

Emília Agnes Assis de Lima

**O Conceito de Virtude em Leo Strauss: A Virtude como Estratégia de
Recuperação da Natureza da Filosofia Política**

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e
Política

Orientador: Newton Bignotto de
Souza

Belo Horizonte

2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O Conceito de Virtude em Leo Strauss: A Virtude como Estratégia de Recuperação da Natureza da Filosofia Política

EMÍLIA AGNES ASSIS DE LIMA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Social e Política.

Aprovada em 29 de janeiro de 2016 pela banca constituída pelos membros:

Newton Bignotto de Souza
Prof. Newton Bignotto de Souza - Orientador
UFMG

Helton Machado Adverse
Prof. Helton Machado Adverse
UFMG

Ester Vaisman
Profa. Ester Vaisman
UFMG

Bernardo Medeiros Ferreira da Silva
Prof. Bernardo Medeiros Ferreira da Silva
UERJ

Cássio Corrêa Benjamin
Prof. Cássio Corrêa Benjamin
UFSJ

Belo Horizonte, 29 de janeiro de 2016.

100
L732c
2016

Lima, Emilia Agnes Assis de

O conceito de virtude em Leo Strauss [manuscrito] : o conceito de virtude como estratégia de recuperação da natureza da filosofia política / Emilia Agnes Assis de Lima. - 2016.

224 f. : il.

Orientador: Newton Bignotto de Souza.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia - Teses. 2. Ciência política - Filosofia - Teses. 3. Filosofia moderna - Séc. XXI - Teses. 4. Virtude - Teses. 5. Strauss, Leo, 1899-1973. I. Bignotto, Newton. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer à CAPES pelo auxílio financeiro que proporcionou a realização do presente trabalho; ao professor Newton Bignotto de Souza pela enorme paciência, competência e apoio no decorrer de toda pesquisa; aos professores Ester Vaisman e Helton Adverse pelas preciosas apreciações durante a qualificação e a minha tia Marley Beatriz pelo constante incentivo.

RESUMO

Trata-se de investigar o conceito de virtude na obra de Leo Strauss. Pretende-se em um primeiro momento refazer a argumentação straussiana em torno dos desdobramentos do conceito de virtude. Será discutido o conceito de virtude desde a sua apreensão entre os antigos gregos, passando pela revolução maquiaveliana no tratamento filosófico deste conceito até se chegar ao que, segundo Strauss, conformou a visão de mundo contemporânea. Pretende-se demonstrar ao final do trabalho que a possibilidade de uma virtude contemporânea inclui a revalorização da noção do *gentleman* como ator político intelectualmente privilegiado. Também pretende-se demonstrar como a educação liberal, cujo conceito será esclarecido no corpo do texto, é um meio adequado para a criação das condições de possibilidade para a existência da noção de *gentleman*.

PALAVRAS-CHAVE: Virtude, Leo Strauss, Política

ABSTRACT

It is about investigating the concept of virtue in the work of Leo Strauss. It is intended at first remake the Straussian argument around the developments of the concept of virtue since his apprehension among the ancient Greeks, and then passing by the Machiavellian revolution in philosophical treatment of this concept to get to that, according to Strauss, redesigned the contemporary worldview about the possibilities of a genuine virtue and the place of these discourse in our society. We intend to show at the end of the thesis the possibility of a contemporary virtue is related with the revaluation of the gentleman concept as intellectually privileged political actor and liberal education, whose concept will be clarified in the text, as an appropriate strategy for the creation of possibility conditions for the existence of the gentleman.

PALAVRAS-CHAVE: Virtude, Leo Strauss, Política

Índice

INTRODUÇÃO	8
A Crítica à Filosofia Moderna	9
CAPÍTULO 1 - A LEITURA STRAUSSIANA SOBRE A VIRTUDE NA ANTIGUIDADE: A DISTINÇÃO ENTRE OS MODOS DE VIDA	32
1.1 - Introdução ao Primeiro capítulo	32
1.2 - Vida teórica e vida prática	32
1.2.1 - A relação entre aristocracia, virtude e cidadania	39
1.2.2 - O caso de Sócrates	55
1.2.3 - As relações entre “os poucos” e “as multidões”	66
1.3 - A Relação entre virtude e tirania.....	75
1.3.1 - Sobre o ensino tirânico de Simônides	85
1.3.2 - O Debate com Kojeve.....	93
1.4 - Conclusão do Primeiro Capítulo	107
CAPÍTULO 2 - O CONCEITO DE VIRTUDE NO CONTEXTO DA FILOSOFIA POLÍTICA DA MODERNIDADE.....	108
2.1 - Introdução ao Segundo Capítulo	108
2.2 – A crítica straussiana ao conceito maquiaveliano de virtude	108
2.2.1 - A Virtude do Príncipe e a Virtude do Povo	109
2.2.2 - Apreensão straussiana do conceito de virtude maquiaveliano	113
2.2.3 A explicitação do desvelamento operada por Maquiavel.....	114
2.2.4 - O Domínio da Natureza e a Possibilidade da Virtude	135
2.2.5 – O Papel de Hobbes no Ataque à Possibilidade da Virtude.....	136
2.2.6 - O Aristotelismo de Hobbes	146
2.2.7 - A Virtude Aristocrática	147
2.3 - Max Weber e o Argumento Historicista na Construção da Mentalidade Moderna.....	154
2.4 - Conclusão do Segundo Capítulo	161
CAPITULO 3 – A EDUCAÇÃO LIBERAL E A VIRTUDE: O PAPEL DO GENTLEMAN	163
3.1 - Introdução do Terceiro Capítulo.....	163
3.2 - A figura do <i>Gentleman</i>	163
3.3 - Os pressupostos da educação Liberal	166
3.4 – Educação Liberal e Paideia	187

3.4.1 - A Educação Liberal e o Papel do <i>Gentleman</i>	200
3.4.2 - Educação Liberal como Paideia	208
3.5 - Conclusão do Terceiro Capítulo.....	215
4. CONCLUSÃO FINAL.....	216
BIBLIOGRAFIA	223

Introdução

No decorrer dos estudos sobre Leo Strauss percebemos que parte de nossa dificuldade em compreender o sentido profundo dos escritos do autor foi desconstruir os vícios de interpretação que caracterizam nossa mentalidade moderna. Isto é, pensar tal como Strauss o fez sem ter em mente de modo inconsciente o quanto os paradigmas historicistas de compreensão da realidade política direcionam o acesso de nossa geração contemporânea aos textos filosóficos e às chaves de resolução necessárias para o entendimento dos conflitos e questões que acometem os nossos tempos.

Leo Strauss representa juntamente com outros autores como Hannah Arendt e Eric Voegelin um novo sopro de ideias para a filosofia contemporânea.

A ideia de ciência que remonta a Weber já fora criticada nos anos 40 e 50, por conta de sua avaliabilidade (*Werfreiheit*), que a impedia de exercer uma função orientadora em relação aos comportamentos práticos, e opôs-se a ela, principalmente por parte de alguns filósofos alemães emigrados para os Estados Unidos, a “filosofia política de Platão e de Aristóteles, na medida em que era capaz de realizar uma estreita união entre a filosofia e a prática (tal foi a tendência comum a Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt).¹

Seu estilo particular de aproximação dos textos baseado em uma hermenêutica descrita pelo próprio autor como uma “escrita entre as linhas” e que se baseia primeiramente na contraposição entre as duas camadas do texto, a saber, uma camada exotérica e uma esotérica, tem atraído atenção crescente de estudiosos e interessados na história das ideias em várias partes do mundo ocidental. Apesar disso, nas palavras do próprio Strauss a escrita entre as linhas fundamenta-se em um princípio muito simples: deixar o autor do texto falar por si mesmo, ou seja, compreendê-lo a luz de seu próprio tempo e não a partir de pré-julgamentos e visões do intérprete que muitas vezes projeta

¹ BERTI, Enrico, *Aristóteles no Século XX*, Edições São Paulo, São Paulo, 1997, p.229,230.

na sua interpretação do texto alguns “dogmas” cuja origem está na maneira contemporânea de compreender a filosofia política. Estes dogmas levam o intérprete contemporâneo a restringir a reflexão filosófica a determinados pressupostos ao mesmo tempo em que ignora outros.

A Crítica à Filosofia Moderna

Sendo assim, a primeira grande crítica que contribui para formar as bases do pensamento straussiano é a crítica à filosofia moderna. Strauss recoloca o debate entre o modo clássico e o modo moderno de compreender a filosofia política dando a entender que o modelo clássico se aproxima mais de um saber genuíno sobre a filosofia política do que o modelo moderno. Para Strauss os filósofos políticos contemporâneos, influenciados pela mentalidade moderna, relegam ao esquecimento suas próprias heranças racionalistas ao elegerem como ponto de partida fundamental a afirmação segundo a qual a razão não pode ser o guia último das escolhas humanas, isto é, em última instância o direito positivo em suas múltiplas versões demonstra para alguns pensadores a falibilidade da razão em fundar uma sociedade que se possa chamar de ideal e universal.

Sendo assim, os modernos, por meio de um processo gradativo de destituição da razão como elemento fundador de comunidades políticas chegam ao que Strauss denomina como relativismo histórico. Esse processo gradativo é descrito por Strauss através de três momentos fundamentais que marcam as mais radicais e definitivas mudanças que ocorreram no modo de pensar a política entre os modernos, a saber, as três ondas da modernidade, inauguradas por Maquiavel e encontrando continuidade através de outros autores clássicos da modernidade como Hobbes, Locke, Rousseau e, por fim culminando no historicismo.

Bernard Susser² define o historicismo contemporâneo criticado por Strauss como uma virada empírico-quantitativa, essa denominação denota a forte influência da ciência empírica sobre o *modus operandi* das ciências sociais contemporâneas. No entanto, afirmar que as ciências sociais contemporâneas, sobretudo no caso norte americano são altamente influenciadas pelos métodos empíricos não chega a ser uma descoberta ou um comentário inusitado, todavia, o modo como Strauss formula sua crítica é, de fato, polêmico, pois o autor defende não apenas que este método é insuficiente para dar conta da riqueza de sentidos do objeto da filosofia política como também declara que é necessário um retorno ao pensamento pré-moderno com o objetivo de reintroduzir no debate atual aquelas que seriam as questões realmente relevantes para o que propõe a filosofia política.

Como afirma Susser o pensamento pré-moderno se caracteriza pela ideia da “verdade como independentemente existente, acessível e cognoscível” em contraposição à noção de verdade que domina a visão historicista. Nesta última a verdade é vista como construção radical do próprio ser humano. Acompanhando o raciocínio inaugurado pelo sucesso da ciência moderna, o conceito de verdade e de conhecimento é visto como algo que se não for o fruto da produção de mãos humanas não pode ser admitido nem como conhecimento nem como verdade. Entretanto, Strauss alerta sobre um grave descompasso entre os poderes autoconferidos à sociedade humana pelo domínio tecnológico e as implicações deste fenômeno denominado como “progresso”. Segundo Strauss, malgrado o grande salto da ciência e da técnica os homens que integram a sociedade atual não são em nada melhores ou superiores aos do período clássico, ou seja, essa ciência altamente tecnológica produz certos avanços, mas é incapaz de avançar no aspecto daquilo que está num nível mais profundo da vida

² SUSSER, Bernard , Leo Strauss: the Ancient as Modern, Political Studies (1988), XXXVI, 497-514.

humana, a saber, o aperfeiçoamento da vida virtuosa. Strauss parece supor que do ponto de vista do aperfeiçoamento moral a sociedade contemporânea pouco avançou, se é que avançou, o que faz o nosso pensador questionar a ideia de “progresso”.

Segundo Strauss o raciocínio historicista culmina na impossibilidade de avaliar a realidade de acordo com critérios tais como justo e injusto, certo e errado, e conseqüentemente na impossibilidade de eleger formas de associação humana que possam ser classificadas e comparadas entre si, ou seja, a hierarquização das agrupações humanas em melhores e piores. Strauss considera essa visão um grave contrassenso uma vez que a sociabilidade natural humana tende necessariamente para a busca pelo melhor modo de viver, ou seja, avaliar faz parte do processo de associação humana. Segundo Strauss a pergunta mais importante e que deveria guiar a reflexão sobre a vida política é a pergunta: como devemos viver? Ocorre que o raciocínio histórico não entende como viáveis perguntas que remetam a ideia de “dever”, em uma perspectiva historicista não se levanta a questão de como devem ser as comunidades ou os homens que habitam nelas. Strauss salienta que desde Maquiavel a reflexão sobre como a sociedade deveria ou não deveria se comportar passou a ser interpretada como uma reflexão inócua se comparada ao aspecto meramente descritivo das sociedades o qual ganha função central na filosofia política contemporânea e no método do relativismo histórico. Assim a via de reflexão dominante passa a ser aquela que investiga as sociedades efetivas, existentes na realidade e não aquelas que “deveriam” existir, isto é, que remetem a um modelo universal.

A recuperação da filosofia pré-moderna por Strauss tem como um dos objetivos fundamentais recuperar o que segundo o autor de fato caracteriza um pensamento político, a saber, o contato entre o saber profundo e os dilemas cotidianos que formam o tecido sobre o qual se debruça a contemplação do filósofo, como afirma Strauss trata-se

de “retornar à perspectiva do cidadão”³. Esta retomada implica para Strauss no enfrentamento da questão sobre a distinção entre fatos e valores, a qual para Strauss está na base do que ele define como um processo de decadência do pensamento político contemporâneo.

O que é relevante para os cidadãos são valores, valores nos quais eles creem e que lhes são caros, ou seja, valores que são vivenciados como qualidades reais de coisas reais: do homem, de ações e pensamentos, de instituições, de avaliações. Porém, o cientista social impõe uma tênue linha entre os valores e os fatos: ele vê a si mesmo como incapaz de ultrapassar qualquer juízo de valor.⁴

Essa incapacidade de lançar um olhar avaliativo sobre a realidade, característica do método de viés empírico das ciências sociais contemporâneas, de acordo com Strauss, é um forte argumento para dirigirmos nossa atenção ao período clássico ou ao que ele denomina como pensamento pré-moderno.

Strauss ressalta que a reabertura do debate entre os antigos e os modernos e a consequente reavaliação dos limites do argumento historicista é fundamental para o que autor classifica como a vitalidade do ocidente.

O Maquiavel de Strauss coloca em movimento a criação da modernidade radicalizando e acelerando a dissolução da antiguidade. Mas essa dissolução objetivou liberar a humanidade da filosofia e da moralidade dos antigos, ao invés disso dissolveu a natureza, bloqueando assim ou mesmo destruindo a extensão cartesiana da revolução maquiaveliana. Na tentativa de se tornarem mestres e possuidores da natureza, os modernos posteriores foram bem sucedidos em destruir a natureza. O retorno à natureza foi bloqueado pela arma que nos levou do progresso para um incrível grau de domínio sobre a natureza: a ciência moderna.⁵

A crítica straussiana dirigida contra o historicismo concentra-se no relativismo radical que caracteriza tal posição e que encontra sua forma mais acabada e intelectualmente superior em Max Weber. Consoante o pensamento de Strauss, no

³ STRAUSS, Leo, Social Science and Humanism, in: The Rebirth of Classical Political Nationalism, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p.5.

⁴ Ibid.

⁵ ROSEN, Stanley, Leo Strauss and the Problem of the Modern, in: The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, NY, 2009, p.128.

intuito de dar uma fundamentação o mais objetiva possível para as ciências sociais Weber buscou “livra-la” de qualquer valoração, uma vez que assume que toda valoração extrapola os poderes da razão e compromete a objetividade do método. Isto ocorre porque avaliar os fenômenos sociais implica para a escola histórica admitir que existe uma hierarquia objetiva de valores o que para a mentalidade weberiana e historicista não tem uma base de apoio racional. O método para isso foi a seleção de fatos, contudo esta seleção de fatos se apoia em um pano de fundo o qual encontra-se preso às preferências subjetivas do pesquisador que faz a seleção, o que para Strauss denota uma irracionalidade subjacente às ciências sociais contemporâneas.

Baseado nesse diagnóstico Strauss salienta nas ciências sociais contemporâneas o fato de serem guiadas por preferências cegas em contraposição a raiz racionalista herdada dos gregos. Sendo assim, ao revisitar a querela entre os antigos e os modernos Strauss recupera também a perspectiva racionalista em busca do bem comum. Essa perspectiva racionalista, por sua vez, remete à uma hierarquia de fins e conseqüentemente à possibilidade de valoração.

Compreender a realidade e as sociedades por meio de uma hierarquia de valores pressupõe distinguir entre modos de vida que se organizam para formar um todo. Sendo assim, Strauss retoma a ideia de que há uma estreita ligação entre a relação com o conhecimento e a vida prática.

O sentido da filosofia para Strauss constitui-se pela substituição das opiniões comuns que surgem da experiência humana em comunidade para a reflexão em nível profundo acerca destes conhecimentos, essa passagem dá origem ao conhecimento genuíno da realidade e ao que se convencionou chamar de filosofia.⁶

Strauss insiste na continuidade entre a vida política e filosofia ou pensamento político. Como se vê, é uma definição clássica e que repõe o debate sobre a vida boa a

⁶ BERTI, Enrico. Aristóteles no Século XX, Edições Loyola, São Paulo, 1997, p.234.

qual podemos identificar com a vida filosófica ou contemplativa. Este é o melhor modo de vida na medida em que coloca o sujeito em contato com a busca da verdade do todo e com valores universais de justiça, bem, etc. Mesmo que estes “ideais” não se realizem efetivamente de modo imediato, elege-los como paradigmas de ação e reflexão é crucial para a construção de sociedades em torno de um objetivo útil. Quando falamos em objetivo útil não estamos obviamente nos referindo ao conceito de utilidade contemporâneo no sentido de satisfação de prazeres ou anseios imediatos, mas sim de utilidade no sentido daquilo que corresponde à forma de convivência coletiva baseada na ideia de bem comum. O paradigma racional é útil porque oferece um caminho ou uma inspiração para a ação e, logo oferece uma alternativa ao dogmatismo historicista.

Enquanto a ciência política moderna é avaliativa, a verdadeira filosofia política, para Strauss, deve dar juízos de valor; enquanto a primeira remonta simplesmente dos fatos às leis, segundo uma concepção positivista ou historicista, a segunda é simultaneamente teoria política e habilidade política, isto é, exerce uma função de guia, como sustentavam Platão e Aristóteles: o seu problema, portanto, é o do melhor regime (politéia).⁷

Parte importante também da crítica de Strauss à filosofia política moderna inclui a crítica ao papel da ciência moderna nessa nova configuração do pensamento político que exclui o homem de qualquer ligação intrínseca com o todo. A ciência moderna caracteriza-se por uma incansável necessidade de conquistar a natureza e de submetê-la completamente às necessidades do homem. Pode-se dizer que essa espécie de obsessão em possuir um império sobre a natureza através da técnica contribui para alijar o ser humano de sua ligação originária com o todo e, por conseguinte da racionalidade que rege o todo.

⁷ BERTI, Enrico. Aristóteles no Século XX, Edições Loyola, São Paulo, 1997, p.234.

A inserção do ser humano na filosofia política contemporânea, de acordo com Strauss, é limitada pela ligação que se estabelece entre o ser humano e as coisas fabricadas pelos seus próprios meios, ou por meio de seu intelecto, isto é, o homem contemporâneo apenas reconhece como válido aquilo que ele mesmo é capaz de fabricar, este mesmo raciocínio se estende ao conhecimento e às sociedades políticas. Ocorre, contudo, que uma ordem transcendente que seja eficiente como elemento organizador da complexidade humana de seres gregários vivendo em comunidades políticas não pode ser criada pelos homens.

Diante da exigência de Strauss segundo a qual a razão de ser da filosofia é perseguir a resposta à pergunta: Como devemos viver? é indispensável, portanto encontrar formas de reintegrar a reflexão política no contexto de uma reflexão sobre o todo. Para tanto é preciso recuperar a confiança na capacidade da razão de oferecer paradigmas aceitáveis tanto para o conhecimento quanto para a ação.

O ponto de partida da reflexão aqui proposta reside na afirmação de que o conceito de virtude é tema valioso para explorar algumas das perguntas permanentes às quais Strauss considera serem fundamentais para a filosofia política, questões essas que se mantêm sempre centrais e que não exauram o seu sentido independente do tempo histórico.

Nosso objetivo é por meio do debate sobre a virtude chegar ao tema da natureza da filosofia política, uma natureza que para Strauss tem sido negligenciada pelo modo de pensar moderno e por isso requer uma reabilitação da qual Strauss é um dos pensadores pioneiros.

O livro mais largamente conhecido de Strauss é *Direito Natural e História* de 1953. Nele Strauss explora um dos temas que lhe é mais caro, a saber, o tema da

distinção entre fatos e valores, que por sua vez resulta na crítica do que Strauss caracteriza como o modelo historicista de se fazer filosofia política. Porém, a reflexão crítica de Strauss é dirigida em primeiro lugar, seguindo a lógica de seus escritos, a partir da sua crítica à modernidade. Strauss parte da querela entre os antigos e os modernos para estabelecer um paradigma de interpretação da história das ideias que leva em conta como princípio de compreensão a contraposição entre as camadas exotérica e esotérica de leitura. Por meio de tal método Strauss classificou o desenrolar do pensamento político denominando-o a partir de três momentos fundamentais, a saber, as três ondas da modernidade.

As três ondas da modernidade caracterizam os três passos fundamentais no desenvolvimento da história das ideias desde a transição para a era moderna, por meio dos quais, segundo Strauss, o modo de apreensão da realidade política sofreu radicais mudanças em seus pressupostos, partindo de uma visão teleológica própria das análises do período clássico para uma apreensão bastante diversa no que se refere tanto ao método como ao conteúdo das reflexões.

O principal elemento para se começar a compreender a modernidade segundo Strauss é entender que ela se distingue por uma crise grave, uma crise que provocou a decadência do pensamento moderno, sobretudo, o pensamento político.

Para Strauss, a condição de possibilidade que torna viável a existência de uma genuína filosofia política é a capacidade da sociedade humana de exercer suas habilidades avaliadoras. É através da deliberação sobre os fins da comunidade e conseqüentemente sobre a escolha racional entre valores distintos para distinguir um conceito ou ação que se coloca em movimento um pensamento político com sentido. Todavia, esse ponto de partida foi sofrendo através da modernidade um crescente ataque

até ser deixado no esquecimento e substituído pelo que Strauss entende como uma postura “niilista” dos modernos. Strauss entende que há uma equalização radical de todos os valores, não havendo mais sentido para as mentes contemporâneas que se lançam na tarefa de compreender as comunidades humanas em termos de justo ou injusto, bem e mal, certo e errado, etc. na medida em que todos os grupos de valores estão no mesmo nível, qualquer análise que busque compreender a realidade a partir da valoração é vista como tendenciosa e desonesta, dentre outros epítetos negativos. No entanto, a pergunta que Strauss nos coloca e que, por vezes, nos leva a um estado de profunda estupefação é: se os homens se reúnem em comunidades e travam relações políticas entre si sempre a partir de visões de mundo as quais seguramente pressupõem valores como podemos entender a dinâmica destas interações retirando de nossas preocupações precisamente aquele elemento que dá sentido a estas interações que é a valoração?

A rejeição de uma racionalidade como base das escolhas humanas segundo Strauss é defendida pelo pensamento contemporâneo sob dois pressupostos distintos, a saber, ou a filosofia enquanto ciência não pode validar comportamentos e deve se ater somente aos fatos ou, toda valoração se concretiza dentro de um âmbito histórico que é sempre variável, e, portanto incapaz de fornecer uma resposta satisfatória às perguntas de caráter universal da filosofia política:

Dessa maneira, seria impossível, tal como deseja a filosofia política, responder à questão do certo e do errado ou da melhor ordem social de uma maneira universalmente válida para todas as épocas. A crise da modernidade é então, em primeiro lugar, a crise da filosofia política moderna.⁸

A filosofia política moderna apresenta para Strauss, portanto, uma falha na medida em que segundo nosso autor o pensamento político genuíno tem de lidar

⁸ STRAUSS, Leo, Os Três movimentos da Modernidade, in:ethic@ - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013,

precisamente com os juízos de valor se quiser penetrar nas questões importantes, mas a filosofia moderna rejeita esse pressuposto importante substituindo-o por outro, a saber, o pressuposto de que a razão não pode lidar com as questões intituladas por Strauss como questões permanentes porque estas remetem ao dogma historicista ao passo que, de acordo com Strauss, essa sorte de questões é a única de importância realmente vital. Sendo assim, a filosofia moderna cai em flagrante incongruência com seus próprios fundamentos, pois: “Acima de tudo, como é geralmente aceito, a cultura moderna é enfaticamente racionalista, devotada ao poder da razão. Uma tal cultura certamente se encontra em crise quando perde a fé na capacidade da razão para validar seus mais altos ideais.”⁹

Contudo, essa perda de foco da filosofia política moderna possui uma história e pode ser descrita em três momentos decisivos. Strauss observa que a concepção geralmente aceita é de que o grande início do modo de pensar a modernidade se estabelece a partir de Hobbes e, de fato Strauss considera a contribuição de Hobbes como de suma importância.

Hobbes rejeita a concepção de beatitude proposta pelos antigos pensadores da antiguidade, e a substitui pelo prospecto de um progresso infinito de desejo em desejo, de poder em poder até o maior poder, e estabelece, pela razão dessa concepção de felicidade, a ciência positiva como fundamento da tecnologia.¹⁰

Todavia, o primeiro “fundador” do modo de pensar a filosofia política é na verdade Maquiavel que inicia a distinção entre fatos e valores ao separar a busca do regime ideal como uma busca sem sentido e coloca no lugar dessa orientação inicial a ideia que são os regimes tal como existem na realidade presente é que contam como matéria de reflexão, isto é, a realidade efetiva das coisas é superior como objeto de

⁹ Ibid, p.8.

¹⁰ STRAUSS, Leo, Spinoza's Critique of Religion, trans. Elsa M. Sinclair .New York: Schocken, 1965, p.210.

investigação a uma realidade “imaginária” que os antigos chamam de ideal e os cristãos chamam de “reino dos céus”.

Strauss faz uma afirmação importante no seu texto sobre as três ondas da modernidade. Uma afirmação que lança luz sobre uma constante crítica à filosofia de origem platônica e que nosso autor consegue colocar sob uma outra ótica. Segundo Strauss, a acusação feita contra Platão de sua filosofia ser uma secularização da fé bíblica é equivocada, pois na leitura straussiana da República não é o caso de uma realidade extramundana ser apresentada como solução para a busca do melhor regime. Para Strauss a mensagem de Platão deixa a ideia de que a solução com relação à busca do melhor regime é uma tarefa perfeitamente apropriada para mãos humanas desde que estas sejam guiadas pela capacidade racional da alma. Logo, a filosofia platônica não se constitui para Strauss em uma espécie de apelo a uma realidade transcendente, ainda que a racionalidade como característica constituinte da natureza da cidade seja transcendente às escolhas humanas históricas.¹¹ Este é um ponto chave, Strauss retoma o axioma antigo de que a sociabilidade humana não é aleatória ou caótica, mas sim um dado da natureza.

O conteúdo do pensamento de Strauss é extenso e não pretendemos obviamente esgotar aqui todos os elementos debatidos por ele. Apesar disso, as questões mais fundamentais para Strauss estão interconectadas entre si e ao explorar pelo menos uma delas o leitor é levado por consequência a visitar as outras questões. Neste sentido, podemos afirmar que este trabalho possui em sua totalidade um fio condutor que

¹¹ Segundo uma concepção bastante comum, a modernidade é a secularização da fé bíblica na qual a fé no além mundo se torna radicalmente mundana. Dito de maneira simples: não mais a esperança pela vida no paraíso e sim o desejo por consagrar um paraíso na Terra por vias estritamente mundanas. Mas era exatamente isso o que Platão pretendia na República, a saber, erradicar todo o mal na Terra apenas por vias estritamente mundanas - e seguramente não se diria que Platão tentou secularizar a fé bíblica. Se alguém pretende falar em secularização da fé bíblica, precisará ser mais específico. (Strauss, Leo, Os Três Movimentos da Modernidade, ethic@ - Florianópolis v.12, n.2, p.321- 345, Dez. 2013, p.8)

engloba as questões mais relevantes para a filosofia straussiana tais como a reabertura da querela entre os antigos e os modernos, a crise da filosofia política e a crítica ao historicismo entre outras.

O tema específico deste trabalho, a saber, o tema da virtude não é um tema tratado no mesmo nível que os outros anteriormente relatados e não há uma obra de Strauss na qual o assunto central seja diretamente o problema da virtude. Não obstante, podemos correlacionar o tema da virtude aos elementos chave do pensamento de Strauss de várias maneiras.

Podemos, por exemplo, começar a partir do debate que aparece no próprio título deste trabalho, a saber, a possibilidade da recuperação da natureza da filosofia política.

Para afirmarmos que existe uma possibilidade de recuperação da natureza da política precisamos assumir que a filosofia política possui uma natureza, isto é, princípios básicos universais que nos capacitam a afirmar que um determinado pensamento sobre a política está mais ou menos próximo daquilo que pode ser autenticamente chamado de genuíno. Essa afirmação faz parte da espinha dorsal do que representa o pensamento straussiano, e tem origem na discussão sobre a querela entre os antigos e os modernos, quando Strauss lança a hipótese de que o pensamento pré-moderno pode ser considerado em alguns aspectos superior ao pensamento moderno. Sendo assim, quando Strauss debate a querela entre os antigos e os modernos, como decorrência nosso autor recoloca como possível meta para o pensamento político atual a recuperação do tema do animal político.

A sociedade pensada como a filosofia pré-moderna a pensa inclui como parte de sua natureza uma hierarquia de fins dentro da qual o “bem comum” assume o papel de fim por excelência, ou fim último dos esforços dos indivíduos formadores daquela

comunidade. Sendo o fim da cidade o bem comum, logo a cidade ideal é a que promove este objetivo. Ocorre que as circunstâncias da comunidade pré-moderna não são as mesmas que as da sociedade contemporânea. Todavia, para Strauss o bem comum não deixa de ser, por este motivo, o fim desejável para a sociedade. A virtude se insere como uma ideia relevante naquelas sociedades nas quais o bem comum é assumido como a busca pela vida boa, ou a vida de acordo com uma noção de excelência para a qual a espécie humana é dirigida segundo sua natureza. Entretanto, na sociedade contemporânea o bem comum passa a ser compreendido como a satisfação dos diversos desejos. Sendo assim, nas sociedades de massa contemporâneas a vida boa é muitas vezes interpretada como a satisfação dos desejos imediatos, e a sociedade meramente como meio para o alcance deste objetivo, como veremos com mais vagar na crítica de Strauss à modernidade. Ao contrário, na visão dos filósofos clássicos, a quem Strauss busca como inspiração, a vida boa é tida, de modo geral, como a vida de acordo com a virtude e como uma meta a ser atingida pelo bem da cidade, sendo este objetivo prioritário em relação ao indivíduo em si mesmo. Strauss contrapõe, portanto duas visões de como a sociedade pode se relacionar com o tema da virtude. A visão orientada pela reflexão dos clássicos tem na ideia de virtude um paradigma importante e a visão moderna embasada no individualismo e na cidade como produto do artifício humano não parece, segundo a visão sugerida por Strauss, oferecer espaço para o debate sobre um conceito de virtude. Isto não significa que o tema da virtude tenha desaparecido completamente do debate moderno, porém é tomado em outra chave de leitura que em muito difere da que Strauss busca nos clássicos.

Contudo, mesmo na filosofia pré-moderna existem gradações e classificações diversas em torno do conceito de virtude. Para Strauss, a virtude engloba tanto uma disposição que é natural aos indivíduos de modo abrangente quanto o aperfeiçoamento

dessa natureza moral através de um processo esmerado de formação. A educação apropriada com o fim de estabelecer um indivíduo virtuoso é, segundo Strauss, a Educação Liberal. A Educação Liberal pode ser uma aliada na formação de indivíduos virtuosos, na medida em que coloca o sujeito a ser educado em contato com as melhores mentes da tradição. Logo, a Educação Liberal pode ser uma forma eficiente de promover a virtude na medida em que promove o contato com o pensamento filosófico. A promoção desta modalidade de virtude na contemporaneidade pode trazer à existência uma nova concepção do papel do cidadão no debate político uma vez que possibilita pensar modelos de participação na cidade os quais ultrapassam os modelos modernos baseados nas paixões humanas, inclusive aquela que Strauss considera como mais primitivas como meio de participação do cidadão na vida comunitária.

Dado o exposto, a justificativa para escolher a virtude como um conceito valioso na compreensão do pensamento de Strauss se alicerça na relação deste conceito com a reflexão sobre os modos de vida possíveis na sociedade e também com o uso feito por Strauss deste conceito para trazer a luz uma nova visada sobre a herança racionalista dos clássicos.

Os modos de vida ganham sentido na medida em que estabelecem diferentes relações do indivíduo com o conhecimento e a moralidade. O modo de vida mais excelente e que promove a mais acabada realização do potencial propriamente humano é o modo de vida que se define pela busca incessante pela sabedoria. Neste ponto Strauss salienta o viés socrático de sua definição de filosofia visto que sublinha que não se trata de “possuir” um saber, mas de busca-lo incessantemente. Strauss revisita a motivação primordial da filosofia socrática de que a verdadeira sabedoria leva a sério o preceito da ignorância como início do saber. Como um contraposto à vida vivida de acordo com a sabedoria, que é identificada por Strauss como a vida do filósofo,

encontra-se outro modo de vida que Strauss identifica com a figura do *gentleman*. As figuras do sábio e do *gentleman* se tornam complementares dentro do esquema imaginado por Strauss para compreender a natureza das comunidades políticas e que se baseia, por sua vez, na hierarquização natural das funções dos cidadãos em uma sociedade. Sendo assim, o tema da virtude nos ajuda a investigar também uma das “descobertas” mais relevantes da filosofia straussiana, a saber, o problema da escrita esotérica/exotérica. A discriminação entre as camadas do discurso que se dividem entre o discurso feito para as multidões e o discurso reservado aos leitores selecionados é dirigida tanto aos potenciais *gentlemans* quanto aos potenciais filósofos, pois essas camadas do discurso pressupõem a divisão natural entre as disposições diversas que conformam a cidade. Esta pressuposição straussiana é universal, e, portanto, encarada como uma questão permanente para a reflexão filosófica. É baseado no fundamento de que as pessoas possuem disposições naturais, tanto intelectuais quanto morais diversas e que podem ser “aperfeiçoadas” por meio de um processo de formação educacional que podemos falar de virtude em Strauss. Por conseguinte, os modos de vida também podem ser classificados de acordo com as diferentes disposições de caráter e fundamentando-se nesta hierarquização Strauss busca ao falar de virtude na contemporaneidade retomar as questões perenes as quais segundo o autor foram relegadas ao esquecimento ou mesmo tacitamente interditas pela mentalidade contemporânea a qual apenas admite como compreensível a cognoscibilidade daquilo que é um constructo da ciência social de cunho empírico-matemático.

Nessa discriminação dos modos de vida e na relação de cada um deles com o conceito de virtude se pode perceber também a ligação desse tema com o tema da moralidade e da sabedoria. A hierarquização dos aspectos diversos da sociedade e os aspectos diversos do discurso (esotérico/exotérico) correspondem também ao modo

como moralidade e sabedoria se engajam. A relação entre o filósofo e a moralidade é complexa e ambígua em Strauss. Na verdade, Strauss afirma que o pensamento radical que caracteriza o discurso filosófico está além de qualquer moralidade específica, pois a intenção de todo pensar radical é deliberar sobre os valores e eventos comuns aos homens com o objetivo de permanecer no encaixe da verdade. Isto inclui uma posição sempre “zetética”, isto é, uma posição que se encontra sempre em movimento ou em exame contínuo. Essa busca é, portanto, o próprio modo de vida filosófico o qual é definido por Strauss como o modo de vida excelente ou virtuoso. Já o *gentleman* é uma figura extremamente interessante no pensamento de Strauss precisamente pela dificuldade em defini-lo. No pensamento de Strauss podemos dizer de certa forma que o *gentleman* é um ator político que se define por suas semelhanças e diferenças em relação ao sábio. O *gentleman* se assemelha ao sábio devido ao seu amor e admiração pela sabedoria em alguns de seus aspectos, mas o *gentleman* parece se afastar do sábio na medida em que se comporta de modo a aceitar mais passivamente as moralidades vigentes e também porque aprecia em grande medida o alcance de posições sociais elevadas na comunidade.

A vida filosófica parece, ao contrário, assumir para Strauss um aspecto muito mais indiferente à integração do sábio aos costumes da cidade e às suas ambições cotidianas. Como teremos oportunidade de esclarecer posteriormente, Strauss compreende no conjunto de sua reflexão que o sábio assume sempre a posição de uma figura marginal em meio à sociedade.

Todavia, é justamente nesse momento que a reflexão sobre a escrita esotérica/exotérica e os níveis de discurso vem novamente nos auxiliar na compreensão de Strauss, pois a necessidade de uma camada exotérica do discurso, que possibilite um ensino esotérico, a saber, a partir do qual as verdades relevantes são apresentadas ao

leitor atento se impõe como fundamental para proteger o sábio da incompreensão do vulgo. O discurso exotérico possibilita a convivência entre o filósofo e a cidade malgrado a relação tensa entre eles. E, de certa forma, podemos dizer também que o mesmo se aplica ao *gentleman* uma vez que mesmo este sendo uma figura menos polêmica do que a figura do filósofo, ainda sim pode se tornar alvo da desconfiança da multidão, tendo em vista o contexto político complexo das sociedades de massa.

Sendo assim, podemos afirmar sobre a virtude que não se trata de um tema explicitamente central na obra de Strauss, contudo é um tema clássico tanto para a filosofia política em geral quanto especificamente na filosofia pré-moderna. Sendo assim, o tema da virtude é tratado neste trabalho a partir de um recorte operado com o intuito de captar ao longo do discurso straussiano algo que aparece de forma oblíqua na obra de Strauss. Não se trata de um tema específico e sistematicamente tratado por Strauss, do mesmo modo que temas como a crítica straussiana à filosofia moderna ou o caráter esotérico de alguns pensadores. Estes temas são mais clássicos dentro da arquitetura de pensamento de Strauss e são mais facilmente localizáveis ainda que Strauss em nenhum momento possa ser descrito como um pensador sistemático. Já o conceito de virtude não está explicitamente tratado em Strauss. A partir da reflexão sobre o conceito de virtude na obra straussiana pretendemos acompanhar conjuntamente o modelo de investigação que Strauss considera “perdido” ou “esquecido” pelos modernos em razão da dominância do modelo historicista. Isto nos dirige para a investigação de outras questões denominadas por Strauss como questões “perenes” assim como remonta ao debate dentro do qual Strauss dá a sua própria definição do que possam ser compreendidas como questões perenes, a saber, segundo Strauss existem determinadas indagações que estão e estarão sempre presentes de alguma forma na

agenda da filosofia política. Pois estas questões são universais e inevitáveis. A questão: como devemos viver? É uma dessas indagações.

Segundo Strauss, inspirado nas lições da filosofia pré-moderna, o modo como deveríamos viver é aquele que está de acordo com a virtude. Contudo, isto ocorre respeitando-se as disposições naturais dos indivíduos, assim como também é influenciado pelos processos de formação levados a cabo pela sociedade e pela cultura.

Uma vez que a coincidência entre a disposição natural para a virtude e os meios de desenvolver as habilidades intelectuais e morais relacionadas à virtude não é algo comum, a formação de uma certa aristocracia intelectual acaba se tornando um debate importante na filosofia straussiana. Este debate surge como consequência da própria reflexão acerca da relação entre os modos de vida e o conhecimento.

O que Strauss quer extrair da reflexão dos clássicos gregos sobre a questão da aristocracia na política concentra-se na relação direta que Strauss busca estabelecer entre certa noção de aristocracia intelectual presente em Platão e Aristóteles e a pergunta sobre o regime ideal como eixo norteador da reflexão política na contemporaneidade.

O termo utilizado por Aristóteles para designar o homem da virtude moral e política no sentido estrito é emprestado do discurso político de sua época, o qual possuía um perfume fortemente aristocrático; se traduz sem dúvida da melhor maneira por *gentleman*. Aristóteles não emprega o termo em um sentido estritamente político, mas a realidade política a qual ele refere o termo é muito útil para compreender convenientemente a estratégia retórica tanto quanto a argumentação precisa dos tratados éticos e políticos.¹²

A correlação entre a noção de *gentleman* e o tipo de aristocracia ou de viés aristocrático presente nos gregos é algo que interessa à Strauss. A noção de *gentleman* é

¹² Strauss, L. *Histoire de La Philosophie Politique*, Paris, P.U.F, 2010, p.138.

crucial para compreender a possibilidade de uma nova orientação para o pensamento político atual inspirada nas reflexões dos gregos antigos. Esta ideia ou inspiração evidencia-se largamente na obra tanto aristotélica quanto platônica como se observa na citação acima. Mas devemos perguntar: qual ideia, presente entre os gregos antigos, sobretudo entre Platão e Aristóteles, poderia ser análoga a ideia de *gentleman* tal como a mentalidade contemporânea é capaz de assumir e compreender?

Pretendemos encontrar essa resposta para de algum modo relaciona-la com a solução aparentemente sugerida por Strauss para uma dificuldade que o autor diagnostica como característica da cena do pensamento político contemporâneo. Trata-se de encontrar o ator ideal para realizar a mediação a qual Strauss acredita ser a mais desejável para oferecer equilíbrio ao conjunto de forças em constante atrito nas sociedades políticas de modo geral, isto é, uma figura que realize a ponte entre a origem das questões políticas ~~que tem origem~~ nas preocupações cotidianas e o tratamento dado a estas mesmas questões pelo modo singular de pensamento que se caracteriza como filosofia. Isto é, seria o *gentleman* o ator político mais indicado para mediar o mundo da opinião e o mundo do pensamento radical? Este ator mediador seria uma peça fundamental para a consecução daquela forma de administração dos assuntos humanos que está de algum modo presente em Platão, e principalmente em Aristóteles, a saber, a forma do regime misto ou regime ideal. O *gentleman* parece desempenhar na sociedade o papel do estadista ou do homem público que gerencia as questões pragmáticas da cidade porém mantém uma ligação com a filosofia enquanto investigação radical.

A reflexão sobre o regime ideal carrega consigo uma das mais complexas perguntas da filosofia política. Esta pergunta é: como reconhecer o sábio? A noção de *gentleman* está relacionada com a pergunta sobre o sábio uma vez que podemos nos perguntar também sobre se é possível reconhecer o *gentleman*.

Se o conceito de melhor regime é mesmo, como o afirma Strauss, importante porque oferece um horizonte de significação ou ideal regulador através do qual o pensador político tem chances melhores de pensar uma sociedade mais próxima daquela que seria a mais perfeita possível; a noção de *gentleman* seria também, por sua vez, um tipo de ideia reguladora dentro do conceito de regime ideal.

A argumentação do presente trabalho foi dividida em três momentos principais discriminados em três capítulos. A lógica da divisão dos capítulos se baseia na centralidade do conceito de virtude no nosso trabalho, entretanto salientamos aqui que o conceito de virtude em Strauss não se encontra exposto em sua obra tal como foi aqui explicitado, pois se trata de um recorte feito tendo por base a obra de Strauss como um todo.

Como já mencionamos o pensamento de Strauss se organiza inicialmente em torno da crítica à modernidade, isto é, em torno da reabertura do debate entre os antigos e os modernos o qual já se descortina desde uma de suas primeiras publicações importantes, a saber, *Persecution and the Art of Writing* (1952). O tema central de *Persecution* já denota a importância do retorno straussiano aos antigos e seu método de acesso às questões permanentes. Em continuação a esse debate *Natural Right and History* (1958) se estabelece como uma sólida reflexão sobre os dogmas historicistas e o processo de declínio da filosofia política contemporânea completando assim a discussão iniciada em *Persecution*... Ao longo deste trabalho o leitor poderá perceber que os temas mais importantes tratados por Strauss estão em estreita conexão, sendo necessário para compreender cada um deles ter em vista que seu conjunto forma um todo coerente com a ideia de que há, de fato, uma filosofia ou um pensamento straussiano malgrado estes temas não sejam sistematicamente organizados.

Quanto ao tema da virtude ele aparece em diferentes momentos da obra de Strauss sempre relacionado com a importância do tema dos modos de vida no todo das reflexões de nosso autor, o que demonstra a centralidade deste conceito, uma vez que, se a principal tarefa da filosofia política é nos levar a pensar sobre como devemos viver, encontrar formas de relacionar a cidade e a virtude acaba por se constituir como incumbência fundamental do filósofo.

Dado o exposto, nossa reflexão nesse trabalho se desenvolverá seguindo uma estrutura composta de três momentos principais organizados em torno de três capítulos.

O primeiro capítulo tem por objetivo explorar o debate sobre os modos de vida e sua relação com o conceito de virtude. Essa discriminação entre os modos de vida é fundamental para compreender como Strauss pode se referir a um conceito de virtude harmonizando este conceito com o tipo de democracia que vivemos contemporaneamente. Um dos elementos mais criticados por Strauss no seu debate com a escola histórica reside precisamente no aspecto negativo da equalização de todos os valores. Para Strauss, como veremos, mais detidamente quando este tema for mais aprofundado no capítulo dois, a equalização de todos os valores desemboca no niilismo contemporâneo, o qual, segundo Strauss, é incompatível com a ideia de virtude de inspiração clássica. Apenas colocando a possibilidade de modos diversos de vida, que levam em consideração as diferentes modalidades de interação entre o cidadão e a organização da cidade, podemos falar em algo como a virtude, uma vez que este conceito pressupõe uma forma de existência na cidade que é de certo modo rara. O debate sobre os modos de vida também vai de encontro a uma polêmica constante na leitura dos comentadores atuais sobre Strauss, a saber, a questão do conceito de aristocracia, pois apenas partindo do pressuposto que existe um modo privilegiado de interação entre os indivíduos e o conhecimento, fato que é uma das caracterizações da

virtude, pode-se falar de um conceito de aristocracia no sentido em que é abordado por Strauss. O capítulo ainda recobre a questão do escrito straussiano sobre o importante comentário de Strauss à obra de Xenofonte, obra que traz também em si reflexões valiosas ainda sobre o tema dos modos de vida e sua relação com a virtude.

O segundo capítulo trata da reflexão straussiana referente à virtude no contexto da modernidade. Assim como o período moderno representa para Strauss um momento de declínio das bases da filosofia política, o problema em torno da virtude sofre por decorrência uma sensível modificação na era moderna. Como já foi sucintamente discutido até aqui a crítica à modernidade é o primeiro mote de destaque no pensamento straussiano. Strauss se interessa pela dinâmica dos fenômenos os quais, segundo nosso autor, modificaram as bases do pensamento político ao substituir a premissa da racionalidade das deliberações humanas em torno das questões políticas permanentes. De acordo com tal interpretação, a modernidade se caracteriza pela deterioração da filosofia política como um saber relevante para o acesso às questões permanentes. Sendo assim, o segundo capítulo explora a reflexão de Strauss com relação à virtude quando explorada sob a perspectiva dos modernos.

Comenta-se neste capítulo a radical modificação do próprio conceito de virtude ou da possibilidade da virtude tendo em vista a modificação das premissas de inspiração clássica dentro das quais a noção de virtude tal como Strauss a compreende melhor se encaixa. O capítulo aborda ainda uma discussão mais aprofundada acerca da crítica de Strauss ao argumento historicista e à figura de Max Weber como representante destacado da escola histórica.

No terceiro capítulo exploramos a relação importante entre três elementos, a saber, a virtude, o conceito de *gentleman* e a noção de Educação Liberal. Uma vez

tendo demonstrado que a possibilidade da virtude é, em última instância, decorrência da hierarquização dos modos de vida, concluímos, contudo, que mesmo a possibilidade de um modo de vida virtuoso está conectada aos condicionamentos oferecidos pela cultura atual. Ocorre que a cultura atual é a cultura de massas a qual restringe, segundo Strauss, ainda mais a existência virtuosa.

Sendo assim, esse capítulo se debruça sobre a função do filósofo como guia ou modelo de uma determinada formulação de existência e propõe a figura do *gentleman*, por sua vez, também como um modelo para toda a cidade, porém, espelhado no filósofo. Veremos no terceiro capítulo como estas duas figuras, a saber, o *gentleman* e o filósofo, estabelecem uma determinada relação de interdependência sem serem, todavia, identificados como correspondentes. Ao contrário, em alguns momentos, eles são identificados por Strauss a partir de suas divergências e em outros momentos a partir de seus pontos de contato. O ponto de contato mais importante entre elas reside precisamente na questão da Educação Liberal. A definição de virtude, que transparece através dos escritos de Strauss, envolve a interação entre as disposições naturais de caráter e o aperfeiçoamento gradativo que ocorre por meio do hábito destas mesmas disposições. Esse processo de melhoramento das disposições naturais para a vida filosófica, levados a cabo através do contato com a sabedoria das melhores mentes, parece ser compreendido por Strauss como Educação Liberal.

É importante salientar que o próprio Strauss é algumas vezes repetitivo com relação a determinados temas que são explorados neste trabalho o que nos possibilita buscar uma reflexão mais acabada sobre tais assuntos. Ao comentar diversos autores fundamentais do pensamento clássico, moderno e contemporâneo Strauss, entretanto, mantém sempre determinados debates como a crítica à modernidade e a questão da relação entre a filosofia e a cidade em foco.

CAPÍTULO 1 - A Leitura Straussiana sobre a Virtude na Antiguidade: a distinção entre os modos de vida

1.1 - Introdução ao Primeiro capítulo

A pretensão deste capítulo é explorar a interpretação de Strauss sobre as reflexões realizadas pelos clássicos acerca do conceito de virtude relacionando a leitura straussiana do conceito de virtude com a discussão sobre os modos de vida possíveis numa comunidade humana. Essa aproximação do problema é necessária na medida em que a partir dos diversos modos de vida, isto é, das interações diversas entre os cidadãos e a sociedade Strauss estabelece diferentes modos de como a relação entre virtude, conhecimento e moralidade pode oferecer reflexões importantes para nos colocar na direção correta para responder a pergunta fundamental, a saber, como devemos viver? Através deste debate Strauss traça as inspirações clássicas primordiais para a compreensão da natureza da filosofia política na contemporaneidade.

1.2 - Vida teórica e vida prática

Ao comentar Aristóteles Strauss observa que teoria e prática diferem quanto aos métodos, às faculdades intelectuais que cada uma implica assim como quanto aos seus assuntos e objetivos. Sendo assim, a ciência teórica está dirigida às coisas que não admitem mudança ou coisas cujo princípio é interno, o método de análise apropriado para elas se refere aos princípios ou às causas dessas coisas, seu objetivo é o conhecimento demonstrativo e a sua faculdade está relacionada à parte teórica ou racional da alma.

Já a ciência prática se dirige exclusivamente ao homem enquanto um ser consciente de si mesmo e fonte de uma determinada ação. Logo, na medida em que a ação humana depende essencialmente da vontade deduz-se que a prática (*práxis*) humana se refere às coisas mutáveis e contingentes na mesma medida em que são mutáveis e contingentes as volições humanas. Strauss segue Aristóteles ao compreender o tema da política como o saber cujas premissas vêm da opinião comum. Contudo, o autor alemão parece tender para a convicção de que a passagem das opiniões para o conhecimento verdadeiro é primordial para que estejamos autorizados a dizer que há uma filosofia política. Strauss também parece convicto em afirmar que a via contemplativa exige do filósofo uma excelência, uma virtude que não se encontra em todo lugar da *pólis*, ao contrário é bem rara, a ponto de nosso autor afirmar que desde os gregos antigos não se pode quase apontar um filósofo genuíno que seja. Como afirma Colmo: Um dos temas mais notáveis do trabalho de Strauss é a relação entre teoria e prática. É certo que Strauss considera esta relação um dos mais altos temas da filosofia, certamente o vê como um dos mais urgentes e necessários.¹³

Ao caracterizar os homens no comentário sobre Aristóteles Strauss afirma: Como se verá, a exigência do hábito nas ações virtuosas dá a educação e a sua organização apropriada pelas autoridades políticas uma grande importância aos olhos de Aristóteles.¹⁴

Aristóteles define o homem virtuoso como aquele que busca os prazeres vindos da atividade intelectual pura como os mais felizes assim também como os mais raros, a vida contemplativa ou filosófica é a vida feliz, por definição. Mas cabe perguntar se não há também virtude em outros modos de existência, mesmo porque a maioria das pessoas

¹³ COLMO, Christopher, in: Leo Strauss El filósofo en la ciudad, Claudia Hilb (Compiladora), Prometeo libros. Buenos Aires, 2011, p.129

¹⁴ STRAUSS, L. *Historie de la Philosophie Politique* Paris, Presses Universitaire de France, 1994, p.137

está, de acordo com a própria definição de virtude aristocrática, alijada da possibilidade da pura contemplação. Contudo, essa visão é extremamente comum entre os gregos antigos. A divisão entre os muitos e os poucos é considerada um dado natural entre a maioria dos pensadores deste período. A ideia de que a vida de acordo com a virtude é buscada por uma minoria dos cidadãos é comumente aceita tanto por Platão como por Aristóteles. Conseqüentemente o modo como a sociedade lida com esta condição que para a mentalidade política moderna é um problema de grande relevância é um dos tópicos de qualquer argumentação sobre política entre os gregos antigos, sobretudo porque esta estratificação tem influência direta sobre os aspectos da vida ativa e da vida contemplativa e, por conseguinte sobre a definição de virtude. Como afirma Strauss:

No entanto, quando se trata de precisar o conteúdo da felicidade, parece que há (em Aristóteles) grifo meu, um desacordo, tanto nas pessoas comuns quanto entre os próprios “sábios” (os intelectuais ou os filósofos); (...) Entretanto, Aristóteles não tira a conclusão, característica do pensamento liberal moderno, que a felicidade (...) é por consequência fundamentalmente subjetiva ou que ela é incompatível com uma definição politicamente útil.¹⁵

O fato é que é preciso gerenciar as diferenças e se adaptar à natureza das coisas. Essa parece ser a presunção dos pensadores daquele tempo perante a qual Strauss busca prestar o devido respeito. Quando dizemos “gerenciar as diferenças” não estamos de modo algum a repetir a ideia liberal moderna, cuja origem, segundo Strauss, remonta à Maquiavel e às subsequentes “ondas da modernidade” de que a vida política pode ser reduzida à mera administração dos conflitos ainda que esta ideia esteja presente como podemos ver pelo comentário straussiano de Aristóteles. Jamais podemos perder de vista que a felicidade e a vida boa como horizonte da vida em comum entre os homens é o norteador imprescindível da proposta straussiana. Cito Strauss:

Buscando uma definição que proporcionaria um acordo mais amplo, Aristóteles retoma momentaneamente opiniões comumente expressas

¹⁵ Ibid, p.134

sobre a felicidade à questão teórica mais geral da natureza do homem e de sua obra ou de sua função (*ergon*).¹⁶

Essa estrutura limitante, que na visão de Strauss, impede que o conceito de felicidade como operador político não gere, como nos modernos, um culto ao indivíduo prejudicial ao melhor regime é a estrutura da virtude como parâmetro. Porém, como afirma Colmo: “a dificuldade surge quando tentamos classificar o tipo de conhecimento mediante o qual sabemos que a filosofia é o modo de vida reto ou desejado.”¹⁷

A vida contemplativa ou a vida teórica é aquela dedicada ao saber, mas qual tipo de saber? Para Strauss trata-se do saber livre de qualquer amarra, seja moral ou ética. Para Strauss o conhecimento é aquele que se dirige às mais altas coisas livre de interdições e assim também o autor alemão via a concepção de saber genuíno entre os gregos.

Neste momento podemos talvez nos perguntar inclusive acerca do que entendemos pelo saber genuíno? Tanto Platão quanto Aristóteles se dedicaram em suas obras a uma gama de saberes, sobretudo no caso de Aristóteles. Sendo assim cabe a pergunta: o que Strauss entende por vida contemplativa ou saber genuíno do filósofo nos dias atuais?

Strauss menciona várias vezes ao longo de sua obra que o filósofo deve buscar o conhecimento do todo, e que a característica principal da filosofia é recolocar constantemente as perguntas perenes. Parece-nos, portanto que o ofício do filósofo é sempre uma espécie de desconstrução, de refazer os edifícios do conhecimento questionando recorrentemente suas bases. Entende-se assim a razão pela qual Strauss

¹⁶Ibid, p.135

¹⁷COLMO, Christofer, in:Leo Strauss El filósofo en la ciudad, Claudia Hilb(Compiladora), Prometeo libros. Buenos Aires, 2011, p.134

considera o filósofo tão perigoso para a cidade, já que a cidade é estruturada buscando a ordem e a coesão, em geral através da preservação dos costumes.

Chega-se então ao contra senso que estrutura a realidade da comunidade política em Strauss, pois ao mesmo tempo em que filosofar é destruir, filosofar é também conservar porque a vida contemplativa só é possível dentro da cidade. Como as virtudes contemplativas e a dedicação exclusiva e abnegada ao saber do todo poderiam vicejar fora das possibilidades de encontro e diálogo entre homens que a estrutura política da cidade reúne? É nessa encruzilhada que o conservadorismo straussiano vem à tona e a relação entre vida prática e vida contemplativa se estabelece. O modo de existência que define o filósofo não é a vida prática, mas a vida contemplativa, a investigação em direção ao todo, todavia, o filósofo se move na cidade e em meio às suas contradições e cristalizações que se expressam nos costumes. Sendo assim, o filósofo tem de estabelecer um vínculo com a vida prática que permita a manutenção da singular simbiose entre a cidade e o pensamento radical.

Todavia, definir com exatidão os conceitos de vida prática e vida teórica em Strauss não é tarefa tão simples, entre os próprios comentadores do autor há discordâncias. Colmo por exemplo discorda da posição de Rosen acerca da qual Strauss veria a opção pela vida filosófica como um ato de vontade, cito Colmo:

Rosen identifica Strauss neste ponto como um nietzschiano que considera a filosofia como um ato de vontade. Claramente, Strauss não pretende fazer da filosofia um ato de vontade. Está igualmente claro, de todos os modos, que a própria posição de Strauss entra em colapso se este não pode dar conta coerentemente do conhecimento mediante o qual compreende que a filosofia é o melhor modo de vida.¹⁸

¹⁸COLMO, Christofer, *in*: Hilb, Claudia, Leo Strauss El filósofo en la Ciudad, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p.132.

Descobrir o modo correto de vida que por consequência está relacionado ao alcance da felicidade ainda não nos diz com exatidão quais tipos de questões, sejam as questões práticas ou teóricas, pertencem ao campo de investigação que caracteriza a vida boa. Segundo Colmo nem o próprio Strauss é muito preciso sobre esta questão.

O problema está em saber se a questão da felicidade é uma questão do conhecimento teórico ou do conhecimento prático. E a importância desta dúvida é que para determinarmos o papel do *gentleman* e do filósofo dentro da cidade precisamos antes identificar a relação destes atores com estes tipos de conhecimento.

A moralidade segundo Colmo faz parte da vida prática, mas e as questões da filosofia política são ou não são referentes à moralidade? Esta questão nos leva ainda a outras as quais darão corpo a investigação proposta neste trabalho pois o que importa discriminar é quais são as virtudes possíveis na *polis* antiga e quais são as virtudes possíveis na sociedade contemporânea? E, além disso, o passo mais polêmico de todos: como cultivar tais virtudes?

A pergunta que devemos fazer neste ponto da discussão é: o conceito de aristocracia tal como apropriado por Strauss e inspirado no conceito clássico é baseado unicamente em um conjunto de competências cívicas ou existem outros elementos que o contaminam? Responder a esta questão é essencial para encontrar uma reivindicação vital para Strauss, a saber, a existência de uma esfera política em si mesma na qual a virtude possa desenvolver-se. O trabalho no sentido de uma ocupação ligada à atividade intensa dedicada ao ganho do sustento material era cercado na sociedade grega por uma série de limitações e tabus sociais; os comerciantes, os artesãos e os marinheiros não eram tão bem vistos, na medida em que o trabalho braçal os alijava do ócio necessário para a contemplação e para se dedicarem as atividades políticas que decidiam os rumos

da cidade. A aristocracia estava ligada à posse de grandes quantidades de terra e de uma boa quantidade de escravos, assim como, ao tempo livre que poderia ser usado para desempenhar com excelência as atividades do cidadão. Citando novamente Murray:

Portanto, o homem grego é também um artesão. (...). Possuidor de uma *techné* torna-se por isso indispensável para libertar os homens da opressão da natureza. Todavia como se restringe a essa *techné*, não pode ascender à *techné* superior, que é *techné politiké*.¹⁹

A tentativa de conceituação formulada por Strauss acerca da aristocracia se esforça por vinculá-la a um conjunto de habilidades que permitem uma interação especial com o conhecimento das coisas políticas e também das coisas mais belas e nobres de modo a pressupor uma instancia podemos dizer “pura” do político. Contudo, mesmo entre os gregos a questão da relação entre aristocracia e cidadania do ponto de vista social possuía um aspecto complexo e controverso. Esse aspecto também estava ao sabor das transformações constantes pelas quais sempre passam os governos. Como afirma Canfora:

O fato de os oligarcas atenienses, mal conquistaram o poder, terem reduzido de imediato para 5000 o número dos cidadãos e de, no plano propagandístico, terem tentado, num primeiro momento acalmar a frota afirmando que, na prática, nunca um tão elevado número de pessoas participava efetivamente nas assembleias, e, paralelamente, o facto de os democratas, mal reconquistaram o poder, terem privado da cidadania todos os defensores da experiência oligárquica reduzindo-os à situação de cidadão “diminuídos” (*átimoi*) revelam bem a importância da cidadania.²⁰

Apesar dessa aparente acomodação a um sistema democrático de base social mais ampla, aprendemos, ainda recorrendo a Canfora, um grupo de senhores não aceita o sistema e o tenta constantemente desestabilizar formando sociedades fechadas, mais ou menos secretas, denominadas “*eterié*”. Estes são denominados oligarcas e tentam, sobretudo, nos tempos de apuro militar, reduzir o direito à cidadania e vinculá-lo

¹⁹ MURRAY, Oswyn, O Homem e as Formas de Sociabilidade, in: Vernant, Jean-Pierre, O Homem grego, Lisboa, 1994, p.36.

²⁰ CÂNFORA, Luciano, O Cidadão, in: Vernant, Jean-Pierre, O Homem grego, Lisboa, 1994, p. 111.

novamente ao poder econômico através da tentativa de reinstaurar o direito à possibilidade de o indivíduo se armar às próprias expensas.²¹

Sendo assim, podemos concluir que a relação entre cidadania e aristocracia entre os gregos era mais do que uma conjuntura pertencente à estrutura social, era também uma questão política interna em constante ebulição no seio da sociedade grega. A alternância entre o número de pessoas agraciadas com o título da cidadania e a variação das leis que conferiam cidadania demonstram que a relação entre a cidade e a virtude é cercada constantemente por uma tensão. Este fator não atrapalha nem um pouco a reflexão straussiana, ao contrário, reforça a tese straussiana de que o diálogo entre a aristocracia e a cidade carrega em si a mesma tensão que existe entre a própria virtude e a cidade ou em última instância entre a filosofia e a cidade. Desse modo Strauss pretende debater a relação entre aristocracia e a filosofia reformulando, por sua vez, a relação entre aristocracia e a virtude.

1.2.1 - A relação entre aristocracia, virtude e cidadania

Strauss preza consideravelmente a continuidade entre a vida ordinária e a filosofia política, reafirmando, ao mesmo tempo, o fato de que a filosofia política deve ir além da mera descrição dos fatos. Uma das consequências que mais incomoda Strauss no que se refere à crise da modernidade reside na dissociação entre a vida política e a filosofia política. Strauss elogia a capacidade do pensamento clássico de fazer originar da apreensão do senso comum um pensamento sobre a vida política conectado com a totalidade das possibilidades e aspirações humanas e com o estilo radical de pensar do discurso filosófico.

²¹ Ibid, p. 110,111.

A filosofia política clássica é caracterizada pelo fato de estar relacionada diretamente à vida política. (...)As questões primárias da filosofia política clássica, e os termos nos quais elas são colocadas, não são especificamente filosóficos ou científicos; são questões que nasceram nas assembleias, conselhos, clubes e gabinetes, e elas são postas em termos inteligíveis e familiares, pelo menos para todos os adultos em seu juízo perfeito, vindas da experiência cotidiana e usual.²²

Mais quais seriam os objetivos de se procurar meios de encontrar ou desenvolver na cidade uma aristocracia? Na cidade grega essa aristocracia já fazia parte da cidade. Trata-se de “nas palavras de Strauss” criar uma aristocracia no interior das sociedades de massa atuais. Em seu comentário sobre a política de Aristóteles em *The City and Man*, Strauss afirma claramente o ponto de partida essencial do argumento sobre a questão da aristocracia: “Para Aristóteles, a filosofia política é em primeira e última instância a busca pela ordem política que é a melhor de acordo com a natureza em todo lugar e , se pode acrescentar, sempre.”²³

A melhor ordem política está, portanto inscrita na natureza, e aguarda ser desvendada para ser posta em prática. Encontrar a melhor ordem política significa perguntar sobre o que é essencial à cidade e sobre as coisas que são melhores por si mesmas. Este conhecimento é necessário para se construir o que é o tema principal da filosofia política, a saber, “O que é a vida boa? Sendo que Strauss acrescenta: “O que é a vida boa de acordo com a virtude?”

Ainda no comentário sobre Aristóteles Strauss afirma que o que fez de Sócrates o primeiro filósofo político não foi o fato de ele ter se engajado na vida política, mas o fato de ter feito as perguntas sobre “o que é” no âmbito da vida política, pois esta pergunta está relacionada com a totalidade, e, por conseguinte com o tipo de conhecimento que realmente interessa aos homens enquanto membros de uma comunidade política saberem formular. Para tanto Sócrates enfrentou o hostil terreno do

²² STRAUSS, Leo, *The Rebirth of the Classical Political Philosophy*, Chicago Press, 1989, p.50 e 51

²³ STRAUSS, L., *The City and Man*, Rand McNally &Company, Chicago, 1964, p.17

embate direto com as opiniões dos seus concidadãos, ele se lançou na investigação sobre a vida ordinária. Este conhecimento que parece banal alcança através da filosofia o grau de importância mais alto para o homem, pois permite buscar o caminho para melhor ordem das coisas. E a melhor ordem das coisas é o *telos* da cidade e do homem virtuoso.

A natureza das coisas se apresenta aos homens como opinião, como posições tomadas a partir da vida comum. Tais opiniões vão se tornando posições credíveis, na medida em que, o senso comum elege aquelas que melhor expressam a realidade do todo. Isto não significa que as opiniões se tornem opiniões confiáveis automaticamente, mas significa que a filosofia política encontra seu sentido na medida em que sua gênese reside no prolongamento dos questionamentos que se expressam inicialmente como opinião. Cito Strauss: “Se pode dizer que as coisas que são “primeiras nelas mesmas” são de alguma forma “primeiras para nós”; as coisas que são primeiras nelas mesmas são, em um certo sentido, mas não necessariamente, reveladas nas opiniões dos homens.”²⁴

O processo através do qual a opinião migra para o terreno do conhecimento e ainda mais do conhecimento de mais alta importância para os homens, a saber, a filosofia política é um dos temas incansavelmente abordados por Strauss. A discussão sobre a passagem da *doxa* para a *episteme* é permeada pelo debate acerca da virtude aristocrática na medida em que põe em questão o complicado tema do acesso à virtude. Neste ponto, entra em cena o aspecto da possibilidade de aprendizagem da virtude, isto é, se o projeto straussiano inspirado nos gregos inclui o exercício e a promoção da virtude na cidade, é preciso enfrentar novamente a questão de como e de se é possível instaurar o nascimento de um comportamento virtuoso em meios aos cidadãos, a saber,

²⁴ STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1978, p.19.

se é possível afirmar que a motivação para agir virtuosamente é algo que pode ser insuflado nas pessoas a partir de uma ação vinda do estado ou da própria filosofia política.

Como se sabe a questão sobre o ensino da virtude é diretamente discutida por Platão no diálogo Mênon como demonstra-se já na fala de abertura: “Mênon: Podes dizer-me, Sócrates, se é possível ensinar a virtude? Ou não é ensinável e sim resultado da prática? Ou nem uma coisa nem outra, o ser humano a possuindo por natureza ou de alguma outra forma?”²⁵

Trata-se de descobrir se a virtude pode ou não ser ensinada, pergunta que leva obviamente à discussão sobre a natureza da virtude. Não nos alongaremos aqui sobre a estrutura da argumentação apresentada no Mênon, nos concentrando somente na relação desta reflexão com a ligação entre aristocracia e virtude em Strauss e os pontos importantes do diálogo que podem ser explorados na elucidação do questionamento ao qual nos dedicamos.

Após insistir com Mênon que se deve buscar uma natureza única para caracterizar a virtude, Sócrates acaba por relacioná-la com a sabedoria como sendo a habilidade que reúne em si todas as outras propriedades morais, que podem ser consideradas como favoráveis à virtude e contrárias ao vício.²⁶ Assim afirma Sócrates:

E do mesmo modo com relação às virtudes, independentemente de sua multiplicidade e variedade, possuem elas todas um caráter comum que as torna virtudes, e que evidentemente seria acertado observar ao responder clara e definitivamente o que é a virtude.²⁷

É importante para a argumentação straussiana saber se a virtude é um dom natural ligado ao nascimento ou se ela é uma habilidade adquirida. O paradoxo que se

²⁵ PLATÃO, Mênon (ou da Virtude) in: Diálogos V, Edipro, 2010, 70 b

²⁶ Ibid 71 e a 71 d

²⁷ Ibid, 71 d

coloca é que o ensino da virtude é precisamente a promessa e o ofício ao qual os antagonistas de Platão e ao que tudo indica de Sócrates __ os Sofistas __ se dedicam. Sócrates, neste diálogo, é adepto da tese de que o conhecimento é reminiscência, ou seja, rememoração de algo que a alma conheceu antes, ou melhor, dizendo, sempre, uma vez que é aparentada com a realidade em si e com as verdades eternas. Este argumento deveria nos levar a crer, por conseguinte, que a virtude seria um dom natural que já está presente na alma desde sempre. Todavia, se considerarmos a virtude como natural a ideia de que a virtude é um dom “aristocrático”, no sentido arcaico desta interpretação, isto é, uma herança hereditária, a ideia de educação para a virtude fica seriamente comprometida. E com uma argumentação neste sentido Sócrates derrotaria não só os sofistas como também a si mesmo, pois se a missão da filosofia é buscar a noção de vida boa de acordo com a virtude, essa orientação perderia completamente seu sentido se assumíssemos que a virtude é hereditária ou algo que o valha. Inviabilizaria também a ideia aristotélica de que é possível formar os cidadãos para a vida prática de acordo com a virtude pois a formação ou o aprimoramento das virtudes pressupõe que o caráter ainda carece de desenvolver-se continuamente por meio da atualização constante das virtudes no exercício da vida prática. O interessante da argumentação do Mênon é que Platão através da boca de Sócrates consegue articular duas argumentações aparentemente opostas, dizendo que a virtude está ao mesmo tempo inscrita na natureza mas encontra-se todavia adormecida. É preciso acordá-la, é preciso por assim dizer “sacudi-la” de seu sono letárgico. Achamos por bem usar este termo um tanto quanto coloquial, a saber, sacudi-la para lembrar a metáfora do moscardo presente na argumentação do diálogo. Mênon busca atacar pejorativamente Sócrates o comparando a este animal que provoca choques paralisantes a quem o toca e Sócrates se defende dizendo que de fato o seu filosofar é paralisante, contudo paralisa não só a quem o toca

como também ao próprio Sócrates demonstrando assim que o processo de ensinamento proposto por Sócrates se diferencia do processo sofista de modo profundo. O processo de ensinamento socrático se dá pela via do questionamento dialógico, o filósofo não ensina, mas conduz e durante esta condução provoca uma modificação que é mais do que cognitiva, é também existencial e moral. O que a argumentação straussiana extrai de importante desta leitura são suas consequências no que se refere à relação entre a opinião e o conhecimento.

No Mênon Sócrates demonstra através do exercício de geometria com o escravo que é possível levar alguém da ignorância para o conhecimento, isto é, que o filósofo e não o sofista é capaz de fazer com que alguém saia do patamar de quem nada conhece sobre alguma coisa para o patamar de alguém que conhece “algo” sobre alguma coisa. Mas a questão que pode ser levantada é do que se trata este algo e em que nível a ascensão do ignorar para o conhecer se dá, ou melhor dizendo em que grau. Pois importa saber se a passagem da *doxa* para a *episteme* pela via do método socrático funciona do mesmo modo para todas as coisas ou para todos os objetos de conhecimento. No caso da geometria trata-se de um conhecimento sobre as coisas divinas uma vez que se refere a um conhecimento formal, sendo assim, diz respeito àquelas verdades que são evidentes por si mesmas.

Esta parece ser a leitura mais comumente aceita pelo menos, de que as coisas divinas são para Platão as mais evidentes, porém não é a visão de Strauss. Em vários textos Strauss opõe o conhecimento das coisas divinas ao conhecimento das coisas humanas. Como já foi citado por nós antes, Strauss utiliza frequentemente a definição de que a filosofia e, sobretudo a filosofia política trata das coisas humanas, sendo a diferença entre *doxa* e *episteme*, o fato de que a primeira se refere às coisas que se apresentam primeiro aos homens como homens e a *episteme* se refere às mesmas coisas,

contudo, vistas pelos homens nelas mesmas após a análise refletida e a modificação da alma que se movimenta em direção ao alto. Mas se as coisas das quais trata a filosofia política não são evidentes por si mesmas e o papel do filósofo enquanto mestre não incutir do exterior na mente do aprendiz algo que provém de fora, mas sim promove o desenvolvimento da natureza como então aplicar o procedimento pedagógico da reminiscência ao objeto da filosofia política? Como promover o ensino/aprendizado da virtude? Ao que nos parece Strauss oferece um silogismo que explica esta “aparente” contradição em seu discurso.

Desde que Sócrates reconhece a imperfeição da sabedoria humana, é difícil entender porque ele não parte disso para a sabedoria divina. A razão implicada nesse texto²⁸ é a seguinte: como filósofo, ele recusa assentir a qualquer coisa que não seja evidente para ele, e a revelação é para ele nada além do que uma possibilidade não evidente e não provada. Confrontado com uma possibilidade não provada, ele não a rejeita; ele meramente suspende o juízo.²⁹

A citação acima parece a princípio nos levar a um Strauss cético, paralisado pelo confronto entre a argumentação racional da filosofia e a defesa radical da revelação baseada na incapacidade do pensamento filosófico de refutar de modo decisivo todas as proposições erigidas em torno da fé. Parece-nos que é o momento no qual Strauss escolhe tocar uma questão fundamental e da qual a filosofia não pode fugir. Trata-se como se pode perceber do problema teológico-político, um dos motes mais caros a Strauss em toda sua obra.

O problema é formulado da seguinte forma, a revelação segundo Strauss não tem compromisso com sua própria comprovação demonstrativa, uma vez que o ato fundamental que lhe dá sentido é o ato de fé, o qual em si mesmo recorre unicamente à

²⁸ O texto em questão que está sendo analisado por Strauss para extrair tais conclusões é um texto judaico medieval de autoria de Yehuda Levi no qual Strauss comenta a seguinte afirmação que teria sido proferida por Sócrates segundo o autor medieval: “Sócrates diz para o povo: Eu não rejeito sua sabedoria divina, eu simplesmente não a entendo. Minha sabedoria é meramente uma sabedoria humana.”

²⁹ STRAUSS, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, 1989, Chicago press. p.258.

experiência mística por essência incomunicável. Ao mesmo tempo que não carece de verificação para se sustentar como uma atitude diante da realidade a Revelação exige da filosofia isso que não se preocupa em estabelecer, isto é, uma demonstração. Logo, no caso da filosofia, este saber que reclama para si o distintivo da racionalidade não pode se recusar a demonstrar seus princípios e sua gênese de um ponto de vista racional. O que significa que a pergunta sobre a revelação não pode deixar de fazer parte das preocupações do filósofo. A resposta é que esta aporia não será resolvida nem pelo próprio Strauss. A relação entre filosofia e revelação persistirá compreendida no registro de uma tensão insolúvel e o que restará para o filósofo como saída será uma escolha pura e simples. Uma escolha entre o assentimento e o livre pensar, entre a *doxa* e a *episteme*. E não é difícil concluir que aquele que se entende filósofo ou assim se intitula assume imediatamente um compromisso irrevogável com o livre pensamento e se coloca pelo menos existencialmente como apartado da revelação. Esse parece ser o compromisso moral exigido pelo caminho da filosofia como forma de vida e que como veremos no decorrer do texto levará a importantes consequências, inclusive na definição sobre a virtude.

Como afirma Strauss:

O filósofo que se recusa assentir a revelação porque ela não é evidente, por conseguinte, rejeita a revelação. Mas essa rejeição não é justificável se a revelação não é refutada. O que significa dizer que o filósofo, quando confrontado com a revelação, parece ser compelido a contradizer a própria ideia de filosofia ao rejeitar algo sem fundamentos para isso. Como nós podemos entender isso? O filósofo retruca como se segue: a questão de suma importância e mais urgente de todas é a questão de como devemos viver?³⁰

O mote Revelação versus Filosofia é uma constante no pensamento straussiano e, apesar de estar presente explícita ou implicitamente ao longo de toda obra straussiana

³⁰ STRAUSS, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, 1989, Chicago Press. p. 259.

é representado mais enfaticamente, por exemplo, no texto Atenas e Jerusalém. Strauss apresenta neste texto as duas matrizes as quais segundo ele conformam o pensamento ocidental, a saber, a matriz racional da filosofia grega clássica e a matriz religiosa provinda do cristianismo e do judaísmo. A primeira se apoia na capacidade humana de buscar o conhecimento por meio do intelecto e é caracterizada pelo desejo radical de conhecer a natureza e a ordem racional do universo, esta matriz representa o que Strauss entende pela própria “essência” da investigação filosófica. Quanto ao que Strauss entende por Revelação, por sua vez, podemos identificar este termo com a matriz religiosa judaico-cristã que também possui seu papel na cultura e na visão de mundo que permeia as civilizações do ocidente. Mas, para além de um pano de fundo para a cultura que nos moldou, tanto o que Strauss denomina como revelação quanto aquilo que ele nomeia Filosofia, possuem no contexto das reflexões straussianas um significado também existencial. Tanto a vivência de busca incansável pelo saber quanto à vivência de pertencimento ao mundo da fé revelada por escrituras consideradas sagradas são fundantes existencial e politicamente para Strauss. Para que este raciocínio faça sentido devemos admitir que em nossa interpretação este dois âmbitos da vida “pré-política”, isto é, o desejo de conhecer e a crença são também âmbitos da vida política entendida no seu sentido de saber verdadeiro. A questão é que essa interação tão próxima e mesmo constitutiva é também cercada de tensões. A relação com o saber, ou sendo rigidamente fiel à nomenclatura straussiana __ a relação com a busca pelo saber__ situa o filósofo em um ambiente bastante restrito, É razoável, por conseguinte, inferir como consequência dessa relação especial do filósofo com o saber, na medida em que este se dedica à busca do conhecimento radical, que os filósofos de fato ou em potencial acabem por constituírem-se como uma classe em especial dentro das sociedades humanas. O termo classe identifica excessivamente para nosso olhar

moderno a um extrato social da sociedade, mas não é disso que se trata. Para Strauss a aristocracia acaba se tornando um conceito-limite, talvez até um conceito negativo no sentido de reservar dentro da sociedade política um espaço de pensamento e reflexão de certa forma refratário ou o mais independente possível de qualquer modo de cristalização intelectual. Thomas Pangle nos dá uma indicação muito precisa da função do conceito de aristocracia no cenário geral da obra straussiana, segundo ele:

Os filósofos políticos clássicos elaboraram a ideia de aristocracia, ou o que eles chamam de melhor regime, não como um programa para a ação, mas como um padrão, ancorado no olho da mente, através do qual os regimes existentes poderiam ser medidos e criticados, ou tornarem-se conscientes de suas limitações. Na prática, e independente de ser prudente agir assim, os racionalistas políticos clássicos favoreceram e estimularam ativamente a política ou a democracia do regime misto.³¹

É bastante claro que Strauss admite que há uma natureza, ou seja dados imutáveis a partir dos quais se pode argumentar racionalmente e construir projeções que tornem a realidade compreensível para os seres humanos enquanto seres racionais. Um olhar mais apressado sobre a discussão da relação entre aristocracia, cidadania e virtude pode nos fazer crer que o dado natural encontrado por Strauss, na esteira de Aristóteles é que a existência da aristocracia é o elemento mais importante, mas o que torna interessante a reflexão straussiana é o fato de que não é a aristocracia ou sua existência em si mesma o dado natural fundamental que surge como um ponto de partida para explicar a relação entre os modos de vida e o conceito de virtude e sim a passagem da opinião para o conhecimento, isto é, a migração da *doxa* para a *episteme*. A constituição da aristocracia tal como conceito straussiano, a saber, de uma aristocracia intelectual é, portanto a consequência das relações políticas inscritas na natureza. O fato dessas relações “naturais” se darem em meio às contingências da vida política, da praça do mercado, se constitui, por conseguinte como um traço a mais desta transição natural e

³¹ PANGLE, Thomas, in: Strauss, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, 1989, Chicago press Introdução, p.XX

corrobora ao invés de enfraquecer a tese straussiana de que a extinção do conflito é uma interpretação equivocada dos modernos acerca do movimento natural de interação entre “os muitos”, a classe política e o saber representado pelo filósofo e não um dos pilares que sustenta “a natureza das coisas políticas”.

Todavia, isto não significa dizer que Strauss coloca o conflito como motor e fim da vida política, mas tão somente que Strauss desconfia de soluções fáceis para as diversas contradições que animam os corpos políticos.

Ainda com relação ao objeto do conhecimento precisamos lembrar e nos concentrar em saber qual papel o conhecimento pode exercer na vida política. É importante aqui reforçar outra das teses comuns em Strauss a saber, a de que apesar de tratarem da mesma coisa a vida política e a filosofia política são terrenos muito distintos. Parece paradoxal, ainda que a nosso ver esteja de acordo com o que é defendido por Strauss; mas se pode afirmar que ainda que a vida política e a filosofia política possuam uma relação de continuidade, ao mesmo tempo elas expressam também uma relação de ruptura. A ruptura advém do fato de que quando a opinião é substituída pelo conhecimento, este conhecimento aprofundado da realidade muitas vezes redundando em afirmações que vão contra a revelação ou contra a ancestralidade dos costumes os quais conformam, juntamente com o Eros em direção à filosofia, a estrutura das comunidades humanas. Ou seja, o mundo da opinião fornece o material que constitui o objeto para a investigação filosófica levada a cabo pela filosofia política, ao mesmo tempo em que gera como produto dessa reflexão um tipo de conhecimento do qual a cidade imersa na opinião desconfia devido ao seu não comprometimento com as tradições estabelecidas. Contudo, Strauss precisa ainda demonstrar que o conhecimento genuíno das coisas políticas é, de fato, relevante e em que sentido. Tal demonstração é realizada utilizando os antigos como inspiração. É a partir da reflexão dos clássicos

gregos que Strauss procura indicar de que maneira a passagem da opinião para o conhecimento é útil para se alcançar a vida boa, como se pode observar pelas seguintes citações: “A verdade possui, de fato, um *Quid* que subsiste nas opiniões fragmentadas que não são primeiras por natureza, mas são primeiras para nós”³² “A verdade nasce das contradições presentes nas opiniões, por meio do filósofo. No próprio Mênon, segundo parece em geral esta superioridade da *episteme* sobre a *doxa* não parece estar comprovada. Para visualizar esta discussão no texto platônico verificar as passagens 96e a 97d³³.

Na verdade, o diálogo do Mênon segundo Maura Iglesias³⁴ marca uma fase de transição entre os diálogos aporéticos e os diálogos da maturidade de Platão, todavia, a conclusão do diálogo permanece sendo aporética. Ao fim, Sócrates não consegue demonstrar se a virtude é ensinável ou não. Além da pergunta principal sobre se a virtude é ou não ensinável, há a questão de se é uma ciência, e talvez a mais importante com relação à posição straussiana, a saber, se existem ou não mestres de virtude e até que ponto esta é uma das condições *sine qua non* para entendê-la como passível de ser transmitida a outrem.³⁵

A questão da possibilidade de transmissão do conhecimento filosófico está relacionada tanto com a questão da escrita esotérica quanto com a questão do *gentleman* que será tratada com mais profundidade no terceiro capítulo. É fundamental discutir a relação entre mestres e discípulos visto que Strauss afirma categoricamente não ser mais possível no período contemporâneo encontrar verdadeiros mestres da filosofia tal como foram os antigos principalmente. De acordo com Strauss toda sabedoria se encontra

³² STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Edições 70, Lisboa, 2009, p.109

³³ PLATÃO, *Mênon*, tradução de Maura Iglesias, São Paulo, Loyola, 2001.

³⁴ IGLESIAS, Maura, introdução, in: *Platão, Mênon*, tradução de Maura Iglesias, São Paulo, Loyola, 2001.

³⁵ Para visualizar esta discussão no Mênon ver a tradução de Maura Iglesias o trecho 99a até 99e Platão, *Mênon*, tradução de Maura Iglesias, São Paulo, Loyola, 2001.

disponível para nós contemporâneos nas obras dos clássicos, sejam antigos ou mesmo modernos. Precisamente este é um dos argumentos em favor da leitura esotérica, ou seja, a leitura entre as linhas, umas das maiores contribuições de Strauss para o pensamento e hermenêutica contemporâneos. Este método é exposto, sobretudo, na obra “A Perseguição e a Arte de Escrever”³⁶. Lá o autor nos esclarece sobre um modo de ler e interpretar textos que se concentra em analisar não só as informações explicitamente indicadas, mas também considerar a possibilidade de um olhar oblíquo sobre o texto, isto é, que se detenha também nos detalhes cênicos e nas aparentes contradições que não se coadunam com a competência conhecida do escritor. É no diálogo com a tradição que segundo Strauss podemos encontrar propostas esclarecedoras sobre a realidade atual. Assim, Strauss parece partir de umas das premissas utilizadas por Sócrates no *Mênon* para discutir a relação entre virtude e sua possível aprendizagem, a premissa de que é preciso encontrar mestres na virtude capazes de repassar a novos indivíduos intelectualmente dispostos o conhecimento das coisas mais importantes, o fato distintivo nessa posição straussiana é sua afirmação segundo a qual tais mestres só existem nas obras clássicas e o acesso a eles está vinculado à leitura esotérica destes textos. Mas Strauss não diz que é a virtude que se aprende com as grandes obras, mas sim o filosofar. Será que estamos autorizados pelos textos straussianos a afirmar que do ensino da filosofia decorre o ensino da virtude? Esta conjectura é útil para esclarecer o conceito de virtude em Leo Strauss?

Na visão de Aristóteles a ciência política torna possível a construção da comunidade em torno de valores e de uma hierarquia de fins dentre os quais figura como o mais importante a felicidade.

³⁶ STRAUSS, Leo, *The Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, 1988.

A primeira frase d'A Ética à Nicômaco reflete o cuidado de Aristóteles em determinar o domínio e a dignidade da ciência política. Tanto como nossas ações visam a um fim preciso, que é desejado por ele mesmo e não por qualquer coisa além delas, assim se pode compreender as diversas artes e ciências como em última análise subordinadas a uma única ciência superior, que abrange o bem humano global. Mas essa ciência superior é manifestamente a competência política ou a ciência política (*politikè*).³⁷

Nesse aspecto a visão dos clássicos e dos modernos parecem concordar, pois ambos têm a felicidade como um objetivo relevante e como um operador fundamental a ser considerado. Todavia, a partir da apreensão de Strauss, mesmo no tocante à felicidade como um operador efetivo na constituição de filosofias políticas, há disparidades maiores do que se imagina entre os antigos e modernos.

Em qual conceito de felicidade Strauss está pensando quando se refere ao pensamento clássico? Se ele está pensando no grau máximo de aperfeiçoamento da razão humana é preciso perguntar como este ideal pode ser concretamente alcançado tendo em vista a relação entre opiniões e conhecimento, entre *doxa* e *episteme*. Porém, parece certo afirmar que Strauss ainda crê em um projeto que inclua o papel preponderante do conhecimento promovido pela filosofia política para o alcance de uma boa sociedade. Cito novamente Strauss: “A dignidade da competência política se reflete na autoridade que ela exerce sobre as formas de conhecimento humano, ao que parece, no seu papel dentro da legislação.”³⁸

Logo, Strauss parece considerar razoável a ideia de que é possível e desejável estabelecer um projeto político dentro do qual a felicidade e a virtude possuam um papel nuclear.

Strauss fala de uma aristocracia, de um grupo de indivíduos que de fato exerce a virtude e, portanto alcança o mais alto grau das possibilidades humanas. Mas quem é o

³⁷ STRAUSS, L. CROPSEY, J. Histoire de la Philosophie Politique, Paris, Presses Universitaire de France, 2010, p.133.

³⁸ Ibid

aristocrata? Obviamente, nem para Strauss nem mesmo estritamente para os antigos essa classe equivale de maneira direta a uma classe social dotada de posses. O conceito de aristocracia sempre esteve ligado a um conceito relacionado ao cultivo de habilidades, ao modo de vida que tem em vista a formação do melhor indivíduo porém mesmo esta definição é uma definição em aberto. Pangle, por exemplo, admite que mesmo Sócrates não chegou a uma conceituação definida sobre a virtude:

Os homens falam de virtude sem usar a palavra, mas dizendo ao invés “a qualidade de vida” ou “a grande sociedade” ou “ético” ou mesmo o “justo”. Mas nós sabemos o que é a virtude? Sócrates chegou à conclusão de que é o maior dos bens para o ser humano pronunciar diariamente discursos sobre a virtude — aparentemente sem nunca encontrar uma definição complementemente satisfatória do que seja a virtude.³⁹

O que abre espaço para o projeto straussiano, a saber, considerar o termo virtude não como um conceito relegado a uma história morta das ideias, mas a um elemento da experiência política que talvez esteja no nobre *hall* das questões que Strauss considera como permanentes e que, por sua vez, ligam a espécie humana a algo de imutável que está acima da gratuidade do acaso histórico.

Strauss define a filosofia como o exercício do livre pensamento. O filósofo é, por conseguinte, aquele que está livre para pensar ou, como Strauss insiste em dizer, livre para ser ignorante, pois a herança socrática é a que expõe a consciência da ignorância como verdadeira estrutura do pensamento. Sócrates é consciente de sua ignorância e isso faz com que sua ignorância deixe de ser ignorância para se tornar sabedoria. No texto *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Strauss se aprofunda nesta questão. Ao exercer a atividade do livre pensar podemos dizer que ele exerceu de certo modo também a arte de ignorar, dentre outras coisas, mandamentos e

³⁹ PANGLE, T. *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2006, p. 31.

costumes da tradição e mesmo ignorar os deuses. Um exemplo desta discussão em torno da ignorância de Sócrates com relação aos costumes ancestrais se encontra no seu comentário sobre o Eutífron⁴⁰. Neste texto Strauss salienta que a acusação do tribunal de Atenas contra Sócrates não foi injusta, no sentido em que não foi falsa. Ou seja, no diálogo entre Eutífron e Sócrates, Eutífron se coloca contra o filósofo ateniense e se baseia no seu pretense conhecimento especial das coisas divinas, porém Sócrates lança vários contra argumentos sobre o conhecimento afirmado por Eutífron e o coloca diante de uma contradição lógica acerca do que é a piedade e crítica o método de seguir os costumes ancestrais como indício de um comportamento pio. Pois honrar os deuses cumprindo os métodos ancestrais tem sido rezar e prestar sacrifícios com a justificativa de imitar os deuses, contudo, os deuses não rezam nem prestam sacrifícios, ao contrário eles seguem os seus desejos. Então porque a piedade deveria ser definida como honrar os deuses através de preces e sacrifícios, ou seja, através dos costumes ancestrais? No entanto, no diálogo sobre a piedade ao final não se chega a um conceito sobre o que é a piedade, mas se coloca em suspensão o que se sabe sobre a piedade e sobre o que se pode considerar um comportamento piedoso. Consequentemente esse questionamento lança uma sombra de dúvidas sobre a importância de seguir os costumes ancestrais, uma vez que, a piedade está ancorada neles. Para Strauss, apesar da acusação contra Sócrates não ser uma notícia alegre para os filósofos ela demonstra que o tribunal de Atenas entendeu muito bem as posições de Sócrates e fez uma correta avaliação de suas implicações. Ser consciente da ignorância, portanto não significa apenas exercer a atividade do pensamento, significa também refutar a teologia. Ocorre que a teologia ou teologias tanto em Atenas quanto em outros contextos está comumente relacionada à

⁴⁰ STRAUSS, Leo, *On the Euthyphron* in: *The Rebirth of the Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p.187.

tradição. Logo, a atividade de exercer o pensamento ou nos dizeres de Strauss estar consciente da ignorância recai também na refutação da tradição. Afirmar Strauss:

A lei, o mais importante instrumento para a educação moral “dos muitos”, precisa ser suportada pelas opiniões ancestrais, pelos mitos, por sua vez, por mitos que falam de deuses como se eles fossem seres humanos __ ou por uma teologia civil.(...)Porque a cidade é um todo caracterizado por uma resistência obstinada à razão, ela requer para seu próprio bem-estar uma retórica diferente da retórica tanto forense quanto deliberativa como serva da arte política.⁴¹

O caso de Sócrates simboliza a resistência da cidade ao filósofo e à atividade radical do pensamento. Logo, a filosofia na visão de Strauss precisa ser exercida por aqueles que estejam dispostos a abandonar a proteção dos costumes ou que não desejam limitar sua impulsão intelectual pelos hábitos arraigados cuja função na solidez da comunidade, por sua vez, também não pode ser negligenciada.

1.2.2 - O caso de Sócrates

Não é incomum nos escritos filosóficos sejam modernos ou contemporâneos citar a condenação e o julgamento de Sócrates como paradigma para a análise do papel do filósofo na comunidade.

Apesar de não ser uma estratégia inédita, no caso da discussão sobre a virtude em Strauss não podemos deixar de tocar neste tópico tão clássico da filosofia, à luz da perspectiva straussiana. O próprio Strauss tece ao longo de várias obras considerações que demonstram a centralidade deste episódio para a sua proposta hermenêutica.

A obra de Strauss é a redescoberta da importância do momento socrático ou ainda da virada socrática na história da filosofia, quer dizer, igualmente na história da civilização ocidental. Pois nós não refletimos o suficiente sobre o paradoxo constituído pelo enraizamento da filosofia ocidental no momento socrático que se caracteriza por um interesse novo pelas coisas humanas, pelas coisas políticas. (...)A filosofia “primeira” é a filosofia política.⁴²

⁴¹ STRAUSS, L, *The City and man*. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1978, p.22

⁴² BERRICHON-SEDEYN, Olivier, *Argumento e Ação nas Leis de Platão*, Apresentação, J.Vrin, 1990, p. 12,13.

Todavia, a interpretação straussiana difere um pouco das interpretações usuais. Como já dissemos anteriormente o episódio e a personagem Sócrates são fartamente discutidos pela história da filosofia, de modo que escolhemos como anteparo para a discussão com Strauss os comentários tecidos por Hannah Arendt. O leitor pode se questionar sobre a pertinência da analogia entre Arendt e Strauss, todavia, sustentamos o argumento tendo em vista a relevância de ambos os autores como representantes de uma geração de pensadores que busca resignificar o pensamento clássico. Ver Berti⁴³

A escolha pode ser justificada porque em ambos os autores podemos encontrar uma importante ligação com o helenismo assim como a tentativa de estabelecer uma nova dignidade para o político, isto é, redefinir o que seria esse espaço de investigação na contemporaneidade. Ainda que Arendt não se declarasse uma filósofa política sua obra nos oferece nada menos do que uma inusitada revisão de uma série de conceitos fundamentais da filosofia política e quanto a Strauss, este parece fugir a qualquer definição apesar de estar muito mais ligado ao meio acadêmico do que Arendt, o que nunca o impediu de criticar a academia.

Ambos os autores frequentemente recorrem a exemplos e noções gregas clássicas, porém cada um com um olhar bastante diverso. O olhar straussiano está ancorado em um projeto maior do próprio Strauss ligado à reavaliação do problema da querela entre os antigos e os modernos. Quanto à Arendt a proposta geral de seu trabalho parece se dirigir muito mais à compreensão de fenômenos específicos, sobretudo, o totalitarismo e os comportamentos de massa da contemporaneidade, contudo sem tomar os gregos ou latinos como inseridos em um projeto específico, mas sim como um marco diferenciado e ilustrativo de ideias que são caras a autora. De toda

⁴³ BERTI, E, Aristóteles no Século XX, trad: Dion Davi Machado, Edições Loyola São Paulo, 1997.

maneira, Arendt não chega, como o faz Strauss, a colocar em xeque a própria metodologia moderna de conceituar os problemas políticos.

Arendt e Strauss têm ainda em comum dois pressupostos muito importantes, ainda que os dois autores cheguem a soluções finais muito diversas para o problema filosófico que colocam, ambos diagnosticam a decadência do conceito de animal político e ambos colocam para a filosofia política contemporânea a tarefa de recuperar uma natureza do político perdida no tempo.

Arendt parece obter a mesma percepção de Strauss com relação aos efeitos do filosofar, enquanto pensamento radical, sobre os costumes da cidade. Assim como Strauss ela também considera que a filosofia pode ter como consequência o niilismo entre os cidadãos. Arendt destaca que a atitude do pensamento levado as suas últimas consequências, ou seja, o filosofar coloca os homens numa espécie de suspensão das outras atividades cotidianas do mundo, inclusive, a atividade política. Podemos até afirmar que o modo pelo qual Arendt caracteriza o pensamento faz com que sua posição se identifique com a de Strauss quando este defende a tese de que a figura do filósofo ocupa na cidade uma posição sempre diferenciada e marginal. É importante lembrar que Arendt identifica a filosofia com o pensamento puro, o qual por seu turno se caracteriza como contemplação, como afirma Arendt “todo exame crítico tem que passar, ao menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e valores aceitos, quando busca seus pressupostos implícitos e implicações tácitas”⁴⁴. Daí Arendt comparar o filosofar com uma espécie de morte, morte no sentido de uma ligação com o mundo mais tênue do que as outras relações presentes na cidade. Cito Arendt:

Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte; a única coisa que a separa da morte real é que não é final porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo.⁴⁵

⁴⁴ ARENDT, H, A vida do espírito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, p. 133

⁴⁵ ARENDT, H. A Condição Humana, 1997, Forense Universitária, p.29.

Arendt destaca em textos como *A Vida do Espírito* e *A Condição Humana* a tese de que o pensamento é necessariamente um momento de interrupção da ação e, portanto, da política, no qual o filósofo se separa momentaneamente da *pólis* e se torna solitário de um modo específico, a saber, ele imerge em uma atitude na qual está acompanhado apenas consigo mesmo, com o “seu” outro que é um outro que já não é mais a cidade mas o próprio tecido do pensar.

Arendt mostra-se ciente de que ao optar por expor a cidade à investigação profunda e ilimitada de suas contradições internas Sócrates provoca uma reação de medo e confusão na maioria visto que o pensar é uma desconstrução constante dos conceitos que fundamentam a cidade ou, como exigia Sócrates, um constante exame de si mesmo. Este constante exame de si mesmo segundo Arendt provoca nos cidadãos o ímpeto de passar da *doxa* para a *episteme* ou pelo menos a buscar o saber genuíno.

Segundo Arendt a filosofia é percebida pela cidade como uma perturbação da ordem, como um desafio às instituições que promovem a solidez da vida cívica na medida em que convida à reflexão, a suspensão da ação para a dedicação à solidão do filósofo sem compreender que esta solidão é produtiva e salutar. “ Na avaliação equivocada da *pólis*, Sócrates estaria afastando os cidadãos da cidade, tornando-os desajustados.”⁴⁶ Então Arendt parece ver a intenção de Sócrates como algo libertador, como uma exortação a vida cívica. E a reação da cidade provém da negação dessa proposta, do fato de a cidade preferir o não-pensar como modo de vida. Essa tendência atuaria ainda com mais força na sociedade de massas contemporânea uma vez que nela, Arendt constata, sobressai o *animal laborans*, ou seja, o homem reduzido aos instintos vitais de manutenção do ciclo natural da vida e não mais o homem político, a

⁴⁶ ARENDT, H, *A vida do Espírito*. 2002. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 392 p.

saber, aquele que busca a imortalidade por meio dos grandes feitos legados à posteridade.

Para Arendt a sociedade grega e, sobretudo, a romana ainda levaria uma vantagem sobre as sociedades atuais na medida em que a divisão clara entre esfera pública e esfera privada se mantinha naquelas sociedades como um fator de equilíbrio e condição de possibilidade para a ação política em sua acepção mais pura. Quanto à relevância do julgamento de Sócrates para os rumos do exercício do pensamento na vida dos cidadãos Arendt parece extrair a conclusão de que esse evento tenha causado uma separação ainda mais radical entre o homem capaz de pensar e de se inserir no grupo a partir do pensamento e o cidadão que efetivamente habita a sociedade. Como se o medo pela condenação de Sócrates e a violência exercida sobre ele pela cidade tivessem se cristalizado até os dias de hoje e colaborado para o declínio da esfera do político como um componente relevante da identidade humana.

A diferença com relação à interpretação straussiana é que para Strauss esse abismo entre a atividade filosófica e o mundo cotidiano da cidade na verdade reforça o papel do filósofo como um ator diferenciado. Para Strauss é precisamente o distanciamento do filósofo, fruto de sua reflexão radical sobre a realidade, que constitui a natureza de sua ligação com a cidade, uma ligação sempre balizada pela tensão, na visão straussiana o caráter agônico entre cidade e filosofia molda a natureza de ambas. Logo, Strauss vê de modo diverso a condenação socrática, pois ele julga de modo diverso ao arendtiano o significado da reação da cidade ao filosofar socrático.

De sua apreensão dos gregos Arendt retira novos conceitos como o mundaneidade, natalidade, etc e em sua avaliação final propõe a esfera do político como baseada na ideia de recomeço radical, Strauss, por sua vez, se pauta pela ideia de conservação de um conceito de direito natural o qual, por sua vez, inclui a relação tensa

entre a filosofia e a cidade desde que camuflada pelo cuidado do filósofo com sua própria proteção. Na verdade, o filósofo então passa a ser uma espécie de guardião deste tênue equilíbrio.

Segundo Arendt o julgamento de Sócrates demonstra como a cidade mal entende e teme a filosofia, a autora parece creditar a reação negativa da cidade com relação ao filosofar socrático mais a sua não compreensão da proposta inovadora representada pelas incursões de Sócrates. A questão que nos colocamos aqui é se Arendt considera que o que Sócrates propunha como um modo de vida para o filósofo pode ser alçado à modelo de ação para todos aqueles envolvidos na política? E se seria desejável que o filosofar socrático se estabelecesse como padrão de ação e pensamento a ser universalizado para os todos os cidadãos? Se for este o caso poderíamos então confrontar a tal perspectiva a apreensão straussiana do problema. Para Strauss os julgadores de Sócrates estão em condições de entendê-lo e de medir exatamente o impacto de suas ideias para o equilíbrio entre as relações da cidade e assim o fazem. A condenação de Sócrates para Strauss é a demonstração de que a cidade convive mal com a filosofia sem ao mesmo tempo querer aboli-la. Essa má convivência vem da oposição entre o desejo de saber do todo, próprio do ofício dos filósofos, e a necessidade inerente à existência da cidade com relação à solidez dos costumes.

Os *aristoi* dos quais Strauss fala parecem reunir não só o amor pelo saber e pela investigação mas também o espírito necessário para permanecer de certo modo este ser estranho e deslocado no coração da *pólis*, vivendo uma relação ao mesmo tempo de pertencimento e também de desconfiança. Esta ambiguidade fica mais clara quando Strauss destaca o fato de os personagens nos quais Sócrates parece ser representado em alguns diálogos importantes serem estrangeiros como é o caso d'As Leis onde há o estrangeiro de Atenas, O Político onde temos o estrangeiro de Eléia, por exemplo. E

também no pequeno, mas intrigante destaque que Strauss dá à descrição da cena inicial da República, na qual chama atenção para o fato de que Sócrates vai ao Pireu prantear talvez uma deusa estrangeira. Cito:

N'A República Sócrates nos conta a história de uma descida. No dia anterior, ele havia decido de Atenas na companhia de Glauco para o Pireu, o centro do poder naval e comercial ateniense, o baluarte da democracia. Ele tinha descido não para ter uma conversação sobre a justiça, mas para homenagear à Deusa__ talvez uma deusa nova e estranha à Atenas e ao mesmo tempo porque ele queria assistir a um novo festival que incluía não só procissões nativas, mas também estrangeiras.⁴⁷

O filósofo como ser estrangeiro a *polis* também remete a figura descrita na caverna. Após sair da caverna e contemplar a verdade das “coisas tais como são” o filósofo retorna tão alienígena aos costumes da cidade que é como se fosse um estranho que chega ou seguindo a metáfora de Arendt, um morto que retorna à vida. Talvez possamos mesmo ler o último livro da República nesta chave, afinal porque um livro em que se descreve a posição do filósofo como possível rei da cidade termina com uma narração mítica sobre alguém que já visitou o outro lado e teve a rara oportunidade de retornar?

Essa estranheza a qual a figura do filósofo é submetida é bastante explorada ao longo da obra de Strauss. Ela parece representar um certo aspecto trágico da condição do filósofo que tendo conhecido um modo de vida mais excelente e aparentado às coisas eternas retorna à cidade e vive consciente de que este lugar talvez não seja mais o seu lugar. Cito Strauss:

A filosofia política clássica separa o filósofo dos demais tipos humanos_ o político, o religioso, o hedonista, o cidadão comum, etc. Não quer dizer que os restantes tipos humanos sejam indiferenciados. Mas, tendo em conta o aspecto mais decisivo, a humanidade pode ser dividida em filósofos e não filósofos (...) Ou dito de outra maneira: a natureza prescreve regras ou normas diferentes consoante o tipo humano ou o modo de existência. Uma

⁴⁷ STRAUSS, Leo, *City and Man*, London: of Chicago Press, 1978, p.62.

vida orientada para a sabedoria (filosofia) é diferente de uma vida orientada para a justiça (cidade).⁴⁸

A metáfora da caverna é muito eficaz para explicar que o caminho em busca do conhecimento é um caminho de ascensão, de subida para um patamar mais alto. De acordo como, no caso d'As Leis a metáfora da caverna é invertida na medida em que os personagens procuram andar nas sombras e buscam novamente a caverna.⁴⁹ Se pensarmos na afirmação straussiana de que a cidade construída na República é uma utopia enquanto que a cidade construída n'As Leis está mais próxima do regime possível, a ideia complementaridade de metáforas parece fazer mais sentido. Enquanto a República fala de uma ascense da *doxa* para a *episteme* As leis fala da devida harmonização entre as possibilidades reais e o “paradigma utópico”. Qual seria o lugar do prisioneiro que rompeu as amarras, mas que ainda permanece um homem? Lembremos que a condição natural atribuída universalmente aos homens pelos antigos é a de animais sociáveis. Sendo assim, fica a dúvida de a qual lugar concreto pode vir a pertencer o filósofo uma vez que alcançou o caminho da sabedoria? Ainda que a vida filosófica sugira um distanciamento das preocupações cotidianas baseadas na visão dogmática do mundo o filósofo é um ser pertencente à *pólis* indelevelmente. Não há espaço na reflexão straussiana para pensarmos o filósofo como um completo apartado do mundo, seu ascetismo reside na insistência da busca pela verdade, mas essa busca ocorre em meio aos assuntos da cidade mesmo porque a verdade está entranhada na cidade de maneiras diversas e camufladas pela opinião e não em mundo separado das contradições e aflições que os homens vivem na própria carne.

A ascensão ao conhecimento das coisas belas e nobres é seguida por uma descida que representa a habilidade do filósofo em estabelecer um diálogo com a

⁴⁸ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Introdução de Miguel Morgado, Lisboa, 2009, p.XLV

⁴⁹ Cf. Th. Pangle, *The Laws of Plato*, University of Chicago Press, 1980, pp. 381-382.

cidade. Este diálogo precisa ter suas regras cuidadosamente estabelecidas pelo filósofo de modo a fazer com que o medo da cidade e sua desconfiança perante o pensamento radical não ameace o próprio filosofar.

É preciso observar que Strauss considera com seriedade a complexidade das relações dentro da *pólis* e as contradições envolvidas nessas interações. Contudo, ele insiste na capacidade da filosofia política de extrair do aparente caos da realidade e, sobretudo da realidade da vida política uma estrutura racional e um modo de organização. Ao explorar o conceito de aristocracia na antiguidade Strauss tenta encontrar um operador chave para a atualização do projeto político baseado na virtude.

Mas o que dá legitimidade a este operador? O que torna a aristocracia do saber, algo desejável para que se caminhe em direção à uma cidade virtuosa?

A defesa da aristocracia intelectual se apoia em duas ideias principais, a primeira a de que a vida política é completamente inteligível e, por conseguinte apta a formar um saber de alto nível e a segunda de que há uma noção de natureza a partir da qual se pode pensar a relação entre a cidade e a aristocracia.

A relação entre virtude e aristocracia remete à questão do direito natural na medida em que a hierarquização dos fins levada a cabo pela noção de direito natural nos coloca novamente diante do problema da virtude e do modo como desempenha-la dentro de uma comunidade política. Dado o exposto passamos a uma pequena análise da obra mais conhecida de Strauss, a saber, *Direito Natural e História* na qual Strauss realiza um diagnóstico extenso sobre as transformações ocorridas nos principais paradigmas políticos que vêm moldando a filosofia política ocidental desde os gregos. Sendo assim, para melhor explorarmos a importância da questão do direito natural passamos à obra. Em *Direito Natural e História* Strauss busca combater três grandes adversários, a saber, o positivismo, o historicismo radical e o convencionalismo.

Contudo, a noção de Direito Natural defendida neste texto não deve ser entendida simplesmente contrapondo-a a noção de Direito Natural tal como é definida pelos modernos. Inspirado nos clássicos, Strauss nos esclarece acerca de um modo de entender o Direito Natural que remete à ideia de natureza num sentido mais amplo do que àquele que povoa a mentalidade moderna. A ideia de Direito Natural straussiana recoloca a discussão sobre o aspecto político como constituidor da natureza humana, isto é, a cidade não é apenas um mecanismo, mas a realização de uma dimensão essencial dos seres humanos e de sua sociabilidade imanente. Logo, as questões permanentes são assim denominadas porque são universalmente colocadas como marca da nossa humanidade, não, portanto uma abstração, mas a continuidade da própria vida. Strauss busca adotar uma concepção de direito natural que não está separada da cidade, pois a cidade é o fenômeno iniciador do problema em torno do qual o Direito Natural é formulado. A ligação com a natureza está na própria passagem das opiniões para o conhecimento genuíno, e a busca pela perfeição da justiça é uma demanda real da cidade a qual deve ser sempre seriamente considerada. Todo este processo ocorre de uma maneira total, na qual as vivências humanas vão se desenrolando, incluindo entre estas vivências também a vivência política. Um processo que se dá não de forma abstrata ou filosófica, mas prática, como afirma Morgado na introdução da tradução portuguesa de *Direito Natural e História*:

Ao tentar perceber quais são as suas inclinações. Quais são os seus propósitos, os homens colocam de uma maneira mais ou menos articulada a pergunta como devo viver? O que arrasta consigo necessariamente a pergunta “qual a melhor vida para o homem? A reflexão sobre a justiça não está desligada da reflexão sobre o homem ou sobre a melhor vida para o homem. Ambas indicam a reflexão sobre o melhor regime político.⁵⁰

A ideia de aristocracia repousa, portanto na ideia de direito natural, mas não no sentido em que uma aristocracia exista naturalmente e sim pelo fato de que as tensões e

⁵⁰ MORGADO, Miguel, in: Strauss, Léo, *Direito Natural e História*, Introdução, Portugal 2009, p.XXXV.

contradições que são parte das coisas como elas são, ou seja, parte da natureza levam alguns indivíduos a buscarem o conhecimento radical e a livre investigação. Isto é, alguns são levados a passar da opinião para o conhecimento cada vez mais aprofundado, como gosta de enunciar Strauss, “em direção ao todo” e a partir do momento em que esses indivíduos se tornam conscientes do quanto ignoram passam a trilhar o caminho da investigação que Strauss denomina como zetética, a saber, uma investigação radical que tem como compromisso manter as verdades cristalizadas em suspensão, porém não de modo a seguir uma escola cética tais como as que conhecemos pela tradição. Como afirma Pangle:

A questão que Strauss então delinea é a questão socrática ou cética (embora ela seja uma questão moderna tardia, e não, por sua vez, uma questão que o próprio Sócrates tenha mesmo reivindicado ou sido capaz de empreender). Para proceder seguindo Strauss à risca nessa investigação ou zesis, é de extrema importância que nós tentemos começar entendendo melhor a lacuna que separa o ceticismo zetético não absolutista (como Strauss o nomeia) do relativismo que se encontra no centro da crise dos nossos dias.⁵¹

A insistência de Strauss em afirmar que a investigação filosófica deve permanecer zetética denota a convicção do autor de que o filosofar se baseia no exercício constante e contínuo da investigação assim como na sua pressuposição de que há questões permanentes e que nunca se esgotam não importa qual seja a doutrina ou filosofia. É possível supor inclusive que o caráter zetético esteja próximo de um certo ceticismo preventivo por parte de Strauss, mas não no sentido do ceticismo como escola filosófica e sim como um dispositivo para preservar o caráter marginal do filosofar.

Essa preocupação do autor em preservar o caráter marginal do filosofar nos ajuda a compreender inclusive a recusa de Strauss ao vínculo entre filosofia e cristianismo no período medieval do ocidente e a escolha straussiana em se voltar para

⁵¹ PANGLE, Thomas. Leo Strauss, An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy, The University Press, Baltimore, 2006, p.31,32.

os pensadores medievais do mundo judaico e islâmico. Estes preservaram o caráter precário da figura do filósofo, mas mantiveram o compromisso da filosofia com o questionamento ilimitado.⁵²

Como afirma Seyden:

“Qual a intenção profunda da obra de Strauss? Qual é igualmente sua motivação? A primeira vista, sua obra se apresenta como uma defesa dos antigos e, sobretudo, dos filósofos clássicos por excelência que são Platão e Aristóteles, entre os quais ele não vê divergência profunda; sua obra se apresenta igualmente como uma defesa menos clara da filosofia medieval do mundo muçulmano no qual vivia, sobretudo, esse grande racionalista judeu que era Maimônides.”⁵³

1.2.3 - As relações entre “os poucos” e “as multidões”

A escolha pelo lugar do filósofo que muitas vezes dá a impressão de ser na verdade um não-lugar não é apenas uma escolha metodológica, é também uma escolha existencial. Seguindo a tradição socrática Strauss preserva a ideia de que a filosofia deve ser não apenas estudada, mas também vivida. Strauss coloca a escolha pela filosofia como contraposição à escolha pelo modo de vida que é guiado pela Revelação. Esse paralelo nos leva a reconhecer a importância fundamental que o problema teológico-político possui na questão sobre a natureza da filosofia política. Cito:

Somos, portanto, desde o início obrigados a fazer uma escolha, a tomar uma posição. Onde então nos posicionamos? Somos confrontados com as incompatíveis exigências de Jerusalém e Atenas em relação à nossa lealdade. (...) Nós mesmos não somos sábios, mas desejamos nos tornar sábios.⁵⁴

⁵² Existe todo um processo através do qual Strauss interpreta as diferentes relações desenvolvidas entre filosofia e religião seja no ocidente cristão, seja no oriente medieval. Como este não é o foco neste trabalho não nos estenderemos quanto a esta questão. Para informações mais completas acerca da interpretação straussiana da filosofia medieval judaica e muçulmana ver sobretudo o ensaio introdutório feito por Strauss na tradução inglesa do Guia dos Perplexos de Moses Maimônides. Maimônides, M, *The Guide of The Perplexes*, Vol.I, Chicago and London, University of Chicago Press, 1963.

⁵³ Berrichon-Sedeyn, Olivier, *Argumento e Ação nas Leis de Platão*, Apresentação, J.Vrin, 1990, p. 7.

⁵⁴ Strauss, Leo, *Jerusalém e Atenas*, Conferência publicada em 1967, Jerusalém e Atenas. Ide (São Paulo) [online]. 2013, vol.36, n.56, pp. 15-47. ISSN 0101-3106. p.4

Ocorre que a experiência existencial do filosofar em si mesma é algo que de alguma maneira na visão de Strauss relega o filósofo a um lugar específico dentro da estrutura social da cidade. Viver existencialmente a filosofia no estilo socrático requer que o filósofo se mantenha sempre no lugar do estrangeiro, essa figura que está sempre presente no pensamento clássico.

Logo, há mais de um indício de que de fato a aristocracia pressupõe uma natureza, natureza esta que faz parte da mentalidade clássica, a saber, a divisão entre “os muitos” e “os poucos”. Como afirma Kochin:

Nós tendemos a pensar que a natureza humana é como um singular e invariável substrato em todos os seres humanos, mas *Phisys* em grego geralmente denota o que é peculiar ou distintivo de cada tipo humano, não o que é geral ou típico de todos os seres humanos como tal.⁵⁵

A relação entre a multidão e os poucos que se voltam para o caminho da filosofia é encarada como um fato da natureza, algo que faz parte do próprio modo como se dão as associações entre os homens que costumamos chamar de comunidades políticas. O que diferencia Strauss de muitos pensadores contemporâneos é que ele não se esforça para criticar ou encontrar um contra-argumento para esta tese, uma vez que ela vai contra toda a tradição liberal moderna, ao contrário ele conta com a tensão entre a multidão e os poucos para corroborar sua afirmação de que o filósofo deve conhecer o papel extravagante que a atividade do filosofar traz consigo. Citando novamente Kochin:

A distinção natural dos tipos humanos que é um dos grandes interesses para os filósofos, Strauss afirma, é a distinção entre os poucos filosoficamente viáveis e a maioria necessariamente não filosófica⁵⁶

⁵⁵ KOCHIN, Michael S, *Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's Persecution and the Art of Writing*, in *The Review of Politics*, Cambridge University Press, Vol. 64, No. 2 (Spring, 2002), pp. 261-283 acessado em 14/01/2013 19:23

⁵⁶ Ibid

Sendo assim, a relação entre os muitos e os poucos deve ser explorada para que possamos melhor compreender o projeto que Strauss intenta defender. A noção de aristocracia se encaixa precisamente neste raciocínio. É um conhecido preconceito da Grécia antiga o preconceito contra a qualidade de julgamento das multidões. Podemos ver tal desconfiança não só em Platão como também em Aristóteles. Essa informação aplicada ao pensamento clássico, portanto, não é uma novidade, contudo um pensador contemporâneo colocar esta pressuposição de modo tão veemente é algo a ser observado.

A aristocracia ou os poucos aos quais é reservado o privilégio de estar além da superfície das coisas é formada pelos membros da cidade que tendem para a filosofia, que tendem para o caminho ascendente movido pelo Eros dirigido ao conhecimento. Como depreendemos das citações acima o conhecimento objeto deste modo de vida aristocrata visa não só o conhecimento, mas também a virtude, isto é, a virtude se identifica com o conhecimento.

Se a virtude do filósofo é conhecer e conhecer para Strauss pressupõe não se limitar pelas barreiras que de regra conduzem a vida dos muitos então podemos dizer que a virtude filosófica é uma espécie particular de virtude, uma forma de virtude que não necessariamente é bem vista pela cidade ou pelas multidões, mas é ao mesmo tempo do ponto de vista do conhecimento a melhor das virtudes.

Sendo assim, o que separa “os muitos” dos “poucos” é a discrepância na relação com o conhecimento. Enquanto para o filósofo a busca da virtude significa o exercício incansável da livre investigação, a virtude para “os muitos” tem a ver com a vida de acordo com os costumes. Strauss afirma:

O Banquete é uma imagem mais adaptada da cidade do que o navio (o navio do “Estado”), pois tanto como os comensais estão embebedados por vinho, os cidadãos estão embebedados por crenças, esperanças, desejos e ódios e eles

tem por consequência necessidade de serem governados por um homem sóbrio.⁵⁷

A separação entre a multidão e os poucos cumpre uma função primordial na economia da cidade. A figura do filósofo como estrangeiro, por conseguinte faz sentido se lida nessa lógica. A filosofia é estranha à cidade ao mesmo tempo em que a constitui. O dilema do filósofo, por conseguinte, parece ser o filósofo busca fazer a ligação entre os muitos e os poucos. É como se a filosofia assumisse uma responsabilidade sobre a relação da cidade com o conhecimento, mas de um modo tão indireto e repleto de subterfúgios que é preciso uma análise arqueológica do modo como são construídas essas relações para que seja possível compreendê-las. Cito Strauss:

O filósofo, se ele é mesmo um, deve necessariamente ser guiado por alguma compreensão das necessidades da cidade e das consequências práticas de seus ensinamentos. Ele não deve correr o risco do caos que poderia ser a consequência de um exame público sistemático e implacável dos princípios que subjazem e que fundam uma ordem particular, mesmo que essa ordem lhe pareça radicalmente imperfeita, ou se se não são consideradas outras possibilidades.⁵⁸

Questões importantes advindas da reflexão acima são: em que consistem essas necessidades da cidade e por que e como o filósofo deveria se preocupar em atendê-las? É um dos objetivos de Strauss em *Direito Natural e História* esclarecer como se constroem tais relações:

Se não houver um padrão superior ao ideal da nossa sociedade, somos totalmente incapazes de adquirir uma distância crítica em relação a esse ideal. Mas o simples fato de podemos levantar a questão do valor do ideal da nossa sociedade mostra que há algo no homem que não está inteiramente escravizado pela sua sociedade e, portanto que somos capazes de ___ e , por isso, obrigados a procurar um padrão que nos permita julgar os ideais da nossa sociedade assim como de qualquer outra.⁵⁹

⁵⁷ STRAUSS, Leo, Cropsey, Joseph, *Histoire de la Philosophie Politique*, Paris, 1994, P.U.F, p.86.

⁵⁸ *Ibid*, p.171.

⁵⁹ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Lisboa, 2009, Edições 70, p.19.

Este padrão superior ao qual Strauss se refere remete a anseio dos clássicos em ter sempre em mente um regime ideal como horizonte de suas considerações sobre a realidade tal como se apresenta e que inclui as contingências indesejáveis e, muitas vezes, a má compleição do corpo político no que se refere ao exercício das virtudes. Como afirma Strauss, tanto nos clássicos quanto nos modernos o objetivo de todo ser humano é a felicidade, mas como defendia Aristóteles a chave da questão é que cada indivíduo pode ter sua própria conceituação sobre o que seja a felicidade. E ainda que Aristóteles tenha chegado a afirmar com convicção que a vida contemplativa é a mais feliz possível nem todas as pessoas, isto é, o que Strauss conceitua como “os muitos” estão de acordo com esta conceituação.

Se cabe ao filósofo compreender melhor do que qualquer outro os dilemas da cidade, como parece dizer Strauss, ao longo de os seus textos, está reservado ao filósofo também a difícil tarefa de encontrar o fio condutor que interliga as contradições e “prioridades conflitantes” que constroem a sociedade. Isto inclui discernir o que é necessário do que é possível e inclui também construir estratégias de participação no processo de construção dos paradigmas que definem as ações dos diversos atores que compõem a cidade.

Filosofar significa ascender do dogma das opiniões até o conhecimento genuíno da realidade. Podemos chamar este conhecimento genuíno de conhecer a natureza das coisas? Parece bastante razoável afirmar que para Strauss o conhecimento almejado pelo filósofo e que nasce das opiniões é o conhecimento das coisas eternas e mais nobres, a questão que se coloca é como alcançar e, sobretudo como expressar este conhecimento. Segundo Strauss “A verdade possui de fato um *quid* que subsiste nas opiniões fragmentadas que não são primeiras por natureza, mas são primeiras para

nós”⁶⁰. Portanto, a verdade ou a natureza das coisas tal como elas são está inscrita na própria cidade, mas não está exposta à ela. Em parte porque a verdade genuína carece da reflexão para aparecer como tal e em parte porque ao que tudo indica Strauss compartilha a posição de modo geral corrente entre os clássicos de que a verdade é exposta na medida dos graus possíveis de convivência com ela, ou seja, na medida das muitas disposições de caráter que configuram uma *pólis*.

A relação entre “os muitos” e “os poucos” ajuda a refletir sobre tais condições de possibilidade que determinam a realização da vida boa ou das mais nobres disposições humanas porque expõe a imanência das muitas tensões e dualidades que formam o tecido da experiência política humana. Em Direito Natural e História Strauss comete uma interessante contradição que pode nos levar a grandes reflexões. Na mesma página em que o autor narra que o melhor regime e sua realização possível está de acordo com a natureza e a natureza do homem é a racionalidade, mais adiante assevera que “o homem não controla as condições de sua realização (do regime). A sua realização depende do acaso”⁶¹.

A princípio poderíamos supor que se o melhor regime está de acordo com a natureza e ao mesmo tempo que ela é racional os homens estariam protegidos do acaso e a atualização do melhor regime seria apenas uma questão de escolha. Contudo, Strauss está consciente das outras muitas variáveis que modificam o contexto da cidade e busca resolver as equações que a descrevem enfrentando assim o acaso que ele mesmo traz à tona. Cito Strauss: “Até agora, todo o pensamento revelou-se necessitado de revisões radicais ou revelou ser incompleto ou limitado em aspectos decisivos”⁶² e ainda “A verdade nasce através das contradições presentes nas opiniões “por meio do filósofo”⁶³.

⁶⁰ Ibid, p.109

⁶¹ Ibid, p.121

⁶² Ibid, p.21.

⁶³ Ibid, p.109

O filósofo, esse elemento que faz parte da sociedade civil como um cidadão, mas que ao mesmo tempo encena o personagem do estrangeiro ou do desajustado se comparado aos outros atores que compõem a *pólis* é uma figura tão polêmica porque está no limiar entre a verdade suprema e as opiniões que ainda guardam em si a verdade em sua forma fragmentaria.

Para Strauss assim como para os antigos esta influência da opinião é tão esmagadora que é capaz de inserir as variáveis que não modificam a natureza das coisas, porém fazem as possibilidades da melhor ordem possível ou do melhor regime migrarem para o campo do altamente improvável.

Na visão de Strauss a perspectiva de Aristóteles é uma das que exemplifica com maior sobriedade este fenômeno, visto que Aristóteles acolhe a possibilidade de convivência entre a opinião e o conhecimento, porém admite que os regimes reais acabam por ter sua “pureza” ou “autenticidade” diluídas pelas limitações impostas pela tensão entre opinião e conhecimento genuíno, cito Strauss:

Como Platão e o Sócrates de Platão, Aristóteles coloca o ponto de partida apropriado da filosofia política na linguagem e nas opiniões dos homens ordinários. (...) Ele não procede por dedução de princípios imutáveis da natureza humana; nem tenta instituir um vocabulário técnico logicamente rigoroso decorrente da vida política efetiva. A razão está em parte na afirmação insistente de Aristóteles segundo a qual não se deve buscar uma precisão igual na esfera prática ou política tal como se deve desejar nas ciências teóricas. As coisas humanas são intrinsecamente variáveis, e considerá-las, segundo o espírito do matemático ou do físico, buscando leis universais resulta numa modificação fundamental dos fenômenos em questão.⁶⁴

Strauss considera de uma importância retornar à visão aristotélica de que a legitimidade do pensamento político genuíno decorre da continuidade entre a vida política ordinária e suas questões permanentes e a capacidade daqueles que se dedicam ao trabalho de investigação radical de transformar as vivências da cidade em conhecimento filosófico profundo.

⁶⁴ Strauss, L. *Historie de la Philosophie Politique* Paris, Presses Universitaire de France, 1994, p.131.

Strauss compreende que a caverna a qual se refere Platão é uma condição de existência da cidade. A relação entre o que se denomina como caverna, isto é, o aspecto da sociedade dominado pelo senso comum existe tendo como elemento a tensão não reconciliável com as nobres aspirações e a perfeição da vida contemplativa. No entanto, a mensagem que vai se enunciando ao longo do conjunto dos comentários straussianos é a de que é possível atenuar a profundidade ou o obscurecimento do interior desta caverna e esta calibragem depende de modo vital da relação entre “os muitos” e “os poucos”, da interação entre *doxa* e *episteme*.

Strauss menciona o regime da penumbra em referência aos elementos de luz e escuridão da famosa imagem platônica da caverna. Mas o que significaria este regime baseado na penumbra? Significa o que Strauss define como o direito natural diluído, a saber, uma ordem política concreta na qual estão em combate as nobres aspirações humanas ou aquilo que os antigos reclamam como horizonte do regime ideal e as particularidades provindas da cultura. Strauss sublinha que devemos entender pelo termo “cultura” exatamente o que Platão simboliza como a caverna. O propósito, no entanto, da cidade construída a partir da ideia de direito natural é buscar a cidade na qual a vida está de acordo com a virtude.

O que é necessário para que uma sociedade seja virtuosa? Esta parece ser uma das questões implicadas na discussão sobre a passagem das opiniões para o conhecimento. Para respondê-la é preciso primeiro perguntar o que é uma cidade justa e também qual a vantagem para os homens viver em tal sociedade.

A cidade justa é aquela que está o mais próximo possível da natureza e a natureza da cidade é fornecer aos seres humanos as condições necessárias para os vários modos de vida os quais são possíveis e desejáveis. Dentre estes modos de vida está a

vida contemplativa assim como a vida cívica. Ambas alcançam o seu sentido ao conformarem juntas a totalidade da experiência humana coletiva.

Esta é parece ser pelo menos a apreensão straussiana do direito natural clássico e demonstra que o debate sobre os modos de vida nos leva ao esclarecimento sobre a importância do conceito de virtude entre os clássicos para a compreensão do significado do termo na obra de Strauss como um todo. Como afirma Pelluchon “A questão de saber qual é a virtude própria ao político é central para os antigos, quer eles a respondam falando da prudência ou quer eles reflitam sobre o tipo de homem, filósofo ou profeta, do qual depende a saúde da cidade.”⁶⁵ A questão para Strauss é saber se há uma inversão no que concerne às funções do comportamento virtuoso na cidade, ou seja, é a virtude que mantém as boas instituições ou são as instituições que mantem a virtude dos cidadãos?

Parece-nos razoável afirmar que Strauss, em acordo com os gregos, prefere fazer derivar da virtude o vigor das instituições e, portanto, é importante para ele saber como fazer surgir a virtude no seio da cidade.

Em um dos mais importantes textos de sua obra, a saber, *Sobre a Tirania*⁶⁶, o nosso autor aborda o tema da virtude através da discussão sobre a tirania, outro tópico clássico e fundamental para os gregos. Uma das observações importantes feitas por Strauss neste texto demonstra a “perplexidade” do autor diante da ausência do questionamento sobre a tirania no cenário da filosofia política contemporânea e através do comentário do diálogo xenofontiano ele busca recolocar a estrutura de questões que acompanham a pergunta sobre a virtude.

Não é por acidente que a ciência política dos dias presentes falhou em alcançar o que a tirania realmente é. Nossa ciência política é

⁶⁵ Pelluchon, C., Leo Strauss Une Autre Raison d’autres Lumières: Essai sur la Crise de la Rationalité Contemporaine. Paris, J. Vrin, 2005, p.163

⁶⁶ Strauss, Leo, On Tyranny, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

assombrada pela crença de que os juízos de valor são inadmissíveis nas considerações científicas, e chamar um regime de tirânico claramente é como pronunciar um juízo de valor. O cientista político que aceita essa visão de ciência falará do Estado de Massas, de ditadura, de totalitarismo, de autoritarismo, e assim por diante; e como cidadão ele pode sinceramente condenar estas coisas; mas um cientista político é forçado a rejeitar a noção de tirania como “mítica”.⁶⁷

Esta é a temática que marca o próximo subcapítulo.

1.3 - A Relação entre virtude e tirania

A hipótese deste subcapítulo baseia-se na pertinência da relação entre o tema da tirania e suas implicações e a questão da apreensão straussiana do conceito de virtude nos gregos antigos. É importante para Strauss estabelecer um conjunto de questionamentos derivados da discussão sobre a tirania os quais confluem diretamente para o esclarecimento da importância da virtude política como estratégia de pensamento sobre o político.

O termo tirania em si, uma vez retirado do seu contexto clássico e pensado em relação com os cenários, moderno e contemporâneo, já requisita uma digressão conceitual. Na contemporaneidade os regimes totalitários, na medida em que incluíram também comportamentos de massa em suas respectivas gêneses, obliteraram de alguma forma a discussão sobre a tirania que desde então, pelo menos conceitualmente, passou a figurar como uma discussão conceitual obsoleta. Todavia, também esta é uma discussão que Strauss busca retomar afirmando que ao contrário do que defendem os teóricos atuais da política a tirania nunca deixou de ser nem uma realidade substancial e muito menos uma chave conceitual útil.

Logo no início de seu comentário sobre o texto de Xenofonte, por exemplo, Strauss afirma: “...quando nós fomos colocados face a face com a tirania __ com um tipo

⁶⁷ STRAUSS, Leo, *On Tyranny*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p.23.

de tirania que ultrapassou a mais ousada barreira da imaginação dos mais poderosos pensadores do passado __ nossa ciência política falhou em reconhecê-la.”⁶⁸

Obviamente, Strauss se refere às experiências totalitárias que marcaram o século XX, as quais ele acompanhou não só como teórico, mas também como judeu alemão. Essa vivência pessoal no caso de Strauss ganha um significado a mais devido à relação intelectual entre o nosso autor e Martin Heidegger, por quem Strauss nutria uma admiração singular e quase apaixonada e que como pensador não só não se apercebeu da gravidade da situação como participou diretamente das ideias nazistas que provocaram o massacre em larga escala de pessoas durante a segunda grande guerra. Ainda que Strauss tenha incluído Heidegger como um dos pontos culminantes da derrocada do pensamento político contemporâneo fazendo dele um dos mais fortes representantes do historicismo, o simultâneo reconhecimento de Heidegger como uma das grandes mentes do século XX não deixou Strauss:

Quando era um jovem estudante universitário, Strauss foi profundamente impressionado pela seriedade, profundidade e concentração de Heidegger na interpretação dos textos filosóficos. Strauss gradualmente se conscientizou do “sopro de revolução no pensamento” preparado por Heidegger.⁶⁹

Ao mesmo tempo a admiração intelectual de Strauss por Heidegger não poupou o autor de “*Ser e Tempo*” de uma análise imparcial e sólida de sua adesão ao ~~do seu~~ nazismo por parte do seu leitor atento. Para Strauss a posição política adotada por Heidegger na vida prática estava intimamente ligada ao próprio pensamento heideggeriano assim como à conclusões que mesmo Heidegger não retirou de sua crítica ao pensamento filosófico moderno ocidental.⁷⁰

⁶⁸ Ibid, p. 177

⁶⁹ MEWES, H. Leo Strauss and Martin Heidegger: Greek Antiquity and the Meaning of Modernity, in: Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American Political Thought after World War II, Cambridge University Press, Washington, 1995, p. 105.

⁷⁰ Ibid. p.105, 106.

Essa digressão nos alerta para o fato de que a crítica à incapacidade de os grandes pensadores da modernidade em muitos casos, de reconhecer a seriedade da ameaça dos regimes totalitários a não ser quando os fatos se tornaram óbvios e cruéis demais para serem ignorados funciona na verdade como um argumento a mais para corroborar a tese straussiana de que existem questões permanentes as quais formam a substância imutável da natureza da filosofia política. A tirania alcança já neste argumento um caminho para sua reabilitação como conceito explicativo da realidade dos eventos ligados à vida política mesmo deslocada do contexto cronológico dos clássicos. Em última instância podemos extrair do texto xenofontiano não só a natureza da vida do tirano em contraposição à vida privada, mas também considerações acerca do que exatamente podemos caracterizar pelo termo tirania.

O termo tirania em sua origem designava comumente o poder usurpado ou alcançado por meios extraordinários sem carregar imediatamente o aspecto negativo de contraposto à própria essência dos regimes democráticos e sem tornar quem ocupa o lugar do tirano por definição como alguém que é moral e cognitivamente completamente absorvido pelo poder. Outras características posteriormente vinculadas ao tirano como a extrema avidez, o descomedimento emocional e o total desinteresse pela deliberação pública foram acrescentadas ao conceito gradualmente devido ao próprio processo de interação com a cidade e mesmo com a democracia. Ver⁷¹. Segundo Bignotto:

“... no começo “tyrannos” não era empregado como um título e a tirania não era uma constituição ou uma posição oficial (...) a consolidação do caráter negativo do termo é ela mesma dependente da evolução do pensamento político. (...) O tirano é, assim, ao mesmo tempo, a causa e o produto de um lento e complexo processo de transformações das estruturas políticas, que resultou na criação de instituições e teorias das quais até hoje somos devedores”⁷²

⁷¹ BIGNOTTO, Newton, O tirano e a Cidade, Discurso Editorial, São Paulo, 1998.

⁷² Ibid, p.16,18.

Em *On Tyranny* percebemos claramente o aspecto fulcral que a reflexão sobre a tirania encontra no pensamento de Strauss, mesmo porque através deste tema abre-se um leque rico em outros pontos relevantes no complexo arquitetônico do qual trata o projeto filosófico levado a cabo por Strauss, tais como a questão do papel do filósofo como ator político e o controverso conceito de “educação para a tirania”. Segundo Kojève, Strauss está nos contando sobre a relação entre a tirania ou outro governo em geral por um lado e a sabedoria e a filosofia por outro.⁷³

On Tyranny é o comentário de um texto de Xenofonte no qual o discípulo menos famoso de Sócrates expõe o diálogo fictício entre o tirano Hieron e o poeta Simônides. Assim como nas análises straussianas feitas em torno dos diálogos compostos por Platão, no texto de Xenofonte não são lidas apenas as teses aparentemente oficiais, mas toda a cena dramática desenvolvida em torno do conteúdo nuclear do discurso das personagens.

O tema principal destacado por Strauss no diálogo entre Simônides e Hieron consiste na reflexão sobre os modos de vida que a discussão em torno da tirania proporciona. Simônides busca a opinião de Hieron, o que é um detalhe importante visto que Simônides é o sábio e não Hieron. De sua parte, Hieron como tirano não teria porque pedir opiniões a quem quer que seja nem mesmo ao sábio Simônides.

Simônides julga Hieron em uma posição privilegiada uma vez que este já teve a oportunidade de viver uma vida privada e uma vida pública e pode a partir de suas vivências pessoais esclarecer para Simônides qual o melhor tipo de vida e por quê. Simônides argumenta que sabe apenas sobre a vida levada de modo privado e quer esclarecer com a ajuda de Hieron qual o tipo de vida é mais feliz.

⁷³ STRAUSS, Leo, *On Tyranny*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 136.

O primeiro elemento significativo a ser observado é o contraste entre as posições de Hieron e Simônides em vários sentidos, sobretudo no caso de Hieron. As comparações aqui são complexas e se dão por intermédio de três figuras, a saber, o legislador, o tirano e o sábio. Cada uma destas personagens tem características muito próprias que tornam impossível confundi-las quando vistas em si mesmas, mas há momentos da ação política em que essa diferença se torna extremamente nebulosa. O tirano por sua própria definição no contexto dos clássicos se caracteriza por sua solidão radical. Mesmo quando a palavra tirano não tem a carga negativa que foi adquirindo ao longo do tempo, ainda sim, sua posição remete ao isolamento total do tomador de decisões. Para esclarecer este ponto nos remetemos ao comentário de Bignotto sobre o paradigmático e ambíguo caso de Sólon. Neste caso, pode-se traçar um paralelo entre a figura de Sólon legislador e Hieron o tirano na medida em que ambos, pelo menos em algum momento de suas trajetórias ocupam necessariamente um lugar singular e perigoso. Sólon é conhecido como o grande legislador ateniense, aquele que cumpriu a árdua tarefa de erigir as leis fundamentais da cidade munido de um poder absoluto dado à ele pelo povo, nesta circunstância, Sólon age completamente só e sua solidão reveste o seu papel como ator político de uma singularidade radical. Contudo, este momento é passageiro e Sólon demonstra sabedoria e lealdade para com o povo ao abandonar este poder que lhe foi outorgado uma vez tendo sua tarefa cumprida. O tirano, por sua vez, pelo menos de acordo com as reflexões proporcionadas pelo próprio Hieron no texto de Xenofonte também compartilha com Sólon desta solidão, contudo ele não necessariamente legisla ainda que administre e o mais importante ele permanece no poder indefinidamente. O que diferencia estes dois atores políticos é acima de tudo a moderação, a qual permite a Sólon abandonar o poder quando lhe apraz. Ao contrário do exemplo de Sólon, a figura do tirano tal como foi perpetuada pelo pensamento

político e permaneceu no imaginário das pessoas mostra justamente a tendência oposta. A falta de moderação e de capacidade de deixar o poder após a missão cumprida caracteriza o tirano e faz com que Hieron critique a fama de absolutamente felizes dos tiranos, pois mesmo diante das limitações impostas pelo próprio poder narradas pelo personagem de Hieron os tiranos ainda assim não consideram em nenhum momento abandonar sua posição de poder absoluto. Não obstante Hieron enumerar uma série de contratempos que acompanham a vida do tirano, tais como o contínuo medo de atentados e a dificuldade de encontrar afetos verdadeiros ele permanece preso à sua posição. Ou seja, Hieron apesar de ocupar uma posição de poder absoluto não tem poder absoluto sobre si mesmo e sobre suas próprias paixões. Não é a parte racional que governa sua alma.

Como único detentor do poder ou do destino de todos, às custas em geral do emprego impetuoso de suas próprias forças, o tirano concentra a maior parte de seu tempo no esforço de conservar o poder. A questão mais straussiana aqui a nosso ver se constitui em saber qual o peso político da solidão destes atores tão habilmente descritos por Xenofonte através das personagens de Hieron e Simônides. Qual destes dois personagens ao fim do diálogo poderá ser considerado seja o mais feliz ou o mais solitário? E qual lição poderemos tirar da relação entre solidão e felicidade no que concerne aos atores políticos?

Essa questão é fundamental para o êxito de nossa inquirição acerca da virtude visto que o problema da virtude está intrinsecamente ligado aos diversos modos de vida possíveis na cidade. Como já foi dito anteriormente, estamos convictos que Strauss coloca como requisito para que alguém se considere filósofo ou pelo menos dedicado à filosofia uma escolha existencial que é sempre radical devido precisamente ao caráter solitário da atividade do filosofar. Hieron caracteriza seu modo de existência como

infeliz, pelo menos no início do diálogo, ao contrário do que o senso comum costuma tomar pela vida do tirano. Hieron afirma que esta vida é também solitária e que esta solidão, por vezes, oblitera o poder e o acesso aos prazeres aos quais está atrelada a vida tirânica, tal afirmação deve ser analisada com todo cuidado. A solidão da vida tirânica é um aspecto que mais tarde vai exercer um papel chave na reflexão de Strauss acerca da posição do próprio filósofo.

Em sua obra sobre a tirania entre os clássicos Bignotto novamente toca pontos da questão que vão de encontro a muitas considerações straussianas. Como, por exemplo, a relação ambígua entre a tirania e a democracia, estes elementos que parecem se opor e ao mesmo tempo provírem segundo a reflexão de Bignotto de um mesmo caldo de eventos complexos.

Tendo alguns nobres se beneficiado da abolição das dívidas para comprar novas terras, Sólon foi acusado de se servir ele mesmo de tal expediente para enriquecer. (...). Ora, nesse ponto do texto tal afirmação deve ser creditada ao Estagirita e não à Sólon, mas o importante é que Aristóteles associe o poder legislativo à possibilidade da tirania e que faça de Sólon o paradigma do antitirano.⁷⁴

Assim, mesmo antes de atacarmos diretamente o texto de Xenofonte e o comentário de Strauss percebemos que a vida tirânica carrega consigo, pelo menos em sentido primordial um modo de existência calcado não só em habilidades extraordinárias, mas também em uma posição existencial extraordinária. Este será precisamente o paralelo que Strauss desenvolverá e que tentamos por meio das presentes digressões introduzir.

Como afirma Bignotto:

Qual o significado dessa posição inusitada, desse mediador solitário, que se põe como marco e limite para a cidade?(...). Esse pertencimento é extraordinário, na medida em que dessa maneira Sólon encarna solitariamente um poder que deve ser da coletividade. Posição de risco, portanto, uma vez que para além de Sólon não há mais limites.

⁷⁴ BIGNOTTO, Newton, O Tirano e a Cidade, São Paulo, Discurso Editorial, 1998, p.27

A posição do tirano, como se vê, está muito próxima do que Strauss descreve como o papel da própria filosofia enquanto um saber que se destaca em grande medida de outros saberes, e que por consequência é exercido por indivíduos que ao encarnar o ideal deste saber também se afastam perigosamente da coletividade e do vulgar. Sendo assim, o que vai balizar a condição do tirano como um modelo negativo do líder é a sua relação com os desejos. Tanto é assim, que toda a primeira parte do diálogo entre Hieron e Simônides está concentrada precisamente na relação do tirano com os prazeres da vida, e na comparação dessas relações com o modo através do qual o homem privado pode fruir destes mesmos prazeres. Não podemos também esquecer que Simônides em sua conversação com Hieron deve estar atento ao perigo que o poeta corre em sua proximidade com o tirano. As posições não são absolutamente equilibradas em termos de poder, e o discurso de Simônides deve tomar precauções contra a irascibilidade de Hieron.

Surpreendentemente, pelo menos no início do diálogo o próprio Hieron se espanta com a disposição de Simônides em ouvi-lo, mostrando que mesmo o tirano reconhece a sabedoria da qual Simônides é possuidor. Mas qual sabedoria seria essa? Qual sabedoria poderia possuir Simônides, um homem privado, dedicado às artes contemplativas que se mostrassem dignas de respeito para um homem detentor de um poder absoluto como Hieron e, sobretudo, um homem de ação? Strauss ressalta o fato de que no curso do diálogo Simônides se atreve a reconhecer erros cometidos por Hieron e, em certos momentos, ensiná-lo a governar tal como um tirano deve fazer, Xenofonte estaria, portanto, sugerindo que existe uma arte tirânica de governar e que

um sábio dedicado às artes contemplativas poderia estar de posse de tais conhecimentos.⁷⁵

Todo o diálogo está constantemente carregado de uma tensão entre a sabedoria e a capacidade de reconhecimento da sabedoria. A capacidade do tirano Hieron em reconhecer a sabedoria de Simônides e, por conseguinte, a questão mais ampla da delicada questão do reconhecimento do filósofo pela cidade como um todo. Aparentemente, poderia parecer óbvio que Hieron não necessita do reconhecimento de Simônides, um homem que leva uma vida privada, no entanto, para Strauss também os sábios não necessitam do reconhecimento de outros, com exceção de outros sábios. Como afirma Vitor Gourevitch na introdução de *On Tyranny*:

Strauss julga, na verdade ele destaca, que a vida filosófica, tal como ele a considera, é essencialmente uma vida a parte. Ela é tão autossuficiente quanto isso é humanamente possível. A autoadmiração e autossatisfação dos filósofos não têm de ser confirmada por outros para ser razoável⁷⁶

Essa pressuposição de Strauss, a saber, sobre as intenções de Xenofonte em defender uma arte de governo tirânico por meio da boca de Simônides levanta a delicada questão que sempre rondou a filosofia clássica, a saber, da interpretação sobre o governo dos filósofos proposta por Platão na República como um governo autoritário ou mesmo tirânico.

Não estamos, que fique claro, confundindo o reconhecimento como sinal de vaidade ou como busca de estatuto social com o reconhecimento do sábio enquanto sábio, ou seja, da identificação correta de quem é o verdadeiro possuidor da sabedoria sobre as coisas mais altas, sabedoria esta que é a única que importa à filosofia e a Strauss mas que não é a única que importa ao povo da cidade. Sendo assim, apesar destes dois tipos de reconhecimento não serem os mesmos e isto está claro para Strauss

⁷⁵ Ibid, p.38, 39.

⁷⁶ Ibid, Introdução, XIX

e para Xenofonte o diálogo proposto por Simônides ao tirano Hieron acaba por tocar nesta questão e nesta ambiguidade, uma vez que ela está presente no imaginário dos cidadãos e que as fronteiras entre uma e outra acabam tendo um peso relevante na já tensa relação entre a filosofia e a cidade e conseqüentemente na relação entre a virtude e a política.

Nos parece que a questão da tensão entre o filósofo e a cidade, um pressuposto marcante em Strauss começa na questão do reconhecimento do filósofo pela cidade. Este reconhecimento não é desejável pelo filósofo uma vez que o coloca em risco e ao mesmo tempo é altamente improvável de acontecer.

Portanto, se é assim, podemos assumir que o objetivo de Simônides ao propor a investigação para Hieron não está ligado à necessidade de reconhecimento por parte de nenhum deles. O que significa dizer que a princípio não haveria nenhum motivo para este encontro entre o sábio e o tirano. Nem o sábio deveria buscar o poder nem o tirano deveria buscar qualquer ciência que o sábio possuía na medida em que já se encontra no poder.

A primeira vista Simônides parece exercer o papel de conselheiro do tirano Hieron no texto escrito por Xenofonte. Esta parece ser, por exemplo, a posição defendida por Alan Gilbert em seu artigo *Do Philosophers Counsel Tyrants?*⁷⁷, contudo devemos ser cautelosos antes de afirmar categoricamente que Strauss entende desse modo o texto de Xenofonte. Gilbert afirma em seu artigo a ideia de que Strauss defende claramente o governo tirânico como o melhor regime. Ele sugere que na interpretação de Strauss o rei filósofo é apenas uma figura aproximada de uma personagem não escrita, a saber, um tirano aconselhado por um filósofo.

⁷⁷ GILBERT. Alan, *Do Philosophers Counsel Tyrants?* In: *Constellation*, Volume 16, nº1, 2009.

Mas temos que perguntar se no Hieron Simônides realmente age como um conselheiro de Hieron. A “cena” não descreve isso, a “cena” sugere apenas um encontro ocasional, não isolado, mas ocasional. Não vemos ao longo do diálogo nenhum indício claro de que Simônides tivesse nem como função nem como desejo a interferência nos assuntos da cidade tendo por intermédio uma relação de aconselhamento com Hieron, ainda que a segunda parte do diálogo seja dedicada à uma aparente exposição por parte de Simônides de uma arte tirânica de governo.

Gilbert em seu artigo tenta relacionar o ensino tirânico que é de fato “detectado” por Strauss no diálogo com um ensino tirânico que percorreria toda a obra de Strauss e, além disso, baseado no mesmo impulso para a tirania existente na interpretação straussiana de Platão. Gilbert possui claramente uma visão negativa do modo straussiano de aproximação do texto, todavia, devemos analisar como se constitui verdadeiramente esse ensino tirânico do qual Strauss se utiliza para falar das limitações envolvidas na relação entre o filósofo e o tirano ou também podemos dizer entre o pensamento radical encarnado pela filosofia e o poder de mando encarnado pelo homem de ação representado pelo estadista.

1.3.1 - Sobre o ensino tirânico de Simônides

Como já mencionamos antes, a princípio os papéis parecem estar invertidos no diálogo escrito por Xenofonte na medida em que desde o início do diálogo o sábio Simônides busca aprender algo através dos conselhos e da orientação do tirano Hieron, a saber, qual vida é a mais feliz, aquela do homem privado cujos benefícios e desvantagens são condicionados à possibilidades limitadas de satisfação dos desejos ou aquela vivida pelo tirano, a qual aos olhos do vulgo é abençoada pelo acesso ao prazer ilimitado. Ao contrário do que é costumeiramente esperado o tirano Hieron recusa-se a

afirmar que a vida tirânica é a mais feliz argumentando que o constante cuidado necessário ao tirano na manutenção do poder e a frequente vigilância que requer a competição gerada pelo poder absoluto acabam por eclipsar o acesso do tirano aos prazeres que sua posição singular lhe confere. Hieron tentou mostrar que a vida tirânica é inferior a vida privada do ponto de vista do prazer. Cito Strauss:

Hieron prova para Simônides que a vida de um tirano, quando comparada a de um homem privado, é tão infeliz que o melhor que o tirano pode a duras penas fazer de melhor é se enforcar.⁷⁸

Neste ponto da narrativa ocorre a importante inversão que determina a importância deste texto na compreensão da obra straussiana, sobretudo, no que se refere à questão da virtude, a saber, no momento em que Hieron se mostra desolado e até mesmo exasperado em sua posição de tirano, sutilmente o sábio toma as rédeas da discussão e passa a discorrer sobre aquilo que tanto Strauss como alguns dos seus comentadores denominam o ensino tirânico. Uma vez que Hieron se mostra preocupado em amenizar o estigma de solidão que parece fazer parte de sua posição e ao mesmo tempo despertar nos súditos alguma espécie de reconhecimento e mesmo de admiração, Simônides passa então a fornecer a Hieron lições sobre como alcançar tal intuito.

O objetivo deste processo educativo parece ser encontrar um caminho moderado, uma justa medida entre o caráter de um governo tirânico e a preocupação por parte do governante em garantir ou pelo menos possibilitar uma vida feliz para os componentes da cidade. Contudo, esta pretensão esbarra na contradição imanente entre o caráter de um desejo individual ilimitado, o qual constitui a figura do tirano, e as condições de possibilidade para a eventual formação de uma “cultura” cívica entre os súditos.

⁷⁸ STRAUSS, Leo, *On Tyranny*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p.29.

É então que surge a tese na qual Strauss está mais interessado ao analisar o texto xenofontiano, a saber, o tirano pode se libertar de sua pecha e oferecer aos seus súditos meios de se realizarem na cidade privando-os da liberdade? Como se sabe a noção de moderação e de justa medida está desde as primeiras reflexões gregas sobre a vida da *pólis* ligada à ideia de virtude, ou seja, a virtude possui em sua gênese e mantém-se relativamente ao longo do tempo essencialmente conectada à ideia de moderação e de justa medida. Contudo, a principal consequência da argumentação xenofontiana na interpretação de Strauss é que através do ensino tirânico proposto por Simônides no diálogo sobre a tirania verifica-se a contradição entre o elemento tirânico e a possibilidade da virtude, tese que contraria o alegado viés totalitário do qual Strauss é acusado por uma boa parte de seus críticos.

No entanto, apenas a argumentação contida no estudo sobre a tirania não é suficiente para refutar ou mesmo explicar satisfatoriamente o impacto da recepção straussiana no cenário intelectual contemporâneo. Esta problemática será abordada mais extensamente nos capítulos posteriores, ainda sim, é importante ter em mente que a reflexão de Strauss a respeito da tirania lança bases importantes para as suas críticas futuras ao conceito de democracia moderno.

Como argumento adicional a essa tese Gilbert se utiliza da reflexão straussiana do texto platônico da Carta XII, no qual Platão descreve suas experiências reais com o tirano Dion. Cito:

Strauss desaprova a democracia como “o governo dos magistrados eleitos”. Ele elogia o tirano, que “tendo cometido um grande número de crimes”, ouve um homem razoável, que é um filósofo. A zombaria de Strauss sobre o constitucionalismo aparentemente subverte Platão, com sua esperança nas Leis de Siracusa, que se “veste de liberdade.”⁷⁹

79 GILBERT, Alan, Do Philosophers Council Tyrants? In: Constellation, Volume 16, no1, 2009, p.107.

Essa aproximação entre o texto de Xenofonte sobre a tirania, as polêmicas envolvidas na Carta VII e o possível viés autoritário da proposta política platônica não é inusitada, é relativamente natural ligar três temáticas tão próximas, em *O Tirano* e a *Cidade*, Bignotto, por exemplo, também se utiliza destes mesmos textos para tecer suas análises sobre a tirania. O que chama atenção no artigo de Gilbert é a insistência do autor em tentar forçar o debate na direção de uma tese straussiana sobre o papel do filósofo como conselheiro do tirano. Dizendo de modo mais claro, forçar a discussão na direção da função do filósofo na cidade como algo mais do que conselheiro do tirano, do tirano títere do filósofo, ressaltando assim o caráter manipulador do método esotérico proposto por Strauss através da autoridade dos textos de Platão.

O registro no qual a discussão é apresentada no *Hieron* está sempre pautado pela oposição vícios e virtudes tendo como parâmetro a questão dos prazeres. Se no início do diálogo *Hieron* se esforça para demonstrar que os prazeres atribuídos ao tirano são ilusórios, na medida em que a posição do poder absoluto, a qual exige também a solidão absoluta, impede o tirano de fruir propriamente de toda essa gama de prazeres, ou no mínimo faz com que cada um desses prazeres seja acompanhado de uma preocupação que acaba tomando o sentido de uma penalidade; na parte em que Simônides toma a dianteira da discussão propondo então ao tirano um novo modo de governo tirânico qual é o objetivo desta nova modalidade de governo tirânico? Preservar a felicidade do tirano? Esta seria a única razão suficiente para que Hieron se interessasse pelo ensino ou sabedoria que Simônides tem a oferecer, uma vez que a motivação do tirano, tanto no senso comum da época, quanto nos termos que o próprio Simônides coloca no início da discussão é uma motivação hedonista. Contudo, para além dessa motivação hedonista que tem em vista em primeiro lugar a correção da vida injusta e infeliz do tirano está também o problema da virtude, pois se a primeira etapa do ensino tirânico consiste no

diagnóstico das patologias decorrentes do modo de vida tirânico a segunda se constitui da terapêutica deste modo de vida que Strauss descreve na esteira de Platão como o mais falho das formas de governo e, portanto, a mais deficiente das formas de vida. Sendo assim, parece razoável inferir que o ensino da arte tirânica proposto por Xenofonte através do sábio Simônides pode ser também considerado um tipo de ensino da virtude.

Simônides ensina ao tirano como minorar as inseguranças de sua posição que são em grande medida aquilo que lhe trazem infelicidade tratando seus súditos não como crianças sobre as quais o jugo deve ser mantido com boa dose de força e também de desgaste, mas como companheiros e confrades, ou seja, administrando com sagacidade o poder de mando e o desenvolvimento de algumas virtudes.

Como afirma Strauss:

O tirano e seus súditos podem ser unidos pelos laços da benevolência mútua. Os súditos do tirano virtuoso são tratados, não como crianças, mas como camaradas ou associados. Eles não são privados de honrarias. Eles não são desarmados; seu espírito militar é encorajado. Nem são os mercenários, sem os quais a tirania é impossível, indesejáveis do ponto de vista da cidade: eles possibilitam que a cidade empreenda a guerra vigorosamente. (...) Cria-se então a impressão de que de acordo com Xenofonte o governo tirânico pode viver sob os mais altos padrões políticos.⁸⁰

Nesse sentido, podemos afirmar que o ensino tirânico proposto por Simônides vislumbra não a construção de um tirano como objetivo final nem a defesa deste regime como um regime ideal ou algo que o valha. O ensino tirânico de Simônides significaria tão somente o caminho para o florescimento de determinadas virtudes mesmo em meio ao regime mais falho de todos. Cito Strauss:

Ademais, ele não deixa dúvidas de que o tirano pode ser virtuoso, e, de fato possuidor de uma virtude proeminente. A correção do tirano consiste em nada mais do que a transformação do tirano injusto ou vicioso que é mais ou menos infeliz em um tirano virtuoso que é feliz.

⁸⁰ Strauss, L., *On Tyranny*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p.69

Como súdito do tirano, ou de sua cidade, Simônides deixa claro que ele pode ser feliz.⁸¹

O objetivo deste ensino tirânico parece ser a mitigação do foco do tirano na satisfação de seus impulsos individualistas, ainda que o objetivo final, pelo menos no discurso proferido por Simônides, seja ao fim e ao cabo a satisfação do próprio tirano, ou a garantia de uma vida mais feliz para ele. Essa virada em direção à felicidade e não meramente ao deleite puro e simples dos prazeres à disposição do tirano inclui também a correção do próprio regime.

Mas daí surge a pergunta: até que ponto vai esta correção, este caminho paliativo inventado por Simônides? A educação tirânica é, de fato, capaz de fazer surgir seja no tirano seja em seus súditos uma virtude genuína? Chegamos então a um ponto interessante da discussão, a saber, o da relação entre virtude e liberdade.

O problema da contraposição entre virtude e liberdade é essencial na discussão straussiana, uma vez que podemos tratar a conexão entre estes dois elementos da vida em sociedade sob dois aspectos bem distintos. Na tradição republicana virtude e liberdade tendem a se identificar e a formar um conjunto que ajuda a identificar a saúde de um corpo político. A virtude cívica dentro do imaginário republicano costuma ter como desiderato último o mais alto grau de liberdade e o Estado como mantenedor dessa esfera fundante da vida dos homens, a saber, o de seres livres em cooperação mútua.

Contudo, a interpretação straussiana, e não só straussiana, já que podemos enxergar uma apreensão parecida na leitura arendtiana do cenário clássico, parece, por vezes, sugerir uma independência, ou, por vezes, uma oposição entre o polo da virtude e o polo da liberdade.

⁸¹ Ibid.

Para os clássicos, ao que parece, não há dúvida de que a virtude precede fortemente em relevância a liberdade como eixo sobre o qual se estrutura a organização da vida política. No entanto, Strauss inclui em sua apreciação sobre o texto de Xenofonte uma interessante discussão sobre a questão da liberdade sob o contexto da tirania, mesmo da tirania benevolente que é aquela que teria sido supostamente expurgada de seus vícios mais maléficis por meio das orientações do sábio, ou seja, da educação do tirano levada a cabo por Simônides.

A benevolência deste tirano “melhorado” pelos ensinamentos do sábio não expande a liberdade dos súditos e nem sua condição de atores políticos. Afirma Strauss:

Precisamente Simônides evita usar nele (discurso de elogio ao tirano) o termo lei, ele evita nesse discurso o termo liberdade. A consequência prática da ausência de lei, ele nos dá a entender, é a ausência de liberdade: sem leis, sem liberdade. Todas as sugestões de Simônides fluem desse axioma implícito, ou revelam seu significado político nessa luz. Por exemplo, quando recomenda ao tirano que ele considere os cidadãos como parceiros ou camaradas, ele não quer dizer que o tirano deveria tratar os cidadãos como seus iguais, ou mesmo como homens livres.⁸²

Strauss destaca que quando entendemos a tirania como o contraposto da democracia, ou seja, utilizando a nomenclatura utilizada por Bignotto⁸³, como ideal regulador negativo cujo regime democrático é o anteparo conceitual mais adequado, a liberdade se torna um aspecto decisivo para garantir a solidez do regime como aceitável. No entanto, nem as várias estratégias propostas por Simônides para tornar menos viciosa a tirania de Hieron fazem com que a tirania deixe de ser um regime falho, na medida em que todas as ações realizadas pelo tirano para promover a virtude do regime e de si mesmo enquanto governante produzem apenas um simulacro frágil de uma virtude genuína tanto no próprio tirano quanto no corpo político que se beneficia deste ligeiro aperfeiçoamento. Afirma Strauss:

⁸² Ibid.

⁸³ Ver Bignotto, Newton, O Tirano e a Cidade, São Paulo, Discurso Editorial, 1998.

O tirano nunca desfrutará a honra do mais alto nível porque aos seus súditos falta liberdade, e por outro lado os súditos do tirano não desfrutarão a honra completa pela mesma razão mencionada antes.⁸⁴

Logo mais abaixo Strauss deixa claro que o diálogo de Xenofonte demonstra que a virtude, sobretudo, tal como se manifesta num regime ideal ou misto não pode grassar sob a tirania tendo em vista que se é difícil aplica-la ao tirano menos ainda aos súditos.

O termo virtude ocorre cinco vezes no *Hieron*. Em apenas dois dos cinco casos ela é aplicada aos seres humanos. Somente uma vez ela é aplicada ao tirano. Nunca ela é aplicada aos súditos do tirano. Simônides aconselha o tirano a ser orgulhoso da “felicidade da cidade” mais do que “da virtude de seus cavalos de corrida”: ele não menciona a virtude da cidade como um objetivo possível do governo tirânico. É seguro dizer que a cidade governada pelo tirano não está supostamente “ligada á pratica do *cavalheirismo* (*grifo meu*) como um tema de preocupação pública”.⁸⁵

O *telos* de todo regime com possibilidades de se tornar um bom regime segundo Strauss tem de ser a virtude. Esta sim se constitui como uma premissa genuinamente política e formadora de uma comunidade de homens cuja busca pela justiça e pela vida boa é uma realidade concreta. O que Strauss aqui chama de cavalheirismo, ou a atitude do *gentleman* tem importância fundamental em um regime regido pela virtude.

Mas, diante da hipótese aventada acima podemos afirmar com segurança que Strauss pode ser considerado um moralista? Podemos afirmar que o autor alemão não passa de um saudosista retrógrado de um modelo de cultura elitista que dificilmente teria lugar na sociedade atual, após eventos de proporção gigantesca como a revolução francesa e a força e penetração do republicanismo nas mentalidades de orientação democrática desde a modernidade até o período contemporâneo?

Ainda que Strauss em vários momentos mencione o problema da moralidade devemos estar cautelosos antes de atribuir a ele o epíteto de moralista, sobretudo, tendo em vista as diversas acepções que tal termo pode assumir. Strauss certamente não pode

⁸⁴ STRAUSS, L., *On Tyranny*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p.71

⁸⁵ *Ibid.*

ser classificado como um pregador de comportamentos ou mesmo defensor de uma doutrina pré-estabelecida. Apesar de o autor mencionar o termo moral diversas vezes ao longo de sua obra e de fazer reiteradas menções a crise moral e política dos nossos tempos não se pode encontrar em sua obra nenhuma proposta concreta ou tentativa de solução para uma pretensa crise moral da modernidade. Tanto é assim, que dificilmente vemos nos comentadores uma ética straussiana, ou algo do gênero. Essa ausência se faz notar mais intensamente ainda se contarmos com o fato de que a influência straussiana sobre outras mentes importantes de seu tempo e posteriores é considerável, ou seja, há um straussianismo crescente nos nossos tempos, no sentido de um grupo relevante de pessoas dedicadas à investigação e preservação da obra de Strauss.⁸⁶

Sendo assim, nos parece claro que ainda que Strauss faça frequentemente considerações sobre ética, tais considerações são sempre resultantes da reflexão sobre os embates presentes na vida política entre os limites da ética e os da política. Esta é a principal razão pela qual nos arriscamos a afirmar que o conceito de Cultura seja talvez mais útil para compreender as considerações éticas de Strauss do que a busca de um padrão ou qualquer tipo de doutrina moral no pensamento do autor alemão.

1.3.2 - O Debate com Kojève

Dentro da obra *On Tyranny* se encontra o debate entre Alexander Kojève e Leo Strauss. Após Kojève ter escrito um texto no qual faz sua apreciação da análise feita por

⁸⁶ Aqui poderíamos fazer uma observação importante. Não há um sistema moral em Strauss, pelo menos não como se costuma perceber em outros pensadores. Strauss em nenhum momento estabelece principais de uma ética. Todavia, ele está atento para as implicações entre moralidade e política, esta última é seu verdadeiro foco de investigação. Há, no entanto por parte dos straussianos contemporâneos, ou seja, aqueles que se consideram herdeiros do pensamento straussiano um discurso sobre a política que “parece” estabelecer como parte de seu arcabouço a adesão a certos princípios morais. Esta discussão, todavia será retomada mais detalhadamente no terceiro capítulo deste trabalho.

Strauss sobre a obra de Xenofonte, Strauss responde às críticas do colega. Descortina-se então o diálogo entre o hegeliano Kojeve e a visão straussiana a qual, segundo nosso parecer, não encontra nas classificações atuais um lugar que lhe faça totalmente justiça.

Um dos principais temas implicados na abordagem sobre a tirania é também o mesmo que sempre permeou a discussão entre Strauss e Kojeve, a saber, a relação entre filosofia e política e, sobretudo, a relação entre o papel do filósofo e a política.

Segundo Kojeve desde o início o propósito de Simônides era vir até Hieron para propor o ensino tirânico. Não é Hieron que pede conselhos à Simônides sobre o exercício da tirania, é o poeta que os oferece espontaneamente. Contudo, Kojeve critica a intervenção de Simônides como uma intervenção que não lida com os problemas reais do tirano ou governante na medida em que não oferece um método para revogar os resultados dos atos negativos do tirano. Para Kojeve “De fato, Simônides apresenta seu ideal na forma de “utopia”.⁸⁷ Mas Hieron só não reage tiranicamente aos conselhos de Simônides porque ambos estão cientes de que Simônides fala de um ponto de vista “utópico”. Simônides apesar de seu ensino utópico estaria tentando nos convencer que o ideal tirânico não é desejável. Strauss e Xenofonte parecem rejeitar a própria ideia de governo tirânico.

A crítica de Kojeve à apreensão straussiana da questão sobre a tirania se refere ao fato de que o tipo de tirania que Xenofonte descreve através da boca de Simônides não pode ser comparado ou usado como conceito medidor com os tipos de regimes totalitários da era contemporânea, os quais incluem elementos como plataformas ideológicas diversas.

⁸⁷ Ibid, p.137.

Na análise de Kojeve Hieron está preocupado apenas em garantir a si mesmo autoridade sobre seus súditos sem ao mesmo tempo atrair a inveja para si e não em usar o poderio de sua posição e do “estado” para incutir uma ideologia de qualquer tipo sobre os seus súditos. A pretensão de Hieron seria então muito mais simples, baseada tão somente na aquisição de autoridade sem ser pela força. Hieron, em seu papel de um autêntico pagão aristocrata, aceita o ponto de vista de Simônides sem reservas. Entretanto, Hieron rejeita o argumento de Simônides como uma justificação de tirania na medida em que ele insiste que o mais alto objetivo do homem é a honra. Baseado nisso, o próprio Hieron afirma que o tirano nunca alcança esse objetivo.

Todavia, a questão de princípio que permanece para ser resolvida é se: o sábio de posse de toda sua capacidade enquanto sábio pode fazer algo mais além de falar sobre um ideal político, e, o mais importante, se ele (o sábio) quer deixar o reino da utopia e da abstração em geral e confrontar a realidade concreta dando ao tirano conselhos realistas.⁸⁸ Ou dito de outra maneira: pode o filósofo governar homens ou participar do governo deles? E o filósofo realmente quer fazer isso? Particularmente sendo conselheiro até mesmo de tiranos assim como de governantes em geral?

Para Kojeve a resposta à pergunta acima parece ser positiva na medida em que o próprio Simônides concorre com Hieron na esfera do discurso, e segundo Kojeve a esfera política tem sua origem na esfera do discurso, então se Simônides pode desafiar Hieron com sua oratória poderia também desafiá-lo no campo da política. “Por todas essas razões, eu (Kojeve) acredito, contrariamente a uma ampla gama de opiniões, que o

⁸⁸ Ibid. p.147

filósofo é perfeitamente capaz de assumir o poder, e de governar ou participar em governos, por exemplo, dando conselhos políticos ao tirano.”⁸⁹

Mas voltamos a esbarrar na motivação do filósofo para fazer isso. Estaria ele interessado em se colocar nesta posição?

Segundo Kojève a ideia corrente de que o filósofo por definição não tem interesse em assuntos que não digam respeito à vida contemplativa e que ele desfruta com prazer de uma vida de certo modo isolada dos problemas da cidade é uma visão epicurista do filósofo que se cristalizou como preconceito comum.⁹⁰

Kojève menciona a relação entre as formas de fratria que a tradição elitista/aristocrática adota para exercer a filosofia, os filósofos do jardim, a saber, a tradição de isolamento epicurista e a tradição republicana aristocrática. Contudo, Kojève afirma que nas sociedades fechadas dentro das quais se adota como doutrina uma elite selecionada em termos de um ensino doutrinal, tende-se a se consolidarem preconceitos ao invés de se promover a livre discussão. Acontece que para Kojève a função do filósofo está justamente na direção contrária, a saber, desconstruir os preconceitos e pré-julgamentos e os comportamentos cristalizados da sociedade. Todavia, esta parece ser uma posição demasiado iluminista para ser aceita por Strauss.

“De acordo com Strauss, a diferença essencial entre Hieron, o tirano e Simônides, o filósofo, consiste nisso: Hieron gostar de ser amado por seres humanos como tais, enquanto Simônides está satisfeito pela admiração, o elogio e a aprovação de uma pequena minoria.”⁹¹ Esta é uma afirmação feita por Kojève, contudo nos parece bem próxima da verdade. Como se pode ver é possível que a acusação de Kojève contra

⁸⁹ KOJEVE, A. Kojève: Tyranny and Wisdom, in: Strauss, L., On Tyranny, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p.150

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid, p.155.

Strauss de que este se apega a um pressuposto elitista seja completamente verdadeira, todavia Strauss não a tomaria exatamente como uma acusação, mas como um fato da filosofia política.

Assim como é descrito no diálogo e Strauss não discordaria desta afirmação há, de fato, homens que querem ser amados por seu ser e há outros que querem ser amados por seus feitos, atos ou virtudes. Segundo Kojève, parece ser o caso de Simônides. Isso se estende a todos os filósofos? E também aos estadistas e tiranos? Simônides é poeta, mas ele representa no diálogo de Xenofonte o filósofo? É certo que ele representa o sábio, porém de acordo com Kojève não necessariamente o sábio se identifica com o filósofo, mas se o sábio não se identifica com o filósofo com qual ator político ele se identificaria então? Kojève mesmo não responde a esta questão mantendo não obstante a ideia de que há um espaço na sociedade para o conselho do filósofo.

Permanece a questão se é verdade que o estadista busca o reconhecimento dos muitos enquanto o filósofo busca ser reconhecido apenas pelos poucos eleitos. Essa dúvida torna mais difícil distinguir entre o conceito de reconhecimento e o conceito de autoridade no que se refere ao campo da política. Kojève não vê nenhuma evidência desta máxima aristocrática:

Reciprocamente, não é totalmente evidente porque o filósofo deveria sistematicamente evitar o elogio dos muitos (os quais indubitavelmente lhe dão prazer). O que importa é que o filósofo não sacrifica a aprovação dos eleitos à aclamação popular, e que ele não adapta sua conduta as demandas dos piores.⁹²

Kojève admite a importância e a relevância de uma espécie de “**pedagogia política**” ou de um “**ensino tirânico**”, mas afirma que não encontra argumentos suficientes para sustentar a ideia de que uma plateia reduzida seria mais apta à aprendizagem que pode ser oferecida pelo filósofo, isto é, que o ensino tirânico ou a

⁹² Ibid, p.157

pedagogia política seria melhor aprendida ou seria prejudicada se oferecida ao grande número.

“Se um filósofo limita artificialmente esse número (de iniciados) proclamando que ele não quer sob nenhuma circunstância um grande número de iniciados, ele poderia somente estar provando que ele (o filósofo) é menos consciencioso que o homem político iniciado.”⁹³

Kojeve coloca a questão em termos da diferenciação entre reconhecimento e admiração dos outros e de si mesmo. Ele tenta discriminar a exata diferença entre querer ser reconhecido por seu valor e querer ser aprovado apenas:

“É sabido que existem prazeres que não tem nada ver com conhecimento ou virtude. Mas desde que essa questão e esse exercício estão de fato inseparavelmente ligados com esses prazeres *sui generis*, não há absolutamente um caminho para saber se o que faz um homem agir desse modo é de fato uma escolha entre prazeres ou uma escolha entre prazer e dever ou conhecimento.”⁹⁴

Esse comentário de Kojeve é muito importante porque ao longo da obra de Strauss ele tenta sempre conectar a filosofia como a atividade mais excelente, tanto do ponto de vista do prazer quanto do ponto de vista da melhor forma de vida. A questão é: que prazer ou prazeres são esses que a filosofia traz? Esse prazer vem da auto satisfação ou da autoadmiração?

Kojeve está sempre pondo em dúvida a possibilidade de que Sócrates esteja totalmente alheio ao reconhecimento de outros além de si mesmo. Para Kojeve a própria prática socrática de colocar a filosofia em contato e conflito com a cidade na praça pública denota uma preocupação socrática com o reconhecimento, cito “Sócrates comunica-se com outros e pratica sua virtude em público, ele não quer testar apenas a si

⁹³ Ibid, p.158

⁹⁴ Ibid. p.160

mesmo, mas ele também (e talvez mesmo acima de tudo) se comporta visando reconhecimento externo.”⁹⁵

A questão é: em que esse aspecto digamos, psicológico, da questão do reconhecimento é relevante para decidir o papel político do filósofo? A busca de conhecimento do filósofo e a sua prática da virtude se dá porque ele faz isso como um dever ou por causa do prazer que ele experimenta nisso ou finalmente se ele age desse modo para experimentar a autoadmiração (influenciado ou não pela admiração das pessoas)?

Para Kojeve o texto xenofontiano quer nos levar a conclusão que as reformas requeridas pelo filósofo são por demais radicais e contrárias às opiniões comuns da grande massa para que sejam implantadas pela via democrática, motivo pelo qual na visão de Kojeve o filósofo se daria melhor como conselheiro de tiranos.

O conflito do filósofo quando confrontado com o tirano não é nada além do conflito do intelecto face a face com a ação, ou, mais precisamente, face a face com a inclinação, ou mesmo com a necessidade de agir. (...) Em face da impossibilidade de agir politicamente sem desistir da filosofia, o filósofo desiste da ação política. Mas ele tem de fato razões para proceder assim?⁹⁶

Kojeve deixa bem claro o tempo todo que está analisando os discursos de Strauss e Xenofonte de uma perspectiva hegeliana, baseada no entendimento da história como resultado dos movimentos dos homens em sua relação dialética. O autor vê uma relação de interdependência entre a participação do filósofo na cidade e a ação política, contudo, ele vê essa relação de acordo com o movimento dialético de negação e síntese próprio do hegelianismo, sendo que o movimento se dá enquanto processo histórico.

Sem a busca radical pelo conhecimento próprio da filosofia os homens

⁹⁵ Ibid, p.161.

⁹⁶ Ibid, p.166.

permanecem em um estado completo de ignorância da realidade política efetiva, uma vez que só uma falsa aparência lhes é primeiramente oferecida, contudo, a própria atividade contemplativa entra em contradição com a ação a qual por sua vez também faz parte inerente do mundo da política. A política é eminentemente ação. Strauss parece perceber a mesma contradição, mas a interpreta sob outra ótica que não inclui a resolução na história, um raciocínio próprio do hegelianismo.

Em sua réplica à Kojève Strauss começa voltando à sua questão preferida, a saber, o valor e o papel das ciências sociais na contemporaneidade cito:

“Uma ciência social que não pode falar de tirania com a mesma confiança com a qual a medicina fala, por exemplo, do câncer, não pode examinar os fenômenos sociais tais como eles são. (...)” O fato de que há uma diferença fundamental entre a tirania clássica e a tirania dos dias presentes, ou aquela que os clássicos nem mesmo sonharam dos dias atuais, não é razão suficiente para abandonar o quadro clássico de referência.”⁹⁷

Strauss cita o famoso texto de Xenofonte *A Educação de Ciro* para chegar de modo obliquo ao seu entendimento do debate. Segundo Strauss Ciro foi educado até os 20 anos segundo o costume antigo da Pérsia, que por sua vez era uma aristocracia do tipo espartana ainda mais superior. A grande reviravolta operada por Ciro teria sido a transformação de uma estável e saudável aristocracia em um despotismo do tipo oriental. Ele fez isso convencendo os nobres de que eles deviam se desviar dos hábitos de seus ancestrais praticando a virtude não mais por causa dela em si mesma, mas por causa de suas recompensas. “O trabalho que descreve a vida inteira de Ciro é intitulado “*A Educação de Ciro*”: A Educação de Cirus é a pista para toda a sua vida, para o seu surpreendente sucesso e logo para as intenções de Xenofonte”⁹⁸

Logo surge a pergunta acerca do significado desta afirmação de Strauss para a compreensão da totalidade do texto. O texto de Xenofonte fala de um tirano que busca

⁹⁷ STRAUSS, Leo, *On Tyranny*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 177,178.

⁹⁸ *Ibid.* p. 181.

denigrir o estatuto da tirania, pelo menos enquanto melhor forma de vida se comparada à vida do homem privado, contudo o exemplo de Ciro tal como narrado pelo próprio Strauss nos aponta um caminho inverso, de um governante que antes tinha a seu dispor os recursos para realizar o melhor regime, o regime dos melhores que buscam a virtude por ela mesma e decide subverter toda esta ordem em prol de um modo de exercer o poder que se baseia de certa forma no “nivelamento por baixo” da virtude. Qual seria o intuito de Ciro? E em que estas observações nos ajudam a compreender os fenômenos discutidos até aqui?

Uma citação do texto poderá nos guiar na solução para o dilema, segundo Strauss “O rápido sucesso da primeira ação de Ciro força o leitor a se perguntar se a aristocracia persa foi uma aristocracia genuína ou mais precisamente se o *gentleman* no sentido social e político é um verdadeiro gentleman.”⁹⁹

Ciro resolve abandonar o caminho da moderação ao reformular as bases de seu governo, e leva seus subordinados ou seus pares a se direcionarem para uma apreciação menos nobre da virtude, fato que é muito significativo. Podemos dizer que a sabedoria para os gregos antigos mantinha-se tão próxima quanto possível da moderação. Porém, como observa Strauss “Nós temos necessidade de uma *segunda educação* para acostumarmos nossos olhos à nobre reserva e à firme grandeza dos clássicos.”¹⁰⁰

Strauss admite que Kojeve faz várias observações corretas com relação às falhas de Simônides ao tentar aconselhar Hieron, como por exemplo o fato de que Simônides não descreve com exatidão o primeiro passo para que Hieron se torne um “bom tirano” e também o fato de que Hieron se mostra de certa forma indiferente aos conselhos de Simônides. No entanto, “Esse criticismo (de Kojeve) está baseado sob uma insuficiente

⁹⁹ Ibid. p. 182.

¹⁰⁰ Ibid. p. 185.

apreciação do valor das utopias. A utopia no estrito sentido descreve simplesmente a boa ordem social.¹⁰¹ Ou seja, o que Kojeve critica como uma possível falha de Simônides ou um mau entendimento da natureza das coisas políticas Strauss parece interpretar como um caminho oblíquo utilizado pelo poeta para apontar os elementos chave da tirania e não necessariamente para propor um projeto “realizável” para ser posto em prática pelo tirano. “O que não é trivial é que nós aprendemos de Xenofonte sobre como o homem sábio tem procedido em seu projeto o qual, por sua vez, é atormentado por grandes dificuldades e mesmo grandes perigos.”¹⁰²

Segundo Strauss o filósofo pratica seu filosofar na presença de amigos do mesmo nível e com as afinidades intelectuais necessárias, segundo a apreensão de Strauss o filosofar dos antigos gregos não é um filosofar individual, mas sim baseado na ideia de “*fratria*”, de amizade e são estas condições que formam a ideia de uma “*elite*”.

Segundo Strauss Xenofonte dá indicações incompletas sobre os dois modos de vida, o do filósofo e o do homem político. Não há como saber exatamente o que ele pensa sobre cada um deles, como se observa a seguir:

Xenofonte indica no Hieron que a motivação da vida filosófica é o desejo de ser honrado ou admirado por uma pequena minoria, e em ultima instancia o desejo de autoadmiração, enquanto que a motivação da vida política é o desejo por amor, isto é, por ser amado por seres humanos independente da qualidade destes. (...) É praticamente impossível dizer se o motivo primário do filósofo é o desejo por admiração ou o desejo por prazeres derivados do entendimento.¹⁰³

Mas para Strauss o erro está em identificar satisfação e reconhecimento, segundo o nosso autor, os gregos identificavam satisfação com felicidade e não com reconhecimento. Logo, o que difere o filósofo do homem político não é a variável do

¹⁰¹ Ibid. p.187.

¹⁰² Ibid, p.188.

¹⁰³ Ibid. p.197.

reconhecimento, mas a variável referente ao conceito de felicidade. Segundo Strauss a paixão dominante do filósofo não é o reconhecimento, mas a paixão pela verdade.

Na medida em que o filósofo possui a maior ambição de todas, a verdade ou o conhecimento do todo, ele ultrapassa em ambição qualquer governante mesmo o tirano. E como o conhecimento do todo faz parte de uma realidade muito além da realidade das coisas mundanas, como a praça do mercado, a tendência do filósofo não é buscar tais esferas e não se preocupar muito com as questões individuais dos homens. O filósofo não se sente ligado à vida individual das pessoas a não ser que seja forçado a isso. Já o homem político está necessariamente conectado aos assuntos ordinários dos homens e a seus problemas cotidianos individuais.

Sendo assim, a filosofia só é possível em uma sociedade onde há divisão do trabalho e o filósofo pode dedicar sua vida à contemplação sem se preocupar com as necessidades materiais. O filósofo tenta transcender sua humanidade, pois a sabedoria é divina, então como viver entre outros humanos que não estão comprometidos com essa busca? Na verdade, o filósofo não precisa de todos os seres humanos enquanto companheiros na tarefa da contemplação, para isso ele precisa de uma reduzida minoria, mas precisa da imensa maioria no que se refere à organização material da sociedade. Mas se é assim, se o próprio Sócrates que disse que o filósofo mal sabe o que se passa com seu vizinho, porque então faz, ele mesmo, questão de ir à praça do mercado praticar o seu filosofar em público? Porque descer novamente à caverna uma vez tendo saído dela? A explicação é que mesmo antes de ser um filósofo o filósofo é um homem e enquanto espécie está materialmente ligado aos seus nesse sentido, ainda que o propósito final da vida devotada à verdade seja transcender os limites da humanidade ou se direcionar para isso.

A hipótese lançada então é que o filósofo busca o reconhecimento ou a promoção do saber entre outros homens e não só para si mesmo para adquirir uma certeza subjetiva sobre suas investigações. Este seria na verdade o prazer que o filósofo experimenta na presença de outros e no filosofar em conjunto, o prazer de ser compreendido e de ampliar suas especulações para além de si mesmo, ainda que o número de entendedores seja reduzido.

As reflexões sobre as grandes diferenças entre a vida privada e a vida pública e suas consequências são intensamente exploradas por Strauss na análise do Hieron, contudo, essa reflexão acompanha também toda obra de Strauss.

É indubitável que para Strauss a atividade filosófica deve ser exercida no aspecto privado onde tanto o filósofo está de alguma forma protegido das polêmicas em torno do livre pensar como também porque a aproximação com o poder, segundo Strauss e seguindo a perspectiva platônico-socrática, não é atrativa para o filósofo, pois o desvia da vida contemplativa que é a melhor vida.

Todavia, o diálogo escrito por Xenofonte descreve uma relação de extrema proximidade entre o tirano e o filósofo, uma relação que pode ser inclusive confundida com a aceitação pelo sábio do papel de conselheiro e, ainda mais, conselheiro de tiranos, não só um tirano no sentido mais inocente da palavra, mas um tirano que parece caber na descrição do governante sedento por poder e alheio à deliberação pública. Além do mais, apresenta-se, nas palavras do próprio Simônides, um ensino de como governar tiranicamente.

No entanto, já concluímos no subcapítulo anterior que o ensino tirânico proposto por Simônides está muito mais ligado a reflexão sobre o ensino da virtude e a de sua relação com a tirania do que propriamente uma proposta efetiva de intervenção factual

do filósofo nos negócios da cidade defendida, seja por Simônides, seja por Xenofonte, ou mesmo por Strauss.

O diálogo Hieron demonstra que a virtude filosófica e mesmo a virtude cívica estão tão distantes da tirania quanto se é possível imaginar, e que na verdade o “ensino tirânico” encenado por Simônides serve muito mais como modelo negativo da interação entre virtude e tirania, isto é, em outras palavras a conclusão inferida por Strauss é que não há espaço para a virtude no regime tirânico uma vez que todas as estratégias ensinadas por Simônides criam não mais que simulacros de virtude, tanto no tirano quanto nos seus súditos.

O ensino de Xenofonte se refere então a como compreender a relação entre a virtude e os modos de vida. Ao fim do diálogo podemos depreender que o ensino tirânico levado a cabo por Simônides tem por função maior não o que seria mais aparente, a saber, demonstrar o papel do filósofo como aconselhador de tiranos. O papel maior do ensino tirânico seria na verdade oferecer uma reflexão sobre a relação entre os modos de vida e a questão política. No texto, a questão política da tirania como forma de governo assim como as vantagens e desvantagens dessa forma de exercício do poder são discriminadas de acordo com a diferença entre a vida privada e a vida pública, entendida como a vida do governante tirano. A superioridade da vida privada que inclui a vida contemplativa do filósofo fica evidente. Mas não se deve fazer a correspondência direta entre a vida privada e a vida contemplativa. Mas se deve guardar a ideia de que para Strauss a manutenção da filosofia ou da busca radical pelo conhecimento como um evento pertencente mais à vida privada do que a vida pública é valioso no pensamento de Strauss. Essa distinção é importante, por exemplo, para explicarmos a diferença diagnosticada por Strauss entre a filosofia ocidental influenciada pela tentativa de harmonização com a crença religiosa cristã e a filosofia medieval dos escritores árabes e

judeus, os quais separam quase completamente o discurso religioso e a filosofia como modo de apreensão eminentemente racional da realidade. Para Strauss essa distinção é essencial para compreender os caminhos seguidos pela filosofia ocidental moderna.

Resta, contudo a pergunta: a filosofia e a cidade estão irremediavelmente separadas ou é possível um ponto de contato entre esses modos de vida que não se encaixe na possibilidade do filósofo como conselheiro de tiranos? Como afirma Corine Pelluchon: “A filosofia transcende a cidade, mas o valor da cidade depende de sua abertura à filosofia”¹⁰⁴

A filosofia transcende a cidade na medida em que sua motivação primordial é a busca pela verdade, pela investigação radical que faz parte do aspecto universal da sociedade humana. Entretanto, tendo em vista que o filósofo não busca a verdade a partir do nada, mas sim a partir das experiências concretamente vivenciadas pelos homens em sua coexistência política, a cidade de certo modo é também influenciada por sua relação com o conhecimento representado na figura do filósofo. Porém, cabe ao filósofo gerenciar esse diálogo com a cidade através do esoterismo em seu discurso.

Podemos nos perguntar a partir daí a qual tipo de abertura Pelluchon se refere na citação acima. Vimos na análise sobre o papel do filósofo como figura diretamente ligada ao poder foi, na realidade, relativizado por Strauss contrariando inclusive a crítica contemporânea muito comum contra Strauss de seu neoconservadorismo como uma tentativa justamente nesse sentido, a saber, o de reclamar um lugar para a filosofia como sustentadora intelectual das mais espúrias formas de governo. O ensino tirânico de Simônides não tem como objetivo fundamental sustentar o governo tirânico, mas

¹⁰⁴ PELLUCHON, C. Leo, Strauss Une autre raison d'autres Lumières: Essai sur la crise de la Rationalité Contemporaine, Paris, J. Vrin, 2005, p. 171.

promover, ainda que precariamente, a virtude. A sociedade pode então ser classificada como mais ou menos próxima da cidade ideal por meio de sua abertura à filosofia.

1.4 - Conclusão do Primeiro Capítulo

Pelo que verificamos até aqui a virtude tematizada por Strauss está estreitamente ligada um modo de vida cuja função é fornecer as condições para o “filosofar”. Strauss usa o pensamento clássico para esclarecer a distinção entre os modos de vida que compõem a cidade. A reflexão dos clássicos apreendida por Strauss se apoia na distinção entre as diferentes disposições naturais dos cidadãos as quais se dirigem para diferentes atividades e papéis na cidade. Na perspectiva straussiana dos gregos clássicos o equilíbrio da cidade reside harmonia entre as diversas disposições naturais dos indivíduos, sendo que a disposição para a busca do conhecimento radical é própria do filósofo e o coloca em uma posição muito particular com relação aos outros papéis sociais.

Veremos no segundo capítulo que Strauss dedica uma boa parte de sua obra à investigação e à descrição minuciosa das substanciosas mudanças que marcaram a passagem do período dos gregos antigos para a era moderna e o quão profundas foram essas mudanças no que diz respeito ao pensamento político. É a partir deste ponto que começa verdadeiramente a crítica straussiana ao pensamento político contemporâneo uma vez que o nosso autor detecta já na clivagem entre os fundamentos escolhidos pelos antigos e os modernos a origem da “decadência” da filosofia política e as possíveis soluções para tal fenômeno.

CAPÍTULO 2 - O conceito de virtude no contexto da filosofia política da modernidade

2.1 - Introdução ao Segundo Capítulo

Ao longo de toda sua obra, no que se refere ao tema da virtude política Strauss traça um longo caminho de declínio das bases do que o autor chama de pensamento político genuíno que se inicia no período renascentista com Maquiavel, e continua num crescente passando por Hobbes, Locke, Rousseau e outros importantes pensadores modernos até culminar na escola histórica cujo membro mais discutido por Strauss é Max Weber. Para Strauss, a consequência última deste percurso, o qual envolve não só o tema da virtude política como também a definição de filosofia política, é uma tradição de pensamento científico de viés niilista. Tal viés niilista é, na opinião de Strauss, precisamente o principal motivo de se apontar o pensamento político contemporâneo como inferior com relação aos seus fundamentos e origens. O objetivo deste segundo capítulo é demonstrar como se Strauss apreende o conceito moderno de virtude através da descrição dos desdobramentos do pensamento político moderno o qual Strauss denomina como as “três ondas da modernidade”.

2.2 – A crítica straussiana ao conceito maquiaveliano de virtude

O modelo de virtude política maquiaveliano, segundo Strauss, adiantou a modernidade e, de fato a inaugurou mesmo antes de Hobbes. Buscamos compreender nesta seção quais foram os precedentes abertos pelo modo maquiaveliano de pensar a virtude os quais apoiariam o papel conferido por Strauss ao pensador florentino como

iniciador da modernidade. Também exploraremos como Strauss vê negativamente a influência maquiaveliana sobre a filosofia política.

2.2.1 - A Virtude do Príncipe e a Virtude do Povo

A obra de Maquiavel é considerada, em geral, revolucionária não só porque solidifica a influência da ideia do realismo na filosofia política, mas também porque lança novas perspectivas sobre como definir a virtude.

Maquiavel, assim como os renascentistas em geral, acredita que o melhor modelo de sociedade se constrói sobre uma relação de admiração e zelo dos cidadãos pela coisa pública, isto é, um comprometimento com a saúde das instituições que se expressa por meio dos ideais de pertencimento cívico. Sendo assim, de acordo com a tradição humanista dos renascentistas entre os quais se encontra Maquiavel, as condições de realização da sociedade residem tanto na apropriação por parte dos cidadãos dos melhores valores da República quanto na boa condução dos negócios públicos por parte do Príncipe.

Sob a influência do humanismo de inspiração aristotélica os renascentistas estavam habituados a pensar o conceito de virtude como “a capacidade de cada cidadão de agir em conformidade com o interesse público, ainda que em detrimento de seu interesse particular. “A república, ou a comunidade política, era [...] uma estrutura virtuosa: uma estrutura em que a capacidade de cada cidadão de colocar o bem comum antes do seu próprio bem era a precondição de todos os outros”.¹⁰⁵

¹⁰⁵ SILVA, Ricardo, Maquiavel e O Conceito De Liberdade Em Três Vertentes do Novo Republicanismo Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 25 n° 72.

Ainda que a reflexão maquiaveliana sobre a virtude ganhe bastante destaque em *O Príncipe* é nos *Discorsi* que a virtude exercida propriamente pelos cidadãos é melhor descrita por Maquiavel, uma vez que neste caso, Maquiavel considera os cidadãos livres e há uma estreita relação entre a liberdade e a virtude no pensamento republicano. Isto é, se a virtude nessa tradição neorepublicana renascentista da qual faz parte Maquiavel é vista como uma habilidade de sobrepor o bem público ao individual, esta habilidade, por sua vez, decorre das possibilidades de escolha do cidadão e de certa dose de patriotismo. No caso do texto do Príncipe, Maquiavel está mais absorto na tarefa de esclarecer a virtude de um príncipe novo, ou seja, o que inclui os meios pelos quais um Príncipe pode adquirir e manter seu poder.¹⁰⁶

Na opinião de uma determinada ala dos comentadores, Maquiavel entende a virtude cívica neste contexto como análoga a virtude militar. Não que elas sejam idênticas, mas uma não subsiste sem a outra. De fato, tanto Skinner quanto Pocock destacam a grande preocupação expressa por Maquiavel acerca da necessidade das repúblicas em geral possuírem seu próprio exército, formado de seus próprios cidadãos.

Maquiavel teria em mente a disposição do povo para lutar em exércitos pela defesa da pátria. A guerra em defesa da pátria seria a arena privilegiada de realização do tipo de virtude que a república demandaria do cidadão comum.¹⁰⁷

Esta preocupação de Maquiavel denota a importância na visão do autor da ideia de pertencimento e dedicação cívicos para a estrutura de uma sociedade equilibrada de acordo com os valores republicanos. Porém, não exaure a complexidade do conceito de virtude em uma sociedade que como vimos já inaugura o individualismo como uma de suas características. A grande dificuldade está em aliar a virtude compatível com as

¹⁰⁶ Ver SILVA, Ricardo, Maquiavel e O Conceito De Liberdade Em Três Vertentes do Novo Republicanismo Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 25, n° 72.

¹⁰⁷ Silva, Ricardo, Maquiavel e O Conceito De Liberdade Em Três Vertentes do Novo Republicanismo Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 25 N° 72.

exigências de uma república livre e a satisfação dos desejos do indivíduo, isto levando-se em consideração que se fala de uma sociedade que caminha cada vez mais fortemente para a atomização. Sendo assim, a virtude do cidadão reside na defesa dos valores republicanos, mas essa defesa ocorre presumindo-se que as pessoas estejam já de posse de sua liberdade.

Por outro lado, existe o comentário muito conhecido de Maquiavel: (...) Não apenas em Roma, mas “em toda república há dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes” (...)“todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles”¹⁰⁸. Esta citação costuma ser usada para corroborar a questão do conflito como um aspecto fundamental da sociedade, aspecto sem o qual ela não pode subsistir. Todavia, este conflito não é desordenado. Na medida em que os grandes desejam sempre dominar e o povo deseja apenas a segurança de não ser dominando, o equilíbrio comum e agradável para todos tem que se situar entre essas duas condições. Porém, este equilíbrio deve constantemente frear a tendência inevitável que o corpo político possui em direção à corrupção. Para Maquiavel, a ociosidade do povo aliada à ambição desmedida das elites mantém o corpo político sob a tensão constante advinda do risco da autodestruição. É neste sentido que interpretamos aqui a virtude do Príncipe como uma habilidade essencialmente diferente da virtude do povo. Enquanto a segunda pressupõe o hábito da apreciação do povo em relação à estabilidade das condições de satisfação do indivíduo particular, a primeira pressupõe a conquista da *fortuna*, isto é, uma situação de embate perpétuo na qual o Príncipe testa sua *virtú* na tarefa constante de subjugar as contingências. Para tanto nem sempre parece desejável que o príncipe aja necessariamente através da moderação e, por vezes, Maquiavel parece aconselhar para o príncipe a desobediência às regras de conduta dentro das quais sua própria sociedade

¹⁰⁸ MAQUIAVEL, Nicolau, O Príncipe, trad. Maria Julia Goldwasser, 2ª ed, Martins Fontes, São Paulo, 2001, p.21

está fundada. Segundo Silva: “A virtude de grandes indivíduos é necessária quando o império da lei ainda está por ser instituído, ou precisa ser restaurado, enquanto a virtude de um povo como um todo é necessária para preservar esse império, se já estiver em vigor.”¹⁰⁹

O príncipe habita, portanto, uma esfera própria de valores e razões. Seu comprometimento é da ordem do sucesso, do desempenho, os quais giram em torno do objetivo de manter a sociedade coesa e sob a jurisdição da ordem e da paz tanto quanto possível, inclusive por meio de atitudes enérgicas. Maquiavel defende ao que parece que se há alguém que pode criar a desordem e a violência dentro de um estado sadio, muitas vezes como um recurso estratégico para no final do processo recuperar a ordem e a segurança, este é o próprio Príncipe.

No entanto não devemos compreender essas afirmações como se a ação do príncipe maquiaveliano fosse guiada pelas paixões, porque na verdade elas são guiadas por certo uso muito específico da razão, o que se costumou denominar ao longo da história do pensamento político como a Razão de Estado, a saber, um raciocínio particular acerca da relação entre moralidade e política, que encontra seus fundamentos e regras dentro apenas da esfera específica dos meandros do mundo da política; sendo assim, os atos do Príncipe lidariam com as paixões, mas não seriam conduzidos por elas, ou pelo menos não seriam ilimitadamente conduzidos por ela. Não podemos deixar de observar que Maquiavel escreve ainda sob a égide de resquícios do período medieval, no qual podemos dizer que o modo como as habilidades do governante eram vistas tendiam a se coadunar com uma visão de mundo guiada pela religiosidade cristã e pelo cumprimento das virtudes ligadas a essa religiosidade, tais como a caridade, a

¹⁰⁹ SILVA, Ricardo, Maquiavel e O Conceito De Liberdade Em Três Vertentes do Novo Republicanismo Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 25 N° 72, p.48.

piedade, etc. No entanto, do ponto de vista maquiaveliano de tratar a política tais virtudes seriam muitas vezes contraproducentes e capazes de produzir efeitos contrários para os quais a ação política está de fato direcionada, a saber, a ordem e a estabilidade do corpo político. Pelo menos, essa era a ideia ou o horizonte de significação exigido como pano de fundo das ações dos príncipes, ou seja, era esperado destes governantes ao menos “parecer” cumprir essas metas ainda que saibamos que a corrupção das paixões humanas nunca deixou de fazer parte na prática das ações dos atores dotados de poder daquela época.

Como o afirma Skinner:

A posse da *virtú* (...) é representada como a disposição de fazer o que for preciso para alcançar a glória e a grandeza cívica, quer as ações envolvidas sejam intrinsecamente boas ou más. Essa disposição é tratada em primeiro lugar como o atributo mais importante da liderança política.¹¹⁰

2.2.2 - Apreensão straussiana do conceito de virtude maquiaveliano

Em seus comentários sobre Maquiavel, no entanto, Strauss nos surpreende com uma interpretação sobre as intenções do autor florentino que vai muito além do usual. Para Strauss, Maquiavel não chegou a fazer uma descoberta inédita para os antigos. Na verdade, Strauss busca demonstrar que o que destaca Maquiavel entre os autores mais importantes da história do pensamento filosófico é o fato de ele descortinar uma realidade que os antigos já conheciam, porém não expressavam do modo como Maquiavel o fez. A realidade que Maquiavel desvela é sua própria noção acerca da

¹¹⁰ SKINNER, Quentin, Maquiavel, Porto Alegre, L&M Pocket, 2010, p. 75.

natureza das sociedades políticas em geral. Como dizia o florentino, a sociedade está dividida entre aqueles que querem oprimir e aqueles que desejam não ser oprimidos.¹¹¹

A estratégia política da filosofia proposta por Maquiavel ruma, portanto, no sentido de explicitar esse conflito entre os diversos “humores” que constituem a cidade. A função do Príncipe se torna então conduzir este conflito não para o seu fim, visto que ele é parte constituinte da vida política, mas gerencia-lo. Para tanto Maquiavel defende a ideia de que o Príncipe deve usar de todos os recursos disponíveis, estejam eles ou não em consonância com os mandamentos morais. Contudo, é preciso deixar claro que não faz parte das atribuições do Príncipe extinguir o conflito uma vez que ele próprio faz parte desta estrutura. O conflito é, na verdade, uma espécie de motor da sociedade na visão maquiaveliana, devendo ser inclusive estimulado. O conflito torna-se inclusive uma das razões pelas quais Maquiavel nos *Discorsi* elogia Roma, uma cidade na qual os conflitos permanentes foram uma das causas da saúde de seu corpo político. A experiência narrada por Maquiavel vai na direção de usar esse conflito ao invés de camuflá-lo e é neste aspecto que Strauss vê a grande modernidade inaugurada por Maquiavel.

2.2.3 A explicitação do desvelamento operada por Maquiavel

Maquiavel não só chama atenção para o modo operacional do Príncipe, mas o põe em destaque. O pensador florentino toma o procedimento do Príncipe como seu objeto estimado e busca dissecar os passos do processo utilizando o arcabouço teórico e

¹¹¹ Pois, em todas as cidades existem dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença. Maquiavel, Nicolau, *O Príncipe*, trad. Maria Julia Goldwasser, 2ª Ed, Martins Fontes, São Paulo, 2001. p.43.

o vocabulário técnico da filosofia política, “dessacralizando” de certa forma o que antes jazia como um pano de fundo mais ou menos intocável.

A questão straussiana reside no fato de o discurso maquiaveliano, mais do que propriamente seu conteúdo, desencadear uma nova visão de mundo e um novo método para a filosofia política, de onde derivam realmente a modernidade e a irreverência de Maquiavel como pensador. Strauss entende a modernidade como uma visão de mundo que se inicia por um processo de aquisição da natureza como propriedade da espécie humana, e cujo desdobramento envolve abertamente a substituição da religião pela visão de mundo proposta pelo método científico. Enquanto a tradição de análise dos historiadores das ideias em sua maioria localizam o início desse processo junto aos primeiros pensadores da modernidade, como Hobbes ou Descartes, Strauss observa já no renascentista Maquiavel todos os germes importantes da mentalidade moderna como depreendemos da citação seguinte: Por várias razões esse estudo é aqui republicado em sua forma original.(...)Hobbes me parecia como o iniciador da filosofia política moderna. Era um erro: o mérito disso deve ser dado não á Hobbes, mas a Maquiavel.¹¹²

Como se sabe, o estilo literário do livro “O Príncipe” de Maquiavel era usual em sua época. Denominado “espelho dos príncipes” (*speculum principum*) eram comuns os escritos cuja proposta se dirigia ao aconselhamento dos governantes. O gênero empregado no período medieval era composto por reflexões de orientação moral e política. Estas reflexões, em sua grande maioria, estavam ligadas ao modelo cristão de virtudes. A ideia, veiculada nos espelhos dos príncipes, segundo a qual ao seguir as instruções contidas nos manuais de governança o príncipe se aproximaria da perfeição e

¹¹² Strauss, L, La Philosophie Politique de Hobbes: its Basis and its Gênesis, Chicago, Editions Belin, 1991, p.12.

a estenderia a todo seu reino era compreensível dentro de um contexto no qual as ações do Príncipe seguiam um modelo em consonância com a natureza. Contudo, Maquiavel se diferencia, pois apresenta o rompimento entre a natureza e as regras de conduta do governante. Maquiavel deixa claro que o norte do príncipe é antes de tudo a conservação do poder, esse é o parâmetro que deve conduzir a ação política e demonstra de forma inequívoca que esta habilidade nada tem a ver com as virtudes cristãs. Esse conceito central da política segundo Maquiavel dissocia homem e natureza enquanto elementos complementares, a ação passa a ser entendida como técnica de conquista e manutenção do poder e não como busca de harmonia. Ver ¹¹³

Ao fazermos essa crítica não estamos querendo dizer que a visão de Strauss sobre os antigos gregos seja idílica a ponto de o autor acreditar numa simbiose completamente harmônica como tônica da vida política. Strauss está altamente consciente das sinuosidades das análises do pensamento grego sobre a função do conflito na vida política.

Pode-se dizer que a lei, a lei humana, vai em direção a uma lei divina ou natural, como em direção de sua origem. Isso implica, contudo, que a lei humana, precisamente porque ela não se confunde com a lei divina ou natural, não seja perfeitamente verdadeira, nem justa. Entretanto, a lei humana, a lei da cidade, é completamente obrigatória para os homens que estão submetidos a ela, pois são as leis da cidade a qual eles voluntariamente escolheram como sua.¹¹⁴

Na passagem acima podemos perceber que Strauss reconhece o aspecto tenso entre o direito natural e o direito positivo e o diálogo constante que a interação necessária destes dois aspectos da vida política exigem. Contudo, esse aspecto tenso não significa que o conflito para Strauss seja uma espécie de motor surge como efeito

¹¹³ HAHN, Fabio Andre, *Espelhos de Príncipes: Considerações sobre o Gênero*, <http://www.históriahistória.com.br>, acessado em 07/04/2015.

¹¹⁴ STRAUSS, L. CROPSEY, J. *Histoire de la Philosophie Politique*, Paris, P.U.F, 1994, p.5.

colateral da relação de ambiguidade guardada entre a natureza da cidade e a interpretação dessa natureza pelos homens e mulheres que nela habitam.

No entanto, Strauss parece considerar salutar a precaução dos gregos em não desvincular a natureza, ou mais especificamente o Direito Natural da ação política. Mesmo as teorias da ação política de inspiração platônica e/ou aristotélica mantêm-se ancoradas na ideia de natureza como último refúgio da racionalidade da vida política. Por essa razão Strauss destaca o cuidado dos gregos com o discurso de modo a manter o equilíbrio entre a verdade e as necessidades da cidade.

Entretanto, são necessários diferentes tipos de razões para persuadir tipos de homens diferentes e a multiplicidade de razões poderia ser problemática e coloca assim em perigo a simplicidade da obediência. O legislador deve possuir a arte de dizer simultaneamente coisas diferentes para cidadãos de diferentes tipos, em todos os casos o discurso do legislador terá o mesmo simples resultado: a obediência às leis.¹¹⁵

A visão straussiana da estrutura da cidade engloba tanto o descompasso entre o horizonte ideal e as possibilidades efetivas de realização do sumo bem quanto o modo correto de lidar com essa condição sempre problemática da existência política dos seres humanos. Como observa Rosen: “O retorno da modernidade pelo caminho da “desconstrução” do passado não é destinado a restituir uma versão fictícia da *polis* grega, mas reabilitar o presente em vista do futuro.”¹¹⁶

Contudo, quando pensamos que Strauss em seu comentário mais aprofundado sobre o florentino alça a figura de Maquiavel ao papel de um fundador de novos modos e ordens, ou como uma espécie de novo profeta que teria sido tão poderoso quanto Moisés, a afirmação de que ele não teria dito nada que os antigos já não soubessem parece soar contraditória. Além do mais, para Strauss, Maquiavel se tornou uma figura

¹¹⁵ STRAUSS, L. CROPSEY, J. Histoire de la Philosophie Politique, Paris, P.U.F, 1994, p.91.

¹¹⁶ ROSEN, Stanley, Leo Strauss and the Problem of the Modern, in: the Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, 2009, p121.

tão marcante na fundação desses novos modos e ordens, a saber, a filosofia política moderna, de modo totalmente proposital. Em todos os textos de Maquiavel analisados por Strauss, o autor alemão encontra indícios indiretos de que as ambições de Maquiavel ultrapassavam o mero desejo de escrever seus tratados de filosofia política em honra aos príncipes. Era objetivo de Maquiavel, de fato, modificar todo o cenário da filosofia política ocidental ao desacreditar completamente quase todos os preceitos antigos gregos. Segundo a teoria straussiana a intenção maquiaveliana era menos dizer algo realmente inédito do que “parecer” dizer algo realmente inédito. Aqui vemos ironicamente Maquiavel seguir a risca seu próprio preceito endereçado aos príncipes: é mais importante parecer do que ser. Na visão de Strauss é precisamente isto que ocorre, ou seja, Maquiavel “parece” estabelecer novos modos e ordens e de certa perspectiva realmente o faz, porém não por ter descoberto um “novo mundo” nunca antes visto entre todos os grandes pensadores políticos incluindo os sábios gregos da antiguidade, mas sim por expor da forma mais crua um dado da natureza das relações entre os homens e o poder que permanecera cuidadosamente “encoberto entre as linhas dos textos gregos clássicos”. Em seu comentário diretamente dirigido a Maquiavel Strauss argumenta:

Maquiavel certamente não foi o primeiro homem a exprimir tais opiniões. Tais opiniões pertencem a um modo de pensar a política e de agir politicamente que é tão antigo quanto a própria sociedade. Foi Maquiavel, no entanto o único filósofo a dar todo o peso de seu nome a um modo de pensamento político e de ação política tão antigos quanto a própria sociedade, a tal ponto que o nome de Maquiavel é comumente usado para definir este curso de ação e pensamento.¹¹⁷

É possível dizer, assim, que Maquiavel não se afasta completamente dos gregos como gostaria, pois como é propósito de Strauss demonstrar, estes não estavam cegos diante da função constitutiva da tensão para a vida política. Strauss vê este conflito

¹¹⁷ STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*, Chicago Press, Chicago, p. 10.

presente como tópico primordial da discussão grega por meio da diferenciação entre a caverna e o mundo fora dela, tal como descrito na metáfora platônica.

Cito Strauss:

Maquiavel parece ter rompido com todos os filósofos políticos anteriores. Existem pesadas provas apoiando esta opinião. Entretanto, sua maior obra política visa ostensivamente provocar o renascimento da antiga república romana: longe de ser um inovador radical, Maquiavel é o restaurador de alguma coisa antiga e esquecida.¹¹⁸

Para Strauss há todo um esforço dos gregos para “pensar” o conflito resultante da natureza das coisas e dos homens e o quanto este conflito é vital na formulação de formas políticas. Porém, a reflexão grega é sempre cônica da potência “subversiva” da filosofia enquanto pensamento radical. Por isto, a filosofia lança luz sobre o conflito de modo oblíquo ao contrário do que faz Maquiavel o qual, por sua vez, busca expor a tensão constitutiva da sociedade de modo explícito e mesmo chamativo. Desta atitude temerária por parte de Maquiavel advém a alcunha de um pensador do mau reservada por muitos como crítica principal feita ao pensador florentino. Mas talvez a verdadeira crítica de Strauss contra Maquiavel não seja vê-lo como um pensador do mau, apesar de ser o modo como o autor alemão descreve “explicitamente” o florentino. Mas sim como um pensador da imprudência e da falta de moderação no discurso. Tal imprudência revela para Strauss em última instância um entendimento equivocado do significado e da importância da filosofia para o homem. Encontramos uma corroboração dessa chave de interpretação nas palavras de Claudia Hilb:

O “esquecimento maquiaveliano de Sócrates” é, em primeiro lugar, o esquecimento da necessária moderação que há de guiar o filósofo, que sabe que para serem úteis à cidade as exigências de sabedoria têm de ser qualificadas ou diluídas no ensino público da filosofia. Mas o esquecimento ou o abandono da moderação é, por sua vez, o indicio de um segundo e fundamental esquecimento (...)¹¹⁹

¹¹⁸ STRAUSS, L. Cropsey, J. Histoire de la Philosophie Politique, Paris, P.U.F, 1994, p.322.

¹¹⁹ HILB, Claudia, Leo Strauss: El Arte de Leer, Buenos Aires, FCA, 2012, p.27.

Este segundo “esquecimento” ou esta segunda falha maquiaveliana corresponde no pensamento straussiano à erradicação do pressuposto no pensamento moderno de que toda sociedade deve buscar o equilíbrio baseando-se numa determinada hierarquia de fins. É a ausência dessa ambição o que, segundo Strauss, abre a porta para o niilismo, isto é, para a equalização de todos os valores a qual acaba por solapar as bases da existência política orientada para a virtude. Strauss afirma:

Existe uma hierarquia de fins universalmente válida, mas não existem regras de ação universalmente válidas. (...) A hierarquia de fins é o único padrão universalmente válido. Esse padrão é suficiente para que se formulem julgamentos sobre o grau de nobreza dos indivíduos ou dos grupos, das ações e das instituições.¹²⁰

Strauss ressalta que os gregos tratavam este tema da exposição do pensamento com abundância, mas também com todo cuidado prevendo seu potencial destrutivo. O método de exposição maquiaveliano, ainda que não mude o conteúdo essencial dos ensinamentos desde Sócrates, gera consequências às quais, de acordo com Strauss, serão determinantes para os rumos do novo modo de pensar a filosofia política na modernidade e mudam completamente o rumo das coisas porque desvela uma “natureza” que permanecia sob o véu do discurso moderado dos antigos. Como afirma Pangle:

Enquanto a filosofia política clássica subordina a política à moral e, sobretudo, à virtude intelectual (como o fim do homem ou a perfeição da alma humana concedida pela natureza), Maquiavel subordina a virtude à política (enquanto virtude simplesmente útil em termos políticos), vendo no afã da glória um substituto amoral para a moral, e inaugura a concepção da filosofia como disciplina a serviço das metas da humanidade inteira.³

É importante deixar claro, tal como está implícito na citação acima, que Strauss não elege conteúdos morais específicos para preencher esta “hierarquia de fins”. Strauss não faz uma crítica de cunho moralista à modernidade. O alvo do nosso autor é muito

¹²⁰ STRAUSS, Leo *Direito Natural e História*, Edições 70. Lisboa, 2009. p.140.

mais a incapacidade da filosofia política de colocar em um debate de alto nível de abstração os valores praticados pelas sociedades modernas a partir de uma hierarquia de fins.

Como dissemos acima, para Strauss, Maquiavel é uma figura notável, pois inaugura a visão de mundo moderna que, por sua vez, é a que prevalecerá até a era contemporânea. A ruptura instalada por esta nova visão de mundo é de fundamental importância uma vez que representa o mote para uma das mais recorrentes críticas straussianas. Essa ruptura, que se inaugura com Maquiavel, é descrita por Strauss como a primeira onda da modernidade. O primeiro germe que levaria ao modo contemporâneo de fazer filosofia política o qual difere tanto daquele representado pelos gregos antigos.

O Maquiavel de Strauss põe em movimento a criação da modernidade pela radicalização e aceleração da dissolução da antiguidade. Mas essa dissolução, cuja intenção é liberar a humanidade da filosofia e da moralidade dos antigos, dissolve ao mesmo tempo a natureza. (...) E o retorno à natureza nos está bloqueado pela arma que surgiu em decorrência do progresso em graus incríveis de manipulação da natureza: a ciência moderna.¹²¹

Porque o retorno à natureza nos estaria vedado por meio da ciência moderna? Como a influência da ciência moderna na mentalidade do homem contemporâneo pode impedir a relação com uma ideia qualquer de natureza? Através de toda a obra de Strauss, encontramos recorrentemente a ideia de que a compreensão moderna do homem o vê como separado dos fins da natureza. Ao invés de incluir o ser humano no cenário abrangente de uma totalidade, a compreensão moderna do homem o desvincula desse todo. Em substituição, a nova visão moderna privilegia o estabelecimento do homem como centro do universo. Com o tempo o homem e suas necessidades passam a ser um fim em si mesmo, e toda cultura e racionalidade de repente se encontram subservientes a este fim. A natureza da qual o homem contemporâneo se desvincula faz

¹²¹ ROSEN, Stanley, Leo Strauss and the Problem of Modern, in: The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, p.121.

referência a uma ideia de pertencimento a um contexto universal que permanece como parâmetro racional ao caos. Como afirma Strauss em *Direito Natural e História*:

Poderia parecer que a concepção teleológica do universo, de que a concepção teleológica do homem constitui uma parte, foi arruinada pela ciência natural moderna. (...) Ora, neste aspecto, que do ponto de vista de Aristóteles era o aspecto decisivo, a contenda parece ter sido decidida em favor da concepção não-teleológica do universo. Desta decisão capital duas conclusões opostas podiam ser tiradas. Segundo uma delas, a concepção não-teleológica do universo deve ser acompanhada por uma concepção não-teleológica da vida humana.¹²²

Sendo assim, a impossibilidade de retorno à natureza, questão que Strauss se esforça por colocar no centro da discussão atual está ligada na verdade no quanto a ideia de “conquista da natureza” foi banalizada pela filosofia política moderna e contemporânea. Após o estabelecimento do historicismo, que para Strauss decorre das intervenções de Maquiavel e Hobbes, dentre outros, o pressuposto de que não pode haver uma ligação “natural” do homem com as coisas políticas, no sentido de uma condição política constituinte do ser humano se tornou muito pouco questionado pelos intelectuais e ainda menos pela sociedade como um todo.

O ataque ao direito natural em nome da história assume, na maioria dos casos, a seguinte forma: o direito natural pretende ser um direito discernível pela razão humana e universalmente reconhecido; mas a história (incluindo a antropologia) ensina-nos que esse direito não existe; em vez de uma presumível uniformidade, encontramos uma variedade infinita de noções de direito ou de justiça.¹²³

Mas a pergunta que permanece é: Strauss está de fato defendendo alguma espécie de teleologia como conceito relevante no cenário do pensamento político contemporâneo? E em caso afirmativo qual a vantagem de tal visão das coisas em comparação com a visão não teleológica característica da modernidade?

Em uma passagem de *Direito Natural e História* Strauss lança ele mesmo uma luz sobre essa questão:

¹²² STRAUSS, L. *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p.8,9.

Segundo os clássicos, a melhor constituição é obra da razão, isto é, da atividade consciente, ou do planejamento, de um indivíduo ou de poucos indivíduos. Está de acordo com a natureza, ou corresponde a uma ordem natural, porque cumpre no mais alto nível os requisitos da perfeição da natureza humana, ou porque a sua estrutura imita o padrão da natureza. Mas não é natural no que toca à maneira como é produzida: é obra de um projeto, de um planejamento, de uma construção consciente; a sua existência não decorre de um processo natural ou da imitação de um processo natural.¹²⁴

Percebemos pela citação acima que Strauss não descarta da filosofia política o papel da convenção, isto é, o que nosso autor chama de “natureza” não remete a um determinismo dogmático, mas sim a uma hierarquia de fins cujo critério é a racionalidade. Essa é uma questão primordial para nós. A melhor constituição é obra da razão, porém sua construção está submetida à flutuação das contingências sócio históricas, o que, por sua vez, não anula o fato de ser a sociedade compreensível apenas dentro do quadro de um projeto racional.

Para que possamos defender a possibilidade da recolocação da virtude como uma questão relevante para a filosofia política atual, tal como parece ser o projeto straussiano temos que, forçosamente, encontrar uma função para este conceito em nosso contexto atual. Parece-nos possível sustentar a ideia de que Strauss deseja realmente erigir uma nova base teleológica para a filosofia política através de sua crítica às modificações levadas a cabo desde a modernidade até o período contemporâneo. Como afirma Strauss: O melhor regime, tal como os clássicos o entendiam, deixa de ser idêntico com a ordem moral perfeita. O fim da sociedade civil já não é “a vida virtuosa enquanto tal”, mas apenas um determinado segmento da vida virtuosa.¹²⁵

Perde-se assim, precisamente o sentido da totalidade, isto é, a ideia de pertencimento do homem a uma ordem universal. A separação entre o homem e o todo é um dos temas mais tratados por Strauss e esta crítica está sempre presente em vários de

¹²⁴ STRAUSS, L. *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p.11.

¹²⁵ *Ibid*, p.125.

seus escritos. A separação da compreensão do homem de alguma ideia de natureza torna-se uma questão política digna de investigação para Strauss no momento em que o autor vê essa pressuposição como dominante em toda reflexão política contemporânea e não apenas como mais uma possibilidade a ser examinada. Para Strauss a unilateralidade da posição que ele chama de historicista, a saber, a mesma inaugurada pela modernidade é a grande transformação pela qual passou a filosofia política. É desse modo que Claudia Hilb, por exemplo, interpreta a crítica straussiana da modernidade: “A concepção moderna do homem, a negação de sua inscrição em uma natureza que o transcende, está afirmada dogmáticamente pelo pensamento moderno”¹²⁶

Hilb nos ajuda a compreender que a crítica de Strauss à modernidade está apoiada sobre um preceito metodológico dos modernos, a saber, os modernos assumem que seu modo de analisar a realidade está protegido de qualquer dogmatismo e que o método moderno de análise superou totalmente o problema teológico que acompanha o pensamento filosófico desde os seus primórdios. Todavia, na visão de Hilb Strauss entende esse fundamento do pensamento moderno como um equívoco, pois de fato o problema teológico-político não foi superado, apenas mascarado pela afirmação do próprio método histórica, afirmação esta, por sua vez, também dogmática, de que a existência política do homem não pode sob nenhuma hipótese ser explicada teleologicamente. Cito Hilb:

A crítica straussiana terá por objeto, então trazer à luz o caráter dogmático das premissas sobre as quais se apoia o pensamento moderno. Porém, terá também a finalidade de restituir o que é segundo Strauss, o caráter mais profundo da filosofia clássica frente a errônea interpretação que dela oferecem o pensamento moderno: para nosso autor a filosofia clássica, longe de ser dogmática, é propriamente zetética.¹²⁷

¹²⁶ HILB, Claudia, Leo Strauss e A Arte de Leer, Buenos Aires, FCE, 2012, p.15

¹²⁷ Ibid, p.16

Todavia, devemos nos ater ao fato de que a tradição renascentista não parece desistir de uma ordem virtuosa como *telos* da existência política do homem. Ao contrário, vemos com certa abundância no pensamento dos mais relevantes autores renascentistas um viés republicano baseado na importância da virtude cívica como esteio de um bom regime. Maquiavel, por seu turno, não parece negar este elemento em seu pensamento, sobretudo quando elogia a *virtú* dos romanos o que nos leva a nos perguntar por quê e como Strauss deduz do pensamento de Maquiavel o começo do fim do pensamento político genuíno, isto é, o niilismo contemporâneo. E para tanto é necessário inicialmente traçar um paralelo entre a virtude maquiaveliana e a virtude tal como compreendida pelos gregos. Como aponta Hilb:

(...) para o pensamento moderno a natureza e os fins do homem já não são compreendidos em relação com a natureza e os fins de um todo que o transcende. O humanismo moderno – o pensamento com centro no homem - é indissociável da ruptura com uma concepção teleológica do universo.¹²⁸

A virtude entre os gregos, se aproxima de uma espécie de habilidade ligada ao conhecimento profundo da cultura e dos níveis hierárquicos que compõem a estrutura social a qual sustenta as várias possibilidades de convivência humana. Contudo, a virtude maquiaveliana parece, por sua vez, se assemelhar a uma técnica. Mesmo lidando com o famoso elemento da contingência, ou como denominou Maquiavel, a “fortuna”, ainda sim a configuração da virtude do Príncipe era baseada em um cálculo que partia do princípio universal da iniquidade como marca antropológica por excelência. Maquiavel fala de uma virtude construída sob regras de como lidar com o tipo de natureza vil que marca nossa espécie. Com tais regras, ainda que se dirijam a um objeto tão fugidivo quanto à natureza humana, Maquiavel espera que seus conselhos ao Príncipe resultem na grande maioria das vezes, na obtenção do objetivo principal de seu método,

¹²⁸ Ibid. p.15

a saber, o gerenciamento das paixões humanas, de modo a estabelecer a ordem e a “virtude” dentro das comunidades políticas.

Ainda que em Maquiavel a virtude esteja ligada a ação de um modo mais direto e mais explícito do que essa relação está descrita nos gregos, em ambos os casos a virtude envolve um cálculo que se não é totalmente racional é pelo menos mais próximo da razão do que do mero acaso. Contudo, tudo indica que o que diferencia os conceitos diversos de virtude de Maquiavel e os gregos antigos são os fins aos quais a virtude se dirige. Enquanto a virtude entre os gregos encontra seu significado na inserção em uma comunidade política em acordo com a natureza, para Maquiavel a virtude serve como parâmetro de ação para um tipo de visão de mundo que compreende como parte de seu projeto político fundamental estratégias para conquistar a natureza.

Thought's on Machiavelli, obra na qual Strauss se dedica a investigar minuciosamente o pensamento do florentino, é também uma das obras mais difíceis de Strauss. Nela o método ou estilo da “escrita entre as linhas” alcança um grau elevado que torna a leitura do texto um desafio para o leitor. É digno de nota, por exemplo, as muitas ambiguidades que cercam a visão straussiana da figura de Maquiavel e de sua importância no cenário da filosofia política. Temos a impressão ao ler a obra de que Maquiavel é ao mesmo tempo elogiado como um pensador que inaugurou a modernidade e, ao mesmo tempo, como alguém que apenas “pareceu” inovador quando na verdade dizia em essência aquilo mesmo que os gregos já haviam descoberto e descrito com quase perfeição. Como o afirma também Hilb:

A compreensão da interpretação straussiana de Maquiavel passa pela elucidação deste aparente paradoxo: Maquiavel não diz nada relevante que os clássicos não já tenham dito, ao mesmo tempo, Maquiavel é o fundador de novos modos e ordens, Maquiavel é um revolucionário.¹²⁹

¹²⁹ HILB, Claudia, Leo Strauss e A Arte de Leer, Buenos Aires, FCE, 2012, p.47

Por vezes, vê-se um Maquiavel mestre da arte da “escrita entre as linhas”, que teria brilhantemente posto em xeque toda a filosofia de seu tempo. Todavia, também é de se destacar as ocasiões em que Strauss critica duramente o florentino como um dos causadores da ruína do pensamento político em sua melhor formulação. Como entender a ambiguidade straussiana na caracterização de Strauss? E como inseri-la corretamente na investigação sobre o problema da virtude?

Dissertamos anteriormente acerca da distinção entre os conceitos de virtude maquiaveliano e grego, lembrando que falamos aqui apenas destes conceitos enquanto vistos na ótica straussiana e não levando em conta as inúmeras interpretações existentes de modo geral.

Apesar de tanto Maquiavel quanto Strauss atribuírem ao problema da virtude um papel central na compreensão do questionamento sobre a filosofia política o projeto filosófico para o qual cada um dos dois serve é bem diferente. Segundo a ótica straussiana a virtude maquiaveliana serve bem ao projeto moderno. Mas que projeto é este? O que Strauss entende por um projeto para a modernidade?

Para respondermos a estas perguntas precisamos nos concentrar na face negativa que Strauss dá a Maquiavel. A esse respeito Maquiavel é descrito por Strauss principalmente como fundador de um projeto já decadente desde sua gênese. O projeto maquiaveliano, o qual Strauss identifica como o germe do projeto moderno, é algo que, segundo Strauss, se afasta enormemente da melhor formulação do problema político. Tal formulação corresponde àquela que tenta estabelecer um horizonte de significações para as perguntas permanentes feitas pelos homens em comunidade. Este horizonte tem que ser capaz de acolher as possibilidades racionais viáveis para uma sociedade que se concretiza cotidianamente através da busca por um sentido de unidade.

Mesmo que a virtude maquiaveliana inclua certo tipo de cálculo racional que visa “manipular” a fortuna ou as contingências, para Strauss são os desenlaces da visão de mundo que a nova virtude e a ideia de *Razão de Estado* colocam em andamento o verdadeiro aspecto negativo da contribuição do florentino. Pois, o projeto de Maquiavel já inicia para Strauss o individualismo que será continuado por Hobbes e Locke e levado às últimas consequências pelo **historicismo** contemporâneo.

Segundo Rosen o que Strauss chama de **historicismo** “trata-se frequentemente de um termo pejorativo de repúdio do paradigma de uma natureza estável em nome das perspectivas filosóficas mutantes da subjetividade humana.”¹³⁰

O historicismo para Strauss tem um papel importante como última consequência das três ondas da modernidade, na medida em que Strauss identifica o historicismo com o triunfo final da ciência moderna e da técnica na conquista da natureza. Estas últimas são as principais armas da modernidade em seu caminho que conduz para o declínio das possibilidades humanas, pois conquistam de vez as mentes e corações do cidadão. A crítica straussiana postula que os ideais construídos pela modernidade, a saber, o elogio da técnica e a visão da tarefa humana principal como a conquista da natureza, se levados às suas últimas consequências não explicam a realidade de modo satisfatório, na medida em que não alcançam as possibilidades humanas em sua totalidade.

No entanto, é importante salientar a distinção feita por Strauss entre o convencionalismo dos clássicos e o termo historicismo criticado por nosso autor. O convencionalismo antigo, segundo Strauss, inclui o reconhecimento de que a norma provinda da natureza é indiscutivelmente superior a qualquer formulação convencional

¹³⁰ ROSEN, Stanley, Leo Strauss and the Problem of the Modern, in: The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, 2009, p.123.

humana e que o estabelecimento de uma convenção como fundamento da cidade cria uma situação que não somente não é natural como vai contra a natureza.

Strauss afirma:

O convencionalismo pressupõe que a distinção entre natureza e convenção é a mais fundamental de todas as distinções. Subentende que a natureza goza de uma dignidade incomparavelmente superior à convenção ou ao decreto da sociedade, ou que a natureza é a norma.¹³¹

Isto não significa que o convencionalismo não fosse uma forma reconhecida pelos clássicos como legítima para compreender a realidade, mas o pressuposto para determinar um modo convencionalista de descrever a realidade política era sensivelmente diverso do que o historicismo defende. Para Strauss, a pressuposição dos clássicos inclui a diferença fundamental entre filosofia e natureza e conta com essa diferenciação para esclarecer o próprio sentido da filosofia. Isto porque uma vez assumida a diferença fundamental entre natureza e cultura como própria da realidade, torna-se mais fácil compreender a tarefa da filosofia como tentativa de buscar um conhecimento abrangente do todo, já que a superioridade da natureza como fonte de sentido é mantido mesmo no convencionalismo dos clássicos. A busca da ordem ideal pressupõe a tentativa de compreender todas as manifestações humanas, tanto as que estão no âmbito da natureza quanto as que se encontram no âmbito da história. É apenas com o historicismo que a natureza perde seu estatuto de referência primordial. Como afirma Strauss: “A premissa fundamental do convencionalismo é, portanto, nada mais do que a ideia de filosofia enquanto tentativa de compreender o eterno”¹³²

¹³¹ Strauss, L. *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p.13.

¹³² *Ibid*, p.14.

Contudo, ao afirmar que a natureza é a norma, isto é, levar em consideração o apreço dos antigos pelo papel do conceito de natureza como um anteparo de estabilidade não fecha os olhos destes pensadores da primeira hora do pensamento ocidental acerca das concessões que uma sociedade deve fazer para que seja mantido certo equilíbrio entre a ordem natural ideal como meta e a condição caótica para as quais as comunidades tendem muito frequentemente devido aos elementos irracionais que nunca deixam de constituir a condição humana:

A tese de que o direito e a justiça são convencionais significava que o direito e a justiça não tinham qualquer fundamento na natureza, que eram em última análise contra a natureza, sem outra razão de ser além das decisões arbitrárias, explícitas ou implícitas, das comunidades: não tinham outro fundamento além de um tipo de acordo, e o acordo pode gerar a paz, mas não pode criar a verdade.¹³³

O convencionalismo antigo, visto por Strauss, era, portanto, uma formulação viável para a condução da cidade, mas estava claro para os clássicos que a convenção jamais poderia ser tomada como superior à natureza enquanto fundamento.

Essa tendência ao caos é, todavia, colocada por Maquiavel no centro da discussão e, na apreciação de Strauss levada às últimas consequências como modelo explicativo de onde deve partir uma filosofia política.

A virtude maquiaveliana, por mais que seja uma técnica, ainda mantém fortes laços com a ação pura e simples que se dá em meio ao imediatismo do mundo que Strauss chama de caverna, no sentido em que Platão compreendia essa relação, a saber, a relação de uma visão racional dirigida à indagação radical do real em contraposição à realidade em sua faceta superficial e imersa na opinião. Porém, o que Strauss acusa Maquiavel de iniciar e mais tarde acusará o historicismo e a escola histórica de concluir é uma radicalização do “mundo da caverna” em detrimento da aspiração ao saber. Na

¹³³ Ibid, p.13.

verdade Strauss se refere a uma “segunda caverna” na qual culminou todo o processo de decadência do pensamento político desde Maquiavel. Para o autor alemão, a contemporaneidade se encontra em uma segunda caverna, ainda mais imersa na ausência de pensamento questionador, do que aquela que Platão descrevia quando tentava formular as condições da comunidade política de sua época. Ou seja, Strauss parece afirmar que o nível de superficialidade da sociedade contemporânea, com todo seu encanto sem receios pela técnica e pela renúncia em buscar um sentido racional para a existência da comunidade ultrapassou em muito qualquer contexto desfavorável para que a prática da virtude que pudesse ter havido entre os gregos encontre sentido. Com o objetivo de estabelecer um fim racionalmente compreensível Strauss insiste em afirmar a existência de modelos possíveis de sociedade. A valoração entre eles (estes modelos possíveis) é um dos elementos que torna a existência humana algo significativo, de acordo com a natureza de nossas habilidades racionais.

É, contudo, neste ponto que reside para Strauss a grande imoralidade da qual o pensador acusa Maquiavel. Quando Maquiavel desvela a relação quase simbiótica entre o mundo dos usos e costumes, ou seja, a caverna das opiniões de acordo com o jargão platônico e o seu contraposto, a saber, o ímpeto da investigação radical do todo, também chamado filosofar, o florentino retira da estrutura da apreensão da realidade algo que mantém o seu equilíbrio natural. De fato, aprendemos com Strauss que se existe uma relação de uso prático entre a filosofia e a cidade, essa se encontra no uso que a primeira faz da segunda, isto é, a filosofia tem na cidade e na preservação de seus costumes um mecanismo de proteção da possibilidade do filosofar para alguns contra o medo da maioria acerca das consequências do exame radical de todas as coisas.

Para Strauss é importante que os habitantes da cidade bem como a sociedade civil em geral estejam seguros de que os limites ao conhecimento e seu poder de destruição e de dissolução dos valores através do debate mantenham-se controlados. Um clima de desconfiança constante acerca dos valores, uma sociedade em permanente revolução de ideias não seria suportada pela maioria das pessoas, que tenderiam a recrudescer ainda mais seus impulsos reacionários e extremistas dentro de tal contexto.

Sendo assim, segundo a ótica straussiana é necessária a moderação do filósofo também na exposição de seu *pathos* filosófico. A grande crítica de Strauss a Maquiavel se encontra na falta de moderação do florentino do ponto de vista do discurso, isto é, Maquiavel deixa de lado a prudência dos antigos ao expor de modo explícito a dicotomia fundamental entre a caverna e o pensamento filosófico, levando ao descrédito a busca racional pelo melhor regime nas comunidades políticas.

Isso significa dizer que a filosofia grega de cunho socrático-platônica, quando interpretada por Strauss é, se entendida entre as linhas, menos conservadora do que se acredita. De acordo com Strauss, Sócrates e Platão sempre guardaram certo nível de ceticismo com relação à realização concreta do filosofar e mantiveram-se cautelosos sobre a capacidade dos homens em geral de corresponder aos ideais de uma sociedade governada pela sabedoria. Mas não deram uma resposta a esse impasse oferecendo a mera tirania como alternativa, ao contrário do que muitos críticos da filosofia platônica afirmam. Tenderam, na verdade, a interpretar essa forma dicotômica, dentro da qual parece se organizar a sociedade humana, como um dado da natureza, e assim como sua interpretação das orientações platônicas, Strauss incorpora a caverna ao esquema das coisas sem ao mesmo tempo desistir da tarefa de superá-la. Todavia, não concorda com o projeto maquiaveliano que ao expor o caráter dissimulador da filosofia, que até então

vinha sendo camuflado pelas fórmulas de moderação e esoterismo dos antigos, emerge dos escritos do florentino em uma roupagem perigosamente não imoral, mas amoral. “Leo Strauss atribui a Platão a perspectiva segundo a qual, ainda que o pensamento seja insensato e temerário, o discurso deve ser moderado”¹³⁴

A questão é que Maquiavel conscientemente abre mão da moderação e opta por um discurso em que a pretensão de fundar novos modos e ordens fica evidente. Esses novos modos e ordens, entretanto lançam sim um dado novo com relação à estrutura principal do pensamento político. O dado novo em questão é precisamente o desvelamento da verdadeira natureza da cidade, ou seja, a explicitação no discurso filosófico da tensão constitutiva entre a ancestralidade dos costumes e a tendência de desconstrução de preconceitos própria do pensamento radical caracterizado pela filosofia. Eis o ponto crucial do projeto straussiano, pois a filosofia política para Strauss busca o conhecimento total da esfera política, e pressupõe esta como inteiramente inteligível. Ocorre que a virada iniciada por Maquiavel e que irá ajudar a caracterizar o pensamento moderno não tem mais como objetivo ou horizonte de significação a realização ou mesmo a busca de tal ordem, mas se concentra cada vez mais na perseguição das paixões humanas:

A preocupação moderna pela ordem política estará em consequência orientada em função da realização da ordem mais capaz já não de conduzir os homens à felicidade entendida como perfeição, mas sim à felicidade entendida nos termos da realização de suas paixões comuns mais poderosas__ de que os homens são e não do que devem ser.¹³⁴

Esse dado sobre a inteligibilidade plena da esfera política é que coloca o autor alemão em uma posição tão singular frente aos outros pensadores contemporâneos. Por mais que alguns autores da filosofia política atual trabalhem com a veracidade dessa hipótese, de modo geral, a afirmação peremptória e convicta de uma esfera do político

¹³⁴ HILB, Claudia, Leo Strauss e El Arte de Leer, FCA, Buenos Aires, 2012, p. 17.

em sua integralidade coloca problemas teóricos que o quadro geral ou o *establishment* da filosofia política contemporânea tendem a evitar, dentre eles o problema da hierarquia de valores como parâmetro para o pensamento político. Desde o sucesso da escola historicista como explicação da realidade, a possibilidade da apreensão racional do todo se tornou para a mentalidade contemporânea uma tarefa quase fantasiosa, pois esbarra no pressuposto de que toda escolha inteligível de valores está circunscrita pelas condições históricas as quais são por definição limitadas e temporais. Deste modo, refutar Maquiavel e denunciar os aspectos negativos de sua influência para a filosofia acaba sendo imperativo para Strauss, na medida em que o argumento straussiano sobre a decadência do pensamento ocidental possui estreita ligação com a descendência entre o projeto de Maquiavel e o pensamento da escola histórica contemporânea.

E quais seriam os aspectos negativos de Maquiavel além do desvelamento das relações entre opinião e conhecimento, ou em termos straussianos entre a caverna dos costumes na qual está imersa a cidade e o pensamento livre de amarras representado pela vida contemplativa? Na verdade, precisamos entender onde estão nesse desvelamento levado a cabo por Maquiavel as raízes daquilo que Strauss entende como o niilismo contemporâneo, sobretudo, o niilismo constitutivo da filosofia política feita pelos modernos e contemporâneos.

Para afirmar tal niilismo Strauss deve opor em sua argumentação a sua própria ideia de racionalismo contra o racionalismo dos modernos. Ao reivindicar a necessidade da recuperação da visão racionalista dos clássicos ainda não está absolutamente claro o quão o método moderno e contemporâneo é inferior em relação aos clássicos no que se refere à influência do pensamento racional como definidor do modo de vida das comunidades humanas. De acordo com a interpretação straussiana o êxito da escola

histórica coloca em xeque a herança racionalista responsável pela conformação do pensamento político ocidental e retira das possibilidades do pensamento político contemporâneo a relevância dos valores como horizontes de significação. Afirmações expressivas como essas são o que tornam o pensamento de Strauss e Como afirma Claudia Hilb:

As consequências do relativismo moral para política são, entende Strauss, radicais: uma vez que tenhamos tomado consciência de que os princípios de nossa ação não têm outra sustentação além da nossa preferência cega já não podemos crer verdadeiramente neles.¹³⁵

Ou seja, Strauss não abre mão daquela esfera de inteligibilidade abrangente que está na base de toda possibilidade de discurso acerca dos eventos políticos, mas que segundo nosso autor é insuficientemente compreendida ou valorizada pelos modernos. Essa inteligibilidade significa que é possível afirmar ou propor a universalidade dos juízos de valor e, conseqüentemente a possibilidade de escolha entre eles. Em suma, é algo fundamental para a deliberação racional nas comunidades humanas. Em outros termos é possível escolher racionalmente entre modelos diversos de sociedade e, por fim, perseguir o ideal de vida boa.

2.2.4 - O Domínio da Natureza e a Possibilidade da Virtude

Resumindo o que foi mostrado até aqui sobre a apreensão straussiana do pensamento de Maquiavel podemos supor que o projeto maquiaveliano cunhado na conquista da natureza como fim último das comunidades políticas revela um obstáculo para a realização da virtude tal como Strauss entende este termo. Como veremos mais adiante, se Maquiavel prepara o caminho para o estabelecimento do individualismo radical como fundamento da existência política, não em acordo com a natureza, mas em contraposição a ela, Hobbes completará essa reestruturação criando uma antropologia e

¹³⁵ Rosen, Stanley, Leo Strauss and the Problem of Modern, in: The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, 2009, p.128.

uma ideia de consciência de si enraizada ainda mais na ideia de isolamento dos indivíduos e da competição como marca da razão de ser das sociedades.

2.2.5 – O Papel de Hobbes no Ataque à Possibilidade da Virtude

Strauss afirma no prefácio de sua *Filosofia Política de Hobbes*¹³⁶ “Hobbes me aparecia como o iniciador da filosofia política moderna. Era um erro: o mérito disso ressoa não a Hobbes, mas a Maquiavel.”¹³⁷ Strauss considera Hobbes o continuador de um processo já iniciado por Maquiavel, a saber, a instauração de uma nova visão de mundo na qual a relação do homem com a natureza é transformada em uma relação de uso e de impessoalidade. Para Strauss essa mudança de pressuposto gera um efeito muito relevante na teoria política e na filosofia como um todo, já que substitui a busca pela melhor ordem para a sociedade como guia da ação pela ação baseada na escolha irracional dos indivíduos.

Pode parecer paradoxal afirmar que o movimento realizado por Maquiavel, Hobbes, e outros a quem Strauss dedica suas investigações, termine por propiciar a longo prazo um cenário improvável para a realização da virtude, visto que tanto no florentino como no pensador inglês encontramos textualmente o elogio do conceito de virtude. Inclusive em Maquiavel, como se sabe, a aquisição da virtude, seja aquela do Príncipe, seja a do povo é peça fundamental do conjunto da obra maquiaveliana. Em Hobbes também há o apreço por certa noção de virtude, noção esta que segundo Strauss até está mais próxima da virtude aristocrática do que em Maquiavel. Ainda assim, a aposta straussiana reside em afirmar que o modo de pensar a política entre os modernos

¹³⁶ STRAUSS, L. *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Editions Belin, 1991. p.12

¹³⁷ *Ibid*, p.12.

não estabelece um meio propício para o florescimento da virtude tal como Strauss a entende.

A modernidade fortalece a ideia de que as comunidades políticas são artificiais, isto é, criações humanas totalmente desconectadas de um valor em si ou de uma realidade inteligível independente da própria capacidade meramente humana de valorar, de criar conceitos universais a respeito do justo e do injusto. Essa ideia acerca do quão artificial pode ser o aspecto político das comunidades humanas era discutida no mundo grego antigo como uma possibilidade a ser explorada, mas não possuía uma adesão massiva. Todavia, no mundo moderno, incluindo Hobbes, o pressuposto sobre a artificialidade da vida política ganha uma adesão muito mais universal e sólida do que jamais tivera entre os gregos.

Cito Strauss:

Antes da “descoberta” de Euclides, Hobbes não colocava em dúvida a autoridade da moral e das políticas tradicionais (aristotélicas). Mas, ainda que ele considerasse que a validade das normas tradicionais e a possibilidade de as aplicar fossem óbvias, ou sobretudo por essa mesma razão, seu interesse não se colocava tanto sobre essas normas e sim sobre o método requerido para as aplicar. Com a pressuposição de uma impotência fundamental da razão, o problema nele mesmo secundário da aplicação passa ao primeiro plano. É assim que a conversão de Hobbes a história se reveste de um sentido filosófico: instruído pela tradição do que deveria ser o homem, ele busca, por meio do estudo dos historiadores e a indução fundada sobre a história, a saber, isso que é o homem, quais forças o determinam de fato, a fim que o saber lhe forneça as regras de aplicação dessas normas tradicionais. Essas forças determinantes, ele descobre que essas são sobretudo as paixões. Entre essas paixões, ele coloca uma importância primordial sobre a vaidade e o medo.¹³⁸

Para Strauss o discurso maquiaveliano do realismo político expõe a ideia de que o homem é um ser estranho e deslocado diante das forças da natureza e não lhe resta outra saída melhor do que desafiar estas forças e constrangê-las com toda a violência

¹³⁸ STRAUSS, Leo, *La Philosophie Politique de Hobbes*, Editions Belin, 1991, p.95.

necessária de modo a proporcionar à humanidade a fruição dos prazeres pertencentes à condição humana.

Como Strauss aponta, a visão de comunidade política moderna e seu aspecto revolucionário estão diretamente ligados à profunda mudança nos conceitos antropológicos estabelecidos pela visão do homem baseada na ciência moderna. Nosso autor descreve a continuidade entre os pensamentos de Maquiavel e Hobbes como se segue.

Segundo Strauss, na interpretação hobbesiana da estrutura política a motivação principal que torna o caráter humano por excelência violento e prejudicial é a vaidade. O desejo de ser apreciado mais do que outros de sua espécie aos quais se compara é a grande marca distintiva da natureza humana e deste modo de ser decorrem muitas consequências importantes que acabam por influenciar todo o curso dos acontecimentos políticos.

Novamente se vê a semelhança do pensamento hobbesiano e maquiaveliano. Também o aspecto competitivo e conquistador do homem é elogiado por Maquiavel e elevado a uma espécie de fundamento de sua filosofia política. Pois a máxima maquiaveliana que determina que o conflito político primordial se dá entre o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado tem como consequência a constante competição pela capacidade de subjugar outros.

Para Maquiavel a alternância dessas duas vontades conflitantes dá movimento ao corpo político, um movimento essencial para que a sociedade continue gerando debates e se torne um processo dinâmico. Talvez esteja aí um dos motivos da grande admiração

de Maquiavel pela história de Roma, Roma que por sua vez sempre teve o conflito no centro de sua vida política rica e intensa.

Hobbes, por sua vez, lido por Strauss, retoma a importância do conflito como meio privilegiado para se compreender o dinamismo dos movimentos que explicam seu próprio tempo. Em resumo, a vaidade representou para Hobbes a fonte de todos os males. Pois na vaidade ele viu esse poder que embriaga e cega os homens. Porque o homem tenta estabelecer uma boa opinião dele mesmo, ele se recusa a reconhecer a existência de tudo que limita seu poder e sua inteligência. A vaidade o impede de apreender sua situação verdadeira.¹³⁹

Como se extrai da citação acima é verdade que em um primeiro momento Hobbes parece não ver a vaidade geradora de conflitos como um elemento positivo, ao contrário do que acontece em Maquiavel. Porém ao longo do texto de Strauss, vemos que Hobbes é forçado pela lógica de sua própria argumentação a fazer derivar desse peso da vaidade sobre as relações políticas a outra paixão crucial que integra o edifício conceitual hobbesiano, a saber, o medo da morte violenta resultando por fim no elogio da monarquia em detrimento da democracia. Cito:

Pelo fato de a vaidade determinar naturalmente o homem, não somente o Estado em geral é necessário, mas também a monarquia é a melhor forma de Estado, visto que nesse regime, o espaço público __ o elemento da vaidade __ é o menos potente.¹⁴⁰

Sendo assim, a vaidade como um operador político o qual faz parte do aspecto psicológico envolvido na trama complexa que constitui o âmbito das decisões políticas tanto por parte dos governantes quanto por parte do povo figura em Maquiavel e Hobbes como uma variável a ser considerada na explicitação dos questionamentos a serem perseguidos neste trabalho. Tais questionamentos envolvem o papel dos vários sentimentos e paixões que participam na motivação dos atores políticos, uma vez que o que se chama de virtude pode se identificar tanto com uma espécie de sentimento ou empatia que tem suas raízes na moralidade das comunidades humanas quanto como,

¹³⁹ Strauss, Leo, *La Philosophie Politique de Hobbes*, Paris, Editions Belin, 1991, p.164.

¹⁴⁰ *Ibid*, p.165.

parece ser o caso grego, com uma espécie de educação do espírito fundamentada na visão de mundo tipicamente coletivista que predomina no que os gregos antigos entendiam como a vida da *pólis*. Os comentários maquiavelianos e hobbesianos em torno da vaidade como operador político demonstram essas duas matrizes possíveis para compreensão da virtude. Elas se desenvolvem durante a modernidade para culminar, segundo Strauss, no esvaziamento contínuo do conceito de virtude, tanto no âmbito do pensamento político quanto no âmbito da ação.

Strauss detecta na descrição hobbesiana da natureza humana uma diferença entre a aspiração ao poder, que pode ser racional ou irracional. A primeira se caracteriza por ser limitada já que é fruto de alguma deliberação. Já a segunda é aquela que pode ser realmente entendida como um apetite natural do homem e se caracteriza por ser ilimitada. Essa pode ser vista claramente no comportamento infantil quando a criança não é capaz de controlar o seu desejo e o dirige para todos os objetos com os quais sua percepção entra em contato. Qual destas aspirações é predominante? E qual é vista por Hobbes como definidora do comportamento dos homens em comunidade? Esta questão é crucial para entendermos a crítica straussiana aos fundamentos do modelo hobbesiano de filosofia política. A aspiração irracional ao poder, ao que parece não se coaduna a um conjunto de fins, mas da mera satisfação das necessidades provindas da condição humana mais primitiva da ordem do desejo. É motivada por elementos externos, isto é, anteriores a toda experiência e a toda educação. É a única que pode ser considerada como um comportamento inato ao homem. Como afirma Strauss: “Pois a aspiração racional ao poder repousa sobre uma consideração já racional do poder, e por essa razão mesma ela não é natural, quer dizer inata.”¹⁴¹

¹⁴¹ Strauss, L., *La Philosophie Politique de Hobbes*, Editions Belin, 1991, p.29.

Ou seja, segundo a leitura straussiana de Hobbes, a aspiração desmedida ao poder é que deve ser considerada o dado mais imediato disponível sobre a natureza humana e como consequência a vaidade e o orgulho são os operadores fundamentais que determinam as performances dos atores políticos. Se a aspiração comedida pelo poder já pressupõe o elemento racional da deliberação, e por esse motivo se opõe ao outro tipo de aspiração, significa que o que é verdadeiramente inato no homem é a aspiração desmedida pelo poder, a qual por sua vez decorre do desejo ilimitado pela superioridade de suas características positivas com relação a outros de sua espécie, ou seja, a vaidade.

A escolha de um governante baseado na ideia do Leviatã se encontra precisamente nessa passagem, pois para deter paixões tão avassaladoras como orgulho e vaidade, as quais segundo a interpretação straussiana de Hobbes levam as pessoas às raias da infantilidade é preciso um poder de constrição tão forte como as próprias paixões. Logo, uma vez que para Hobbes os homens estão sempre em uma busca desmedida pelo poder é necessária a tutela altamente opressora e poderosa de um monarca com poderes absolutos. Esta observação é extremamente interessante, pois analisando o texto de Strauss temos a impressão de que Hobbes observado através desta chave de leitura destaca em sua antropologia o caráter extremamente precário da condição política humana. O Leviatã simboliza essa precariedade na medida em que representa a vontade concentrada necessária e proporcional para gerir esta imensa massa de seres humanos imersa em um egoísmo infinito: O Estado é comparado ao Leviatã porque ele é, especificamente, o “rei de todas as crianças do orgulho”, tal como podemos perceber pela fala do próprio Strauss: “Somente o Estado está dimensionado para manejar o orgulho por longo tempo, verdade seja dita, sua **razão de ser (grifo**

nosso) se deve aos apetites naturais do homem serem orgulho, ambição e vaidade.”¹⁴² É a partir desta concatenação de argumentos que Strauss pretende demonstrar sua própria apreensão da filosofia política hobbesiana como um pensamento político que se fundamenta em uma premissa apolítica. Poderíamos nos questionar se Hobbes teria problemas em reconhecer tal leitura a qual Strauss considera em si mesma negativa.

Segundo Strauss, no entanto, Hobbes procura dissimular a vaidade como fundamento de sua teoria política recobrando-a de um caráter moral inocente, que não decorre logicamente do papel que o próprio Hobbes a faz cumprir como motor das ações humanas: “A filosofia política de Hobbes não repousa sobre a ilusão de uma moralidade amoral, mas sobre uma nova moralidade, ou para o dizer sem trair Hobbes, sobre uma nova fundação da moral, moral una e eterna.”¹⁴³

Strauss parece diagnosticar uma escrita entre as linhas hobbesiana. Nessa, a vaidade e orgulho como pressupostos de ordenamento político são propositadamente mitigados para não parecerem por demais refratários à moralidade da época, mesmo que o entendimento correto do texto hobbesiano deixe perceptível para o “leitor atento” a verdadeira gravidade dessa nova proposta de fundação da filosofia política. A verdadeira proposta dessa nova fundação é embasar a sociabilidade humana não na busca por um fim superior, mas estabelecer uma premissa amoral para a moralidade das sociedades modernas.

Como observa o próprio Strauss:

Ao estabelecer as fundações da sua filosofia política, Hobbes sempre coloca a vaidade em segundo plano a fim de colocar em destaque a competição inocente, a aspiração inocente ao poder, o inocente apetite animal, porque a definição de apetite natural do homem como vaidade

¹⁴² STRAUSS, L., *La Philosophie Politique de Hobbes*, Editions Belin, 1991, p.32-33.

¹⁴³ *Ibid*, p.35.

é entendida num sentido moral. (...) Mas ele não consegue nos fazer esquecer que de fato o homem não é um animal inocente.¹⁴⁴

Isto é, o Hobbes de Strauss parece advogar uma cobertura sutil para dissimular a ideia que está realmente na base do novo paradigma hobbesiano que coloca as paixões humanas mais primitivas como motivação inicial da moralidade e também da convivência coletiva.

As considerações sobre os sentimentos do orgulho e vaidade tecidas por Hobbes nos levam a perguntar novamente sobre o papel de tais paixões numa possível hierarquia de fins entre os modernos.

Quando falamos de uma hierarquia de fins entre os gregos clássicos, por exemplo, estamos nos referindo à dualidade entre o sumo bem e o seu contrário. Isto é, dois pontos extremos ou dois modos de vida concorrentes que servem como horizonte de significação e conduzem à ação dos participantes da vida política em torno de determinados ideais.

Quando, por exemplo, Aristóteles estabelece a noção de vida boa como a possibilidade da busca do sumo bem ele elege ao mesmo tempo o seu oposto e condena a vida humana fora da sociedade como a condição das feras. Entretanto, no caso de Aristóteles, e dos gregos antigos de modo geral, o ponto de retorno a qualquer falência possível da busca do sumo bem permanece sendo a vida política, pois algo como um estado de natureza tal como descrito por Hobbes, a saber, uma existência com sentido fora da coletividade, não faz parte do imaginário dos antigos gregos. Sendo assim, a grande tópica da discussão quando os gregos tratam de um modelo de sociedade que vai mal ou é considerado efetivamente falho recai sobre a questão da fundação e seus problemas e não exatamente na questão de se há ou não uma vantagem real em se viver

¹⁴⁴ Ibid, p.34.

de acordo com uma hierarquia de fins definida pela sociedade. A sociabilidade humana é tida por Aristóteles como um axioma sobre o qual se funda a existência. Na verdade, a supressão da sociedade organizada segundo a natureza, tendo em vista a natureza em seu aspecto de totalidade é o que costuma figurar para os gregos como um mau radical, não no sentido arendtiano do termo, mas no sentido de uma das polaridades que descrevem as possibilidades da vida em comunidade.

Se as questões mais fundamentais da filosofia política são permanentes, tal como afirma Strauss, como compreender o recuo ao indivíduo que marca a modernidade? Este retorno a um estado de coisas que antecede qualquer existência política como tal seria um novo modelo para fundar a reflexão política, porém um modelo o qual, na visão de Strauss, acaba por levar ao niilismo das sociedades contemporâneas.

Como observa Strauss:

Porque e como o homem naturalmente vaidoso faria essa experiência (condição ideal do conhecimento de si)? Somente a resposta a esta questão permitirá compreender a verdadeira razão que incita Hobbes a reconhecer a origem da moral, não no medo da morte enquanto tal, mas no medo da morte violenta.¹⁴⁵

Segundo Strauss, na medida em que Hobbes tem como pano de fundo para o desenvolvimento de sua filosofia política a satisfação dos apetites primordiais da vaidade e do orgulho a morte pura e simples não é razão suficiente para figurar como uma espécie de “sumo mau”. Por vezes uma vida sem nenhum tipo de realização dos apetites primitivos do orgulho e da vaidade parece para muitos tão miserável quanto uma morte lenta e natural. Pensando sob esse aspecto uma morte que não seja violenta não figura como tão temível, a ponto de servir como razão suficiente para se abrir mão da liberdade pura em nome de um poder tão centralizador como o do soberano.

¹⁴⁵ Strauss, L., *La Philosophie Politique de Hobbes*, Editions Belin, 1991, p.41.

É baseado na necessidade de construir um conceito mais sólido de algo como um mau supremo que Hobbes desloca sua argumentação para a tarefa de precisar a morte recorrente no estado de natureza não como uma morte qualquer, mas como uma morte violenta. Parece estritamente necessário para Hobbes tipificar a morte violenta para que esta sirva como paradigma suficiente da ação política nesta sociedade baseada nos valores autocentrados no indivíduo. Como observa Strauss:

(...) De modo que o homem natural é subitamente confrontado com o perigo da morte; dessa maneira ele é levado a conhecer pela primeira vez o maior e o supremo mau, reconhecendo na morte o supremo mau no momento em que ele é irresistivelmente conduzido a recuar diante dela para defender a própria vida.¹⁴⁶

Ao analisarmos o papel do conceito de morte violenta como o mau supremo para Hobbes chegamos à conclusão de que este operador negativo evidencia o que Strauss descreve ao criticar a filosofia política moderna como decadente. Isto é, o medo da morte violenta, este fundamento ligado às paixões primitivas é também o fundamento da consciência individual.

O texto de Strauss denota o quanto o medo da morte violenta influencia no reconhecimento tanto da distinção entre moralidade e imoralidade quanto na construção da consciência do indivíduo. Tendo sempre como objetivo principal de suas ações a conservação de si, toda a motivação dos atores políticos no cenário montado por Hobbes convergem para este ponto. Isto é, a própria ideia de individualidade e do impacto desta individualidade no todo é formulada a partir do medo da morte violenta. O medo da morte violenta e a conservação de si passam a funcionar como argumentos necessários para o desenrolar do processo de envolvimento do ser humano no todo e na comunidade. Passa a ser parte da própria percepção de si mesmo que constitui a subjetividade do homem moderno.

¹⁴⁶ Ibid, p.43.

Como observa Strauss: A conservação de si e a busca pela paz para este fim são necessários porque o medo do homem em face da morte obedece a uma inelutável necessidade. A palavra final de Hobbes demonstra a identificação da consciência com o medo da morte.¹⁴⁷

2.2.6 - O Aristotelismo de Hobbes

Em uma fase inicial até 1629 o humanismo foi a principal influência de Hobbes. Entenda-se por este humanismo hobbesiano os filósofos, poetas e historiadores da antiguidade tanto gregos quanto latinos.

Mas qual foi a filosofia antiga que influenciou Hobbes durante o período humanista?

Em um primeiro momento Hobbes parece estar de acordo com a opinião geral que têm Aristóteles como “o” grande filósofo, mas em um dado momento Hobbes rompe com Aristóteles e elege textualmente Platão como o mais notável dos filósofos da antiguidade clássica. A ruptura com Aristóteles só começa quando Hobbes se concentra em seus estudos matemáticos e científicos. Mesmo assim, para Strauss esta ruptura não é ainda tão radical. Hobbes abandona a moral e a política aristotélicas para ser reconduzido à moral e à política platônicas. Segundo Strauss, Hobbes valoriza mais o aspecto teórico da filosofia aristotélica.

Hobbes sempre valorizou a aristocracia, particularmente a velha aristocracia. Segundo Strauss, o humanismo hobbesiano fundamenta-se na ligação com a filosofia prática. A discussão começa a girar em torno da distinção entre sabedoria e prudência,

¹⁴⁷ STRAUSS, Leo, La Philosophie Politique de Hobbes, Editions Belin, 1991, p.49.

teoria e prática. Hobbes se afasta de Aristóteles principalmente em decorrência dos lugares diametralmente opostos em que cada autor coloca o homem em relação à natureza. Enquanto Aristóteles não subordina de nenhuma forma a natureza em sua importância em relação ao homem, isto é, o homem não figura como o elemento mais importante ou a maior das realizações da natureza, Hobbes empresta ao homem o lugar de grande obra da natureza, coroamento de sua perfeição.

2.2.7 - A Virtude Aristocrática

Entre virtude aristocrática e aristotelismo. Mesmo que de modo geral Hobbes faça uma equalização entre as possibilidades de comportamento virtuoso independente de nível social, quando diz, por exemplo, que a honestidade não deixa de ser um tipo de honradez Hobbes expressa seu apreço pelo aristocratismo. Mais adiante em seu elogio a família Cavendish, Hobbes deixará no ar esta admiração pelo viés aristocrático das virtudes.

O que Strauss quer mostrar é que há em Hobbes um paralelo entre a virtude heroica e a virtude aristocrática, como Strauss afirma claramente:

Seguramente, a virtude heroica não é exatamente idêntica à virtude aristocrática, e não é provavelmente o interesse pela virtude aristocrática que explica o interesse crescente pela virtude heroica o qual se observa também por detrás do aristotelismo da Renascença. Mas seja qual for a maneira através da qual se produziu a assimilação entre virtude heroica e virtude aristocrática, e sejam quais forem as razões que o expliquem, em Hobbes a identidade entre virtude heroica e virtude aristocrática é imediatamente colocada.¹⁴⁸

Contudo, para que possamos aproveitar essa discussão sobre a virtude em Hobbes como parte de nossa argumentação em torno da crise do pensamento político

¹⁴⁸ Ibid. 1991, p.77.

moderno diagnosticada por Strauss precisamos compreender a função dessa discussão na contribuição hobbesiana para a mentalidade do homem moderno.

Hobbes começa ligando diretamente a virtude do tipo aristocrático às virtudes como honradez, honestidade e coragem. Gradativamente Hobbes vai aproximando seu conceito de virtude de um tipo de conceito de natureza mais belicosa, quase de uma virtude guerreira. Porém, novamente frisamos não algo próximo a um tipo de virtude guerreira que lembra o período homérico, etc. e sim a algo mais próximo da questão que discutíamos anteriormente acerca da ligação entre a ideia de morte violenta como fundamento teórico e a formação da própria consciência de si do homem moderno.

Como observa o próprio Strauss:

(...) Durante seu período humanista, Hobbes tinha a honra, a virtude heróica, como seu ideal decisivo. No curso de sua evolução, Hobbes se envolveu mais em sua apreciação inicial da virtude aristocrática. Entretanto, ao fim do processo, não há somente a fundação de uma moral específica burguesa, mas simultaneamente a sublimação e interiorização da virtude aristocrática ela mesma.¹⁴⁹

A falha do argumento de Hobbes, contudo, se encontra no fato de que por mais que o autor tente aproximar o conceito de virtude de um tipo de conceito ligado à aristocracia o pressuposto básico de toda filosofia hobbesiana, a saber, a equidade antropológica entre todos os seres humanos é um entrave a tal conceito de virtude. A virtude de viés aristocrático necessariamente eleva alguns homens para além do comum, para além da condição natural dentro da qual o próprio pensamento de Hobbes encerrou a humanidade. Mesmo considerando como o faz Hobbes que a possibilidade da virtude esteja diretamente relacionada à educação, a ideia central de que todos os homens se igualem em capacidade e compartilham igualmente a mesma natureza precária baseada

¹⁴⁹ STRAUSS, Leo, *La Philosophie Politique de Hobbes*, Editions Belin, 1991, p.81.

no amor de si e na competição, acaba por inviabilizar a junção entre um conceito de virtude tal como o inspiram os ideais aristocráticos e a filosofia hobbesiana.

O medo da morte violenta e a formação da consciência de si baseada na competição e nos apetites primordiais da vaidade contradizem, para Strauss, a tentativa de Hobbes de estabelecer uma ideia de virtude de cunho aristocrático, a despeito das influencias absorvidas pelo autor durante seu período humanista. A razão, o móvel de uma ação ou de uma atitude é o único critério de valor moral do qual é dotado o homem de mentalidade moderna. Independente da legislação, cada homem é seu próprio juiz, acusado somente por sua própria consciência, ou inocentado pela correção de sua própria intenção. Assim, quando sua intenção é correta, seu ato não é uma falta. A intenção se torna para Hobbes o único princípio moral, porque ele não crê mais na existência de um princípio objetivo sobre o qual o homem deveria regular sua conduta, isto é, a existência de uma lei natural anterior a toda vontade humana. (...) Hobbes vê na origem da virtude, não a magnanimidade, mas o medo da morte violenta. Não é a magnanimidade, mas sim o medo da morte violenta que ele tem em última análise como a única consciência de si apropriada.¹⁵⁰

Esta discussão nos leva novamente ao papel da distinção em Hobbes e nos modernos em geral em torno da distinção entre Estado artificial e um estado Natural. Para Hobbes inicialmente o único tipo de estado considerado por natureza é uma monarquia patriarcal enquanto os regimes democráticos e as monarquias institucionais são considerados artificiais. Somente ao longo do tempo, e gradativamente o autor vai transformando a ideia de uma monarquia de aquisição, ou seja, instituída em uma

¹⁵⁰ Ibid, p.90.

concepção ideal de monarquia na qual os elementos do consentimento e delegação voluntária de poder vão ganhando força.

Strauss parece defender a ideia de que quando sob a influência dos humanistas de sua época, que são os clássicos gregos, vemos um Hobbes mais aberto aos valores democráticos; tendência esta que vai sendo diminuída com o passar do tempo e culminando no Hobbes para quem o absolutismo do soberano representado como Leviatã é o melhor modelo.

Hobbes consegue deslocar o argumento da importância da filosofia para a importância da história como conhecimento fundamental. Acompanhado pelos argumentos de Bacon Hobbes chega à conclusão de que é através do conhecimento histórico que os homens podem obter sucesso no aprimoramento das virtudes, uma vez que por meio da história, se aprende sobre os grandes feitos de personagens humanos marcantes que realizaram as sociedades não de acordo com uma ideia subjetiva de “dever ser”, mas com atitudes concretas que expressam a realidade da condição humana. As discussões da filosofia sobre a virtude seriam importantes, mas mostrariam apenas uma noção idealizada de virtude ao passo que a história ofereceria exemplos verdadeiros e experimentações feitas na prática.

Como o afirma Strauss:

A conversão da filosofia para a história tem então sua razão de ser nessa nova convicção de que a razão é impotente, que os preceitos morais poderiam ser ineficazes, convicção que se fortalece devido ao crescente interesse dedicado ao homem. Por impotência da razão, não é preciso entender a incapacidade de estabelecer ou justificar normas.¹⁵¹

¹⁵¹ STRAUSS, L., La Philosophie Politique de Hobbes, Editions Belin, 1991, p.138.

Para Strauss o deslocamento contínuo da busca de uma fonte de autoridade ou de regulação teórica localizada na história e não na filosofia é um caminho que acaba levando ao niilismo dos tempos atuais devido à desconfiança crescente dos poderes da razão em oferecer uma visão de mundo que dê conta da complexidade da existência, sobretudo a existência política.

O modo grego antigo de fazer filosofia política estava ancorado na estabilidade de um critério preliminar de inteligibilidade que tinha como fim uma comunidade política ordenada para um conjunto de valores ao qual os antigos gregos denominavam como o sumo bem. Hobbes e os modernos em geral depois dele se mostram descrentes da veracidade deste critério e resolvem não estabelecer um modelo parecido. Hobbes espera que os processos de pensamento que descrevem a vida política demonstrem sua inteligibilidade a partir de sua própria evolução. Da mesma maneira, Strauss entende a apreensão hegeliana. Não por acaso Hegel desenvolve uma filosofia da história que busca oferecer uma explicação única para todos os processos de pensamento humano. A discussão straussiana em torno do problema da história será marcante em todo o seu pensamento e renderá ainda um dos mais famosos debates de Strauss contra os defensores do historicismo¹⁵²

De toda forma, Hobbes entende não ser possível o modo grego de pensar a vida política já que a inteligibilidade do método é estabelecida a partir das construções e ações humanas e nunca antes delas. Neste caso, somente a história pode dispor de um conjunto de descrições que levem a uma compreensão ou ao vislumbre do entendimento da realidade.

Hobbes procede de modo completamente diverso (dos antigos gregos). Para ele, a imperfeição do estado primitivo ou estado de natureza é

¹⁵² Ver a correspondência entre Strauss e o hegeliano Alexander Kojève publicada na obra *On Tyranny*.

compreensível, não em referência a uma ideia do Estado como uma comunidade perfeita (...). O critério de análise não é justificável de antemão e nem pressuposto, ele deve se desenvolver a partir de si mesmo.¹⁵³

Strauss destaca que a mesma importância dada a história por Hobbes é reforçada por Hegel.

Tanto como Hobbes que faz o Estado se produzir como consequência de uma necessidade interna do estado de *natureza*, Hegel faz o saber absoluto se produzir a partir de uma necessidade interna da consciência *natural*.¹⁵⁴

Sendo assim, percebemos que o saber histórico literalmente substitui o saber filosófico como teoria de apoio para a compreensão dos eventos da vida política e a filosofia política hobbesiana em seu *modus operandi* acaba se tornando uma espécie de saber que poderíamos definir não só como histórico, mas historicista.

Para Hobbes, em todo caso, a história termina por ser supérflua, pois, para ele, a filosofia política se torna uma história, uma história típica. Sua filosofia política se torna histórica, pois, a seus olhos, a ordem não é imutável, eterna, existente desde sempre, ela não é independente da vontade humana, ela se desenvolve ao termo de um processo; para ele, a ordem não é independente da vontade humana, ela é ao contrário disso seu suporte.

Neste sentido, podemos melhor compreender a crítica straussiana recorrente à ciência moderna e sua influência no processo que nosso autor define como declínio da filosofia política. O sucesso da ciência moderna não só em explicar eventos e fenômenos, mas também em prevê-los representa o sucesso do homem moderno na tarefa de inserir a ordem na caoticidade da existência humana em sua interação com o ambiente e conseqüentemente, ordem na experiência coletiva da comunidade. Como já referido antes, Hobbes participa na solidificação da crença moderna segundo a qual apenas o que é produzido pelas mãos do próprio homem pode apresentar inteligibilidade para a razão meramente humana.

Aos olhos de Hobbes, a aplicação do método matemático à filosofia política significa que pela primeira vez a política é erigida ao nível de ciência, ciência racional. (...) Assim a filosofia política se torna uma

¹⁵³ STRAUSS, L. *La Philosophie Politique de Hobbes*, Paris, Editions Belin, 1991, p.150.

¹⁵⁴ *Ibid*, p.150.

técnica de regulação do Estado. Sua tarefa é passar do equilíbrio instável, próprio ao Estado existente, ao equilíbrio do Estado justo.¹⁵⁵

Para Strauss o fato de as visões de mundo abrangentes e totalizantes terem sido aos poucos descartadas pelo pensamento moderno devido a sua pretensão é o que representa a falha central na derrocada do pensamento político moderno.

A filosofia só pode usar o método resolutivo-compositivo na medida em que ela se torna uma técnica desse gênero, quer dizer que a introdução desse método em filosofia política pressupõe uma limitação preliminar da problemática política, logo o abandono da questão da finalidade do Estado.¹⁵⁶

Strauss parece querer passar a ideia de que o pensamento político genuíno, até por sua própria natureza, precisaria, para ser coerente, de enfrentar determinados desafios mesmo assumindo os riscos necessários. Que desafios seriam esses?

Para Strauss a autenticidade da filosofia política está estreitamente ligada à possibilidade de buscar o conhecimento do todo, o que não significa conhecer tudo, mas estar sempre consciente da ignorância que marca o homem. Segundo Strauss essa limitação ou esse constrangimento advindo do descompasso entre a finitude das possibilidades humanas e a ambição de tornar a busca pelo conhecimento do todo uma prerrogativa do sábio ou do filósofo é algo que torna o pensamento político mais honesto e mais condizente com a natureza.

Todavia o pressuposto historicista assume que a lógica dos eventos políticos só pode ser compreendida a luz da história e dos pressupostos da ciência moderna o que se afasta radicalmente da posição que Strauss vincula aos clássicos e a qual parece assentir.

¹⁵⁵ STRAUSS, L. *La Philosophie Politique de Hobbes*, Paris, 1991, Editions Belin, p.216.

¹⁵⁶ *Ibid*, p.216, 217.

2.3 - Max Weber e o Argumento Historicista na Construção da Mentalidade Moderna

Pangle, um dos principais comentadores de Strauss e um de seus defensores afirma:

Nós nos tornamos mais e mais resignados com a visão de que toda avaliação e toda base para avaliação está irremediavelmente enraizada e limitada pela mais profunda discordância, perspectivas racionalmente indiscutíveis de diversas “culturas” históricas ou “visões de mundo” ou credos, avaliações feitas por grupos específicos de seres humanos.¹⁵⁷

A fala de Pangle ilustra resumidamente a consequência direta e última das várias revoluções de pensamento que foram descritas nos capítulos acima, iniciando-se em Maquiavel e continuando em Hobbes, Locke e os modernos em geral.

Contudo, a figura de Max Webber possui um papel singular, pois é no pensamento de Weber que Strauss localiza a visão mais acabada da mentalidade política que dominou a cena intelectual contemporânea.

Porque Weber adquire essa importância? O que há no pensamento weberiano que o caracteriza como o aspecto derradeiro do pensamento historicista atacado por Strauss?

Segundo Strauss:

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.¹⁵⁸

¹⁵⁷ PANGLE, Thomas, Leo Strauss: Na Introduction to his Thought and Intellectual Legacy, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006, p.7.

¹⁵⁸ STRAUSS, Leo, Direito Natural e História, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 33.

O historicismo, ao contrário do convencionalismo clássico já mencionado anteriormente, não parte do pressuposto de que a natureza que se opõe à convenção apresenta uma preeminência com relação à primeira. O direito natural moderno assume o próprio processo histórico em sua caoticidade como aspecto natural das coisas.

Sendo assim, a afirmação de Strauss acima citada deixa claro para nós que Strauss vê na adesão do argumento historicista um forte empecilho para a realização da filosofia e, conseqüentemente, da vida filosófica. Isto porque, a vida filosófica requer para ser fruída de uma cidade na qual a filosofia possa seguir livremente seu curso. Esta afirmação pode a princípio passar a ideia de que a extrema e aparente liberalidade das sociedades contemporâneas são interessantes e estimuladoras para a vida de acordo com a filosofia. Porém, na visão de Strauss é precisamente o contrário. Com isto não estamos querendo dizer que a perseguição ou o cerceamento de liberdades seja uma condição de existência da filosofia. Porém, o modo como as sociedades contemporâneas evoluíram a partir do declínio da ideia de direito natural e da possibilidade de investigação racional sobre as questões permanentes criaram de fato um cenário no qual não há espaço para outra forma de compreensão da vida política além daquela proposta pela visão historicista.

De toda maneira, a pergunta que realmente nos interessa é se esta sociedade que inviabiliza a vida filosófica também inviabiliza a vida em acordo com a virtude cívica.

A análise straussiana de Weber é um dos importantes indícios para a resposta a esta pergunta, pois para Strauss é o pensamento de Weber que desfere o golpe final na possibilidade de uma filosofia política genuína, ou seja, capaz de ultrapassar os limites ao pensamento colocados em ação pela existência banal, ou como o pensamento grego de inspiração socrático-platônica costumou designar, a vida dentro da caverna. Como se

pode depreender da citação anterior, para Strauss a ciência social de cunho historicista não só não estimula a saída da caverna, isto é, a superação das formas cristalizadas de visão de mundo como encerra o homem moderno e contemporâneo em novas “cavernas”. É nossa tarefa daqui em diante esclarecer como Strauss descreve este processo, bem como demonstrar como se dão as implicações da nova ciência historicista que Weber ajuda a edificar.

Em primeiro lugar é importante diferenciar a figura de Weber. O próprio Strauss afirma que Weber não foi um “mero” pensador historicista, mas que o próprio Weber soube investigar com mais profundidade do que a maioria as consequências corretas do raciocínio historicista. Sendo Weber ele mesmo um herdeiro da escola histórica, no entanto, a posição historicista foi radicalizada por ele e a conceituação do sociólogo predominou como grande influência da metodologia das ciências sociais na contemporaneidade. Weber percebeu que toda ciência social contemporânea está baseada na distinção entre fatos e valores, isto é, entre os eventos históricos eles mesmos e os parâmetros morais que um determinado observador utiliza para classificá-los em uma escala qualquer do justo e do bom, etc.

A escola histórica dera ao Direito Natural um caráter histórico ao insistir no caráter étnico de todo o direito genuíno, ou ao fazer proceder todo o direito genuíno de espíritos populares únicos, ou ainda ao pressupor que a história da humanidade é um processo com um sentido ou um processo regido por uma necessidade inteligível. Weber rejeitou ambos os pressupostos por serem metafísicos, isto é, por se sustentarem na premissa dogmática de que a realidade é racional.¹⁵⁹

Ocorre, no entanto que os desdobramentos do pensamento weberiano, na visão de Strauss, levaram ao extremo oposto do que é afirmado na citação acima, isto é, levaram ao estabelecimento de uma premissa dogmática segundo a qual toda realidade é antes de mais nada irracional.

¹⁵⁹ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p.35

Para Weber fatos e valores estão irremediavelmente separados por qualquer lógica ou ordem racional que qualquer cientista social possa supor. A conexão entre fatos e valores vêm exclusivamente das projeções culturais as quais são, por sua vez, historicamente sobrepostas e apresentam racionalidade apenas na medida em que o cientista social faz um recorte na busca por padrões que se repitam e ofereçam uma boa hipótese descritiva. Nas palavras de Strauss: “Não existe um “sentido” da história além do sentido “subjetivo” ou das intenções que animam os actores históricos.¹⁶⁰ Sendo assim, Weber é tão importante no cenário de declínio da filosofia política descrito por Strauss porque solidifica a ideia de que qualquer tipo de racionalidade imposta à realidade política e social humana é provisória. O único elemento imutável que Weber preserva é o poder de previsibilidade de fenômenos da ciência e a capacidade desta de se expressar em uma linguagem lógica universal, fato este que não depõe de modo algum contra a credibilidade do método científico uma vez que o pressuposto de que seria desejável para os seres humanos um saber geral ou abrangente da realidade foi posto em xeque. Isto é, para Weber não é problemático afirmar que mesmo a melhor ciência social oferece apenas uma visão passageira de determinado fenômeno e que não se possa deduzir da análise destes fenômenos uma natureza transcendente aos próprios fenômenos. É suficiente e relevante para Weber que a ciência social reconheça seus próprios limites enquanto saber e estes limites incluem a total desconexão entre fatos e valores.

Weber nunca explicou o que entendia por valores. Estava principalmente interessado nas relações dos valores com os factos. Os factos e os valores são absolutamente heterogêneos. (...) Nenhuma conclusão pode ser retirada de qualquer facto quanto ao seu valor, nem podemos inferir o carácter factual de algo por ter valor ou por ser inteligível.¹⁶¹

¹⁶⁰ Ibid, p.35.

¹⁶¹ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 37.

Isto significa que a ciência social proposta por Weber não tem jamais a pretensão teórica de “dar sentido” à existência política dos seres humanos, ainda que este, segundo Strauss, seja o problema ou a busca mais importante para nós.

Cito Strauss:

Weber asseverava que a heterogeneidade absoluta dos factos e dos valores implica necessariamente que a ciência social seja eticamente neutra: a ciência social pode dar resposta a questões de facto e de causalidade; não é competente perante questões de valor.¹⁶²

Como consequência a ciência social se vê diante sempre diante de um impasse insolúvel entre moralidades diversas e seus sistemas jurídicos resultantes (sofisticados ou não) sem ter a autoridade teórica necessária para propor uma possibilidade racional e compreensível universal para este conflito. É este o grande ápice do pensamento historicista na visão de Strauss e ao mesmo tempo o germe do niilismo radical e pernicioso dos tempos contemporâneos.

O historicismo representado por Weber assume desde início como definitiva a afirmação de que os muitos e variáveis sistemas morais que se apresentam e sempre se apresentarão durante o fluxo contínuo dos períodos históricos são e serão sempre irreconciliáveis. Sendo assim, na impossibilidade de decidir racionalmente entre alguma orientação ética que se apresente como a mais próxima de um horizonte ideal a ciência social proposta por Weber permanece limitada por conjecturas que não ultrapassam o sentido e a coerência de sua própria lógica interna, a saber, a lógica da coleção de fatos alcançada pelo recorte arbitrariamente escolhido pelo próprio cientista social. Em suma, Weber culmina por edificar uma ciência social que se abstém de fazer juízos de valor dada a heterogeneidade de valores que acompanham a história. Como afirma Strauss:

¹⁶² Ibid, p.37

Weber afirmava que a sua ideia de uma ciência social isenta de valores ou eticamente neutra é inteiramente justificada por aquilo que ele considerava ser a mais fundamental de todas as oposições, designadamente a oposição entre o ser e o dever - ser, ou a oposição entre realidade e norma ou valor.¹⁶³

A principal marca da ciência social de viés historicista proposta por Weber é o princípio assumido quase como um axioma pelo autor de que a distância entre fato e valor é intransponível por qualquer tipo de abordagem que se queira afirmar como racional. A ponte entre estes dois âmbitos da existência humana (fatos e valores) é sempre construída historicamente pelas convenções particulares de comunidades também particulares e inseridas no tempo histórico. O que permanece como tarefa de uma possível investigação racional e que pode ser neste caso universalizado é apenas a metodologia baseada nas generalizações lógicas que dão coesão interna às teorias que servem para descrever alguns conjuntos de fenômenos.

Strauss não ignora, contudo, a importância atribuída por Weber ao papel da racionalidade para as sociedades humanas. Weber exigia para os seres humanos, cientistas sociais ou não, o direito e a liberdade de agir racionalmente, sobretudo, na vida prática. Então como podemos compreender a afirmação straussiana de que a ciência social historicista de Weber leva ao niilismo contemporâneo? Isto é, como podemos fazer decorrer da fundamentação historicista das ciências sociais levada a cabo por Weber o completo abandono da possibilidade de se escolher racionalmente entre valores? Pois Weber retira completamente do cientista social a possibilidade de incluir qualquer valoração entre os elementos que constituem a compreensão dos fenômenos sociais. Podemos verificar os traços dessa crítica na análise weberiana da relação entre o cientista social e a análise dos fenômenos.

O sociólogo da religião não pode evitar reparar na diferença entre quem tenta obter o favor dos deuses através da lisonja ou do suborno e

¹⁶³ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009, p.38.

os que tentam adquirir esse favor através de uma conversão dos corações. Será a apreensão desta diferença possível sem a simultânea apreensão da diferença de categoria que vem implícita, a diferença entre uma atitude mercenária e uma atitude não mercenária?¹⁶⁴

A citação acima demonstra para Strauss o quanto a valoração influencia na apreensão dos fenômenos sociais, pois os valores não têm como ser desconectados dos fatos analisados, na medida em que a capacidade de valorar um conjunto de situações é o que dá sentido as vivências humanas em comunidade, isto é, a existência humana em seu aspecto político. E mais importante, para Strauss a valoração é essencial para entender a racionalidade dos eventos sociais. Sem atribuir aos fatos os valores necessários para separá-los em categorias fica impossível, de acordo com Strauss, entendê-los e restituir-lhes a função na estrutura da realidade a ser descrita. Como o afirma o próprio Strauss:

Tudo indica, então, que o que Weber realmente pretendia com a sua rejeição dos juízos de valor teria de ser formulado da seguinte maneira: Os objetos das ciências sociais constituem-se por referência a valores. As referências a valores pressupõem uma apreciação dos fenômenos sociais, isto é, a distinguir entre o genuíno e o espúrio, entre o superior e o inferior: entre a religião genuína e a religião espúria (...). Só a partir da aceitação ou rejeição de valores, e de “valores últimos”, é que os objetos das ciências sociais podem ser sujeitos à análise. No que diz respeito ao trabalho ulterior, à análise causal destes objetos, pouco importa que o investigador aceite ou rejeite o valor em questão.¹⁶⁵

Faz parte da correta compreensão dos eventos sociais, segundo Strauss, a relação entre fatos e o seu contexto, logo faz parte da correta compreensão dos eventos sociais e políticos a relação entre fatos e valores, pois aqueles sem estes são apenas coleções de dados.

É possível que alguns confundam em um primeiro momento a avaliação straussiana da revolução metodológica proposta por Weber com mero convencionalismo, porém, Strauss faz questão de esclarecer a diferença entre o que ele

¹⁶⁴ Ibid, p.47.

¹⁶⁵ Ibid, p.57.

chama de convencionalismo antigo e a posição historicista adotada pelas ciências sociais de Weber e dos modernos. A diferença entre o convencionalismo antigo e o pensamento historicista é que o convencionalismo antigo parte do princípio de que se há um direito positivo ele é instituído em oposição à natureza, porém sabendo-se que a natureza é uma norma superior em qualquer situação; isto é, todo direito é uma convenção, porém o convencionalismo antigo reconhece que isto é o resultado de uma limitação do pensamento humano em compreender os mecanismos inteligíveis impostos por uma natureza imutável à caoticidade dos eventos.

A tese de que o direito e a justiça são convencionais significava que o direito e a justiça não tinham qualquer fundamento na natureza, que eram em última análise contra a natureza, sem outra razão de ser além das decisões arbitrárias, explícitas ou implícitas, das comunidades: não tinham outro fundamento além de um tipo de acordo, e o acordo pode gerar a paz, mas não pode criar a verdade.¹⁶⁶

Ou seja, fundamentalmente há o reconhecimento da natureza como premissa superior e fonte possível de regulação. No caso do pensamento historicista, este papel da natureza como ordem superior é negado como se fosse um mito. “ (...) os partidários da perspectiva histórica moderna rejeitam como mítica a premissa de que a natureza é a norma; rejeitam a premissa de que a natureza goza de dignidade superior a quaisquer obras humanas.”¹⁶⁷

Os fenômenos sociais, incluindo os regimes políticos, para o historicismo interpretado por Strauss, são sempre aleatórios em sua gênese, em sua motivação primeira, não fazendo sentido, por conseguinte, qualificar racionalmente uns e outros.

2.4 - Conclusão do Segundo Capítulo

¹⁶⁶ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, trad: Miguel Morgado, Edições 70. Lisboa, 2009. P.13.

¹⁶⁷ *Ibid* p.13

Concluimos este capítulo introduzindo a questão que guiará as reflexões do terceiro capítulo desta tese. A saber, como Strauss “resolve” o problema da formação do *gentleman*.

Pois, para recuperar a possibilidade de retomada do pensamento político que toca as questões permanentes da filosofia Strauss acredita ser necessário a existência de herdeiros que se disponham a continuar o trabalho realizado através da escrita entre as linhas e manter em movimento o pensamento que se encontra disponível na tradição ocidental. Pensamento este que não perde sua originalidade ou sua fonte de significação devido à forma que adotou e também a própria natureza da coisa política.

Capítulo 3 – A Educação Liberal e a Virtude: o papel do Gentleman

3.1 - Introdução do Terceiro Capítulo

Após termos discutido no primeiro capítulo a leitura straussiana da virtude na antiguidade e termos acompanhado o percurso desse conceito durante o período moderno tal como descrito por Strauss, procuraremos explorar neste capítulo como se coaduna a possibilidade da virtude na contemporaneidade com o tema da educação liberal tendo em vista a figura do *gentleman* como agente desta interlocução.

Pretende-se demonstrar que o debate em torno da Educação Liberal e as suas possibilidades efetivas de realização nas sociedades contemporâneas é de grande ajuda para esclarecer a pergunta que é o fio condutor de todo nosso trabalho, a saber, é possível falar de um conceito de virtude que seja efetivo no contexto do pensamento e da sociedade contemporânea? Além disso, desenvolveremos neste capítulo nossas considerações principais sobre a figura do *gentleman* no pensamento de Strauss, de acordo com o pressuposto segundo o qual este ator representa da melhor maneira a possibilidade concreta de uma retomada do lugar da virtude como conceito útil para recuperar a natureza do saber da filosofia política.

3.2 - A figura do *Gentleman*

Como já abordado anteriormente o ponto de partida da filosofia straussiana reside na crítica à modernidade através do debate entre os antigos e os modernos. Nesse debate Strauss argumenta em favor da superioridade do pensamento político dos antigos o qual na visão do autor cumpre a função de estar em contato constante com as perguntas permanentes e logo com as reais necessidades da cidade, uma vez que o

sentido originário da filosofia política é buscar o caminho ascendente da *doxa* para a *episteme* e assim efetuar a busca pela melhor ordem das coisas ou pelo melhor regime.

Na antiguidade algumas virtudes ocupam o centro da atenção dos filósofos. Justiça, coragem, moderação e sabedoria compõem um dos eixos possíveis para se tratar do problema aludido, mesmo se em pensadores como Aristóteles uma virtude como a amizade seja fundamental para o percurso que ele faz em suas éticas. De acordo com Platão a coragem é a menos importante dessas virtudes e a sabedoria uma virtude superior. Considerando-se a descrição oferecida por Platão, a virtude do sábio pressupõe as outras três virtudes. Logo, a justiça e a moderação entram como elementos necessários na descrição do caráter do sábio. Entretanto, outro importante ator na hierarquia e denominado por Platão como a classe dos guardiões é descrito como alguém que está mais próximo da sabedoria do que a maioria das outras pessoas, sobretudo aquelas mais preocupadas apenas com o aspecto mais superficial e instintivo da existência, aquilo que é chamado por Platão como alma apetitiva. O guardião tem como característica principal o amor às glórias e honrarias, todavia é capaz de entender o discurso da sabedoria e ao mesmo tempo prezar as ambições da cidade. Dessa forma, a classe dos guardiões é elemento fundamental na manutenção da busca pelo melhor regime tanto quanto o sábio, precisamente porque aquele está aberto a possibilidade de cultivar determinadas virtudes que são essenciais para a busca da melhor ordenação da cidade e ao mesmo tempo participar ativamente dela.

A conexão entre o tema da virtude incluindo as suas classificações de acordo com os pensadores antigos nos quais Strauss se inspira e a questão da educação liberal se dá na medida em que a ideia de educação liberal defendida por Strauss se sustenta na possibilidade de aperfeiçoamento do caráter e, por conseguinte, no aprimoramento das

virtudes desejáveis para a consecução de um determinado ideal de cidade. Mas qual ideal de cidade seria esse?

O sumo bem da cidade é idêntico ao que é o sumo bem do indivíduo. A razão primordial para a felicidade é a prática da virtude e primariamente da virtude moral. Na medida em que a vida teórica prova ser a melhor escolha para o indivíduo, segue-se que, pelo menos de maneira análoga, também deve ser o melhor para a cidade. Entretanto, a melhor proposta possível, dentro das possibilidades da cidade, pode ser a vida nobre e, por conseguinte a preocupação principal daquela precisa ser a virtude de seus membros e logo a educação liberal.¹⁶⁸

Ou seja, a cidade ideal permanece sendo aquela moldada de acordo com a sabedoria, reafirmando a proposta platônica descrita na República que defende o sábio como governante ideal, porém as possibilidades reais da cidade na maior parte das vezes tornam esse ideal apenas um horizonte, um modelo inspirador e limitante mais do que uma possibilidade muito concreta.

Sendo assim, podemos dizer que a educação liberal proposta por Strauss consiste no aperfeiçoamento daquelas virtudes que estão mais de acordo com as necessidades que a vida política da sociedade contemporânea requer e as necessidades da vida política são todas aquelas que contribuam para estabelecer a melhor conformação política possível. De acordo com Strauss: “O problema político fundamental é simplesmente “a melhor organização do estado que o homem seja de fato capaz de obter”.¹⁶⁹ Sendo assim, trataremos logo adiante de como a educação liberal no modo como Strauss a compreende pode ser útil não para recriar a cidade tal como os antigos a vivenciaram, mas para manter aquilo que Strauss denomina como a vitalidade do pensamento ocidental, a saber, manter o contato entre a vida política ordinária tal como é experimentada pelas pessoas em geral e a capacidade da filosofia e dos indivíduos de alguma maneira ligados a ela de transformarem este substrato de problemas humanos

¹⁶⁸ STRAUSS, Leo. *The City and Man*, Rand Mc Nally & Co. 1964, p.31.

¹⁶⁹ STRAUSS, Leo, Os tres movimentos da Modernidade, in: *ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321–345, Dez. 2013, 0.12.

em matéria de um conhecimento de alta profundidade. Veremos que o processo denominado por Leo Strauss como educação liberal é algo que contribui para que a passagem da vida pré-filosófica em direção ao modo de existência dedicado ao pensamento radical seja levada a cabo, senão por todos os componentes da cidade, pelo menos por aqueles que se dispuserem a ir além da mera superficialidade da cultura de massas contemporânea.

3.3 - Os pressupostos da educação Liberal

O texto Sobre a Educação Liberal foi proferido em uma conferência discurso realizada na 10ª cerimônia anual de graduação do programa básico de educação liberal para adultos, em 6 de junho do ano de 1959.¹⁷⁰ Strauss inicia seu texto parabenizando aqueles que tiveram o privilégio de receber uma educação liberal e ao mesmo tempo faz um alerta sobre as implicações que tal conhecimento acarreta. Strauss define o que para ele pode ser considerado uma educação liberal e explora a relação entre a cultura de massas atual, a democracia e a promoção da virtude no modelo de sociedade do qual nós contemporâneos dispomos hoje.

Este é um texto importante para o tema deste capítulo uma vez que trata da questão da importância de um determinado processo de educação no projeto que o próprio Strauss entende como o mais importante para a filosofia política de hoje, a saber, como encontrar um meio de combater a crise da filosofia política do ocidente ou a crise do ocidente? A partir do momento em que Strauss detecta um declínio na capacidade do pensamento político contemporâneo de oferecer um saber útil para a compreensão dos embaraços e das questões atuais sobre os problemas da cidade Strauss

¹⁷⁰ Esta informação encontra-se na tradução do texto de Strauss Sobre a Educação Liberal publicado *on line* pela Revista Ensino Superior Unicamp, http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf

se pergunta como restabelecer um saber sobre o mundo que esteja conectado com ele e não um que seja uma ciência presa nos muros das academias. O próprio Strauss aponta o quanto essa pretensão parece estranha para as mentalidades modernas, afinal como uma disciplina acadêmica pode ser tão importante para a sociedade a ponto do destino desta disciplina estar diretamente ligado ao destino de toda ciência social contemporânea?¹⁷¹ Para Strauss a recuperação da natureza do saber político contemporâneo depende da recuperação da ligação entre a capacidade da filosofia política de pensar o mundo e as questões concretas que são matéria de preocupação e angústia para as pessoas, isto é, tomando como linguagem o vocabulário dos gregos antigos, o objetivo de um saber filosófico genuíno na contemporaneidade deve ser estabelecer novamente o debate entre o senso comum e o pensamento filosófico.

O filósofo poderia, e seria mais fácil para ele permanecer apartado e buscar conforto em um círculo interno de amigos intelectualmente parecidos, mas isso pode se tornar um outro tipo de caverna e reforçar preconceitos. Então, o filósofo precisa sair em direção à praça do mercado e se misturar com os políticos na multiplicidade do reino das opiniões, Strauss insistiu que o filósofo precisa fazer isso para continuar a se considerar um filósofo, mas não porque ele deseja o reconhecimento da comunidade no estilo hegeliano/marxista. O diálogo com outros incluindo aqueles que não são exatamente simpáticos e mesmo hostis é essencial para a manutenção da vitalidade da vida política e para manter viva a referência às circunstâncias da vida evitando assim abstração.¹⁷²

Uma das estratégias possíveis para se levar a cabo o projeto straussiano de recuperação e manutenção da vitalidade da filosofia política é o fortalecimento das condições necessárias para a existência de um ator privilegiado em meio a cultura de massas o qual se concretiza na figura do *gentleman*. O que caracteriza o *gentleman* na atual sociedade governada pela cultura de massas é a capacidade deste de transitar entre as ambições da cidade e ao mesmo tempo estar em contato com o questionamento

¹⁷¹ Ver STRAUSS. L. Os Três Movimentos da Modernidade, , in: ethic@ - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013, 0.12., p.8.

¹⁷² FULLER, Timothy, The Complementarity of Political Philosophy, in: The Cambridge Companion of Leo Strauss, edited by Steven B Smith, Cambridge University Press, 2009, p.258.

radical dos valores e verdades, atitude que é propriamente filosófica. O *gentleman* é, por conseguinte, acima de tudo um “médium” entre a vida contemplativa e a vida da “caverna”, sendo então de extrema importância na tentativa de inaugurar uma filosofia política alternativa ao modo historicista de análise da realidade política. Cito Strauss:

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 podia ter previsto. Os clássicos defendiam que este tipo de homem é o gentil-homen. O gentil-homen não é o sábio. É o reflexo político, é a imagem do sábio. Os gentil-homens partilham com os sábios a condescendência com muitas coisas que são altamente estimadas pelo vulgo, ou a experiência em coisas nobres e belas. Diferem dos sábios porque têm um desprezo nobre pela exatidão, porque recusam conhecer certos aspectos da vida, e porque, para poderem viver como gentis-homens precisam de riquezas.¹⁷³

O papel do *gentleman* nas sociedades está ligado ao próprio papel do sábio e da sabedoria como ideais reguladores. A situação ideal é descrita pelos clássicos como aquela em que há o governo do sábio, contudo uma vez que a coincidência entre o homem sábio e o poder é rara, é preciso aceitar outra alternativa. Essa outra alternativa consiste em confiar o poder das decisões na cidade a um ator que compartilhe com o sábio pelo menos uma de suas virtudes mais importantes, a saber a prudência. Ao mesmo tempo esse ator dialoga com a multiplicidade dos desejos da vida coletiva que não estão voltados para a sabedoria. O ator em questão é o *gentleman*.

Como a multidão dificilmente reconhece pacificamente a conveniência dos governos segundo a sabedoria, torna-se necessário que a justiça assim compreendida seja buscada por meio das leis. Por este motivo Strauss afirma recorrentemente que o regime ideal é uma mistura de persuasão e coerção. Contudo, essa coerção deve provir de um bom legislador, e logo das boas constituições. A figura do *gentleman* residirá, por conseguinte, na atualização dessa forma mista de harmonizar na medida do possível a

¹⁷³ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Edições 70, Lisboa, 2009, p.123.

racionalidade do direito natural e as exigências coercitivas que se apresentam em razão da disposição de caráter das multidões.

O melhor modo de vida é a vida devotada ao entendimento ou à contemplação como distinta da vida prática ou vida política. Por isso, a sabedoria prática está em nível inferior com relação à sabedoria teórica que está, por sua vez, vinculada às coisas divinas ou ao cosmos, e subserviente a ele __, mas em sua própria esfera __, a saber, a esfera das coisas humanas como tais, a prudência é suprema.¹⁷⁴

O *gentleman* torna-se figura de destaque na medida em que está ligado tanto as necessidades da massa ou da sociedade ordinária que vive na maior parte das vezes no mundo da opinião quanto à busca do sábio pela realização do fins para os quais a condição de ser político dos homens os direciona. Essa dupla orientação do *gentleman* torna possível que ele seja considerado um indivíduo capaz de receber uma educação cujo objetivo consiste em aperfeiçoar as virtudes úteis para realizar tal tarefa, uma vez que se encontra neste indivíduo a disposição para o aperfeiçoamento, sobretudo, da virtude da prudência.

A modernidade, de acordo com Strauss, se caracteriza pela vitória final do método historicista nas ciências humanas, a saber, o método que compreende a razão como incapaz de oferecer uma solução para os problemas dos homens que vivem coletivamente. O ponto crucial da rejeição da escola histórica com relação ao direito natural clássico se apoia na visão, segundo Strauss, dogmática de que a variedade de modelos de direito positivo existentes ao longo da história demonstra de modo definitivo a impossibilidade de se cogitar a existência racionalmente defensável do direito natural, isto é, de um modelo universal e atemporal de direito ou de uma fonte universal de valores. Para Strauss o processo de decadência da natureza do pensamento político moderno está intrinsecamente ligado a essa premissa “não demonstrada” de que

¹⁷⁴ STRAUSS, Leo. *The City and Man*, Rand Mc.Nally & Company, University of Chicago, Chicago,,1963, p.25.

não podemos como seres racionais buscar ordenações para a sociedade cuja pretensão de superioridade seja um direcionamento racional de nossas escolhas. É como se ao homem moderno não restassem verdadeiramente escolhas, mas apenas aceitação das circunstâncias dadas historicamente.

Portanto, as leis morais, enquanto leis da liberdade, não são mais entendidas como leis naturais. Os ideais morais e políticos são agora estabelecidos sem referência à natureza humana e o homem está assim radicalmente liberto da tutela da natureza. Inclusive os argumentos contra o ideal relacionado à natureza humana, tal como conhecidos pela incontestável experiência de muitos séculos, não mais têm importância, pois o que é chamado agora de natureza humana é simplesmente o resultado do desenvolvimento do homem até agora; é apenas o passado do homem, o que não lhe oferece nenhuma orientação quanto às possibilidades futuras do homem.¹⁷⁵

Nota-se pelo comentário acima que Strauss atenta para o fato de que a nova ordenação contemporânea acerca do lugar do homem na natureza não se demonstra útil para que este indivíduo moderno se guie por algum horizonte de valores.

Sendo assim, quando busca recuperar a discussão sobre determinadas classificações hierárquicas dentro das sociedades contemporâneas chegando a reclamar a supremacia do estilo clássico de filosofar dos antigos em contraposição ao relativismo moderno, nosso autor deseja pôr em debate o sucesso do método historicista em refutar o conceito de animal político que sempre esteve na base dos modelos de compreensão da realidade dos clássicos.

Mas as consequências do relativismo moral são, entende Strauss, radicais, uma vez que tomamos consciência de que os princípios de nossa ação não têm outro suporte que nossa preferência cega já não podemos crer verdadeiramente neles. Quanto mais cultivamos a razão tanto mais nihilistas seremos, e tanto menos poderemos manter nossa condição de membros leais de nossa sociedade. A contra face do nihilismo é o obscurantismo fanático que se aferra a ideais que é incapaz de justificar racionalmente.¹⁷⁶

175 STRAUSS. Leo, Os três Movimentos da Modernidade, trad: Sampaio, Evaldo, In: *ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013. p.336.

¹⁷⁶ HILB. Claudia, Leo Strauss: El Arte de Leer, Fondo Economico de Cultura, Buenos Aires, 2012, p.18.

Como a recuperação do debate entre os antigos e os modernos depende também da troca de informações entre as melhores mentes da sociedade, o tema da educação liberal acaba por se tornar vital também na discussão sobre a querela entre os antigos e os modernos, visto que para Strauss o processo de educação é o único meio disponível para manter o contato com a sabedoria dos clássicos.

A existência de um grupo de *gentlemen* ou uma aristocracia intelectual em meio à democracia de massas é a aposta straussiana para fazer com que o aprofundamento da cultura de massas não inviabilize permanentemente a manutenção de um espaço dentro da sociedade atual para aquilo que de melhor a cultura pode oferecer aos seres humanos, ou seja, o aprimoramento nas coisas mais nobres e belas e o diálogo permanente com as melhores mentes, elementos sem os quais a virtude não pode vicejar.

Strauss em um primeiro momento define como se segue o que seria uma educação liberal:

A educação liberal, que consiste na permanente troca com as maiores mentes, é um treinamento na forma mais alta de modéstia, para não dizer de humildade. É, ao mesmo tempo, um treinamento de ousadia: ela exige de nós uma ruptura total com o silêncio, a pressa, o descuido, o barato da feira de vaidades dos intelectuais e dos seus inimigos.¹⁷⁷

É interessante perceber nesta passagem a ambiguidade envolvida na tarefa para a qual Strauss envia o sujeito que irá receber a educação liberal e a própria finalidade desta. Segundo Strauss a educação liberal é ao mesmo tempo uma postura humilde e ousada. Humilde porque reenvia o homem contemporâneo aos cuidados de um *telos* racional que o ultrapassa, mas que ao mesmo tempo o situa no mundo, a saber, o *telos* da escolha racional como natureza intrínseca da sociabilidade política humana.

¹⁷⁷ STRAUSS, Leo, O Que é A Educação Liberal, Tradução: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.79. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf.

Entre os gregos antigos, modelo no qual Strauss se inspira, a origem da sociabilidade que permite aos homens e mulheres viverem juntos naquilo que se costuma denominar como um corpo político se encontra na natureza, tanto a natureza humana quanto a natureza das próprias coisas. Na verdade, para Strauss a natureza da cidade e a natureza humana se identificam e é interessante que os objetivos de ambos sejam buscados simultaneamente. Este modelo possui um sentido o qual está dado anteriormente pela ideia de que a vida humana essencialmente se traduz na convivência política e no compromisso com o todo.

O homem ocupa uma definitiva posição no todo, uma posição bastante destacada. Pode-se dizer que o homem é a medida de todas as coisas ou um microcosmo, porém que ele ocupa essa posição por natureza. O homem tem assim o seu lugar em uma ordem que ele não criou.¹⁷⁸

Dessa perspectiva, a existência da cidade, da *polis* como horizonte de sentido pode ser considerado anterior em importância a qualquer indivíduo que a constitua. Logo, podemos falar de uma hierarquia de fins dentre os quais o mais excelente e desejável é o pertencimento ao todo e a busca pelo conhecimento da melhor ordenação entre os indivíduos que conformam a cidade. Essa melhor ordenação requer a organização dos papéis a serem desempenhados na cidade servindo ao propósito da unidade e tem como baliza a perseguição da melhor ordem social possível. Cremos que é neste sentido que Strauss identifica na educação liberal um elemento de humildade visto que diante da premissa moderna de que a natureza do todo é entendida como presa a ser conquistada e modelada de acordo com a satisfação dos prazeres individuais, os indivíduos que tentam pensar a relação do homem com a sociedade não como baseada na mera conquista da natureza, mas como a capacidade de servir a uma busca pelo bem comum, busca essa que ultrapassa o âmbito da noção de individualidade tipicamente moderna apresenta-se de fato como uma postura de humildade. Em suma trata-se

¹⁷⁸ Ibid, p.330.

comparando os antigos e os modernos de substituir o pressuposto contemporâneo de que a cidade é o meio para o fim de satisfazer as necessidades dos indivíduos para o pressuposto de que a melhor ordem da sociedade é um fim em si mesmo, no qual, contudo vicejam as condições para o alcance da vida boa ou a vida de acordo com a natureza. Cito Strauss:

O melhor regime, tal como Platão e Aristóteles o entenderam, é, e pretende-se que seja, na sua maior parte, diferente dos regimes concretos que existem aqui e agora ou está para além de todas as ordens concretas. Esta ideia da transcendência da melhor ordem política foi profundamente modificada pelo modo como o progresso veio a ser entendido no século XVIII, mas ainda assim não desapareceu inteiramente dessa noção do século XVIII.¹⁷⁹

Por outro lado a educação liberal é também uma ousadia uma vez que propõe às novas gerações a recuperação de um modo de pensar a tradição que caiu em desuso desde a adoção do método historicista nas ciências humanas. Esse modo de pensar pressupõe o diálogo com a tradição sob a égide de uma compreensão mais profunda e não comprometida com a distinção entre fatos e valores que predomina nas mentes atuais.

A ousadia envolvida no modelo de educação liberal indagado por Leo Strauss reside na busca por uma aristocracia do pensamento que se propõe a árdua tarefa de não acompanhar o “dogmatismo historicista” o qual segundo Strauss é resultado da crise da filosofia moderna. As mentes modernas tendem a compreender a democracia atual dentro do paradigma da separação radical entre fatos e valores. O resultado desta “revolução” moderna é a equalização de todos os valores e a esperança da maximização dos posicionamentos individuais, o que criaria assim, uma comunidade de indivíduos altamente capazes de formar apreciações singulares da realidade política. Todavia, para Strauss ocorre precisamente o contrário. Ao invés de uma grande massa de indivíduos

¹⁷⁹ STRAUSS, L. Direito Natural e História, Trad: Miguel Morgado, Edições 70, Lisboa, 2009, p.16.

altamente conscientes de sua inserção em uma comunidade política o que a radicalização da separação entre fatos e valores no contexto da cultura de massas cria é a mera mimetização da mesma forma de pensar estimulando, portanto a apatia e a uniformização do pensamento muito mais do que a proliferação de indivíduos críticos.

Uma das virtudes mais importantes exigidas para o funcionamento sem trancos da cultura de democracia, no que se refere à cultura de massas, é a apatia eleitoral, ou a falta de espírito público. Certamente não o “sal da terra”, mas o sal da democracia moderna são os cidadãos que não leem nada, exceto a página de esportes e os quadrinhos. A democracia é, portanto, realmente, não o domínio das massas, mas a cultura de massas. Uma cultura de massa é uma cultura que pode ser apropriada pela capacidade média sem qualquer esforço intelectual ou moral, a um preço monetário muito baixo.¹⁸⁰

É claro que Strauss está dirigindo à cultura de massas uma apreciação valorativa que considera tal fenômeno como denotativo de um obscurecimento da capacidade média dos cidadãos das democracias modernas de se tornarem agentes qualificados da vida política e participantes interessados em se aprofundarem na complexidade da existência política democrática. Contudo, ainda que este “juízo” straussiano pareça a princípio “estranho” para nossas mentalidades modernas é precisamente dessa possibilidade de estabelecer uma hierarquia de fins que se trata a proposta de renovação straussiana.

Esta equalização que nivela as ambições da sociedade ocidental não com a busca de uma ordem de excelência, mas com a realização do pressuposto hedonista tematizado por nós no segundo capítulo é o que se chama hoje de sociedade ou “cultura” de massas.

Para Strauss a cultura de massas que constitui o panorama das sociedades contemporâneas aprofunda e radicaliza a separação entre a “caverna”, isto é, o mundo das opiniões e a esfera do pensamento radical ou da busca pelo saber tornando o

¹⁸⁰ STRAUSS, L. O Que é a Educação Liberal, : Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.79. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf p.76

caminho para ascender do terreno das opiniões irrefletidas ao conhecimento das coisas nobres e belas ainda mais complexo.

Desse modo, a apreensão corrente segundo a qual a democracia moderna foi bem sucedida em promover a igualdade radical entre os homens e construir uma sociedade igualitária com relação ao conhecimento e ao pertencimento cívico é colocada em xeque por Strauss. A promessa iluminista de fazer das sociedades contemporâneas comunidades universalmente guiadas pela razão acaba por redundar em uma nova divisão entre elites e massa, e na instauração do “dogmatismo” historicista¹⁸¹ segundo Strauss:

A democracia moderna, muito longe de ser uma aristocracia universal, seria o domínio das massas, se não fosse pelo fato de que a massa não pode dominar, mas é dominada pelas elites (por exemplo, grupos de homens que, por qualquer razão, estão no topo ou contam com uma boa chance de chegar ao topo)¹⁸²

Tal como Strauss observa os acontecimentos de seu tempo, as massas não podem governar, pois estão ligadas aos elementos da superficialidade e, sobretudo, ao desprezo pela cultura letrada, ou seja, aos benefícios da herança da sociedade racionalista fundada pelos antigos gregos.

Essa sociedade moderna que encontrou sua decadência após as três ondas da modernidade, parece ter alcançado um patamar perigoso do individualismo político que está na base do pensamento de Hobbes e que é um dos alvos da crítica straussiana.

Recordemos que as três ondas da modernidade, segundo Strauss, tem seu início com o pensamento de Maquiavel, o qual ao rejeitar tanto a tradição filosófica clássica quanto a tradição cristã aboliu quaisquer máximas do Dever- Ser, isto é, qualquer tipo de ideal regulador em nome da superioridade das comunidades efetivas e concretas tal como elas se apresentam de modo imediato aos que se propõem pensar a política. Para Strauss o realismo político de Maquiavel foi o primeiro passo para que o método da distinção entre fatos e valores se estabelecesse como o fundamento primordial da

¹⁸² STRAUSS, Leo, O Que é A Educação Liberal, Tradução: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.76. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf

filosofia política, a saber, a capacidade de estabelecer juízos de valor se encaminhou para um processo de decadência.

Thomas Hobbes, o qual é geralmente tido como o grande iniciador da filosofia política moderna, é visto por Strauss como alguém que na verdade aprofundou as modificações encabeçadas por Maquiavel sendo que a principal marca do pensamento hobbesiano segundo nosso autor é a instalação de um pressuposto hedonista para o pensamento político e a rejeição da ideia de sociabilidade natural dos homens.

A revolução maquiaveliana apenas adquire toda a sua força quando a conexão é restabelecida e então a justiça, ou o direito natural, são reinterpretados no espírito maquiaveliano. Esta foi a principal tarefa de Hobbes. Pode-se descrever a mudança efetuada por Hobbes da seguinte maneira: se antes dele a lei natural era entendida à luz de uma hierarquia das finalidades do ser humano na qual a autopreservação ocupava o mais baixo patamar, Hobbes entendeu a lei natural exclusivamente em termos de autopreservação. Por causa disso, a lei natural passou a ser entendida principalmente em termos do direito de autopreservação enquanto distinto de qualquer obrigação ou dever – um desenvolvimento que culmina com a substituição da lei natural pelos direitos do homem (a natureza substituída pelo homem e a lei substituída pelos direitos).¹⁸³

O individualismo radical baseado na proeminência das paixões como fundamentos do Estado ou do Direito presente em Hobbes alçado a qualidade de pressuposto do pensamento moderno por excelência faz de Hobbes o marco do que Strauss denomina como **segunda onda** da modernidade.

O terceiro momento ou a terceira onda da modernidade constitui-se, por sua vez, a partir da ampliação da influência da escola histórica a qual transforma a principal característica da filosofia política em uma espécie de inconsistência lógica. O pensamento de ordem historicista segundo Strauss considera a multiplicidade de direitos positivos um argumento incontestável da falibilidade de modelos de direito que se pretendam universais. Para Strauss este argumento historicista considerado pelo autor

¹⁸³ STRAUSS, Leo, Três Movimentos da Modernidade, In: *ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013, p. 333.

como “dogmático” não deixa ao homem contemporâneo muitas esperanças com relação à possibilidade de um fim transcendente como ideal do pertencimento cívico.

O terceiro movimento pode ser descrito como o estabelecimento de uma nova compreensão do sentimento da existência: um sentimento antes de terror e angústia do que de paz e harmonia, o sentimento de que a existência histórica é necessariamente trágica. O problema do homem é de fato insolúvel enquanto problema social, tal como Rousseau dissera, mas não há nenhuma escapatória rumo à natureza. Não há qualquer possibilidade de genuína felicidade. A grandiosidade que o homem possa alcançar nada tem a ver com felicidade.¹⁸⁴

Sendo assim, uma forma de viver a sociabilidade política não em torno da busca da ideia de comunidade e de um fim transcendente, mas sim em torno da satisfação ininterrupta dos prazeres de rápido acesso alcança nas democracias atuais um grau preocupante para Strauss.

Logo, não será a partir dessa massa inculta que Strauss espera ver surgir algo como uma virtude, no sentido de uma capacidade de aprimoramento em alto nível nas coisas mais belas e nobres. Essa virtude pode surgir por meio apenas de uma outra visão do lugar dos seres humanos na sociedade, a qual, por sua vez, dificilmente será a visão da maioria, sobretudo nas sociedades contemporâneas monopolizadas pela influência do pensamento historicista. Como afirma Strauss:

O *gentleman* considera a virtude como a melhor escolha em si mesma, enquanto outros elogiam a virtude como meio para adquirir riqueza e honra. O *gentleman* e outros discordam, portanto, com relação aos fins do homem ou o bem mais elevado; eles discordam com relação aos primeiros princípios. Sendo assim eles não podem ter deliberações genuinamente comuns.¹⁸⁵

A virtude do *gentleman* na contemporaneidade está ligada, portanto, ao preenchimento do hiato entre o substrato da filosofia política, a saber, as coisas políticas que surgem do convívio entre as pessoas e a necessidade da elaboração racional desse

¹⁸⁴ STRAUSS, Leo, Três Movimentos da Modernidade, In: *ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013, p. 338.

¹⁸⁵ STRAUSS, Leo, Educação Liberal e Responsabilidade, in: *Liberalismo Antigo e Moderno*, University of Chicago Press, Chicago, 1968, p.12.

substrato tendo em vista não única e exclusivamente a utilidade imediata de técnicas de administração de conflitos, mas em última instância a compreensão profunda do sentido da cidade. Segundo Berti Strauss delinea como se segue as virtudes apropriadas para aqueles que pretendem dirigir a cidade:

Existe uma estrada direta e quase contínua que conduz da atitude pré-filosófica à filosófica. Com efeito, a vida política requer vários tipos de habilidades e, em particular, a mais alta, que põe um homem em condição de administrar bem os negócios de sua comunidade. Tal habilidade __ a arte, a prudência, a sabedoria prática, a inteligência específica possuída pelos estadistas e pelos homens políticos excelentes __, e não um conjunto de afirmações verdadeiras, é que originariamente era entendido por ciência política.¹⁸⁶

É importante salientar que a figura do *gentleman* não existe na antiguidade ainda que em seus comentários Strauss mencione este vocábulo, mas o autor refere-se na verdade a uma ideia que para ele precisa ser pensada na contemporaneidade, a ideia de que existem determinados atores na sociedade cuja função importante é serem mediadores entre a cidade e o pensamento filosófico.

Sendo assim, os pressupostos da educação liberal de acordo com Strauss são a separação e ao mesmo tempo o contato entre a vida filosófica e a cidade; assim como a existência de indivíduos abertos ao pensamento filosófico e ao mesmo tempo dedicados à participação na cidade.

Estamos conscientes da ambiguidade presente na afirmação logo acima, como pode haver separação e simultaneamente contato entre a vida filosófica e a cidade? Essa ambiguidade é fruto da tensão já referida neste trabalho entre a vida segundo os costumes e o impulso de investigação próprio da vida filosófica. Todavia, a vida política é para Strauss, assim como era para os clássicos que Strauss alude uma parte da existência, porém não toda ela. A totalidade da existência humana ao mesmo tempo se

¹⁸⁶ BERTI, E, Aristóteles no Século XX, trad: Dion Davi Machado, Edições Loyola São Paulo, 1997, p. 235.

alimenta em grande medida de seu viés político que constitui uma dimensão igualmente fundamental desta experiência. Segundo Strauss:

A despeito de suas discordâncias Platão e Aristóteles concordam com o seguinte, que a cidade é tanto aberta quanto fechada ao todo, e eles estão de acordo sobre o caráter da muralha separando a cidade do resto do todo.¹⁸⁷

Como vimos em outros momentos deste trabalho, o poder crítico do discurso de Strauss se dirige em primeiro lugar a uma leitura da modernidade e de seu processo de decadência iniciado pelo esquecimento deliberado da herança racionalista dos antigos que teve como principal iniciador o pensamento de Nicolau Maquiavel. O tema da recuperação da virtude é um seguimento dessa crítica da modernidade, pois o debate em torno da querela entre os antigos e os modernos nos leva a pergunta de como o modo de pensar a filosofia política e o agir de acordo com uma ideia reguladora de bem comum depende de um conceito como o da virtude como ferramenta de discussão do processo que pode se tornar um caminho não de retorno, mas de reintrodução das questões permanentes no cenário das discussões filosóficas da modernidade.

A recuperação do tema da virtude como um debate fundamental da filosofia política contemporânea vai de encontro à necessidade de retomar a investigação sobre os modos de vida possíveis na cidade contemporânea. Para os gregos a vida cívica era um modo de vida nobre, uma oportunidade de exercitar e estabelecer uma prática tendo como finalidade a excelência moral.

O que nosso autor discute nesta passagem é, por conseguinte, o modo através do qual por meio da cultura são gerados modelos de excelência para a ação, isto é, ideais reguladores cuja necessidade de atualização na vida prática mantém em curso aquela característica que é a principal raiz da tradição racionalista das sociedades modernas,

¹⁸⁷ STRAUSS, Leo. *The City and Man*, Rand Mac Nally and Company, Chicago. 1964, p.29.

raiz esta que tem sido desvirtuada pelo avanço dos modelos historicistas. É preciso que o ocidente recoloca novamente em foco as possibilidades racionais de modelos de virtude intelectual e moral que cumpram a função de guias e o otimismo de Strauss se revela no fato de que para o autor isto é possível mesmo na sociedade governada pela cultura de massas.

A questão é: nas sociedades contemporâneas qual modelo de modo de vida adquiriu influência suficiente para suportar tal tipo de autoridade? Qual modo de vida se instaura como padrão para a busca da excelência ou da virtude? Será ainda viável nas sociedades contemporâneas eleger a figura do sábio, aquele que reúne em si todas as virtudes essenciais como modelo a ser seguido e admirado, como a figura de autoridade descrita na citação logo acima?

3.4 - O *Gentleman* no contexto das democracias modernas

No texto sobre a educação liberal são várias as passagens em que Strauss se esforça por fornecer uma definição de uma democracia, porém em alguns casos o autor descreve o conceito fazendo referências intrigantes, como por exemplo, a que se segue:

O que é a democracia moderna? Antes dizia-se que a democracia é o regime que se mantém ou entra em colapso em função da virtude: uma democracia é um regime no qual todos, ou a maioria dos adultos, são homens de virtude. Como a virtude parece exigir conhecimento, é um regime no qual todos, ou a maioria dos adultos, são virtuosos e sábios, ou a sociedade na qual todos, ou a maioria dos adultos, desenvolveram sua razão a um nível alto – ou a sociedade racional.¹⁸⁸

Essa definição é intrigante porque não parece corresponder ao diagnóstico straussiano sobre as democracias modernas, que se definem muitas vezes como entregues “ao barato da feira”. Sendo assim devemos nos inquirir qual é exatamente a crítica de Strauss às democracias modernas, ou as democracias de massa?

¹⁸⁸ STRAUSS, Leo, O Que é Educação Liberal? in: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.75.

No mesmo texto em que Strauss afirma ser a democracia um regime no qual as massas estão fadadas a serem governadas devido a sua falta de inserção na cultura de alto nível o autor declara que a democracia em sua origem é um regime definido pela virtude da maioria dos adultos, uma sociedade racional que pressuporia então a virtude como um bem de acesso abrangente e universal. Porém, sabemos que as condições para se formar um indivíduo virtuoso na atual sociedade de massas são precárias. Segundo a leitura de Strauss sobre a constituição inerente da cidade sabemos que a busca pela virtude já é uma tarefa complexa mesmo nas democracias originárias as quais em tese estão mais próximas das fundações racionalistas. Como se daria então a relação entre a virtude e a democracia de massa, uma vez que o homem virtuoso que é erigido como modelo no pensamento antigo contraria o ímpeto característico das sociedades modernas de relegar a questão central da filosofia política, a saber, a correta avaliação dos modos de vida ao dogmatismo historicista?

A democracia é descrita em Aristóteles como um regime cujo diferencial mais importante é um diferencial econômico e não numérico, não é, portanto um governo da maioria, mas um governo no qual os mais pobres tem acesso a maior quantidade de poder e participação, por exemplo, do que em um regime oligárquico. Como o afirma Aristóteles:

A razão parece demonstrar-nos que é predominância do que acabamos de falar é acidental, tanto na oligarquia como na democracia, porque os ricos são pouco numerosos em toda a parte, e os pobres formam a grande maioria. Assim, pois, as causas das diferenças que indicamos não são reais: a verdadeira diferença entre a democracia e a oligarquia está na pobreza e na riqueza; é preciso que todas as vezes que a riqueza ocupe o poder, com ou sem maioria, haja oligarquia; e democracia quando os pobres ocuparem o poder. Mas acontece, como dissemos, que geralmente os ricos constituem minoria e os pobres maioria; a opulência pertence a alguns, mas a liberdade pertence a todos.¹⁸⁹

¹⁸⁹ ARISTÓTELES, A Política. Trad: Nestor Silveira. 1ª ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, 1280a.

Aristóteles observa que todos os regimes têm suas vantagens e desvantagens, e que a injustiça pode reinar tanto nas oligarquias quanto nas democracias. O que mais importa, de fato, é se cada um dos regimes, dentro de seus próprios parâmetros e limites intrínsecos, propicia uma Cidade em seu sentido completo, ou a vida boa tal como ela deve ser e a vida boa tal como deve ser pressupõe uma cidade onde a formação de alto nível e o cultivo das virtudes é em primeiro lugar possível. Isto é, um conjunto de fatores que estimule o florescimento de comportamentos virtuosos. Todavia, está claro na visão de Aristóteles que o ideal de formação não inclui a uniformização radical dos indivíduos, mas a complementaridade do processo educativo naquilo que é necessário para conformar a melhor sociedade possível:

É visível, pois, que a virtude não é absolutamente a mesma em todos os cidadãos. Mas afinal, qual será o bom cidadão cuja virtude igualará à do homem de bem por excelência? Diz-se que o bom magistrado deve ser virtuoso e prudente. Alguns homens pretendem que desde o princípio a educação do que exerce a autoridade deve se diferenciar da de um simples cidadão.¹⁹⁰

Sendo assim, Aristóteles parece crer que maneira interessante de solucionar o impasse é uma forma mista de regime onde oligarquia e democracia contribuem com diferentes elementos para uma forma viável de condução da Cidade. O que comumente se chama de forma mista de governo, propiciando a participação tanto dos pobres quanto dos ricos, tanto da “massa” quanto dos melhores homens, tendo em vista a dificuldade muitas vezes envolvida na busca por um regime aristocrático perfeito.

O característico da mistura perfeita é que se possa dizer de um só governo que ele seja uma democracia e uma oligarquia; porque é claro que aqueles que assim se exprimem não fazem mais que enunciar a impressão que neles produz a perfeita mistura das duas formas. Também é esse o resultado da exata proporção observada entre um e outro, porque cada um dos extremos parece, por assim dizer, nele se refletir: o que de fato acontece no governo da Lacedemônia.(...)Mas é preciso que em um governo no qual a mistura das duas formas seja

¹⁹⁰ ARISTÓTELES, A Política. Trad: Nestor Silveira. 1ª ed.São Paulo: Folha de São Paulo, 2010,1277a .

perfeita, julgue-se reconhece-las a ambas, sem nele encontrar nem uma nem outra.¹⁹¹

O regime misto surge como uma solução para um embate, um embate entre forças poderosas que constituem a cidade e cujos interesses são altamente conflituosos. A oligarquia e a democracia como afirma Aristóteles são regidas cada uma por uma classe social diversa, as quais, por sua vez, tendem a ver a outra como inimiga ou empecilho. Contudo, Aristóteles parece afirmar que a finalidade da cidade está acima e além da meta de qualquer classe social, sendo que qualquer ambição de classe, se perseguida com desproporção e temeridade pode ser uma fonte de ruína para a cidade e um forte impeditivo daquilo para o qual o sentido da cidade deve estar voltado, a saber, a realização das possibilidades da virtude, isto é, a produção de cidadãos virtuosos.

Mas se o objetivo do melhor regime é possibilitar espaço para a vida contemplativa a qual, por sua vez, é a melhor maneira de viver qual o sentido dessa busca na sociedade contemporânea descrita por Strauss como imersa em uma segunda caverna? Cito:

Mas a condição do homem moderno não é, a rigor, exatamente idêntica à dos prisioneiros acorrentados descritos por Sócrates na *República*. Ou melhor, o homem moderno, filho da religião revelada, da filosofia moderna e da reação da filosofia moderna à religião revelada, vive numa “segunda caverna”, mais profunda do que a que limitava o homem grego. No caminho de abandono da caverna rumo à luz, as nossas dificuldades são, portanto, mais intrincadas do que as dificuldades experimentadas pelos discípulos de Sócrates, pois às dificuldades naturais do filosofar a condição moderna acrescenta dificuldades, por assim dizer, artificiais, que em parte decorrem do esquecimento das primeiras.¹⁹²

Qual proveito tirará a sociedade envolta pela cultura de massas de uma educação em direção à virtude? E como essa educação para a virtude pode se dar?

¹⁹¹ ARISTÓTELES, *A Política*. Trad: Nestor Silveira. 1ª ed. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, 1249b.

¹⁹² MORGADO, in: Strauss, Leo, *Direito Natural e História*, Edições 70, Lisboa, 2009, p. XXIV (introdução).

É preciso lembrar novamente que a posição de Strauss não deve ser tomada como anacrônica, trata-se de repensar a virtude nos tempos atuais pós-crise do pensamento e não de repetir simplesmente o modelo antigo, cito:

Pois o relativo sucesso da filosofia política moderna trouxe a luz um tipo de sociedade completamente desconhecido para os clássicos, um tipo de sociedade para a qual os princípios clássicos tal como afirmados e elaborados pelos clássicos não são imediatamente aplicáveis. Somente vivendo hoje nós podemos encontrar uma solução para os problemas de hoje. Porém, um adequado entendimento dos princípios tais como elaborados pelos clássicos pode ser um ponto de partida indispensável para uma análise adequada, e para a sábia aplicação, a ser alcançado por nós, dos princípios de nossa tarefa.¹⁹³

O que na sociedade moderna desafia os princípios clássicos? Para Strauss a ciência moderna, por exemplo, é um fator chave para compreendermos as distâncias que separam a apreensão moderna da vida política em comparação com a mesma apreensão para os antigos. Em outros termos o sucesso da filosofia moderna é o sucesso da ciência moderna que estabeleceu para as novas gerações a ideia fundamental de que ao homem está reservado o conhecimento apenas dos objetos que podem ser controlados dentro da restrita esfera da distinção entre fatos e valores. Ocorre que o sumo bem da cidade enquanto um organismo que engloba todas as fundamentais e relevantes associações humanas não se enquadra no conjunto de bens considerados pela mentalidade moderna como essenciais a completude da existência. Afirmo Strauss:

A proposta da filosofia política tornou-se garantir as condições de felicidade que podem ser entendidas como direito natural de cada um e ao mesmo tempo refrear qualquer imposição sobre os membros da sociedade de um tipo qualquer de felicidade, pois nenhuma noção de felicidade pode ser intrinsecamente superior a qualquer outra noção.¹⁹⁴

A relação entre o sucesso da ciência moderna e a reviravolta causada pelo pensamento político moderno constitui-se na medida em que a primeira parece legitimar

¹⁹³ STRAUSS, Leo, *The City and Man*, Rand Mc Nally & Company, Chicago, 1963, p.11.

¹⁹⁴ *Ibid*, p.31

o divórcio entre o conceito de natureza humana e os fins transcendentais da existência coletiva dos seres humanos. A substituição da noção de bem comum como um fim último em razão do qual a prática da virtude se faz necessária pela ideia de que o bem comum se limita a satisfação do conjunto dos desejos dos indivíduos tornou-se a pressuposição principal do pensamento político moderno de modo geral, contudo, a ciência moderna apesar de demonstrar a absoluta eficácia do domínio dos novos artefatos tecnológicos não auxilia o indivíduo moderno a encontrar seu lugar na comunidade Strauss descreve a premissa clássica como se segue:

De acordo com essa compreensão da natureza, todos os seres naturais, pelo menos todos os seres vivos, dirigem-se para uma finalidade, uma perfeição a qual eles aspiram. Há uma perfeição específica que pertence a cada natureza específica. Há uma perfeição notadamente humana que é determinada pela natureza do homem enquanto ser racional e social. A natureza fornece o padrão, um padrão totalmente independente da vontade humana; e isso implica que a natureza é boa. O homem ocupa uma definitiva posição no todo, uma posição bastante destacada. Pode-se dizer que o homem é a medida de todas as coisas ou um microcosmo, porém que ele ocupa essa posição por natureza. O homem tem assim o seu lugar em uma ordem que ele não criou. “O homem é a medida de todas as coisas” é aqui o contrário de “o homem é o mestre de todas as coisas”. O homem tem um lugar no todo; logo, o poder do homem é limitado.¹⁹⁵

A dificuldade da visão moderna de admitir a possibilidade racional de um direito natural universal, isto é, de determinados elementos que não se modificam malgrado a grande rotatividade de modelos de direito positivo leva a conclusão por parte dos pensadores modernos segundo a qual não se encontra uma justificativa suficiente para a questão dos fins da associação humana, logo o que se estabelece como direito liga-se intrinsecamente às avaliações individuais o que, por sua vez resulta na limitação da relação entre o Estado e o indivíduo como uma troca em que o Estado protege alguns bens específicos dos seus cidadãos ao mesmo tempo em que regula a

¹⁹⁵ STRAUSS, Leo, Os três Movimentos da Modernidade, trad: Sampaio, Evaldo, In: *ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013, pp. 330,331.

interação entre eles e em contrapartida os cidadãos mantêm sua obediência às regras estipuladas.

Para Strauss o sentido de uma proposta contemporânea de educação liberal só existe se pressupomos que algumas pessoas serão capazes de discordar do entendimento da realidade política da maneira como está descrita no parágrafo acima. Isto significa que alguns indivíduos devem estar dispostos a se desfazer do que Strauss denomina como “dogmatismos historicistas” e assim refletir acerca de outros fundamentos para a existência política.

Dentro desta perspectiva cabe ao filósofo contemporâneo repensar a relação entre a sociedade e o saber incluindo nesta reflexão as questões referentes ao novo poder de modificação da realidade colocado a disposição do homem pelos avanços da ciência moderna, pois para Strauss as novas habilidades fornecidas pelo avanço científico e tecnológico contemporâneos não somente não invalidam as categorias de análise do pensamento clássico como muitas vezes as requerem. Cito Strauss:

Por exemplo, é obviamente falso dizer que Aristóteles não podia ter compreendido a injustiça da escravatura, porque, de fato, ele a compreendeu. Contudo, pode-se dizer que podia ter imaginado um Estado Mundial. Mas por que? O estado mundial pressupõe um desenvolvimento tecnológico com o qual Aristóteles não poderia sequer sonhar. Por sua vez, esse desenvolvimento tecnológico exigiu que se colocasse a ciência ao serviço da conquista da natureza e que a tecnologia se emancipasse de toda a supervisão moral e política¹⁹⁶.

Para Strauss, um dos sintomas da crise de valores da filosofia política moderna reside também no descolamento entre o saber técnico da ciência moderna e o saber prático, pois uma filosofia prática que não se compreende mais como capaz de avaliar em termos de valores as ações humanas e o saber técnico envolvido nelas não se mostra capaz de lançar uma luz útil para a compreensão das interações entre o saber da técnica e a vida prática dos cidadãos.

¹⁹⁶ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Trad: Miguel Morgado, Edições 70, Lisboa, 2009, p.32.

Assim sendo, a educação liberal para a contemporaneidade vem contribuir também para recolocar, pelo menos em parte, as questões pertinentes no que se refere ao posicionamento da sociedade sobre o impacto da ciência moderna e seu projeto de conquista da natureza.

3.4 – Educação Liberal e Paideia

O indivíduo considerado por Strauss apto para receber uma educação liberal possui além de uma natureza com essa disposição o privilégio de ter recebido uma preparação especial, o indivíduo formado por meio de uma educação liberal cujo objetivo final é constituir uma aristocracia ou um grupo de cidadãos virtuosos é um misto de boa formação e disposição de caráter,

A questão da cultura é de vital importância para entendermos a posição straussiana concernente à possibilidade da virtude. Como já tivemos oportunidade de notar, Strauss tem como um de seus pressupostos a possibilidade da valoração, isto é, de acordo com nosso autor para que se possa falar de virtude é imprescindível a existência da possibilidade de julgar entre diversos modos de vida ou diversas formulações de sociedade, e é também imprescindível que se possa dizer que alguns modos de vida são melhores que outros, usando para tanto critérios de ordem racional e deliberativa. Algo que, segundo a interpretação straussiana, tornou-se uma espécie de tabu intelectual tendo em vista as bases metodológicas da escola histórica e do pensamento sociológico e filosófico contemporâneos. “O cientista social não pode falar de progresso a menos que seus juízos de valor possam ser objetivos.”¹⁹⁷ Ocorre que o pano de fundo cultural que caracteriza a sociedade atual está indelevelmente conectado à democracia de massa que está, por sua vez, necessariamente ligada a uma cultura de massas.

¹⁹⁷ STRAUSS Leo, *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, in: *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p.27.

No texto sobre a educação liberal Strauss expõe vários pressupostos importantes, a saber: a virtude é uma sorte de treinamento; a virtude contemporânea tem que ocorrer em uma democracia de massas. Para Strauss estes são fatos com o qual o pensador político atual precisa ocupar-se. A virtude como aperfeiçoamento moral e intelectual nos temas da mais alta importância depende de indivíduos que dominem com maestria a cultura letrada da sociedade em que vivem, pois a virtude é uma sorte de treinamento que se estabelece a partir do diálogo com os pensamentos mais relevantes produzidos pelo meio cultural e resulta no aperfeiçoamento não só intelectual mas também moral dos indivíduos.

Para todos os fins práticos, os pupilos, em qualquer nível de proficiência, só têm acesso aos professores que não são, por sua vez, pupilos, ou às grandes mentes, por intermédio das grandes obras. A educação liberal então consiste em estudar com o devido cuidado as grandes obras deixadas pelas maiores mentes – um estudo no qual os alunos mais experientes ajudam os menos experientes, incluindo os iniciantes.¹⁹⁸

Porém, podemos perceber que existem para Strauss duas demandas contraditórias se quisermos falar sobre a possibilidade de uma virtude na contemporaneidade. De um lado temos uma sociedade na qual a superficialidade e o apego aos prazeres imediatos são valores considerados como fundadores de uma existência coletiva. De outro lado, se buscamos produzir as condições para o florescimento de comportamentos virtuosos temos a necessidade de encontrar e, mesmo, de produzir indivíduos que busquem valores diametralmente opostos. Dentre estes valores estão o amor às grandes questões e à investigação, o reconhecimento da necessidade de buscar o melhor regime, assim como a ideia de pertencimento a um tipo superior de cultura.

Mas até mesmo uma cultura de massa, e precisamente uma cultura de massa, exige uma oferta constante do que se chama de novas ideias,

¹⁹⁸ STRAUSS, Leo, O Que é A Educação Liberal, Tradução: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.74. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf

que são os produtos do que se chama de mentes criativas: até mesmo músicas de comerciais perdem seu apelo se não variarem de tempos em tempos. Mas a democracia, mesmo se só for considerada a concha que protege a cultura de massa, exige, no longo prazo, qualidades de um tipo totalmente diferente: qualidades de dedicação, concentração, amplitude e profundidade. (...) A educação liberal é a escada pela qual tentamos subir da democracia das massas à democracia em seu sentido original.¹⁹⁹

A passagem acima nos auxilia a refletir sobre as disposições de caráter que destoam da maneira como o entendimento moderno da existência política se desenrola e possuem estreita ligação com as novas exigências que a educação liberal pressupõe para sua atualização na nova cena política atual. Se se quer estimular a ocorrência de uma aristocracia de *gentlemans* na sociedade contemporânea é necessário que se compreenda qual papel essa classe está apta a desempenhar. Ao que parece esse papel consiste em parte em fazer um esforço que se direciona contra a corrente dos prejulgamentos estabelecidos pelas modificações na filosofia política, isto é, a redescoberta das questões permanentes.

Como se pode observar a educação liberal referida por Strauss coloca aqueles que dela se beneficiam em grande vantagem uma vez que lhes permite buscar um nível de conhecimento que se torna cada vez mais seletivo na sociedade atual, todavia as formas de acesso à educação liberal estabelecem outro questionamento importante e que também já foi discutido pelos clássicos. Um desses debates gira em torno da ideia de igualitarismo. Cito

Nós precisamos lembrar que a educação liberal para adultos não é meramente um ato de justiça para aqueles que foram em sua própria juventude privados, em razão de sua pobreza, de uma educação para a qual eles foram formados por natureza. A educação liberal para adultos precisa agora ser também compensatória para os defeitos de uma educação que é liberal somente no nome ou por cortesia. (...) Mas a educação liberal consiste em aprender a ouvir ainda que sejam as pequenas vozes e, contudo se tornar surdo para interlocutores

¹⁹⁹ STRAUSS, Leo, O Que é A Educação Liberal, Tradução: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.76. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf

barulhentos. A educação liberal busca luz e, entretanto evita a ribalta.²⁰⁰

Percebemos, portanto que Strauss não é ingênuo no que se refere ao caráter polêmico da ideia de aristocracia em meio a uma sociedade cuja tradição democrática adquiriu na ideia de igualdade um dos seus mais conhecidos pilares. Não obstante, destacamos que a ideia de aristocracia ganha um sentido muito diferente dentro do contexto explorado por Strauss, a saber, o contexto que demonstra a fragilidade das interações entre a cidade e a filosofia. A aristocracia imaginada por Strauss ainda que não esteja baseada na perfeita igualdade de condições entre os membros do corpo político busca representar os ideais mais sublimes da cidade, isto é, o bem comum.

Podemos depreender do texto sobre a educação liberal que dessa soma de condições surge um grupo de indivíduos o qual acabam por se constituir em um grupo de atores políticos privilegiados, visto que, ao contrário de uma grande parcela da sociedade a qual permanece atrelada a uma visão superficial das coisas, são capazes de refletir profundamente sobre a realidade que os cerca através da sua relação de proximidade com a cultura letrada, isto é, são capazes de aperfeiçoar uma espécie de treinamento intelectual e moral por meio do contato com as grandes obras produzidas pelas maiores mentes de nosso tempo. Neste sentido os sábios representados pelo contato com a tradição se tornam os modelos paradigmáticos para essa educação liberal ou educação para a virtude a qual os *gentlemen* têm acesso.

A educação assim como a agricultura é o cultivo de mentes. Todo cultivo precisa oferecer insumos para o desenvolvimento dos seus resultados. No caso da educação do homem esses insumos deveriam vir dos grandes mestres que ensinam os melhores alunos. Mas todo mestre foi uma vez aluno, exceto as maiores mentes que originaram

²⁰⁰ STRAUSS Leo, *Liberal Education and Responsibility*, in: *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p.25.

de si mesmas os grandes pensamentos. Para Strauss atualmente não dispomos mais dessas grandes mentes, senão pelas grandes obras dos grandes pensadores. Logo, a única forma de contato entre os indivíduos aptos para alcançar o aprimoramento da virtude com as fontes de conhecimento para adquirir tal treinamento está na cultura letrada, essa mesma que é seriamente desprezada pela maioria das pessoas na contemporânea democracia “de massas”.

Neste ponto chegamos então às passagens mais intrigantes do texto sobre a Educação Liberal, a saber, quando Strauss afirma que “A educação liberal é o esforço necessário para fundar uma aristocracia dentro da sociedade de massas.”²⁰¹ Isto pode soar bastante autoritário para as mentalidades modernas e é partir de afirmações deste tipo que com certeza derivam as qualificações de Strauss como um conservador de direita, e não de uma direita qualquer, mas de uma determinada direita norte-americana cuja imagem está associada a uma face autoritária e quase fascista das forças políticas.

Porém como já afirmamos anteriormente Strauss não diz que a aristocracia deve necessariamente ser formada meramente por aqueles que estão no poder. Não é a posse do poder político que conforma, segundo Strauss, essa aristocracia intelectual tida pelo nosso autor como elemento necessário para reequilibrar as forças políticas em ação na contemporaneidade colocando-as em busca do bem comum. Porém, é verdade que a coincidência entre o indivíduo bem preparado ou bem formado, a disposição de caráter do mesmo para o cultivo das coisas belas e nobres e a proximidade com as formas efetivas de acesso ao poder é necessária para a consecução do objetivo maior dessa aristocracia, a saber, guiar as decisões da cidade de acordo com o modelo mais condizente com a natureza da associação humana. Cito:

²⁰¹ STRAUSS, Leo, O Que é A Educação Liberal, Tradução: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.76. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf

Mas a justiça requer que homens iguais sejam tratados igualmente, e não há uma boa razão para pensar que *gentlemans* são por natureza superiores às pessoas comuns. O *gentlemans* são certamente superiores às pessoas comuns por causa de seu preparo, mas a maioria das pessoas são por natureza capazes de serem preparadas da mesma maneira, desde que elas sejam capturadas jovens, em seus berços, somente o acidente de nascimento decide se um certo indivíduo tem uma chance de se tornar um *gentleman* ou se tornará necessariamente um vilão.²⁰²

Em um dos textos que compõem a obra *Liberalismo Antigo e Moderno* publicada pela primeira vez em 1968 Strauss explora a relação entre a educação liberal a figura do *gentleman* debatendo também a complexa questão de como podemos falar em aristocracia na cultura moderna permeada pela discussão sobre a igualdade. Neste texto Strauss nos demonstra que suas conclusões quanto às possibilidades da aristocracia na realidade contemporânea não são fruto de preconceitos de classe, mas sim de uma determinada visão sobre a constituição da cidade. A visão de Strauss leva em consideração questões como a responsabilidade cívica nas sociedades contemporâneas e a relação entre liberdade, ócio e a participação nos assuntos da cidade.

Encontramos neste texto a ideia de que a figura do *gentleman* pode ser um elemento útil não só para o bem da cidade como um todo mas também para a manutenção da filosofia como um saber privilegiado em meio a superficialidade da cultura de massas. Na medida em que o *gentleman* exerce o papel de um modelo para a sociedade ele, no entanto, não se identifica completamente com a figura do filósofo e com a filosofia, mas absorve precisamente por meio da educação liberal a ideia de que a virtude é necessária para a boa condução dos fins da cidade. De acordo com Strauss:

Essa é a última justificação do governo do *gentleman*. O governo do *gentleman* é somente um reflexo do governo dos filósofos, que são entendidos como sendo os melhores homens por natureza e os

²⁰² STRAUSS, Leo, *Educação Liberal e Responsabilidade*, In: *liberalismo Antigo e Moderno*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 11.

melhores por educação.(...)A virtude do *gentleman* não é inteiramente o mesmo que a virtude do filósofo.²⁰³

Filósofos e *gentlemans* são em última instância guiados por virtudes de tipos diferentes, a saber, enquanto o filósofo é movido pela busca do conhecimento mais radical e aprofundado possível, o *gentleman* se caracteriza pelo apreço das coisas belas e nobres sem no entanto estar comprometido com a busca radical pelo saber, segundo Strauss, o *gentleman* assente a determinadas verdades sem necessariamente buscar examina-las, algo que não faz parte do caráter próprio do sábio. Todavia, ambos contribuem para a busca da ordem mais perfeita das coisas políticas, mesmo que alcancem apenas aquela que é mais provavelmente exequível.

A cidade precisa da filosofia, mas somente mediatamente ou indiretamente, para não dizer de uma maneira diluída. (...) Os clássicos não tinha ilusões com relação às probabilidades de atualização de uma aristocracia genuína. Para todos os efeitos de ordem prática eles estavam satisfeitos com um regime no qual o *gentleman* compartilha o poder com o povo de tal modo que o povo elege os magistrados e o conselho dentre os *gentlemans* o que demanda uma prestação de contas no fim de seus mandatos.²⁰⁴

Assim como os clássicos já observavam Strauss também considera uma opção interessante aquela na qual a cidade acolhe os vários atores políticos em suas diferenças, assim como os modos de vida divergentes que constituem a experiência coletiva desde que se mantenha aberta a possibilidade da existência de um aspecto da sociedade em que a vida contemplativa seja realizável.

Outro dos elementos que Strauss busca explorar é a ideia de natureza como fonte de ordem e sistematicidade ou como fonte legítima de uma determinada compreensão do Direito. Uma fonte reguladora que precede as decisões humanas sem cair em um determinismo arbitrário.

²⁰³ STRAUSS, Leo, Educação Liberal e Responsabilidade, in: Liberalismo Antigo e Moderno, University of Chicago Press. Chicago, 1995, p.13.

²⁰⁴ Ibid, p.15.

O homem não pode superar as limitações de sua natureza. Nossa natureza é escravizada de muitos modos (Aristóteles) ou nós somos apenas os brinquedinhos dos deuses (Platão). Essa limitação se mostra particularmente no inelutável poder do destino. A vida boa é a vida de acordo com a natureza, o que significa existir sob certos limites. A virtude é, essencialmente, moderação. Não há nisso distinção entre a filosofia política clássica e o apolítico hedonismo clássico: o desejável não é o máximo de prazeres, porém os mais puros dos prazeres; a felicidade depende decisivamente da limitação de nossos desejos.²⁰⁵

Não se cai em um determinismo arbitrário uma vez que a capacidade de deliberação racional não é afetada pelo mero fato de haver um conceito regulador de natureza. A ideia de natureza como conceito regulador e limitante, na visão straussiana, é fundamentalmente benéfica para nossa existência tanto política quanto de forma mais abrangente. Na verdade, para Strauss tomar a ideia de natureza como radicalmente aleatória, que é a hipótese advinda do determinismo histórico, é o que de fato faz com que a arbitrariedade das escolhas humanas em sociedade se tornem uma constante. Strauss está convicto de que é possível haver algo de universal e racional nas deliberações políticas e que estas podem algumas vezes ultrapassar os pressupostos cristalizados pela perspectiva histórica de cada era.

O *gentleman* moderno, isto é, o indivíduo que tem acesso a um elevado grau de educação, aliada à disposição de caráter para viver de maneira prudente e sábia e ao mesmo tempo acesso ao poder carrega consigo às possibilidades de desempenhar o papel de um cidadão virtuoso mesmo no contexto da democracia de sociedade de massas atual, pois, o sentido maior da existência da sociedade é o bem comum. Sendo assim, apesar da feroz crítica straussiana à cultura de massas contemporânea; mesmo dizendo que esta forma de cultura não tem compromisso com as coisas nobres e belas que o espírito humano pode produzir, Strauss acredita na possibilidade de que um grupo de indivíduos que compartilha tais características privilegiadas como as descritas na

²⁰⁵ STRAUSS. Leo, Os três Movimentos da Modernidade, trad: Sampaio, Evaldo, In: ethic@ - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013. p.331

caracterização do *gentleman* pode, de fato, influenciar alguma parte da sociedade a ponto de equilibrar tantos aspectos negativos concernentes à cultura contemporânea.

Como caracterizou Aristóteles ao falar do regime misto o que ocorre é que elementos que se contrapõem formam um todo cuja estabilização pode ser racionalmente esperada. Assim, entendemos melhor a afirmação contundente e, se pode mesmo dizer perturbadora de Strauss ao dizer que:

A educação liberal é o esforço necessário para fundar uma aristocracia dentro da sociedade de democracia de massa. A educação liberal lembra aos membros de uma democracia de massa que tenham ouvidos para ouvir sobre a grandiosidade humana.²⁰⁶

Esta afirmação é perturbadora, pois parece extremamente autoritária, sobretudo para os ouvidos da democracia atual. A ideia de democracia contemporânea está ancorada na pressuposição de uma igualdade radical de condições e de meios, o que torna a mera menção de uma aristocracia algo que gera desconfiança em torno do discurso straussiano. Porém salientamos que a aristocracia a qual Strauss se refere é um conceito mais amplo do que a mera segregação de indivíduos dentro de uma sociedade, trata-se na verdade da necessidade para Strauss de refutar o “dogmatismo historicista” que marca os fundamentos do pensamento político moderno e das ciências sociais. Devido a esse dogmatismo a ideia de um modelo de virtude baseado na racionalidade das escolhas humanas é recusada por boa parte do pensamento atual antes mesmo de ser de fato debatida.

A aristocracia citada por Strauss é assim definida na medida em que Strauss vê um enorme abismo separando as condições culturais que cercam o surgimento do debate sobre a virtude no cenário antigo e as condições que se desenrolam nas sociedades atuais. Apesar de o caminho em direção a essa ideia de virtude ter seu início na

²⁰⁶ STRAUSS, Leo, O Que é A Educação Liberal, Tradução: Revista Ensino Superior Unicamp, Textos Fundamentais, p.76. http://www.gr.unicamp.br/ceav/revistaensinosuperior/ed03_junho2011/pdf/12.pdf

apreensão intelectual que vem a partir do contato com a tradição, a virtude inclui também uma dimensão moral importante calcada na ideia de reavaliar a dimensão do coletivo como uma premissa impreterível das sociedades. A dimensão moral da virtude inclui precisamente a capacidade do ator político de em determinados momentos colocar em perspectiva seus próprios desejos e ambições em favor da busca pelo bem comum da cidade.

Uma formação para a virtude que não incluísse como parte de seus fundamentos um interesse genuíno pelo bem comum e pela ordem civil e só ambicionasse a satisfação dos próprios desejos de glória formaria os mesmos “especialistas sem espírito” que são alvo da crítica de Strauss em seu texto sobre a Educação Liberal. Contudo, as pretensões de Strauss parecem muito mais ambiciosas. Strauss fala da figura do *gentleman* como um grupo da sociedade contemporânea que reúne os traços necessários para desempenhar o papel de principal ator político da sociedade de massas contemporânea.

O *gentleman* seria o indivíduo que foi capaz de ter acesso à cultura letrada ocidental e, após um tempo considerável de dedicação à compreensão correta e profunda das grandes mentes, isto é, dos grandes clássicos se tornou o indivíduo capaz de estabelecer com essas grandes mentes um *diálogo enriquecedor e provocativo*. Um diálogo que possui consequências, sobretudo para a formação do espírito aos moldes da velha *práxis* definida por Aristóteles como uma “segunda natureza”. O *gentleman* conhece no entanto o poder contestador e arrasador da interrogação filosófica e a relação de tensão entre esse impulso da condição humana e a necessidade de um princípio aglutinador a partir do qual a cidade se mantém coesa. O *gentleman*, portanto está ciente da ambiguidade que preside a existência política, mesmo que não se comprometa pessoalmente no aprofundamento das questões complexas da filosofia.

Todavia, como evitar a sensação de que há uma contradição entre o que se espera da filosofia enquanto saber radical em busca do todo e o que ela é capaz de efetivamente oferecer para uma sociedade que, devido à *influência* da cultura massificada, parece ser ainda mais refratária à reflexão do que as sociedades antigas? Como admirar o papel contestador do pensamento se muitas vezes a moderação do discurso imposta pela natureza cristalizadora da opinião parece minar o que há de admirável na filosofia em nome da não destruição da cidade?

Para Strauss a acomodação entre o discurso da filosofia e o discurso do *gentleman*, isto é, entre o homem moral e o sábio é necessária. Na verdade, mesmo os grandes pensadores gregos clássicos de modo geral trabalharam com a hipótese da moderação como princípio elementar do funcionamento da cidade. Esse debate está relacionado à outra tese polêmica straussiana, a saber, a tese da nobre mentira. Baseado no fato de que a relação entre a cidade e o saber radical é sempre problemática faz-se necessário que a filosofia adapte o seu discurso às possibilidades de recepção deste pela cidade. O *gentleman*, por sua vez, atua como um mediador desse discurso pois é visto com menos desconfiança pelo vulgo e também porque possui a sensibilidade de acolher as ambições da multidão sem contudo ignorar as lições do sábio.

A nobre mentira, por conseguinte, pode ser explicada como uma estratégia para fazer com que o discurso exotérico, isto é, o discurso que se direciona aos muitos seja uma cobertura para as verdades inconvenientes do ponto de vista da manutenção de uma determinada tradição moral. Essa tradição é necessária, porém não é precisamente a expressão do real ou da verdade, apenas uma leitura útil das mesmas. Útil para quem? Esta é a pergunta perturbadora. Segundo Strauss, a utilidade da nobre mentira está relacionada ao necessário equilíbrio entre o poder desestabilizador do discurso filosófico e o mundo da opinião que caracteriza em parte os modos de vida da maioria

na cidade. O propósito dessa forma estratégica de discurso é, portanto, se endereçar à multidão que não está interessada na investigação da verdade e ao invés disso tende apenas a aceitar a tradição. Porém, posteriormente, e segundo a interpretação de Hilb, fundamentalmente, a grande utilidade da nobre mentira é manter as condições de possibilidade para o exercício da vida contemplativa, da vida filosófica.

O ponto chave que torna o discurso a ser exibido mais aceitável para a cidade é o comprometimento deste para com a noção de moralidade amplamente aceita, comprometimento este que não existe no discurso filosófico, pois o discurso filosófico transcende a ordem da moralidade e é regido exclusivamente pelo *eros* que impulsiona o ser humano em direção ao conhecimento do todo. Sendo assim, Strauss recomenda moderação tanto a filósofos quanto a *gentlemen* ao lembrar sempre que possível das implicações advindas do contato direto com a impossibilidade de se demonstrar as fontes da moralidade. Strauss parece sugerir que não há, realmente, um pressuposto absolutamente seguro do qual se possa fazer derivar as normas morais, esta é, por exemplo, a interpretação de Claudia Hilb. Para Hilb Strauss encontra ao fim de sua investigação sobre o problema da nobre mentira uma aporia, uma vez que, o filosofar, isto é, o melhor modo de vida baseia sua superioridade como fonte das normas morais em última instância não em um pressuposto completamente racional, mas no impulso do filósofo em direção à contemplação das verdades eternas ou no prazer que o próprio filósofo experimenta em tal atividade.

Ao longo de todo o trabalho temos sustentado que, da leitura da obra de Strauss, se depreende que a filosofia política__ as mentiras nobres através das quais o filósofo contribui para a estabilidade da cidade__ está em última instância ordenada em função da defesa da filosofia, da vida filosófica e da vida do filósofo. Por certo, também a certeza teórica com relação à superioridade da vida filosófica, e mesmo da possibilidade da filosofia, se viu defenestrada no caminho, impossível de ser justificada teoricamente(...) a decisão do filósofo em favor do

pressuposto é o que torna possível que a filosofia apareça como uma decisão prática, moral.²⁰⁷

A educação liberal está também de certa maneira intimamente conectada à questão da nobre mentira. Uma vez que a educação liberal constitui-se pela formação do caráter do *gentleman* e dos possíveis filósofos é importante que ela explore a fundo também a questão da nobre mentira e do papel desta na cidade atual. Ocorre que o debate sobre a nobre mentira toca as questões fundamentais que estão no cerne da relação entre a cidade e o homem, tais como a relação entre a multidão e o filósofo e os limites de compreensão da verdade de acordo com os modos de vida de cada indivíduo, assim como a questão do pressuposto fundamental da vida filosófica e da moralidade.

Se o debate sobre as nobres mentiras se refere à relação entre a verdade e os modos de vida, conseqüentemente este debate acaba por exercer importante influência também na discussão sobre a educação liberal já que enquanto uma preparação para a virtude a educação liberal se endereçará também a um público específico e, por conseqüência exigirá um modo de vida em acordo com as exigências atreladas ao tipo de aprimoramento moral que constitui o teor da educação liberal tal como compreendida por Strauss.

Assim como ocorria na antiguidade o meio privilegiado para a promoção da virtude passa pela questão da educação ou da formação integral como meio de criar as condições necessárias para o cultivo das virtudes. Porém, o ideal de todo processo educativo e formativo é o comércio intenso com a cultura da sociedade dentro da qual este processo se dá e como Strauss deixa bem claro no texto sobre a educação liberal e em sua obra como um todo, a sociedade contemporânea de massas é uma cultura que apesar de ter sido erigida sobre a base dos antigos foi corrompida pelos modernos de modo a se esquecer quase completamente da sua origem como uma comunidade de

²⁰⁷ HILB, Claudia, Leo Strauss: El Arte de Leer, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p,332.

seres racionais e políticos. Sendo assim, o processo de formação também se modifica e também se adapta a este novo modelo “hedonista” de sociedade.

3.4.1 - A Educação Liberal e o Papel do *Gentleman*

Strauss nota que um problema antigo da relação entre a cidade e a filosofia ainda permanece e se intensifica na idade moderna, a saber, a pouca possibilidade que existe de a multidão reconhecer o governo do filósofo como legítimo e a probabilidade ainda menor de o filósofo ser bem sucedido em persuadir a multidão.

Para Strauss está claro que não é a popularização excessiva da filosofia que vai contribuir para a manutenção desta, mas sim a estratégia tão elogiada por ele nos antigos desde Platão, a saber, a moderação característica do discurso “entre as linhas”. Moderação com a qual a filosofia política contemporânea não tem compromisso.

Cito:

A atitude de um tipo anterior de escritores foi fundamentalmente diferente. Eles acreditaram que o abismo entre “o sábio” e “o vulgo” foi um fato básico da natureza humana que não poderia ser influenciado por nenhum progresso da educação popular: a filosofia, ou a ciência, é essencialmente um privilégio de poucos. Eles se convenceram de que a filosofia como tal era sempre suspeita e odiada pela maioria dos homens. Mesmo se não houvesse nada a temer de um exército em particular, aqueles que partiam dessa pressuposição poderiam ser levados à conclusão de que a comunicação pública da verdade filosófica ou científica era impossível ou indesejável, não só para aquele tempo, mas para todas as épocas.²⁰⁸

A escrita entre as linhas oferece à figura do filósofo uma imunidade da qual muitas mentes privilegiadas de nossa história das ideias se valeram, e também, da qual Strauss parece se valer. Ao escrever como um comentador Strauss lança indiretamente teses polêmicas sem se mostrar explicitamente como um desafiador dos costumes. Ao contrário. Sua estratégia de fundar pequenos grupos de discípulos fiéis, cuja ligação com o mestre é tanto cognitiva quanto moral é tida por alguns, sobretudo

²⁰⁸ STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, university of Chicago Press, Chicago, 1988, p.35.

críticos, como uma maneira intencional de “agir” politicamente nos bastidores. Ao falar dos escritores antigos Strauss aponta uma atitude que é vista por muitos como aplicável ao próprio Strauss, cito:

Eles precisam esconder eles mesmos seja pela instrução oral de um grupo cuidadosamente selecionado de pupilos, seja escrevendo sobre os mais importantes temas por meio de “indicações sucintas”²⁰⁹.

Strauss escreveu sobre os mais importantes nomes da filosofia e sobre os temas fundamentais da filosofia política. Seus escritos são repletos de alusões, e geralmente lançam teses inusitadas. Além disso, o trabalho de Strauss como professor destaca-se pela personalidade marcante do autor e pela forte impressão que ele costumava causar em muitos dos que o frequentavam. Claudia Hilb defende com vigor a hipótese segundo a qual Strauss é também um escritor esotérico, assim como alguns dos autores mais admirados por ele próprio. Segundo Hilb: Strauss exerce a mesma arte de escrever que reconhece nos autores clássicos, e a tarefa do intérprete de Strauss é abordar seus textos da maneira que o mesmo aborda os textos alheios.²¹⁰

Todavia, apesar de algumas considerações sobre a nobre mentira e sobre o método esotérico de exposição da filosofia poderem num primeiro momento passar a impressão de que a interpretação de Strauss como alguém que defende um pensamento de viés autoritário e ultra conservador é possível, defendemos aqui que não se trata para Strauss de tornar a filosofia um mero apêndice do poder dos estados, é uma questão muito mais complexa e uma mudança muito mais profunda que Strauss ambiciona. Trata-se na verdade de estabelecer para a cultura contemporânea um novo ideal de ação na cidade, de oferecer um entendimento alternativo da realidade política através do estímulo à ideia de aperfeiçoamento moral e intelectual tendo como ferramenta a busca pela vida virtuosa.

²⁰⁹ Ibid, p.34,35.

²¹⁰ HILB, Claudia, Leo Strauss: El Arte de Leer, Fondo de Cultura Economica, Buenos Aires, 2012, p.20.

Acima de tudo a crise da modernidade é uma crise da cultura. A cultura ocidental entra em colapso para Strauss a partir do momento em que o pressuposto político defendido por Hobbes desemboca na separação entre fatos e valores levada a cabo pela escola historicista. “Acima de tudo, como é geralmente aceito, a cultura moderna é enfaticamente racionalista, devota ao poder da razão. Uma tal cultura certamente se encontra em crise quando perde a fé na capacidade da razão para validar seus mais altos ideais.”²¹¹ A forma como Strauss aplica o termo racional pode nos confundir por um momento. No entanto, a crítica de Strauss se direciona ao fato de que um dos maiores problemas da crise da filosofia política moderna é que ela entra em contradição com seus próprios fundamentos, ou seja, a tradição racionalista da Grécia clássica ao corroborar a ideia de que o único fundamento possível para a moralidade e para a formação das sociedades é uma paixão que não pode ser racionalmente fundamentada, a saber, o medo da morte violenta e o sentimento de autopreservação.

A **segunda onda** da modernidade fundada de acordo com Strauss, sobretudo pelo pensamento de Hobbes modifica ainda mais as bases do pensamento ocidental, o qual se construiu a partir da herança racionalista da Grécia acaba substituindo sua hipótese racional por uma hipótese não racional e apolítica desencadeando a crise da cultura e da sociedade de cunho racionalista que teve origem na Grécia Clássica. Como afirma Strauss:

Pode-se descrever a mudança efetuada por Hobbes da seguinte maneira: se antes dele a lei natural era entendida à luz de uma hierarquia das finalidades do ser humano na qual a autopreservação ocupava o mais baixo patamar, Hobbes entendeu a lei natural exclusivamente em termos de autopreservação. Por causa disso, a lei natural passou a ser entendida principalmente em termos do direito de autopreservação enquanto distinto de qualquer obrigação ou dever – um desenvolvimento que culmina

²¹¹ STRAUSS, L. Os três movimentos da modernidade, *Ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013, 328.

com a substituição da lei natural pelos direitos do homem (a natureza substituída pelo homem e a lei substituída pelos direitos).²¹²

A figura do *gentleman* ganha sentido apenas na contemporaneidade. O fato de Strauss se inspirar na antiguidade para construí-la não significa que era uma figura que se apresentasse desse mesmo modo no contexto dos antigos, todavia, Strauss quer encontrar algo na reflexão dos gregos que seja útil para os tempos atuais. Para isso é necessário repensar a tradição compreendendo em primeiro lugar como o problema se colocava para os gregos. Somente compreendendo os antigos, tal como eles compreenderam a si mesmos seremos capazes de fazer jus ao racionalismo originário que serve como inspiração straussiana.

Em determinado aspecto um dos principais motores da educação é a utilidade. Isto é, o papel dos sujeitos educados e do saber do qual a pessoa educada passa a ser detentora depende diretamente dos usos e referências entre aquele saber e a comunidade da qual participa o indivíduo. As reflexões sobre a educação de modo geral incluem como um de seus debates relevantes a relação entre o saber como técnica e o saber como conhecimento útil para a vida prática, sendo este último intimamente ligado a uma dimensão moral que encontra seu significado nos códigos culturais. A educação de modo geral é expressão da cultura e dos homens de seu tempo, e, no entanto pode carregar em si simultaneamente as promessas de uma nova perspectiva a se realizar futuramente. Em suma, encontra-se na educação o misto de um impulso de conservação e ao mesmo tempo de renovação, uma relação dialógica entre o universal e o particular.

Cito:

Entre os gregos, vimos que a educação dos jovens nobres, que viviam do trabalho de escravos estrangeiros e que, quando adultos, participavam da direção da cidade, procurava desenvolver o corpo e a inteligência para formar homens fortes e sábios destinados à defesa e à política da comunidade. O que à distância poderia parecer a formação

²¹² STRAUSS, L. Os três movimentos da modernidade, *thic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013, p.333.

do ocioso era, na verdade, uma aprendizagem feita durante um longo período de ócio nobre (separação do trabalho braçal), para a formação do homem político. A educação grega e, depois, a de Roma preocupavam-se em formar o cidadão e eram, portanto, educações da e para a comunidade.²¹³

Logo, percebe-se que o tema da educação como formação bem como o tema da virtude guardam uma relação de ambiguidade entre o universal e o particular, uma vez que, ao mesmo tempo em que são pensados para sobreviverem às particularidades históricas e sociais possuem também inegavelmente um aspecto que é cunhado em razão das sociedades e dos elementos culturais localizados no contexto histórico da comunidade para a qual se dirige o indivíduo que está para ser formado. Ou seja, a educação é ao mesmo tempo um modo de inserção do indivíduo na cultura e o oferecimento de ferramentas a esse mesmo indivíduo para que ele participe da comunidade universal dos seres humanos como um ser político.

Sendo assim, para quem serve uma educação para a virtude na sociedade de massas contemporânea?

Na verdade, o propósito da educação para a virtude a qual, tendo em vista o que foi exposto neste trabalho, pode ser entendida como sinônimo de Educação Liberal visa fundamentalmente a preservação das condições para o florescimento da filosofia e a conservação do modo de vida do filósofo, a saber, a vida contemplativa. De acordo com nossa interpretação dos escritos straussianos a razão de ser de uma educação para a virtude permanece guardando uma profunda relação com as formas de cultivo do saber contemplativo e do modo de vida do filósofo. Contudo, a reflexão crucial sobre esse pressuposto da educação liberal que é em última instância uma justificação da vida filosófica está em estabelecer a figura do *gentleman* como uma ferramenta primordial em prol da filosofia.

²¹³ BRANDÃO, Carlos Rodrigues, O que é Educação, São Paulo, Braziliense, 2006, p.68

Segundo Claudia Hilb Strauss é mais cético do que se possa pensar com relação à possibilidade de fundamentação racional da moralidade.

Porque a virtude entendida em sua expressão mais elevada __como a vida da contemplação da verdade_ é inacessível para a maioria dos homens, porque a moralidade não é suscetível de demonstração e é em si mesma ineficiente para orientar a ação da maioria dos homens, o filósofo deve recobrir as mentiras nobres que deem à moralidade a consistência que ela carece. (...) a filosofia, entende Strauss, ascende desde a opinião que tem os homens acerca da moralidade até a verdade; no trajeto, descobre que a moralidade não pode, em última instância, fundar-se de maneira sólida se a filosofia não é capaz de dar conta do todo da natureza.²¹⁴

Ou seja, desde Maquiavel a fundamentação da moralidade que guia as ações humanas tem sido debatida pelos pensadores modernos. Maquiavel é visto por Strauss como uma figura tão polêmica precisamente por ter debatido de modo explícito a carência de uma fundamentação absoluta e universal para a moralidade ocidental, e concluído por sua vez que essa fundamentação última para a moralidade é desnecessária e fruto de uma ficção herdada da filosofia clássica. Hobbes, por seu turno, reduz a fundamentação da moralidade às paixões mais primitivas do ser humano, notadamente aos instintos mais básicos de conservação e autopreservação. A justificação da moralidade recai então para Strauss sobre a superioridade da vida contemplativa. A figura do filósofo e sua busca incessante em direção a ascese é erigida por Strauss como modelo de virtude, em um primeiro momento para o *gentleman*, e de modo geral para a cidade como um todo.

A resposta à questão da virtude contemporânea está diretamente ligada à questão da formação, da educação que no caso dos gregos era algo extremamente mais amplo do que é na sociedade de hoje em dia. Novamente citamos o princípio da coletividade e a relação entre coletividade versus individualidade que é um dos determinantes na questão sobre a virtude. Eis a questão importante: é possível estabelecer um processo de

²¹⁴ HILB, Claudia, Leo Strauss: El Arte de Leer, 1 edição, Fondo de Cultura Economica, Buenos Aires, 2012, p.207.

formação totalizante e aprofundado tal como era a proposta da *pólis* idealizada por Platão e Aristóteles, por exemplo? Quando usamos o termo “totalizante” queremos nos referir a certa impregnação do indivíduo pela ideia do comum ou coletivo que como já demonstramos marcou a experiência política grega. Ainda que Platão e Aristóteles e a filosofia dos antigos fosse crítica em determinados aspectos aos costumes da época, aliás, tal como deve ser de fato o pensamento filosófico do modo como Strauss o percebe, a educação como formação possuía um aspecto muito mais definido do que se pode dizer hoje sobre a educação no contexto da sociedade de massas. Obviamente, não podemos perder de vista que a formação ou educação no contexto dos antigos se endereçava a uma classe extremamente diminuta, como sabemos mais especificamente a aristocracia e aos jovens atenienses que podiam pagar pelo serviço dos sofistas. Em Esparta como se sabe o modelo de educação era função do Estado, mas ainda sim delimitado à nobreza espartana.

Desde então, isto é, falando das sociedades que segundo o próprio Strauss deixaram sua herança racionalista para o ocidente moderno, esse indivíduo que recebe a melhor educação de modo a formar seu caráter sempre segundo as normas de excelência da cultura é o mesmo indivíduo que realiza por meio de suas atitudes e de sua influência o ideal da virtude.

Ao comentar o problema e os possíveis conteúdos do modelo de educação liberal contemporânea Strauss atenta para o fato de que o ator responsável por cumprir a função de *gentleman* na contemporaneidade é também socialmente privilegiado visto que o ócio proporcionado pelas condições econômicas satisfatórias contribui para que o indivíduo busque o conhecimento aprofundado dos bens culturais necessários à vida de acordo com a sabedoria ou inspirada nela. Lembrando a distinção muito clara feita por Strauss entre o *gentleman* e o sábio com relação às riquezas, enquanto o *gentleman* as

considera fundamentais e limita seu contato com a vida filosófica à inspiração buscada no filósofo como guia; o sábio, por sua vez, pode prescindir da riqueza na medida em que privilegiará unicamente os bens intelectuais.

A virtude cívica, ou seja, a virtude do cidadão, contudo não se equivale a virtude do filósofo, mas a pressupõe como um meio de preservar a vida contemplativa ou filosófica.²¹⁵ O filósofo é o único habitante da *pólis* cuja atenção está voltada para a sua totalidade, contemplar o todo é uma marca da sabedoria.

Não obstante, o *gentleman* e o sábio apesar de compartilharem o apreço pelas belas e nobres coisas diferem com relação ao nível de comprometimento de cada um com a vida filosófica e por conseguinte com a vida virtuosa. O fato de, como afirma Strauss, o *gentleman* aceitar determinadas “verdades” ou ideias sem questionar o valor profundo delas demonstra essa diferenciação. Todavia, a relação de desconfiança da multidão com o saber acaba por gerar uma situação em que aquilo que é superior, a saber, o sábio praticante da virtude por excelência precisa ser governado pelo *gentleman* que está em uma relação de inferioridade com o sábio na medida em que vive não de acordo com a busca pelo saber radical mas sim comprometido com a busca pela glória.

A função do *gentleman* nas sociedades modernas consiste em ser uma classe intermediária entre o ideal filosófico e a vida comum. O compromisso primordial do filósofo não está em lidar diretamente com os problemas da cidade, mas em exercer a atividade mais nobre que é a dedicação ao livre pensar e desse modo explorar inteiramente o seu poder crítico. E é através da figura do *gentleman* que essa mediação é feita. Cito Strauss:

²¹⁵ Ver STRAUSS, Leo, *Liberal Education and Responsibility*, in: *Liberalism Ancient and Modern*, Un. Of Chicago Press, Chicago, 1995, p. 13, 14.

O *gentleman* é por natureza capaz de ser afetado pela filosofia; a ciência política de Aristóteles é uma tentativa de atualizar essa potencialidade. O *gentleman* afetado pela filosofia representa o caso mais alto do estadista iluminado, como por exemplo, Péricles que foi afetado por Anaxágoras.²¹⁶

Strauss dedica-se em todo o seu trabalho a demonstrar que o governo do filósofo efetivamente no poder não é impossível, porém improvável. Seria preciso que toda a cidade se libertasse da força dos costumes e da tradição e seguisse apenas os desígnios racionais da natureza reconhecendo no filósofo a voz desta racionalidade.

Submeter o governo dos sábios à escolha dos insensatos ou ao seu consentimento equivaleria a sujeitar o que é por natureza superior ao controle do que é por natureza inferior, isso é, seria agir contrariamente à natureza. No entanto, esta solução, que a primeira vista parece ser a única solução justa para uma sociedade onde há homens sábios, é, por regra, impraticável.²¹⁷

Logo, o governo do sábio é o governo ideal, mas dificilmente será colocado em prática devido às limitações constitutivas da cidade. Resta então o governo do *gentleman* como possibilidade da presença da sabedoria na cidade. A Educação Liberal encontra sua relevância na medida em que oferece aos cidadãos que possuem a natureza ou a disposição de caráter para tal as ferramentas exigidas para o aprimoramento nas coisas nobres e belas.

3.4.2 - Educação Liberal como Paideia

A ideia de uma *Paidéia* moderna pode soar anacrônica e pouco condizente com o ritmo acelerado e o modo de vida atomizado que experimenta nossa sociedade atual, mas diante de tudo que discutimos sobre as ambições straussianas com relação ao estabelecimento de uma possível de virtude, parece não haver um caminho mais adequado para a realização deste feito. Todavia, como harmonizar a ideia de uma

²¹⁶ STRAUSS, Leo, *The City and Man*, Rand Mc Nally & Company, University of Chicago, Chicago, 1963, p. 28.

²¹⁷ STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, Trad: Miguel Morgado, Edições 70. Lisboa, p.123.

Paidéia moderna e a ideia de uma educação liberal tendo como finalidade principal deste processo a instauração de uma educação para a virtude?

A Educação Liberal proposta por Strauss, não é uma educação a ser promovida pelo Estado como uma política institucional. Strauss não expõe um plano detalhado e objetivo contendo direcionamentos específicos de como seria uma educação liberal promovida pelo Estado de modo intencional. Mesmo porque o teor da educação liberal não parece se coadunar com nenhuma política de Estado, dado a natureza subversiva do pensamento filosófico, como já comentado neste trabalho. Dado o contexto contemporâneo no qual a cultura é uma cultura de massas, a educação liberal proposta por Strauss e a conseqüente promoção do comportamento virtuoso está ligada mais a um conjunto reduzido de indivíduos. Cito:

Nós não devemos esperar que a Educação Liberal possa se tornar uma educação universal. Ela sempre permanecerá uma obrigação e o privilégio de uma minoria. Nem nós podemos esperar que alguém liberalmente educado se torne um poder político em seu próprio direito. Pois nós não podemos esperar que a educação liberal leve a todos que se beneficiam dela a entenderem sua responsabilidade cívica do mesmo modo ou a concordar politicamente.²¹⁸

Vemos pela citação acima quanto ao poder da figura do *gentleman* em ajudar a funda uma sociedade calcada na ideia de virtude as expectativas de Strauss não são tão promissoras. Strauss não tem propriamente um projeto de análise e mesmo de proposição de um processo educativo sistemático. Com frequência nos textos em que aborda a questão da Educação Liberal mais diretamente, a saber, Educação Liberal e Responsabilidade e O que é a Educação Liberal?²¹⁹ nosso autor se refere à educação liberal como uma educação de adultos sugerindo com essa observação que o processo de aprendizagem e aperfeiçoamos nas coisas belas e nobres é um processo contínuo de aperfeiçoamento moral e intelectual, ou seja, uma busca constante pela melhor

²¹⁸ STRAUSS, Leo. Strauss, Leo, Liberal Education and Responsibility, in: Liberalism Ancient and Modern, University Of Chicago Press, Chicago,1995, p.24.

²¹⁹ STRAUSS. Leo. Liberalism Ancient and Modern, University of Chicago Press, Chicago,1995.

ordenação tanto do indivíduo quanto da comunidade. Todavia, cada indivíduo buscará o aperfeiçoamento dessa ordenação de acordo com sua própria natureza e papel no todo o que se constitui no principal fator que delimita a diferença entre o *gentleman* e o sábio.

O *gentleman* é um ator político diferenciado na cena democrática contemporânea pois, faz a mediação entre a vida filosófica dedicada ao pensamento e a cidade. O *gentleman* é alguém capaz de compreender o discurso entre as linhas e ao mesmo tempo interessa-se pelos assuntos da cidade visto que também está em busca das honras e glórias presentes na vida pública. O caráter do *gentleman* é ambíguo, assim como é ambígua a natureza humana a qual por um lado teme a ameaça de desconstrução da filosofia mas é ao mesmo tempo atraída pela busca do saber.²²⁰ Assim, o *gentleman* acaba por se tornar uma ligação entre o alto nível de abstração da filosofia e as questões que fazem parte da vida humana concreta.

O papel do filósofo permanece sendo o de guia e de inspiração dessa forma de cultura da qual o *gentleman* constitui uma outra ponta. Ainda que não existam __ como afirma Strauss__ filósofos genuínos em nossa época suas grandes obras permanecem e através delas podem ainda surgir discípulos dos mais sábios. A virtude filosófica continua, portanto, a existir em nossa época através das grandes obras e do constante exercício de interpretação dela pelo *gentleman*.

Uma das mais intrigantes questões para quem entra em contato com a filosofia de Strauss e busca encontrar na realidade um sentido efetivo para as conclusões do

220 Strauss faz uma curiosa análise do mito hebraico-cristão de Adão e Eva para demonstrar a ambiguidade da relação da espécie humana com o conhecimento e ao mesmo tempo do papel da transgressão nesta relação. Eva representaria o impulso incontrolável em busca do conhecimento, impulso suficiente para desafiar a palavra e a proibição que ela recebe da tradição, representada, por sua vez na figura de Adão. Adão encarna a autoridade do ancestral e Eva o *eros* pelo conhecimento o qual só pode ser alcançado por meio da subversão da autoridade ancestral. Contudo, esse conhecimento tem um preço, a saber, Eva e toda humanidade conhecerão o mal e a ameaça que vêm como consequência do conhecimento das artes, ofícios e da tecnologia. Assim como Eva, a primeira “filósofa” paga o preço da marginalidade ao se dedicar a busca do saber, a filosofia, de modo semelhante, reserva para si mesma uma posição “marginal” na estrutura das sociedades em geral.

filósofo é localizar dentre os membros do corpo político aqueles que reúnem as qualidades para serem dignamente treinados a virtude. A investigação acerca da pergunta sobre a virtude traz consigo outros questionamentos como quem são os *gentlemen* em nossa sociedade e se ainda existem, de fato, filósofos. Essas duas figuras não se igualam, o *gentleman* tem um compromisso diferente com a cidade daquele do filósofo, assim como uma relação diferente com a contemplação se comparado com a que tem o filósofo. O primeiro vive literalmente em dois mundos, o da caverna e o da contemplação das coisas divinas. Mas o filósofo, teoricamente, vive totalmente na contemplação que é de todas: a mais feliz maneira de viver.

Como Strauss consolidou sua carreira filosófica nos EUA foi lá que o filósofo procurou formar seus alunos naquilo que o pensador acreditava ser a melhor forma de introduzir a filosofia na comunidade e assim manter o diálogo incessante com a tradição dos grandes pensadores. Como professor, Strauss participou da formação de um bom número de jovens mentes. Dentre elas, algumas destacaram-se na administração pública daquele país e ajudaram a criar em torno do nome de Strauss uma reputação lendária e, algumas vezes, malévola. Sendo assim, parece viável afirmar que Strauss exerceu uma influência notável na intelectualidade filosófica norte-americana até mesmo devido às suas habilidades extraordinárias como comentador e profundo conhecedor da história das ideias bem como de seu modo singular de aproximação com a tradição. Não podemos nos esquecer que Strauss é um dos últimos representantes de uma tradição exegética de alto nível, a saber, a escola alemã constituída por nomes como Heidegger, Ernst Cassirer, dentre outros. Logo, Strauss se apresenta como um modelo de intelectual altamente erudito que não podia ser meramente desprezado.

De acordo com Michael Zuckert os chamados “straussianos” ou seguidores das ideias de Strauss e mesmo aqueles autores que não acompanham o trabalho de Strauss

no sentido de defendê-lo, mas de se contrapor a ele se dividem em uma miríade muito ampla de posicionamentos diversos. Para Zuckert a diversidade de ideias que separam e aproximam os “straussianos” demonstra acima de tudo a riqueza do pensamento de Strauss, o qual longe de ser algo redutor e limitante tem promovido não só no cenário do pensamento norte americano, mas em várias partes do ocidente um debate intenso sobre questões complexas da filosofia, tais como a relação do pensamento filosófico com a revelação de cunho religioso, a relação entre vida prática e vida contemplativa, dentre outras questões, cito:

Para o desgosto dos profissionais, ele deixou muitas coisas não ditas, muitas ambiguidades e enigmas. Sua principal motivação não era mudar o mundo, mas entendê-lo e encorajar os jovens, aqueles chamados “os mascotes da raça” em direção à filosofia. A existência de discordâncias vibrantes entre os assim chamados straussianos testemunha até que ponto Strauss teve sucesso em não inspirar um conjunto de dogmas e ortodoxias que funcionassem como uma camisa de força para aqueles que o seguissem livremente.²²¹

Sendo assim, é difícil apontar uma orientação única que englobe a herança straussiana. Contudo, consideramos apropriado sublinhar alguns comentários que podem lançar luz sobre o assunto específico deste capítulo, a saber, a relação entre virtude e Educação Liberal.

Como uma voz que se contrapõe à figura de Leo Strauss e que tem alcançado uma influência considerável no debate podemos apontar o nome de Shadia Drury. Drury empresta a Strauss uma mente altamente mordaz assim como algo que se assemelha a um grande e ambicioso projeto de manipulação do poder que tem como objetivo central criar um pano de fundo político baseado no constante terrorismo de estado como arma principal de raízes niilistas e céticas e ao mesmo tempo autoritárias, ditatoriais e

²²¹ ZUCKERT, Michael, *Straussians*, in: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, New York, 2009, p.286.

altamente conservadoras, no sentido mais negativo do termo. A fórmula exposta por Drury é a de que alguns straussianos, devido ao contato com pessoas poderosas no *establishment* da política americana, convencidos de que o saber genuíno é possível e seguro apenas para um grupo limitado de cidadãos têm tentado, através de suas influências políticas, dissimular essa “verdade” para todas as outras pessoas, ou seja, para as massas. Com o fim de manter a hierarquia da sociedade preservada e a “verdade” segura esse grupo teria se lançado a missão de construir um inimigo ideal, uma ideia tão aterrorizante para as mentes imersas nas ilusões da caverna e na sociedade massificada que essa sociedade apoiaria qualquer iniciativa real, inclusive militar de deter a ameaça ficcional inventada cuidadosa e deliberadamente por eles. A força da mentira viria acima de tudo do medo da ameaça e da motivação pretensamente nobre de libertar povos massacrados pela tirania. Contudo, o resultado de tal empreitada seria apenas a substituição de um determinado tipo de tirania por outro. Drury, portanto, interpreta o que Strauss chama de tensão constitutiva entre os muitos e os poucos como puro elitismo por parte de Strauss e seu legado como pensador como um convite a um modo autoritário de compreender a cena política. No caso da educação liberal a qual envolve o polêmico debate em torno da busca pelo conhecimento como acessível não para um grande número de pessoas, mas para um conjunto de indivíduos que reúnem determinadas condições específicas, podemos supor que uma visão tal como a de Drury se apresenta como pessimista em relação às possibilidades de essa educação liberal proposta por Strauss atender de algum modo os anseios da sociedade democrática contemporânea.

A educação liberal debatida por Strauss como vimos se baseia acima de tudo na viabilidade da aprendizagem ou reflexão sobre as interrogações atuais a partir da sabedoria das grandes mentes ocidentais, o que ocorre por meio do contato com as obras

clássicas do pensamento do ocidente. É um processo não só de aquisição do conhecimento, mas também de formação e aperfeiçoamento do caráter cuja importância e necessidade, segundo Strauss, se mantêm e até mesmo se eleva em razão do contexto cultural e político da contemporaneidade. Segundo Timothy Fuller podemos dizer que há uma íntima interconexão entre o saber ou o poder do intelecto e a natureza moral dos indivíduos.

Cito: Se escolher um modo de vida é escolher um método de conhecimento então reciprocamente escolher um método de conhecimento é escolher um modo de vida.²²²

Fuller, ao contrário de posições como a de Drury, interpreta a reflexão de Strauss sobre a Educação Liberal não como elitismo, mas como oportunidade de criação de diálogo e, portanto, como uma alternativa de debate para os pensadores e intelectuais contemporâneos. Cito:

O endosso de Strauss ao poder intelectual das grandes obras não nega a liberdade para responder a elas. (...) Mas nós precisamos criar o diálogo para o qual o monólogo (argumento) de um grande livro é o convite, logo os grandes livros não nos oprimem, ao contrário eles nos liberam nesse sentido da palavra. Eles expandem o horizonte de nossa imaginação sem ditar as conclusões para as quais nós sejamos obrigados a nos submeter.²²³

Michael Zuckert elenca algumas subdivisões interessantes entre os straussianos tendo em vista suas diferentes apropriações de Strauss²²⁴ e distingue posições mais e menos pessimistas com relação aos principais aspectos que envolvem o pensamento de Strauss. De modo geral percebemos que alguns straussianos propõem uma relação mais harmônica entre a vida filosófica e a cidade, e nesse sentido a apreensão do conceito de

²²² FULLER, Timothy, Reflections on Leo Strauss and American Education, in: German Emigrés and American Political Thought after World War II, 1995, p.73.

²²³ Ibid, p.77.

²²⁴ ZUCKERT, Michael, Straussians, in: The Cambridge Companion to Leo Strauss, Cambridge University Press, New York, 2009, p.263-286.

virtude sofre modificações. Straussianos de viés mais aristotélico como, por exemplo, Harry V. Jaffa e Mary P. Nichols tendem a ver no conceito de virtude o papel de articulador importante entre a atividade política e o modo de vida contemplativo, se utilizando bastante do argumento de inspiração aristotélico que se baseia em regimes sustentados pela interação entre os “muitos” e “os poucos”, ou entre a elite aristocrática e a multidão. Assim como Jaffa, Nichols compreende Aristóteles como fonte de aproximação entre democracia e aristocracia, entre reivindicações ligadas à liberdade (igualdade) e à virtude (excelência).²²⁵

Confirmando nossa impressão anterior baseada, por sua vez, na profusão de orientações dos comentadores ditos straussianos e também dos que não se nomeiam assim, mas se dedicam à compreensão do pensamento de Strauss, pode-se dizer que a filosofia straussiana confirma através dessa multiplicidade de recepções o caráter zetético o qual Strauss textualmente elegeu como próprio da filosofia, isto é, está aberta à continuidade do pensamento e não presa a um conjunto de dogmas filosóficos.

3.5 - Conclusão do Terceiro Capítulo

Diante do exposto concluímos que o conceito de Educação Liberal proposto por Strauss ao longo de toda sua obra envolve a possibilidade de recuperar o contato com o modo clássico de refletir sobre a realidade política sem, no entanto recorrer à uma posição anacrônica ou saudosista. É a intenção da proposta de Educação Liberal straussiana enfrentar meticulosa e profundamente as questões contemporâneas, todavia, a reabertura straussiana da querela entre os antigos e os modernos demonstrar que a filosofia política atual encontra-se atrelada a uma visão que Strauss denomina como

²²⁵ ZUCKERT, Michael, *Straussians*, in: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, New York, 2009, p.279.

dogmática, um dogmatismo que tem no pressuposto historicista da distinção entre fatos e valores a sua principal justificativa. Logo,

O *gentleman*, por sua vez, é um ator político que ganha sentido na contemporaneidade uma vez que se constitui como um elemento mediador entre o modo de vida filosófico e a cidade, isto é, o modo de vida que se organiza de acordo com a força constritora dos costumes e das normas da moralidade. O *gentleman*, portanto, o indivíduo caracterizado pela excelência moral e que tem como modelo o sábio, porém não está inteiramente comprometido com o modo de vida filosófico é, juntamente, com os próprios sábios em potencial, aquele que reúne as condições necessárias para usufruir da Educação Liberal. Tais condições são a disposição natural de caráter e o acesso à cultura de mais alto nível, a herança do racionalismo clássico. Logo, a educação liberal contemporânea está estritamente ligada à questão da virtude na contemporaneidade na medida em que é a melhor forma de produzir um ensino da virtude e, por consequência criar condições para a existência de uma democracia associada à virtude.

4. Conclusão Final

No início da pesquisa apresentada aqui era nossa intenção investigar especificamente o tema da virtude cívica em Leo Strauss. Considerávamos então possível delimitar com relativa facilidade o percurso das ideias principais do pensamento straussiano a partir deste recorte. Todavia, constatamos que esse curso de investigação se apresentava como pouco efetivo, ao passo que encaminhar a pesquisa partindo do conceito de virtude em seu sentido mais abrangente alcançando em sequência a compreensão do termo mais específico de virtude cívica o qual corresponde ao modo de vida do *gentleman* mostrou-se como uma estratégia consideravelmente mais

produtiva. Strauss oferece algumas formulações para pensar a questão da virtude, porém não é específico quanto aos conteúdos com os quais podemos preencher estas fórmulas.

Ao fim de nossa reflexão constatamos que não se pode falar do tema da virtude em Strauss sem retomar a pergunta clássica de Aristóteles sobre o compromisso da cidade com a felicidade de seus cidadãos. Quando Strauss insiste que há uma continuidade entre a vida comum dos homens e o saber de alto nível ao qual corresponde o pensamento político genuíno, a saber, que há uma continuidade entre o pensamento pré-filosófico cujo terreno é as opiniões dos homens comuns e a vida da cidade examinada pelo intransigente compromisso da filosofia com a verdade, Strauss está afirmando que a natureza da filosofia política coloca como necessário tratar seriamente questões que podem se tornado marginais para a ciência social moderna, essas questões estariam além do alcance das possibilidades do pensamento político contemporâneo.

Como já dissemos na introdução, o tema da virtude não está posto por Strauss de modo explícito e sistemático e o recorte feito neste trabalho percorre a obra straussiana partindo do princípio de que existe uma continuidade em seu pensamento, ou seja, que Strauss defende um núcleo fixo de ideias. Esse núcleo engloba a avaliação de Strauss segundo a qual a filosofia política moderna encontra-se em um processo de decadência de suas bases racionalistas, o que para Strauss é relevante na medida em que a filosofia moderna ocidental é herdeira de uma grande tradição racionalista que remonta ao período clássico. O conceito de virtude se enquadra nesse conjunto uma vez que promove a articulação entre os modos de vida e a definição de virtude. Sendo assim, diferentes conceitos de virtude aparecem de acordo com a figura a quem se endereça o termo e de acordo com a interação entre o modo virtuoso de existência e os papéis a serem desempenhados na cidade.

O conceito de virtude em Strauss encontra seu sentido na discussão mais abrangente sobre a relação entre a busca do conhecimento e os modos de vida. O modo de vida que está mais de acordo com a excelência corresponde àquele que tem na busca constante pelo saber o seu sentido. A esse corresponde o modo de vida do filósofo e, por consequência a virtude que lhe é correlata. Quanto ao conteúdo dessa “virtude filosófica” encontramos além do amor à sabedoria também um elemento moral, uma vez que, para Strauss, seguindo os antigos, a deliberação moral está enraizada na deliberação racional.

Sendo assim, a virtude do sábio ou do filósofo pressupõe como sua parte integrante a virtude de cunho moral, ou seja, a excelência nas ações. O sábio, de acordo com Strauss é aquele indivíduo que reúne em si as qualidades de excelência intelectual e moral através das quais a melhor forma de vida, a saber, a vida contemplativa é viável. A virtude como a busca da perfeição moral e intelectual, talvez não como um objetivo perfeitamente realizável, mas como um paradigma suficiente para a vida coletiva se identifica com a virtude filosófica próxima daquela inaugurada por Sócrates. Essa virtude que caracteriza a vida contemplativa se contrapõe à virtude própria do *gentleman*.

O *gentleman* parece apresentar para Strauss uma outra face da virtude, a virtude como ação pública, como virtude cívica. O *gentleman* exerce um papel na cidade que diverge daquele do filósofo, pois enquanto o filósofo é em geral mal visto pela cidade devido à sua tendência transgressora com relação aos costumes, o *gentleman* representa uma maior adesão aos costumes e à tradição. Essa adesão, contudo, carrega certa ambiguidade uma vez que a atitude filosófica ou a busca pelo conhecimento radical não é algo estranho e desagradável para o *gentleman*, na verdade o *gentleman* assim como o filósofo possui potencialidades para a vida filosófica e de alguma maneira é capaz de

sentir admiração pela existência que é movida pelo desejo de conhecimento das “primeiras coisas”.

Constatamos, por conseguinte, que a possibilidade de falar de uma determinada ideia de virtude tendo em vista o contexto atual da sociedade de massas para ser realizável requer um conjunto de condições que incluem o processo denominado por Strauss de Educação Liberal. A Educação Liberal aqui é entendida como um procedimento cujo objetivo é aperfeiçoar tanto quanto possível disposições intelectuais e morais que ocorrem naturalmente nas pessoas independente de sua origem ou classe social. Esse processo de aperfeiçoamento tem como método o cultivo das habilidades que possibilitam ao cidadão dialogar com a tradição tendo como objetivo último o questionamento contínuo e incansável da verdade e dos fundamentos racionais necessários para a construção de uma sociedade ordenada pelo conhecimento. Como afirma Strauss a Educação Liberal é um treinamento nas coisas belas e nobres, e devido às reflexões straussianas podemos depreender que as coisas belas e nobres as quais Strauss se refere incluem o profundo conhecimento da tradição e ao mesmo tempo a busca pelas perguntas perenes que, segundo Strauss, constituem a verdadeira natureza da filosofia política. O papel da virtude, portanto, se dirige a encaminhar os homens em direção à reflexão profunda sobre a organização da sociedade em torno de um pressuposto racional e universal que leva em conta a ideia de modelos de ação na cidade e modos de vida que se desenvolvem em torno destes modelos.

O *gentleman*, por seu turno, é segundo as palavras de Strauss “o espelho do filósofo”, isto é, um ator que se inscreve na cidade como alguém que possui uma natureza potencialmente filosófica mas que ainda sim não tem, tal como o sábio, a ambição pela busca da vida contemplativa. O *gentleman* para Strauss está muito mais arraigado à moralidade tradicional que guia a maioria da cidade ainda que não se possa

confundir o seu papel na sociedade com o da multidão. As motivações do *gentleman* para buscar o conhecimento não são as mesmas do sábio, entretanto podemos dizer após as reflexões expostas neste trabalho que esses dois atores possuem papéis que se completam no conjunto da sociedade.

Tanto o *gentleman* quanto o sábio são caracterizados por sua relação com a virtude, no caso do *gentleman* a virtude pode ser chamada de cívica uma vez que o comprometimento desse ator se dá prioritariamente não com o saber mas com os assuntos da cidade sendo a relação com o conhecimento um meio para um fim. No caso do sábio, sua busca pelo conhecimento tem como objetivo o conhecimento em si mesmo, o contato com a verdade, sendo por isso definida como a vida virtuosa no sentido estrito, um ideal de virtude que inclui a excelência moral e que é tido como um fim em si mesmo.

Todavia, de acordo com Strauss a era moderna é marcada pela improbabilidade da existência da figura do sábio. Segundo Strauss é extremamente duvidoso que encontremos alguém realmente sábio, ficando claro que, para nosso autor, mesmo os acadêmicos mais brilhantes do nosso tempo não estão à altura de serem considerados sábios. Isso se coaduna com a tese a respeito da dificuldade em se alcançar na realidade o regime ideal ou a melhor ordenação política. Essa dificuldade é vista por Strauss como presente mesmo nas sociedades clássicas, mas na sociedade de massas que caracteriza a idade moderna o descompasso ou tensão entre a vida de acordo com a virtude e os anseios da multidão se torna ainda mais evidente. A dificuldade em reconhecer o sábio, parece ser compreendida por Strauss como pertencente à própria natureza da política, essa hipótese já aventada desde Platão parece plausível também quando aplicada ao reconhecimento do *gentleman* já que, segundo Strauss, a sociedade de massas atual é ainda mais resistente ao desejo por um conhecimento profundo da

natureza da cidade do que parece ser o caso nas sociedades antigas. A substituição do paradigma clássico do homem como naturalmente direcionado para a busca da excelência ou virtude pelo paradigma moderno da verdade como convenção e das sociedades como artificialidades radicais transformou a própria possibilidade de educação do cidadão em mero “condicionamento ou ajustamento” às associações existentes. Diante dessa constatação, mesmo sendo considerado por Strauss como fruto acabado do processo de aprimoramento que é o melhor possível dentro das possibilidades efetivamente apresentadas pelo contexto social e cultural moderno, isto é, a Educação Liberal, não é possível garantir que o *gentleman* alcançará absoluto sucesso na busca pela adesão dos seus concidadãos.

Em suma, apesar de ser uma estratégia útil para compreender como nosso autor retoma o problema da natureza da filosofia política o conceito de virtude tal como é entendido por Strauss entre os clássicos incluía uma relação com a cidade muito diferente daquela que caracteriza o panorama das possibilidades contemporâneas. O homem virtuoso que os clássicos tinham em mente se insere em um contexto de pensamento em que a ambição de pensar a totalidade das experiências humanas dentro das quais a experiência da vida política é uma perspectiva das mais fundamentais estava presente de modo muito mais contundente. Logo, a virtude em torno da qual Strauss reflete na contemporaneidade é apenas uma sombra do conteúdo ao qual corresponde este conceito na antiguidade clássica. O mesmo ocorre com a figura do *gentleman*. O *gentleman* não é o tipo ideal tal como Strauss enxergava o cidadão ideal da *pólis* antiga. Pois, as condições de existência deste indivíduo virtuoso não tem como existir na cidade contemporânea cujo pano de fundo é a cultura massificada. Logo, o *gentleman* responde às aspirações de acordo com as quais se desenha o cenário cultural moderno, mas apresenta também suas limitações.

Verifica-se, por conseguinte, a importância da “escrita entre as linhas” na medida em que este método não só de discurso, mas também de pensamento é o mais útil para proteger o modo da vida contemplativa que é o modo de vida em consonância com a virtude, qual seja, a do questionamento livre de qualquer entrave inclusive os entraves dos dogmas da tradição.

Bibliografia

ARENDR, Hannah, **A Condição Humana**, Rio de Janeiro, 10ª edição Forense Universitária, 1997.

ARENDR, Hannah, **A Vida do Espírito**, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 4ª edição, 2000.

ARISTÓTELES, **Política**, Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1985.

ABBOT, James R. Facts, Values, and Evaluative Explanatiom, Contributions of Leo Strauss to Contemporary Debates, *The American Sociologist* / Spring 2001.

PATCH, Andrew, Leo Strauss on Maimonides' Prophetology, in: *The Review of Politics*; Winter 2004; 66, 1; ProQuest Social Sciences Premium Collection.

BERTI, Enrico, *Aristoteles no século XX*, Trad: Dion Davi Machado, Edições , São Paulo Loyola, 1997

BEHNEGAR Nasser. Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics, in: *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 31, No. 3 (Summer, 2006), pp. 379-38.

BIGNOTTO, Newton, **O Tirano e a Cidade**, São Paulo, Discurso Editorial, 1998.

BIGNOTTO, Newton, **Maquiavel**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

CHESTER, G. Starr, **O Nascimento da Democracia Ateniense**, A Assembleia no século V a.C. tradução Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Odysseus Editora, 2005.

CANFORA, Luciano, O Cidadão, in: **Vernant, Jean-Pierre, O Homem grego**, Lisboa, 1994.

CAVAILLÉ Jean-Pierre, Leo Strauss Et L'histoire Des Textes En Régime De Persécution, P.U.F. | *Revue philosophique de la France et de l'étranger* ,2005/1 - Tome 130, pages 38 à 60.

DALLMAYR, Fred, Leo Strauss Peregrinus, in: *Social Research*, vol.6, nº4 (1994:Winter).

DRURY, S. B. **The Esoteric Philosophy of Leo Strauss** Author(s): Reviewed work(s): Source: *Political Theory*, Vol. 13, No. 3 (Aug., 1985), pp. 315-337 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/191234>.

FORD, Ed. La Bruyère as Quietist: A Straussian Reading of La Bruyère's "Caractères and Dialogues sur le quiétisme", Reviewed work(s): Source: *The Harvard Theological Review*, Vol. 98, No. 1 (Jan., 2005), pp. 95-112.

GILBERT, Alan, Do Philosophers Counsel Tyrants? In: **Constellation**, Volume 16, n°1, 2009.

GILBERT, Alan, Leo Strauss and the Principles of the Right: an Introduction to Strauss' Letter, *Constellations* Volume 16, No 1, 2009.

HAHN, Fabio André, **Espelhos de Príncipes: Considerações sobre o Gênero**, <http://www.historiahistoria.com.br>, acessado em 07/04/2015

HELMS, Allen E., The Political Philosophy of Hobbes; Its Basis and its Genesis by Leo Strauss, Review, *The American Political Science Review*, Vol. 31, No. 3 (Jun., 1937), pp. 536-537, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1948174>

HILB Claudia (Compiladora), **Leo Strauss El filósofo en La Ciudad**, Prometeo Libros. Buenos Aires, 2011.

HILB, Claudia, **Leo Strauss e el Arte de Leer**, FCA, Buenos Aires, 2012.

HOWLAND, Jacob, Stanley Rosen, **Plato's Republic: A Study**, Yale University Press, 2005.

KEEDUS, Liisi, **Liberalism and the Question of "The Proud": Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes**, in: *Journal of the History of Ideas*, Volume 73, Number 2, April 2012, pp. 319-341 (Article)

KRIEGEL, Maurice, **Leo Strauss, La Stratégie De La Tension**, Editions de Minuit | Critique 2004/3 - n° 682, pages 163 à 180.

KOCHIN, Michael S, *Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's Persecution and the Art of Writing*, in: **The Review of Politics**, Cambridge University Press, Vol. 64, No. 2 (Spring, 2002), pp. 261-283.

LACHTERMAN, David r., **Strauss read from France**, *Review of Politics*, 53:1 (1991:Winter), p.224.

LAWLER, Peter Augustine, **What is Straussianism (According to Strauss)?** Published online: 24 November 2010, Springer Science Business Media, LLC 2010.

LENZNER, Steven, Leo Strauss and the Conservatives, Ed: John Alvis and John Murley, in: Wilmoore Kendal: Maverick of American Conservatives, Lexington Books, April_ May, 2003.

MACHIAVELLI, Niccolo. **O Príncipe**: texto integral. 2.ed rev. São Paulo: Escala, 2006

MASON John, G. Guerre d'Irak Et Guerre Culturelle : Les « Pieux Mensonges » Néo-Conservateurs, , Editions de Minuit, in: *Critique*, 2004/3 - n° 682, pages 191 à 208

MOYN, Samuel, **From experience to law: Leo Strauss and the Weimar Crisis of the Philosophy of Religion**, History of European Ideas, 2007,33:2, 174-194.

MURRAY, Oswyn, O Homem e as Formas de Sociabilidade, in: **Vernant, Jean-Pierre, O Homem grego**, Lisboa, 1994.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves, **O Sócrates de Hannah Arendt**, www.cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT04/4.

OWENS, Patricia, Beyond Strauss, lies, and the war in Iraq: Hannah Arendt's critique of neoconservatism. 2007, Review of International Studies, 33, pp 265-283 doi:10.1017/S0260210507007504

PANGLE, Thomas. **Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy**. Johns Hopkins University Press, 2006.

PELLUCHON, Corine. **Leo Strauss: une autre raison d'autres Lumieres; Essai sur la crise de la rationalite contemporaine**. Paris: J. Vrin, 2005.

PELLUCHON, Corine et STRAUSS, Leo, COHEN ET MAÏMONIDE, in: Revue de métaphysique et de morale, 2003/2 - n° 38. P.U.F. pages 233 à 275 <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2003-2-page-233.htm>

ROGER Philippe, Leo Strauss : Le Philosophe Et Les Faucons, Editions de Minuit in: Critique 2004/3 - n° 682, pages 161 à 162. <http://www.cairn.info/revue-critique-2004-3-page-161.htm>.

ROSEN, Stanley, Leo Strauss and the Problem of Modern, in: **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, Cambridge University Press, 2009.

SHARPE, Matthew Joel, In the Court of a Great King': Some Remarks on Leo, Strauss' Introduction to the Guide for the Perplexed, , Published online: 6 January 2011, #Springer Science+Business Media B.V. 2010.

SCHIFF, Jacob. **From anti-liberal to untimely liberal: Leo Strauss' two critiques of liberalism**, Philosophy Social Criticism, <http://psc.sagepub.com/content/36/2/15>.

SFEZ, Gérald. **Leo Strauss, lecteur de Machiavel: la modernité du mal**. Paris: Ellipses, 2003.

SFEZ Gérald, Leo Strauss : un criticisme de la preuve , P.U.F. | Revue philosophique de la France et de l'étranger 2005/1 - Tome 130, pages 3 à 19, <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2005-1-page-3.htm>

SENNE, Wilson A. **Educação, política e subjetividade**. In: MENDONÇA FILHO, M., and NOBRE, MT. orgs. Política e afetividade: narrativas e trajetórias de pesquisa [online]. Salvador: EDUFBA; São Cristóvão: EDUFES, 2009. 368 p.

SILVA, Ricardo, **Maquiavel e O Conceito De Liberdade Em Três Vertentes do Novo Republicanismo**, Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 25 Nº 72, p.48.

SMITH. Steven B. **The Cambridge Companion to Leo Strauss**, Cambridge University Press, 2009.

STRAUSS, Leo; Baumann, Fred, On Leo Strauss's "Philosophy and Law": A Review Essay, *Philosophy and Law: Essays toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, Review by: Martin D. Yaffe, *Modern Judaism*, Vol. 9, No. 2 (May, 1989), pp. 213-225.

STRAUSS, Leo, **Argument et action des lois de Platon**. Paris J. Vrin, 1990.

_____ CROPSEY, J. **Histoire de la Philosophie Politique**, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

_____ **Xenophon's Socrates**, Ithaca, Nova York, 1972.

_____ **An Introduction to political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss**, ed. De Hilail Gildin, Detroit, Wayne State University, 1989.

_____ **Liberalism Ancient and Modern**. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1995.

_____ **Natural Right and History**. Chicago: Univ. of Chicago, 1953.

_____ **On tyranny**. Rev. and enl. London: The Free Press of Glencoe: Collier-Macmillan, 1963.

_____ **Studies in Platonic Political Philosophy**. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1983.

_____ **The City and man**. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1978.

_____ **The political philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis**. Chicago, London: University of Chicago, 1963.

_____ **Thoughts on Machiavelli**. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1958.

_____ **Persecution and the Art of Writing**, Nova York, The Free Press of Glencoe, 1952.

_____ **What is the Political Philosophy**, Chicago, Rand MacNally & Co. 1963.

_____ **Direito Natural e História**, Lisboa, Edições 70, 2009.

_____ **La Philosophie Politique de Hobbes**, Editions Belin, 1991

STRAUSS Leo Locke's Doctrine of Natural Law, in: The American Political Science Review, Vol. 52, No. 2 (Jun., 1958), pp. 490-501 URL: <http://www.jstor.org/stable/1952329>.

STRAUSS, Leo. Machiavelli's Intention: The Prince, in: The American Political Science Review, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1957), pp. 13-40.

SKINNER, Quentin, **Maquiavel**, Porto Alegre, L&M Pocket, 2010, p.75.

SUSSER, Bernard, **Leo Strauss: the Ancient as Modern Political Studies** (1988), XXXVI, 497-514.

TANGUAY, Daniel. **Leo Strauss: une biographie intellectuelle**. Paris, 2005.

DEUTSCH, Kenneth L. and MURLEY, John A. eds REVIEW ESSAY Leo Strauss and the American Academy Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime By, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1999. Reviewed by James R, Abbott.