁷⁵⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 102.

⁷⁵¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 102-103.

⁷⁵² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 104-105.

⁷⁵³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 105-106.

⁷⁵⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 106.

⁷⁵⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 106.

STRAUSS esta mostrando, nos termos dos defensores da idéia de direito natural, que a visão dos convencionalistas fornece, sim, uma idéia de justiça; mas uma idéia sem nenhuma raiz na idéia de natureza⁷⁵⁶. O bem comum, nesse sentido, seria apenas o interesse egoísta de uma coletividade, que decorre do egoísmo dos seus próprios membros individuais⁷⁵⁷.

O ponto é que o convencionalismo pretende ser compatível com a idéia de que a cidade e o direito são úteis para o indivíduo, na medida em que entende ser o indivíduo demasiado fraco para viver bem sem o auxílio dos outros, gozando de uma situação muito melhor na sociedade civil⁷⁵⁸. Porém, isso não quer dizer que seja natural (uma muleta é útil mas não é natural)⁷⁵⁹.

Justamente por isso que STRAUSS insiste, ainda no começo da discussão, na afirmação de que para que se chegue a uma distinção clara entre o convencional e o natural, é preciso regressar ao período da vida do indivíduo que antecede a convenção, é preciso regressar às origens⁷⁶⁰. Assim a questão da origem do direito converte-se na questão da origem da sociedade. Que, por sua vez, levanta o problema da espécie humana. Que também conduz à questão da condição originária do homem⁷⁶¹.

Modernamente a questão que importa é a origem do Estado (o que é, para STRAUSS, consequência da rejeição da natureza como padrão). Todavia, do ponto de vista dos antigos, a questão das origens tem uma importância decisiva porque a resposta correta a este problema clarifica o estatuto, a dignidade, da sociedade civil e do direito. A investigação das origens ou da gênese da sociedade civil, ou do que é correto ou incorreto, é justificada pelo propósito de saber se o fundamento da sociedade civil, e do que é correto e incorreto, é a natureza ou apenas a convenção⁷⁶².

Não há dúvidas de que, tanto para os convencionalistas, quanto para os defensores da idéia de direito natural, a cidade e o direito são benéficos. Mas estarão isentos de grandes inconvenientes⁷⁶³? Deste ponto de vista é inevitável o conflito entre o interesse do indivíduo e as exigências da cidade ou do direito e a cidade não poderá

⁷⁵⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 106.

⁷⁵⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107.

⁷⁵⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107.

⁷⁵⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107.

⁷⁶⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 95.

⁷⁶¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 95.

⁷⁶² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 96.

⁷⁶³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107.

resolver esse conflito senão pela declaração de que a cidade e o direito gozam de uma dignidade superior à do interesse individual ou que são sagrados⁷⁶⁴. Mas esta pretensão, que é inerente à essência da cidade e do direito, é uma ficção para os convencionalistas⁷⁶⁵.

Portanto, o cerne do argumento convencionalista descrito por STRAUSS é que o direito é convencional porque resulta por essência da cidade, e a cidade é convencional⁷⁶⁶. Assim, o próprio STRAUSS afasta sua primeira impressão sobre a posição do convencionalismo, ele não afirma que o significado do direito ou da justiça é *arbitrário*, ou que não existe acordo universal de qualquer espécie a respeito do direito ou da justiça; mas pressupõe que todos os homens entendem por justiça fundamentalmente a mesma coisa: não causar danos a outrem, ajudar os outros, estar preocupado com o bem comum⁷⁶⁷.

Desse modo, se não é por dizer que o direito é pura e simplesmente arbitrário, o convencionalismo rejeita o direito natural por outras razões: a justiça está inevitavelmente em tensão com o desejo natural de cada um, que se dirige unicamente para o bem próprio; as exigências da justiça se limitam aos membros da cidade, isto é, de uma unidade convencional (e, assim, o que se chama de “direito natural” seria válido apenas para os membros de um grupo particular e que não universalmente válidas nem mesmo para as relações no interior do grupo); e o que se entende por direito ou por justiça precisa de uma especificação, e esta só é dada pela convenção⁷⁶⁸.

Enfim, uma vez que a natureza foi compreendida em contraposição à lei ou à convenção, se tornou possível e necessária a pergunta: as coisas políticas são naturais? E, se forem, em que medida⁷⁶⁹?

O simples fato de se levantar a pergunta já implica na resposta de que as leis não são naturais⁷⁷⁰: perguntar pressupõe a aceitação do caráter convencional da lei. Mas a obediência à lei geralmente é considerada justa. Assim, a pergunta logo mudou o foco para a justiça. É a justiça meramente convencional, ou existem coisas que são por

⁷⁶⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107.

⁷⁶⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107.

⁷⁶⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 107-108.

⁷⁶⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 108.

⁷⁶⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 108.

⁷⁶⁹ STRAUSS, Introduction, p. 3.

natureza justas: as leis são meramente convencionais, ou elas possuem alguma raiz na natureza⁷⁷¹?

Nas tentativas de responder a essas perguntas foi pressuposto que há coisas que são, por natureza, boas para homem enquanto homem. A questão exata, portanto, se diz respeito à relação do que é por natureza bom para o homem, de um lado; e do que é justo ou certo do outro lado⁷⁷². Dito de modo simples: todo o direito é convencional ou existe algum direito natural? As duas respostas foram analisadas e desenvolvidas primeiramente por SÓCRATES, o fundador da filosofia política⁷⁷³.

Todo o embate entre convenção e natureza é um embate entre a política e a filosofia. É a representação da tensão entre teoria e prática e é o tema recorrente na obra de STRAUSS. SÓCRATES é o elo entre filosofia e sociedade.

2.2. Sócrates enquanto fundador da filosofia política clássica.

Já foi visto no presente trabalho que todas as idéias de LEO STRAUSS devem ser compreendidas em vista da crise da modernidade, crise esta gerada justamente pela perda de concepções provenientes da filosofia política clássica. Assim, quando fala em “direito natural clássico” STRAUSS esta a se referir às idéias inauguradas por SÓCRATES, e levadas a cabo por PLATÃO e ARISTÓTELES⁷⁷⁴.

Para STRAUSS, SÓCRATES foi nada menos do que o fundador da filosofia política, pois trouxe a filosofia dos céus para investigar a vida e os usos, as coisas boas e más. Conseqüentemente, foi SÓCRATES quem deu origem a toda tradição do direito natural⁷⁷⁵. Está é uma das mais importantes afirmações de STRAUSS⁷⁷⁶. Com ela em vista é possível compreender não apenas o seu projeto político e o seu projeto filosófico, mas

⁷⁷⁰ STRAUSS, Introduction, p. 3.

⁷⁷¹ STRAUSS, Introduction, p. 3-4.

⁷⁷² STRAUSS, Introduction, p. 4.

⁷⁷³ STRAUSS, Introduction, p.2 e 4; STRAUSS, **Natural Right**..., p. 120.

⁷⁷⁴ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 120.

STRAUSS também refere como continuadores dessa tradição do direito natural os estoícos, e os pensadores cristãos, em especial, TOMÁS DE AQUINO.

⁷⁷⁵ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 120; STRAUSS, Introduction, p. 1-2; STRAUSS, **The City**..., p. 13 e 19.

⁷⁷⁶ LOWENTHAL, Leo Strauss's..., p. 308.

toda a sua obra. SÓCRATES é o primeiro homem teórico, a encarnação do espírito da verdadeira ciência, radicalmente longe da arte e da música, o protótipo do racionalismo⁷⁷⁷. Ele não foi, contudo, o primeiro filósofo. Como visto, a filosofia política foi precedida pela filosofia⁷⁷⁸.

O primeiro filósofo foi o primeiro a ser questionar em busca da natureza de todas as coisas. SÓCRATES questionou a *natureza das coisas políticas*. Assim, buscou transcender a caverna, transcender a convenção. O historicismo, autor do ataque sofrido pela filosofia política na modernidade, tem uma base no convencionalismo, na medida em que, ao fixar o foco apenas no sentido histórico de cada sociedade particular, ele se limita ao que ocorre dentro da caverna⁷⁷⁹. O filósofo político transcende o *ethos*⁷⁸⁰, enquanto que o historicista moderno se limita a ele. Por isso é que SÓCRATES é o fundador da filosofia política: ele fez a filosofia questionar o *ethos*, na busca do natural.

Mas o que significa dizer que SÓCRATES foi o fundador da filosofia política? Ele não escreveu nenhum livro. De acordo com os relatos, ele afastou-se do estudo das coisas divinas e das coisas naturais para se dedicar apenas ao estudo das coisas humanas (as coisas justas, as coisas nobres, e as coisas boas para o homem enquanto homem)⁷⁸¹. Não haveria aqui uma contradição? Filosofia não é o estudo de todas as coisas? Como, então, o estudo de “apenas” as coisas humanas pode ser filosofia política?

Ao que parece, opina STRAUSS, SÓCRATES deixou o estudo das coisas divinas justamente em função de sua piedade: os deuses não aprovavam o estudo das coisas divinas, não gostavam do homem procurando aquilo que eles não desejam revelar, especialmente as coisas do paraíso e as coisas de debaixo da terra: um homem piedoso se limita a investigar as coisas deixadas à investigação humana, às coisas humanas⁷⁸².

STRAUSS almejava, como vimos anteriormente, compreender os clássicos da forma como eles se compreendiam. Assim, tenta escrutinar um sentido nos textos clássicos que não é normalmente alcançado pelos leitores modernos. Os modernos, ao estudar os textos relevantes sobre os ensinamentos de SÓCRATES, inevitavelmente chegam a conclusão de que ele se limitava a estudar as coisas humanas, afastando-se do

⁷⁷⁷ STRAUSS, *The problem...*, p. 323.

⁷⁷⁸ STRAUSS, *Introduction*, p.2.

⁷⁷⁹ STRAUSS, *The problem...*, p. 326.

⁷⁸⁰ STRAUSS, *The problem...*, p. 326.

⁷⁸¹ STRAUSS, *Introduction*, p.4; STRAUSS, *The City...*, p. 13.

⁷⁸² STRAUSS, *Introduction*, p.4.

estudo das coisas da natureza⁷⁸³. Ou seja, o moderno pensa que SÓCRATES se recusou a olhar para as coisas humanas do ponto de vista de distinção entre convenção e natureza, na medida em que teria identificado o justo com o legal, a lei com a natureza⁷⁸⁴.

STRAUSS, contudo, pensa não ser essa a melhor interpretação da idéia de direito natural clássico. Para ele, em SÓCRATES (assim como em PLATÃO e ARISTÓTELES), a distinção entre natureza e convenção permanece de fundamental importância para o direito natural clássico⁷⁸⁵.

SÓCRATES é o autor de uma virada na filosofia, uma guinada em direção “às coisas humanas”⁷⁸⁶. Mas é que, implícita a esta virada, estava a compreensão das coisas divinas e das coisas naturais: é impossível apreender o caráter específico das coisas humanas enquanto tais sem aprender a distinção entre as coisas humanas e as coisas que não são humanas, isto é, as coisas divinas ou naturais. Ao distinguir, também se estuda o que está sendo distinguido. Logo, o estudo socrático das coisas humanas, então, era um estudo englobante de “todas as coisas”, e não apenas das humanas, como pode parecer a uma primeira vista⁷⁸⁷.

Portanto, contrariamente ao que parece, a virada socrática para o estudo das coisas humanas apoiava-se, não na desconsideração das coisas divinas ou naturais, mas numa nova abordagem à compreensão de todas as coisas⁷⁸⁸. É uma ciência do todo, que estuda o todo por meio das partes: compreender o todo significa compreender todas as partes do todo, ou a articulação do todo⁷⁸⁹. Dessa forma, compreender o todo já não significa apenas compreender a sua totalidade, ou as suas raízes, ou o cosmos, ou que o transformou o caos em cosmos, mas significa compreender a unidade que se revela na articulação manifesta do todo na sua integridade⁷⁹⁰.

Essa nova postura trazida por SÓCRATES introduziu um retorno à sobriedade, à moderação. Pode-se dizer, ao senso comum⁷⁹¹. A questão colocada por SÓCRATES (“o que é, ou o que são as coisas?”) visa ao que é visível para todos sem grande esforço, à superfície das coisas, de modo que o ponto de partida será, não o que é primeiro em si

⁷⁸³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 120.

⁷⁸⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 120-121.

⁷⁸⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 121.

⁷⁸⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 120; STRAUSS, *The City*..., p. 13-14.

⁷⁸⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 121-122.

⁷⁸⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 122.

⁷⁸⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 122-123.

⁷⁹⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 123.

mesmo ou por natureza, mas o que é primeiro para nós, o que chega primeiro aos nossos olhos, ou seja, aos fenômenos⁷⁹².

O ser das coisas chega primeiro aos nossos olhos, não no que vemos nelas, mas no que se diz sobre elas, ou seja, nas *opiniões* acerca delas⁷⁹³. Assim, para compreender a natureza das coisas, SÓCRATES partia das opiniões sobre os fenômenos, pois toda a opinião se baseia numa tomada de consciência. Ele deixava implícito que desconsiderar as opiniões acerca das naturezas das coisas equivalia a renunciar ao mais importante acesso à realidade, ou aos mais importantes vestígios da verdade que estão ao nosso alcance. Duvidar universalmente de todas as opiniões conduzir-nos-ia a um vazio. Logo, a filosofia política inaugurada por ele consistia justamente em partir do mundo da opinião rumo ao mundo do conhecimento ou da verdade, num movimento de ascensão orientado pelas opiniões⁷⁹⁴.

Assim, as melhores opiniões são sancionadas pela cidade como leis, a mais solene convenção⁷⁹⁵. Mas geralmente as opiniões se contradizem. Assim se torna necessário transcender a esfera das opiniões em direção ao conhecimento. Mesmo a mais autorizada opinião é apenas uma opinião, de modo que SÓCRATES se via compelido a ir das convenções ou da lei até a natureza, se via compelido a ascender da lei até a natureza⁷⁹⁶.

É isso que ele tinha em mente quando chamava a dialética à filosofia. Aliás, a dialética, diz o próprio STRAUSS, é uma idéia chave, pois é uma nova forma de questionar⁷⁹⁷. As diferentes opiniões sobre as coisas são contraditórias, e ao se reconhecer as contradições, se é forçado a ir além das opiniões, rumando a uma concepção coerente da natureza das coisas em questão. As opiniões, assim, são vistas como fragmentos da verdade⁷⁹⁸.

Torna-se possível compreender por que é que a diversidade de opiniões sobre o direito ou sobre a justiça não é só compatível com a existência do direito natural ou com

⁷⁹¹ STRAUSS, *The City*..., p. 12

⁷⁹² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 123-124.

⁷⁹³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 124.

⁷⁹⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 124.

⁷⁹⁵ STRAUSS, Introduction, p.4.

⁷⁹⁶ STRAUSS, Introduction, p.4.

⁷⁹⁷ STRAUSS, The problem..., p. 322.

⁷⁹⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 124.

a idéia de justiça, como é uma de suas condições: o consentimento sobre o direito ou sobre a justiça precisa ser apenas potencial⁷⁹⁹.

Precisamente pelo fato de que as leis humanas não são idênticas à natureza, elas não são necessariamente justas ou verdadeiras: apenas o direito natural, a justiça, a idéia ou a forma da justiça é que são verdadeiramente justas⁸⁰⁰. Isso não significa, contudo, que a lei humana, a lei da cidade não seja obrigatória. Pelo contrário, o homem deve se sujeitar incondicionalmente às leis da cidade, desde que tenha o direito de emigrar com a sua propriedade, ou seja, desde que a sua sujeição às leis da sua cidade tenha sido voluntária⁸⁰¹.

A razão precisa pela qual SÓCRATES é o fundador da filosofia política aparece, portanto, quando se considera o caráter dos questionamentos que ele tratava em suas conversas⁸⁰². Ele levantava a questão “o que é?” sobre qualquer coisa. Esta pergunta objetiva trazer à luz a natureza do tipo de coisa em questão, é uma pergunta sobre a natureza das coisas⁸⁰³.

SÓCRATES parece ter levado o conceito de natureza mais a sério do que seus predecessores⁸⁰⁴. Ele percebeu que natureza é primeiramente uma forma ou uma idéia. Ele pressupunha que o conhecimento sobre o todo é, sobretudo, conhecimento sobre o caráter, sobre a característica, sobre a forma, sobre o essencial de cada parte do todo. E se o todo consiste em diferentes partes, é possível que as coisas políticas (as coisas humanas) sejam essencialmente diferentes das coisas não-políticas: assim as coisas políticas formam uma classe por si mesma e que pode ser estudada por si mesma⁸⁰⁵.

A descoberta da natureza e a inauguração do debate sobre o melhor regime inaugurada por SÓCRATES precisam ser relacionadas para que se compreenda o projeto metodológico de STRAUSS acerca da idéia de direito natural clássico. Esta relação é o tema que segue e que dá o fechamento da sua proposta hermenêutica acerca do direito natural clássico.

⁷⁹⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 124-125.

⁸⁰⁰ STRAUSS, Introduction, p.5.

⁸⁰¹ STRAUSS, Introduction, p.5.

⁸⁰² STRAUSS, Introduction, p.5.

⁸⁰³ STRAUSS, Introduction, p.5.

⁸⁰⁴ STRAUSS, Introduction, p.5.

2.3. O melhor regime conforme o direito natural na filosofia política clássica.

STRAUSS relata que um dos aspectos essenciais do ensinamento do direito natural clássico consiste na crítica ao hedonismo⁸⁰⁶. Mas, segundo a tese dos clássicos defensores da idéia de direito natural, o bem é essencialmente diferente do prazer, o bem é mais fundamental do que o prazer⁸⁰⁷.

A questão é determinar o que é por natureza bom para o homem. Para tanto é preciso determinar o que é a natureza do homem ou a constituição natural do homem. Segundo STRAUSS, é a ordem hierárquica da constituição natural do homem que fornece o fundamento do direito natural tal como os clássicos o entendiam. Assim, a vida boa é a vida conforme a ordem natural do ser do homem. É a perfeição da natureza humana. É a vida conforme a natureza⁸⁰⁸. Pode-se, então, chamar de “lei natural” as regras que circunscrevem o caráter geral da vida boa. A vida de acordo com a natureza é a vida da excelência ou da virtude humanas, é a vida de uma pessoa de classe superior, e não a vida do prazer pelo prazer⁸⁰⁹.

Certamente, contudo, como admite o próprio STRAUSS, a vida boa, de acordo com a natureza, poderia ser sustentada em termos hedonistas: nestes termos a nobreza de caráter seria boa porque conduzia a uma vida de prazer⁸¹⁰. Neste caso, entretanto, a nobreza de caráter seria serva do prazer (e não boa em si mesma), motivo pelo qual os clássicos protestaram contra esta visão. Nesse sentido, pode-se dizer que a lógica hedonista ou utilitarista não consegue explicar o fenômeno de admiração da excelência humana⁸¹¹.

A doutrina do direito natural clássico assume o pressuposto de que o homem é por natureza um animal social⁸¹². É constituído de tal forma que não pode viver, ou viver bem, se não tiver com outros. A sua sociabilidade não procede de um prévio

⁸⁰⁵ STRAUSS, Introduction, p.5.

⁸⁰⁶ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 126. Em passagem anterior, ele havia identificado o hedonismo com o convencionalismo, de modo que o ataque dos clássicos ao hedonismo é uma defesa da idéia de direito natural (STRAUSS, *Natural Right*..., p. 108-119.)

⁸⁰⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 126.

⁸⁰⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 127.

⁸⁰⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 127.

⁸¹⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 128.

⁸¹¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 128.

⁸¹² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 129.

cálculo de prazeres; ao contrário, ele retira prazer da associação porque é por natureza social. Assim é que, aqui, a sociabilidade do homem é a base do direito natural no sentido estrito da expressão direito. É por ser naturalmente social que a perfeição da sua natureza inclui a virtude social por excelência, a justiça. Logo, a justiça e o direito são naturais⁸¹³.

Não há uma relação do homem com o homem em que este esteja absolutamente livre para agir como lhe apetece ou como lhe convém. E todos os homens estão de algum modo conscientes desse fato. Ou seja, em virtude da sua racionalidade, o homem tem uma gama de alternativas como nenhum outro ser. A consciência dessa abundância de alternativas, dessa liberdade, é acompanhada pela consciência de que o exercício pleno e irrestrito dessa liberdade não é correto: a liberdade do homem é acompanhada por uma reverência sagrada, por uma espécie de pressentimento de que nem tudo é permitido. A isso podemos chamar “consciência natural do homem”. A contenção é, portanto, tão natural ou imediata como a liberdade, na doutrina do direito natural clássico⁸¹⁴.

Além disso, STRAUSS também pontua a importância da cidade para o direito natural clássico. O homem não pode alcançar a sua perfeição senão na sociedade ou, em termos mais exatos, na sociedade civil⁸¹⁵. Esta (a *cidade*, na visão dos clássicos) é uma sociedade fechada, uma “sociedade exígua”. A *Polis* é uma sociedade na qual todos se conhecem uns aos outros, onde há confiança recíproca. Só em uma sociedade suficientemente pequena para permitir a confiança recíproca possibilita a responsabilidade mútua e a supervisão recíproca – uma supervisão das ações ou das maneiras é indispensável para a sociedade que se ocupa da perfeição dos seus membros. As fronteiras da cidade coincidem com o alcance da preocupação ativa do homem com indivíduos que não são anônimos⁸¹⁶.

Então, se a contenção é tão natural ao homem quanto a liberdade, não se pode dizer que uma sociedade convencional é contrária à natureza por ser coercitiva. A justiça e a coerção não se excluem mutuamente; na verdade, para STRAUSS, não é

⁸¹³ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 129.

⁸¹⁴ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 130.

⁸¹⁵ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 130-131.

⁸¹⁶ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 130-131.

inteiramente errado descrever a justiça como uma espécie de coerção benévola dentro da tradição do direito natural clássico⁸¹⁷.

A realização plena da humanidade pareceria, então, consistir, não numa pertença *passiva* à sociedade civil, mas na *atividade* devidamente orientada do estadista, do legislador ou do fundador⁸¹⁸. A preocupação séria com a perfeição da comunidade exige um grau mais elevado de virtude do que a preocupação séria com a perfeição do indivíduo. A política é o domínio em que a excelência humana se pode manifestar em toda a sua plenitude. Todas as formas de excelência dependem de certa forma do seu cultivo apropriado. A atividade política é, pois, devidamente orientada se tiver como finalidade a perfeição humana ou a virtude: a cidade não tem outro fim senão o indivíduo⁸¹⁹. Ela é necessariamente diferente de um bando de ladrões porque não é um mero órgão, não é uma mera expressão do egoísmo coletivo. Como o fim último da cidade é o mesmo que o do indivíduo, o fim da cidade não é a guerra, nem a conquista, mas a atividade pacífica em conformidade com a dignidade do homem⁸²⁰.

Como conseqüência, para alcançar a sua plenitude o homem tem que viver na melhor das sociedades, na sociedade que o conduza para a excelência humana. Os clássicos a chamavam de *politeia*⁸²¹. STRAUSS alerta que o termo normalmente é traduzido por “constituição”. Mas ressalva que quando os modernos usam o termo “constituição” em um contexto político, referem-se quase inevitavelmente a um fenômeno legal (lei fundamental do país)⁸²². Porém, *politeia* não é um fenômeno legal: os clássicos usavam o termo por *contraposição* a “leis”, e não como “lei fundamental”. A *politeia*, portanto, é mais fundamental do que quaisquer leis; é a *fonte* de todas as leis. Logo, refere-se muito mais à organização factual dos seres humanos na sua relação com o poder político, do que à uma relação institucional ou legal⁸²³. *Politeia* significa, assim, mais o modo de vida de uma sociedade do que a sua lei fundamental.

STRAUSS afirma que a utilização da expressão “constituição” para traduzir *politeia* – preterindo-se “modo de vida de uma sociedade” – não se trata de um mero acidente. Isso porque, quando se fala em “constituição” pensa-se no “governo”; mas não

⁸¹⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 132-133.

⁸¹⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 133.

⁸¹⁹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 133-134.

⁸²⁰ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 134.

⁸²¹ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 135.

⁸²² STRAUSS, *Natural Right*..., p. 136.

se pensa no “governo” quando se usa “modo de vida de uma sociedade”⁸²⁴. Quando falavam de *politeia* os clássicos pensavam no modo de vida de uma comunidade justamente *na medida em que era essencialmente determinado pela sua “forma de governo”*. Assim é que a melhor tradução para *politeia*, segundo STRAUSS, é “**regime**” (em uma acepção mais alargada do termo, do mesmo modo quando usamos *Ancien Régime*)⁸²⁵.

Assim, identificando o “regime” com o “modo de vida de uma sociedade”, temos que o título do presente subcapítulo, poderia ser apresentado não mais como “*o melhor regime conforme o direito natural*”, mas sim como “o melhor modo de vida conforme o direito natural”. Isto é o que STRAUSS buscava identificar na filosofia política clássica: um modo de vida, um “*way of life*”, que fizesse frente aos becos da modernidade. Ele estava plenamente ciente dos limites do liberalismo moderno, e vi que as idéias clássicas não eram aplicáveis apenas à *Polis*, mas à *politeia*, ou seja, ao regime. Assim sendo, serviam para responder aos problemas do seu tempo⁸²⁶. Este era o seu objetivo, projeto este lastreado por uma completa e complexa hermenêutica do direito natural clássico.

Para STRAUSS, na modernidade – e por isso a sua crítica – a importância central dos fenômenos que se chamam “regimes” dissipou-se. Hoje, o melhor regime chamar-se-ia de “regime ideal”, ou simplesmente “ideal”⁸²⁷. Mas, para ele, a palavra moderna “ideal” veicula um conjunto de conotações que impede a compreensão do que os clássicos entendiam por “melhor regime”. O melhor regime é o objeto da aspiração ou das preces de todos os homens bons ou de todos os gentil-homens: aos olhos da filosofia política clássica, o melhor regime é o objeto da aspiração ou das preces dos gentil-homens, tal como esse objeto é interpretado pelo filósofo. Ele não apenas é muitíssimo desejado, como é perfeitamente *exequível*: o melhor regime é desejável e exequível porque é conforme a natureza⁸²⁸.

⁸²³ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 136.

⁸²⁴ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 136-137.

⁸²⁵ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 137; STRAUSS, *The City*..., p. 45.

⁸²⁶ OULAHBIB, *Why*..., p. 290.

⁸²⁷ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 138.

⁸²⁸ STRAUSS, *Natural Right*..., p. 139.

Porém, sua realização é muito difícil, já que o homem não controla as condições de sua realização⁸²⁹. Talvez o melhor regime nunca tenha existido e pode nunca vir a existir. Ele só é possível nas condições favoráveis. Em condições mais ou menos desfavoráveis só os regimes mais ou menos perfeitos são possíveis e, conseqüentemente, legítimos. Assim, na filosofia política clássica, há apenas um melhor regime, mas há vários regimes legítimos⁸³⁰.

Assim, é apenas uma “versão diluída” da ordem política baseada no direito natural que pode ser razoavelmente esperada⁸³¹. A vida política não é a vida do filósofo, não é a vida perfeita, ela é contingente. Ela é a vida dentro da sociedade, de modo que o legitimador não é a “justiça”, ou o direito natural, em abstrato; mas sim em concreto, o justo político, o justo da forma como compreendida pela sociedade⁸³². Exatamente por isso que STRAUSS esclarece sua interpretação dos clássicos, a qual crê que eles defendiam a aristocracia, o governo dos sábios, dos melhores, como sendo efetivamente o melhor regime⁸³³. Isso porque, segundo STRAUSS, não faria sentido aos clássicos submeter o governo dos sábios à escolha dos insensatos, ou ao consentimento, pois isso equivaleria a sujeitar o que é por natureza superior ao controle do que é inferior⁸³⁴. Apenas o homem sábio, o filósofo, poderia ser verdadeiramente justo⁸³⁵. Os poucos homens sábios, contudo, sabem que não podem governar os muitos insensatos, a massa, pela força, de modo que a multidão tem de reconhecer os sábios enquanto sábios e obedecer-lhes livremente⁸³⁶. Contudo, é extraordinariamente improvável que se reúnam as condições para o governo dos sábios. É mais provável que um homem insensato, fazendo apelo ao direito natural e acatando os desejos mais vis da multidão a persuada: as possibilidades da tirania são mais fortes do que as do governo dos sábios⁸³⁷.

Assim, o governo dos sábios tem de ser condicionado pelo requisito do consentimento, tem que ser diluído na forma que cada um na sociedade merece⁸³⁸: a

⁸²⁹ Lembre-se, aqui, a descrição que STRAUSS faz de MAQUIAVEL e da inauguração da modernidade, onde o acaso poderia ser dominado pelo homem extraordinário. (STRAUSS, *The three waves...*, p. 84-87; STRAUSS, *What is...*, p. 41) Ver Parte I, *supra*.

⁸³⁰ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 139-140.

⁸³¹ STRAUSS, *On Natural...*, p. 139.

⁸³² STRAUSS, *The City...*, p. 48.

⁸³³ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 140-141.

⁸³⁴ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 140-141.

⁸³⁵ STRAUSS, *On Natural...*, p. 139.

⁸³⁶ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 141.

⁸³⁷ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 141-142.

⁸³⁸ STRAUSS, *On Natural...*, p. 139.

cidade perfeita só existiria em discurso⁸³⁹. O problema político reside, portanto, em reconciliar o requisito da sabedoria com o requisito do consentimento⁸⁴⁰.

Para os clássicos, a melhor maneira de conciliar estes requisitos tão radicalmente diferentes seria ter um legislador sábio que elaborasse um código sobre o qual o conjunto de cidadãos, devidamente persuadidos, desse a sua livre aprovação⁸⁴¹: e é aqui que o governo das leis toma o lugar do governo dos homens.

A administração da lei tem de ser confiada a um tipo de homem de quem se espera que atue com equidade, isto é, segundo o espírito do legislador sábio, ou que complete a lei de acordo com as exigências das circunstâncias que o legislador não poderia ter previsto. Este homem é o gentil-homem. Ele não é o sábio, mas o reflexo político do sábio, a sua imagem⁸⁴². Partilha com os sábios a condescendência com muitas coisas que são altamente estimadas; difere dos sábios porque têm desprezo nobre pela exatidão, porque recusa conhecer certos aspectos da vida, e porque, para poder viver como gentil-homem, precisa de riquezas⁸⁴³.

O melhor regime, então, será uma república em que a nobreza fundiária (patrícios urbanos, de boas maneiras, com espírito cívico, obedecendo às leis e completando-as, governando e sendo governado alternadamente) predomina e dá à sociedade o seu caráter⁸⁴⁴. Os clássicos esboçaram ou recomendaram várias instituições para tanto. A mais influente foi a do regime misto, uma aristocracia fortalecida e protegida pelo acrescentamento de instituições monárquicas ou democráticas⁸⁴⁵.

Assim é que STRAUSS afirma textualmente sua tese: a doutrina do direito natural clássico é idêntica à doutrina do melhor regime⁸⁴⁶, pois há um caráter essencialmente político na doutrina do direito natural clássico: a resposta à pergunta “o que é por natureza reto?”, ou “o que é a justiça?” só encontra sua resposta completa na elaboração com palavras do melhor regime⁸⁴⁷. O modo de vida adequado, o modo de vida conforme a natureza do ser humano só pode ser entendida, para STRAUSS, em uma hermenêutica do direito natural clássico.

⁸³⁹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 15.

⁸⁴⁰ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 141.

⁸⁴¹ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 141.

⁸⁴² STRAUSS, *Natural Right...*, p. 142; STRAUSS, *Liberal Education...*, p. 14.

⁸⁴³ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 142.

⁸⁴⁴ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 142.

⁸⁴⁵ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 142-143.

⁸⁴⁶ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 144.

O modo como a discussão política foi deixando de se ligar à questão do melhor regime é o tema de fundo de grande parte da sua produção bibliográfica. Sua crítica à modernidade, pressupunha um resgate das idéias provenientes da tradição da filosofia política e da descoberta do direito natural clássico.

⁸⁴⁷ STRAUSS, *Natural Right...*, p. 144.

CONCLUSÕES

Durante a investigação aqui realizada sobre a proposta metodológica de LEO STRAUSS acerca da idéia de direito natural desenvolvida pela filosofia política clássica, viu-se que a hermenêutica por ele utilizada tinha como pressuposto que a modernidade estava em crise⁸⁴⁸ (ou seja, o seu tempo, o tempo em que ele mesmo vivia – que, lembre-se, foi um tempo de guerras e perseguições totalitárias). Em vista de tal constatação, STRAUSS partia de um projeto político com duas faces: ao retomar o estudo dos clássicos, possuía um projeto político-“político” e um projeto político-“filosófico”⁸⁴⁹. Este projeto buscava, portanto, apresentar uma proposta de correção dos rumos do liberalismo contemporâneo, por meio de um resgate da filosofia política⁸⁵⁰.

Então este duplo projeto partia da compreensão – para ele esquecida – de que não apenas houve, mas de que *há* uma tensão entre verdade e sociedade, entre natureza e convenção, entre teoria e prática, entre filosofia e política⁸⁵¹. Essa tensão é o tema central de toda a obra de STRAUSS. Ela é o balizador da sua hermenêutica do direito natural. É preciso manter essa tensão sempre em mente para que se compreenda a proposta metodológica de LEO STRAUSS acerca da idéia de direito natural clássico. Somente com essa tensão em mente é que será possível compreender o seu projeto político-filosófico para a correção dos rumos da modernidade, por meio de um resgate das idéias dos clássicos.

A hermenêutica desenvolvida por STRAUSS sobre este tema, feita em vista de – ao resgatar a filosofia, por meio de um retorno aos clássicos – apresentar soluções para a modernidade em crise, coloca ele próprio, STRAUSS, como um *verdadeiro* “filósofo político”⁸⁵², no sentido que ele dá ao termo. Isso porque, ao buscar compreender a tensão entre filosofia e política ele, não apenas resgatou o papel da política, deixada de lado na modernidade, mas estabeleceu um debate sobre o melhor regime para sua

⁸⁴⁸ STRAUSS, *The City...*, p. 1.

⁸⁴⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 144.

⁸⁵⁰ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth...*, p. 144.

⁸⁵¹ STRAUSS, *Persecution...*, p. 17.

⁸⁵² MILLER, *Leo Strauss...*, p. 75.

própria comunidade, para o seu tempo⁸⁵³. A insatisfação com a modernidade e com os horrores do seu tempo é o que fez STRAUSS buscar alternativas políticas. Assim, ao estabelecer um ponto de convergência entre filosofia e sociedade, entre comunidade e verdade, buscando a melhor forma de vida para a humanidade, ele mesmo estava fazendo filosofia política, debatendo o melhor regime.

A insatisfação com a ciência política moderna o fez demonstrar que o primeiro cientista político foi ARISTÓTELES⁸⁵⁴. Para os clássicos (e para ARISTÓTELES), filosofia e ciência eram idênticos⁸⁵⁵: a filosofia clássica era a verdadeira ciência⁸⁵⁶. Logo, era engajada na linguagem política, tinha o ponto de vista do cidadão, e não o ponto de vista afastado da realidade, como passou a ser a partir do século XVII⁸⁵⁷. Se SÓCRATES foi o fundador da filosofia política⁸⁵⁸, colocando as questões sobre o que era virtude e sobre qual a melhor forma de vida para o homem, ARISTÓTELES, do ponto de vista do cidadão, apresentou esse debate de forma científica, como uma disciplina, ou seja, em tratados⁸⁵⁹, mas sempre mantendo o “senso comum”, ou seja, a percepção interna ao fato político⁸⁶⁰. O retorno aos clássicos proposto por STRAUSS, portanto, era não apenas um retorno ao modo Socrático de ver a filosofia, mas ao modo Aristotélico de entender a ciência política⁸⁶¹.

STRAUSS apresentou a sua insatisfação com os rumos da moderna ciência política moderna em uma proposta metodológica de leitura dos textos clássicos. Ele ressuscitou a filosofia política através da filosofia política clássica⁸⁶². Resgatou a compreensão dos clássicos sob o pressuposto de que eles poderiam estar simplesmente certos⁸⁶³: leu seus textos buscando aprender algo deles, e não apenas algo sobre eles⁸⁶⁴. Sua abordagem da filosofia política clássica pressupunha que os clássicos haviam

⁸⁵³ BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 132; FRISCH, Morton J. Leo Strauss and the American Regime. *In* **Publius: The Journal of Federalism**. Volume 17, nº 2, Spring, 1987. P. 1.

⁸⁵⁴ STRAUSS, **The City**..., p. 21.

⁸⁵⁵ STRAUSS, An Epilogue..., p. 308-309.

⁸⁵⁶ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 78-79 e 81.

⁸⁵⁷ STRAUSS, An Epilogue..., p. 309.

⁸⁵⁸ STRAUSS, **Natural Right**..., p. 120; STRAUSS, Introduction, p. 1-2; STRAUSS, **The City**..., p. 13 e 19.

⁸⁵⁹ STRAUSS, **The City**..., p. 21.

⁸⁶⁰ STRAUSS, **The City**..., p. 25.

⁸⁶¹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 56.

⁸⁶² BEHNEGAR, Reading What is..., p. 66.

⁸⁶³ BOLOTIN, Leo Strauss..., p. 130.

⁸⁶⁴ STRAUSS, How to Study..., p. 324 e 329.

abordado as questões perenes da justiça⁸⁶⁵, de modo que seus estudos se baseavam na idéia de que os problemas contemporâneos já haviam sido analisados pelos clássicos⁸⁶⁶: os problemas da humanidade são perenes, as questões são sempre as mesmas⁸⁶⁷. Ao ter em mente a tensão existente entre filosofia e política, ele passou a interpretar os textos clássicos por meio de uma “arte de ler”. A revelação da existência de dois níveis de linguagem na filosofia política clássica⁸⁶⁸, para STRAUSS, não era uma prescrição para os autores modernos, mas um instrumento para o estudioso de hoje⁸⁶⁹. Essa revelação fazia parte do seu projeto político-filosófico: ao mesmo tempo que buscava contribuir para uma retomada das tendências moderadas dos pensadores políticos clássicos, buscava preservar a possibilidade e a necessidade de uma filosofia política⁸⁷⁰.

A diferenciação entre os ensinamentos exotéricos e esotéricos (públicos e privados) de um texto clássico é o ponto crucial da hermenêutica de STRAUSS sobre o direito natural, pois é a decorrência do seu primeiro pressuposto, de que há uma tensão entre filosofia e política⁸⁷¹. PLATÃO aprendeu a colocar as questões fundamentais sobre a natureza das coisas políticas por meio desse duplo modo de ensinar. Ele aprendeu com a condenação de SÓCRATES, estabelecendo uma proteção para os filósofos⁸⁷². O questionamento severo e “irresponsável” do filósofo⁸⁷³ deu lugar a um questionamento responsável, engajado, preocupado com o estabelecimento do melhor regime para a vida em sociedade⁸⁷⁴. O papel exercido pelo do *filósofo político*, buscando o melhor regime para a sua comunidade é o *reflexo político*⁸⁷⁵ do papel exercido pelo filósofo.

A interpretação de STRAUSS parte do pressuposto de que o ensinamento clássico não é uma apologia ao governo dos reis-filósofos, mas a demonstração da sua impossibilidade⁸⁷⁶: os filósofos podem viver, e vivem, na cidade imperfeita⁸⁷⁷, eles não

⁸⁶⁵ GARZÓN-VALLEJO, Leo Strauss..., p. 298.

⁸⁶⁶ GARZÓN-VALLEJO, Leo Strauss..., p. 305.

⁸⁶⁷ GUNNELL, John. Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss. *In: Political Theory*. Volume 13, nº 3, Aug, 1985. P. 339.

⁸⁶⁸ STRAUSS, Exoteric..., p. 51.

⁸⁶⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 121.

⁸⁷⁰ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 144.

⁸⁷¹ STRAUSS, **Persecution**..., p. 17.

⁸⁷² STRAUSS, **Persecution**..., p. 15-18.

⁸⁷³ STRAUSS, **Persecution**..., p. 17.

⁸⁷⁴ STRAUSS, Liberal Education..., p. 15.

⁸⁷⁵ STRAUSS, Liberal Education ..., p. 14.

⁸⁷⁶ SMITH, **Reading**..., p. 97.

⁸⁷⁷ ZUCKERT; ZUCKERT, **The Truth**..., p. 40 e 45.

querem governar⁸⁷⁸, querem é encontrar novos espíritos jovens para filosofar⁸⁷⁹. Na tensão entre filosofia e política, STRAUSS estava defendendo os dois polos⁸⁸⁰.

O filósofo político exerce, então, um ponto de convergência entre os dois pólos que estão permanentemente em tensão. Ele participa da filosofia, mas não necessariamente se identifica com o seu modo de vida⁸⁸¹. A filosofia política é o ponto de convergência entre a filosofia e a política, entre a verdade e a comunidade. É a preocupação, não apenas com a comunidade, mas também com a sua transcendência⁸⁸². Dito de outro modo, quando ele fala em filosofia política, ele quer significar filosofia *política*, assim como quer significar *filosofia* política⁸⁸³.

A idéia de educação liberal apresentada por STRAUSS faz parte do seu discurso de verdadeiro *filósofo político*: é a sua manifestação sobre o melhor regime. Ao propor o estabelecimento de uma “aristocracia universal” em detrimento de uma democracia de massas⁸⁸⁴, STRAUSS está propondo um regime político para sua comunidade, em contraposição à idéia então estabelecida. A educação liberal era o verdadeiro sentido da democracia liberal⁸⁸⁵. A sustentabilidade da democracia liberal dependia, para STRAUSS, da nossa capacidade de vê-la em diálogo, e não em ruptura, com a tradição clássica⁸⁸⁶. Contudo, isso não significava ser complacente com a moderna democracia liberal: STRAUSS acreditava ser necessária uma visão crítica da democracia, justamente por ser seu entusiasta e aliado⁸⁸⁷. O ataque ao positivismo e ao historicismo moderno, por meio do resgate dos clássicos, é uma forma de demonstrar como o horizonte da natureza e da verdade havia se perdido: o historicismo se limitava a estudar o que acontecia dentro da caverna, negando a possibilidade de existência da natureza, daquilo que estava fora da caverna. Ao perder a percepção da idéia de natureza, a modernidade estava negando a tensão entre verdade e comunidade e, portanto, perdendo tanto a noção de filosofia, quanto de política. Ou seja, a filosofia política estava em risco.

⁸⁷⁸ STRAUSS, *The City*..., p. 122-127.

⁸⁷⁹ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth*..., p. 52-53.

⁸⁸⁰ ZUCKERT; ZUCKERT, *The Truth*..., p. 49-50.

⁸⁸¹ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 235-236.

⁸⁸² NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 236; TARCOV, Leo Strauss's..., p. 72.

⁸⁸³ UMPHREY, *Natural Right*..., p. 282.

⁸⁸⁴ STRAUSS, *What is Liberal*..., p. 4.

⁸⁸⁵ NICGORSKI, Leo Strauss..., p. 247.

⁸⁸⁶ ESPADA, *A Tradição*..., p. 79.

⁸⁸⁷ BLOOM, Foreword, p. V. STRAUSS, *Liberal Education*..., p. 24.

Assim é que, na modernidade, a questão sobre o melhor regime se perdeu. A questão já estava respondida, e a resposta era democracia⁸⁸⁸. Logo, a pergunta deixou de ser “qual é o melhor regime?” e passou a ser “como chegamos lá?”⁸⁸⁹, de modo que o tema da ciência política moderna deixou de ser sobre o melhor regime, e passou a ser sobre as condições de legitimação do regime⁸⁹⁰. Agora, para STRAUSS, quando a filosofia política confundia sua tarefa de questionar pelo melhor regime com a defesa de um regime, a crucial diferença entre opinião e verdade estava em perigo. Assim é que ele buscou manter a filosofia política longe da defesa de um regime, restabelecendo o questionamento fundamental da filosofia política clássica⁸⁹¹. Sua obra mostra que a idéia de direito natural não é uma doutrina, mas um *problema* a ser colocado e resolvido⁸⁹².

Em *Natural Right and History* STRAUSS apresenta três visões que negariam a idéia de direito natural: o historicismo radical, o positivismo e o convencionalismo clássico⁸⁹³. Ele mesmo parece possuir um ceticismo socrático acerca da possibilidade de conhecimento do direito natural⁸⁹⁴. Seus escritos, portanto, são uma tensão entre sua desconfiança da possibilidade de conhecimento completo do direito natural e do seu ensinamento positivo acerca do direito natural⁸⁹⁵. Sendo o direito natural um problema⁸⁹⁶ e sendo ele o pano de fundo do debate sobre o melhor regime, a percepção de STRAUSS era de que o melhor regime não existiu e provavelmente nunca será atualizado, caso contrário a tensão corpo-alma, opinião-verdade, política-filosofia, cidade-homem estaria resolvida⁸⁹⁷.

Dizer que o filósofo político (ou o educado liberal) exerce um ponto de convergência entre o natural e o convencional significa dizer, portanto, que o direito natural não será acessado diretamente pela comunidade ou pela convenção. A tensão permanecerá, pois da natureza humana. O embate entre as opiniões, a verdadeira filosofia política, continuará existindo: não se trata de uma solução totalitária (que

⁸⁸⁸ TANGUAY, Leo Strauss and the Contemporary Return to Political Philosophy. In: ARMADA; GÓRNISIEWICZ, **Modernity**..., p. 36.

⁸⁸⁹ TANGUAY, Leo Strauss and the..., p. 36.

⁸⁹⁰ TANGUAY, Leo Strauss and the..., p. 35.

⁸⁹¹ TANGUAY, Leo Strauss and the..., p. 37.

⁸⁹² JANSSENS, **Between**..., p. 191.

⁸⁹³ UMPHREY, Natural Right..., p. 275.

⁸⁹⁴ UMPHREY, Natural Right..., p. 276.

⁸⁹⁵ UMPHREY, Natural Right..., p. 285-286.

⁸⁹⁶ JANSSENS, **Between**..., p. 191.

afasta a possibilidade de tensão entre opiniões), como aquelas vistas por STRAUSS em seu tempo. O papel da filosofia política perdido pela modernidade era justamente o papel de intermediação, de tradução, ou de diluição, do direito natural⁸⁹⁸. As definições políticas, convencionais, sociais, são um reflexo (ou uma “sombra”, se lembrarmos da alegoria da caverna) do direito natural. A cidade perfeita só existe em discurso, para os clássicos⁸⁹⁹. A política é limitada⁹⁰⁰, e precisamos ter essa consciência: o regime ideal, o melhor regime, o governo dos filósofos, serve para percebermos as limitações das instituições. A tensão entre filosofia e política, portanto, não será resolvida. A pretensão moderna de acesso direto ao direito natural acabava por negar, na visão de STRAUSS, o horizonte da política e, conseqüentemente, a própria idéia de direito natural.

A hermenêutica do direito natural clássico, proposta por STRAUSS, em vista da tensão existente entre filosofia e sociedade, pressupunha um resgate da idéia de natureza, do papel da filosofia e do papel da política, retomando um debate acerca do melhor regime sob o pano de fundo do direito natural.

⁸⁹⁷ TANGUAY, Leo Strauss and the..., p. 37.

⁸⁹⁸ STRAUSS, Liberal Education..., p. 15; STRAUSS, On Natural..., p. 139.

⁸⁹⁹ STRAUSS, **Persecution**..., p. 15.

⁹⁰⁰ SMITH, **Reading**..., p. 99.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS PRIMÁRIAS

STRAUSS, Leo. An Epilogue. *In*: STORING, Herbert J. (edit.). **Essays on the Scientific Study of Politics**. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1962. P. 305-327.

_____. **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**. (edited with an introduction by Hilail Gildin). Detroit: Wayne State University Press, 1989.

_____. **Direito Natural e História**. Com introdução a tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **Estudios de filosofía política platónica**. Com uma introducción de Thomas L. Panlgle. Buenos Aires: Amorrutu Editores, 2008.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (edits). **History of Political Philosophy**. Third Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

_____. How to Study Medieval Philosophy. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. *In*: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 23, nº 3, Spring, 1996. P. 319-338.

_____. Existentialism. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. *In*: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 22, nº 3, Spring, 1995. P. 303-320.

_____. Exoteric Teaching. Edited by GREEN, Kenneth Hart. *In*: **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. Volume 14, nº 1, Jan, 1986. P. 51-59.

_____. German Nihilism. Edited by JANSSENS, David; TANGUAY, Daniel. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 26, nº 3, Spring, 1999. P. 353-378.

_____. **La ciudad y el hombre**. Traducido por Leonel Livchits. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

_____. **Liberalism Ancient and Modern**. Foreword by Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____. **Natural Right and History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

_____. **On Tyranny**. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

_____. **Persecution and the art of writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_____. Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 2, nº 1, Summer, 1971. P. 1-9.

_____. **Sobre la tiranía**. Seguido del debate Strauss-Kojève. Presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Encuentro Ediciones, 2005.

_____. **Spinoza's Critique of Religion**. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

_____. **Studies in Platonic Political Philosophy**. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

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

_____. The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures by Leo Strauss. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy.* Volume 23, n° 2, Winter, 1996. P. 127-207.

_____. The Problem of Socrates. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy.* Volume 22, n° 3, Spring, 1995. P. 321-338.

_____. **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss.** Essays and Lectures by Leo Strauss Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS SECUNDÁRIAS

<<http://leostrausscenter.uchicago.edu>>, acessos diversos entre maio de 2011 e março de 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Edición bilingüe y traducción de Maria Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

_____. **Política**. Introducción, version y notas de Antonio Gómez Robledo. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

ARMADA, Pavel; GÓRNISIEWICZ, Arkadiusz (edits.). **Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss**. South Bend: St. Augustine's Press, 2011.

BEHNEGAR, Nasser. Reading What is Political Philosophy?. *In: Perspectives on Political Science*, Volume 39, nº 2, April-June, 2010. P. 66-71.

BLOOM, Allan. Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973. *In: Political Theory*, Volume 2, nº 4, 1974. P. 372-392.

BOLOTIN, David. Leo Strauss and Classical Political Philosophy. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 22, nº 1, Fall, 1994. P. 129-142.

COLETTI, Bruno I. O Conceito do Político e a Possibilidade da Filosofia Política na Modernidade: uma Leitura Crítica de Carl Schmitt por Leo Strauss. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito**. 2013 PPGDir./UFRGS, v. 8, n. 1, p. 1-25, 2013. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/35141/26737>>.

CROPSEY, Joseph. Leo Strauss: A Bibliography and Memorial, 1899-1973. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 5, nº 2, Winter, 1975. P. 133-135.

DEUTSCH, Kenneth L.; NICGORSKI, Walter (edits.). **Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994.

ESPADA, João Carlos. **A Tradição Anglo-Americana da Liberdade: um olhar europeu**. Cascais: Princípia, 2008.

FRISCH, Morton J. Leo Strauss and the American Regime. *In: Publius: The Journal of Federalism*, Volume 17, nº 2, Spring, 1987. P. 1-5.

GARZÓN-VALLEJO, Iván. Leo Strauss y la Recuperación de La Racionalidad Política Clásica. *In: Dikaion*, Ano 23, nº 18, Diciembre, 2009. P. 297-314.

GUNNELL, John. Political Theory and Politics: The Case of Leo Strauss. *In: Political Theory*, Volume 13, nº 3, Aug, 1985. P. 339-361.

JANSSENS, David. A Change of Orientation: Leo Strauss's "Comments" on Carl Schmitt Revisited. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 33, nº 1, Fall/Winter, 2006. P. 93-104.

_____. **Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought**. Albany: State University of New York Press, 2008.

LOWENTHAL, David. Leo Strauss's Studies in Platonic Political Philosophy. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 13, nº 3, September, 1985. P. -297-320.

MAJOR, Rafael. Introduction: What is Political Philosophy? *In: Perspectives on Political Science*, Volume 39, nº 2, April-June, 2010. P. 63-65.

MEIER, Heinrich. **Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue**. Translated by J. Harvey Lomax. Foreword by Joseph Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____. **Leo Strauss and the Theologico-Political Problem**. Translated by Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. **Leo Strauss 1899-1973: a bibliography by Heinrich Meier**. *In* <http://leostrausscenter.uchicago.edu/files/pdf/Strauss_Bibliographie_3-5-09.pdf>, acesso em julho de 2012.

MILLER, Eugene F. Leo Strauss: A Recuperação da Filosofia Política. *In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. (orgs.). Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. P. 73-101.

MINOWITZ, Peter. **Straussphobia: defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other accusers**. Lanham: Lexington Books, 2009.

NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 13, nº 2, May, 1985. P. 233-250.

OULAHBIB, Lucien. Why Leo Strauss Matters Today. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 39, nº 3, Fall, 2012. P. 289-300.

PANGLE, Thomas L. **Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

PLATÓN. **Diálogos**. Coleção completa: volumes I ao X. Madrid: Editorial Gredos.

PLATONE. **Tutti Gli Scritti**. A cura di Giovanni Reale. Quinta edizione. Milano: Ruscone, 1996.

RODRIGUEZ DE GRZONA, Mirtha (comp.). **Estudios sobre Leo Strauss**. Mendoza: CEFIC, 2010.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petropolis: Vozes, 1992.

SHEPPARD, Eugene R. **Leo Strauss and the Politics of Exile: the Making of a Political Philosopher**. Waltham: Brandeis University Press, 2006

SMITH, Steven B. **Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

_____. (edit.). **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

STRAUSS, Leo. Notes on Carl Schmitt The Concept of the Political. *In*: MEIER, Heinrich. **Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue**. Translated by J. Harvey Lomax. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. P. 89-119.

_____. **The Early Writings (1921-1932)**. Translated and Edited by Michael Zank. Albany: State University of New York Press, 2002.

SUSSER, Bernard. Leo Strauss: The Ancient as Modern. *In*: **Political Studies**, Volume XXXVI, n° 3, 1988. P. 497-514.

TANGUAY, Daniel. **Leo Strauss: An Intellectual Biography**. New Haven: Yale University Press, 2007.

TARCOV, Nathan. Leo Strauss's "On Classical Political Philosophy". *In: Perspectives on Political Science*, Volume 39, n° 2, April-June, 2010. P. 72-76.

WHITE, Howard. Leo Strauss. *In: Social Research*, Volume 41, n° 1, 1974. P. 3-4.

ZUCKERT, Catherine; ZUCKERT, Michael. **The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy & American Democracy**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ALTINI, Carlo. Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 34, nº 1, Fall/Winter, 2006. P. 47-68.

BEHNEGAR, Nasser. **Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

BÉLAND, Fabrice Paradis. An Update of Strauss's Notes and References in the First Part of the Chapter "The Crisis of Modern Natural Right" in *Natural Right and History*. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 35, nº 2, Spring, 2008. P. 183-194.

GILDIN, Hilail. Leo Strauss on the Understanding of the Politically Better and Worse. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 35, nº 1, Fall, 2007. P. 3-10.

KAPLAN, Grant. Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible. *In: Review of Politics*, Volume 72, nº 3, 2010. P. 555-557.

KARALIS, Vrasidas. Reflections on the Project of a Renewed Polis: After Athens and Jerusalem. *In: Thesis Eleven*, Volume 102, nº 1, 2010. P. 6-23.

KRIES, Douglas. Augustine as Defender and Critic of Leo Strauss's Esotericism Thesis. *In: Reason in Context*, Volume 83, nº 83, 2010. P. 241-252.

MAARANEN, Steven A. Leo Strauss: Classical Political Philosophy and Modern Democracy. *In: Modern Age*, Volume 22, nº 1, Winter, 1978. P. 47-53.

MCALEER, G. J. A Review of 'Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology; Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue; the Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy'. *In: Perspectives on Political Science*. Volume 39, n° 4. P. 226-227.

MCALLISTER, Ted V. **Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order**. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

MCCORMICK, John P. Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English. *In: Political Theory*, Volume 26, n° 6, December, 1998. P. 830-854.

NADON, Christopher. Leo Strauss's Restatement on Why Xenophon. *In: Perspectives on Political Science*, Volume 39, n° 2, April-June, 2010. P. 77-81.

NORTON, Anne. **Leo Strauss and the Politics of American Empire**. New Haven: Yale University Press, 2004.

PATARD, Emmanuel. "Restatement", by Leo Strauss (Critical Edition). *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 36, n° 1, Fall, 2008. P. 3-28.

_____. Supplement and Corrections to "The Strauss-Voegelin Correspondence." *In: Political Science Reviewer*, Volume 39, 2010. P. 263-303.

PEARCE, Colin D. Libertarianism Ancient and Modern: Reflections on the Strauss-Rothbard Debate. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 38, n° 1, Fall, 2010. P. 73-94.

RYN, Charles G. Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator. *In: Humanitas*. Volume XVIII, n° 1 and 2, 2005. P. 31-58.

SAXONHOUSE, Arlene W. The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues. *In: Political Theory*, Volume 37, n° 6, 2009. P. 728-753.

SCHRAM, Glenn N. The Place of Leo Strauss in a Liberal Education. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 19, n° 2, Winter, 1991-92. P. 201-216.

STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. **Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964.** Edición y Traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Hobbes's Critique of Religion & Related Writings.** Translated and Edited by Gabriel Bartlett & Svetozar Minkov. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

_____. **Le discours Socratic de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon.** Traduit de L'Anglais et Présenté par Olivier Sedeyn. Éditions de L'Éclat, 1992.

_____. More Early Writings by Leo Strauss from the *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck* (1925-1928). Edited by MEYER, Thomas; ZANK, Michael. *In: Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 39, n° 2, Spring/Summer, 2012. P. 109-137.

_____. **On Plato's Symposium.** Edited with a Foreword by Seth Bernardete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

_____. **Socrate et Aristophane.** Traduit de L'Anglais et Présenté par Olivier Sedeyn. Éditions de L'Éclat, 1993.

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

_____. **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis.**
Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. Chicago: The
University of Chicago Press, 1952.

_____. **Thoughts on Machiavelli.** Chicago: The University of Chicago Press,
1958.

TARCOV, Nathan. Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the work of
Leo Strauss. *In: Polity*. Volume 16, n° 1, Autumn, 1983. P. 5-29.