

Hugo Araújo Prado

Hannah Arendt, Leo Strauss e o Estatuto do Problema da Normatividade na Teoria Política

Belo Horizonte

2019

Hugo Araújo Prado

Hannah Arendt, Leo Strauss e o Estatuto do Problema da Normatividade na Teoria Política

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, enquanto requisito para obtenção do grau de doutor em filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Belo Horizonte

2019

100
P896ha
2019

Prado, Hugo Araújo

Hannah Arendt e Leo Strauss e o estatuto do problema normatividade na teoria política [manuscrito] / Hugo Araújo Prado. - 2019.

240 f.

Orientador: Helton Machado Adverse.

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

Inclui bibliografia

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Strauss, Leo, 1899-1973. 3. Filosofia – Teses. 4. Ciência política - Teses. I. Adverse, Helton Machado. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA




FOLHA DE APROVAÇÃO

Hannah Arendt, Leo Strauss e o Estatuto do Problema da Normatividade na Teoria Política


HUGO ARAÚJO PRADO

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 Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 08 de março de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Helton Machado Adverse - Orientador
UFMG


Prof. Ester Vaisman
UFMG


Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera
UFMG


Prof. Cicero Romão Resende de Araújo
USP


Prof. José Luiz de Oliveira
UFSJ

Belo Horizonte, 8 de março de 2019.

À minha mãe, Uiara.

Agradecimentos

Todo texto conta uma história, mas a prazerosa jornada na qual o texto foi originado se mantém oculta. Embora as conexões entre o mundo e a escrita não sejam totalmente acessíveis mesmo para quem escreve, um olhar retrospectivo oferece a ocasião para pensar sobre a gratidão que o escritor deve àqueles cujos favores tornaram a obra possível.

Ao professor Helton Adverse, orientador da pesquisa que deu origem ao texto que apresento, devo um agradecimento especial por todo o tempo e ensinamentos concedidos nos últimos anos. Na sua ação, na atividade docente e na atividade da escrita, manifesta-se a combinação, no maior nível, entre sabedoria e generosidade. Sou muito agradecido à professora Ester Vaisman, sob o efeito das suas aulas passei a ler e a buscar compreender os textos e a história de forma mais profunda.

Aos professores Newton Bignotto e Carlo Gabriel Pancera sou grato pelo aprendizado e pelos valiosos comentários ao longo da pesquisa. Agradeço também a honra de ter os professores José Luiz de Oliveira e Cícero Romão Resende de Araujo como avaliadores externos.

Registro meu agradecimento aos professores da minha graduação no curso de direito, especialmente ao professor Hudson Freitas, seguido dos professores Vitor Moreira, Eduardo de Menezes Bedoya, Túlio Piccinini, Tatiana Ribeiro e Giuliano Fernandes, pelo incentivo para seguir o caminho da docência.

Com antigos colegas de grupo de estudo, hoje grandes amigos, Wellington Brum Lima, Vinícius Zigler e Camila Anastácia, compartilho a felicidade da ocasião – que é acompanhada de saudades do nosso amigo Alexandre Augusto (*in memoriam*).

Pela acolhida, sou grato à UFMG, à FAFICH, ao PPG-Filosofia, fazendo-se necessário agradecer especialmente aos servidores da UFMG que, com seu trabalho e dedicação diários, oferecem as condições para que tantas pessoas possam se dedicar à busca do conhecimento. Destaco o bom trabalho e boa vontade de André Ferreira Carneiro na secretaria do programa de pós-graduação em filosofia.

A experiência de cursar a pós-graduação em filosofia foi enriquecida com a convivência dos amigos Cecília Neves, Tiago Thiago, Willian Ricardo, Helrison Costa, Tamiris Moreira e Thiago Ferreira Borges, aos quais devo somar os amigos e membros do grupo de estudos Hannah Arendt, Rodrigo Moreira de Almeida, Geraldo Emery Pereira e Natália Lacerda e os colegas da revista *outramargem*, dentre os quais destaco Leandro Lelis, Caroline Louise e Juliana Sales.

Importa registrar que foi determinante para a pesquisa de doutoramento o financiamento da CAPES. Com auxílio da bolsa de estudos, este escritor teve a tranquilidade para vivenciar de forma livre a solitária atividade do pensar. Dois espaços me abrigaram e forneceram valiosas fontes de pesquisa e inspiração quando, sobretudo essa última, faltaram. Tratam-se das bibliotecas da FAFICH (biblioteca Professor Antônio Luiz Paixão) e da biblioteca do UNIFEMM (biblioteca José Barbosa de Melo Santos). Sou grato a todos os bibliotecários que mantêm e trabalham por esses espaços do saber, templos dos livros.

Sem minha família, minha mãe Uiara, minha irmã Júlia, meu pai Jânio e meus tios Antônio, Evandro e Sandra, sustentar a experiência da pesquisa e da busca do conhecimento seria impossível. Minha gratidão com essas pessoas é menor apenas que a felicidade de compartilhar meus dias com elas. Sempre sentirei a falta da minha madrinha Elisabeth (*in memoriam*) que, juntamente com minha mãe e meus tios, me incentivou aos estudos desde a infância. À querida Ana Luísa devo agradecer pelo afeto e por todo apoio e incentivo para a escrita, especialmente nos momentos difíceis. Aos amigos Lucas Silva, Wellington, Vinícius e Tiago (inclusive me repetindo nos agradecimentos aos três últimos), sou grato pela camaradagem e por todas as conversas.

Resumo: O objetivo desta tese é investigar o estatuto do problema da normatividade na teoria política à luz dos pensamentos de Hannah Arendt e Leo Strauss. Esse problema extrai seu sentido das seguintes questões: o que são as normas políticas?; o atributo específico dessas normas pode ser descrito sob quais termos: inspirar a ação ou orientar a ação? Contemporaneamente é possível adicionar a seguinte pergunta: tais questões ainda são válidas para a filosofia política e para teoria política? Sustento a tese de que os conceitos de “natalidade” e “pluralidade”, tal como desenvolvidos por Hannah Arendt, e a questão sobre o “melhor regime”, tal como atualizada por Leo Strauss, permitem, por um lado, prover a base para uma revisão do estatuto conceitual do problema da normatividade tal como fora conformado na tradição da filosofia política e recebido pelo pensamento político contemporâneo. Por outro lado, tratam-se de soluções não conciliáveis no que diz respeito à relação entre o domínio teórico e o domínio normativo, ao atributo dos princípios normativos e às suas posições sobre a relação entre forma política, normatividade e modernidade.

Palavras-chave: normatividade; política; Hannah Arendt; Leo Strauss

Abstract: The aim of this dissertation is to investigate the status of the problem of normativity on the light of Hannah Arendt's and Leo Strauss' thoughts. This problem is explained by the following questions: what are political norms?; in which terms can we describe the attribute of this norms: to inspire or to orientate action? In present times is possible to add the question: this problems are still valid to political theory and political philosophy? I shall argue that the concepts of “natality” and “plurality”, developed by Hannah Arendt, and the question on the “best regime”, revitalized by Leo Strauss, allow us, on the one hand, to reconsider the conceptual status acquired by the problem of normativity in the tradition of political philosophy and in contemporary political thought. On the other hand, these are non-reconcilable solutions regarding the relationship between the realm of theory and the normative realm, the attribute of normative principles, and their positions about the relationship between political form, normativity, and modernity.

Key-words: normativity; politics; Hannah Arendt; Leo Strauss

Sumário

1. Introdução: filosofia política e a questão do normativo.....	8
1.1. A Lei na Cidade Clássica.....	11
1.2. Por que Leo Strauss e Hannah Arendt?	18
PARTE I. A Tópica da Relação entre a Filosofia e a Política e o Problema da Normatividade em Leo Strauss e Hannah Arendt	34
2. Uma Questão sobre Sócrates	39
3. A Moderação e a Restituição do Horizonte Normativo Clássico em Leo Strauss	44
3.1. Maestria Socrática e Moderação	45
3.2. A Perda da Hierarquia de Finalidades Humanas na Forma de Aconselhamento Maquiaveliano	51
3.3. O Problema Literário Filosófico e o Melhor Regime	61
3.4. A Justificação Legal da Filosofia.....	71
4. A Consideração pela Pluralidade e a Crítica da Tradição em Hannah Arendt	79
4.1. A Hierarquia entre Contemplação e Ação	80
4.2. Marx e a Realização da Tradição na Forma da Utopia Clássica.....	87
4.3. O Pensamento Crítico e a Consideração pela Pluralidade	93
4.4. Rememoração do Passado e o Princípio da Liberdade	101
5. Teoria Política e Normatividade: prescrever os princípios para orientar a ação ou compreender os princípios que inspiram a ação?	114
PARTE II: Normatividade e a Dignidade da Lei e dos Princípios	131
6. As Questões do Historicismo e do Social	136
6.1. A Questão do Historicismo e o Direito Natural.....	137
6.2 A Questão Social e a Fundação da Liberdade	149
7. Lei e Autoridade	163
7.1. Modernidade e Autoridade	164
7.2. A Filosofia e a Lei	175
7.3. A Fenomenologia da <i>Vita Activa</i> e a Lei	189
8. Leo Strauss ou Hannah Arendt: princípios e forma de governo	204
9. Conclusão: o estatuto da normatividade na teoria política	230

1. Introdução: filosofia política e a questão do normativo

O problema da normatividade política extrai seu sentido das seguintes questões: o que são as normas políticas?; o atributo específico dessas normas pode ser descrito sob quais termos: inspirar a ação ou orientar a ação? Contemporaneamente é possível adicionar a seguinte pergunta: tais questões ainda são válidas para a filosofia política e para teoria política? A tese que se pretende sustentar é a de que os conceitos de “natalidade” e “pluralidade”, tal como desenvolvidos por Hannah Arendt, e a questão sobre o “melhor regime”, tal como atualizada por Leo Strauss, permitem, por um lado, prover a base para uma revisão do estatuto conceitual do problema da normatividade tal como fora conformado na tradição da filosofia política, recebido e, por vezes, distorcido pelo pensamento político contemporâneo (em especial pelas ciências sociais, em relação às quais os autores se posicionaram em sua época). Por outro lado, tratam-se de soluções não conciliáveis no que diz respeito à relação entre o domínio teórico e o domínio normativo, ao atributo dos princípios normativos e às suas posições sobre a relação entre forma política, normatividade e modernidade.

A partir de Arendt pode se pensar a normatividade enquanto conjunto de condições para preservação da liberdade política. Natalidade e pluralidade, manifestadas na ação, esclarecem os princípios inatos que possuem o atributo de inspirar a ação (sem buscar orientar ou enquadrar a ação a um modelo), conciliando a novidade e a contingência com os mecanismos de estabilização da vida política. Essa compreensão sobre a característica das normas está relacionada com o papel da teoria política em Arendt, compreender a ação política.

Em Strauss, a questão sobre o normativo é coeva à questão sobre a natureza humana, a normatividade pode ser compreendida como parâmetro trans-histórico por meio do qual se poderia julgar a ação. A normatividade, enquanto questão, pode ser abrigada pela filosofia que, entendida em seu vínculo originário com a cidade, emerge da ação tendo em vista a retirada da cidade da irracionalidade. A questão sobre o melhor regime, principal problema da filosofia política para Strauss, atua como ideal regulativo, sem se constituir como modelo, para orientar o exercício do poder e estabilizar a vida política.

A normatividade parece pertencer ao conjunto de problemas cuja aparição se deve à própria capacidade humana de associação, a capacidade das pessoas de se conjugarem e criar sociedades. Registram-se desde os clássicos tentativas de

compreender as razões da existência da lei. Na tradição da filosofia política, sua origem já foi afirmada provir do campo da necessidade, sendo atribuída à norma o papel de colocar o limite que protege os “indivíduos” da ingerência de uns sobre a vida biológica dos outros, o impulso para sua criação adviria da garantia dos substratos materiais necessários para a manutenção da vida. Também se afirmou sua origem estar vinculada à liberdade, à criação de um espaço para o aperfeiçoamento comum e realização das potencialidades da natureza humana. Entretanto, se o problema da normatividade parece surgir intuitiva e espontaneamente onde quer que haja política – ao menos se for verdade que o ser humano possui e possuirá sempre a necessidade de se questionar “sobre aquilo que está fazendo” – a própria filosofia política precisou nascer para que as primeiras tentativas de pensar conceitualmente a normatividade viessem à tona.

A primeira aparição do problema da normatividade se dá sob a forma da relação entre a lei e a cidade clássica. Pertence ao registro da autocompreensão dos gregos sobre a origem da lei a concepção de que se a lei regula a vida na cidade, o próprio nascimento dessa não teria se dado sem a lei. Na obra *As Leis*, a personagem do estrangeiro ateniense, que a esse respeito atua como porta voz de Platão, enuncia a tese sobre a evolução dos ajuntamentos humanos até o nascimento da *pólis* (cidade). Em primeiro, para se proteger da natureza, várias famílias formam uma unidade, uma comunidade. Em segundo, as comunidades originais se tornam maiores, de modo que no interior dos pequenos agrupamentos que as formam subsistem os parâmetros religiosos e familiares. Em terceiro, e por fim, surge uma nova forma de ajuntamento, o sistema político que se conhece como cidade (PLATO; SAUNDERS, 2004, 381a-c). Coloca-se a demanda da superação dos parâmetros fundados na religião arcaica e a fundação de um espaço comum, regido por normas partilhadas por todos que fazem parte da vida política.

Jean Pierre Vernant relembra que Aristóteles, na obra não preservada de título *Perí philosophias*, também teria sublinhado o papel da origem das leis ao descrever o processo de desolação e reconstrução da civilização ao qual estaria sujeito a humanidade. O ponto de partida para a refundação seria a redescoberta dos meios para sobrevivência, que seria seguida pelo reencontro com as artes, para então, em um terceiro estágio, ser organizada a *pólis* a partir da invenção das leis e dos os vínculos que unem as partes da cidade (VERNANT, 2002, p. 73).

O que se visualiza, então, é a existência de uma relação originária entre legislação e cidade. Na medida em que se considere que tal relação de origem fora traduzida e explicada em termos modernos por meio do problema da fundação (ou da

constituição) dos corpos políticos, é possível considerar que algo do termo originalmente utilizado para designar lei tenha sobrevivido. Essa constatação pode servir ao auxílio da compreensão de algo sobre o atributo das normas ou leis, sua normatividade.

A utilização do termo normatividade, nesta tese, requer uma dupla significação. Em primeiro, deve se considerar que o radical de normatividade é norma, que remete sua origem ao termo grego *nómos*. Por se tratar de um termo derivado, deve-se considerar que normatividade designa aquilo que é próprio da norma, seu atributo específico. A própria escolha do termo poderia dar ensejo a polêmica sobre os motivos da sua preferência no lugar do termo legalidade, derivado de lei que, por sua vez, possui sua raiz na palavra latina *lex*. Em princípio, não seria ilegítimo tratar normatividade e legalidade como equivalentes. Contudo um bom motivo para preferir o uso do termo normatividade pode ser encontrado no fato de que legalidade, modernamente, tem sido utilizado para caracterizar aquilo que é legislado, portanto designa um estado de coisas cujo fundamento se remete a um ato de vontade (ou uma decisão). A solução para esse conflito seria considerar que podemos incluir o significado de *lex* à história do termo normatividade, *i.e.*, considerar que o uso desse termo não implica em desconhecer aquilo que foi sedimentado no termo latino. Não pode se perder de vista que o termo *lex* toma parte do seu significado de empréstimo do termo *nómos*, originado na cultura grega, ao mesmo tempo que possui outra parte propriamente originária do mundo político romano.

Em segundo, é importante considerar os sentidos problemáticos que o próprio termo norma passou a comportar no século XX, especialmente no interior das ciências sociais, onde assume a conotação de comportamento normal. Mais uma vez, o uso do termo normatividade pode se provar adequado, caso seja possível demonstrar que ele possa ser compreendido em contra distinção à noção de normalidade e aos processos de normalização, que estariam ligados à concepção de serem a ação humana e o comportamento equivalentes entre si.

Questões pertinentes para esta introdução são as seguintes: em que termos podemos definir o problema da normatividade como um problema originário da filosofia política?; há motivos arendtianos e straussianos para a investigação desse problema? Com o objetivo de enfrentá-las, divido a argumentação introdutória em duas seções, nomeadas *A Lei na Cidade Clássica* e *Por que Leo Strauss e Hannah Arendt?*, apresentando ao final a justificação da organização das partes e capítulos que seguirão.

Optei por traduzir para o português os títulos das obras de Hannah Arendt e Leo Strauss citadas ao longo do texto (pela forma de citação autor/data), sendo os originais acessíveis aos leitores por meio das referências que constam ao final da tese.

1.1. A Lei na Cidade Clássica

As primeiras reflexões sobre a lei por parte dos filósofos tomaram como ponto de partida o significado inerentemente político que o termo *nómos* (lei) adquiriu na sociedade grega. Na leitura de Jacqueline de Romilly, na Grécia se assiste pela primeira vez a passagem de uma noção de regras, cuja função consistia na mediação das relações das famílias entre elas e que eram transmitidas pela tradição sacerdotal, para a noção de lei propriamente dita (ROMILLY, 2002, pp. 9-10). Tais regras possuíam valor político, na medida em que mediavam relações, contudo não tomavam como pressuposto a existência de um consentimento inicial, característica conhecida da lei grega (se contraposta à noção de lei revelada cristã). Vê-se que o sentido propriamente político é objeto daquilo que, adequadamente, Romilly chama de uma “descoberta da lei”.

O próprio termo *nómos* passa por uma especificação política, se se considerar as diversas formas como é originalmente empregado. *Nómos* se origina de *nemô*, que significa partilha – traduz metaforicamente a ideia da parte que cabe, que é devida, a cada um. Nesse sentido, designa toda espécie de regras em todo tipo de domínio, dentre eles música, religião e moral (ROMILLY, 2002, p. 14)¹. Mesmo Platão, que realiza um esforço abrangente de compreensão da lei e da sua associação ao problema da justiça, emprega o termo de forma múltipla, algo que pode soar estranho ao leitor moderno para quem o uso cristalizou no termo lei os significados de estatuto legal ou costume e o de mandamento².

¹ Encontra-se o mesmo sentido no Dicionário Etimológico da Língua Grega, ver: CHANTRAINE (1999, pp. 742-743).

² Em nota, Ostwald assinala os diferentes usos do termo *nómos* em Platão. Cito: “In some examples taken at random from Plato *Nómos* denotes (a) a conventional linguistic usage (Crat. 384 d 7,388 d 12, Tim. 60 e 2); (b) a customary practice (Symp. 182 a 7, Laws 7. 795 a I); (c) a conventional belief (Corg. 482 e 6, Laws 10.889 e 6, 890 d 4,6,904 a 9); (d) a norm of individual behaviour (Rep. 9. 587 c 2, 10.604 a 10, b 6,9,607 a 7, Polit. 291 e 2, Laws 2. 674 b 7,8.835 e 5,836 e 4); (e) a religious practice (Phaedo 58 b 5, Phaedr. 256 d 7); (f) a condition of law-and-order (Rep. 9. 587 a 10, Laws 6. 780 d 5, 10. 904 c 9)”. [Em alguns exemplos tomados aleatoriamente de Platão *Nómos* denota (a) um uso convencional linguístico (Crat. 384 d 7,388 d 12, Tim. 60 e 2); (b) uma prática costumeira (Symp. 182 a 7, Laws 7. 795 a I); (c) uma crença convencional (Corg. 482 e 6, Laws 10.889 e 6, 890 d 4,6,904 a 9); (d) uma norma de comportamento individual (Rep. 9. 587 c 2, 10.604 a 10, b 6,9,607 a 7, Polit. 291 e 2, Laws 2. 674 b 7,8.835 e 5,836 e 4);

Com reestabelecimento das sociedades gregas ocorrido após o período da história da Grécia antiga conhecido como idade das trevas (período de desagregação que sucedeu a destruição da civilização micênica pelos dórios e perdurou do século XII a.c. ao século VIII a.c) registram-se importantes marcos para a gênese da lei: a adoção da escrita e a recusa do sentimento de anomia ensejado pelas crises.

Acerca da escrita, nota-se que no período micênico já se adotava certo silabário, mas esse adaptava mal ao grego e foi perdido com o fim dessa civilização. No contexto do séc. VIII a.c., passa-se a utilizar um silabário derivado dos fenícios, de modo que tal invenção foi de grande valia para o estabelecimento da lei, como explica Romilly:

A primeira evidência que se conhece do emprego desse alfabeto remonta a meados do século VIII. Então a escrita logo se tornaria um meio de emancipação política: por meio da escritura se tornou fácil de fixar, de uma vez por todas e para o uso de todos, as regras que, até então, só podiam ser expressadas por tradições incertas, submetidas ao segredo ou ao arbítrio das interpretações. A lei política só poderá tomar corpo desde que seja escrita (ROMILLY, 2002, p. 11)³.

A palavra escrita atua como um agente estabilizador e sedimentador de sentido, que visa superar a flutuação das tradições orais – se inspirados por Hannah Arendt, podemos dizer que isso explicita a mundanidade da lei. Mesmo que a significação das palavras permaneça potencialmente passível de exploração, o próprio fato de a lei possuir esse corpo dado pela escrita conforma um certo estado de coisas no mundo – e esse espaço demarcado pela lei é um ambiente propício para a produção de significado.

A oposição originária entre crise e a lei política é outro aspecto importante para compreensão da gênese da lei política. A título de exemplo, cabe rememorar o fato de que as grandes reformas materializadas pelas leis de Drácon (624 a.c.), de Sólon (594 a.c.) e de Clístenes vieram à tona devido a um sentimento de recusa da ausência de sentido despertado pelas crises em Atenas. Jean Pierre Vernant relembra como o momento de confusões e conflitos – propiciado pela crise iniciada no fim do século VII a.c. e desenvolvida no século VI a.c. – tem como consequência reformas no plano político,

(e) uma prática religiosa (Phaedo 58 b 5, Phaedr. 256 d 7); (f) uma condição de lei-e-ordem (Rep. 9. 587 a 10, Laws 6. 780 d 5, 10. 904 c 9)] (OSTWALD, 1969, p. 1, nota 3).

³ No original: “Les premiers témoignages connus de l'emploi de cet alphabet remontent au milieu du VIIIe siècle. Or, l'écriture devait devenir très vite un moyen d'émancipation politique: par l'écriture, il devenait aisé de fixer, une fois pour toutes et à l'usage de tous, les règles qui, jusqu'alors, ne pouvaient représenter que des traditions incertaines soumises soit au secret soit à l'arbitraire des interprétations. La loi politique ne pouvait prendre corps que du jour où l'on l'a écrite”.

moral e religioso. Isso explica como a recusa da anomia, uma resposta normativa, é uma marca distintiva dos gregos. Cito Vernant:

As consequências dessa crise serão, no domínio do direito e da vida social, as reformas às quais se acham precisamente associados não só adivinhos purificadores como Epimênides, mas também nomótetas como Sólon, aismnetas como Pítaco, ou tiranos como Periandro. Será também, no domínio intelectual, um esforço para traçar o quadro e para elaborar as noções fundamentais da nova ética grega. Poder-se-ia dizer, esquematizando muito, que o ponto de partida da crise é de ordem econômica, que ela reveste na origem a forma de uma efervescência religiosa ao mesmo tempo que social, mas que, nas condições próprias à cidade, leva definitivamente ao nascimento de uma reflexão moral e política, de caráter laico, que encara de maneira puramente positiva os problemas da ordem e da desordem do mundo humano (VERNANT, 2002, pp. 74-75).

Da escassez do período sombrio se sucede uma época de expansão marítima que dá acesso a novas fontes de metais preciosos, no decurso do século VII a.c. passam a circular joias e moeda e a se acumular tesouros privados ou em templos. Além disso, o acesso à riqueza e a opulência formata um novo tipo de aristocrata. A condição de nobre bem-nascido, antes referida à virtude guerreira e qualificação religiosa, passa a ser adornada pelos luxos provindos do enriquecimento.

O surgimento de uma nova aristocracia, cujo motor para ação era a busca por dinheiro, provoca uma profunda dissensão da sociedade grega, não havia qualquer freio que limitasse sua ambição, de modo que seu crescimento só poderia ser viabilizado pela diminuição de poder das demais partes do corpo político – notando-se que a crise agrária, caracterizada pela concentração de terras nas mãos de uns poucos, foi elemento de grande importância. Entretanto – Vernant assinala – as cidades fenícias, em desenvolvimento econômico desde um século antes, viveram transformações técnicas e econômicas análogas. Parece existir, então, algo de específico no caso grego. Sobre tais mudanças, cito:

O que é próprio da Grécia é a reação que elas suscitam no grupo humano: sua recusa a uma situação sentida e denunciada como um estado de *anomia*, a refundição de toda vida social para organizá-la em conformidade com aspirações comunitárias e igualitárias tão fortes que nessa idade de Ferro – em que os poderosos perderam toda vergonha, em que a *Aidós* teve de deixar a terra pelo céu, deixando o campo livre ao desencadeamento das paixões individuais e à *Hybris*, as relações sociais aparecem marcadas pela violência, pela astúcia, pela arbitrariedade e pela injustiça. O esforço de renovação atua em muitos

planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa restringir a *dynamis* dos gene, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos (VERNANT, 2002, pp. 78-79).

Se o ponto de partida da crise foi econômico, sua resposta se materializou no plano do normativo. As reformas legislativas que visaram conformar um novo estado de coisas confluíram com uma reavaliação no domínio intelectual da fundamentação da ordem social. Por isso, a reforma da legislação sobre o homicídio será tão eloquente para Vernant. Da punição fundada no direito do ajuste de contas entre as famílias, passa-se para a ideia de que o homicídio fere a coletividade como um todo. Encontra-se presente uma ideia de universalização da condenação do crime, muito embora a necessidade da purificação do sangue derramado, certamente, aluda à processos do campo da religiosidade.

O imaginário homérico dos feitos heroicos narrados na *Ilíada* e na *Odisseia* consolidam uma vívida narrativa de origem. Seus efeitos religioso e cultural não podem ser minimizados – será ela a fonte de uma certa noção de nobreza (aristocracia guerreira) que terá de ser ultrapassada tanto pelos democratas, se pretenderem estabelecer as condições para *eunomia* (a igualdade diante da lei), quanto, posteriormente, pelos filósofos políticos, se quiserem estabelecer uma nova medida para a virtude humana. A esse respeito, a passagem do discurso de Eneias a Aquiles na *Ilíada* é esclarecedora. Cito:

Zeus que comanda as nuvens gerou o primeiro Dárdano,
que fundou a Dardânia, pois a sacra Ílion não tinha ainda
sido construída na planície como cidade de homens
mortais,
mas ainda habitavam as faldas do Ida de muitas fontes. (HOMERO;
LOURENÇO, 2013, p. 564; XX, 236-240).

Em primeiro, explicita-se que a própria origem da cidade é referida ao divino, em seguida aparece a exortação de Eneias da sua linhagem:

Ora desta linhagem e deste sangue afirmo provir
Quanto ao valor, é Zeus que para todos os homens o aumenta
ou diminui, conforme entende; pois ele é superior a todos. (HOMERO;
LOURENÇO, 2013, p. 564; XX, 241-243).

A ancestralidade fixa a referência para a virtude no discurso de Eneias. Além disso, vê-se como é privilegiado o recurso a uma medida de valor estabelecida por um ser

superior – uma relação vertical. Entretanto, é preciso fazer notar que essa medida superior advém da linhagem de Eneias. Isso não é mero detalhe. Os deuses, em certo sentido, eram tidos como seres pertencentes a mesma espécie que os homens – eles eram imortais e se ocultavam (eram invisíveis) a maior parte do tempo (embora, por vezes, se revelassem para alguns e interferissem nos assuntos humanos), mas não habitavam um outro mundo, um plano transcendente.

É pertinente registrar que se *nómos* adquiriu o sentido de lei política não é esse termo aquele que em primeiro é empregado para lei. Ele aparece pela primeira vez com essa conotação apenas na obra *As Suplicantes*, de Eurípedes, conforme registram Romily e Ostwald⁴. Esparta se vale do termo *rhétra* e é o termo *thesmós* é aquele que inicialmente aparece no contexto ateniense. As chamadas *thesmói* de Drácon e Sólon tem o sentido de estatuto, de lei escrita (OSTWALD, 1969, p. 15).

Antes disso, em Homero, o termo *thesmós* já se faz presente, mas o termo *nómos*, apesar de já existir no século VIII a.c. (tempo provável dos escritos de Homero), não aparece. *Thesmós* está na Odisseia em uma conversação entre Penélope e Odisseu acerca do lugar ocupado pelo leito, “um objeto físico colocado em uma localidade significativa” e coroa o reconhecimento de Odisseu por Penélope (OSTWALD, 1969, p. 12)⁵. Martin Ostwald sustenta a interpretação que a Odisseia terminaria no canto 23, linha 296, dado que poderia aumentar em termos de significação essa passagem. Esse seria precisamente o momento em que Odisseu e Penélope atingem a cama antiga (HOMERO; WERNER, 2014, p. 579; XXIII, 296).

⁴ Sobre a aparição do termo *nómos* em *As Suplicantes*, cito Ostwald: “Euripides’ use of *nómos*; in its political or judicial sense strikingly reflects the actual use of the term in the lawcourts and in the Assembly. He is the first of the tragedians to speak explicitly of written laws and to praise them as a bulwark against tyranny (*Suppl.* 433). But at the same time the obligating force of *nómos* seems to begin to wane. (...) He may also treat written *nómoi*, which he praised in the *Supplikes*, as inhibiting human freedom of action (*Hec.* 864-7), and the very fact of their existence indicates that there are people who do not automatically accept what *nómos* demands, and this becomes worst if those who wrote the laws themselves do violence to them (*Ion* 442). Although these are the only Euripidean passages in which *nómoi* are explicitly referred to as written, there are many more occurrences of the word which show that Euripides wrote against a background which took written legislation for granted” [O uso de Eurípedes de *nómos*; em seu sentido político ou estritamente jurídico reflete o uso, de fato, do termo nas cortes de justiça e na Assembleia. Ele é o primeiro dos tragedistas a falar explicitamente de leis escritas ou a exaltá-la como uma barreira contra a tirania (*Suppli.* 433). Mas ao mesmo tempo a força obrigatória de *nómos* parece começar a diminuir. (...) Ele também pode tratar o *nomoi* escrito, que ele havia elogiado nas *Suplicantes*, como um inibidor da liberdade de ação (*Hec.* 864-7), e o próprio fato da sua existência indica que há pessoas que não vão aceitar automaticamente o que *nómos* demanda, o que se torna pior se aqueles mesmos que escrevem as leis fazem violência a elas (*Ion* 442). Mesmo essas sendo as únicas passagens em que as *nómoi* são referidas explicitamente como escritas, há muito mais ocorrências da palavra que mostram que Eurípedes escreveu sob um pano fundo que considerava a legislação escrita como um dado] (OSTWALD, 1969, p. 47-48). Ver também: ROMILLY (2002, p. 16).

⁵ Ver: HOMERO; WERNER (2014, pp. 575-576; XXIII, 177-230).

Em Eumenides, o sentido espacial seria preservado. Embora não se refira a um objeto físico, *thésmos* designa uma propriedade conferida pelos deuses – seu fundamento está em um lugar superior. A esse propósito, cito Ostwald:

Mesmo que as outras conotações de *thesmós* sejam menos concretas que essa, suas relações com o sentido homérico são menos transparentes. Na conhecida passagem de Ésquilo de Eumenides, *thesmós*, descreve o lugar ou posição no universo assegurada definitivamente às eríneas pelos deuses, de acordo com o decreto do destino. O termo aqui não designa um objeto concreto, mas certo status conferido por uma entidade externa (OSTWALD, 1969, p. 13)⁶

Essa concepção faz esclarecer que o terreno para que *thésmos* fosse designado como uma instituição reguladora estava preparado. Ostwald, sumariza as transformações do termo *thésmos*, da forma que cito:

(a) um objeto físico colocado em uma localidade significativa, (b) uma instituição ou fundação, (c) uma ordenação por meio da qual uma instituição passa a existir, (d) uma propriedade inerente à obediência de regulações fundamentais, e (e) estatutos específicos ou regulações de caráter político ou religioso (OSTWALD, 1969, p. 18)⁷.

O ponto que unifica os diferentes usos termo é a conservação da metáfora espacial. A marca característica das obrigações impostas por esse tipo de regras (designadas por *thésmoi*) é possuir uma fundamentação que recorre a uma instância superior. Cito: “*thesmós* é uma lei dada por um legislador que é pensado estar situado separado e acima das pessoas para quais suas leis são vinculantes” (OSTWALD, 1969, p. 19)⁸. Então, *thésmos* não é estritamente político, na medida que possuir relevância política (repercutir na ordem social) não se confunde com sua fundamentação. Diferentemente, o termo *nómos*, apesar de gestado em uma atmosfera religiosa que permeou as reformas e o estabelecimento da democracia em Atenas, carrega um significado propriamente laico e passa a definir um espaço para a ação. De acordo com a tese de Ostwald, assiste-se uma

⁶ No original: “Although the other connotations of *thesmós* are less concrete than this, their relation to the Homeric sense is fairly transparent. In a well-known passage in Aeschylus' *Eumenides*, *thesmós*, describes the place or position in the universe granted definitively to the Erinyes by the gods in accordance with the decree of fate. The term here does not designate a concrete object but a certain status conferred by an external agency”.

⁷ No original: “(a) a physical object placed in a significant location, (b) an institution or establishment, (c) the ordinance by which such an institution is called into being, (d) the propriety inherent in obedience to fundamental regulations, and (e) specific statutes or regulations of a political or religious character”.

⁸ No original: “*thesmós* is a law given by a lawgiver who is thought of as standing apart from and above the persons upon whom his law is binding”.

progressiva substituição do vocabulário sobre a lei, oriunda do processo de laicização do político. Ocorre o esquecimento do termo *thesmós* enquanto se vê o aumento do uso de *nómos*.

Cabe considerar que se a lei entre os clássicos surgiu no terreno do mito, era considerada sagrada e sua origem era misteriosa (fato do qual se deriva a necessidade do recurso às narrativas míticas de fundação, tanto nos casos dos povos helênicos como dos romanos), o espaço político constituído por ela era laico, secular. A filosofia política teve sua origem nesse contexto. Acredito ser possível afirmar que a normatividade se origina como um problema na filosofia política a partir da transfiguração de *nómos*, antes inserido no registro socio cultural que preservava as representações míticas, para o interior do registro lógico discursivo, onde adquire o estatuto de problema – a filosofia passa a defender sua habilitação enquanto saber privilegiado para enfrentar a crise da lei.

Sobre esse tema, Romily defende a tese de que o esforço primeiro da filosofia política foi dar uma resposta normativa à crise da democracia grega. Sócrates teria proposto a resposta mais ilustre à crise moral ateniense e o esforço de Platão consistiu em restaurar a majestade inicial da lei por meio da formulação de ideais de um estado igualmente ideal (ROMILLY, 2002, p. 4).

Em *A República*, onde a conhecida cidade fundada no discurso (a segunda cidade, a *Kallipólis*) aparece, Platão reconstitui para o seu público a distinção corriqueira entre *physis* (natureza) e *nómos* (lei ou convenção) – compartilhada pelos sofistas, adversários de Sócrates. A fim de avançar seu argumento, Platão desenha um Trasímaco que efetua um vigoroso ataque à lei por meio da defesa da tese de que a lei, enquanto convenção, é fundada sobre a arbitrariedade e reduz-se à conveniência do mais forte. Desse modo, oferece à personagem Sócrates o cenário e a oportunidade para, gradativamente, realizar sua inquirição sobre o conhecimento do bem e da justiça que deve fundamentar as leis. Trasímaco não é um homem comum – ele não se confunde com os muitos – entretanto sua personagem é mobilizada como recurso para inserir a “opinião corrente” no diálogo, trata-se de traduzir a tese que estaria implícita nas ações comuns e desinformadas no contexto da crise da democracia ateniense. Era importante para Platão radicalizar os efeitos da tese da anomia, segundo a qual não há um fundamento para as normas, para a construção do próprio caráter de Sócrates e da sua proposta de reforma.

O problema da normatividade se origina no terreno de uma crise política, que se comunica com as dimensões da ética e do significado. A filosofia política realiza um esforço sistemático de resposta a essa crise por meio da tentativa de superação das

preocupações concernentes ao domínio do particular – dos governos, políticas e leis de uma cidade (*pólis*) ou estado circunscritos no tempo – visando o conhecimento das formas de governo, dos modos de ação, dos princípios e da lei. É nesse sentido que podemos definir a normatividade primariamente como um problema da filosofia política, *i.e.*, não se trata aqui de um estudo de natureza jurídica, uma vez que não se busca examinar “normas” ou “leis”, mas compreender a relevância da questão “o que são as normas?”.

1.2. Por que Leo Strauss e Hannah Arendt?

É precisamente em relação à tradição iniciada pelo esforço platônico da busca do parâmetro mais elevado (a medida das medidas), segundo a qual a validade e a fundamentação das convenções podem ser julgadas, que Leo Strauss e Hannah Arendt se posicionaram de forma mais diversa. Strauss, situa nessa tradição a origem da doutrina do direito natural e vê na sua recuperação o potencial de colocar em questão as ideias modernas responsáveis pelo decaimento dos parâmetros de julgamento. Arendt, vê nisso a origem do problema do recurso ao domínio do transcendente para a fundamentação normativa – que ela avalia de forma negativa.

A leitura de Strauss sobre a posição da filosofia política clássica em relação à normatividade situa-se num polo oposto à rememoração empreendida por Arendt. Eles são movidos por objetivos primários diversos e, desde um primeiro momento, é possível mobilizar a potência dos seus pensamentos para inquirir a sustentabilidade de cada um desses fins. Arendt confere primazia à liberdade experienciada na ação – os domínios da história e da experiência lhe são caros e lhe permitem ler a tradição a contrapelo (lembrando aqui a metáfora uma vez usada por Walter Benjamin para se referir à compreensão da história). De um ponto de vista straussiano poderia se questionar se essa primazia da ação e da liberdade podem ser conciliadas com a moderação e com a estabilidade necessárias para a saúde do corpo político. Tomando a via inversa, de um ponto de vista arendtiano, poderia se questionar se a demanda de Strauss pela moderação, própria ao modo de vida do filósofo, e pela ordem e paz, objetivos do melhor regime, comportam a liberdade e a espontaneidade características da ação.

Nos pensamentos de Hannah Arendt e Leo Strauss há valiosas reflexões sobre a compreensão do problema da normatividade no contexto do mundo antigo – ou (se os leitores considerarem uma terminologia mais adequada) sobre o problema da lei clássica.

Em Arendt, percebe-se a busca da compreensão das continuidades e disjunções entre o vocabulário grego e latino. O conceito de *nómos* explica a dimensão espacial da lei, compreende-se a lei como espaço da política. O conceito de *lex* explica a qualidade estabelecadora de relações da lei. Além disso, e sobretudo, ela pensa uma complementariedade entre as experiências grega e romana no que diz respeito à formulação de uma fenomenologia da *vita activa* que, por sua vez, fornece a base para compreensão dos princípios normativos.

Strauss esclarece elementos fundamentais da sua visão sobre a relação entre a filosofia e a lei em sua leitura sobre *As Leis*, obra que ele chama de “o trabalho mais político de Platão” – nela é encenada a fundação de uma cidade. Esse discurso sobre a fundação das leis serve ao propósito de estabelecer as condições para o saber sobre as normas. Na leitura de Strauss, *As Leis*, o texto sobre a atividade da escrita legislativa (que se passa fora da cidade de Atenas), se conecta ao *Fedro*, discurso sobre a escrita (que também se passa fora dos muros da cidade). Isso permite desvelar a diferença entre a escrita do legislador e a escrita do filósofo. O legislador real, que não é filósofo, não pode dispensar o conhecimento do filósofo sobre a natureza das coisas humanas. As personagens do diálogo, três viajantes anciões, um cretense, um espartano e um ateniense, realizam o mesmo caminho feito por Minos quando recebeu de Zeus as leis divinas. A diferença fundamental entre suas jornadas consiste no fato de que essa última não é uma viagem solitária e silenciosa, os viajantes questionam as razões da lei durante suas paradas, momentos em que as conversas narradas no diálogo acontecem. A própria forma da encenação narrada no diálogo anunciaria a relação entre o problema da lei e aquele próprio à filosofia – a validade autoevidente da lei divina é substituída pela questão “o que é a lei?”.

Com as profundas alterações do domínio político sob as condições modernas os termos a partir dos quais podemos pensar o problema da normatividade são modificados. A forma de organização humana definida como *pólis* pode ser lida em contraste com a forma moderna de organização, definida como estado (ou estado nação). O problema da lei clássica, pensada como ordem objetiva, é substituído pelo problema da relação entre princípios e constituição. Acredito que uma abordagem promissora do problema da normatividade sob as condições modernas pode se efetivar pela leitura do problema dos princípios da constituição (ou da *politeia*) a partir das obras *Direito Natural e História*, de Leo Strauss, e *Sobre a Revolução*, de Hannah Arendt.

É possível afirmar a normatividade como um importante tema de *Direito Natural e História*, considerando as propostas da obra de compreender como, sob as condições modernas, os direitos foram reduzidos a “direitos históricos” e de lançar luz sobre o problema dos direitos a partir de um retorno à filosofia política clássica. O pensamento clássico forneceria tanto a condição de inteligibilidade do fenômeno como a condição de crítica da lei, ao atualizar o problema do melhor regime. Essa obra tem um objetivo crítico filosófico e outro de caráter político filosófico.

Em *Sobre a Revolução* é desenvolvida a ideia de como a preservação no tempo é operada pela mesma capacidade que permitiu a fundação, a capacidade da ação política. Natalidade (conceito chave da fenomenologia da *vita activa*) conteria em si as condições para constantes fundações. Isso, como Arendt compreende, é necessário para a manutenção da própria autoridade da constituição, que continua a ser assegurada enquanto o início for rememorado (ARENDR, 1990, p. 204). A constituição, como fonte da autoridade, cumpre o papel de estabilizar os princípios que se manifestaram na ação fundadora, atuando como suporte para que os cidadãos possam, na ação, ser inspirados e proteger tanto o documento como o evento nomeados constituição.

Ao longo do percurso desta tese, pretende-se sustentar que a abordagem do problema da normatividade à luz das obras e conceitos de Hannah Arendt e de Leo Strauss possui relevância tanto de um ponto de vista interno à literatura sobre os autores, se for demonstrado que o problema da normatividade pode ser afirmado como um relevante ponto de contato entre seus pensamentos, quanto do ponto de vista externo, na medida em que permite lançar nova luz a um problema persistente do pensamento político. A escolha dessa abordagem de investigação requer uma justificação adequada. Ao mesmo tempo se registram relevantes elementos contextuais e pontos de contato que unem seus pensamentos, também aparecem dificuldades que merecem ser analisadas com atenção. Elucidar essas fragilidades tem a finalidade de fornecer a base para a adequada abordagem do problema.

Apresento três considerações de caráter contextual: a) sobre o ambiente intelectual de formação e atuação dos autores; b) sobre a importância de seus pensamentos para revitalização da filosofia política e; c) sobre as vertentes teóricas inspiradas e baseadas na recepção dos seus pensamentos. Ocorre que, é impossível escapar da necessidade de justificar a relevância de um estudo sobre a normatividade a partir de

Strauss e Arendt, diante da constatação que o tema ainda não foi objeto de estudo da literatura que explorou pontos de contato entre os autores⁹.

A primeira consideração de caráter contextual que merece ser destacada concerne aos ambientes intelectuais compartilhados por Leo Strauss e Hannah Arendt. Eles se formaram na Alemanha no período da República de Weimar e, obrigados a imigrar por terem sua cidadania negada pelo regime nazista¹⁰, constituíram suas carreiras nos Estados Unidos, onde foram gestadas suas principais obras. Eles se conheciam desde a época de formação, frequentaram pessoas em comum¹¹ e chegaram a trabalhar nas mesmas instituições nos Estados Unidos, embora não tenha existido entre eles debate público ou qualquer traço daquilo que se pode chamar de amizade intelectual¹². Arendt possuía em sua biblioteca pessoal volumes grifados e anotados das obras *Direito Natural e História, Sobre a Tirania e A Filosofia Política de Hobbes*¹³, além haver registro da referência a Strauss em seus cursos¹⁴, mas não há qualquer menção direta entre os autores em suas obras publicadas. Tais pontos servem de auxílio para delimitar o tipo de material consultado e os métodos de exposição da pesquisa.

É possível tomar como ponto de partida o fato de que alguns dos principais temas compartilhados pelos autores foram gerados em um solo comum, sem

⁹ Sobre essa literatura, ver a introdução à Parte I desta tese.

¹⁰ Uma das formas de se ler as obras *Sobre a Tirania* (STRAUSS, 2000) e *Origens do Totalitarismo* (ARENDR, 1979), é considerá-las como esforços, à maneira de cada um dos seus autores, de fornecer alternativas teóricas e barreiras contra as formas de regime totalitárias. O período de escrita desses textos também sintetiza um movimento de reformulação de seus pensamentos.

¹¹ Karl Löwith, por exemplo, pertencia ao grupo de alunos de Heidegger do qual Arendt fez parte nos anos 20 e foi amigo de Strauss. Eric Voegelin comenta as obras *As Origens do Totalitarismo*, de Hannah Arendt, e *Sobre a Tirania*, de Leo Strauss, e trava instigantes debates com cada um deles no Estados Unidos. Gersom Scholem foi amigo e se correspondeu com ambos – Smith comenta uma correspondência 1935 com Walter Benjamin (que foi amigo de Arendt) onde Scholem relata como a honestidade intelectual de Strauss o teria feito perder a oportunidade de lecionar em Jerusalém, ao sustentar uma afirmação ateuista no centro pensamento de um dos cânones do judaísmo, Maimônides, em sua obra *A Filosofia e a Lei* (SMITH, 2009, p. 21). De forma elogiosa, Benjamin responde a carta afirmando que estava ansioso para ler o livro e que o relatado se encaixava perfeitamente com a imagem que ele fazia de Strauss. Alexandre Kojève teve um diálogo produtivo e manteve correspondência com Leo Strauss de 1932 até 1965 e Arendt assistiu seus cursos no período de exílio, que afetaram sua leitura sobre a filosofia da história de Hegel.

¹² Mais do que isso, no que tange ao aspecto pessoal, existe o registro de que eles não compartilhavam mais do que certo desdém ou indiferença. Quando perguntada por Karl Jaspers, numa carta datada de 24 de julho de 1954, a respeito de Leo Strauss, Arendt afirma que ele possui um grande intelecto, apesar de não gostar dele. Em resposta à consulta de Karl Löwith em uma carta de 27 de março de 1962, Strauss afirma não ter visto os artigos de Hannah Arendt sobre filosofia política. Keedus (que comenta ambas correspondências) vê nessa resposta de Strauss uma tentativa de se evadir a responder a pergunta de Löwith, que deseja saber se valeria a pena ler a autora (KEEDUS, 2015, p. 1).

¹³ Para as versões digitais do acervo pessoal de Arendt, ver: <http://blogs.bard.edu/arendtcollection/marginalia/#s>

¹⁴ Ver a ocasião em que Arendt, no curso *Filosofia e Política: o que é a filosofia política (Philosophy and Politics: what is political philosophy)*, proferido na New School for Social Research em 1969, classifica Strauss, juntamente com Voegelin e Kojève, como um tradicionalista, que acredita que a tradição é válida e que seus problemas estão sendo resolvidos (ARENDR, 1969, folha 024420).

desconsiderar que fatores como origem, história de vida ou contexto de formação não são condicionantes determinantes. A retomada do problema da relação entre a filosofia e a política compartilha a incorporação daquilo que foi consagrado por Nietzsche como um recurso radicalmente moderno de rememoração do passado, o retorno a Sócrates – algo que ganha ainda mais proximidade se se considerar que Strauss e Arendt foram profundamente afetados pela crítica da tradição e pela leitura de Nietzsche empreendidas por Heidegger.

A crítica do historicismo e a avaliação negativa sobre os métodos das ciências sociais se aproximam em Strauss e Arendt precisamente porque a filosofia com a qual se deparam no interior da tradição alemã houvera passado pela transformação em filosofia da história e porque, na universidade norte-americana, viram ocorrer a incorporação dos métodos analíticos, da estatística e do funcionalismo à teoria política e às propostas de análise do fenômeno do totalitarismo.

Além disso, o diagnóstico de existir uma crise na modernidade torna-se tema comum àquela época, uma vez que a crença no progresso advogada pelos defensores das visões continuístas da história é abalada pelo advento das duas grandes guerras. Cada uma dessas tópicos assume uma significação original em Strauss e Arendt, mas a identificação desse território comum torna-se especialmente importante na medida que se constata que é na relação com esses temas nucleares que suas reflexões sobre a normatividade aparecem. Assim, seria um erro afirmar que a ausência de um diálogo de fato invalidaria a investigação do problema proposto a partir dos pensamentos dos autores.

Do fato de não existir um diálogo explícito, também não se pode deduzir a validade de buscar como ponto de partida elementos para um diálogo implícito ou tácito, tal como propõe Ronald Beiner em seu artigo, publicado em 1990, sobre o tema da relação entre filosofia e política em Strauss e Arendt – a validade dessa leitura implícita, inclusive, não é necessária para a sustentação dos próprios argumentos levantados por esse autor ao longo da sua exposição.

O segundo dos elementos contextuais a se destacar concerne ao papel determinante de Leo Strauss e Hannah Arendt para a revitalização da filosofia política. Apesar da grande diferença na avaliação e na ênfase conferidas à tradição, Strauss e Arendt mobilizaram e revitalizaram com grande vigor as ferramentas conceituais e experiências legadas pela filosofia política, incorporando-as à novidade na forma e no conteúdo de suas teorias políticas. Seria possível afirmar que mesmo a reformulação da filosofia pretendida por Heidegger não foi suficientemente eloquente a ponto de ser

colocada em igualdade àquela empreendida por eles próprios no que diz respeito à filosofia política (e à filosofia e política, por extensão).

Arendt e Strauss escrevem em um momento de descrédito desse campo do saber humano, quando passou a se acreditar que ele se tornaria mero apêndice das ciências políticas – parte dos estudos históricos (ou da narrativa histórica) sobre a origem das ciências sociais e políticas. Ocorre que, a recepção dos seus pensamentos inspirou a organização de vertentes teóricas na filosofia política que, com maior ou menor legitimidade, reivindicam seus legados, os arendtianos e os straussianos.

O terceiro elemento contextual concerne à recepção do legado e às vertentes teóricas inspiradas por Arendt e Strauss. Tais vertentes, já há algum tempo, tem ganhado espaço nos debates da teoria política contemporânea, apresentando-se, inclusive, como alternativas a duas visões que chegaram a uma posição de proeminência (e que ainda acumulam diversos aderentes), a teoria do liberalismo igualitário, de John Rawls, e a teoria do discurso e da democracia, de Jürgen Habermas.

As análises de Rawls e Habermas extrapolaram o campo da filosofia política e ganharam adeptos entre as ciências sociais, em especial, no campo da ciência jurídica. Esse dado em particular ajuda a iluminar a importância de pensar a normatividade a partir de outras vertentes teóricas, considerando que duas posições sobre a normatividade foram consolidadas a partir dessas teorias.

A primeira se apresenta como uma objeção em relação à necessidade de se pensar uma fundamentação ontológica para a normatividade, uma vez que a mesma estaria relacionada e se resolveria no contexto histórico da tradição liberal. Tal seria a posição esboçada por John Rawls em *O Direito dos Povos (The Law of Peoples)*, por exemplo. Se, por um lado, Rawls pretensamente rejeita o historicismo, ao defender a existência de “direitos universais intrínsecos ao direito dos povos” (RAWLS, 1999, p. 81), por outro, termina por compreender que somente as sociedades democrático liberais concretizariam as condições para a garantia de direitos humanos. Assim, na leitura de Rawls, a normatividade acaba por ser remetida a tais condições¹⁵. Essa hipótese se demonstra compatível tanto com posições de viés político liberal (mesmo aquelas que se propõe como revisão do liberalismo político) quanto com aquelas adotadas por pensadores de inclinações historicistas.

¹⁵ Ver: RAWLS (1999, pp. 79-81).

A segunda proposta sobre a normatividade pode encontrada na tese desenvolvida por Jürgen Habermas em *Entre Fatos e Normas (Between Facts and Norms)*. Habermas compreende a existência de uma normatividade universalista, situada nas condições dadas pela própria estrutura da comunicação (racionalidade comunicativa) e desenvolvida historicamente por meio de uma conciliação entre soberania popular e direitos humanos. Tal conciliação integraria aquilo que o autor entende ser o projeto normativo da modernidade¹⁶.

O objetivo compartilhado por autores da linhagem de Rawls e Habermas é a proposição de teorias normativas, uma teoria normativa da justiça e uma teoria normativa do discurso e da democracia – e de fato a obra de Rawls *Uma Teoria da Justiça*, de 1970, é considerada responsável pela retomada desse tipo de proposta na filosofia política.

Não encontramos uma proposição nesses moldes em Arendt ou em Strauss, portanto a análise das posições consolidadas pela recepção dos seus pensamentos nos presta auxílio indispensável. Entretanto, mesmo em um breve sobrevoo pelos trabalhos acadêmicos de inclinação arendtiana e straussiana pode se constatar que, no interior de cada vertente, há uma diversidade de objetivos e leituras.

A respeito do espectro de análises arendtiano, Liisi Keedus menciona como a teoria de Arendt tem sido explorada por diversas posições, dentre as quais se incluem comunitaristas, pluralistas e proponentes de uma democracia liberal (KEEDUS, 2015, p. 7). Poderia se adicionar à essa lista de posições, que certamente não é exaustiva, a importância de Arendt para os debates em torno do republicanismo, o que também demandaria um esforço para organizar as diversas posições que tem se consolidado sobre a temática.

No que diz respeito aos straussianos, sobre os quais talvez o leitor dos críticos de Strauss possa ser induzido a pensar haver uma uniformidade, a ausência de consenso se repete. Smith afirma ser possível encontrar straussianos com interesses diversos, que abrangem os vieses liberal e conservador – “(...) straussianos democratas, straussianos republicanos, straussianos secularistas e straussianos religiosos” (SMITH, 2009, p. 10)¹⁷. Michael Zuckert (ZUCKERT *IN* SMITH, 2009, pp. 263-286) realiza um respeitável esforço de organizar as principais posições inspiradas em Leo Strauss a partir de duas linhas temáticas que percorrem todo o pensamento do autor, a saber: as questões sobre

¹⁶ Ver: HABERMAS (1996).

¹⁷ No original: “(...) Democratic Straussians and Republican Straussians, secular Straussians and religious Straussians”.

moral e as questões sobre a religião. Ao fazer isso, o autor relativiza a importância da querela entre os denominados straussianos da costa leste e straussianos da costa oeste dos Estados Unidos¹⁸, demonstrando como o debate acerca do legado de Leo Strauss tomou contornos muito mais complexos.

Desse modo, no lugar de buscar organizar as diversas posições teóricas em geral inspiradas pelos autores, importa delimitar as posições de inclinação straussiana e arendtiana encontradas especificamente na literatura sobre o problema da normatividade.

No que concerne à recepção do pensamento de Hannah Arendt, é possível em primeiro identificar uma vertente de leitores que entende que Arendt (voluntária ou involuntariamente) não ofereceria em seus conceitos uma base adequada para compreensão da normatividade. Habermas (1977) foi o iniciador dessa corrente, em sua análise registrada no texto *O Conceito de Poder Comunicativo de Hannah Arendt (Hannah Arendt's Communications Concept of Power)*. Essa vertente compreende que Arendt teria descoberto a estrutura linguística da comunicação humana nas suas análises sobre o conceito de poder sem, contudo, desenvolver as implicações dessa descoberta para a normatividade sob as condições modernas. Arendt adotaria um conceito falho de ação comunicativa, depurada de elementos estratégicos.

Essa hipótese já foi adequadamente contestada por Margaret Canovan (1983) no ensaio *Um Caso de Comunicação Distorcida (A Case of Distorted Communication)*. A autora demonstra como Habermas realiza uma tradução dos conceitos de Arendt (de ação e poder) para sua própria terminologia. Em decorrência disso, Arendt não atenderia os critérios da teoria normativa de Habermas, o que não coincide com a conclusão de que Arendt não possuiria uma teorização adequada sobre a fundamentação normativa.

Seyla Benhabib, dando continuidade à leitura habermasiana, sustenta que a tentativa de Arendt de pensar as instituições modernas fracassa porque seu conceito de espaço público, depurado do social, não comportaria reflexões institucionais. Benhabib indica na sua argumentação que o tipo de situação histórica em que Arendt concentra suas análises estaria relacionado com suas conclusões melancólicas. Tal melancolia a teria feito perder a confiança na capacidade de que há princípios capazes de controlar e de

¹⁸ Os straussianos da costa leste se definiram como mais preocupados com a filosofia do que com a política e os straussianos da costa oeste adotaram a prioridade inversa. Anne Norton define serem as principais figuras intelectuais entre os straussianos da costa leste Harvey Mansfield e Joseph Cropsey. Ambos são conservadores, mas a principal diferença entre eles é que Mansfield se define como um ativista conservador (NORTON, 2004, p. 7). Os straussianos da costa oeste são considerados ideológicos e partidários e tem Harry Jaffa como sua principal figura.

regular a política no mundo moderno, sendo que suas análises sobre a ação política teriam mais afinidade com a nostalgia do que com o potencial para compreensão das instituições modernas. Cito:

Há uma ironia nessas reflexões. Os tipos de situações históricas que levaram Arendt a suas meditações sobre o pensamento e as considerações sobre a moral, mais notavelmente o nacional socialismo e o stalinismo no nosso século, são precisamente circunstâncias em que a intersubjetividade constitutiva do mundo social foi tão perturbada e danificada que a motivação, bem como a capacidade dos indivíduos de se engajar no pensamento alargado, desapareceram (BENHABIB, 2000, p. 193)¹⁹.

Essa indicação de que os tipos de situações históricas que Arendt busca analisar conduz a uma lacuna no que diz respeito à teorização sobre a normatividade parece ser uma conclusão muito mais habermasiana do que propriamente apoiada no texto de Arendt. Benhabib afirma que as situações em que Arendt pensa sobre o potencial político das crenças morais corresponderiam ao tipo de contexto em que a racionalidade instrumental prevaleceu sobre a racionalidade comunicativa, quando a finalidade da ação comunicativa, o consenso, não foi atingida. Importa notar que Benhabib mantém como norte da sua investigação a busca de uma fundamentação moral para a política – é precisamente isso que ela termina por não encontrar em Arendt, o que a faz afirmar que essa falta seria a lacuna no pensamento da última. Na verdade, Arendt parece estar mais interessada em compreender como a aparição da ação nos momentos de crise pode iluminar a compreensão dos princípios da ação.

Podemos sumarizar a conclusão compartilhada pelos autores que entendem não existir espaço para a normatividade no pensamento de Arendt, mesmo aqueles que não compartilham ou simpatizam com os pressupostos habermasianos²⁰, da seguinte forma: a leitura de Hannah Arendt sobre o domínio do social (onde a autora separa as questões de ordem social daquelas próprias a política) torna seus conceitos inválidos para compreensão da política sob as condições modernas; seu conceito de ação, compreendido em seu vínculo com a liberdade política, pressupõe um retorno nostálgico à política e ao

¹⁹ No original: “There is an irony in these reflections. The kinds of historical situations that led Arendt to her ruminations on thinking and moral considerations, most notably National Socialism and Stalinism in our century, are precisely instances when the intersubjectivity constitutive of the social world has been so disrupted and damaged that the motivation as well as the capacity of individuals to engage in enlarged thought disappeared”.

²⁰ A título de exemplo, George Kateb (1984) sustenta que Arendt possui uma visão declaradamente “antifundacionista” da política.

espaço público da *pólis* grega; essa forma de ação não comporta, ou deixa pouco espaço, para as ações conservadoras e mantenedoras da estabilidade na política.

Há outras vertentes de leitores que, diferentemente da última citada, sustentam que os conceitos de Arendt podem fornecer uma compreensão do problema da normatividade. É possível situar três posições exemplares. A primeira, compreende o problema da normatividade a partir do conceito de natalidade, o evento da natalidade proveria a base para fundamentação normativa dos direitos humanos (BIRMINGHAM, 2006, p. 12). Peg Birmingham, precursora dessa posição, chega a defender que o problema estaria entre as preocupações centrais de Arendt, entendendo que o paradoxo dos direitos humanos diz respeito ao fato de que se, por um lado, os direitos precisam ser instituídos, por outro, isso deve ser feito com base em um princípio da humanidade comum, que encontra sua raiz ontológica na natalidade.

A segunda vertente tem como precursora Margaret Canovan, que compreende que a tentativa de descobrir barreiras políticas contra o mal político é a preocupação que move Arendt desde a obra *As Origens do Totalitarismo* e perpassa todo seu pensamento. Para Canovan, Arendt encontra na condição humana da pluralidade o princípio para coexistência humana e formação do mundo público. A autora enfatiza a preocupação de Arendt com a dimensão institucional e com a forma republicana, indispensáveis para a proteção e conservação da política (CANOVAN, 1994, p. 191).

A terceira vertente aborda a normatividade com um elemento central da dimensão constitucionalista do pensamento de Arendt. Christian Volk considera a questão da lei um tema chave no pensamento de Hannah Arendt, afirmando que a análise da lei indispensável para compreender adequadamente sua visão do político. Apesar da questão sobre a lei aparecer de forma esparsa, diferentemente da questão sobre a política, que é onipresente, Arendt nunca perderia de vista a preocupação com o arranjo adequado entre os elementos que constituem a tríade do constitucionalismo: lei, política e ordem (VOLK, 2010, p. 761).

Jeremy Waldron busca demonstrar como preocupações de ordem institucional e sobre a estrutura constitucional tem um lugar importante na obra de Arendt. Para ele, Arendt enfatiza a importância de estruturas mais duráveis que as ações que elas acomodam, algo que a autora não perderia de vista mesmo nas caracterizações mais abstratas da liberdade humana (WALDRON *IN* VILLA, 2006, p. 215). O *in-between*, espaço que separa e relaciona as pessoas umas com as outras, não é um espaço meramente físico, mas normativo, composto por regras e compromissos recíprocos. Além disso,

Waldron entende que a crítica ao tipo de equidade na natureza humana pressuposta pela noção de direitos humanos, encontrada nas declarações de direitos e nos tratados da liga das nações, não invalida a possibilidade de pensar um construtivismo universalista dos direitos humanos a partir de Arendt, posição que podemos constatar se alinhar com a proposta de Birmigham.

Defendo a hipótese que essas vertentes não são antagônicas no que diz respeito ao problema da normatividade, embora não necessariamente seus proponentes estejam de acordo entre si. De fato, elas apresentam três aspectos do problema que devem ser conciliados da seguinte forma: o princípio da liberdade está ontologicamente enraizado na natalidade; o princípio da forma republicana está ontologicamente enraizado na pluralidade; a constituição, como documento, realiza a sedimentação desses princípios no registro simbólico discursivo da memória constitucional.

Sobre a recepção do pensamento de Leo Strauss e o problema da normatividade é possível encontrar uma posição caracterizada pela defesa da incompatibilidade do straussianismo (movimento originado pelos discípulos de Leo Strauss) com a democracia e pelo entendimento de que um dos pilares do straussianismo é a afirmação niilista da ausência de qualquer limite normativo para a política e para a violência, que seria legada de Leo Strauss. Essa posição ganhou atenção pública com artigos publicados em jornais populares em 2003, *The New York Times* e *Le Monde*, quando o nome Leo Strauss foi associado à política neoconservadora de algumas figuras associadas ao governo Bush, destacando-se Paul Wolfowitz, um dos arquitetos da guerra do Iraque²¹. Wolfowitz foi aluno de Strauss e de Allan Bloom²². Se estabeleceu a imagem de Strauss como um ideólogo de um projeto neoconservador que, enquanto se apresentava em seus escritos como um discreto comentador, transmitia seus segredos a um pequeno grupo de estudantes que deveriam formatar a política intervencionista dos Estados Unidos nas próximas gerações. Essa visão não deixou de ser endossada, em parte, por acadêmicos críticos de Strauss.

²¹ O autor de uma dessas reportagens, publicada em *The New York Times*, convencido de poder reconduzir à mente de Strauss os projetos realizados pelos neoconservadores, conclui seu artigo com a infeliz afirmação, que só poderia ser lida sem desconforto pelas mentes mais brutalizadas: “da próxima vez deveríamos colocar tanques nas portas dos museus”.

²² Allan Bloom (1987), por sua vez, também foi aluno de Strauss e publicou nos anos 80 o livro *O Fechamento da Mente Americana (The Closing of the American Mind)*, onde apresenta sua crítica à “degeneração da alta educação”, à “nova esquerda” e aos movimentos estudantis dos anos 60, tornando-se uma referência entre os conservadores.

Shadia Drury desde os anos 80 defende a posição de ser Strauss um ideólogo, niilista e “inimigo jurado da liberdade e da democracia, que acredita que a melhor forma de governo é o governo absoluto, embora dissimulado, de uma elite ‘sábua’ independente da lei” (DRURY, 2005, p. ix)²³. Na atualização da sua obra *As Ideias Políticas de Leo Strauss* (*The Political Ideas of Leo Strauss*) ela defende a conexão entre as ideias políticas de Leo Strauss, caracterizadas pela ausência de limites normativos para o poder da elite, e o “estado arruinado da democracia e trágica política externa” dos Estados Unidos.

Anne Norton classifica os straussianos como proponentes da “guerra sem limites” e, com isso, alinha a visão de Strauss com o entendimento de Carl Schmitt de que não há barreiras normativas anteriores que podem limitar a decisão (NORTON, 2004, p. 144). De acordo com essa visão, os straussianos terminariam por incorporar a mentira e a fraude como meios de ação válidos, o que romperia com a necessidade de limites para instauração da guerra (uma situação de ameaça mortal, por exemplo). Entretanto, é possível notar como Norton está muito mais preocupada com o straussianismo (ou com um tipo de straussianismo) do que com Leo Strauss, chegando a afirmar que seus trabalhos sobre Platão ou Xenofonte não necessariamente levam ao conservadorismo, mas que pouco importa se Leo Strauss era um conservador e sim que o conservadorismo americano o “abraçou” (NORTON, 2004, pp. 161-162).

Podemos sintetizar as críticas sobre a ausência de uma dimensão normativa no pensamento de Strauss da seguinte forma: a leitura de Strauss sobre os clássicos e sua proposição de que o melhor regime consiste no regime do sábio possui implicações práticas que podem ser traduzidas nos termos de uma política externa intervencionista; Leo Strauss não possui qualquer preocupação com a normatividade, mas está comprometido com a formação de uma pequena elite intelectual, cuja superioridade autoriza os usos da mentira e da fraude; figuras ligadas à administração do governo Bush e a movimentos neoconservadores encontram na teoria de Strauss o suporte para suas convicções políticas; decorre disso, que não se encontra no pensamento de Leo Strauss qualquer compromisso com a liberdade.

É possível encontrar três posições que podem ser colocadas em oposição às anteriores. Essas leituras não compartilham as conclusões de existir uma dimensão intervencionista, a autorização da fraude na política e a inimizade de Strauss com a

²³ No original: “(...) sworn enemy of freedom and democracy who believed that the best form of government is the absolute but covert rule of a 'wise' elite independent of law”.

democracia, mas enfatizam a preocupação do autor com a restituição do horizonte normativo clássico.

A primeira posição pode ser encontrada na obra de Robert Howse, que busca em Strauss bases para a normatividade do direito internacional. O autor vê na demanda de Strauss pelo direito natural a exigência de uma normatividade que vá além do direito positivo. Por consequência, mesmo as crises não implicam em um vácuo de normatividade – de modo que Strauss se afastaria do decisionismo e do positivismo jurídico (HOWSE, 2014, p. 37). Dialogando diretamente com o texto de Anne Norton, Howse afirma existir a incompatibilidade entre violência e filosofia em Strauss. A partir da defesa da complementaridade entre a leitura sobre Tucídides, presente na obra *A Cidade e o Homem* e a leitura dos manuscritos do curso sobre Hugo Grócio de 1964, apresenta a hipótese de que a noção de *ius gentium* (direito dos povos) de Grócio pode ser colocada na trilha da noção de normatividade presente no Tucídides de Strauss – uma normatividade entendida como mediação entre lei natural racional e tratados (por sua vez, essa visão pode ser associada ao panorama normativo no qual Platão emergiu (HOWSE, 2014, p. 158).

A segunda vertente pode ser situada na posição de Steven Smith sobre a conciliação entre o problema do melhor regime e a dimensão institucional do pensamento de Leo Strauss. Para Smith, a centralidade do problema do regime distancia Strauss expressamente dos “novos normativismos” (título que ele confere às abordagens da linhagem de Rawls e Habermas), que tomam como ponto de partida certos parâmetros da racionalidade pública para dedução do que pode ser justificado ou não como política pública. Smith entende que esse recurso seria antipolítico para Strauss, na medida que assume a primazia de certos parâmetros normativos, “(...) no lugar de partir da centralidade do regime e questionar quais tipos de políticas públicas ajudam a preservar ou mudar uma dada ordem”(SMITH, 2006, p. 181)²⁴. A centralidade do problema do melhor regime não excluiria, mas implicaria na demanda normativa do respeito a uma estrutura de responsabilidades incorporada na constituição.

A terceira vertente interpretativa é consolidada pela leitura de Claudia Hilb, que realiza uma recepção crítica de Strauss, segundo a qual sua revitalização do pensamento clássico não pode dispensar a responsabilidade do filósofo no que concerne à paz e à estabilidade. Na leitura Hilb, a reorientação dos fins da política e das hierarquias

²⁴ No original: “(...) rather than starting with the centrality of the regime and asking what kinds of public policies help to preserve or change a given order”.

naturais em Strauss se efetua em um aberto contraste às pretensões igualitaristas da filosofia moderna. Ao eliminar a hierarquia das formas de vida, o igualitarismo elimina a responsabilidade do filósofo e lança o pensamento político no relativismo e irresponsabilidade moral. O recurso às mentiras nobres da filosofia política clássica (sob a forma de leis naturais) proveria as regras morais às quais a grande maioria deve aderir para que a paz e a estabilidade se mantenham (HILB, 2005, pp. 18-19). Além disso, Hilb defende que Leo Strauss não se apresentaria como um inimigo da democracia, tampouco seria um ideólogo, seu propósito consistiria em conformar uma aristocracia inexistente no seio da sociedade democrático liberal, o que faria aproximar o regime igualitário do regime misto clássico.

Essas três posições ajudam a esclarecer aspectos relevantes para a formulação da posição sobre Strauss e a normatividade que sustento aqui. Descrevo essa hipótese nos seguintes termos: Strauss busca conciliar o caráter dissolutivo da filosofia política com a demanda pela ordem e estabilidade do mundo público, há, portanto, um normativo para o filósofo, que se manifesta na sua relação com a cidade – um princípio de moderação; há um normativo, um parâmetro universalmente válido, que consiste na hierarquia de finalidades humanas – acessada pelo filósofo por meio das questões sobre o melhor modo de vida e sobre o melhor regime; a cidade depende do conhecimento do filósofo para prevenir que ocorra sua decadência na irracionalidade e violência e para auxiliar na mudança e elevação gradual dos regimes atuais; Strauss mantém uma concepção negativa da modernidade, mas disso não decorre a invalidade da habilitação da filosofia para avaliar regimes específicos atuais como sendo justos (ou injustos) e para o julgamento de políticas em governos imperfeitos.

Como mencionado, entre os trabalhos dedicados aos pontos de contato entre Hannah Arendt e Leo Strauss não há o tratamento temático do problema da normatividade em uma obra específica, mas encontramos um comentário esclarecedor na obra de Liisi Keedus (no decurso da sua exploração sobre o tema do historicismo) que se identifica com a hipótese desta tese. Keedus compreende que as buscas de Strauss e Arendt pela exploração de novas bases para normatividade se tornam ainda mais relevantes no cenário atual, onde há um crescente reconhecimento da necessidade da elevação da sofisticação da reflexão sobre o normativo nos domínios político e social. Cito Keedus:

Não diferente de muitos outros pensadores contemporâneos, eles estavam atentos sobre quão problemático advogar uma posição ética ou

normativa particular se tornou em uma era pós-metafísica – e, ainda assim, eles embarcaram na busca de novas bases para a normatividade. É bem possível que tenha sido sua consciência da precariedade, por um lado, e da necessidade urgente dessa tentativa, por outro, que tornaram suas ideias mais atraentes para os debates atuais (KEEDUS, 2015, p. 194)²⁵.

Arendt e Strauss realizam críticas do estatuto da normatividade na modernidade, algo que não é desacompanhado de investigações sobre novas possibilidades de compreensão das fundações normativas. Pretendo demonstrar que afirmar isso não é incompatível com a hierarquia temática estabelecida pelos próprios autores. É necessário, em primeiro, compreender suas preocupações com as consequências do antinormativismo e, em segundo, esclarecer a relevância de se explorar a potência teórica das noções de normatividade que podem ser encontradas em seus pensamentos – temas pouco explorados pela literatura.

A normatividade está diretamente associada com suas vindicações principais – a dignidade da filosofia (Strauss) e a dignidade da política (Arendt). Por isso, compreender seus questionamentos sobre o tema nos permite ampliar nossa visão sobre o alcance dos conceitos de suas teorias. Além disso, estabelecer a normatividade como um relevante ponto de contato entre Strauss e Arendt ganha maior significação precisamente por eles serem movidos por objetivos primários que se situam em polos opostos do mesmo espectro – a primazia da ordem (Strauss) e a primazia da liberdade (Arendt). Isso nos permite mobilizar seus pensamentos para esclarecer e inquirir um ao outro.

A tese se divide em duas partes, seguindo a lógica que descrevo a seguir.

Em primeiro, na parte nomeada *A Tópica da Relação entre a Filosofia e a Política e o Problema da Normatividade em Leo Strauss e Hannah Arendt*, busca-se explorar o problema da pesquisa a partir dessa relação que é reconhecida como preocupação central no pensamento dos autores. Os quatro capítulos que a compõe se destinam conjuntamente a perseguir os seguintes objetivos: esclarecer as leituras sobre a relação entre filosofia política e normatividade em Strauss e Arendt; explorar as diferenças nas retomadas de Sócrates e da tradição, sublinhando suas repercussões sobre

²⁵ No original: “Not unlike many other contemporary thinkers, they were acutely aware of how problematic advocating a particular ethical or normative position in politics has become in a post-metaphysical age – and yet they embarked on a quest for new grounds of normativity. It may well be that it was their awareness of both the precariousness, on the one hand, and urgent need for this attempt, on the other, that make their ideas more attractive for current debates”.

o papel da filosofia política no que diz respeito à intervenção no domínio da ação; investigar e descrever a diferença entre os atributos dos princípios normativos em Strauss e Arendt.

A segunda parte, de título *Normatividade e a Dignidade da Lei e dos Princípios*, explora e organiza as noções de normatividade em Strauss e Arendt a partir da argumentação desenvolvida nos capítulos que a precedem. A relação entre a restituição da dignidade da política e o papel dos princípios de inspirar a ação em Arendt fornece a base para a compreensão de uma noção de normatividade a partir da primazia da liberdade. A relação entre a restituição da dignidade da filosofia e o papel dos princípios de orientar a ação em Strauss fornece a base para a compreensão de uma noção de normatividade a partir da primazia da ordem. Essas noções podem interrogar uma a outra e nos permitir diferenciar e avaliar suas consequências em relação a dois conjuntos de questões. O primeiro diz respeito à relação entre lei e autoridade. O segundo se refere à relação entre princípios e forma de governo. Os três capítulos da segunda parte têm como finalidade: analisar a pertinência de se constituir teorias da normatividade a partir de Strauss e Arendt a partir do modo como eles descrevem e encaram dois fenômenos modernos, a ascensão do historicismo (Strauss) e a socialização do político (Arendt); apresentar e investigar a diferença entre suas leituras sobre a relação entre lei e autoridade; explorar suas visões sobre a relação entre princípios e forma de governo; demonstrar como, embora incompatíveis, as contribuições de Strauss e Arendt permitem elevar o nível de sofisticação do debate sobre o problema da normatividade na teoria política.

PARTE I. A Tópica da Relação entre a Filosofia e a Política e o Problema da Normatividade em Leo Strauss e Hannah Arendt

Toda ação política objetiva a preservação ou a mudança. Quando desejamos preservar, queremos prevenir uma mudança para pior; quando desejamos mudar, queremos realizar algo melhor (Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, 1988, p. 10)²⁶.

(...) todo feito tem seus motivos, na medida que possui seu objetivo e seu princípio; mas o ato em si mesmo, apesar de proclamar seu objetivo e manifestar o seu princípio, não revela a motivação mais íntima do agente. Seus motivos permanecem nas trevas, eles não brilham, mas estão escondidos não apenas dos outros como, na maior parte do tempo, dele próprio, da sua autoinspeção, inclusive (Hannah Arendt, *On Revolution*, 1990, p. 98)²⁷.

É com bastante razão que o tema da relação entre filosofia e política, entre pensamento e ação, foi o primeiro a chamar a atenção dos leitores de Leo Strauss e Hannah Arendt, que situaram suas propostas em polos distintos e opostos um ao outro – a temática em questão ocupa um lugar destacado em toda obra dos autores. Desde um primeiro olhar, poderia se dizer que Strauss privilegia a atitude típica da filosofia política clássica, aquela da busca pelos parâmetros trans-históricos que devem orientar a ação política, seu principal tema é aquele sobre “o melhor regime”. Arendt, diferentemente, tem como propósito a restituição da dignidade da política, da *vita activa*, cujo sentido houvera passado por um processo de encobrimento e esquecimento desde a origem da tradição – o começo e a novidade manifestados no mundo por meio da ação são pensados

²⁶ No original: “All political action aims at either preservation or change. When desiring to preserve, we wish prevent a change of worse; when desiring to change, we wish to bring about something better”.

²⁷ No original: “(...) every deed has its motives as it has its goal and its principle; but the act itself, though it proclaims its goal and makes manifest its principle, does not reveal the innermost motivation of the agent. His motives remain dark, they do not shine but are hidden not only from others but, most of the time, from himself, from his self-inspection, as well”.

enquanto ricas fontes para o saber sobre a política e, portanto, inescapáveis para a compreensão das condições de preservação do mundo público e da liberdade política.

Sobre o tema, podemos listar o artigo de Ronald Beiner (1990), intitulado *Hannah Arendt e Leo Strauss: o diálogo não começado* (*Hannah Arendt and Leo Strauss: the uncommenced dialogue*) e duas contribuições de Danna Vila (1999, 2001), um capítulo na obra *Política, Filosofia, Terror: ensaios sobre o pensamento de Hannah Arendt* (*Politics, Philosophy, Terror: Essays On The Thought Of Hannah Arendt*), de 1999, e outro na obra *Cidadania Socrática* (*Socratic Citizenship*), de 2001. Fora do contexto da América do Norte podemos referir os recentes artigos de Maria Dolores Amat Cordeu (2013), *A Prática Socrática de Hannah Arendt e Leo Strauss* (*La Pratique Socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss*) e de Helton Adverse (2016), *Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política*. Além desses ensaios, encontramos três trabalhos provenientes de teses de doutorado, *Sokrates Alemão: Heidegger, Arendt, Strauss* (*German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*) de Rodrigo Chacón (2009), defendida em 2009, o trabalho de Carole Widmaier (2012) publicado em 2012 de título *Fim da Filosofia Política? Hannah Arendt contra Leo Strauss* (*Fin de la Philosophie Politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss*) e a tese de Ronaldo Tadeu de Souza (2017), defendida em 2017, de título *Tensões na Teoria Política Contemporânea: um estudo sobre os conceitos de ação política e ordem natural em Hannah Arendt e Leo Strauss*.

Constata-se como a mobilização da tradição (para sua reabilitação, no caso de Strauss, e para sua crítica, no caso de Arendt) e a recuperação e interpretação da filosofia de Sócrates foram reconhecidos e abordados pela pequena literatura de contato existente como sendo os principais pontos de interseção entre seus pensamentos. A única exceção a essa abordagem é o ensaio de Helton Adverse, original a esse respeito, que explora o problema a partir da recepção do pensamento de Maquiavel em Arendt e Strauss.

Em sua delimitação do problema, Ronald Beiner é bem-sucedido em defender Arendt das acusações de adotar um classicismo, situando sua crítica da tradição e sua defesa do pensamento crítico kantiano. Entretanto, oferece uma visão pouco aprofundada da proposta de Leo Strauss, que parece identificá-la com um dogmatismo. Ele marca a diferença da posição de Arendt, que rejeita a doutrina platônico-aristotélica do governo do sábio sobre o vulgar (BEINER, 1990, p. 247), com a adoção de Strauss da ideia de que, no mundo ideal, o fato natural da desigualdade intelectual deveria ser traduzida

diretamente para a política (BEINER, 1990, p. 245). Contudo, ele não se aprofunda nas consequências extraídas pelo próprio Leo Strauss. É possível situar o fato de que Strauss afirma que o melhor regime no seu sentido mais puro atenderia aos requisitos para perfeição humana e seria uma aristocracia governada pelo sábio, ele suplementa essa afirmação com a consideração de que a atualização desse regime ideal em uma sociedade atual é improvável ou impossível – e, ainda, desnecessária (STRAUSS, 1965, p. 139). Poderia se dizer que Beiner, adotando uma posição arendtiana, “devolve” o criticismo que “alguns straussianos” endereçariam a Arendt, de ser sua teoria fundada em um classicismo, para Leo Strauss?

A título de exemplo, é bastante curiosa a afirmação que aparece no epílogo de *História da Filosofia Política*, ensaio interpretativo redigido por Nathan Tarcov e Thomas L. Pangle, anexado à obra com o propósito de prestar reverência e esclarecer a visão sobre a história adotada por Leo Strauss. Cito:

Mesmo tentando manter acesas as brasas da velha cidadania e da arte de governar republicanas, Strauss não sucumbiu a qualquer tipo de memória nostálgica da *pólis* e sua *vita activa*, “espaço público,” ou “sentido de comunidade”. Nesse ponto, Strauss difere não apenas de vários críticos contemporâneos da democracia liberal, direitistas ou esquerdistas, mas também de Maquiavel, Rousseau, Nietzsche e outros pensadores modernos radicais. A aliança primordial de Strauss foi para com a *filosofia* clássica, e não com a cidade clássica ou mesmo com a arte clássica (TARKOV *et* PANGLE *IN* STRAUSS; CROUSEY, 1987, p. 928)²⁸.

Essa tentação da nostalgia, da qual teria escapado Strauss, seria precisamente aquilo que parte da literatura afirma ter sido o erro de Arendt – e é imensuravelmente improvável que Tarkov e Pangle tenham citado, em conjunção, os termos “*vita activa*”, “espaço público” e “sentido de comunidade” por acidente. A recuperação da dignidade da *vita activa* é reconhecido como o principal tema arendtiano, Arendt traduz e recupera a noção de *sensus communis* (tal como desenvolveu Kant) a definindo como um sentido comunitário, além de ser difundida sua leitura sobre o tema do espaço público presente em *A Condição Humana*.

²⁸ No original: “Yet in trying to keep glowing the embers of the older republican citizenship and statecraft, Strauss did not succumb to any kind of nostalgic longing for the *polis* and its *vita activa*, “public space,” or “sense of community.” In this Strauss differed not only from various contemporary leftist and rightist critics of liberal democracy but also from Machiavelli, Rousseau, Nietzsche, and other radical modern thinkers. Strauss’s overriding allegiance was to classical *philosophy*, not to the classical city or even to classical art”.

É fato que os arendtianos e straussianos tendem a se colocar em polos opostos no debate sobre a relação entre filosofia e a política. Beiner chega a afirmar que Arendt poderia ter em vista a formação de uma “escola de pensamento” por Strauss quando realizou suas críticas sobre a superioridade da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, consolidada pela tradição platônica, e em seu elogio a Kant de ter liberado a filosofia do sectarismo (BEINER, 1990, p. 238).

Em defesa de Strauss, Howse, na introdução da sua obra, afirma que essa tendência não seria uma exclusividade dos straussianos. Na sua conclusão, afirma que Strauss “*contra* Arendt” teria reconhecido o perigo da tentação ao tirânico e a possibilidade da corrupção do pensamento no flerte com a violência política. Contudo, não teria sido uma “deformação profissional” (o autor relembra o termo usado por Arendt) que levou Heidegger e Schmitt a aderirem ao nazismo, mas a reorientação do pensamento que o transformou em decisão. Howse acrescenta ainda que disso não decorre que o filósofo e a filosofia devam se situar acima e além do mundo real da política, onde a violência e coerção são realidades persistentes – conclusão inadequada que teria sido extraída por vários straussianos (HOWSE, 2014, p. 174).

Dana Villa parece adotar um ponto de partida promissor para investigar o problema da relação entre filosofia e política, que consiste em analisar as noções de cidadania socrática em Strauss e Arendt, compreendo-as contra o pano de fundo das visões sobre a política próprias à democracia liberal, das quais ambos seriam críticos. Ambas as perspectivas sobre Sócrates auxiliam a compreensão do distanciamento crítico necessário para o juízo do cidadão. Ocorre que, para Villa, se Arendt e Strauss são críticos das perspectivas da democracia liberal, por outro lado estão comprometidos com outras visões problemáticas. A primeira, com a defesa de uma política agonística, uma política cuja única causa é a própria política. O segundo, com a preferência pela aristocracia da sabedoria e virtude clássicas (VILLA, 1999, p. 178).

Acredito que há boas razões para se afirmar a incompatibilidade das visões de Strauss e Arendt sobre a relação entre a filosofia e a política, contudo, pretendo me afastar das conclusões de Villa sobre a relação entre a filosofia e política nos autores, e acredito que a abordagem desse problema tendo em vista a questão sobre o normativo pode levar a uma hipótese mais adequada. O engano no juízo de Villa decorre precisamente da sua visão sobre a normatividade em Strauss e Arendt. Ele não poderia ter chegado a tais conclusões sem pressupor um compromisso anterior dos autores com visões específicas sobre a relação da filosofia com o normativo.

Pretendo demonstrar que o normativo em Strauss não é estabelecido como modelo na sabedoria e virtude clássicas, mas sua restituição do horizonte normativo clássico tem a finalidade de constituir uma heterogeneidade segundo a qual as ideias modernas podem ser colocadas em questão. Com isso, a capacidade de juízo político é atualizada, o que não implica na proposta da destituição revolucionária de regimes atuais imperfeitos.

Além disso, busco me afastar da posição de que Arendt realiza uma apologia da política na cidade clássica em detrimento da filosofia política. Se, por um lado, Arendt é crítica da noção de normatividade estabelecida pela tradição da filosofia política, por outro, sua perspectiva não pode ser definida como uma apologia da política agonística, um espontaneísmo da ação, que não comporta qualquer limite normativo. Há uma relação entre as condições da ação e os princípios da ação desenvolvida por Arendt que permite iluminar essa questão.

Esse será o esforço dos capítulos que integram a primeira parte desta tese. Em primeiro deve ser delimitada a questão socrática compartilhada por Strauss e Arendt, no capítulo nomeado *Uma Questão sobre Sócrates*. Em seguida, apresento duas argumentações mais amplas sobre os temas da tradição e da relação entre filosofia política e normatividade em Strauss e Arendt. Esse é o escopo do capítulo *A Moderação e a Restituição do Horizonte Normativo Clássico em Leo Strauss* e do capítulo *A Consideração pela Pluralidade e a Crítica da Tradição em Hannah Arendt*. Por fim, deve se concluir a primeira parte da tese abordando diferença entre as visões de Arendt e Strauss sobre o atributo dos princípios normativos, apresentada no capítulo de título *Teoria Política e Normatividade: fornecer os princípios para orientar a ação ou compreender os princípios que inspiram a ação?*

2. Uma Questão sobre Sócrates

Há uma passagem presente na obra *Liberalismo Antigo e Moderno*, de Leo Strauss, que pode nos prestar grande auxílio para a delimitação da abordagem adequada para inquirir uma questão compartilhada por dois autores que possuem, cada qual, uma unicidade que desafia a busca de realizar comparações. Cito Leo Strauss:

(...) a educação liberal consiste em ouvir as conversações entre as grandes mentes. Contudo, ao fazer isso, somos confrontados com a esmagadora dificuldade de que essa conversação não ocorre sem a nossa ajuda – de que, na verdade, nós devemos fazer acontecer essa conversação. As grandes mentes proferem monólogos. Devemos transformar seus monólogos em diálogos, o seu estar “lado a lado” em um estar “juntos”. As grandes mentes proferem monólogos mesmo nos seus diálogos. Quando olhamos os diálogos platônicos, observamos que eles nunca são diálogos entre mentes da mais alta ordem: todos os diálogos platônicos são diálogos entre um homem superior e um homem inferior a ele. Platão sentiu, aparentemente, que não se poderia escrever um diálogo entre dois homens da mais alta ordem. Devemos então fazer algo que as grades mentes eram inabilitadas a fazer. Deixemo-nos confrontar essa dificuldade – uma dificuldade tão grandiosa que parece condenar a educação liberal ao absurdo. Considerando que as grandes mentes se contradizem uma a outra a respeito dos assuntos mais importantes, elas nos compelem a julgar seus monólogos; não podemos confiar no que qualquer uma delas diz. Por outro lado, não podemos deixar de perceber que não somos juízes competentes (STRAUSS, 1995, p. 7)²⁹.

Sem a necessidade de endossar as implicações para o método de Strauss e para sua vindicação de uma educação liberal, derivadas dessa afirmação, pretendo preservar seu importante “*insight*” sobre o filosofar. Não é “ser filósofo” que está em jogo, mas o ato de amar a filosofia, que se realiza na busca pelo filosofar – esse filosofar, por sua vez, consiste em ouvir as conversações entre as grandes mentes, por meio dos grandes livros. Isso coloca um grande obstáculo: grandes mentes dão à luz a ideias

²⁹ No original: “(...) liberal education consists in listening to the conversation among the greatest minds. But here we are confronted with the overwhelming difficulty that this conversation does not take place without our help—that in fact we must bring about that conversation. The greatest minds utter monologues. We must transform their monologues into a dialogue, their “side by side” into a “together.” The greatest minds utter monologues even when they dialogues. When we look at the Platonic dialogues, we observe that there is never a dialogue among minds of the highest order: all Platonic dialogues are dialogues between a superior man and men inferior to him. Plato apparently felt that one could not write a dialogue between two men of the highest order. We must then do something which the greatest minds were unable to do. Let us face this difficulty—a difficulty so great that it seems to condemn liberal education as an absurdity. Since the greatest minds contradict one another regarding the most important matters, they compel us to judge of their monologues; we cannot take on trust what any one of them says. On the other hand, we cannot but notice that we are not competent to be judges”.

incompatíveis, irreduzíveis uma a outra. Ocorre que, se não escrevemos na forma de diálogos, mas de tratados (ou de ensaios), monólogos em todo caso, podemos tentar filosofar por meio de diálogos, estabelecendo essas conversações. A forma do tratado nos obriga a explicitar quais são os diálogos consideramos certos e justificar quais são as relações válidas, discernindo-as das relações inválidas – isso não é uma novidade. As medidas de precaução que devemos tomar, então, são aquelas que nos previnam de cair na “armadilha” do historicismo. Tal armadilha consiste em pressupor ser a nossa posição (do presente) soberana, *i.e.*, acreditar entender as grandes mentes do passado “melhor do que elas se entenderam” – como diria Strauss. Então, como aprender com as mentes do passado e sermos ao mesmo tempo suficientemente generosos ao ponto de não distorcer seus ensinamentos?

Algumas linhas antes da última citação destacada aqui, Strauss faz referência a Sócrates, que segundo ele “teria dito quase tudo sobre o assunto” da educação liberal. A passagem se encontra no texto *Memorabilia*, de Xenofonte – autor tantas vezes referido por Strauss, mas que nesse contexto está oculto. Reproduzo a citação de Strauss:

Assim como outros se aprazem por um bom cavalo, ou cachorro, ou pássaro, eu me aprazo em ainda maior grau por bons amigos.... Sobre os tesouros que os homens sábios antigos deixaram ao escrevê-los em livros, eu os descubro e vou até eles com meus amigos, e se vemos algo bom nós o retemos e consideramos de grande valia termos nos tornado úteis uns aos outros (XENOFONTE, I, 6, 14, citado por STRAUSS, 1995, p. 6)^{30 31}.

Além de trazer à tona o problema de se tomar em maior conta os prazeres que agradam os sentidos de forma mais superficial do que os prazeres da amizade, algo tão próprio ao consumismo das sociedades atuais, esse pequeno tesouro do passado revela uma questão bastante peculiar a respeito de Sócrates: que tipo de leitor foi Sócrates? A passagem de Xenofonte é um dos poucos registros sobre essa questão, sendo tão valiosa

³⁰ No original: “Just as others are pleased by a good horse or dog or bird, I myself am pleased to an a even higher degree by good friends.... And the treasures of the wise men of old which they left behind by writing them in books, I unfold and go through them together with my friends, and if we see something we pick it out and regard it as a great gain if we thus become useful to one another”.

³¹ É válido conferir a tradução de Xenofonte para o português, com o intuito de ver a passagem completa: (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, I, 6, 14; p. 108). Algumas linhas após essa citação, com o intuito de reforçar seu argumento sobre o leitor que Sócrates teria sido, Strauss relembra a ocasião em que Sócrates teria se maravilhado com os textos de Heráclito entregues a ele por Eurípedes. Nesse evento, teria afirmado que a parte que entendeu é grande e nobre e que o mesmo provavelmente seria verdade em relação à parte que não entendeu. Além disso, teria dito que seria necessário um mergulhador experiente para compreender aquele texto (STRAUSS, 1995, p. 6). A citação aparece em Diógenes Laércio, ver.: DIÓGENES LAËRTIOS; KURY (2008, II, 22; p. 53).

para Strauss justamente porque ilumina a relação entre amizade socrática e a escrita filosófica.

Interessa observar que todo o livro I da obra *Memorabilia*, contexto onde a passagem citada por Strauss se situa, possui o mesmo escopo que a *Apologia*, de Platão – obra que, por sua vez, é fundamental para a imagem do Sócrates de Arendt. O citado livro I, dedica-se a apresentar uma defesa às acusações dos crimes atribuídos a Sócrates de impiedade e corrupção da juventude. A respeito da segunda acusação, a argumentação de Xenofonte visa demonstrar como Sócrates não poderia ensinar o mal na medida que ele próprio figura como o exemplo de moderação. Xenofonte segue demonstrando como isso ocorre em relação à comida, bebida e sexo, de modo que a argumentação atinge seu ponto alto quando estende o autodomínio e a moderação, aplicados ao aspecto privado de sua vida, em igual medida ao público. Por esse motivo, diferentemente dos sofistas, Sócrates não considerava digno receber dinheiro em troca da promessa de algum ensinamento edificante que pudesse ser obtido por meio das suas conversas, ele não poderia aceitar o risco de o elemento da determinação adentrar no mais público dos seus afazeres³². Além disso, Diógenes Laércio mostra como Sócrates vivia com humildade sem deixar, contudo, de cuidar dos seus bens. Ele teria chegado de fato, a aumentar seu patrimônio, reaplicava o capital que investia e vivia dos lucros (DIÓGENES LAÉRTIOS; KURY, 2008, p. 52; 2.20). Ele não vivia em total desapego material, a garantia de não ser subordinado à esfera da necessidade era pré-condição para poder se engajar na sua tarefa mais nobre, a conversação com as pessoas na cidade.

No contexto da defesa de Sócrates se introduz o tema da utilidade da filosofia. Sócrates responde a Antifonte, que é referido por Xenofonte nesse contexto como um sofista, em quatro ocasiões diversas. O primeiro questionamento colocado por Antifonte diz respeito à infelicidade da vida conduzida por uma arte que não garante proveito material para aquele que a pratica. Cito a primeira réplica de Sócrates:

Não te parece, então, que, em todas essas coisas, o prazer é tão grande como o daquele que acredita que se há-de tornar o melhor e ganhar amigos preciosos? Olha, eu passo o tempo a pensar que sim. E, se por acaso, for preciso ser útil aos amigos ou à cidade, quem é que estará em melhores condições de tempo para se preocupar com esses problemas: alguém como eu, agora, ou alguém cujo modo de vida tu louvas como feliz? (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, p. 106; I, 6, 9)

³² Ver em: Diógenes Laércio (DIÓGENES LAÉRTIOS; KURY, 2008, 2. 27; p. 54), Xenofonte (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, I, 5, 6; p. 103) e Platão (PLATO; FOWLER, 2005, 20b, p. 77).

A valor do modo de vida de Sócrates não poderia ser avaliado isoladamente tendo em conta o proveito individual que ele poderia adquirir por meio da sua atividade. Sócrates considera que somente pode se tornar melhor pessoalmente na medida que seu conhecimento seja útil à cidade e aos amigos. Na última menção sobre as conversas de Sócrates com Antifonte, Xenofonte coloca a questão sobre a possibilidade de Sócrates tornar melhores seus concidadãos no que diz respeito a política se ele próprio não era um político. Cito:

Uma outra vez, ainda, o interrogou Antifonte sobre o modo como pensava fazer dos outros políticos, quando ele próprio não se dedicava à política... se é que por acaso sabia o que ela era.
— Ora, Antifonte — respondeu ele — e de qual destas duas maneiras poderei eu dedicar-me melhor à política: se apenas eu o fizer ou se me esforçar para que aqueles que o fazem sejam bons e eficazes (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, p. 108; I, 6, 15).

Da assertiva de Sócrates sobre sua intenção de tornar aqueles que fazem a política bons, no lugar de ele próprio a praticar, decorre a questão: como Sócrates pretendia (ou poderia efetivamente) fazê-lo? Xenofonte e Platão buscaram estabelecer a injustiça da condenação de Sócrates na defesa de terem sido legítimas suas ações e o modo como viveu sua vida – ao mesmo tempo que extraíram um aprendizado do destino de seu mestre. Sócrates foi acusado por um jovem pouco ilustre, Meleto, mas as circunstâncias para que as acusações contra ele fossem levadas à sério já estavam preparadas. O julgamento e condenação de Sócrates se tornaram um evento histórico e sua compreensão nos convida a retornar à recorrente questão sobre como Sócrates viveu. Em outras palavras, questiona-se se Sócrates buscou introduzir na cidade as demandas da filosofia por meio da sua maestria ou se, diversamente, a dialética de Sócrates seria incompatível com a assunção do lugar de mestre.

Sobre isso, pretendo explorar dois caminhos. Um introduzido por Strauss, outro por Arendt. Entender os motivos da escolha entre um e outro pode tornar mais claro para os leitores a diferença central das visões dos autores sobre Sócrates e, por decorrência, sobre suas visões acerca da relação entre filosofia e política.

O primeiro caminho, o escolhido por Strauss, inicia-se com a constatação de que Sócrates é um mestre – um mestre da ironia, ainda assim um mestre – que não ensinaria o mal (devido à dissimulação nobre que o oculta de quem deve ocultar) além de

ser habilitado a tornar as pessoas melhores – aqueles que sigam seu modo de vida como exemplo. No centro dessa visão, reside o caráter pedagógico da filosofia, a ideia de que o filósofo pode oferecer parâmetros para o juízo normativo, pode elevar a *doxa*, *i.e.*, reformar a política – disso decorre a utilidade e o perigo da filosofia para cidade. Esse perigo da filosofia encontraria seu remédio na moderação que, por sua vez, só pode ser adequadamente compreendida em Strauss se considerarmos a relação da filosofia e amizade socráticas com a arte de escrever em Platão – a própria forma do diálogo platônico ajuda a revelar algo sobre a especificidade do ensinamento de Sócrates.

O caminho escolhido por Arendt aponta para outra direção, de modo a rejeitar a visão de uma filosofia política que oriente a ação, que busque introduzir uma verdade externa para o domínio da política, toma como tarefa central do seu pensamento político a compreensão das condições da política e dos eventos que modificaram profundamente a conjunção na qual se realiza nossa vida comum. Consoante a intuição de Cícero, para quem Sócrates fez a filosofia descer dos céus para a terra, a amizade socrática está para Hannah Arendt muito mais afinada com a cidadania. Sócrates não objetivaria assumir a posição de mestre dos seus concidadãos, mas buscaria torná-los conscientes de suas próprias verdades. Essa visão possui sua apresentação mais inequívoca na imagem de Sócrates constituída na *Apologia*, especialmente quando Sócrates afirma não ter sido mestre de ninguém, não houvera prometido ou dado instruções no privado para qualquer pessoa, ele descreve sua atividade em termos públicos, como uma conversação com as pessoas (sem distinção) que apreciariam passar seu tempo com ele e, nessa oportunidade, ser conduzidas ao exame daquilo que consideram sábio (PLATO; FOWLER, 2005, p. 119; 32e-33d).

3. A Moderação e a Restituição do Horizonte Normativo Clássico em Leo Strauss

No prefácio da obra *A Perseguição e a Arte de Escrever*, Leo Strauss afirma que os ensaios que a compõe tratam do tema da relação entre a filosofia e a política. O texto de título homônimo, seu primeiro capítulo, explora os temas da relação entre filosofia política e literatura filosófica, bem como a diferenciação entre as formas de escrita exotérica e esotérica, tomando como ponto de partida o fenômeno da supressão do pensamento independente. Os demais capítulos, que integram a maior parte do texto, se dedicam cada qual ao estudo de uma obra: *O Guia dos Perplexos*, de Maimônides; *Kuzari*, de Yehuda Halevi; e *O Tratado Teológico Político*, de Spinoza. Além disso, destaca-se que a própria introdução da obra foi originada parcialmente do texto de Strauss *O Platão de Farabi*. Esses autores escrevem tempos em que a liberdade de expressão do pensamento não era compreendida como dada. Todos eles são chamados de medievais por Strauss – não compartilham da ruptura moderna com o pensamento clássico (mesmo Spinoza, que o autor não vê problemas em chamar de “o último medieval”). Também os une o fato de o conflito entre filosofia e revelação estruturar o horizonte de suas análises.

Isso explica como Strauss, se valendo da “imunidade do comentador”, ao abordar como o problema da relação entre a filosofia e a política aparece nos textos dos pensadores do passado, revela ao leitor os ensinamentos que estão no centro da sua filosofia política – o que é coerente com aquilo que ele afirma que os filósofos fazem. Apoiado por essa constatação, oriento o argumento dessa seção a partir do texto de Strauss dedicado à obra *A República* de Platão, presente em *A Cidade e o Homem*, conjugando essa leitura com os problemas inaugurados em *Sobre a Tirania* e em *Perseguição e a Arte de Escrever*.

Em sua investigação sobre os temas da amizade filosófica e da arte de escrever, Strauss oferece elementos para discernir o ensinamento de Sócrates daquele de Platão. Nesse contexto, Xenofonte é mobilizado como uma segunda fonte do ensinamento de Sócrates (embora Aristófanes ocupe também um lugar destacado em outras ocasiões) e permite que se esclareça a ruptura com o polo socrático do seu pensamento realizada, no pensamento moderno, por Maquiavel. Acredito que a intenção de Strauss seja construir um Platão socrático, e não um Sócrates platônico. No que concerne ao problema da normatividade, situar como Strauss lida com o tema da maestria socrática – tema conexo com suas análises sobre a desigualdade de naturezas, sobre a investigação da justiça e

sobre a reforma da política tendo em vista uma utopia – esclarece sua visão sobre a relação entre a filosofia política e o normativo.

3.1. Maestria Socrática e Moderação

O texto *Sobre a República de Platão*, que ocupa a posição de capítulo central da obra que integra, é aberto com a frase que cito: “Em geral, podemos saber o pensamento de um homem apenas por seus discursos orais ou escritos”(STRAUSS, 1978, p. 50)³³. Nos diálogos platônicos as personagens possuem naturezas desiguais e, naqueles que Sócrates aparece, supõe-se que ele a porta voz de Platão (uma vez que ele é a porta voz por excelência de Platão) bem como aquele que assume o papel de mestre. Platão fala por meio das suas personagens, mas ele próprio está oculto.

Tendo isso em vista, é possível notar como o gênero literário adotado por Platão coloca a dificuldade de alcançar seu ensinamento, citar uma passagem de um diálogo não coincide com a afirmação de que aquela passagem expressa seu pensamento – do mesmo modo que não se pode afirmar que Shakespeare pensa sobre a vida aquilo que afirma seu Macbeth – exemplifica Strauss. Essas considerações seriam pressupostos evidentes, “*silly remarks*”, “coisas que qualquer criança sabe” – e não queremos parecer mais ignorantes que qualquer criança – ele afirma. Entretanto, a retórica nesse caso só faz indicar ao leitor que retomar esses pressupostos é mais valioso do que se aparenta e que, ao fazê-lo, Strauss intenta repetir o gesto Socrático. Não é o próprio Sócrates gracejado de tolo e que começa seus discursos repetindo coisas que qualquer criança saberia? Strauss retorna ao pressuposto mais básico de Platão, o fato de que ele escreve diálogos, para poder afirmar que Platão tanto possui um ensinamento discernível, além da sua forma de apresentação inaugurar um tipo particular de escrita que será modelo para o estabelecimento da durabilidade da filosofia – em qualquer ordem política.

A questão que orienta o argumento de Strauss é seguinte: pode Platão ensinar algo se adota como modelo um homem que é o mestre do conhecimento da ignorância? Certamente sim, na medida que a consciência da própria ignorância é um conhecimento valioso. Sócrates sabe várias coisas e é, de fato, mais sábio que todos seus interlocutores

³³ No original: “Generally speaking, we can know the thought of a man only through his speeches oral or written”.

nos diálogos, ele não conversa com qualquer pessoa que seja um igual em termos de capacidades intelectuais. Entretanto, ele sabe que se quiser ascender em relação àquilo que já sabe, deve retornar ao domínio da opinião. Além disso, na medida que vive com outros, aquilo que ele sabe, por ser filósofo, não é um dado para todos – deve ser construído no discurso. A questão que se coloca é: por meio de qual ou quais discursos pode o filósofo comunicar seus ensinamentos?

Strauss relembra que Sócrates é conhecido por ser um mestre da ironia. A ironia, por si mesma, é uma falta com a verdade, portanto seria vista pelos clássicos como um vício. Todavia, vício pode se tornar virtude a depender da forma como é usado. Ironia no seu sentido mais enfático significa a dissimulação da sabedoria, seria a forma pela qual aquele que é superior em termos de sabedoria esconde sua superioridade para “poupar os sentimentos” daqueles que são inferiores (STRAUSS, 1978, p. 51). Cito Strauss:

Isso pode assumir duas formas: tanto se expressar sobre um assunto “sábio” pensamentos (e.g. pensamentos geralmente aceitos) menos sábios do que os pensamentos que realmente possui, quanto abster-se de expressar quaisquer pensamentos sobre um assunto “sábio” em um terreno em que as pessoas não têm conhecimento sobre isso e, portanto, só podem fazer perguntas, mas não podem dar nenhuma resposta. Se a ironia está essencialmente associada ao fato de que existe uma ordem hierárquica natural entre os homens, segue-se que a ironia consiste em falar de maneira diferente para diferentes tipos de pessoas (STRAUSS, 1978, p. 51)³⁴.

A análise desse aspecto inesperado oferece a Strauss a oportunidade de desenvolver a relação entre a tese de que as pessoas são desiguais de acordo com a natureza e as diferentes formas de comunicação contidas no ensinamento filosófico. Com isso, se afasta da imagem desenhada na *Apologia* – aquela privilegiada por Arendt – de um Sócrates que conversa com as pessoas comuns na cidade. Deve-se lembrar que Sócrates é acusado por seus interlocutores de falar em demasia sobre sapateiros, arquitetos, artífices, *et cetera* (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, I, 2,37) – mas Strauss afirma que é com retóricos ou sofistas estrangeiros, que de fato conversa nos diálogos de Platão (STRAUSS, 1978, p. 57).

³⁴ No original: “This can take two forms: either expressing on a “wise” subject such thoughts (e.g. generally accepted thoughts) as are less wise than one’s own thoughts or refraining from expressing any thoughts regarding a “wise” subject on the ground that one does not have knowledge regarding it and therefore can only raise questions but cannot give any answers. If irony is essentially related to the fact that there is a natural order of rank among men, it follows that irony consists in speaking differently to different kinds of people”.

Strauss diferencia a autoapresentação de Sócrates do discurso da Apologia, que se dirige ao público, da imagem que pode ser extraída das ocasiões que aparecem nos diálogos, nas quais Sócrates conversa apenas com pessoas incomuns (mesmo que não necessariamente pessoas da mais alta ordem). A perspicácia de Strauss reside na afirmação de possível discernir “a voz de Platão” das vozes das suas personagens, primariamente, devido ao fato de que ele efetua a escolha das conversações (bem como a escolha dos títulos dos diálogos).

Se por meio da ironia Sócrates pode ensinar algo, certamente não o faz de forma dogmática, mas procede de modo a tornar as pessoas atentas às suas limitações – e, portanto, mais moderadas. A moderação pode ser constatada tanto como um efeito da ação do filósofo na cidade, quanto como aquilo que limita sua forma de intervenção. Ele não pode se apresentar como defensor de uma doutrina para intervir nas políticas de uma cidade ou estado. O filósofo estaria, ao mesmo tempo, consciente das questões principais concernentes à justiça e das limitações do preconceito.

O que está em jogo na ignorância socrática certamente não é a adoção de um ceticismo irrestrito, mas uma espécie de liberação que habilita as pessoas a pensar. Cito Strauss:

Antes dos homens poderem genuinamente ouvir a um ensinamento, eles precisam querer fazê-lo; eles devem estar cientes da sua necessidade de ouvir; eles precisam ser liberados dos charmes que os tornam obtusos; essa liberação é alcançada menos pelo discurso, e mais pelo silêncio e pela ação – pela ação silenciosa de Sócrates, que não é idêntica ao seu discurso. Mas as “ações” também incluem “fatos” relevantes que não são mencionados nos discursos e que, ainda assim, eram conhecidos por Sócrates ou por Platão; um dado discurso socrático que persuade sua audiência inteiramente pode não estar de acordo com os “fatos” conhecidos por Sócrates. Nós somos guiados para esses “fatos” parte por detalhes inautênticos e parte por afirmações que parecem casuais. É relativamente fácil entender o discurso das personagens: todo mundo que ouve ou lê o percebe. Mas perceber o que não é dito, perceber como o que é dito é dito, é bem mais difícil (STRAUSS, 1978, pp. 59-60)³⁵.

³⁵ No original: “For before men can genuinely listen to a teaching, they must be willing to do so; they must have become aware of their need to listen; they must be liberated from the charms which make them obtuse; this liberation is achieved less by speech than by silence and deed – by the silent action of Socrates which is not identical with his speech. But the “deeds” also include the relevant “facts” which are not mentioned in the “speeches” and yet were known to Socrates or to Plato; a given Socratic speech which persuades his audience entirely may not be in accordance with the “facts” known to Socrates. We are guided to those “facts” partly by the unthematic details and partly by seemingly casual remarks. It is relatively easy to understand the speeches of the characters: every one who listens or reads perceives them. But to perceive what in a sense is not said, to perceive how what is said is said, is more difficult”.

Strauss não estaria negando o valor do texto escrito, muito menos o valor dos conceitos – é sabido que a filosofia inventou o conceito como uma forma privilegiada de acessar e comunicar o conhecimento. Entretanto, Strauss parece prescrever que não se deve apenas buscar extrair conceitos de um diálogo platônico, para isso bastaria a leitura superficial, mas discernir os ensinamentos menos enfáticos dos mais enfáticos. Os últimos, se consolidam por meio de noções que, embora mais imprecisas, são muito valiosas. Strauss incentiva seu leitor repetir seu gesto de realizar uma leitura atenta e cuidadosa. Não apenas se fazer atento aos discursos, mas observar tudo que cerca as personagens que os proferem: suas ações, os cenários onde elas se encontram, como e por qual motivo as personagens chegaram àquele local (se por persuasão ou por coação – ou uma mistura de ambos), os eventos que ocorrem na cidade naquela ocasião, o público presente e quem são as personagens. Strauss espera que seus melhores leitores estejam dispostos a interrogar o texto de Platão, bem como todos os textos filosóficos.

É por meio desse procedimento que ele explora a relação entre o significado da justiça e a forma de apresentação do problema da justiça em *A República*. Para Strauss, só seria possível entender a ação de Glaucon e seu efeito, a efetividade do seu discurso, se se considerar que Glaucon é um homem justo. Ele só pode falar de modo vigoroso contra a justiça por ser um defensor vigoroso da justiça. Cito Strauss:

Glaucon acredita na justiça; isso o autoriza agir como se atacasse a justiça do modo mais vigoroso. Porque um homem injusto não atacaria a justiça; ele preferiria que os outros permanecessem joguetes crentes na justiça, de modo que eles possam vir a se tornar os seus joguetes. Um homem justo, por outro lado, nunca ataca a justiça ao menos que isso possa provocar o louvor da justiça (STRAUSS, 1978, p. 86)³⁶.

O efeito da ação de Glaucon é estabelecer um terreno discursivo sobre o qual Sócrates pode continuar sua investigação sobre a justiça. Se Sócrates é tentado justificar a justiça nos termos de Trasímaco (e quase o faz!), Glaucon retira Sócrates desse cenário anômico e o coloca no terreno do direito natural, da conformidade da lei e da justiça com a natureza.

Analisar as escolhas do silêncio e da moderação na ação de Sócrates em *A República* (a forma de apresentação do ensinamento sobre a justiça e moderação) permite

³⁶ No original: “Glaucon believes in justice; this authorizes him as it were to attack justice in the most vigorous manner. For an unjust man would not attack justice; he would prefer that the others remain the dupes of the belief in justice so that they might become his dupes. A just man on the other hand would never attack justice unless to provoke the praise of justice”.

esclarecer como elas se conectam com o conteúdo do discurso socrático sobre o modo de vida do filósofo e a justiça para cidade. O entendimento da não dissociação entre forma e substância era estruturante do horizonte normativo socrático. Para intervir, o filósofo deve estar atento ao momento correto e à forma de ação, considerando as adversidades que cada contexto particular impõe. Essas adversidades são colocadas em cena por Platão na própria ocasião que levou ao início da conversação sobre a justiça.

Strauss faz notar que o diálogo não começa pela iniciativa de Sócrates. Ele e Glaucon são compelidos, primariamente pela ameaça do uso da força, a se juntar ao grupo de Polemarco. Contudo, não é Sócrates, mas Glaucon que toma as três decisões que levam, na ordem das ações, ao início da conversa: é Glaucon que diz ao escravo de Polemarco que não esperem seu grupo; ele que cede à força quando Polemarco afirma a superioridade numérica do seu grupo (embora Polemarco se veja instigado a persuadir Sócrates, mesmo após dizer ser seu grupo imune à persuasão); e também é Glaucon que, por fim, afirma que devem permanecer no Pireu. Sócrates é derrotado pela decisão da maioria total.

É somente quando Sócrates ganha a iniciativa que se apresenta sua ação e, por conseguinte, a intenção de Platão. Cito Strauss:

Devido à sua própria iniciativa, todos os passeios e até mesmo o jantar são completamente esquecidos em favor da conversa sobre a justiça, que deve ter durado da tarde até a manhã seguinte. Especialmente a parte central da conversa deve ter ocorrido sem o benefício da luz natural do sol e talvez à base luz artificial (cf. o início do quinto livro). A ação da República, portanto, prova ser um ato de moderação, de autocontrole sobre os prazeres e até das necessidades do corpo tendo em vista os prazeres da abertura da visão ou da curiosidade gratificante. Essa ação também revela o caráter da restauração socrática: a alimentação do corpo e dos sentidos é substituída pela alimentação da mente (STRAUSS, 1978, p. 64)³⁷.

Se há a proposta de uma reforma justificada pelo discurso, algo sobre o caráter da reforma é iluminado pela ação de Sócrates. O ensinamento sobre a moderação – um normativo para o filósofo – é traduzido na forma de apresentação do ensinamento que,

³⁷ No original: “Owing to his initiative, all sight-seeing and even the dinner are completely forgotten in favor of the conversation about justice, which must have lasted from the afternoon until the next morning. Especially the central part of the conversation must have taken place without the benefit of the natural light of the sun and perhaps in artificial light (cf. the beginning of the fifth book). The action of the Republic thus proves to be an act of moderation, of self-control regarding the pleasures, and even the needs, of the body and regarding the pleasures of seeing sights or of gratifying curiosity. This action too reveals the character of the Socratic restoration: the feeding of the body and of the senses is replaced by the feeding of the mind”.

por sua vez, diz respeito a como esse normativo pode ser comunicado na cidade. As demandas da filosofia para o filósofo são diferentes das demandas para o cidadão e para o político. Para o cidadão, o conhecimento do filósofo é perigoso, mas pode auxiliar no esquecimento temporário dos pensamentos flutuantes sobre as paixões e a lembrar de coisas importantes – o que é ser um bom cidadão. O político, por sua vez, não pode dispensar, em algum nível, o aconselhamento do filósofo, tendo em vista a justiça e a ordenação na cidade, mas o político não pode ser um filósofo, caso deseje governar.

Essa articulação entre as pessoas de diferentes naturezas seria incorporada por Platão na forma de exposição do diálogo. Os discursos sobre a justiça exprimem algo sobre o universal, mas os próprios discursos ocorrem em um contexto particular, em que indivíduos específicos travam uma conversa sobre o tema da justiça. A dimensão filosófica se comunica com a forma de apresentação do tema, com seu tratamento retórico. Por isso Strauss afirma: “O diálogo platônico é baseado sobre uma falsidade fundamental, uma falsidade bela ou embelezante, viz. sobre a negação do acaso” (STRAUSS, 1978, p. 60)³⁸. Nas conversas reais, muitas coisas ocorrem por obra do acaso. Numa conversação montada por Platão aquilo que parece acidental pode vir a assumir um caráter compreensivo precisamente porque os diálogos platônicos são peças de ficção.

A ação de Sócrates pode ser afirmada, em certo sentido, como modelo para a escrita platônica. A escrita platônica tem um caráter radicalmente irônico, na medida que incorpora a flexibilidade da comunicação oral – afirma coisas diferentes para pessoas de diferentes naturezas (STRAUSS, 1978, p. 53). Por isso, para Strauss, será modelo para a boa escrita, considerando que ela permite se desvelar a relação entre o problema literário e o problema filosófico. É precisamente por esse motivo que Strauss propõe que se retorne ao começo: o que é um diálogo platônico? Cito Strauss:

É preciso adiar a preocupação com as questões mais sérias (as questões filosóficas), a fim de absorver o estudo de uma questão meramente literária. Todavia, existe uma conexão entre a questão literária e a questão filosófica. A questão literária, a questão da apresentação, concerne à um tipo de comunicação. A comunicação pode ser um meio para se viver junto; na sua mais elevada forma, comunicação significa viver junto. O estudo da questão literária é, então, uma importante parte do estudo da sociedade. Além disso, a questão da verdade é necessariamente, senão em todo respeito, uma questão comum, uma questão que tem lugar na comunicação. O estudo da questão literária é então uma importante parte do estudo do que a filosofia é. A questão

³⁸ No original: “The Platonic dialogue is based on a fundamental falsehood, a beautiful or beautifying falsehood, viz. on the denial of chance”.

literária propriamente compreendida é a questão da relação entre filosofia e sociedade (STRAUSS, 1978, p. 52)³⁹.

Strauss redescobre algo politicamente relevante na relação entre o “como” e o “o que” da escrita filosófica, entre o ensinamento e a forma como ele é exposto – no fato de que a substância depende da forma. Sobre a especificidade do diálogo platônico, Strauss, por um lado, sustenta que, embora a boa conversa seja modelo para a boa escrita, haveria uma diferença essencial entre elas. Tal diferença se refere ao endereçamento. Diferente de uma conversa, um livro é acessível a diversos desconhecidos (mesmo que o autor tenha em vista um tipo de leitor modelo, que seria o endereçado primário). Por outro lado, por narrar conversas, o diálogo platônico tem a vantagem de apresentar o ensinamento contido no texto em contextos de fala diversos (perspectivas), *i.e.*, traduz-se na forma de apresentação a heterogeneidade do ser.

3.2. A Perda da Hierarquia de Finalidades Humanas na Forma de Aconselhamento Maquiaveliano

No contexto da escrita de *A Cidade e o Homem*, a articulação da pergunta “o que é a filosofia política?” com o problema literário já havia sido realizada por Strauss em *Sobre a Tirania* e em *Perseguição e a Arte de Escrever*. Na verdade, essa é uma daquelas questões persistentes no pensamento de um autor sem a qual não se pode compreender a articulação entre boa parte, ou mesmo quase a totalidade, dos seus temas⁴⁰. A publicação de *A Cidade e o Homem* ocorreu em 1964. A obra *Perseguição e a Arte de Escrever* foi publicada em 1952, mas o ensaio de mesmo título que a integra foi originalmente publicado no ano de 1941. A primeira edição de *Sobre a Tirania* aparece em 1948, data da publicação original do último ensaio que compõe *Perseguição e a Arte*

³⁹ No original: “One must postpone one's concern with the most serious questions (the philosophic questions) in order to become engrossed in the study of a merely literary question. Still, there is a connection between the literary question and the philosophic question. The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of communication. Communication may be a means for living together; in its highest form, communication is living together. The study of the literary question is therefore an important part of the study of society. Furthermore, the quest for truth is necessarily, if not in every respect, a common quest, a quest taking place through communication. The study of the literary question is therefore an important part of the study of what philosophy is. The literary question properly understood is the question of the relation between society and philosophy”.

⁴⁰ Um estudo focado nessa questão deve começar pela primeira obra em que Strauss confere tratamento temático à filosofia medieval, *A Filosofia e a Lei* (STRAUSS, 1995b).

de Escrever. É difícil não pensar, dada a proximidade no tempo, que as questões levantadas nessa última obra pudessem estar bastante vivas no momento da escrita de *Sobre a Tirania*, mas é possível que o problema literário filosófico apareça de forma menos óbvia (e até mesmo essa percepção importa ao ler um autor como Strauss).

No título da obra está informado seu tema principal. Nesse sentido, propõe-se compreender esse fenômeno “coevo à vida política”, cuja apreciação é “tão antiga quanto a ciência política” (STRAUSS, 2000, p. 22). Strauss não realiza um estudo histórico da tirania, como se o que estivesse em jogo fosse a compreensão de uma forma de governo específica do passado e cuja potencialidade enquanto categoria política estivesse prescrita. Por isso, busca explicitamente se afastar dos termos estado-massa, ditadura, totalitarismo e autoritarismo, utilizados pelas ciências sociais contemporâneas, na medida em que seria pressuposta pelos mesmos ser a ideia da tirania “mítica”.

Strauss, ao investigar um “diálogo esquecido do passado”, o *Hiéron* de Xenofonte, objetiva restituir a capacidade explicativa do termo que designa um fenômeno que também se faz presente nos nossos tempos, na forma de uma “tirania dos dias atuais”. A especificidade da nova forma de tirania se deve a sua mobilização da técnica e da ideologia que, por sua vez, não podem ser desvinculadas das mutações empreendidas pelo e no pensamento moderno. Nesse mesmo gesto, ocorre a recuperação da grandeza de Xenofonte⁴¹.

No texto *Reformulação sobre o Hiéron de Xenofonte*, onde Strauss busca responder as críticas feitas à sua obra por dois autores que, como ele afirma, não possuem nada em comum, Eric Voeglin e Alexandre Kojève, é esclarecido o papel do retorno aos clássicos para o projeto de compreensão da tirania dos nossos tempos. Esse texto aparece, em primeiro, na edição francesa de *Sobre a Tirania* de 1954 e passa a constar na edição de língua inglesa em 1963. Além disso, é um dos ensaios que integra a conhecida obra *O que é a Filosofia Política?*.

As configurações históricas “da tirania dos dias atuais”, *i.e.*, o fascismo, o nazismo e os outros regimes nomeados ditaduras, não poderiam ter sido previstas pelos clássicos porque a imagem do futuro com a qual os clássicos trabalhavam era diferente desse arranjo histórico político específico. Entretanto, e esse ponto importa a Strauss, as

⁴¹ Além de *Sobre a Tirania*, Strauss dedica posteriormente as obras *O Discurso Socrático de Xenofonte* (STRAUSS, 1988c) e *O Sócrates de Xenofonte* (STRAUSS, 1971) ao estudo de Xenofonte, além de outros artigos e cursos.

condições para o surgimento dessa forma de tirania foram baseadas em possibilidades humanas não desconhecidas pelos clássicos. Cito Strauss:

A tirania dos dias atuais, em contra distinção à tirania clássica, baseia-se no progresso ilimitado da “conquista da natureza”, que só se tornou possível pela ciência moderna, e na popularização ou difusão do conhecimento filosófico ou científico. Ambas possibilidades – a possibilidade de uma ciência que visa a conquista da natureza e a possibilidade da popularização da filosofia ou Ciência – eram conhecidas pelos clássicos (STRAUSS, 1988b, p. 96; 2000, p. 178)⁴².

Para os clássicos, a busca do conhecimento do todo implicava na delimitação do ser-coisa de cada parte do todo – baseava-se na ideia de que as possibilidades humanas são limitadas. Strauss busca chegar ao fenômeno atual por uma via mediada. A conquista da natureza e a popularização da filosofia foram processos necessários para o surgimento dessa configuração da tirania sendo, portanto, tratadas na qualidade de possibilidades do ser humano. Nesses termos, a abordagem do fenômeno a partir do pensamento clássico não é estranha para Strauss. Entretanto, os clássicos consideravam tais possibilidades não naturais, portanto antinormativas. Elas eram consideradas destrutivas para a humanidade. A conclusão de que a transformação do problema da ação política em um problema técnico na modernidade teve consequências negativas é compartilhada por uma série de autores, inclusive Hannah Arendt. Contudo, por que a popularização do conhecimento é tão destrutiva na visão de Strauss?

Para Strauss, era estruturante do horizonte normativo clássico a ideia de haver uma hierarquia de finalidades humanas e de modos de vida. O modo de vida do filósofo – o mais afinado com esse normativo – é sustentado pelo prazer experienciado na busca pelas questões primordiais sobre a vida boa e o melhor regime, na prática filosófica. A popularização do conhecimento faria perder de vista o fato natural de que as pessoas são desiguais no que diz respeito às capacidades intelectuais e à disposição de caráter para vida filosófica (a vida mais moderada, mais bem ordenada). A filosofia, modernamente, foi reduzida ao mesmo estatuto das ideologias (uma ideologia dentre outras) – perdeu-se com isso o critério de distinção entre conhecimento e ideologia.

⁴² No original: “Present-day tyranny, in contradistinction to classical tyranny, is based on the unlimited progress in the “conquest of nature” which is made possible by modern science, as well as on the popularization or diffusion of philosophic or scientific knowledge. Both possibilities – the possibility of a science that issues in the conquest of nature and the possibility of the popularization of philosophy or Science – were known to the classics”.

O filósofo contemporâneo deve se voltar aos clássicos, não para buscar o conteúdo específico para prescrição das normas de ação para a sociedade atual, mas para ampliar sua visão e alcançar o que o pensamento moderno perdeu de vista: a existência de distinções fundamentais e o fato de serem as possibilidades humanas limitadas – essas são condições para a hierarquização das finalidades humanas. Strauss, então, quer restituir o horizonte normativo a partir do qual os clássicos podem se apresentar como uma heterogeneidade para julgar os parâmetros estabelecidos pelas ideias modernas.

Em *Sobre a Tirania*, essa restituição do normativo aparece na repercussão da moderação do filósofo na sua forma de derrogação da tirania. O interesse de Strauss pelo *Hiéron* não pode ser compreendido sem se considerar a associação de Xenofonte a um tipo de retórica, a retórica socrática, que prescreve o uso do silêncio e da moderação. A escolha do texto de Xenofonte pode parecer estranha. Nele, vê-se a personagem Simonides se colocar à disposição de um tirano, Hiéron, e permanecer em silêncio diante das barbaridades narradas pelo último. Strauss nos convida a refletir sobre os motivos da conversação sobre a tirania e do silêncio do sábio. Faz notar que Simonides chega a presença do tirano pela ocasião de uma mera visita, sem a finalidade anunciada de oferecer sabedoria. Aqueles que, em geral, se apresentavam ao tirano com a promessa de ofertar-lhe algum pensamento “sábio” ou “belo” se viam satisfeitos e iam embora, na medida e logo que recebiam uma compensação (STRAUSS, 2000, p. 36). Além disso, Simonides replicaria a atitude socrática de começar com as perguntas.

O sábio de Xenofonte se posta com a disposição de ouvir os lamentos do tirano, condição que libera o tirano de qualquer restrição de fala e permite avançar no seu discurso com cada vez mais sinceridade. Simonides não só ouve silente todas as maldades narradas pelo tirano Hiéron, com as quais aquele certamente não anui, como, por meio desse silêncio, faz parecer não se impressionar. Portanto, parecer aos olhos do tirano excedê-lo em termos de maldade e falta de escrúpulos. É por essa via que o sábio conquista sua atenção e o torna receptivo. Em seu lamento, o tirano descreve sua própria atividade como injusta e sua vida como a pior vida. O sucesso do sábio consiste em fazer o tirano ver sua atividade em termos de governo (e não de opressão) e o ofertar um caminho para uma vida feliz. O aconselhamento do sábio de Xenofonte convence o tirano que a ação em benefício da cidade se aproxima da ação em seu próprio benefício. O sábio dissimula sua superioridade, se apresenta como se fosse um discípulo do tirano (afirmando que o tirano teria o privilégio de conhecer as perspectivas da vida pública e da vida privada) para terminar direcionando sua ação para o benefício da cidade.

Ao rememorar Xenofonte, Strauss instaura a presença do horizonte normativo clássico. Isso ocorre não apenas em razão da recuperação do termo tirania mas, sobretudo, na sua forma de abordagem de Maquiavel. Na introdução à *Sobre a Tirania*, Strauss indica ao seu leitor que Maquiavel se faz presente implicitamente em todo texto, na medida em que “a ciência política atual remonta sua origem a Maquiavel”. Porém, em sua exposição do problema, ao longo do texto, é comedido nas suas referências ao filósofo. Acredito que Strauss articula sua forma de exposição com o tema de fundo que perpassa todo diálogo de Xenofonte, a própria relação entre forma de aconselhamento e a substância do ensinamento filosófico. Cito Strauss:

Confrontando o ensinamento do Príncipe com aquele transmitido pelo Hiéron, pode se compreender mais claramente a sutil e, de fato, mais decisiva diferença entre a ciência política socrática e a ciência política maquiaveliana. Se for verdade que toda ciência política pré-moderna se repousa sobre as fundações deixadas por Sócrates, enquanto que toda ciência política especificamente moderna se repousa sobre fundações deixadas por Maquiavel, também pode se dizer que o Hiéron marca o ponto de contato mais próximo entre ciência política pré-moderna e moderna (STRAUSS, 2000, pp. 24-25)⁴³.

Esse recurso de ler *Sobre a Tirania* considerando a crítica implícita em toda obra faria sentido, precisamente porque, para Strauss, Maquiavel teria feito o divórcio da associação entre forma e substância.

No texto *Maquiavel e a Literatura Clássica* a relação entre Xenofonte e Maquiavel é esclarecida. Para compreender como e em qual proporção Maquiavel empreende uma ruptura com o mundo clássico Strauss deve se voltar ao seu uso das fontes literárias. Ao fazer isso, esclarece o caráter da retórica que Maquiavel inaugura – e qual retórica ele nega. A partir da leitura de Strauss, podemos compreender o Simonides do diálogo *Hiéron* à luz do fato de que ele habita o universo moral de Xenofonte. Tal universo, como expõe Strauss, possui dois polos: um polo aponta para um homem político perfeito, Ciro, e o outro polo aponta para o venerado mestre de Xenofonte, Sócrates (STRAUSS, 1970, p. 13).

⁴³ No original: “By confronting the teaching of the Prince with that transmitted through the Hiero, one can grasp most clearly the subtlest and indeed the decisive difference between Socratic political science and Machiavellian political science. If it is true that all premodern political science rests on the foundations laid by Socrates, whereas all specifically modern political science rests on the foundations laid by Machiavelli, one may also say that the Hiero marks the point of closest contact between premodern and modern political science”.

Strauss destaca o fato de Xenofonte ser o autor clássico referido diretamente por mais vezes em *O Príncipe* e o segundo mais citado nos *Discursos*, além de sua aparição ser mais frequente do que Platão, Aristóteles e Cícero juntos (STRAUSS, 1970, p. 12). Nesse contexto específico, Strauss tem como objetivo (e se vale da estratégia de) acessar o pensamento de Maquiavel por meio das fontes clássicas privilegiadas por ele próprio. Cito: “Para que se chegue em Maquiavel, partindo de Xenofonte, deve se efetuar uma ruptura radical com o pensamento socrático, deve se descobrir um novo continente moral” (STRAUSS, 1970, p. 13). Isso significaria a subversão da habilidade política propriamente socrática e, no que tange à tirania, culminaria na perda da prudência no aconselhamento do tirano.

Maquiavel pertence ao momento em que os princípios modernos não eram auto evidentes. Ele teria rompido com a dimensão socrática do pensamento de Xenofonte. Ao dar cabo a tal ruptura, se desliga também da grande tradição da filosofia moral e política, segundo a qual existe um direito natural. Strauss escreve em um mundo onde a racionalidade moderna se apresenta como a única alternativa. Seu esforço pode ser entendido como uma busca por alternativas a essa forma de razão, diante da sua crise na modernidade.

Essa atitude de rememoração não era necessária entre os clássicos, cujo horizonte normativo era integrado pela associação entre forma e substância. Para Strauss, há algo na forma do aconselhamento maquiaveliano que altera fundamentalmente o modo como o problema da tirania teria sido tratado até então. Isso pode ser esclarecido na frase que aparece na obra de Strauss dedicada ao estudo de Maquiavel: “(...) não se pode alterar radicalmente o modo de ensinar sem se alterar radicalmente sua substância” (STRAUSS, 1958, p. 59)⁴⁴.

Há apenas três momentos, sem contar com as notas, que Maquiavel é mencionado diretamente em *Sobre a Tirania*, mas essas menções não são meramente informativas. Ao falar de Maquiavel no enquadramento temático do problema da tirania, Strauss marca que a forma do ensinamento maquiaveliano deve ser enfrentada para que se possa desobstruir o caminho para compreensão das bases do pensamento político moderno que favoreceram a aparição do fenômeno da “tirania dos nossos tempos”. O argumento de ser Maquiavel “pai das ciências políticas” não é original, mas a consideração dada por Strauss a ele é bastante específica. Cito Strauss:

⁴⁴ No original: “(...) one cannot radically change the mode of a teaching without radically changing its substance”.

Sem adentrar em considerações mais amplas, o *Príncipe* de Maquiavel (como distinto dos seus *Discursos sobre Lívio*) é caracterizado pela indiferença deliberada da distinção entre rei e tirano; o *Príncipe* pressupõe uma rejeição tácita dessa distinção tradicional. Maquiavel estava totalmente ciente de que ao conceber a visão exposta no *Príncipe* ele estaria rompendo com toda a tradição da ciência política; ou, para aplicar ao *Príncipe* uma expressão que ele usa nos seus *Discursos*, que ele tomou uma estrada que nunca havia sido seguida por ninguém. Para compreender a premissa básica da ciência política atual, deve se compreender o sentido da mudança efetuada por Maquiavel; pois essa mudança consiste na descoberta de um continente sobre o qual todo pensamento político especificamente moderno, e conseqüentemente a ciência política atual em específico, está abrigado (STRAUSS, 2000, p. 24)⁴⁵.

Strauss percebe como a própria forma da obra *O Príncipe* (a adoção do gênero espelho do príncipe) teria um uso retórico (percepção que começa a aparecer em comentários de outros maquiavelistas posteriores). A especificidade da sugestão de Strauss, que conduz o seu leitor a percorrer um caminho peculiar, aparece quando ele afirma que não se deve atribuir importância desnecessária a outro espelho do príncipe se não aquele que Maquiavel teria se referido enfaticamente, *A Educação de Ciro*, de Xenofonte (texto sobre o rei perfeito, entendido em contra distinção ao tirano). A marca característica de *O Príncipe* seria, precisamente, a negligência deliberada da distinção entre “rei” e “tirano”. Esse silêncio de Maquiavel é bastante enfático para Strauss, uma vez que tem em vista, como já mencionado, a rejeição do ensinamento da tradição fundada por Sócrates.

Strauss faz notar o fato de Maquiavel se silenciar sobre determinadas distinções que certamente eram do seu conhecimento. Além disso, se preocupa com a forma pela qual ele transmite ao público um ensinamento que os clássicos apenas haviam legado aos seus leitores por meio de porta-vozes e submetido a valoração negativa.

A segunda ocorrência de Maquiavel no texto *Sobre a Tirania* explica algo sobre a forma de aconselhamento do tirano. Cito Strauss:

⁴⁵ No original: “To say nothing of broader considerations, Machiavelli's *Prince* (as distinguished from his *Discourses on Livy*) is characterized by the deliberate indifference to the distinction between king and tyrant; the *Prince* presupposes the tacit rejection of that traditional distinction. Machiavelli was fully aware that by conceiving the view expounded in the *Prince* he was breaking away from the whole tradition of political science; or, to apply to the *Prince* an expression which he uses when speaking of his *Discourses*, that he was taking a road which had not yet been followed by anyone. To understand the basic premise of present-day political science, one would have to understand the meaning of the epoch-making change effected by Machiavelli; for that change consisted in the discovery of the continent on which all specifically modern political thought, and hence especially present day political science, is at home”.

O maior homem que já imitou o *Hiéron* foi Maquiavel. Eu não ficaria surpreso se um estudo suficientemente atento da obra de Maquiavel levasse à conclusão de que é, precisamente, a perfeita compreensão de Maquiavel da principal lição pedagógica de Xenofonte que aparece nas frases mais chocantes que ocorrem no *Príncipe*. Mas se Maquiavel compreendeu a lição de Xenofonte, ele certamente não a aplicou ao espírito do seu criador. Pois, de acordo com Xenofonte, o professor de tiranos deve parecer um homem totalmente sem escrúpulos, não por protestar que ele não teme o inferno ou diabo, nem expressando princípios imorais, mas simplesmente falhando em explicitar os princípios morais. Ele deve revelar sua alegada ou real liberdade da moralidade, não por discurso, mas por silêncio. Pois ao fazê-lo, ao ignorar a moralidade "por ato" em vez de atacá-la "pela fala", ele revela de uma só vez a sua compreensão das coisas políticas. Xenofonte, ou o seu Simonides, é mais "político" do que Maquiavel; ele se recusa a separar "moderação" (prudência) da "sabedoria" (insight) (STRAUSS, 2000, p. 56)⁴⁶.

A distinção entre as formas de aconselhamento de Maquiavel e Xenofonte está ligada ao papel do silêncio. Na interpretação de Strauss, em *Hiéron*, o modo como o sábio ganha a confiança do tirano é pelo silêncio. O sucesso de Simonides consiste em, após ganhar a confiança do tirano, apelar silenciosamente para seu espírito de cidadão. Após preparar o terreno, o sábio fala, procede ao aconselhamento, que tem como conclusão o convencimento de Hiéron de que um homem que se torna um governante da cidade por meio de “inumeráveis crimes da maior gravidade”, pode se tornar feliz se seu poder for usado em benefício dos seus súditos. Para Strauss, a lição de Xenofonte compreendida por Maquiavel poderia ser assim enunciada: para aconselhar o tirano deve se ganhar sua confiança e, para isso, deve se parecer não ter escrúpulos. Contudo, se por um lado Maquiavel compreende isso, por outro, se afasta do espírito de Xenofonte ao ignorar a prescrição do uso do silêncio como forma de se manter fiel ao ensinamento socrático (do direito natural). Se o sábio vai ignorar a moralidade (a convenção) ele deve fazê-lo pelo silêncio, e tal afastamento – no aconselhamento do tirano – não pode se fazer em detrimento da justiça.

A última menção direta a Maquiavel no texto *Sobre a Tirania*, aparece em

⁴⁶ No original: “The greatest man who ever imitated the *Hiero* was Machiavelli. I should not be surprised if a sufficiently attentive study of Machiavelli's work would lead to the conclusion that it is precisely Machiavelli's perfect understanding of Xenophon's chief pedagogic lesson which accounts for the most shocking sentences occurring in the *Prince*. But if Machiavelli understood Xenophon's lesson, he certainly did not apply it in the spirit of its originator. For, according to Xenophon, the teacher of tyrants has to appear as an utterly unscrupulous man, not by protesting that he does not fear hell nor devil, nor by expressing immoral principles, but by simply failing to take notice of the moral principles. He has to reveal his alleged or real freedom from morality, not by speech but by silence. For by doing so by disregarding morality "by deed" rather than by attacking it "by speech" – he reveals at the same time his understanding of political things. Xenophon, or his Simonides, is more "politic" than Machiavelli; he refuses to separate "moderation" (prudence) from "wisdom" (insight)”.

uma seção em que Strauss fala sobre o uso dos termos no *Hiéron*⁴⁷. Nesse ponto, a referência a Maquiavel é, à primeira vista, por aproximação – a omissão de determinados termos aparece como um dispositivo comum a ambos. Xenofonte evita o termo “rei” em um trabalho sobre a tirania. A consequência do seu silêncio é a pressuposição de que o tirano sofre de uma “falta de título que valide sua posição”. Maquiavel evita os termos “*tiranno*” e “*tiranni*” em *O Príncipe* em relação àqueles que nos *Discursos* são referidos por tais termos. Strauss não responde qual seria a consequência disso, mas em nota prescreve que comparemos isso com a transição do termo “tirano” para “governante” na segunda parte do *Hiéron*.

Para esclarecer esse ponto vale mobilizar a interpretação que Strauss realiza em *Pensamentos sobre Maquiavel* sobre a relação entre *O Príncipe* e os *Discursos*. Cito Strauss:

As epístolas dedicatórias nos informam sobre os destinatários dos dois livros, das qualidades daqueles homens “a quem acima de todos os outros [os livros] são endereçados.” Epístolas dedicatórias foram uma prática comum, mas se não todos, certamente um homem incomum é livre para investir uma prática comum com uma significância incomum. *O Príncipe* é endereçado a um príncipe; os *Discursos* são destinados a dois jovens, homens que foram cidadãos privados. Pode-se pensar por um momento que o *Príncipe* trata de tudo aquilo que Maquiavel sabe do ponto de vista de um príncipe, enquanto os *Discursos* tratam de tudo que Maquiavel sabe de um ponto de vista republicano. Pode-se pensar, em outras palavras, que Maquiavel é um técnico político supremo que, sem predileção, sem convicção alguma, aconselha príncipes a como preservar e aumentar seus poderes principescos, e aconselha republicanos a como estabelecer, manter e promover um modo de vida republicano (STRAUSS, 1958, p. 20)⁴⁸.

Se considerarmos a sugestão de Strauss, os *Discursos* e *O Príncipe* passariam a ser pensados como o mesmo ensinamento, “tudo que Maquiavel sabe”, sob perspectivas diferentes.

Voltando à prescrição da referida nota, deveríamos, então, considerar *O*

⁴⁷ Ver: STRAUSS (2000, p. 64).

⁴⁸ No original: “The Epistles Dedicatory inform us of the addressees of the two books, of the qualities of those men “to whom above all others [the books] are addressed.” Epistles Dedicatory were a matter of common practice, but if not everyone, certainly an uncommon man is free to invest a common practice with an uncommon significance. The Prince is addressed to a prince; the Discourses are addressed to two young men who were private citizens. One might think for a moment that the Prince deals with everything Machiavelli knows from the point of view of a prince, whereas the Discourses deal with everything Machiavelli knows from a republican point of view. One might think, in other words, that Machiavelli is a supreme political technician who, without any predilection, without any conviction, advises princes how to preserve and increase their princely power, and advises republicans how to establish, maintain, and promote a republican way of life”.

Príncipe e os *Discursos* (assim como o *Hiéron*, de Xenofonte, que se divide em dois para Strauss) duas partes do mesmo livro? Se tratar-se disso, o que estaria em jogo para Strauss seria o movimento que se realiza de uma parte para outra do texto nos dois casos. Para Strauss, da primeira para a segunda parte do *Hiéron* ocorre um movimento de transição do termo “tirano” para “governante”. O sábio induz *Hiéron* a pensar na sua própria atividade em termos de “governo” no lugar de pensá-la em termos de “tirania”. A mudança nos termos indica o sucesso no convencimento, na persuasão que se fez mais pelo silêncio do que por ação, do tirano pelo sábio.

Diferentemente, a mudança nos termos operada por Maquiavel significaria a indiferença, indicaria que o valor subjacente à sua análise seria (para ele mesmo) a ausência de predileção entre uma forma ou outra. Do ponto de vista monárquico Nábis⁴⁹ e Pandolfo Petrucci⁵⁰ seriam príncipes e do ponto de vista republicano (dos *Discursos*) seriam tiranos.

O ensinamento político moderno não seria mais pensado em termos de maestria socrática, mas como técnica. Para Strauss, os ensinamentos contidos nos textos filosóficos são de ordem normativa, pretendem prescrever algo sobre a ação política. A filosofia de Maquiavel é lida nessa chave, “seu estudo da sociedade é normativo” (STRAUSS, 1958, p. 11)⁵¹, e seu ensinamento se coloca contra a tradição, no sentido de buscar substituir a forma de pensamento clássica pela sua própria. Aquilo que obstruiria a compreensão dos pensadores contemporâneos em relação à política dos nossos tempos é justamente o fato de que ainda são herdeiros de Maquiavel. Para eles, não há mais nada de chocante no ensinamento de Maquiavel e isso, de certo modo, poderia ser visto como um atestado do seu sucesso prático.

Assim, é possível identificar em Strauss que a restituição do pensamento clássico, a partir da redescoberta e crítica das origens do pensamento moderno, está associada com a rememoração de uma forma de comunicação. Essas conclusões afetam diretamente o modo de julgar as coisas humanas, considerando a relação das dimensões do epistemológico e do normativo.

⁴⁹ Ver: em *O Príncipe*, Nábis é referido como príncipe dos espartanos (MACHIAVELLI; MARTELLI, 1971; II *Príncipe*, IX); nos *Discursos*, Nábis é referido como tirano de Esparta (MACHIAVELLI; MARTELLI, 1971; *Discorsi* I, 40).

⁵⁰ Ver: em *O Príncipe*, Pandolfo Petrucci é referido como príncipe de Siena (MACHIAVELLI; MARTELLI, 1971; II *Príncipe* XX e XXII); nos *Discursos*, é referido como, Pandolfo, tirano de Siena (MACHIAVELLI; MARTELLI, 1971, *Discorsi* III, 6).

⁵¹ No original: “His study of society is normative”.

3.3. O Problema Literário Filosófico e o Melhor Regime

Se o leitor retornar para *A Cidade e o Homem*, poderá ver como Strauss avança na relação entre a questão literário filosófica e o problema da tensão filosofia e sociedade a partir de uma referência ao *Fedro*, de Platão. Strauss sintetiza o argumento que aparece no *Fedro* sobre a regra logográfica que deve ser atendida pela boa escrita e pelo bom discurso nos seguintes termos:

O que significa ler um bom texto adequadamente é sugerido por Sócrates quanto ele descreve no *Fedro* o caráter de uma boa escrita. Um texto é bom se atente à necessidade logográfica, à necessidade que deve governar toda escrita de discursos: cada parte do discurso deve ser necessária para o todo; o lugar onde cada parte ocorre é o lugar onde necessariamente deve ocorrer; em uma palavra, a boa escrita deve assemelhar-se ao animal saudável que pode fazer bem o trabalho que lhe cabe (STRAUSS, 1978, p. 53)⁵².

No *Fedro*, Sócrates inquirir seu interlocutor sobre qual regra logográfica teria levado Lísias, autor dos discursos analisados por ambos, a escrever da forma que escreveu, porque lhe parecia que autor simplesmente escreveu “o que lhe veio na cabeça”. Fedro declara-se incapaz de compreender a eloquência de Lísias, afirmação a qual Sócrates responde com a introdução da metáfora que compara o discurso saudável com um ser vivo, organismo que possui todas as partes, estando essas em harmonia (PLATÃO; GOMES, 2000, p. 98; 364c-c). Mais adiante na argumentação, Sócrates compara o inconveniente da escrita com aquele próprio à pintura, cujas “figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciosas” (PLATÃO; GOMES, 2000, p. 122; 375d-e). Os discursos limitam-se a repetir as mesmas coisas se alguém os interroga, mas

(...) uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte, tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se

⁵² No original: “What it means to read a good writing properly is intimated by Socrates in the Phaedrus when he describes the character of a good writing. A writing is good if it complies with logographic necessity,” with the necessity which ought to govern the writing of speeches: every part of the written speech must be necessary for the whole; the place where each part occurs is the place where it is necessary that it should occur; in a word, the good writing must resemble the healthy animal which can do its proper work well”.

chega a saber a quem serve e a quem não serve (PLATÃO; GOMES, 2000, p. 123; 375d-e).

Esse tipo de discurso seria incapaz de se defender e proteger e si próprio, depende que seu autor lhe preste esclarecimentos. Nesse contexto, a personagem Sócrates introduz a ideia de que há outra espécie de discurso, superior a essa forma, o “discurso capaz de se defender a si mesmo, e que sabe quando convém ficar calado e quando convém intervir” (PLATÃO; GOMES, 2000, p. 123; 376a-b). Recorrer a essas passagens do *Fedro*, tal como Strauss indica em nota que se faça, ajuda a iluminar a problemática levantada por ele: como pode um escrito falar para uns e silenciar para outros se todo texto abertamente fala com todos leitores? Sócrates não produziu um legado de obras escritas, mas Platão sim. O diálogo *Fedro* coloca a questão para Strauss sobre como Platão pode enfrentar a dificuldade essencial da escrita e permanecer coerente com o ensinamento Socrático – ele deve buscar compreender melhor o caráter dessa “necessidade logográfica” afirmada por Sócrates.

No texto *Sobre a República de Platão*, para enfrentar essa questão filosófico literária, Strauss recorre a Xenofonte. É interessante notar que mesmo em um capítulo dedicado à *República* de Platão, Xenofonte tenha uma presença tão destacada em um momento crucial. Ele ajuda Strauss a esclarecer o caráter de Sócrates, que por sua vez é modelo para a escrita platônica. Em outras palavras, entender Xenofonte ilumina a ação de Sócrates, ao mesmo tempo que a forma de escrita que foi inspirada no seu modo de vida. De acordo com Xenofonte, Sócrates abordaria de forma diferente pessoas de diferentes naturezas. Buscaria levar à verdade apenas aqueles que “são aptos”, que “aprendem rápido”, “tem boa memória”, “tem o desejo de aprender”, em geral essas pessoas são precisamente aquelas que o contraditam (STRAUSS, 1978, p. 53-54). Os outros, meros ouvintes ou que não estavam dispostos a inquirir Sócrates, eram conduzidos apenas a opiniões (ou tinham confirmadas suas opiniões) respeitáveis ou comuns. Cito Strauss:

O Sócrates de Xenofonte se comprometia em seu trabalho mais regozijante apenas com seus amigos, ou melhor, seus “bons amigos”. Porque, como o Sócrates de Platão afirma, é seguro dizer a verdade entre amigos sensatos. Se conectamos essa informação com a informação derivada do *Fedro*, atingimos essa conclusão: o trabalho característico de um escrito é falar verdadeiramente, ou revelar a verdade, a alguns ao mesmo tempo que conduz outros a opiniões salutares; o trabalho característico de um escrito é despertar o

pensamento daqueles que são por natureza adequados para isso; o bom escrito atinge sua finalidade se o leitor considera cuidadosamente a “necessidade logográfica” de cada parte, embora pequena ou aparentemente insignificante, do escrito (STRAUSS, 1978, p. 54)⁵³.

A última frase dessa passagem remete a uma nota na qual Strauss prescreve que se compare Xenofonte com Platão. A primeira passagem de Xenofonte referida é a mesma que aparece em *O que é a educação liberal?* sobre como Sócrates se engajava na leitura dos tesouros do passado com seus amigos e como esses buscavam ser útil uns aos outros nessa atividade. A introdução dessa passagem sobre o tema da amizade nesse contexto ajuda a entender o caráter da amizade socrática para Strauss e nos leva de volta à pergunta: que tipo de leitor foi Sócrates? Strauss articula a amizade Socrática, expressada na arte de ler de Sócrates e compreendida a partir de Xenofonte, com a arte de escrever de Platão.

Se os leitores se voltarem à introdução do *Fedro*, verão na personagem Fedro um sujeito desejoso de aprender e possuidor de boa memória, as características que Strauss buscou reter do ensinamento do Sócrates de Xenofonte. Com pouco tempo sob a posse dos discursos de Lísias, Fedro já havia memorizado boa parte e pretendia exercitar sua memória, se não fosse a intervenção de Sócrates de apontar que os discursos que intentava recitar se encontravam ocultos sob seu braço esquerdo (PLATÃO; GOMES, 2000, 328d-e). Essa intervenção dá à cena um caráter cômico, ao mesmo tempo que desvela a perspicácia de Sócrates, que só pareceria ser enganado por artifícios caso ele próprio quisesse assim parecer. Tudo se inicia com Sócrates e Fedro procurando um lugar agradável para lerem juntos os discursos de Lísias e, depois de o terem lido (o discurso de Lísias integra o diálogo), se inicia uma conversa sobre o tema e a forma do discurso de Lísias. O lugar escolhido encontra-se fora dos muros de Atenas e, se a iniciativa da escolha do local fora de Fedro, Sócrates não é nem coagido nem persuadido a acompanhá-lo. Ele vai pela sua própria iniciativa, movido pelo seu gosto pelos discursos⁵⁴.

⁵³ No original: “Xenophon’s Socrates engaged in his most blissful work only with his friends or rather his “good friends”. For, as Plato’s Socrates says, it is safe to say the truth among sensible friends. If we connect this information with the information derived from the Phaedrus, we reach this conclusion: the proper work of a writing is truly to talk, or to reveal the truth, to some while leading others to salutary opinions; the proper work of a writing is to arouse to thinking those who are by nature fit for it; the good writing achieves its end if the reader considers carefully the “logographic necessity” of every part, however small or seemingly insignificant, of the writing” (STRAUSS, 1978, p. 54).

⁵⁴ Destaco a intervenção de Sócrates: “E, se ia passear para fora das muralhas, era porque pretendia exercitar-se a recitá-lo! Entretanto, encontra um homem cuja pior doença é a de gostar de ouvir discursos; ao ver este homem, Fedro regozijou-se por ter encontrado alguém que se associasse ao seu delírio coribântico e por isso o convidou a fazer-lhe companhia. No entanto, solicitado a falar, pelo homem que tem a paixão dos discursos, fingiu não estar interessado, recusando-se como se não fosse seu desejo falar

Strauss afirma que o *Fedro* é um discurso sobre a escrita sem mencionar que o tema do amor (ou da beleza) é reconhecido tradicionalmente como escopo da obra. Isso ocorre porque o *Fedro* é um diálogo em que os interlocutores travam uma conversa acerca do amor na ocasião de tratar sobre a forma de apresentação de um discurso sobre o tema do amor. Ao fazer essa leitura inspirada pelo método de Leo Strauss, somos conduzidos a não deixar de prestar atenção na abertura e no epílogo do diálogo. No início do diálogo, Fedro argui Sócrates se aquele local, a margem do rio Ilisso, não seria precisamente onde ocorreram eventos narrados pelos mitos e se ele acreditava que aquelas histórias seriam verdadeiras. A resposta de Sócrates é imprecisa, ele parece indicar não ser importante se dedicar a criticar as crenças. Contudo, implicitamente, termina por desqualificar a ligação do mitológico com o lugar, afirmando que acredita que tais fatos não teriam se passado lá. Antes de deixar o local onde ocorreu a conversa, cena final do diálogo, são feitas preces aos deuses daquele lugar, mas não há uma referência a quais deuses. Após fazer uma prece, Sócrates pergunta se há algo mais a suplicar. Fedro pede que suplique para ele as mesmas coisas, já que amigos devem tudo partilhar (PLATÃO; GOMES, 2000, 379c).

O que Strauss percebe em Xenofonte também se faria presente no *Fedro* – como o modo de vida se associa com o tipo de leitor que Sócrates teria sido. Ao fazer isso ele pode colocar a amizade no centro do método socrático. Amizade no sentido socrático teria um caráter propriamente filosófico – é o elo que une todos aqueles que amam a filosofia em qualquer tempo. Aqueles que amam a filosofia dedicam-se a sua leitura atenta.

Em *Direito Natural e História*, Strauss relembra como Sócrates chama a filosofia, primariamente, de dialética, algo que ajuda a aclarar um pouco mais o caráter da amizade socrática. Cito Strauss:

A dialética consiste na arte da conversação ou na disputa amigável. A disputa amigável que conduz à verdade se faz possível ou necessária pelo fato de que opiniões sobre o que as coisas são, ou sobre o que alguns grupos muito importantes de coisas são, contradizem uma a outra. Reconhecendo a contradição, se é forçado ir além das opiniões tendo em vista a visão consistente sobre o que a natureza da coisa concerne. Essa visão consistente torna visível a verdade relativa das opiniões contraditórias; a visão consistente se prova ser uma visão compreensiva ou total. As opiniões parecem ser então fragmentos da verdade, fragmentos sólidos da verdade pura. Em outras palavras, as

e, todavia, o desejo era tão forte, que acabaria por obrigar alguém a ouvir, à força, caso ninguém estivesse disposto a ouvi-lo. Por conseguinte, Fedro, pede-lhe que faça imediatamente e de uma só vez aquilo que acabaria, afinal, por fazer!” (PLATÃO; GOMES, 2000, 328b-c, p. 12).

opiniões provam ser solicitadas pela verdade autossubsistente, e aceder para a verdade prova-se ser guiado pela verdade autossubsistente de que todos homens tem sempre algo de divino (STRAUSS, 1965, p. 124)⁵⁵.

A dialética consistiria, então, na busca conjunta da verdade que se realiza na comunicação pela via da contradição, de modo que a amizade filosófica se efetua entre aqueles que se contraditam, e não entre aqueles que, de antemão, tencionam concordar entre si. A cidade é o lugar da variabilidade de opiniões, mas é precisamente em razão do seu caráter parcial, do seu “ser parte”, que a opinião contém algo do todo e se relaciona com o mesmo. A atividade filosófica não é uma atividade política, mas ela não se realizaria sem o discurso e sem a escrita, sem o domínio da comunicação – sem a política. Abrigar a contradição no método de filosofar coincide com preservar no coração da filosofia algo que é dado pela condição política do ser humano.

O ensinamento de Platão acerca da busca da verdade, inspirado na ação do seu mestre Sócrates e cristalizado no Sócrates como personagem, traduz-se na arte de escrever de Platão, na estética platônica. Ele incorpora na forma de apresentação do seu ensinamento filosófico o problema da relação entre a parte e o todo, algo que levou Strauss a buscar compreender a importância da necessidade logográfica.

Ocorrem três ocorrências do termo necessidade logográfica em *A Cidade e o Homem*. Em primeiro, necessidade logográfica aparece como a regra socrática descrita no *Fedro* que deve ser atendida por toda escrita de discursos (STRAUSS, 1978, p. 53). Em segundo, Strauss afirma que o leitor deve considerar a necessidade logográfica de cada parte, por menor ou aparentemente insignificante que pareça (STRAUSS, 1978, p. 54). Na terceira ocorrência do termo, Strauss diz algo expressamente diferente, o que parece indicar a existência de uma contradição ou uma transição de sentido. Ele afirma que não se deve levar tão à sério a lei da necessidade logográfica (STRAUSS, 1978, p. 60). Cito Strauss:

Os discursos lidam com algo geral ou universal (e.g. com a justiça), mas eles são feitos na situação particular ou individual: esses ou aqueles seres humanos conversam aqui ou lá sobre um assunto universal;

⁵⁵ No original: “Dialectics is the art of conversation or of friendly dispute. The friendly dispute which leads toward the truth is made possible or necessary by the fact that opinions about what things are, or what some very important groups of things are, contradict one another. Recognizing the contradiction, one is forced to go beyond opinions toward the consistent view of the nature of the thing concerned. That consistent view makes visible the relative truth of the contradictory opinions; the consistent view proves to be the comprehensive or total view. The opinions are thus seen to be fragments of the truth, soiled fragments of the pure truth. In other words, the opinions prove to be solicited by the self-subsistent truth, and the ascent to the truth proves to be guided by the self-subsistent truth which all men always divine”.

entender os discursos à luz das ações significa ver como o tratamento filosófico do tema filosófico é modificado por um particular ou indivíduo, ou como é transformado em um tratamento retórico ou poético, ou como se recupera o tratamento filosófico implícito ao tratamento poético ou retórico. Dito de outro modo, ao entender os discursos à luz dos feitos, se transforma o bi-dimensional em algo tri-dimensional ou, ainda, restaura-se a tri-dimensionalidade original. Em uma palavra, não se pode levar à sério o suficiente a lei da necessidade logográfica. Nada é acidental no diálogo platônico; tudo é necessário no lugar onde ocorre. Tudo que seria acidental fora do diálogo se torna compreensivo no diálogo. Em todas as conversações reais a sorte desempenha um papel considerável: todo diálogo platônico é radicalmente fictício. O diálogo platônico se baseia sobre uma falsidade fundamental, uma falsidade bela ou embelezadora, viz. sobre a negação da sorte (STRAUSS, 1978, p. 60)⁵⁶.

Uma frase após afirmar que não se deve levar tão à sério a necessidade logográfica, Strauss registra que nada é acidental no diálogo platônico, tudo ocorre onde deve ocorrer – e essa definição é quase a mesma apresentada algumas páginas antes para descrever a necessidade logográfica: cada parte do discurso deve ser necessária para o todo.

Proponho a seguinte interpretação desse problema: o diálogo platônico seria um exemplo para compreensão da harmonia dos textos, contudo essa harmonia só é compreendida se a leitura bi-dimensional do texto, que apresenta o “plano” onde se situam os discursos sobre um tema universal, for suplementada. Quando adentra na terceira dimensão, a dimensão da “profundidade” do texto, o leitor se torna habilitado a compreender que aquilo que parece não fazer sentido em um texto de um grande pensador pode estar lá por algum motivo. O caráter ficcional do texto revela algo sobre a intencionalidade do autor (a ação do autor). Ainda, a intencionalidade do leitor (ou o tipo de leitor, como diria Strauss), é importante, na medida em que o texto filosófico não possui um roteiro linear, ele se revela na medida que é inquirido por seu leitor.

⁵⁶ No original: “The speeches deal with something general or universal (e.g. with justice), but they are made in a particular or individual setting: these and those human beings converse there and then about the universal subject; to understand the speeches in the light of the deeds means to see how the philosophic treatment of the philosophic theme is modified by the particular or individual or transformed into a rhetorical or poetic treatment or to recover the implicit philosophic treatment from the explicit rhetorical or poetic treatment. Differently stated, by understanding the speeches in the light of the deeds, one transforms the two-dimensional into something three-dimensional or rather one restores the original three-dimensionality. In a word, one cannot take seriously enough the law of logographic necessity. Nothing is accidental in a Platonic dialogue; everything is necessary at the place where it occurs. Everything which would be accidental outside of the dialogue becomes meaningful within the dialogue. In all actual conversations chance plays a considerable role: all Platonic dialogues are radically fictitious. The Platonic dialogue is based on a fundamental falsehood, a beautiful or beautifying falsehood, viz. on the denial of chance”.

Strauss amplia esse raciocínio nas linhas a seguir com a ideia de que se deve considerar a obra platônica como um todo, de que cada diálogo é ocasião para inquirição sobre uma parte do todo. À ideia de que é preciso considerar um texto como um animal saudável (metáfora que aparece no *Fedro* para melhor ilustrar a necessidade logográfica), Strauss adiciona o preceito segundo o qual devemos nos comportar em relação às obras de Platão que nos foram legadas da mesma forma que um zoólogo. Isso não coincide com afirmar a necessidade de ver um sistema no *corpus* platônico ou de buscar estabelecer sistemas nós mesmos, mas compreender que o conhecimento sobre a política, em razão de seu objeto, possui um caráter geral (mas não absoluto). Cito Strauss:

O cosmos platônico imita ou reproduz seu modelo para nos despertar para o mistério do modelo e nos ajudar a articular esse mistério. Há vários diálogos porque o todo consiste de várias partes. Mas o diálogo individual não é um capítulo de enciclopédia de ciência filosófica ou de um sistema de filosofia, e muito menos uma relíquia de um estágio do desenvolvimento de Platão. Cada diálogo lida com uma parte; revela a verdade sobre uma parte. Mas a verdade sobre uma parte é uma verdade parcial, uma meia verdade. Cada diálogo, nos aventuramos dizer, abstrai-se de algo que é muito importante ao assunto em questão no diálogo. Se isso for o caso, o tema, tal como apresentado no diálogo, é estritamente impossível. Mas o impossível – ou um certo tipo de impossível – se tratado como possível é, no melhor sentido, ridículo ou, como estamos habituados a dizer, cômico. O núcleo de cada comédia aristofeneana é algo impossível do tipo indicado. O diálogo platônico realiza algo que poderia se pensar ser completado por Aristófanes (STRAUSS, 1978, p. 62)⁵⁷.

De modo a emular a relação entre o todo e a parte cada diálogo platônico é a ocasião para inquirição de uma parte do todo. Entretanto, como Strauss afirma em *O que é a Filosofia Política?*, a ordem do cosmos platônico não coincide com sua vinculação à cosmologia clássica, uma cosmologia específica. Em sua leitura, o movimento para entender o todo, se origina do entendimento das coisas (partes do todo), é o perguntar pelo que são as coisas (pelo ser coisa). Por nossa condição de parte, podemos estabelecer

⁵⁷ No original: “The Platonic kosmos imitates or reproduces its model in order to awaken us to the mystery of the model and to assist us in articulating that mystery. There are many dialogues because the whole consists of many parts. But the individual dialogue is not a chapter from an encyclopaedia of the philosophic sciences or from a system of philosophy, and still less a relic of a stage of Plato's development. Each dialogue deals with one part; it reveals the truth about that part. But the truth about a part is a partial truth, a half truth. Each dialogue, we venture to say, abstracts from something that is most important to the subject matter of the dialogue. If this is so, the subject matter as presented in the dialogue is strictly speaking impossible. But the impossible – or a certain kind of the impossible – if treated as possible is in the highest sense ridiculous or, as we are in the habit of saying, comical. The core of every Aristophanean comedy is something impossible of the kind indicated. The Platonic dialogue brings to its completion what could be thought to have been completed by Aristophanes”.

uma relação com o todo (ou compreendermos algo sobre a articulação do todo), mas o mistério permanece – as questões fundamentais não podem ser respondidas em sua totalidade, uma constatação de viés cético da parte de Strauss (STRAUSS, 1988b, p. 11). Isso não desqualifica, contudo, a busca pelo conhecimento. Essa é a interpretação que Strauss faz da passagem de Tomás de Aquino:

O mínimo que podemos obter de conhecimento das grandes coisas é mais desejável do que o mais certo conhecimento que podemos obter das coisas menores (Tomás de Aquino, Suma Teológica, I qu. 1 a 5; citado por STRAUSS, 1988b, p. 11)⁵⁸.

A busca da compreensão de uma questão fundamental já implica no conhecimento de algo sobre a natureza do tema relacionado a essa questão, a delimitação das possibilidades do ser daquela coisa. Essa definição aparece em *O que é a Filosofia Política?*, no contexto de um enquadramento provisório da definição de filosofia política, sendo complementada, logo em seguida, por uma noção mais abrangente, que relaciona a busca do conhecimento sobre a política a uma demanda pela justiça, como explica Behnegar (BEHNEGAR *IN* MAJOR, 2013, 24). A filosofia política é definida, então, a partir do seu objetivo principal: conhecer tanto a natureza das coisas políticas quanto qual a melhor ordem política. As dimensões do epistemológico e do normativo estão associadas. A necessidade logográfica é esclarecedora para Strauss porque ela consiste na emulação da ordem natural, da normatividade, para a forma de apresentação do texto filosófico.

A reabertura das questões “qual é o melhor regime” e “qual é o melhor modo de vida” implica na recuperação do horizonte clássico, que pressupunha uma normatividade fundamentada pela hierarquia natural de fins humanos. A visão que Strauss atribui a Maquiavel da ênfase sem relutância naquilo que seriam os remédios para momentos extremos (que, por sua vez, implicaria na redução das demandas de justiça à necessidade) é confrontada por ele pela ideia de que a busca pelo todo natural, aquilo do qual o homem faz parte e que o transcende, deve fundar a ordem política. Embora não postule normas de ação que seriam universalmente válidas, Strauss sustenta que o direito natural consiste em uma hierarquia de fins universalmente válida. Cito *Direito Natural e História*: “O único parâmetro universalmente válido é a hierarquia de fins”(STRAUSS,

⁵⁸ No original: “*Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilis est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus*”.

1965, p. 163)⁵⁹. O ponto é que as demandas de justiça podem requerer a consecução de um fim mais urgente no lugar de um fim mais elevado, mas isso não invalidaria a hierarquia de fins. Uma regra universal de substituição da urgência em detrimento daquilo que é mais elevado não poderia ser postulada.

Para Strauss, a chave para se pensar moral e política seria a natureza, a busca pelos parâmetros “trans-históricos” deve animar a filosofia política. Portanto, a noção de temporalidade determinante para a compreensão da normatividade política é a eternidade.

O núcleo de *A República* de Platão é a proposta de uma utopia. A busca do conhecimento genuíno das questões fundamentais “qual o melhor regime” e “qual o melhor modo de vida” seriam tarefas supratemporais, mesmo que o melhor regime seja realizável apenas nas condições mais favoráveis possíveis, na melhor conjunção entre aquilo que depende da virtude e aquilo que depende da sorte. Estabelecer no discurso algo imensuravelmente improvável desvelaria, para Strauss, que algo próprio à comédia está no núcleo diálogo platônico. Isso pode significar que a necessidade logográfica não é atendida por meio da linearidade (típica das narrativas) ou da literalidade, é possível que não se deva levar tão à sério algumas declarações ou propostas porque o texto filosófico pode também falar sobre coisas que são impossíveis, ou melhor, que são bastante improváveis de se realizar – sobre as utopias⁶⁰. O ensinamento mais enfático pode estar numa camada profunda.

Possivelmente por esse motivo, Strauss pode afirmar que a proposta de reforma em *A República* não se trata de uma tentativa a ser efetivada no plano político – e até mesmo a forma como é apresentada essa reforma pode indicar isso. Sócrates faz uma proposta radical de reforma – e no diálogo não encontra uma resistência radical. Isso dificilmente ocorreria se as personagens que compunham o público de Sócrates em *A República* fossem diferentes daquelas. Cito Strauss:

Estamos claramente no polo oposto da velha Atenas, da política ancestral, a Atenas dos guerreiros de Maratona. Respiramos o ar do novo e do estranho – da decadência. De todo modo, Sócrates e seus principais interlocutores, Glaucon e Adimanto, se mostram muito preocupados com a decadência e pensam na restauração política (STRAUSS, 1978, p. 63)⁶¹.

⁵⁹ No original: “The only universally valid standard is the hierarchy of ends”.

⁶⁰ Ver: STRAUSS (1965, pp. 138-140).

⁶¹ No original: “We are clearly at the opposite pole from Old Athens, from the ancestral polity, the Athens of the Marathon fighters. We breathe the air of the new and the strange-of decay. At any rate Socrates and his chief interlocutors, Glaucon and Adeimantus, prove to be greatly concerned with that decay and to think of the restoration of political health”.

No diálogo, a proposta de Sócrates sobre a *Kallipólis* é ouvida por pessoas que representam o novo ou o estrangeiro (e mesmo o motivo que levou Sócrates ao Pireu teria sido ver um festival novo, que incluía procissões a deuses nativos e estrangeiros – e não ter uma conversa sobre a justiça). Além disso, Strauss relembra que pessoas afinadas por parentesco e amizade à Platão e Sócrates tentaram uma reforma da democracia (tendo em vista restauração da virtude e a justiça) e que algumas das personagens da República foram vítimas precisamente desse regime (Polemárcio, Nicerato e Lísias⁶²).

Platão sabia dos perigos de uma tentativa de reforma real realizada por pessoas injustas. Devemos lembrar que o regime oligárquico dos chamados trinta tiranos, apesar da sua duração de oito meses, produziu um enorme trauma social. Ele foi marcado pela violência, que deu fim à vida de vários cidadãos atenienses, e pelo confisco de propriedade, tornando os defeitos da democracia deposta por ele obsoletos. Crítias foi um dos líderes do governo dos trinta. Se lembrarmos da *Apologia* de Platão e da *Memorabilia* de Xenofonte, um dos desafios a serem enfrentados pelos pupilos e amigos de Sócrates consiste em demonstrar, a propósito da defesa da injustiça da condenação de corrupção da juventude, como um homem bom, Sócrates, não pode ensinar o mal se Crítias (além de Alcibíades) houvera sido, supostamente, aluno de Sócrates ao mesmo tempo que um mal para a cidade⁶³. Assim, a própria reunião do público que ouviu Sócrates no diálogo só poderia ocorrer como produto de uma imensa boa sorte, que é suprida pelo caráter radicalmente fictício do diálogo.

É um fato significativo, para Strauss, a personagem Sócrates falar na presença de pessoas que sofreram com os arbítrios de uma tentativa fracassada de restaurar a justiça operada por homens injustos (STRAUSS, 1978, p. 63). Isso indica que a reforma proposta por Platão, inspirada por seu mestre Sócrates, não se realizará no plano político, mas no

⁶² O mesmo que teria escrito os discursos tematizados no *Fedro* e filho de Céfalos (primeiro interlocutor de *A República*).

⁶³ Ver: Xenofonte, *Memoráveis*, 1.1.1; 1.2.12-16 (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, p. 59; pp. 70-72); Platão, *Apologia*, 33a-b (PLATO; FOWLER, 2005, pp. 118-119); Diógenes Laércio, 2.40 (DIÓGENES LAËRTIOS; KURY, 2008, p. 57). Sócrates permaneceu na cidade durante esse período, enquanto muitos foram mortos ou exilados. Xenofonte deve inclusive esclarecer como Sócrates, que era odiado por Crítias, teve sua liberdade de fala prejudicada na forma de uma legislação que o visava pessoalmente. Cito: “(...) Crítias passou a odiar Sócrates; de modo que quando, na altura em que era um dos Trinta, se tornou redactor de leis, juntamente com Cárciles, lembrou-se dele e promulgou uma lei que proibia o ensino da arte de discursar, injuriando-o, já que não tinha outro meio de o atacar excepto igualá-lo aos filósofos e granjear-lhe a censura de uns e o desrespeito de outros (XENOFONTE; PINHEIRO, 2009, 1, 2, 31; p. 77).

plano do discurso, uma conservadora e gradual elevação da opinião, que adota o melhor regime como ideal regulativo.

3.4. A Justificação Legal da Filosofia

Devido ao seu carácter desestabilizador, a verdade filosófica apresenta o risco para a cidade de corroer o fundamento da ordem política, gerando uma multidão cética e descrente em relação ao mundo que vive. Um estudo suficientemente atento, a partir da segunda referência a Maquiavel em *Sobre a Tirania* pode demonstrar que Leo Strauss pode estar de acordo com a tese maquiaveliana de que toda fundação repousa sobre uma injustiça fundamental⁶⁴. Se for esse caso, precisamente pela escolha da forma de apresentação, Strauss parece se ver impedido de afirmar isso em seu próprio nome. O perigo dessa tese ser amplamente aceita seria a difusão do niilismo.

No texto *Perseguição e a Arte de Escrever*, Strauss relembra que para superar os riscos advindo da tensão entre o filósofo e a cidade, os bons escritores do passado adotaram um modo específico de escrita, uma “escrita entre linhas”. Com isso, mesmo sob a égide da perseguição, o pensamento livre não seria eliminado. Cito Strauss:

Uma resposta adequada à mais séria dessas questões requer uma reflexão metodológica sobre a técnica literária dos grandes escritores das eras anteriores, por causa do carácter típico dos problemas literários envolvidos – obscuridade do plano, contradições dentro de uma obra ou entre duas ou mais obras do mesmo autor, omissão de importantes conexões do argumento e assim por diante. Tal reflexão necessariamente transcende os limites da estética moderna ou, ainda, da poética tradicional, e deve, acredito, compelir os estudantes cedo ou tarde a levar em conta o fenómeno da perseguição. Ao mencionar algo que dificilmente é apenas mais do que outro aspecto do mesmo fato, às vezes observamos um conflito entre uma interpretação tradicional, superficial e doxográfica de algum grande escritor do passado e uma interpretação mais inteligente, mais profunda e monográfica. Elas são igualmente exatas, na medida em que ambas são confirmadas por declarações explícitas do escritor em questão. Apenas algumas pessoas no presente, no entanto, consideram a possibilidade de que a interpretação tradicional possa refletir o ensino exotérico do autor, ao passo que a interpretação monográfica se situe no meio do caminho entre o ensino exotérico e esotérico do autor (STRAUSS, 1988a, p. 31)⁶⁵.

⁶⁴ Ver: argumento apresentado na seção 3.2 deste capítulo.

⁶⁵ No original: “An adequate answer to the most serious of these questions requires methodical reflection on the literary technique of the great writers of earlier ages, because of the typical character of the literary

Strauss faz seu leitor considerar que a presença dos elementos da “obscuridade do plano”, “contradição” e “omissão” pode ter uma finalidade na técnica de escrita dos “grandes escritores do passado”. Em outros termos, Strauss prescreve que se considere qual a necessidade logográfica – ou estética, nos termos da estética platônica – de cada parte do texto filosófico. Também na forma de leitura dos textos dos outros filósofos, o filósofo (bem como o aspirante a filósofo) se diferenciaria do cidadão. O mesmo texto contém dois ensinamentos, um exotérico (que se situa na superfície e é publicamente tolerável) e outro esotérico (ensinamento mais profundo e enfático), na medida em que se silencia em grande parte para a maioria e revela seus segredos a alguns. Contudo, e esse é um ponto que vários leitores têm deixado de notar, Strauss afirma diretamente que tanto o ensinamento exotérico quanto o ensinamento esotérico podem ser confirmados por declarações explícitas do autor.

Se Strauss realiza as leituras exotérica e esotérica dos textos, é possível indagar se ele repetiu tal gesto na sua escrita, considerando que ele escreveu a maior parte da sua obra na universidade norte-americana, abrigada em uma sociedade democrático liberal, onde a liberdade de fala e escrita seriam garantidas. Ocorre que, Strauss coloca em suspeita a crença de que essa liberdade é um dado. A perseguição é frequentemente associada ao passado, mas as verdades filosóficas teriam o poder de desestabilizar qualquer corpo político em qualquer época sendo, portanto, perigosas por essência. Por isso, aquele que está afinado com elas está sempre em risco de ter sua presença excluída do espaço público, seja na forma da eliminação da sua existência física, seja na forma do ostracismo social.

Interessa fazer notar que a restituição da validade do estudo dos clássicos por Strauss, leva em conta que a chamada “reabertura da querela entre antigos e modernos”. Mais do que a rememoração de um evento da história das ideias – e, de fato, o autor quase nada diz sobre aqueles franceses que encamparam os debates da conhecida querela –

problems involved – obscurity of the plan, contradictions within one work or between two or more works of the same author, omission of important links of the argument, and so on. Such reflection necessarily transcends the boundaries of modern aesthetics and even of traditional poetics, and will, I believe, compel students sooner or later to take into account the phenomenon of persecution. To mention something which is hardly more than another aspect of the same fact, we sometimes observe a conflict between a traditional, superficial and doxographic interpretation of some great writer of the past, and a more intelligent, deeper and monographic interpretation. They are equally exact, so far as both are borne out by explicit statements of the writer concerned. Only a few people at present, however, consider the possibility that the traditional interpretation may reflect the exoteric teaching of the author, whereas the monographic interpretation stops halfway between the exoteric and esoteric teaching of the author”.

Strauss pretende, a partir da restituição do horizonte e das ferramentas de julgamento clássicas, construir uma nova via de leitura da história do pensamento político. Essa leitura, por sua vez, colide com a autocompreensão moderna da história da filosofia política, que lê o pensamento moderno como ruptura com a filosofia medieval cristã. Cito Strauss:

Para que as filosofias medievais islâmica e judaica sejam entendidas adequadamente, deve haver um interesse filosófico e não meramente antiquário e isso, por sua vez, requer que se pare de considerá-las contrapartes da escolástica cristã (STRAUSS, 1988a, p. 8)⁶⁶.

As filosofias medievais islâmica e judaica são aquelas que abrem caminho para o retorno para algo que é central no ensinamento político clássico. Ao considerar isso pode se realizar o adendo de que Strauss também fornece elementos sobre a história da filosofia política que ele próprio faz. Seu “retorno”, tal como ele próprio formula em *A Cidade e o Homem*, é justificado pela condição de possibilidade de o pensamento do passado inquirir, no tempo presente, as condições da política. Isso não implicaria, por outro lado, na aplicação do pensamento do passado a problemas contemporâneos (que não podiam ser sabidos pelos pensadores do passado). Cito Strauss:

Não é um antiquarismo benevolente e masoquista, nem um romantismo benevolente e intoxicante, que nos induz a voltar com apaixonado interesse, com uma vontade incondicional de aprender, em direção ao pensamento clássico da antiguidade. Somos impelidos a fazê-lo pela crise dos nossos tempos, a crise do ocidente (STRAUSS, 1978, p. 1)⁶⁷.

Para Strauss, o campo onde se origina a crise dos nossos tempos, e a partir do qual podem se propor possibilidades de mudanças, é o epistemológico, seu retorno à história é primariamente um retorno à história da filosofia política. A relativização da leitura de que as filosofias islâmica e judaica seriam contrapartes da escolástica, orientada no contexto da introdução de *Perseguição e a Arte de Escrever* pela investigação de Strauss sobre o Platão de Farabi, permite esclarecer o problema do conflito entre o

⁶⁶ No original: “If Islamic and Jewish medieval philosophy must be understood properly, they must be of philosophic and not merely of antiquarian interest, and this in turn requires that one ceases to regard them as counterparts of Christian scholasticism”.

⁶⁷ No original: “It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West”.

filósofo e a cidade e a tarefa de uma “sociologia da filosofia” – a tarefa da gênese das ideias políticas.

A primeira diferença com os cristãos concerne às fontes literárias. Enquanto a escolástica se baseou principalmente em Aristóteles, em Cícero e no Direito Romano, as filosofias islâmica e judaica se basearam em *As Leis* e em *A República*, que já haviam sido traduzidas para o árabe no século IX (STRAUSS, 1988a, p. 9). Farabi escrevera comentários sobre a primeira obra de Platão, Averroes sobre a segunda. Vale lembrar que Strauss sustenta que *As Leis* é ao mesmo tempo “o trabalho político de Platão *par excellence*” e onde o “caráter da filosofia política clássica aparece com mais clareza” (STRAUSS, 1988b, p. 29).

A segunda diferença se refere ao significado de “revelação” em cada uma dessas tradições. *Torah* e *Shari’a* possuem o caráter Lei, de ordem social, e não de Fé. Revelação era entendida, nesse contexto, como a ordem política perfeita (STRAUSS, 1988a, p. 10) Tal fato obrigava os *falasifa* (transcrição árabe do termo “filósofos”) a justificar seu direito de filosofar, uma justificação legal perante a lei divina. Seu procedimento consiste em se afastar da causa primária do fenômeno da revelação, que é ininteligível, e se aproximar da causa secundária, que consiste no médium pelo qual deus se revela, o profeta. Revelação, então, passa a ser compreendida como a ordem política perfeita, em outros termos, como o melhor modo de vida e o melhor regime. O profeta é entendido como o legislador perfeito, dotado das mais altas capacidades políticas e intelectuais, precisamente a figura do rei-filósofo platônico. Strauss relembra o fato de que a obra *As Leis* era conhecida como “as leis racionais de Platão” e que os *falasifa*, na medida em que se opunham ao *kalam* (escola da teologia islâmica), aceitavam a ideia de “leis racionais” mas rejeitavam a ideia de “comandos racionais” (STRAUSS, 1988a, p. 11). Ocorre que, Strauss explica a correspondência entre as noções de comandos racionais e de lei natural da escolástica, de modo que se se recorrer ao que ele descreve em *Direito Natural e História*, pode ser esclarecido um importante aspecto.

No contexto da discussão sobre a doutrina do direito natural clássico, Strauss destaca que a lei natural era compreendida por seu caráter imutável e universalmente obrigatório e que a doutrina tomista estava alicerçada na harmonia básica entre lei natural e sociedade. Strauss aponta a contradição no uso do termo “natural”, considerando que tal lei não pode ser conhecida pela “mente humana não assistida” (*unassisted human*

mind)⁶⁸, na medida em que o fim natural do homem aponta para além dele mesmo e não consiste na atividade filosófica ou na política. A razão natural, segundo essa lógica, explicaria a necessidade de transcendência como aquilo que é próprio ao homem, sendo a lei natural inseparável da teologia natural (bíblica) (STRAUSS, 1965, p. 163-164)⁶⁹. Isso tornaria, por sua vez, a lei natural independente do melhor regime. Cito:

Sobre a base da fé bíblica, o melhor regime é simplesmente a Cidade de Deus; portanto, o melhor regime é coevo à Criação e, por isso, sempre atual; e a cessação do mal, ou a Redenção, é trazida pela ação

⁶⁸ No mesmo sentido o termo “razão desassistida” (*unassisted reason*) é utilizada no texto *A Mútua Influência entre Teologia e Filosofia*, versão editada da conferência proferida em 1952 (terceira parte de um conjunto, sendo as duas primeiras publicadas sob o título de *Progresso ou Retorno?*). Ver: STRAUSS (1979, p. 115-116). Em *O que é a Filosofia Política?* a expressão “mente humana não assistida” volta a comparecer. Cito: “We are compelled to distinguish political philosophy from political theology. By political theology we understand political teachings which are based on divine revelation. Political philosophy is limited to the unassisted human mind”. [Somos compelidos a distinguir filosofia política de teologia política. Por teologia política entendemos os ensinamentos políticos que são baseados na revelação divina. A filosofia política é limitada ao que é acessível à mente humana não assistida”] (STRAUSS, 1988b, p. 13). A distinção entre filosofia política e teologia política não recebe um tratamento temático específico nesse texto, embora seja explorada por Leo Strauss em outros contextos, especialmente nos textos *Razão e Revelação* (STRAUSS, 1948) e *Atenas e Jerusalém* (STRAUSS, 1983). É interessante lembrar que o texto *O que é a Filosofia Política?* se origina de um conjunto de conferências proferida em Jerusalém e que o autor começa sua fala fazendo uma referência elogiosa, aparentemente trivial, à cidade, destacando a honra e o desafio de se falar sobre a filosofia política nesse lugar. Jerusalém é dita ser “a cidade correta, a cidade fiel”, lugar onde a questão da filosofia política “teria sido levada mais a sério”. O curioso é como isso é algo que foi preservado no texto publicado, ocasião em que o autor poderia ter suprimido ou transformado em nota as questões circunstanciais. Entretanto, sem que o leitor tenha que assumir grandes encargos interpretativos, é possível questionar se tal ênfase textual é algo a ser levado em conta, *i.e.*, se o fato de Strauss ter preservado o registro do lugar onde ele fala pode ter uma significância mais do que ocasional. O que daria sustentação a isso seria sua declaração explícita, de que apesar do seu silêncio, cito: “I shall not for a moment forget what Jerusalem stands for” [(...) eu não vou esquecer por momento algum o que Jerusalém significa] (STRAUSS, 1988b, p. 10). O que se pode inferir é apenas que, apesar de não inquirir a questão da tensão entre filosofia e teologia no texto dedicado ao tratamento temático da questão “o que é a filosofia?” (conectada à questão “o que é a filosofia política?”), essa tensão estará sempre no horizonte da filosofia – considerando especialmente que essa problemática teria sido desconhecida pelo pensamento moderno, que a considerou superada. A atitude a ser adotada pela filosofia em relação a teologia é descrita em *A Mútua Influência entre Teologia e Filosofia*, nos termos que cito: “Philosophy demands that revelation should establish its claim before the tribunal of human reason, but revelation as such refuses to acknowledge that tribunal. In other words, philosophy recognizes only such experiences as can be had by all men at all times in broad daylight. But God has said or decided that he wants to dwell in mist. Philosophy is victorious as long as it limits itself to repelling the attack which theologians make on philosophy with the weapons of philosophy. But philosophy in its turn suffers a defeat as soon as it starts an offensive of its own, as soon as it tries to refute, not the necessarily inadequate proofs of revelation, but revelation itself”. [A filosofia demanda que a revelação deva submeter sua reivindicação diante do tribunal da razão, mas a revelação enquanto tal se recusa a reconhecer esse tribunal. Em outras palavras, a filosofia reconhece apenas aquelas experiências que podem ser feitas por todos os homens, em todos os tempos, à luz do dia. Contudo, Deus disse ou decidiu que ele quer permanecer oculto na névoa. A filosofia é vitoriosa apenas se se limitar a repelir com as armas da filosofia os ataques que teólogos fazem à filosofia. Mas a filosofia, por sua vez, é derrotada uma vez que começa uma ofensiva por si mesma, assim que ela tente refutar, não necessariamente a inadequação das provas da revelação, mas a revelação em si mesma] (STRAUSS, 1979, p. 116).

⁶⁹ Sobre isso, ver: STRAUSS (1965, p. 158).

sobrenatural de Deus. A questão do melhor regime perde sua significância crucial (STRAUSS, 1965, p. 144)⁷⁰.

O caminho que leva ao caráter problemático do regime é obstruído quando os princípios revelados (contidos na segunda tábua do decálogo), passam a possuir maior dignidade que o melhor regime. Além disso, a ideia de deus como legislador confere à lei um grau de certeza que os clássicos jamais atribuíram. Essas questões são mobilizadas, justamente, porque Strauss quer sublinhar o efeito problemático que a ideia de revelação teve na doutrina do direito natural clássico. A posição de Strauss é a de que a noção tomista de lei natural, inseparável da teologia baseada na crença da revelação bíblica, faz com que ela só possa ser cognoscível por meio de uma conciliação entre razão e revelação. Entretanto, se revelação e razão dão forma a diferentes vias para busca do “conhecimento do todo”, a tentativa da sua conciliação culminaria na supressão da filosofia, uma vez que a tomaria como insuficiente. Em suma, a noção de lei revelada torna fútil a busca pelo melhor regime. Embora se sirva da razão natural, parte mesmo, desde o início, de um parâmetro “abstrato”.

É importante fazer notar que, se é possível demonstrar a especificidade da visão cristã em relação às suas “alegadas” contrapartes medievais, essa leitura se insere no contexto em que Strauss busca compreender o que originou o impulso da moderna doutrina do direito natural de retomar (embora tenha distorcido) algo de fundamental do ensinamento clássico sobre a moralidade, ao tentar separar o direito natural da teologia. Essa diferença fundamental em relação ao que consiste a doutrina sagrada, teologia revelada para os cristãos e interpretação legal da Lei Divina para os muçumanos e judeus, explica o estatuto precário da filosofia nos mundos islâmico e judaico (o que ajuda também a compreender as razões do seu colapso nesses) (STRAUSS, 1988a, p. 19). Entretanto, esse estatuto da filosofia não seria, como poderíamos supor, uma desvantagem para ela, na medida em que asseguraria ao filósofo a liberdade da “super-visão” eclesiástica⁷¹.

Strauss aproxima os filósofos islâmicos e judaicos do horizonte dos clássicos. Nesse contexto, recorda que a cidade grega é chamada até mesmo de totalitária por alguns

⁷⁰ No original: “On the basis of the biblical faith, the best regime simply is the City of God; therefore, the best regime is coeval with Creation and hence always actual; and the cessation of evil, or Redemption, is brought about by God's supernatural action. The question of the best regime thus loses its crucial significance”.

⁷¹ Nota-se que a decomposição do termo supervisão (*supervision*) coloca em destaque o prefixo latino *super*, que indica algo que está num local mais elevado.

(uma menção a leitura anacrônica que circulava no tempo do autor) por submeter à regulação pública a moral, os ritos religiosos, a tragédia e a comédia. Strauss não está endossando a intervenção do público na esfera da intimidade, mas a esclarecer como a filosofia se constituiu como atividade privada, ou “transpolítica”, em um regime que observava de perto a conformidade das condutas com a moralidade pública (STRAUSS, 1988a, p. 21). O problema da justificação legal da filosofia aclara como ocorreu absorção para o centro da atividade filosófica o legado de Platão e Aristóteles sobre a tensão entre o filósofo e a *pólis*.

Ao ler Farabi, Strauss se vale daqueles termos utilizados posteriormente por Maimônides, a diferenciação entre ensinamento exotérico e esotérico. Cito Strauss:

O que Farabi indica a respeito do procedimento dos verdadeiros filósofos, é confirmado por um número de passagens sobre a distinção filosófica entre ensinamento exotérico e esotérico que ocorrem nos escritos dos seus sucessores. O Platão de Farabi nos informa sobre a razão mais dura e óbvia porque essa distinção antiquada e esquecida foi necessária. A filosofia e os filósofos estavam “em grave perigo.” A sociedade não reconhece a filosofia ou o direito de filosofar. Não há harmonia entre filosofia e sociedade (STRAUSS, 1988a, p. 17)⁷².

Strauss argumenta que Farabi expõe um ensinamento publicamente tolerável em seu próprio nome, mas se vale da imunidade do comentador⁷³ para desviar daquilo que Platão escreve explicitamente (sobre a vida após à morte, por exemplo) e substitui a religião pela política no que diz respeito ao que complementa a filosofia em relação à felicidade na cidade. O problema acerca dos modos de ação do filósofo aparece então, em Farabi, a partir da comparação entre o modo como Platão e Sócrates lidaram com uma cidade concreta. Sócrates escolheu a não conformidade e a morte, Platão escolheu fundar

⁷² No original: “What Farabi indicates in regard to the procedure of the true philosophers, is confirmed by a number of remarks about the philosophic distinction between the exoteric and the esoteric teaching which occur in the writings of his successors. Farabi's Plato informs us about the most obvious and the crudest reason why this antiquated or forgotten distinction was needed. Philosophy and the philosophers were "in grave danger:" Society did not recognize philosophy or the right of philosophizing. There was no harmony between philosophy and society”.

⁷³ Destaco a citação de Strauss: “Farabi avails himself then of the specific immunity of the commentator or of the historian in order to speak his mind concerning grave matters in his "historical" works, rather than in the works in which he speaks in his own name. Yet could not Farabi, as a commentator, have expounded, without a muttering of dissent, such views as he rejected as a man?” [Farabi se vale então da imunidade específica do comentador ou do historiador para poder falar o que pensa sobre assuntos sérios nos seus trabalhos “históricos”, e não em trabalhos em que ele fala em seu próprio nome. Contudo, Farabi não poderia, como um comentador, ter exposto, sem um murmúrio de discordância, tais visões que ele rejeitava como homem?] (STRAUSS, 1988a, p. 14).

a “cidade virtuosa” no discurso (o melhor regime) e escapar do conflito aberto com o vulgar.

O Platão de Farabi, na leitura de Strauss, teria substituído o modo de ação de Sócrates pela “gradual substituição da opinião pela verdade” – ou por opiniões que apontam para verdade mais do que as anteriores, mas não contradizem de forma explícita as opiniões aceitas. O filósofo rei não é o legislador, mas um homem perfeito que vive como membro de uma sociedade imperfeita e tenta humanizá-la na medida do possível, governando por meio de um reino secreto – nisso consistiria a política platônica. Por esse motivo, Strauss classifica Farabi como o fundador da tradição da aliança entre filósofos e príncipes, que encontraria seguimento em Marsílio de Pádua e Maquiavel.

O filósofo age esotericamente em favor da filosofia, quando a protege por meio de uma armadura política (a filosofia política), preservando todo seu potencial de inquirir e desestabilizar realidades. O filósofo age exotericamente como membro de uma cidade concreta, sem a qual o pensamento sobre a política não poderia existir, por meio de ensinamentos edificantes que humanizam, elevam a cidade, sem corroer os fundamentos da ordem civil. O ponto crucial consiste na constatação de que o filósofo precisa do domínio público, seu ponto de partida será a *doxa*, e o público precisa do filósofo, para que lhe seja restituído o sentido, para lhe auxiliar na autoconsciência dos processos que o condicionam. Ele, cautelosamente, auxilia para que a opinião pública seja elevada, em um esforço de empreender uma reforma gradual de uma sociedade defeituosa para uma sociedade que mais se aproxime daquilo que os clássicos chamavam de melhor regime – há uma demanda normativa a ser atendida pelo filósofo. Ao mesmo tempo, ele preserva a filosofia por meio de uma forma de comunicação que se realiza, pode-se dizer, entre amigos – entre aqueles que se dedicam a amar a filosofia, a tentar filosofar, em qualquer tempo.

4. A Consideração pela Pluralidade e a Crítica da Tradição em Hannah Arendt

O problema da relação entre a filosofia e a política é explorado por Hannah Arendt em *A Condição Humana* a partir do preconceito sobre a política sedimentado na tradição. Arendt busca fazer uma crítica da tradição e recuperar as condições para compreensão da política. Isso se revela no próprio uso do termo *vita activa*. Por um lado, *vita activa* possui um sentido compreensivo e designa ação em um sentido amplo, como atividade humana. Portanto, abrange o trabalho, a fabricação e a ação política – atividades que corresponderiam às condições fundamentais da vida sobre a terra (ARENDR, 1998, p. 7). Desse modo, há um objetivo de caráter metodológico na utilização do termo, que consiste na apresentação de uma fenomenologia das atividades humanas (ou uma fenomenologia da *vita activa*). Por outro lado, a rememoração do termo *vita activa* possui um sentido crítico, tem a finalidade de estabelecer as condições para constituição de um pensamento que restitua à política a dignidade que lhe é própria. Encontram-se nos textos da coletânea *A Promessa da Política* (ARENDR, 2005b), editada por Jerome Kohn, valiosas fontes para ampliar as análises de Arendt situadas em *A Condição Humana*.

Em suas considerações sobre o tratamento dispendido pela filosofia em relação à *vita activa*, aparecem no pensamento de Arendt duas imagens, que não foram originalmente pensadas para integrar polos opostos em um esquema explicativo. A imagem de um Platão que privilegia a experiência solitária do filósofo e a imagem de um Sócrates que busca conciliar a filosofia com a pluralidade. Ora veremos a apresentação de como as qualidades inerentes à experiência da *solitude* tornam sua relação com o poder suspeita. Ora veremos uma filosofia que toma como tarefa o estabelecimento da amizade, em um sentido político do termo – a comunicação aparece como um elemento da atividade filosófica. Arendt nos convida a refletir sobre qual dessas imagens traduz melhor a relação entre a filosofia e a política. Tratam-se de diferentes ocasiões em que Arendt reflete a questão, embora seja bastante provável não se encontrar uma resolução sobre a mesma. Se as leituras de Arendt se propusessem a ser partes de um sistema ou se o leitor estivesse munido de uma ambição sistemática, certamente se constataria uma daquelas situações de contradição entre diferentes obras de um autor ou autora ou, até mesmo, de passagens dentro de uma mesma obra. Todavia, caso seja respeitado o sentido experimental da forma de exposição da autora, se constatará preservado o potencial crítico e explicativo de suas reflexões.

Sem a intenção explorar cada um de seus aspectos, desse que é um problema maior no pensamento de Hannah Arendt (a relação entre filosofia e política) a análise seletiva das imagens de Platão e Sócrates nestas páginas pode se provar de grande valia para iluminar a relação entre tal problema e aquele sobre a normatividade. Nesse sentido, é possível esclarecer algo sobre as características e condições que levaram à efetivação da visão tradicional sobre normatividade, da qual Arendt é crítica. Essa visão é fundada no pressuposto da hierarquia entre contemplação e ação e assumiu novos desdobramentos na tradição no contexto da era moderna.

Ocorre que, se por um lado Arendt é crítica dessa noção de normatividade, por outro, sua perspectiva não pode ser identificada com a apologia do agonismo ou do espontaneísmo, tampouco com o antinormativismo. Por isso, interessa esclarecer o papel da recuperação da forma de pensamento caracterizada pela consideração da pluralidade, o pensamento crítico – na qual se insere Sócrates – e sua leitura sobre a relação entre a condição da natalidade e os princípios normativos.

4.1. A Hierarquia entre Contemplação e Ação

Hannah Arendt encontra na resposta da filosofia política de Platão ao “trauma” da morte de Sócrates, a raiz do problema da hierarquia entre contemplação e ação. Busca compreender as condições de manutenção da estrutura tradicional em que essas faculdades humanas foram colocadas atreladas em polos opostos e em uma relação vertical. Contudo, isso não significa que Arendt considere que a experiência que origina a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa* seja inválida – o conflito entre o filósofo e a cidade – e sim a ordem hierárquica estabelecida entre contemplação e ação e entre os modos de vida embasados por elas (ARENDR, 1998, pp. 15-16).

Arendt se propõe a pensar um conceito não metafísico de liberdade e, portanto, deve compreender os processos operados desde a origem da metafísica, quando a liberdade foi deslocada do campo da imanência da ação para o domínio da contemplação – além de investigar como esse fenômeno, da alienação da política, encontra sua posteridade na moderna alienação do mundo.

Se em Aristóteles o *bios politikos* ainda era considerado uma das três formas de vida que se podia escolher livremente e se referia exclusivamente ao domínio da ação, da *praxis*, em Agostinho a ideia de *vita contemplativa*, como tradução do *bios theoretikos*,

se tornou o único modo de vida livre. Além disso, *vita activa* teve seu significado político enfraquecido, passou a se referir a qualquer engajamento nas coisas do mundo, o que não foi desacompanhado do desapego cristão das questões mundanas. Não poderia se dizer mais que o sentido de *vita contemplativa* seria extraído da oposição original entre contemplação e ação política. Os filósofos teriam compreendido também a *skholè* (entendida como liberdade ou liberação da atividade política) como uma liberdade necessária para seu modo de vida, para além da liberdade das necessidades. Ao ser transportado para fora da experiência grega, isso que era algo próprio ao filósofo, passou a se estender para além dessa classe, tornando-se um “direito de todos”. Cito Arendt:

A palavra grega *skhole*, como a latina *otium*, significa primariamente liberdade da atividade política e não simplesmente tempo de lazer, embora ambas as palavras também sejam usadas para indicar liberdade do trabalho e das necessidades da vida. Em qualquer caso, elas sempre indicam uma condição livre das preocupações e inquietações (ARENDDT, 1998, p. 14, nota 10)⁷⁴.

O registro da linguagem, revela a Arendt a amplitude e os efeitos dessa alteração. Agostinho passa a entender a contemplação como o único modo de vida livre, diferentemente da *vita negotiosa*, considerando que o termo expressa a ideia de negação do ócio (*nec-otium*) – ou seja, negação da liberdade de afazeres políticos. Cito Arendt:

Tradicionalmente, portanto, o termo *vita activa* recebe seu sentido de *vita contemplativa*; é concedida a ela uma dignidade tão restrita porque ela serve às necessidades e vontades da contemplação em um corpo vivo. O cristianismo, com sua crença no além mundo cujas alegrias são anunciadas nos deleites da contemplação, conferiu uma sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* para uma posição derivativa, secundária; mas a determinação da própria ordem coincide com a própria descoberta da contemplação (*theoria*) como uma faculdade humana, discernível do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e daí em diante governou a metafísica e o pensamento político ao longo da tradição (ARENDDT, 1998, p. 16)⁷⁵.

⁷⁴ No original: “The Greek word *skhole*, like the Latin *otium*, means primarily freedom from political activity and not simply leisure time, although both words are also used to indicate freedom from labor and life's necessities. In any event, they always indicate a condition free from worries and cares”.

⁷⁵ No original: “Traditionally, therefore, the term *vita activa* receives its meaning from the *vita contemplativa*; its very restricted dignity is bestowed upon it because it serves the needs and wants of contemplation in a living body. Christianity, with its belief in a hereafter whose joys announce themselves in the delights of contemplation, conferred a religious sanction upon the abasement of the *vita activa* to its derivative, secondary position; but the determination of the order itself coincided with the very discovery of contemplation (*theoria*) as a human faculty, distinctly different from thought and reasoning, which occurred in the Socratic school and from then on has ruled metaphysical and political thought throughout our tradition”.

Se a descoberta da eternidade pelo filósofo tornou fútil a busca pela imortalidade terrena na *pólis*, a queda do império romano tratou de tornar explícito o fato de que nenhuma obra humana é, de fato, imune ao perecimento. Isso foi acompanhado pela unificação da “humanidade ocidental” pelo evangelho cristão, que passou a tratar a vida individual como eterna (a crença na eternidade da alma) (ARENDDT, 1998, p. 21).

A descoberta da contemplação como uma capacidade humana foi sucedida pelo evento histórico do julgamento e morte de Sócrates, que trouxe à luz o problema do conflito entre o filósofo e a *pólis*. A reação de Platão, por meio da sua filosofia política, com a afirmação da superioridade da contemplação sobre a ação, teria preparado as bases para o estabelecimento de um projeto político para a durabilidade da filosofia. A origem da superioridade da contemplação, então, não seria cristã, mas adviria da reorganização utópica da vida na *pólis* proposta por Platão – sua *Kallipólis* atenderia à demanda de viabilizar o modo de vida do filósofo (ARENDDT, 1998, p. 14). Suas razões seriam de ordem não metafísica.

Para Arendt, Platão teria fundado as bases para o estabelecimento da tradição – e isso teria se operado em contradição aos ensinamentos fundamentais de Sócrates sobre a política. No texto *A Tradição do Pensamento Político*, Arendt demarca o ponto de que se a ideia de tradição está muito mais ligada à atitude dos romanos em relação ao ancestral, isso só pode se efetivar por meio da estrutura de pensamento oferecida pela filosofia grega. Cito:

Historicamente, o senso comum tem uma origem muito mais romana, como tradição. Não que aos gregos e hebreus faltasse senso comum, mas apenas os romanos o desenvolveu ao ponto de se tornar o critério mais elevado de gestão dos afazeres público-políticos. Com os romanos, rememorar o passado se tornou uma questão de tradição, e é nesse sentido de tradição que o senso comum encontrou politicamente sua mais importante expressão (ARENDDT, 1998, p. 42)⁷⁶.

O senso comum⁷⁷, entendido como um sentido compartilhado, desempenhou um papel bastante diferente nos casos da Grécia e de Roma, possivelmente em razão das

⁷⁶ No original: “Historically, common sense is as much Roman in origin as tradition. Not that the Greeks and Hebrews lacked common sense, but only the Romans developed it until it became the highest criterion in the management of public-political affairs. With the Romans, remembering the past became a matter of tradition, and it is in the sense of tradition that the development of common sense found its politically most important expression”.

⁷⁷ A ideia de senso comum como sentido compartilhado é ampliada pela interpretação de Arendt do *sensus communis* em Kant. Ver: ARENDT (1982, pp. 70-72).

suas atitudes diversas em relação ao novo e ao antigo. A apreciação pelo novo, em um mundo onde não havia uma tradição do pensamento político, permitiu aos gregos pensar a *pólis* como o espaço próprio para a criação de sentido. No caso romano, o sentido de realidade compartilhado estava assentado na sua reverência ao passado que, visto pelas lentes da tradição, passou a oferecer os exemplos e modelos para orientar a ação – essa é a origem da associação entre tradição e normatividade.

A absorção da estrutura filosófica que possibilitou a consolidação da tradição não dependeu da filosofia grega ser amplamente aceita (Arendt relembra como tantas vezes Cícero se opunha a ela), mas da incorporação do objetivo da fundação perfeita ao seu ideário (ARENDR, 2005b, p. 53). Da mesma forma que os romanos consideravam que os gregos haviam empreendido a fundação perfeita do pensamento (motivo que os levou a se orientar desde o princípio por eles) também possuíam o objetivo de que Roma fosse reconhecida como a fundação política perfeita e eterna. O retorno e religamento (a atitude religiosa de voltar ao princípio) com a fundação, pela via da tradição, pôde fornecer o critério elevado para a avaliação das coisas concernentes ao público. Cito Arendt:

Sem a santificação de Roma da fundação como um evento único, a civilização grega, incluindo a filosofia grega, não poderia nunca ter se tornado a fundação da tradição, embora pudesse ter sido preservada por meio dos esforços de estudiosos em Alexandria de um modo não vinculante e comprometedor (ARENDR, 2005b, p. 54)⁷⁸.

Isso teria oferecido aos romanos um guia para ação política, entretanto também os preveniu (apesar de serem, como afirma Arendt, o povo mais político que já existiu) de desenvolver uma filosofia política e de teorizar adequadamente sobre sua própria experiência. Ocorre que, desde que o passado não coincide com a tradição, é possível afirmar que algo dessa experiência pode se abrir para nós – especialmente no registro da linguagem.

O encobrimento da ideia de humano como um ser da ação e que, portanto, pressupõe a presença dos outros, pode ser explicada pelo lugar destacado que as definições de *animal rationale* e *homo faber* desempenharam no pensamento político. Elas são caracterizadas precisamente por considerar “o homem” como se ele existisse no

⁷⁸ No original: “Without Rome’s sanctification of foundation as a unique event, Greek civilization, including Greek philosophy, would never have become the foundation of a tradition, though it might have been preserved through the efforts of scholars in Alexandria in a nonbinding, nonobliging manner”.

singular (ARENDT, 2005b, p. 60). As atividades do “ser racional” e do “ser de fabricação” são caracterizadas pela omissão da presença dos outros, tem como condição a unicidade. A consideração da tradição pela pluralidade tratou deslocar a política do domínio da liberdade para o domínio da necessidade, como se pluralidade correspondesse à soma de indivíduos racionais com os quais somos obrigados a viver em sociedade em razão da nossa insuficiência. Os remédios ou correções para os “defeitos da ação”, nesse caso, serão sempre advindos de um domínio exterior àquele da política.

É em uma reavaliação da atitude da tradição em relação às capacidades humanas, que Hannah Arendt confere um lugar destacado às capacidades de perdoar (uma resposta à irreversibilidade da ação) e de prometer (uma resposta à imprevisibilidade da ação) – precisamente por se apresentarem como remédios da ação advindos das próprias condições da ação. A esse respeito, Jacques Taminiaux, que cito, explica como essas capacidades em Arendt podem ser lidas em contra distinção às abordagens da tradição:

Ao insistir na presença desses dois remédios dentro da própria ação, Arendt se distancia das abordagens filosóficas tradicionais sobre os dilemas da ação. Em geral, essas abordagens consistem tanto em se desviar dos afazeres humanos e da *vita activa* por inteiro para poder adotar um modo de vida contemplativo, ou recomendar que se substitua a confiabilidade de algum tipo de fabricação coletiva e inanimada no lugar das incertezas da interação e discurso entre parceiros iguais dentro da pluralidade. Desenvolvida já em Platão, tais visões sempre jogam com um ideal de autossuficiência do sábio, ou da soberania do governante, temas que são completamente incompatíveis com a pluralidade uma vez que demandam ou a retirada dela ou sua repressão (TAMINIAUX IN VILLA, 2006, p. 170)⁷⁹.

Aquele que ordena e fornece os parâmetros para a cidade estaria necessariamente apartado dos outros cidadãos, consideraria a pluralidade como o mal inevitável da política, não como uma qualidade positiva. Isso, novamente, pode ser reconduzido a posição de Platão sobre a pluralidade. Segundo Arendt, que cito:

É possível conceber um mundo humano, no sentido de um artifício feito pelas mãos humanas, erigido sobre a terra sob as condições da

⁷⁹ No original: “By insisting on the presence within action itself of these two remedies, Arendt distances herself from the traditional philosophical approaches to the predicaments of action. In general, those approaches consist either in turning away from human affairs and from the entire *vita activa* in order to adopt a contemplative way of life, or in recommending the substitution of the reliability of some sort of collective and unanimous fabrication for the uncertainties of interaction and speech between equal partners within plurality. Already developed by Plato, such views always toy with an ideal of the self-sufficiency of the sage, or of the sovereignty of the ruler, themes which are thoroughly incompatible with human plurality since they demand either a withdrawal from it or its repression”.

unicidade do homem, e Platão realmente lamenta o fato de que há muitos homens, no lugar de um homem, vivendo sobre a terra. Ele lamenta o fato de que certas “coisas são, pela natureza privadas, como os olhos, e ouvidos, e mãos,” porque elas previnem os muitos de serem incorporados no corpo político onde todos vivem e se comportam com “um” (Leis, v, 739). Platão concebe esse “um” na finalidade sem palavras (speechless) e sem ação (actionless) do pensamento, que é a percepção da verdade como a suprema possibilidade de medida, pode-se dizer, da unicidade da “ideia” ou Deus. Mas um ser agente e falante existindo no singular não pode ser concebido. Em segundo, a condição humana da pluralidade não é tampouco a pluralidade de objetos fabricados de acordo com um modelo (ou *eidōs*, como Platão diria), nem a pluralidade da variação dentro de uma espécie (ARENDDT, 2005b, p. 61)⁸⁰.

A base teórica fornecida exclusivamente pela experiência solitária do filósofo elevaria a verdade filosófica a um estatuto normativo, algo que se acomoda com a ideia da fundação da vida política referida a um ator solitário (a fabricação solitária do *homo faber*). Em contraste com a experiência da pluralidade, a produtividade própria da política é pensada como a materialização de modelos intelectualmente projetados.

No texto nomeado *Sócrates*, Arendt apresenta a imagem de um Platão cuja filosofia política foi moldada pela revelação do “espetáculo” da submissão da *doxa* de Sócrates “às opiniões irresponsáveis dos atenienses” que o condenaram à morte. Platão constataria que a hostilidade da *pólis* ao filósofo não deveria ser vista apenas no sentido do risco à sua vida, em razão do seu conhecimento de verdades capazes de abalar o *status quo*, mas também considerando que a mesma cidade que pôde condenar Sócrates à morte é capaz de esquecê-lo. Cito Arendt: “Sua imortalidade terrena estará a salvo apenas se os filósofos puderem ser inspirados por uma solidariedade entre eles, que é oposta à solidariedade da polis e dos seus concidadãos” (ARENDDT, 2005b, p. 8)⁸¹. O projeto de preservação da memória do filósofo se realizaria pela via da filosofia, pela comunicação, que dá forma a uma espécie de comunidade filosófica (antipolítica na origem), e por meio

⁸⁰ No original: “It is possible to conceive of a human world in the sense of a man-made artifice erected on the earth under the condition of the oneness of man, and Plato indeed deplores the fact that there are many men rather than one man living on the earth. He deplores the fact that certain “things are by nature private, such as eyes, and ears, and hands,” because they prevent the many from being incorporated into a political body where all would live and behave as “one” (Laws, v, 739). Plato conceived this “one” in the speechless and actionless end of thought, which is the perception of truth as the supreme possibility of measuring up, so to speak, to the oneness of the “idea” or God. But an acting and speaking being existing in the singular cannot possibly be conceived. Second, the human condition of plurality is neither the plurality of objects fabricated in accordance with one model (or *eidōs*, as Plato would say), nor the plurality of variations within a species”.

⁸¹ No original: “His earthly immortality would be safe only if philosophers could be inspired with a solidarity of their own, which was opposed to the solidarity of the polis and their fellow citizens”.

da cidade, pela introdução de parâmetros transcendentais e absolutos (elevados ao estatuto de verdade) ao domínio do político (do relativo).

A tragédia que Platão testemunharia (Arendt mobiliza a *Apologia* e o *Crítón* para criar essa imagem) seria a do filósofo não consegue “persuadir” a cidade, tampouco seus amigos. Entre os últimos a argumentação política não faria sentido. Isso o teria levado a fundar aquilo que Arendt chama de “tirania da verdade”. Nesse texto, Arendt usa cores fortes para destacar a figura de Platão, algo que não pode ser dissociado da finalidade retórica de estabelecer um contraste com as propriedades atribuídas à forma do discurso de Sócrates.

Em Platão – Arendt afirma – a verdade é contraposta à opinião e a forma do discurso filosófico (*dialegesthai*) e contraposta à persuasão e retórica (formas de discurso da cidade) (ARENDR, 2005b, p. 12). Quando adentra no domínio da opinião, a verdade se torna uma opinião entre as outras, portanto, é destruída (destituída do seu caráter revelador) – Platão derivou disso a desqualificação do aspecto comunicativo da persuasão, que passou a ser entendida como uma forma de violência.

No que tange à forma pela qual Platão se dirigia ao público, Arendt faz notar que a mesma teria um caráter diverso da forma tanto do discurso da cidade quanto do discurso filosófico socrático. Como a verdade não pode persuadir, as ideias passam a ser dotadas de um uso político, passam a dispensar a persuasão. Isso se efetivaria nas imagens das punições no além-mundo. Essas imagens teriam a finalidade política de serem “mais persuasivas” que a persuasão, objetivariam incutir o medo por meio de imagens – o que Arendt chama de uma “violência por meio de palavras”.

Platão encontra no uso político (não metafísico) das ideias, a fórmula para a normatização da política. Isso teria levado a abstração do conceito ao nível da desconexão com a experiência. A oposição entre opinião e verdade (*doxa* e *episteme*) teria sido fundada na rejeição e na busca de corrigir os “defeitos” da condição humana da pluralidade, e esse seria o ponto em que Platão desviaria mais enfaticamente do seu mestre Sócrates.

Esse problema deu origem na literatura a respeito de Arendt ao desconcerto sobre como ela pôde “separar” de forma tão radical Platão de Sócrates. Uma via para se pensar essa questão pode partir da constatação de que a imagem de Platão que Arendt nos apresenta encontra, por um lado, certa evidência textual em Platão, mas, por outro, pode se fazer independente do próprio Platão. Ela contrapõe a imagem que Platão apresenta de Sócrates na *Apologia* com aquela que aparece no *Fédon* – interpreta a segunda obra como

uma revisão platônica, “mais persuasiva”, da primeira (onde se introduz a crença das punições e recompensas no além-mundo) (ARENDR, 2005b, p. 7). Além disso, recupera a figura de Sócrates na parte da filosofia política de Aristóteles que fora constituída em discordância com Platão, especialmente no que concerne à função da amizade para ideia de comunidade, retida da *Ética a Nicômaco* (ARENDR, 2005b, pp. 16-17).

Isso ocorre porque Arendt não faz (e não busca fazer) uma história do pensamento político, mas nos apresenta experimentos do pensar, em um diálogo com filósofos e escritores da política – sem qualquer intenção de reviver a tradição como tradição.

4.2. Marx e a Realização da Tradição na Forma da Utopia Clássica

Nos manuscritos do curso de título *De Maquiavel a Marx*, proferido em 1965, encontra-se a ideia de que é muito possível que não exista uma história do pensamento como pensamento (como se esse tivesse uma história autônoma). Isso ocorre porque o pensamento não é um evento sobre o qual podemos constituir uma história, observar suas principais figuras não nos conta uma história. A intenção de Arendt, então, não é investigar como um pensador influenciou o outro, para ela os pensadores não são ligados em cadeia (ARENDR, 1965, folha 023453).

Lendo retrospectivamente o período que se inicia nos anos 50, ocasião de construção e das descobertas fundamentais na teoria da ação de Arendt, à luz dessa consideração, é possível arriscar afirmar que a proposta de Arendt não consiste em uma genealogia da tradição. Ela apresenta, muito mais, uma imagem da tradição e estabelece um diálogo com suas principais figuras. O primeiro fruto da dessa abordagem é inquirir o efeito político da introdução das ideias filosóficas no domínio público (o que encontraria sua expressão mais elevada em Marx⁸²); o segundo, é recolher e reconsiderar os

⁸² É sabido que um dos caminhos abertos pela literatura consiste em ler a problemática em torno das imagens de Platão e Sócrates e da relação entre filosofia e política a partir da rejeição ou adesão ao legado de Heidegger. Sem questionar a evidência textual e relevância dessa leitura, pretendo seguir em outra direção. Faço notar que sigo a trilha aberta pela interpretação de Yara Frateschi, que considera que é em um diálogo com Marx que a pergunta basilar do pensamento de Arendt, sobre a “característica específica e definidora do homem”, é enfrentada de forma mais inequívoca (FRATESCHI, 2010, p. 163). A respeito das interpretações que situam Heidegger no contexto da leitura sobre Sócrates, cabe lembrar, em primeiro, da leitura de Margaret Canovan, para quem a importância de Marx no pensamento de Arendt certamente também não é desconhecida. A esse respeito Canovan realiza uma instigante e abrangente leitura em dos capítulos do seu *Hannah Arendt: Uma Reinterpretação do seu Pensamento Político*. Ver: CANOVAN (1994, pp. 63-98). Na mesma obra, apresenta também a leitura de que existem duas imagens sobre a relação

problemas fundamentais sobre os quais essas figuras refletiram sob a nova luz advinda dos eventos – realizados pela ação – reconsiderar, portanto, a condição da liberdade humana.

A fenomenologia da *vita activa* não parte de um “marco zero”, mas é desenvolvida em contraste com a consideração pela ação conferida por algumas figuras da tradição, que trataram de rebaixá-la, e em aproximação com a consideração (ou a intenção) de outras, os escritores e filósofos da política que, diferentemente, apreciaram a pluralidade humana. São nas suas leituras sobre os autores que integram esse segundo grupo que encontramos grande parte das suas investigações sobre a normatividade. Ao analisar a leitura de Arendt sobre o primeiro, encontramos suas críticas sobre o tratamento da normatividade no sentido tradicional, que não é desacompanhado do desenvolvimento de novos caminhos interpretativos.

Os artigos e manuscritos de Arendt sobre a tradição produzidos entre a publicação de *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana* inserem-se num projeto de pensar a relação entre elementos totalitários no marxismo e a tradição da filosofia política. O projeto, nesses termos, foi abandonado, mas as descobertas realizadas deram base ao material para a elaboração da sua fenomenologia da *vita activa*.

No artigo *Karl Marx e a Tradição do Pensamento Político Ocidental* essas relações são apresentadas. Cito Arendt:

entre filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt. A primeira imagem aparece quando Arendt se refere à experiência solitária do filósofo, de caráter antipluralista. Nesse contexto, Margaret Canovan verifica que as propriedades atribuídas a Platão podem ser encontradas em vários dos comentários de Arendt sobre Heidegger. A segunda, que Arendt explora a tentativa de compreender uma filosofia que demanda o contato com os outros no mundo público (o que implica no reconhecimento da pluralidade e da comunicação). Nesse caso, essas propriedades são encontradas na leitura do Sócrates de Arendt e nos elogios de Arendt a Jaspers (CANOVAN, 1994, p. 257). Rodrigo Chacón, em uma apreciação da crítica à ciência política platônica nos cursos de Heidegger dos anos 30 sobre Nietzsche, marca explicitamente seu afastamento da visão que considera Sócrates um “antídoto” para o platonismo de Heidegger (CHACÓN, 2009, p. 358). Essa análise insere-se no contexto de uma reflexão sobre a figura de Sócrates a partir de um diálogo entre os pensamentos de Heidegger, Strauss e Arendt. Para Chacón, Heidegger encontraria em Platão a fórmula, da qual ele seria crítico, para a subjetivação da metafísica. Cito: “(...) even though Plato cannot be taken to be the first philosopher of ‘values’, he does prepare a form of thinking for which the condition of possibility of beings—and hence what is to count as ‘being’ at all—is made to depend on our (subjective and ‘valuational’) representing. Metaphysics—the differentiation of Being and beings—thus assumes several forms: from pre-Platonic *physis* to the Platonic *idea* to Aristotle’s *energeia*, the history of the progressive forgetfulness of the mystery of being leads through “Substantiality, Objectivity, Subjectivity, the Will, the Will to power,” to Nietzsche’s “Will to Will.”” [(...) mesmo que Platão não possa ser tomado como o primeiro filósofo dos ‘valores’, ele prepara uma forma de pensamento pela qual a condição de possibilidade dos seres – e, portanto, o que conta de fato como ‘ser’ – serem considerados dependentes da nossa (subjetiva ou ‘valorativa’) representação. A metafísica – a diferenciação entre Ser e seres – assume várias formas: da *physis* pré-platônica até a *idea* platônica e a *energeia* de Aristóteles, a história do progressivo esquecimento do mistério do ser conduz à “Substancialidade, Objetividade, Subjetividade, a Vontade, a Vontade de poder,” para “Vontade de Vontade” de Nietzsche] (CHACÓN, 2009, p. 350).

Marx atingiu, mesmo que postumamente, o que Platão, em vão, tentou na corte de Dionísio da Sicília. O marxismo e sua influência sobre o mundo moderno se tornou o que é hoje por causa da sua dupla influência e representação, primeiro pelos partidos políticos das classes trabalhadoras e, segundo, pela admiração dos intelectuais, não na Rússia soviética per se, mas pelo fato de que o bolchevismo é, ou se pretende, marxista (ARENDR, 2002, p. 275)⁸³.

A referência aqui são os fatos descritos por Platão na *Carta VII*, suas fracassadas tentativas de aconselhamento e condução do tirano à virtude, vista por Arendt como registro da afinidade entre a verdade filosófica e as formas de política que rejeitam a liberdade. O desafio “mais urgente” colocado para (e por) Marx iria além das questões acadêmicas (sobre a decorrência e influência entre teorias) e pode ser assim formulado: como o marxismo pôde ser incorporado a uma forma de dominação totalitária, isso se fez por meio da sua total distorção ou haveria algum elemento que permitisse isso ter ocorrido?

Para Arendt, tal questão conduz à desconcertante ideia de que há elementos na tradição do pensamento ocidental que favoreceram as formas de governos responsáveis pela ruptura com toda civilidade e dignidade que a tradição houvera conferido ao ser humano. Entretanto, no artigo citado, Arendt pontua explicitamente que não se pode compreender o totalitarismo como uma decorrência da tradição do pensamento político ou da teoria de Marx, como se a culminação da tradição do pensamento político fosse o desenvolvimento das formas de governo totalitárias. Essa percepção poderia ser investigada como uma das causas possíveis do abandono do projeto de pesquisa anterior nos termos como foi originalmente pensado.

Isso não significa que Arendt não admirasse Marx como filósofo – mais do que apenas retórica, a citação em *A Condição Humana* do comentário de Constant sobre lamentar se juntar aos detratores de um grande homem, na ocasião de ter de criticar Rousseau, aparece precisamente porque Arendt considera Marx um filósofo de uma estatura imensamente superior se comparado com a maioria de seus críticos – e ainda hoje isso se mantém. Além disso, as reflexões de Arendt sobre as capacidades humanas podem ser compreendidas por meio da sua interlocução com obra de Marx.

⁸³ No original: “Marx attained, albeit posthumously, what Plato in vain had attempted at the court of Dionysios in Sicily. Marxism and its influence in the modern world became what it is today because of this twofold influence and representation, first by the political parties of the working classes, and, second, by the admiration of the intellectuals, not of Soviet Russia per se, but for the fact that Bolshevism is, or pretends to be, Marxist”.

No texto *Karl Marx e a Tradição do Pensamento Ocidental* aparece certa relutância em considerar Marx um filósofo tradicional no discurso de Arendt. Ele teria desafiado a tradição de forma formidável no que concerne à relação entre filosofia e política (ARENDR, 2002, p. 317). Como Arendt afirma no capítulo sobre *A Tradição e a Era Moderna*, presente na coletânea *Entre o Passado e o Futuro*, Marx desafia o Deus tradicional e a glorificação da razão, buscando reavaliar a estima conferida à atividade do trabalho (ARENDR, 1968, p. 22). Arendt interpreta a frase “o trabalho criou o homem” como o desligamento com a ideia de que o homem é obra de Deus, portanto, a humanidade passa a ser compreendida como produto da própria atividade humana do trabalho. Com isso, o trabalho, considerado tradicionalmente a atividade menos digna, se torna a característica definidora (*differentia specifica*) do homem – ocorre a substituição do *animal rationale* da tradição cristã pelo *animal laborans*.

Entretanto, se a ênfase na dignidade do *animal laborans* aparentemente colide violentamente com a tradicional desvalorização do apego às questões mundanas, Marx terminaria por preservar a estrutura e o objetivo tradicionais – o pensamento de Marx estaria no fim da tradição, mas ainda inserido na tradição em relação ao seu aspecto determinante. Sobre as alterações empreendidas por Marx na estrutura tradicional baseada na relação entre filosofia e política, de modo sumarizado, Arendt explica no texto *O Conceito de História* (também presente na coletânea *Entre o Passado e o Futuro*):

Marx mais tarde também inverteria essa hierarquia, embora ele tivesse escrito explicitamente apenas sobre elevar a ação sobre a contemplação e mudar o mundo em vez de interpretá-lo. No curso dessa inversão, ele teve que perturbar também a hierarquia tradicional dentro da *vita activa*, colocando a mais baixa das atividades humanas, a atividade de trabalho, no lugar mais elevado. A ação agora parecia não ser mais que uma função das “relações produtivas” da humanidade provocadas pelo trabalho (ARENDR, 1968, pp. 83-84)⁸⁴.

São operadas inversões em dois níveis. Em primeiro, na prioridade entre contemplação e ação. Em segundo, na hierarquia interna à avaliação das atividades da *vita activa*. Com isso, Marx tanto manteria a conclusão tradicional de que da tensão entre filosofia e política decorre logicamente uma hierarquia entre as duas atividades quanto,

⁸⁴ No original: “Marx was later to reverse this hierarchy too, although he wrote explicitly only about elevating action over contemplation and changing the world as against interpreting it. In the course of this reversal he had to upset the traditional hierarchy within the *vita activa* as well, by putting the lowest of human activities, the activity of labor, into the highest place. Action now appeared to be no more than a function of “the productive relationships” of mankind brought about by labor”.

ao subordinar a ação política à condição do trabalho, preservaria a ideia de que a política deve visar um fim mais elevado que a própria política. Desse modo, se Arendt destaca em *Marx e a Tradição do Pensamento Ocidental* como Marx teria desafiado a tradição, algumas linhas após essa afirmação ocorre uma transição nos termos para definir o empreendimento de Marx, algo que limita significativamente sua grandeza – Marx, na verdade, desafiaria a resignação do filósofo, e não a filosofia (ARENDR, 2002, p. 317). A afirmação sobre os filósofos apenas “interpretarem o mundo” (da qual Marx aduz a demanda de que a filosofia deve ser utilizada para mudar o mundo), bem como a afirmação de que não se pode superar a filosofia (no sentido hegeliano de *aufheben*) sem realizá-la, estariam diretamente conectadas à filosofia da história de Hegel⁸⁵. A ação é transfigurada na mais filosófica das atividades, se torna meio para o pensamento se concretizar (ARENDR, 1968, p. 21; 2002, p. 317-318; 2005b, p. 82).

Cabe notar que o efeito das alterações empreendidas na hierarquia interna à *vita activa* também teve como consequência o estabelecimento de uma afinidade entre ação e violência, algo que também desafiaria a tradição. Arendt contrapõe essa ideia à interconexão entre ação e discurso pressuposta pela definição de homem como animal político, pensada por Aristóteles à luz da experiência da *pólis grega*. O elemento discursivo era entendido como aquilo que conferia à ação seu caráter constitutivo e a obediência ao governo se entendia ser operada pela persuasão⁸⁶. Em Marx, a violência (ou a posse dos meios de violência) seria lida como elemento constitutivo da ação (na luta de classes), de todas as formas de governo (o estado é instrumento da classe dominante) e da história (ARENDR, 1968, p. 22). Para Arendt, contudo, o entendimento de que a violência é constitutiva leva ao paradoxo irresolúvel de que se a violência não gera poder (por ser antipolítica), ela não pode estabilizar realidades, mantendo-se nesse papel de

⁸⁵ Yara Frateschi sintetiza com clareza as aporias que Arendt encontraria nas proposições-chave do pensamento de Marx, a partir das quais ela interpretaria seu projeto filosófico. Cito: “Embora inovadoras, as três proposições-chave da filosofia política de Marx contém, cada qual, uma contradição fundamental e deixa em aberto perguntas que ele não respondeu. Se o trabalho define o homem, que atividade humana restará quando o trabalho for abolido? Se a ação violenta é a mais digna das ações humanas, como serão os homens capazes de agir de modo significativo e autêntico depois da conclusão da luta de classes e do desaparecimento do Estado? Que espécie de pensamento restará quando a filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida?” (FRATESCHI, 2010, p. 166).

⁸⁶ Um estudo suficientemente amplo sobre essa questão pode demonstrar que a adesão a um governo, mesmo entre os gregos, fora pensada a partir de uma equação entre persuasão e coação. Entretanto, o que cabe notar é que ao relembrar a interconexão entre ação e discurso na ação política, Arendt quer reter aquilo que é constitutivo do público – e não apontar para um modelo de política depurada de “elementos estratégicos” que, de fato, nunca existiu em qualquer parte do mundo.

figuração da ação e dando início a um ciclo da violência, que deve se retroalimentar para se manter ativo.

O fato de que vertentes inspiradas em Marx teriam passado a adotar a revolução francesa como modelo para a ação, pode ajudar a iluminar a avaliação de Arendt sobre tal revolução⁸⁷. Na leitura comparativa dessa com a experiência norte-americana, em *Sobre a Revolução*, são assentados os termos de uma teoria da ação baseada na distinção entre poder e violência, fato que ajuda a compreender que a atribuição de um “fracasso” da revolução francesa faz muito sentido à luz do fenômeno da chamada torrente revolucionária, caracterizado pela incapacidade de escapar do ciclo vicioso desencadeado pela manifestação de uma forma de ação pautada pelo objetivo da liberação das necessidades dos corpos. A ação no curso da revolução, sobretudo no apelo de Robespierre à “vontade do povo”, teria perdido de vista sua própria tarefa e passou a buscar auxílio em um domínio mais seguro, certo e elevado para orientar a ação – um absoluto. A ação, então, passa a atender as demandas da necessidade e a ser fundamentada em uma normatividade forte e exterior a política, o que faz nublar as distinções entre poder e violência. Assim, a revolução francesa teria perdido de vista o objetivo de fundação da liberdade e recaído no perigo coevo à tarefa de fundação (da criação de algo novo), o perigo do absoluto. Por esse motivo, Arendt acredita ser possível estabelecer uma linha que liga um aspecto do pensamento de Marx a Robespierre. Cito Arendt:

Foi o cientista em Marx, e a ambição de elevar sua ‘ciência’ ao patamar da ciência natural, cuja principal categoria ainda era a da necessidade, que o tentou a reverter suas próprias categorias. Politicamente, esse desenvolvimento levou Marx à renúncia da liberdade em função necessidade. Ele fez o que seu professor em revolução, Robespierre, havia feito antes dele e o que seu grande discípulo, Lenin, faria na mais importante revolução que seus ensinamentos já inspiraram (ARENDR, 1990, p. 65)⁸⁸.

⁸⁷ É importante marcar que Arendt busca alternativa às duas principais propostas de leitura, no contexto da universidade americana do seu tempo, sobre legado das revoluções reivindicados pelas tradições marxista e democrático liberal.

⁸⁸ No original: “It was the scientist in Marx, and the ambition to raise his 'science' to the rank of natural science, whose chief category then was still necessity, that tempted him into the reversal of his own categories. Politically, this development led Marx into an actual surrender of freedom to necessity. He did what his teacher in revolution, Robespierre, had done before him and what his greatest disciple, Lenin, was to do after him in the most momentous revolution his teachings have yet inspired”.

Desse modo, se Marx desafia a tradição e a supremacia da *vita contemplativa*, a busca de realização da filosofia na política o conduziria de volta ao objetivo tradicional, a fundação de uma utopia. Se o impulso da ação seria pré-político (uma vez que rebaixada ao domínio da necessidade) sua finalidade seria pós política, a realização de uma sociedade ideal – uma utopia onde a política não é necessária, a “administração das coisas” (economia) tomaria seu lugar.

A sociedade ideal de Marx, na forma como lê Arendt, é pensada em termos de uma utopia clássica de cidade livre, seu objetivo é a criação de uma sociedade sem classes e sem estado, libertada da condição do trabalho e da política (ARENDR, 1968, p. 20). Ocorre que, o entendimento da associação entre ação e violência recairia no paradoxo de que se o objetivo da política for realizado a luta de classes se extinguiria, e em uma sociedade sem classes não restaria uma forma de ação relevante disponível.

Além disso, do próprio ponto de vista da avaliação de Marx sobre as atividades humanas, a realização do pensamento na ação (em uma utopia pós política) implicaria no paradoxo de que se a condição definidora do homem é o trabalho (a humanidade é criada pelo trabalho), a concretização de um mundo ideal emancipado do trabalho terminaria por eliminar a condição própria responsável pela humanização. Desse modo, a realização do pensamento na ação consistiria no fim da história – o trabalho, a filosofia e a política não teriam mais razão de ser.

4.3. O Pensamento Crítico e a Consideração pela Pluralidade

Arendt abre seu curso de 1965, *De Maquiavel a Marx*, apresentando a diferenciação entre filósofos e escritores políticos. Dentre os escritores, Arendt faz questão de destacar Maquiavel, Tocqueville e Montesquieu, autores apreciados também em momentos importantes da sua obra⁸⁹. As considerações sobre a política desses escritores emergem da experiência política, de modo que não lhes ocorre questionar “qual é o fim da política” porque já consideram isso como um dado, a política é vista por eles como um fim em si mesma. Os leitores podem encontrar neles convicções fundamentais e não sistemas – há uma “atmosfera de consistência”, mas não há um “parâmetro de consistência” (ARENDR, 1965, folha 023453). Filósofos seriam aqueles que escrevem

⁸⁹ Dentre esses autores, sua posição sobre Maquiavel é a mais ambígua, embora talvez seja possível explorar várias similitudes não colocadas em primeiro plano pela autora.

“de fora” da política e que impõe parâmetros para a política a partir desse lugar (ARENDR, 1965, folha 023453). Isso nos remete, especificamente, à imagem da tradição, sendo possível afirmar que o critério de distinção entre os filósofos e escritores da política consiste na consideração pela pluralidade humana. Ocorre que, essas classificações também suscitam a questão sobre qual poderia ser a autocompreensão de Arendt a respeito da sua própria obra.

Na entrevista de 1964, Arendt afirma não se considerar uma filósofa. Por esse motivo, evita utilizar a expressão “filosofia política” para definir seu próprio trabalho, explicando que dificilmente seria aceita entre os filósofos. Arendt diz não compartilhar da inimizade dos filósofos pela política (ARENDR, 2005a, p. 2) – ou seja, não partilha da consideração dada à pluralidade desde Platão. Uma exceção, segundo ela, é Kant. É possível inferir, quase instantaneamente, que outra exceção seja Sócrates, um filósofo político situado no momento imediatamente anterior a Platão – e é precisamente essa imagem de um momento pré-tradicional da filosofia, quando o discurso filosófico não havia sido emoldurado em uma categoria que o opusesse ao discurso da cidade, que é explorada no texto *Sócrates*. Aristóteles reconsideraria essa oposição – e é precisamente nessa discordância com Platão que Arendt vê um caminho que leva de volta a Sócrates.

Arendt destaca como Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, partilha da opinião comum sobre Anaxágoras e Tales, eles são sábios mas não compreendem os homens (essa posição difere daquela de Platão, para quem a preocupação com a natureza não tornaria o filósofo inapto para o papel de governo) (ARENDR, 2005b, p. 9). Sócrates não considerava sua atividade em termos de governo, mas como uma forma de uso público da razão, como uma tentativa de “(...) ajudar os outros a fazer nascer àquilo que eles próprios pensavam, de encontrar suas verdades nas suas *doxa*” (ARENDR, 2005b, p. 15)⁹⁰. Sócrates não foi um político, tampouco se recolheu ao privado. Ele exercia sua atividade na praça pública e compreendia a maiêutica como uma atividade política, “(...) fundada sobre a base da estrita equidade, seus frutos não podem ser mensurados pelo resultado da obtenção dessa ou daquela verdade geral” (ARENDR, 2005b, p. 15)⁹¹.

Sócrates não considerou o discurso filosófico, a dialética, como oposto ou como substituto da persuasão (própria ao domínio da opinião) embora sejam atividades

⁹⁰ No original: “(...)to help others give birth to what they themselves thought anyhow, to find the truth in their *doxa*”.

⁹¹ No original: “(...) fundamentally on a basis of strict equality, the fruits of which could not be measured by the result of arriving at this or that general truth”.

diversas. Arendt recorda que a palavra *doxa* significa não apenas opinião, mas também esplendor e fama, ou seja, integra seu campo semântico qualidades próprias ao domínio da aparência. Sobre o método de Sócrates, cito Arendt:

A significância desse método estava na dupla convicção: todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo, e Sócrates, portanto, deve sempre começar com as questões; ele não pode saber de antemão qual tipo de *dokoi moi*, de o-que-aparece-para-mim, o outro possui (ARENDR, 2005b, p. 15)⁹².

A compreensão de *doxa* como a abertura para o mundo torna estranha a ideia de superação da *doxa*, uma vez que a mesma está referida à condição humana da pluralidade – ao fato de sermos distintos e singulares.

Arendt concebe a atividade socrática a partir da ideia de amizade, sem compreender a amizade em termos filosóficos (o sentido platônico) – algo que marca sua diferença com Leo Strauss. Ela enfatiza o sentido propriamente político do termo, pensado a partir de Aristóteles. Cito Arendt: “A amizade em um sentido amplo, de fato, consiste no tipo de conversa sobre algo que amigos tem em comum. Ao falar sobre, isso se torna ainda mais comum entre eles” (ARENDR, 2005b, p. 16)⁹³.

Essa ideia de criação de algo comum, de comunidade, por meio do discurso, denota a qualidade política presente na amizade, e em Sócrates – afirma Arendt – isso aparece na sua consideração pela *doxa* (religando *doxa* à aparência). Sócrates teria constatado que decorre da condição da pluralidade humana o fato de que cada um possui uma abertura para o mundo. O discurso inspirado pela amizade procede de modo a buscar compreender o “modo como o mundo aparece para o outro” e pressupõe a capacidade de equalização de seres que são plurais (portanto diferentes e desiguais). Arendt liga essa ideia à noção de “comunidade”, presente na *Ética a Nicômaco*. Uma comunidade não é feita de iguais, mas de desiguais que se equalizam politicamente, *i.e.*, por meio da amizade. Cito: “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo foi ajudar a estabelecer um tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, no

⁹² No original: “This method had significance in twofold conviction: every man has his own *doxa*, his own opening to the world, and Socrates therefore must always begin with questions; he cannot know beforehand what kind of *dokoi moi*, of it-appears-to-me, the other possess”.

⁹³ No original: “Friendship to a large extent, indeed, consists of this kind of talking about something that the friends have in common. By talking about what is between them, it becomes ever more common to them”.

qual o governo não é necessário” (ARENDT, 2005b, p. 18)⁹⁴. Sua filosofia, portanto, consideraria a pluralidade como condição da vida política e como algo que a nutre. A companhia dos outros não é vista como um fardo do qual o filósofo quer se livrar para poder se dedicar ao seu mais nobre afazer.

Entretanto, se a atividade Socrática tem em boa conta a pluralidade, ela termina também por ser problemática para o domínio político. Cito Arendt:

A busca pela verdade na *doxa* pode levar ao resultado catastrófico em que a *doxa* seja destruída no processo, ou revelar que aquilo que apareceu é uma ilusão. (...) A verdade, portanto, pode destruir a *doxa*; pode destruir a realidade política específica dos cidadãos. Da mesma forma, pelo que sabemos da influência de Sócrates, é óbvio que muitos de seus ouvintes devem ter ido embora não com uma opinião mais verdadeira, mas sem opinião alguma. A inconclusão de muitos diálogos platônicos (...) também pode ser vista sob essa luz: todas as opiniões são destruídas, mas nenhuma verdade é dada em seu lugar (ARENDT, 2005b, p. 25)⁹⁵.

A revelação da verdade inerente a cada *doxa* tem o efeito incapacitante de tornar as opiniões estéreas. Não leva a conclusões, mas devolve aqueles que a acessam a um marco zero. Arendt se vale do exemplo de Édipo para ilustrar isso. Uma vez que descoberta a verdade, ele teve a própria realidade do seu reino dissolvida – foi deixado sem *doxa*, esplendor, fama e – esse é o ponto fulcral – sem um mundo. A revelação da verdade inerente à *doxa* tem como efeito a perda de sentido de realidade.

Uma segunda descoberta Socrática, conectada à primeira, consiste na impossibilidade do filósofo se valer do domínio da *solitude* (da solidão contemplativa) para escapar da condição da pluralidade – mesmo que quisesse fazê-lo, teria seu intento frustrado. Cito: “Os homens não apenas existem no plural como seres terrenos, mas tem uma indicação da pluralidade neles próprios” (ARENDT, 2005b, p. 22)⁹⁶. A essa pluralidade interna é dado o nome de consciência – mesmo na *solitude* há uma

⁹⁴ No original: “Socrates seems to have believed that the political function of the philosopher was to help establish this kind of common world, built on the understanding of friendship, in which no rulership is needed”.

⁹⁵ No original: “The search for truth in the *doxa* can lead to the catastrophic result that the *doxa* is altogether destroyed, or that what had appeared is revealed as an illusion. (...) Truth therefore can destroy *doxa*; it can destroy the specific political reality of the citizens. Similarly, from what we know of Socrates’ influence, it is obvious that many of his listeners must have gone away not with a more truthful opinion, but with no opinion at all. The inconclusiveness of many Platonic dialogues (...) can also be seen in this light: all opinions are destroyed, but no truth is given in their stead”.

⁹⁶ No original: “Men not only exist in the plural as do all earthly beings, but have an indication of this plurality within themselves”.

antecipação da presença dos outros e do mundo, no “diálogo do pensar”, no “diálogo interno do eu comigo mesmo”. A *solitude*, antes vista como prerrogativa do filósofo, passa a ser qualificada como condição para o bom funcionamento da *pólis* (ARENDR, 2005b, p. 24). Essa descoberta permite que Arendt conecte a filosofia de Kant com a filosofia de Sócrates.

Na entrevista de 1964 aparece a afirmação, que aliás é recorrente, de Kant figurar como exceção à atitude tradicional em relação ao domínio dos assuntos humanos. Em 1970 Arendt profere um curso sobre Kant, que é publicado sob o título de *Leituras sobre a Filosofia Política de Kant*. Sua proposta principal é buscar elementos para uma filosofia política em Kant, centrada na sua descoberta do julgar como uma faculdade autônoma, avaliando sua relevância política⁹⁷. Com isso, Arendt procede à investigação das similitudes entre o juízo estético e o juízo político na *Crítica da Faculdade de Julgar*. De modo não convencional, se afasta precisamente dos escritos estritamente políticos de Kant (que o próprio chamaria de mero divertimento de ideias). Sem explorar as implicações do julgar para a vida contemplativa, interessa notar como nas análises sobre essa capacidade, Arendt percebe uma postura em Kant diversa daquela adotada pela tradição que, por sua vez, estaria presente na própria filosofia moral do autor⁹⁸.

As obras *Crítica da Razão Pura* e *Crítica da Razão Prática* seriam caracterizadas pela consideração do homem no singular. Trata-se “do homem” como sujeito da razão, cuja autonomia o torna capaz de conceber as leis da razão prática aplicáveis a si próprio, pertencente ao reino dos seres inteligíveis. Na primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, “os homens” seriam considerados no plural, como seres dotados do *sensus communis* (de um sentido compartilhado próprio àqueles que vivem

⁹⁷ Ronald Beiner, no seu ensaio interpretativo incorporado à edição, pontua como as descobertas realizadas nessa ocasião possivelmente serviriam de material para a terceira parte da (inacabada) obra *A Vida do Espírito*. Uma investigação sobre a relevância política do julgar, nunca teria sido apropriadamente elaborada por Kant em vida. Do mesmo modo, Arendt não chega a completar a tarefa da elaboração de uma teoria do juízo (BEINER IN ARENDR, 1982, p. 91). Portanto, a questão permanece em aberto: a faculdade de julgar poderia estabelecer uma “ponte” entre a filosofia e a política?

⁹⁸ Aparece no texto *Sobre a Humanidade em Tempos Sombrios*, publicado na coletânea *Homens em Tempos Sombrios*, a propósito da diferenciação de Kant com Lessing, a constatação de Arendt de existir um absoluto na filosofia moral de Kant, algo que se apresenta como uma continuidade do ensinamento da tradição. Trata-se da compreensão de que o dever do imperativo categórico se situa acima dos homens e não pode ser infringido mesmo que pelo bem da humanidade ou do mundo (ARENDR, 1970, p. 27). Em tais análises, Kant não teria sido sensível àquilo que é próprio à esfera dos assuntos humanos. A desumanidade (*inhumanity*) do recurso ao imperativo categórico não emergiria das suas demandas inclementes, mas do apelo a uma noção verdade exterior ao domínio do intramundano.

em comunidades terrenas) e “não autônomos, que precisam uns dos outros até mesmo para pensar” (ARENDDT, 1982, p. 27)⁹⁹.

Com isso, Kant se apartaria dos filósofos, cuja “deformação profissional” os faria considerar a avaliação das vicissitudes da vida tarefa dada a uns poucos, aqueles qualificados e despertados do conformismo da mera aceitação “da vida como ela é”. Tal atividade deixa de ser compreendida como um privilégio e passa a “ser esperada de qualquer homem comum que tenha bom senso, aquele que já tenha refletido sobre a vida” (ARENDDT, 1982, p. 104)^{100 101}.

O filósofo permanece uma pessoa vivendo na companhia das outras, e não um sectário, vivendo entre seus companheiros filósofos, sua tarefa consiste em “clarificar a experiência” comum e seu pensamento deve ser colocado à prova a partir do exame público. Eis herança de Sócrates, a tarefa do pensamento crítico – para Arendt, a maiêutica socrática se constituiu como a primeira forma autoconsciente desse pensamento. Por esse motivo, a filosofia crítica sempre tem consequências políticas, na medida que se caracteriza como uma forma de pensar que se abre e se expõe ao público. Contudo, nesse movimento, mantém-se como pensamento independente, ao mesmo tempo que acredita em (e avalia positivamente) poder incorporar a participação de mais pessoas.

O pensamento dogmático, em contra distinção, permanece depende das doutrinas de seus fundadores a tal ponto que a exposição dos seus ensinamentos à opinião pública é sempre vista como indesejável. O pensamento crítico relaciona a faculdade do pensar com a demanda do seu uso público, sem o qual nenhum pensamento ou opinião pode se formar. Cito Arendt:

Pensar, como Kant concordou com Platão, é o diálogo silencioso que tenho com meu si (*self*) (Das Reden mit sich selbst) e esse pensar é uma “atividade solitária” (como Hegel uma vez disse), isso é uma das poucas coisas que todos os pensadores estão de acordo. Além disso, é claro que de modo algum é verdade que você precisa ou pode suportar a

⁹⁹ No original: “(...) not autonomous, needing each other's company even for thinking”.

¹⁰⁰ No original: “(...) can be expected from every ordinary man of good sense who ever reflected on life at all”.

¹⁰¹ Uma formulação similar aparece em *A Vida do Espírito*, quando Arendt relembra o fato de Kant se aborrecer com a opinião de que a filosofia é apenas para uns poucos “pensadores profissionais especializados” (ARENDDT, 1981, p. 13). A crítica à “deformação profissional” dos filósofos, constatada na tendência dos grandes pensadores ao tirânico, aparece também no seu comentário a respeito do pensamento de Heidegger no texto *Martin Heidegger faz Oitenta Anos* (cuja tradução aparece na edição brasileira de *Homens em Tempos Sombrios*), quando destaca o fato de Kant não compartilhar isso (ARENDDT; BOTTMANN, 2008, p. 290).

companhia dos outros enquanto você estiver pensando; contudo, a menos que você possa de alguma forma comunicar e expor ao teste dos outros, seja em forma oral ou escrita, o que quer que você tenha descoberto quando esteve sozinho, esta faculdade exercida na *solitude* desaparecerá. Nas palavras de Jaspers, verdade é aquilo que eu posso comunicar. Verdade nas ciências é dependente de experimentos que podem ser repetidos para os outros; ela requer uma validade geral. A verdade filosófica não possui tal validade geral. O que ela precisa possuir, o que Kant demanda na Crítica da Faculdade de Julgar sobre o juízo de gosto, é “comunicabilidade geral.” (ARENDDT, 1982, p. 40)¹⁰².

Desse modo, considerando que se falar o que se pensa é uma vocação do ser humano, a razão demanda um uso público (estar em comunidade com os outros). Nesse contexto, Arendt relaciona a “capacidade geral de comunicação”, pressuposta pelo julgar, em Kant, com a noção de verdade em Jaspers. A compreensão de Jaspers sobre a comunicação filosófica, um conceito de verdade que não se opõe à opinião, faz marcar sua semelhança com Kant e com Sócrates. Jaspers é descrito por Arendt como “o único discípulo”, “o único sucessor”, de Kant (ARENDDT, 1970, p. 74; 1982, p. 7; 2005a, p. 441).

No texto *Karl Jaspers: cidadão do mundo?*, presente na coletânea *Homens em Tempos Sombrios*, Arendt explica que a especificidade da sua leitura consiste em considerar verdade como comunicação (ela está inserida no domínio da comunicação) e não como uma expressão do pensamento (como secundária ao pensamento) (ARENDDT, 1970, p. 85). Essa unificação entre comunicação e pensamento o torna uma prática entre as pessoas, e não uma atividade individual, realizada na *solitude*¹⁰³.

No texto *Considerações sobre a Política no Recente Pensamento Filosófico Europeu*, editado a partir do manuscrito de 1954, aparece também essa imagem de Jaspers como “o filósofo que protestou contra a *solitude*”, mas, nesse contexto, Arendt explora o aspecto problemático de tal visão. As raízes do fenômeno da comunicação se encontram na esfera pessoal do encontro com um outro (que pertence ao âmbito da experiência do

¹⁰² No original: “Thinking, as Kant agreed with Plato, is the silent dialogue of myself with myself (*das Reden mit sich selbst*), and that thinking is a “solitary business” (as Hegel once remarked) is one of the few things on which all thinkers were agreed. Also, it is of course by no means true that you need or can even bear the company of others when you happen to be busy thinking; yet, unless you can somehow communicate and expose to the test of others, either orally or in writing, whatever you may have found out when you were alone, this faculty exerted in solitude will disappear. In the words of Jaspers, truth is what I can communicate. Truth in the sciences is dependent on the experiment that can be repeated by others; it requires general validity. Philosophic truth has no such general validity. What it must have, what Kant demanded in the Critique of Judgment of judgments of taste, is “general communicability.””.

¹⁰³ No texto *Karl Jaspers: uma laudatio*, presente na mesma coletânea, aparece algo bastante similar. Ver: ARENDDT (1970, p. 74).

dia a dia), não na esfera política, motivo pelo qual apresenta mais semelhança com a experiência original do diálogo interno do pensar, operado na *solitude* (ARENDR, 2005a, p. 443). A amizade é partilhada por dois, mas não é extensível à comunidade política. A filosofia permanecerá uma experiência na *solitude*¹⁰⁴.

De acordo com a sugestão interpretativa de Margaret Canovan, é possível constatar como Jaspers compartilha das propriedades atribuídas por Arendt a Sócrates, especialmente no que se refere à tentativa de harmonizar a filosofia com a política, sem que isso signifique que ela os adote como modelos. De fato, ela termina encontrando um ponto cego em suas visões sobre a relação entre filosofia e política – a verdade que torna as opiniões estereótipas e a verdade que se restringe ao âmbito não político da comunicação¹⁰⁵.

Se Arendt não resolve as perplexidades em torno da relação entre filosofia e política, no entanto, fica muito claro que características dos autores que aprecia são incorporadas à sua metodologia de pensar a política. Sócrates inaugura, antes mesmo do estabelecimento da tradição, uma forma de pensamento caracterizada pela consideração pela pluralidade humana, que visa esclarecer a experiência (não a orientar). Isso conduz à conclusão de que do conflito entre o filósofo e a cidade, mesmo que ele se relacione às qualidades intrínsecas (da natureza) do pensar e da ação, não se deriva legitimidade para o estabelecimento de uma hierarquia entre as atividades.

As classificações apresentadas no curso de 1965 (os filósofos e os escritores da política) comportam, então, exceções – e vê-se que as visões de Kant e Jaspers são tão dignas de destaque para Arendt porque elas partem de filósofos, e não de políticos (ARENDR, 1970, p. 74; 1982, p. 40). Devemos considerar que essas classificações

¹⁰⁴ É interessante notar que Arendt já havia chegado a essa conclusão, mesmo que não tivesse publicado, na época do curso sobre Kant. Essa mesma apreciação também aparece em *A Vida do Espírito*, no contexto em Arendt pontua o erro na visão que atribui a importância da comunicação a sua capacidade de garantir a verdade, visão que Arendt atribui a Karl Jaspers e Martin Buber (ARENDR, 1981, p. 200).

¹⁰⁵ A interpretação de Canovan a respeito da formulação de Arendt sobre o problema da relação entre filosofia e política é instigante. Ela demonstra como Arendt não se fixa a um ponto estático e como, em seus experimentos do pensar, busca, vigorosamente, alternativas antes não avaliadas. Cito Canovan: “When Arendt is focussing on Plato or Heidegger she is inclined to fear that philosophy is intrinsically solitary, anti-political and sympathetic to coercion, whereas when she concentrates on Socrates or Jaspers she is tempted to believe that true philosophy may be communicative and in harmony with free politics. No sooner does she formulate either side of the dilemma, however, than she qualifies it and tries to find some way of mediating between the two sides that will allow her to avoid having to choose between them”. [Quando Arendt foca em Platão ou Heidegger ela é inclinada a temer que a filosofia seja intrinsecamente solitária, antipolítica e simpática à coerção, mas quando ela se concentra em Socrates ou Jaspers ela é tentada a acreditar que a verdadeira filosofia pode ser comunicativa e harmônica com a política livre. Assim que ela formula um dos lados do dilema, ela o qualifica e tenta encontrar uma maneira de mediar os dois lados, o que lhe permite evitar a escolha entre um deles] (CANOVAN, 1994, p. 264).

possuem um objetivo esquemático – e isso, na verdade, ajuda a marcar a apreciação de Arendt pelo que está no centro do empreendimento dos chamados escritores políticos. Contudo, a própria Hannah Arendt não se acomodaria estritamente em nenhuma das duas classificações. Seu ponto de partida é diferente daquele de Maquiavel, cujas reflexões emergiram da ação.

Arendt possuiu uma posição no mundo como cidadã digna e coerente, mas isso não a insere nessa classificação de escritor(a) da política¹⁰⁶. Certamente, Arendt também não pode ser dita uma filósofa tradicional, ela incorpora ao próprio método a consideração pela pluralidade humana que ela identifica nos escritores da política e nesses filósofos que seriam a exceção da tradição. É possível afirmar que, desses filósofos ligados pelo fio do pensamento crítico, Arendt herda a tarefa esclarecer a experiência.

4.4. Rememoração do Passado e o Princípio da Liberdade

Assumir a tarefa de esclarecer a experiência, de compreender a ação política, em contraste com postura da tradição, altera também o modo de se pensar a normatividade. Em *A Condição Humana*, quando Arendt afirma que a ação não possui fim, ela indica que a ação é irreduzível a qualquer objetivo que possa ser projetado de antemão, *i.e.*, compreende que a ação não pode ser orientada por uma normatividade fundamentada a partir de fora do domínio político. Isso não significa afirmar que a política não possua um sentido, mas que o mesmo deve ser referido às condições da ação. As “fragilidades da ação”, a imprevisibilidade e a irreversibilidade, são aflições inescapáveis aos que querem tentar compreender algo sobre ela, mas não são consideradas por Arendt “defeitos” da ação. É da própria ação que emergem as capacidades políticas da promessa e do perdão, que oferecem às pessoas auxílio em face de tais fragilidades. Cito Arendt:

¹⁰⁶ Margaret Canovan nos apresenta o registro de que Arendt, apesar de admirar o domínio da ação, não se considerava ela própria um “animal político”. Cito: “In the last year of her life, indeed, she went so far as to declare publicly that for all her praise of the public realm she herself was not a political animal, and that her early decision to study philosophy had ‘implied already, even though I may not have known it, a non-commitment to the public’. For, as she added, ‘Philosophy is a solitary business.’” [No último ano de sua vida, ela chegou a declarar publicamente que, apesar de toda sua admiração pelo público, ela mesma não era um animal político, e que sua decisão inicial de estudar filosofia já ‘implicava, mesmo que eu não soubesse disso, em um não comprometimento com o público’. Pois, como ela acrescentou, ‘a filosofia é uma atividade solitária’] (CANOVAN, 1994, pp. 253-254).

O remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo iniciado pela ação não surge de outra faculdade possivelmente superior, mas é uma das potencialidades da própria ação. A possível redenção do dilema da irreversibilidade – de ser inapto a desfazer o que se fez, mesmo que não pudesse saber o que estava fazendo – é a faculdade do perdão. O remédio contra a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de fazer e manter promessas (ARENDR, 1998, pp. 236-237)¹⁰⁷.

Os mecanismos de estabilização da vida política não têm o atributo de eliminar as fragilidades da ação, mas são, de fato, proporcionados por elas.

A capacidade da promessa é expressada de forma mais reveladora na capacidade de fundação. Prometer é uma capacidade política essencial justamente pelo seu potencial de conseguir manter poder em existência – poder que pode ser utilizado para fundar, constituir. Na ação fundadora, manifesta-se o princípio da liberdade, considerando que agir e sermos livres coincidem fenomenologicamente. Porém, a promessa que dá início a um novo estado de coisas na vida política, por si só, não é capaz de assegurar a estabilidade, devido a incompatibilidade entre o exercício do poder e o exercício da autoridade por uma única esfera. Caso o lugar da autoridade seja confundido com o lugar de onde se origina o poder, a estabilização se torna impossível – se desencadeia um ciclo infundável de subseqüentes novas fundações. Assim, se coloca a questão sobre como o princípio que emerge da promessa será preservado nesse lugar da autoridade, no documento chamado de constituição. Para responder a essa questão é necessário explorar a conexão entre a capacidade de significação do passado e a normatividade.

A constatação da ruptura da tradição habilita Arendt a empreender a busca de recuperar a dignidade da política, fato do qual decorre a descoberta de novas bases para compreender a normatividade política. Quando analisa o colapso perpetrado pelos regimes totalitários, Arendt percebe que as estruturas tradicionais de moralidade, do direito e do pensamento foram simultaneamente abaladas. Cito:

Para aqueles engajados na busca de sentido e compreensão, o que é assustador na ascensão do totalitarismo não é o fato de ele ser algo novo,

¹⁰⁷ No original “Here, the remedy against the irreversibility and unpredictability of the process started by acting does not arise out of another and possibly higher faculty, but is one of the potentialities of action itself. The possible redemption from the predicament of irreversibility—of being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have known what he was doing—is the faculty of forgiving. The remedy for unpredictability, for the chaotic uncertainty of the future, is contained in the faculty to make and keep promises”.

mas que ele trouxe à luz a ruína das nossas categorias de pensamento e padrões de julgamento. A novidade é do domínio do historiador, que – diferentemente do cientista natural, que se preocupa com acontecimentos recorrentes – lida com eventos que ocorrem apenas uma vez. Essa novidade pode ser manipulada se o historiador insistir na causalidade e fingir ser capaz de explicar os eventos por uma cadeia de causas que eventualmente levou a eles (ARENDRT, 2005, p. 318)¹⁰⁸.

Em uma aberta crítica ao historicismo e às visões teleológicas acerca da história, Arendt constata que essa “novidade” que representou o regime totalitário não poderia ser adequadamente compreendida por uma visão continuísta, que explica a história como um desencadeamento lógico de fatos, mas por uma visão que considera o fato de ela ser marcada por rupturas originadas pelos eventos e feitos – que, por sua vez, emanam luz própria.

A ascensão da forma de organização totalitária, cujo propósito consiste na eliminação da liberdade e a mobilização da ideologia, que assumiu a finalidade totalizante de eliminar o sentido (substituindo-o pela lógica), resultou na consequência inesperada de iluminar a instabilidade que caracteriza a condição moderna. Na modernidade, os parâmetros de julgamento e senso comum, heranças da tradição, não se encontram mais disponíveis. Isso não significa afirmar que o totalitarismo é uma consequência necessária, ou um desdobramento, da modernidade. Significa dizer que, uma vez que ele emergiu em um mundo não totalitário, as condições para seu surgimento são condições modernas – motivo em razão do qual Arendt afirma que sua compreensão é um processo de autocompreensão.

No texto *A Tradição do Pensamento Político*, Arendt destaca que já no século XVIII a ruptura da tradição foi antecipada por Montesquieu e Goethe. Montesquieu, sem qualquer vocação para “profeta da catástrofe” – afirma Arendt – teria visto com receio o fato da maioria das nações da Europa serem governadas pelos costumes. Com enorme lucidez constata que, na ausência de leis ou com enfraquecimento da legalidade, os costumes não se apresentariam como barreiras capazes de frear o despotismo. Arendt relembra também uma passagem de uma carta de Goethe na ele qual compara o “nosso mundo moral e político” com uma grande cidade cortada por túneis subterrâneos, cujas

¹⁰⁸ No original: “For those engaged in the quest for meaning and understanding, what is frightening in the rise of totalitarianism is not that it is something new, but that it has brought to light the ruin of our categories of thought and standards of judgment. Newness is the realm of the historian, who-unlike the natural scientist, who is concerned with ever-recurring happenings-deals with events which always occur only once. This newness can be manipulated if the historian insists on causality and pretends to be able to explain events by a chain of causes which eventually led up to them”.

conexões e condições de moradia não são em geral pensadas. No decurso de uma calamidade, onde a terra venha a rachar, fumaças comecem a sair pelas rachaduras e vozes estranhas comecem a ser ouvidas, apenas aqueles que sabem algo sobre isso (sobre essas questões das profundezas) terão mais condições de compreender alguma coisa. Sobre os textos de Montesquieu e Goethe, cito Arendt:

Ambas as passagens são escritas antes da revolução francesa, e demorou mais de 150 anos até os costumes da sociedade europeia finalmente cederem e o mundo subterrâneo emergir até a superfície, sua voz estranha é ouvida no concerto político do mundo civilizado. Apenas então, penso eu, que podemos dizer que a era moderna, iniciada no século XVII, de fato, trouxe à luz o mundo moderno que vivemos hoje (ARENDDT, 2005b, p. 41)¹⁰⁹.

Essa metáfora, tomada de empréstimo de Goethe, ajuda a compreender que se o ensinamento da tradição sobreviveu por mais tempo, as bases que outrora sustentavam sua autoridade já haviam sido silenciosamente demolidas por processos subterrâneos, que puderam vir à tona pela força dos eventos que marcaram o mundo moderno.

No texto *O que é a Autoridade?*, Arendt busca explorar as consequências da perda da autoridade da tradição, do rompimento do “fio da tradição” (utilizando a metáfora do fio de Ariadne, que servia como guia para saída do labirinto do minotauro). Cito Arendt:

Com a perda da tradição perdemos o fio que nos guiava a salvo pelos vastos domínios do passado, mas esse fio também era o grilhão que acorrentava cada geração sucessiva a um aspecto predeterminado do passado. Pode ser que só agora o passado se abra para nós com o frescor inesperado e nos diga coisas que ninguém antes teve ouvidos para ouvir (ARENDDT, 1968, p. 94)¹¹⁰.

A tradição foi responsável por fornecer um guia seguro para a compreensão do passado por meio da estabilização de determinados aspectos desse, de modo que uma

¹⁰⁹ No original: “Both passages were written before the French Revolution, and it took more than 150 years until the customs of European society finally gave way and the subterranean world rose to the surface, its strange voice heard in the political concert of the civilized world. It is only then, I think, that we can say that the modern age, beginning in the seventeenth century, actually had brought forward the modern world in which we live today”.

¹¹⁰ No original: “With the loss of tradition we have lost the thread which safely guided us through the vast realms of the past, but this thread was also the chain fettering each successive generation to a predetermined aspect of the past. It could be that only now will the past open up to us with unexpected freshness and tell us things no one has yet had ears to hear”.

das consequências da perda da sua autoridade foi a instauração de uma profunda instabilidade nas relações dentro do domínio dos assuntos humanos. Entretanto, a tradição não conceitualizou todas as experiências do ocidente, ela apreendeu seletivamente aspectos da experiência do passado e os converteu em ensinamento (e em parâmetro para a ação).

Dessa ruptura, então, também decorre a abertura para a exploração do passado – ocorre uma restituição da possibilidade de compreensão da história. A ruptura da tradição tem um efeito liberador da potência para significação do passado, mas Arendt também adverte a possibilidade do esquecimento da história (que em termos de uma vida individual, equivaleria à perda da dimensão da profundidade da existência).

O tema da significação da experiência do passado figura no pensamento de Hannah Arendt sob diferentes denominações. Em primeiro, é traduzida pelo termo compreensão, situado no contexto (e como um dos frutos) das suas análises sobre o fenômeno totalitário. No texto *Compreensão e Política* (originalmente publicado em 1954), Arendt denomina o processo de compreensão como a tentativa de nos “reconciliar com o que fizemos e sofremos”, seu resultado será o sentido (ARENDR, 2005a, pp. 307-308).

Arendt faz questão de delimitar que essa reconciliação operada pela compreensão é diversa da capacidade do perdão, ao mesmo tempo que fica claro que a condição humana da natalidade é relevante para ambas as atividades. A compreensão está ligada à unicidade. Do fato de que nos inserimos no mundo como estranhos (e permaneceremos, de certo modo, estranhos enquanto vivermos), decorre o processo infundável de tentar nos reconciliar com o mundo – de tentar nos “sentirmos em casa” no mundo. Esse processo, é infundável na medida que concerne à relação de cada um com seu próprio si. O perdão, profundamente enraizado na natalidade, concerne à capacidade humana de criar um novo começo, como ruptura com o ciclo desencadeado por outras ações irreversíveis. Por meio de uma ação única ele, necessariamente, se manifesta no mundo. Por esse mesmo motivo, é impossível, em termos fenomenológicos, perdoar a si mesmo (ou perdoar seu próprio si).

Ao explicar a compreensão nesses termos, Arendt se afasta ao mesmo tempo das visões que atribuem a tarefa do julgar a vida e a história a especialistas, bem como do objetivo tradicional da filosofia política de orientar a ação – reconhecendo, de fato, a perda do caráter vinculativo da tradição, do enfraquecimento da autoridade de todas as tradições sob as condições modernas.

A significação da experiência do passado, em segundo, aparece também sob a forma da restituição da narrativa em *A Condição Humana*. Essa abordagem narrativa é definida tanto em contraste com a abordagem tradicional, quanto com a abordagem explanatória das ciências sociais. A abordagem tradicional, como foi explorado nas páginas anteriores, pode ser caracterizada pela consideração do fenômeno político do ponto de vista de princípios abstratos, intelectualmente concebidos, que conformariam a política a partir de uma lógica que lhe é externa – atitude que ganha sentido à luz do fenômeno da perda da dignidade da política. As abordagens explanatórias das ciências sociais têm no seu núcleo a crença na segurança estatística para a previsibilidade do comportamento, que atua de modo a buscar conformar toda manifestação humana a uma lógica, distorcendo os eventos ou os tratando como desvios da norma.

Diferentemente, a primazia do evento em Arendt nos faz considerar que o discurso sobre a história não é constituído pelo desdobramento do processo lógico de eras no tempo, como se o significado das ações já estivesse emoldurado fora do tempo e a ação existisse como modelo antes de se tornar um fato. Feitos e eventos são raras ocorrências na vida cotidiana e na história, mas é neles que o sentido da política e a significação da história se abrem (ARENDDT, 1998, pp. 42-43) – o que os torna fenômenos passíveis de compreensão. A narrativa, como forma de significação da experiência histórica, concilia a particularidade e a contingência da ação com seu princípio geral da liberdade, que advém da condição humana da natalidade. Assim, Arendt que não precisa recorrer à abstração (*i.e.* que se mantem fiel à experiência) e, por isso, permanece afastada do determinismo e do historicismo.

No texto dedicado a Walter Benjamin, Arendt apresenta valiosos elementos para compreensão de uma terceira abordagem sobre a significação do passado – trata-se registro histórico da linguagem – que aparece de forma implícita ou é pouco elaborada em outras ocasiões. Os dois exemplos mais eloquentes desse tratamento implícito ocorrem em *A Condição Humana* e em *Sobre a Revolução*.

O texto de título *Walter Benjamin* aparece originalmente em 1968, como introdução à coletânea de textos do autor editada por Arendt nos Estados Unidos, *Iluminações (Illuminations)*, e comparece na coletânea da autora *Homens em Tempos Sombrios*. É importante ter em vista que a natureza do material coloca certa dificuldade para o intérprete. Trata-se de um texto laudatório, que não apenas presta elogios a um grande pensador, mas que representa, para aquela que escreve, ocasião para compreensão do legado de um amigo, que teve a morte antecipada pelas condições do seu exílio. Isso

não deve ser motivo para dissuadir, mas para impulsionar a interpretação desse texto como um material onde se revelam aproximações relevantes entre Arendt e Benjamin.

O primeiro desses pontos, aparece na afirmação de Arendt de que Benjamin, consciente das irremediáveis quebra da tradição e da ruptura da autoridade, buscou descobrir novas formas de rememorar o passado. Ela define o pensamento de Benjamin como poético, mas afirma que ele não seria nem poeta nem filósofo e, apesar de se definir (nas poucas ocasiões em que teria se preocupado com isso) como um crítico literário, possuía também uma visão bastante idiossincrática dessa atividade. Com isso, Arendt termina por aproximar Benjamin do pensamento crítico – aquela forma de pensamento cuja consideração pela pluralidade não culmina na inimizade com a pluralidade, nem no rebaixamento do domínio da aparência – apontando a similitude entre o uso do termo crítica (*kritik*) em Benjamin com aquele empregado por Kant.

Arendt relembra que para Benjamin a atividade do crítico literário é comparável à alquimia. O crítico, explica Arendt, “(...) pratica a obscura arte de transmutar elementos fúteis do real em brilhante e duradoura verdade de ouro” (ARENDR, 1970, p. 157)¹¹¹. Ao juízo crítico cabe a separação entre o tema e o conteúdo de verdade da obra, que se oculta e mais profundamente se encrava quão melhor a obra for. Nessa separação, que é necessariamente posterior, julga-se se a verdade da obra é “extraordinária e singular” ao ponto de sobreviver ao seu tema.

O pensamento poético em Benjamin estaria diretamente ligado ao fato de ele considerar a maior capacidade da linguagem a metáfora, entendida como a capacidade de dar forma material ao invisível por meio da transferência linguística. Cito Arendt “As metáforas são os meios pelos quais a unicidade do mundo é poeticamente provocada” (ARENDR, 1970, p. 166)¹¹². As metáforas dispensam interpretações porque elas provocam uma conexão sensorial imediatamente percebida. Assim, Benjamin, de forma alguma, seria encantado pelas ideias, mas pelo fenômeno – pelo fato paradoxal de que todas as coisas chamadas belas aparecem, e como Arendt afirma “(...) o espanto da aparência sempre esteve no centro de todas as suas inquietações” (ARENDR, 1970, p. 164)¹¹³.

¹¹¹ No original: “(...) practicing the obscure art of transmuting the futile elements of the real into the shining, enduring gold of truth”.

¹¹² No original: “Metaphors are the means by which the oneness of the world is poetically brought about”.

¹¹³ No original: “(...) the wonder of appearance was always at the center of all his concerns”.

É possível aclarar, a partir disso, que as metáforas de profundidade, amplamente citadas por Arendt e por Benjamin, são perfeitamente compatíveis com a dimensão fenomênica, com a equivalência entre ser e aparecer, não pressupõe um ser que antecede ou se esconde por detrás das cortinas da aparência.

Arendt explica o processo de significação da realidade por meio do interesse de Benjamin pelas representações de realidade mais insignificantes, pela sua consideração que “Quanto menor o objeto, maior a probabilidade de que ele pudesse conter na forma mais concentrada todas as outras coisas (...)” (ARENDDT, 1970, p. 164)¹¹⁴. Poderíamos dizer que essas pequenas representações conteriam um potencial de significação histórica encapsulado.

Arendt explora a rememoração do passado na dimensão da linguagem por meio da paixão do colecionar e da potência das citações (ligada à capacidade moderna de citabilidade) – que seriam conjugadas no “projeto mais ambicioso” de Benjamin, conceber uma obra como um mosaico formado inteiramente por citações (lembrando que ele se orgulhava da sua “coleção de citações”). A atitude colecionador não poderia ser mais diversa da atitude tradicional. A tradição ordena o conhecimento, impõe sobre ele uma lógica que não é apenas cronológica, mas valorativa (separa o positivo do negativo). O colecionador, diversamente, assume a descontinuidade com uma condição. A “genuinidade” (ou autenticidade) do objeto resiste e desafia qualquer tentativa de enquadramento e classificação em um sistema. Nos termos de Arendt, Benjamin “(...) substitui o conteúdo pela pura originalidade ou autenticidade (...)” (ARENDDT, 1970, p. 199)¹¹⁵.

Da mesma forma, a citabilidade se choca diretamente com a evocação do conhecimento do passado como sabedoria, a citação não busca preservar ou tem um efeito dialético ou reflexivo, mas “busca destruir o presente”, ao arrancar do contexto um fragmento do passado e inseri-lo no presente – portanto, perturba a “complacência” e “paz de espírito” e nos coloca em estado de alerta. Arendt relembra a metáfora de Benjamin que compara as citações em seus trabalhos com ladrões que se escondem na beira da estrada, eles atacam de repente e liberam os desavisados das suas convicções (ARENDDT, 1970, p. 193). Em um exercício metalinguístico, cito a passagem de Arendt sobre as citações:

¹¹⁴ No original: “The smaller the object, the more likely it seemed that it could contain in the most concentrated form everything else (...)”.

¹¹⁵ No original: “(...) replaces content with pure originality or authenticity (...)”.

Nessa forma de “fragmentos de pensamento,” as citações tem uma dupla tarefa de interromper o fluxo da apresentação com uma “força transcendente” (Schriften I, 142-43) e ao mesmo tempo concentrar em si mesmas o que é apresentado (ARENDDT, 1970, pp. 193-194)¹¹⁶.

No pensamento poético, a “transmissão do passado” é substituída pela citabilidade, uma atividade alimentada por “fragmentos de pensamento” (ARENDDT, 1970, p. 205), que arranca o passado da realidade de onde provém. Essa atitude em relação ao passado não o envolve e protege pela aura da reverência, mas o insere como uma entidade estranha no presente e, por isso, original (ou, nos termos que vemos no texto *O que é a Autoridade?*, o passado se apresenta com um “frescor inesperado”).

É muito difícil não pensar na relação entre as noções de citabilidade e natalidade, quando Arendt, por exemplo, remete essa força destrutiva do passado a características dos herdeiros e recém-chegados (que, pretendendo preservar, se tornam os destruidores). A história pode ser lembrada, ser vivida por meio da memória, e se tornar vívida. A significação da história não é um exercício de reflexão, mas de precipitação sobre o presente de uma originalidade proveniente do passado. Por isso, Arendt afirma: “Para Benjamin citar é dar nome e ao nomear, ao invés de falar, a palavra, não a sentença, traz a verdade à luz” (ARENDDT, 1970, p. 203)¹¹⁷. Dar nome implica em um exercício ativo, onde a palavra se torna maior que a sentença na qual ela está inserida – o termo traz à tona sua história.

No concerne à terminologia política, Arendt lembra que subjaz no próprio termo “política” a experiência da *pólis*. Cito Arendt:

A *polis* grega vai continuar a existir no fundo da nossa existência política – ou seja, no fundo do mar – enquanto nós usarmos a palavra “política”. Isso é o que os semânticos, que com boas razões atacam a linguagem como um baluarte atrás do qual o passado se esconde – sua confusão, como eles dizem – não conseguem entender. Eles estão completamente certos: em uma análise final todos problemas são linguísticos; eles simplesmente não entendem as implicações do que estão dizendo (ARENDDT, 1970, p. 204)¹¹⁸.

¹¹⁶ No original: “In this form of “thought fragments,” quotations have the double task of interrupting the flow of the presentation with “transcendent force” and at the same time of concentrating within themselves that which is presented”.

¹¹⁷ No original: “For Benjamin to quote is to name, and naming rather than speaking, the word rather than the sentence, brings truth to light”.

¹¹⁸ No original: “The Greek *polis* will continue to exist at the bottom of our political existence – that is, at the bottom of the sea – for as long as we use the word “politics.” This is what the semanticists, who with good reason attack language as the one bulwark behind which the past hides – its confusion, as they say –

Para explicar a cristalização da experiência da *pólis* no termo política, Arendt faz alusão à metáfora que aparece na epígrafe da terceira parte do seu texto para traduzir o efeito do tempo nas palavras. Trata-se da imagem dos ossos que se tornam corais e olhos que se tornam pérolas, passagem tomada de empréstimo de Shakespeare¹¹⁹. Aquilo que Arendt retém de Benjamin é a dimensão histórica da linguagem.

É possível notar como, em seu pensamento, Arendt explora a abertura para a significação da experiência política, sobretudo, nessa dimensão histórico linguística. Nesse sentido, cito a afirmação presente em seu curso de 1969:

O passado está presente antes de tudo na linguagem que falamos. E toda nossa linguagem terminológica sobre essa questão, especialmente em termos políticos, é antes de tudo grega, em segundo romana e em terceiro pertence a era das revoluções modernas (ARENDR, 1969, folha 024421)¹²⁰.

No domínio histórico linguístico, é possível investigar os esquecimentos e as possibilidades de rememoração dos termos que foram politicamente forjados para traduzir o vivido no domínio da ação. Arendt busca compreender aquilo que é preservado pela língua e os processos de alteração operados na história do vocabulário político.

O registro da linguagem fornece um valioso material para as reflexões expostas em *A Condição Humana*, onde são explicitadas as disjunções entre a filosofia e experiência política grega, os esquecimentos e preservações nas traduções do grego para o latim antigos, bem como o que emerge na experiência romana, além daquilo que foi herdado ou esquecido pelo cristianismo.

Da mesma forma, em *Sobre a Revolução*, Arendt se serve do vocabulário gestado nas revoluções francesa e americana para iluminar a ação política sob as condições modernas, ao mesmo tempo que aponta o descompasso entre a

fail to understand. They are absolutely right: in the final analysis all problems are linguistic problems; they simply do not know the implications of what they are saying”.

¹¹⁹ Helton Adverse, analisa como Arendt explora essa abertura para o passado na dimensão histórico linguística na figura do pescador de pérolas, que aparece no último parágrafo do texto sobre Benjamin. Cito Adverse: “(...) o passado concerne à sedimentação de significados operada pelo tempo (que transforma os ossos em coral e os olhos em pérola). Esta sedimentação, identificada sobretudo na linguagem, constitui um rico acervo a partir do qual podemos esclarecer as questões que nos afetam no tempo presente. Assim, o passado, despido do caráter “sagrado” da tradição, nos dá acesso não à verdade de nós mesmos mas aos possíveis modos de significar nossas experiências” (ADVERSE, 2014, p. 20).

¹²⁰ No original: “The past is present first of all in the language we speak. And all our terminological language in these matter, especially in political matters, is first of all Greek, second Roman and third belongs to the revolutions of Modern Age”.

autocompreensão dos atores políticos sobre aquilo que acreditavam estar fazendo e o que se revela pelos seus feitos – eles certamente não poderiam compreender a amplitude da originalidade do estavam a realizar e precisariam recorrer ao vocabulário e conceitos tradicionais. Isso aparece no próprio fato de que eles terminariam sempre por distorcer, voluntária ou involuntariamente, o pensamento herdado, na esperança de que ele “acompanhasse a experiência”, o que não viria a ocorrer por mais que eles se convencessem disso.

A relação entre o pensamento de Montesquieu e os americanos parece ser o caso mais eloquente. Em parte, os “pais fundadores” puderam ser inspirados pelos conceitos de poder e lei em Montesquieu – sua noção de leis como *rappports* traduziria de forma bastante lúcida a capacidade de criação de relações (que, por sua vez, era profundamente arraigada na noção de *lex romana*). Por outro lado, na sua própria experiência com o poder, nos pactos e nas práticas de autogoverno, os norte-americanos puderam descobrir um “poder criador de constituição”, além de inovar institucionalmente e forjar a própria ideia de pacto federativo.

Sobre o tema da relação entre a ruptura da tradição e a significação do passado, Helton Adverse esclarece como também há consequências propriamente políticas. Nas duas diferentes possibilidades inéditas de organização social modernas exploradas por Arendt, aparecem formas diferentes de encarar a ausência de autoridade da tradição. Cito Adverse:

Acredito (...) que possamos agora compreender mais claramente que a “perda da tradição” encontra seu contraponto na descoberta/rememoração do passado, enfatizando sua dimensão propriamente política. Esse processo se traduz de modo exemplar em duas possibilidades (tipicamente modernas) de organização social e política: o fechamento totalitário e a abertura democrática. No primeiro caso, a “ideologia” bloqueia as tentativas de significação da experiência, oferecendo uma visão de mundo completa e acabada; no segundo caso, a perda da tradição é assumida como um elemento estruturante da vida política, o que se reflete, por um lado, na recusa de uma visão totalizadora que resolva as diferenças políticas e, por outro, na construção de um espaço público em que a experiência da liberdade possa ser significada (ADVERSE, 2014, p. 24).

Seguindo a trilha aberta por Adverse, podemos perceber como o totalitarismo enquanto evento explícita de forma mais inequívoca o fim da tradição, ao mesmo tempo que, enquanto forma política, caracteriza-se pelo fechamento da significação como resposta a essa condição. Entretanto, há uma segunda possibilidade genuinamente

moderna, explorada vividamente por Arendt na obra *Sobre a Revolução*, trata-se da abertura para a significação e memória no espaço público sob as condições da democracia moderna.

Em *Sobre a Revolução*, os eventos das revoluções do século XVIII iluminam a tarefa das fundações republicanas e esclarecem algo de valioso sobre a condição humana da natalidade. A natalidade, manifestada na ação fundadora, contém em si as condições para a realização de novas fundações. O êxito da revolução americana, ao contrário do caso francês – como lê Arendt – explica-se pelo fato da ação ter levado à formação de poder, sem decair em violência, de modo que tal poder foi mantido em existência pela capacidade da promessa.

A própria fundação, por meio da feitura de uma constituição pode ser descrita como uma promessa. Enquanto início, tal promessa encontra sua base na condição humana da natalidade. Por ser algo que só pode ser realizado em conjunto, porque depende da associação para a geração de poder, encontra sua base na pluralidade. A constituição traz consigo, assim como todas as promessas, a questão de como se manter. A resposta que os norte-americanos teriam fornecido para tal questão passou, em primeiro, pela incorporação das formas de geração de poder na estrutura do corpo político e, em segundo, pela ressignificação do *locus* da autoridade.

O princípio que emerge da ação, o princípio da liberdade (o *initium*), na sua manifestação no mundo pelos feitos e eventos, fornece as condições para a compreensão do sentido da política e possui o atributo de inspirar novas ações. A noção de *initium*, herdada de Agostinho e desenvolvida por Arendt ao longo de sua obra, informa os conceitos de ação, poder e liberdade, na medida em que as três noções possuem como base ontológica o evento da natalidade. A ação, compreendida como início, fornece uma definição política de liberdade, *i.e.*, a liberdade que é experienciada no agir. O poder, pensado nessa chave, é fundado pela ação em conjunto, de modo que os processos de geração de poder deixam de ser referidos à centralização (como nas teorias da soberania) e passam a ser informados pela interação entre poderes.

A tarefa de fundar e preservar a liberdade (binômio que podemos decompor como etapa, mas não como objetivo), só pode ser plenamente realizada na modernidade com o estabelecimento de um novo *locus* da autoridade. A constituição será, precisamente, esse local onde o princípio que emergiu na ação fundadora será lembrado – o que implica no fato desse princípio poder inspirar novas ações. Isso, como Arendt compreende, é necessário para a manutenção da própria autoridade da constituição (para

salvar o evento e o documento), que continua a ser assegurada enquanto o início for lembrado. Cito Arendt:

(...) podemos ser tentados a prever que a autoridade da república vai se manter a salvo e intacta enquanto o próprio ato, o início enquanto tal, for lembrado sempre que surgirem questões constitucionais no sentido mais estrito da palavra (ARENDR, 1990, p. 131)¹²¹.

Esse princípio deve ser traduzido como memória constitucional. O princípio da liberdade deve ser abrigado na constituição – o sentido da política, a liberdade, deve ser sedimentado na memória. Nesse registro, inspira e demanda sua ativação (ou atualização) e significação no espaço público. A ruptura da tradição tem um efeito liberador da potência para significação do princípio da liberdade no espaço público. Em outras palavras, a república, sob as condições modernas, demanda as formas de participação democráticas na vida pública. Entretanto, pensando com Arendt, se como seres humanos podemos esquecer a história, se como indivíduos podemos perder de vista a dimensão da profundidade da existência, como cidadãos de uma república também somos capazes de esquecer da normatividade, cuja tarefa consiste na preservação da liberdade. O filósofo e o escritor da política não podem ser abatidos por essa constatação, tampouco mitigar sua seriedade. Na história humana, na modernidade em especial, foram experienciadas a miséria e o esplendor proporcionados por nossa condição de seres livres. Ao recordarmos isso, compreendemos algo sobre as possibilidades da liberdade, suas fragilidades e como emergem dela suas formas de preservação.

¹²¹ No original: “(...) one may be tempted even to predict that the authority of the republic will be safe and intact as long as the act itself, the beginning as such, is remembered whenever constitutional questions in the narrower sense of the word come into play”.

5. Teoria Política e Normatividade: prescrever os princípios para orientar a ação ou compreender os princípios que inspiram a ação?

Nos dois capítulos anteriores, foram apresentadas às leitoras e leitores análises sobre a relação entre filosofia política e normatividade em Strauss e em Arendt. Mais do que apontar para a conciliação entre suas conclusões, tais argumentos tem o êxito de afastar duas imagens difundidas (e, por vezes, assumidas implicitamente), aquelas nas quais Arendt e Strauss são apresentados como classicistas. Um dos objetivos desses capítulos, ao se esclarecer a relação em questão, foi contestar as ideias de que Hannah Arendt possuiria um compromisso previamente estabelecido com a defesa de uma política agonística, que não comporta estabilização ou ordenação, e de que Leo Strauss adotaria como modelo a aristocracia da sabedoria e virtude clássicas. Conjuntamente, esses capítulos tiveram o objetivo de demonstrar como a relação entre filosofia e política é pensada em termos mais sofisticados em Strauss e em Arendt, que abrangem considerações sobre a origem e as alterações da teorização sobre a normatividade na tradição, bem como caminhos possíveis para compreensão de bases para a fundamentação normativa.

Essa constatação, *per se*, eleva a relevância de cada qual para os debates atuais. Ao mesmo tempo, no decurso dessa apresentação, percebem-se dois grupos de questões, pontos de interseção, que permitem esclarecer a diferença mais decisiva entre as visões de Strauss e Arendt sobre a normatividade. O primeiro desses grupos, concerne à articulação entre tradição, teoria e normatividade, da qual decorrem diferentes abordagens da história dos eventos e da história do pensamento. O segundo, trata da relação entre teoria e o atributo dos princípios políticos.

Sobre o primeiro grupo, é possível verificar que a tópica da relação entre filosofia e política é o lugar onde os temas da tradição, da teoria e da normatividade se encontram em Strauss e Arendt. Identifica-se enquanto procedimento comum aos autores a rememoração dos clássicos e, nesse proceder, ocorre também o posicionamento em relação ao significado da normatividade na tradição da filosofia política.

Em razão da sua apologia dos clássicos, recai sobre Strauss a acusação de ser um tradicionalista. É curioso notar que é precisamente esse o termo utilizado por Arendt para classificar o autor, que se registra em suas notas para segunda aula do curso de 1969

sobre o tema da filosofia política¹²². Se considerarmos a avaliação de Arendt sobre a tradição, o comentário de ser Strauss um desses autores que acreditam que a tradição tem bons frutos a oferecer e que seus problemas estão sendo resolvidos, faz bastante sentido – embora o estatuto desse tradicionalismo possa ser questionado pela afirmação de Strauss sobre o caráter não tradicional da filosofia política clássica¹²³. Strauss objetiva constituir uma heterogeneidade em relação às ideias modernas, a partir da qual a capacidade de julgamento político poderia ser atualizada – algo que parece ser diferente da revitalização da tradição como tradição.

Arendt, mesmo com sua crítica da tradição e sua afirmação de não se sentir uma filósofa mas uma teórica da política (ARENDR, 2005a, p.1), serve-se dessa tradição para inquirir os eventos fundamentais dos nossos tempos e as condições da política. Seu desejo não é abandonar ou desconsiderar a filosofia política para substituí-la por uma ciência política completamente nova mas, como ela menciona, “ver a política, digamos assim, com os olhos não nublados pela filosofia” (ARENDR, 2005a, p. 2)¹²⁴.

Para Arendt, a tradição da filosofia política foi responsável pela sedimentação da ideia de que a política é um meio para um fim (ou seja, não possui um fim em si mesma) (ARENDR, 2005, p. 82-83). Isso significa afirmar que são encontradas na origem da tradição as raízes da transformação do problema político em um problema da técnica. A substituição da ação pela fabricação justificou no pensamento político a ideia de que devem ser discernidos os meios válidos dos inválidos para a concretização de um fim mais elevado. Nessa questão residiria um paradoxo. Uma vez que se postule um fim mais elevado, já estaria implicada a consequência de qualquer meio ser justificado em virtude da dignidade superior do fim. Cito:

Enquanto acreditarmos que lidamos com meios e fins no domínio político, não seremos aptos a prevenir alguém de usar todos os meios para perseguir fins reconhecidos (ARENDR, 1990, p. 286)¹²⁵.

Seguindo esse ponto de vista, a normatividade compreendida como uma hierarquia de fins, visão de Leo Strauss, implica necessariamente na possibilidade de justificação da dominação.

¹²² Ver: ARENDR, (1969, folha 024420).

¹²³ Ver: STRAUSS (1988b, p. 25).

¹²⁴ No original: “(...) to look at politics, so to speak, with eyes unclouded by philosophy”

¹²⁵ No original: “As long as we believe that we deal with ends and means in the political realm, we shall not be able to prevent anybody's using all means to pursue recognized ends”.

Diferentemente de Arendt, Strauss certamente não é reconhecido como um autor que privilegiou a análise da ação em suas investigações sobre a normatividade política, embora seja impossível desconsiderar suas formulações sobre o homem político e as virtudes políticas, condensadas na figura do *gentleman*, no contexto em que marca a diferença desse tanto com o sábio quanto com o vulgar (STRAUSS, 1965, p. 142). É a busca da restituição da dignidade da filosofia a tarefa primordial para Strauss – é partir dela que o caminho para a gradual elevação da opinião, tendo em vista o melhor regime, pode ser apresentado.

Um ponto em comum entre os métodos de Arendt e Strauss consiste na separação da imagem Sócrates da imagem Platão. Disso decorre outra similaridade, que pode ser vista na separação de Sócrates da tradição. Sócrates é o pensador crítico de Arendt, cuja consideração pela pluralidade o impede de pensar sua atividade como maestria. A maiêutica teria como resultado a revelação da verdade inerente a cada *doxa*. Sócrates é o pensador não tradicional de Strauss, que pertence ao momento em que o fenômeno político se apresenta no seu frescor, de forma imediata. Sua linguagem não é um produto da tradição do pensamento político, mas é a linguagem do mercado e da praça pública.

As visões sobre Platão podem ser pensadas a partir da diferença central entre os objetivos de Strauss e Arendt, a restituição, respectivamente, da dignidade da filosofia e da dignidade da política – especialmente no que diz respeito à relação de Platão com Sócrates. Strauss busca construir um Platão socrático. Arendt um Platão antissocrático.

O Platão não metafísico de Arendt, que propõe uma utopia como forma de remediar as fragilidades da ação, pode ser oposto ao Platão de Leo Strauss. Strauss extrai de Platão a conclusão de que o filósofo deve agir sobre a cidade, mas ele acredita que há um normativo que limita a ação do filósofo – a moderação socrática. Arendt avalia negativamente o próprio recurso de introduzir parâmetros externos à cidade na cidade – vê nisso a afinidade de Platão com o tirânico. Strauss poderia retorquir que, de forma alguma, o filósofo buscaria uma verdade externa, ele toma a *doxa* como ponto de partida – ele precisa da cidade não apenas para a manutenção da filosofia, mas porque o conhecimento humano é necessariamente um conhecimento parcial das partes do todo. A *doxa* forneceria a abertura para o conhecimento das partes. O filósofo estaria atento à tentação ao tirânico, mas a moderação impediria sua decadência. Para isso, acredito que Arendt poderia replicar que, pelo contrário, o que pode ser visto como consequência da demanda de que o filósofo deve agir sobre a cidade é interdição do retorno à *doxa*. Essa

demanda teria sido cristalizada na forma de avaliação (julgamento) da tradição sobre as coisas humanas, que moldou a estrutura na qual o conhecimento relativo passou a figurar como verdade – tornando-se imune à mediação.

Fora da tradição, Hannah Arendt redescobre outra forma de pensar a política na filosofia, o pensamento crítico. Tal redescoberta é possibilitada pela ruptura da tradição. De modo a enfatizar o registro da experiência, Arendt apresenta a valiosa diferenciação entre tradição e história:

O fim da nossa tradição não é obviamente nem o fim da história nem do passado, falando de modo geral. A história e a tradição não são o mesmo. A história tem vários fins e vários começos, cada um dos seus fins origina um novo começo, cada um dos seus começos coloca fim no que aí estava antes. Nós podemos datar nossa tradição com mais ou menos certeza, mas não podemos datar nossa história (ARENDR, 2005b, p. 43)¹²⁶.

A tradição do pensamento político ocidental remete suas origens à filosofia política que surge em Atenas com Sócrates e Platão. Entretanto, a perda do poder vinculativo da tradição não coincide com o fim do pensamento ou com o fim da história. A ausência da tradição nos lançou em um mar de incertezas, entretanto essa condição não se deu sem a contrapartida da restituição da possibilidade de explorar novos domínios teóricos e de recolher tesouros recônditos da experiência do passado, sendo a equivalência entre tradição e passado uma aparência gerada pela própria tradição. Arendt foi ela própria uma exploradora, ao investigar, por exemplo, o descompasso entre *theoria* e *práxis* antigas, em uma vívida busca pelo registro da política que havia sido encoberto (ARENDR, 1998, p.7-12; 2005, p. 40-92). Ela avalia negativamente a demanda política da filosofia de preservar a memória do filósofo, em um sentido que pode ser oposto ao entendido por Leo Strauss. Arendt não desconhece a implicação das ideias nos eventos, mas não reconhece a autonomia da história da filosofia política ou, em outras palavras, a existência de uma história do pensamento como pensamento. Ela considera que os eventos possuem luz própria, sendo suas possibilidades de significação iluminada por essa. O pensamento, por não se manifestar no mundo como evento, não “conta uma história”.

¹²⁶ No original: “The end of our tradition is obviously the end neither of history nor of the past, generally speaking. History and tradition are not the same. History has many ends and many beginnings, each of its ends being a new beginning, each of its beginnings putting an end to what was there before. We can, moreover, date our tradition with more or less certainty, but we can no longer date our history”.

Para Strauss, a memória da filosofia pode ser resguardada pela comunidade filosófica, pela amizade filosófica. A salvaguarda da filosofia se faz não apenas em favor de um grupo (a filosofia se constitui sempre como uma atividade privada), mas também em favor da política, uma vez que a filosofia possui a função política de auxiliar a cidade à autoconsciência e à aproximação do melhor regime. Strauss, se afastando do historicismo, busca explorar diferentes conexões entre os pensadores do passado e caminhos que levam à restituição da dignidade da filosofia. O retorno ao pensamento do passado concede uma abertura ao filosofar na modernidade, contudo as tarefas da história e da filosofia são diversas. Cito Strauss: “A reflexão histórica estará a serviço do esforço filosófico, mas não será de forma alguma identificado com ele” (STRAUSS, 1988b, p. 70)¹²⁷. O pensamento do passado irrompe a soberania das formas de pensamento do presente, constituindo um parâmetro heterogêneo a partir do qual essas formas (o que inclui as ideologias) podem ser avaliadas. A filosofia política necessita da história para evidenciar nossas ideias políticas, ela é etapa preliminar, prepara as condições para filosofia política, mas o esforço filosófico consiste na tentativa de emancipação das determinações temporais. Do fato de que a condição histórica do homem não o confina no seu tempo, decorre que toda sociedade possui uma brecha, uma abertura, para a filosofia. A concepção de Strauss sobre a modernidade contempla a possibilidade da filosofia política, mas isso não significa que Strauss possua uma concepção positiva da modernidade.

A diferença das abordagens de Strauss e Arendt sobre a história podem ser observadas até mesmo em questões terminológicas. Arendt utiliza o termo totalitarismo e Strauss o termo tirania, quando se deparam com o mesmo fenômeno. Essas escolhas não são aleatórias, mas informadas por diferentes posições a respeito da questão sobre a finitude ou infinitude das formas políticas.

Origens do Totalitarismo, de Hannah Arendt, tem como objetivo compreender os elementos presentes no mundo não totalitário que propiciaram o surgimento de uma nova forma de governo que tem como objetivo eliminar a condição da liberdade – mais do que subtrair o espaço para a ação. Diferente de Strauss, Arendt pretende demonstrar a possibilidade de novos regimes políticos serem gestados, sendo necessário diferenciar essa nova forma de governo das demais, no que diz respeito à sua natureza e forma de funcionamento. Se as tiranias tinham o medo como princípio de ação,

¹²⁷ No original: “That historical reflection would be in the service of the philosophic effort proper, but would by no means identical with it”.

o totalitarismo é a forma de governo que substituiu o princípio por um motor de funcionamento, o terror.

A obra *Sobre a Tirania*, de Leo Strauss, tem como premissa a concepção da finitude das formas políticas, que é acompanhada pela atualização do problema do melhor regime. Nessa obra, vê-se Strauss avançar a tese da restituição da capacidade explicativa do termo tirania, visando fornecer ferramentas para o juízo de um fenômeno hodierno, a “tirania dos nossos tempos”. Tirania e totalitarismo não seriam fenômenos distintos, mas o mesmo fenômeno que se apresentaria sob condições diversas. O primeiro sob as condições da cidade clássica. O segundo sob as condições do estado moderno, sendo a “tirania dos dias atuais” marcada pelo uso da ideologia e da tecnologia (ambos frutos do pensamento moderno). Strauss chega ao problema atual de forma transversal. Para ele, deve-se retornar ao ensinamento clássico sobre o fenômeno da tirania tal como ele originalmente se apresentou – e entender o que caracteriza o fenômeno – para entender o caráter moderno da forma atual de tirania.

Para Strauss, a crise da modernidade, que propiciou a consolidação dessa forma de tirania, não pode ser compreendida sem a ruptura empreendida no pensamento moderno com o horizonte normativo clássico. A transformação do problema da política em um problema da técnica não remonta suas origens ao pensamento clássico, como entendeu Arendt, mas a Maquiavel. O último, teria feito o divórcio da associação entre forma e substância, que era estruturante do horizonte normativo clássico – condição para o discernimento e hierarquização dos fins. Por isso, o tema da moderação, no contexto das análises de Strauss sobre a relação entre filosofia e sociedade, refere-se tanto ao normativo que limita a forma de intervenção do filósofo no público, como explica a ordem – um normativo compreendido a partir da hierarquia de finalidades humanas – de acordo com a qual o filósofo deve orientar a cidade.

Para Arendt, a crise da modernidade não pode ser dita um desdobramento necessário da tradição do pensamento político, embora esteja diretamente conectada a ela. O advento da crise torna explícita a insuficiência das categorias tradicionais para compreensão da política – e, portanto, para se pensar barreiras normativas contra o totalitarismo.

Arendt possui uma apreciação ambígua de Maquiavel. Por um lado, ele se mantém inserido no quadro da tradição e se vincula a ela em razão da consideração técnica da política, a consideração pela política a partir da relação entre meios e fins. Por outro,

é definido como o pensador pós-clássico que buscou restaurar a velha dignidade da política (ARENDDT, 1998, p. 35).

No que concerne ao problema da ação política, os aspectos que Strauss critica em Maquiavel são justamente aqueles que Arendt elogia e percebe sua afinidade com ele. (Além disso, é possível que existam mais similitudes entre a teoria maquiaveliana e a arendtiana que a própria Arendt chegou a considerar). Para Strauss, Maquiavel teria dissociado a moralidade da virtude. A virtude (*virtù*) de Maquiavel não poderia ser entendida como virtude no sentido clássico, por não ser mais ligada à hierarquia de finalidades e de modos de vida. Para Strauss Maquiavel é um filósofo, o professor do mal que transmite os ensinamentos que os clássicos apenas legaram para seus leitores por meio de personagens, submetidos a valoração negativa.

Arendt classifica Maquiavel, em seu curso de 1965, juntamente com Montesquieu e Tocqueville, não como filósofo, mas como um escritor da política. Em *A Condição Humana*, afirma que o critério para ação em Maquiavel é a glória – nem a bondade, tampouco a maldade, tem o mesmo brilho que a glória (ARENDDT, 1998, p. 77). Maquiavel não buscaria um fim fora da política – isso sequer estaria em questão – o domínio da aparência, onde os feitos e eventos se manifestam, seria o local de origem do pensamento sobre os critérios da política.

No texto *O que é a Liberdade?*, presente na coletânea *Entre o Passado e Futuro*, Arendt encontra exatamente no conceito de *virtù* de Maquiavel, que ela traduz pelo termo virtuosidade (*virtuosity*), o fenômeno da inerência da liberdade à ação. A ação é pensada a partir da excelência com a qual as pessoas respondem às oportunidades que o mundo abre para elas. Ao traduzir esse termo por virtuosidade, Arendt chama atenção para o fato de ser essa uma característica própria às artes. Sua pertinência reside no seu potencial metafórico, que transmite o elemento compartilhado entre a ação política e a virtuosidade artística. A significação daquilo que é feito pelo artista não é obtida na sua atividade de fabricar, mas no fato da obra adentrar em um mundo, o artista depende do mundo para que seu virtuosismo apareça. Contudo, as coisas políticas, diferentemente das obras de arte, não possuem uma existência independente, para se manter elas demandam que ações se realizem. Por isso, no que tange ao potencial dessa metáfora, Arendt está mais interessada em trazer à tona a qualidade das artes performáticas – aquelas que precisam de uma audiência, do mesmo modo que na ação política as pessoas precisam da presença de um público organizado.

A partir das diferenças no tratamento de Strauss e Arendt sobre a *virtù*, que aparecem na própria forma como eles significam o termo, abre-se um segundo questionamento que permite esclarecer a diferença entre suas compreensões sobre a normatividade. Trata-se do problema da relação entre teoria e o atributo dos princípios.

Em *O que é a Liberdade?*, a noção de *virtù* é mobilizada por Arendt para esclarecer como a ação não é um fenômeno do pensamento ou da vontade, mas inerente à liberdade. Não está em jogo na ação o discernimento entre duas coisas, uma boa e uma má. Nesse contexto, algumas linhas antes de Maquiavel, comparece Montesquieu, outro desses pensadores que Arendt classifica como um escritor da política. Cito Arendt:

A ação, uma vez que é livre, não está sujeita nem à direção do intelecto nem ao decreto da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo particular – mas se origina de algo bastante diferente que (seguindo a famosa análise de Montesquieu sobre as formas de governo) chamarei de princípio (ARENDR, 1968, p. 152)¹²⁸.

A manifestação dos princípios não pode ser compreendida como um fenômeno da interioridade, os princípios são distintos dos motivos, intelectualmente concebidos, eles são externos ao agente. A validade do princípio é universal, o que não significa afirmar que os princípios sejam abstratos (fundados na dimensão do atemporal ou da eternidade) porque se manifestam no campo da experiência. Considerando sua generalidade, os princípios não são aptos a prescrever objetivos particulares. Como são inerentes à ação, os princípios não têm o atributo de orientar, mas de inspirar. Disso decorre, precisamente, a necessidade de que tais princípios sejam promulgados, estabilizados pela via institucional, para que ganhem tangibilidade e possam ser rememorados no espaço público.

Ao lembrar essa noção de princípio, Arendt atualiza um problema tradicional, o problema da relação entre princípio e formas de governo, à luz da base fornecida pela fenomenologia da *vita activa*, onde os princípios passam a ser compreendidos a partir de aspectos autênticos das condições humanas da pluralidade e da natalidade. Arendt atribui a Montesquieu a descoberta de que as experiências fundamentais, situadas na raiz da

¹²⁸ No original: “Action insofar as it is free is neither under the guidance of the intellect nor under the dictate of the will – although it needs both for the execution of any particular goal – but springs from something altogether different which (following Montesquieu's famous analysis of forms of government) I shall call a principle”.

política, não são experiências de governo (no sentido de comandar, ordenar), mas de interação com outros. Com isso, afasta o autor da sua herança de Platão.

Os três diferentes princípios de ânimo correspondentes às formas de governo, república, monarquia e tirania, referem-se às experiências políticas fundamentais baseadas na pluralidade. Equidade e distinção, princípios que estão em jogo, respectivamente, na república e na monarquia são aspectos da pluralidade. Outro aspecto da pluralidade seria o medo, no qual a tirania é baseada. O medo é o aspecto antipolítico da pluralidade, que vem à tona quando o indivíduo se encontra sozinho, sem poder. A pluralidade humana se apresenta a ele como ameaça.

No ensaio *Ideologia e Terror*, incorporado a edição de 1958 de *Origens do Totalitarismo*, e no texto *Sobre a Natureza do Totalitarismo*, presente na coletânea *Ensaio de Compreensão*, Arendt constata, entretanto, que mesmo que as categorias de Montesquieu apresentem valiosos elementos, elas não são suficientes para explicar em sua completude a “novidade” do totalitarismo – forma de governo caracteriza pela ausência tanto de lei quanto de princípio. O que mantém o governo totalitário em aceleração constante é o terror, sua essência. São dissolvidas quaisquer formas de estabilidade ou de limites criados pela comunicação humana. A ideologia, sob a égide do governo totalitário, atua como motor da ação política. Devido ao seu caráter englobante, de reivindicar explicar tudo sem necessariamente estar relacionada com a experiência, passa a reduzir tudo a um denominador (ARENDR, 2005a, p. 350). Ocorre, a substituição da ação humana (ato livre, pautado na relação e constitutivo da realidade) pela tentativa de adequação da realidade aos dogmas. Em suma, aquilo que move o totalitarismo é a eliminação da própria condição da liberdade.

Nessas análises, Arendt tem como objetivo apontar dois aspectos. Por um lado, ela desvela a insuficiência das categorias vigentes em relação ao problema do totalitarismo, por outro lado, no que concerne à normatividade, ela pretende restituir a autenticidade (validade) das noções de princípio e lei para a esfera dos assuntos humanos.

Com razão, a literatura sobre o problema da normatividade em Arendt buscou demonstrar como as noções de princípios e as condições humanas da pluralidade e da natalidade estão associados.

Margaret Canovan é atenta ao fato de que, para Arendt, a política deve ser informada por princípios que, por sua vez, necessitam ser sedimentados nas instituições políticas, o que os diferencia dos princípios de moralidade pessoal (CANOVAN, 1994, pp. 197-198). O interesse de Arendt na moralidade pessoal só faria sentido se se

considerar que ela não se sobrepõe às suas preocupações mais gerais sobre as instituições republicanas. Na sua preciosidade e na sua fragilidade, a república, com suas leis e instituições, aparece como o único remédio contra o mal político. Para Canovan, seria na condição humana da pluralidade que Arendt teria encontrado as condições para formação do domínio público, por meio da fundação da república e da sedimentação de princípios em leis e instituições.

Peg Birmingham vê o potencial de compreender um princípio da humanidade comum nas leituras de Arendt sobre a condição da natalidade e sobre os princípios. Essa noção de humanidade em Arendt se diferenciaria daquelas fundadas no sujeito autônomo, na natureza, ou em deus, e seria encontrada na fundação fornecida pelo evento da natalidade, que, por sua vez, proveria a base normativa dos direitos humanos. Essa universalidade do princípio poderia ser afirmada, precisamente, devido à dimensão afetiva (a capacidade de inspirar) dos princípios, que não se reduz à emoção psicológica (BIRMINGHAM, 2006, p. 12). A autora também entende que essa compreensão de Arendt sobre a dimensão afetiva dos princípios permite nuançar a distinção rígida feita entre público e privado, distinção que rende diversas críticas a autora. A inspiração afetiva proporcionada pelos princípios forneceria fonte para a ação tanto no domínio público quanto no privado. Cito: “Orientando-nos afetivamente, esses princípios fornecem a fonte normativa para todos os tipos de ação, tanto pública quanto privada, em cada forma de governo” (BIRMINGHAM, 2006, p. 14)¹²⁹.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt esclarece como a relação entre os princípios e as condições da natalidade e pluralidade princípios foi significada na linguagem das revoluções do século XVIII. Ao analisar a conexão entre pluralidade e princípio é possível recorrer àquilo que, no vocabulário empregado por Jefferson, foi compreendido com um princípio do governo republicano. Desse princípio decorre o princípio federal (ou o princípio do federalismo) que inspira a criação de “várias pequenas repúblicas” dentro da república (ARENDR, 1990, p. 253). Ao investigar as conexões entre natalidade e princípio, interessa compreender aquilo que foi sedimento na linguagem como o princípio da felicidade pública – que corresponde ao princípio da liberdade – diretamente associado à capacidade humana de fazer promessas.

É na linguagem da liberdade que Arendt compreende o que está em jogo nos princípios de ação. Por isso, retornando ao texto *O que é a Liberdade?*, a noção de

¹²⁹ No original: “Orienting us affectively, these principles provide the normative source of all types of action, both public and private, in each form of government”.

virtuosidade, legada de Maquiavel, é de grande valia para compreender o sentido da política. Embora Arendt afirme em *Sobre a Revolução* que as revoltas e guerras civis do tempo do escritor não foram suficientemente radicais para merecerem um novo termo para designá-las (diferentemente do caso das revoluções do século XVIII), ela também registra um elogio a Maquiavel, afirmando que seu pensamento ultrapassava seu tempo (ARENDR, 1990, p. 39). Isso nos leva à questão: qual a fonte dessa clareza? Somos conduzidos a pensar como aquele momento de sucessivas crises da cidade de Florença do renascimento italiano, uma cidade onde a liberdade e a república foram antes vividas na experiência e faziam parte do ideário político, pode ter inspirado Maquiavel a rememorar o passado, a buscar nos clássicos um princípio de inteligibilidade das formas de estabilização da liberdade. Em Arendt, a *virtù* (virtuosidade) de Maquiavel, autor que escreveu desde o ponto de vista do domínio dos assuntos humanos, nos reconecta com a política, no sentido da *pólis* – termo no qual a experiência da liberdade foi historicamente sedimentada. Por esse motivo, o argumento de Arendt em *O que é a Liberdade?* passa por Montesquieu e Maquiavel para chegar, poucas linhas depois, na afirmação de que o sentido da política é a liberdade. Cito Arendt: “Se, então, nós compreendermos o político no sentido da polis, seu fim ou sua *raison d’être* será estabelecer e manter em existência o espaço onde a liberdade como virtuosidade pode aparecer” (ARENDR, 1968, p. 154)¹³⁰. Mesmo que Arendt considere que ação e liberdade coincidem, ela não deixa de estar atenta ao fato de que a liberdade demanda alguma estabilização, para que possam surgir novas ações no mundo humano – nisso consiste sua noção de normatividade.

No polo oposto à posição de Arendt, Strauss compreende que há sempre um fim pressuposto, que antecede cada ação. Uma das suas principais reivindicações é, precisamente, a afirmação de residir no centro da ação política a relação com a filosofia. Para o autor, toda ação, necessariamente, visa a preservação ou almeja a mudança (STRAUSS, 1988, p. 10).

Do fato de não haver ação neutra é derivada a reivindicação implícita de julgar o certo e o errado (ou justo e injusto). Para tanto, é preciso conhecer os parâmetros. Tal seria o papel da filosofia política. É possível concluir que, de acordo com a matriz adotada por Strauss, segundo a qual toda ação política é informada por uma ideia de bem, princípios coincidem com parâmetros – seu papel é orientar a ação.

¹³⁰ No original: “If, then, we understand the political in the sense of the polis, its end or *raison d’être* would be to establish and keep in existence a space where freedom as virtuosity can appear”.

A crise da modernidade está diretamente relacionada com a limitação da visão da dimensão onde esses parâmetros normativos se situam. Há uma metáfora mobilizada por Strauss no texto *Progresso ou Retorno* que ilustra isso. Cito Strauss:

O homem moderno é um gigante cego. A dúvida no progresso levou a uma crise da civilização ocidental como um todo, porque, no decorrer do século XIX, a antiga distinção entre bem e mal, bom e mau, foi progressivamente substituída pela distinção entre progressista e reacionário (STRAUSS, 1981, p. 27) ¹³¹.

Como a crença no progresso social havia substituído o esquema clássico da distinção entre bem e mal (justo e injusto), os modernos perderam seu guia para ação quando essa crença foi colocada em questão pela força dos fatos. Strauss aponta que a fraqueza da ideia moderna de progresso diz respeito à dissociação entre progresso social e progresso intelectual. O progresso parte do pressuposto de um início imperfeito rumo a um fim perfeito, mas não possui uma concepção de fim, enquanto *telos* humano. Isso teria velado as distinções mais relevantes politicamente. O retorno do qual trata o texto de Strauss não pode ser compreendido a partir de um ponto de vista nostálgico ou religioso, mas como a restituição da racionalidade filosófica pré-moderna.

Por isso, realizar o experimento de ler a obra *Sobre a Tirania* seguindo a trilha das suas referências a Maquiavel, explorando a significação das mesmas, oferta bons frutos. É possível esclarecer como Strauss conduz seus leitores a abandonar o olhar moderno de julgar os clássicos, lembrando que o conteúdo não pode ser dissociado da forma de apresentação. Tal fato eleva a relevância do problema literário filosófico, questão que recebe tratamento temático em *Perseguição e a Arte de Escrever* e que tem suas consequências desdobradas em *A Cidade e o Homem*. Além disso, importa notar como ela também apareceu em *Sobre a Tirania* desde a primeira parte da epígrafe escolhida por Strauss para abrir seu texto. Cito:

O hábito de escrever contra o governo tem, em si próprio, um desfavorável efeito sobre o caráter. Porque quem quer que tivesse o hábito de escrever contra o governo tinha o hábito de violar a lei; e o hábito de quebrar, mesmo uma lei não razoável, tende a tornar os

¹³¹ No original: “Modern man is a blind giant. The doubt of progress led to a crisis of Western civilization as a whole, because in the course of the nineteenth century, the old distinction between good and bad, good and evil, had been progressively replaced by the distinction between progressive and reactionary”.

homens totalmente sem lei (MACAULAY citado por STRAUSS, 2000, p. 22)¹³².

Essa é uma passagem de Thomas Babington Macaulay (2008), em sua *História da Inglaterra desde a Ascensão de James II (The History of England from the Accession of James II)*. A passagem trata do tema da liberdade de escrita e da forma de abordagem da lei injusta. Em seu contexto original, Macaulay aborda os tipos de manifestações contra o governo que apareciam nos contextos da censura e, posteriormente, da liberdade de imprensa. Sob a vigência da censura, nenhum texto (mesmo aqueles que cuja linguagem respeitasse o decoro) poderia ser publicado sem a aprovação do censor. O efeito dessa forma de regulação foi o aumento da publicação ilegal de escritos contra o governo, sendo esses caracterizados pela sua pobreza na linguagem, impetuosidade dos escritores e afastamento da moralidade. Ocorre que, a liberação da imprensa teve o efeito, não de aumentar o número desse tipo de escrita, mas de “purificar a literatura”. Cito a passagem de Macaulay omitida na referência de Strauss:

A emancipação da imprensa produziu uma grande e salutar mudança. Os melhores e mais sábios homens nas fileiras da oposição agora assumiam um ofício que até então fora abandonado para os sem princípios ou impetuosos. Tratados contra o governo foram escritos em um estilo não diferente do de estadistas e dos gentlemen; e até mesmo as composições da classe inferior e mais feroz de descontentes tornaram-se um tanto menos brutais e menos irreverentes do que nos dias da censura (MACAULAY, 2008, p. *omisis*)¹³³.

É possível pensar, então, que as análises de Strauss sobre a tirania possuem repercussões diretas no problema da relação do filósofo com o governo (ou com o político) tendo em vista o normativo. A moderação é um normativo para o filósofo, considerando que as diferentes formas de escrita contra o governo têm diferentes efeitos no espírito daquele que escreve e nos seus leitores. Como o filósofo não pode comunicar abertamente todos seus ensinamentos sem fragilizar as bases de um regime imperfeito, como ele pode abordar publicamente o problema do melhor regime?

¹³² No original: “The habit of writing against the government had, of itself, an unfavorable effect on the character. For whoever was in the habit of writing against the government was in the habit of breaking the law; and the habit of breaking even an unreasonable law tends to make men altogether lawless”.

¹³³ No original: “The emancipation of the press produced a great and salutary change. The best and wisest men in the ranks of the opposition now assumed an office which had hitherto been abandoned to the unprincipled or the hotheaded. Tracts against the government were written in a style not misbecoming statesmen and gentlemen; and even the compositions of the lower and fiercer class of malecontents became somewhat less brutal and less ribald than in the days of the licensers”.

Em resposta a uma das críticas levantadas por Kojève à obra *Sobre a Tirania*, Strauss afirma explicitamente que o filósofo é forçado a defender a causa da filosofia, ele deve agir sobre a cidade ou sobre o governante, considerando que o conflito entre a filosofia e a cidade é inevitável (a tentativa de converter os jovens à filosofia será vista pela cidade como corrupção da juventude) (STRAUSS, 2000, p. 205). O filósofo necessariamente fará uma política filosófica. Entretanto, disso não decorre que essa política filosófica resulte na necessidade ou na intenção do filósofo estabelecer factualmente o melhor regime.

Uma reforma real, onde o poder político estivesse concentrado nas mãos do filósofo, estaria tanto fadada ao fracasso, devido à falta de apelo do filósofo pelo poder – ele não deseja governar – quanto não seria necessária para a existência da filosofia. A educação filosófica pode ocorrer em todos os tipos de regime – nos mais ou nos menos perfeitos. Mesmo que Platão considerasse a democracia ateniense um regime defeituoso, tal regime era preferível ao regime espartano, onde a filosofia não teria lugar. Essa Atenas que condenou Sócrates, foi a mesma que permitiu que ele vivesse engajado na educação filosófica até os setenta anos. Por isso, Strauss interpreta que a morte de Sócrates foi muito mais trágica na visão dos clássicos do que a descoberta do conflito entre a filosofia e a política. Platão compreendeu que o direito de filosofar seria sempre julgado pelo tribunal da cidade e que isso, portanto, deveria ser considerado na ação do filósofo. Cito Strauss:

No que consiste a política filosófica? Em convencer a cidade de que os filósofos não são ateístas, que eles não desdenham de tudo que é sagrado na cidade, que eles reverenciam o que a cidade reverencia, que eles não são subversivos, em resumo, que eles não são aventureiros irresponsáveis, mas bons cidadãos e, mais ainda, os melhores cidadãos (STRAUSS, 2000, p. 205)¹³⁴.

Essa justificação legal da filosofia, essa política filosófica, seria requerida em qualquer tempo e em qualquer regime, e não só teria sido realizada como bem-sucedida por Platão em Atenas, por Cícero em Roma, por Farabi no mundo islâmico e por Maimônides no judaísmo.

¹³⁴ No original: “In what then does philosophic politics consist? In satisfying the city that the philosophers are not atheists, that they do not desecrate everything sacred to the city, that they reverence what the city reverences, that they are not subversives, in short, that they are not irresponsible adventurers but good citizens and even the best of citizens”.

Em *Perseguição e a Arte de Escrever*, Strauss desenvolve essa ideia de que as sociedades que adotam a censura não são capazes de suprimir o pensamento livre – existe uma forma particular de escrita que permite que o pensamento filosófico seja comunicado da comunidade filosófica do presente para a comunidade filosófica do futuro. Entretanto, isso não significa que a censura ao pensamento esteja de acordo com a natureza. Ocorre precisamente o contrário, a liberdade de imprensa e de pensamento tem o efeito de tornar uma sociedade mais saudável – ela é meio para a gradual elevação da opinião. Desse modo, em termos straussianos, uma sociedade que adota o princípio da liberdade de manifestação do pensamento está mais aproximada do normativo, do melhor regime, do que uma sociedade onde a censura é considerada uma prática válida.

Strauss coloca a conservação e a ordem como objetivos de todo regime que pretenda ser reconhecido legítimo, uma vez que considera que a mudança não consiste necessariamente em uma mudança para melhor. Contudo, explora uma dimensão do problema da liberdade, visando avaliar as formas de organização políticas modernas. Seguindo esse parâmetro da liberdade de expressão do pensamento, é possível julgar uma sociedade imperfeita – a sociedade democrático liberal, na qual Strauss escreveu – preferível, se comparada com as sociedades que não reconhecem qualquer espaço para a busca e difusão do pensamento.

Hannah Arendt e Leo Strauss fornecem um rico material para compreensão da relação entre teoria e os princípios da política. Suas diferentes compreensões sobre o papel da teoria embasam duas noções de princípios que se contrapõem em relação a um ponto crucial. Apesar disso, somos capazes de encontrar duas similaridades entre suas visões. A primeira delas consiste na rejeição do prescritivismo. Em Arendt isso é mais claro. Ao referir os princípios a dimensão afetiva e considerar o seu atributo a inspiração da ação, Arendt se afasta de qualquer forma de prescrição da ação segundo um fundamento exterior à política. Para chegar nessa conclusão em Strauss, a defesa da ideia de que o filósofo realiza uma política filosófica – age sobre a cidade – deve ser conciliada com a forma de ação. O filósofo não pode prescrever a ação sem recair em um dogmatismo puro, do qual Strauss é claramente crítico. Portanto, o filósofo auxilia na gradual elevação do domínio público por meio do questionamento. A filosofia não prescreve diretamente a ação, mas realiza uma justificação legal do direito de filosofar e, nesse proceder, desbloqueia a possibilidade do estabelecimento de distinções e de hierarquização de finalidades.

Outro ponto em comum pode ser encontrado na compreensão da necessidade de positivação dos princípios na forma da lei, sem que disso decorra uma defesa do formalismo. Para Arendt, a sedimentação do princípio é necessária para a sua rememoração, para que o mesmo adquira tangibilidade, mas sua validade não se esgota na forma da lei. A validade é referida à experiência da liberdade na qual o princípio se manifestou – em uma república moderna, na rememoração do evento constituinte. Strauss considera negativo para o espírito do cidadão o ato de desobedecer a lei, mesmo uma lei pouco razoável, embora uma das suas principais críticas ao relativismo consista, precisamente, na afirmação de que os princípios não são justificados pelo simples fato de serem aceitos por uma sociedade (STRAUSS, 1965, p. 3). Portanto, a filosofia deve ser aberta aos aspectos institucionais e legais da vida política, considerando-os como ponto de partida.

Por fim, chegamos à divergência mais decisiva, que concerne ao atributo dos princípios. Essa diferença pode ser aclarada se se comparar como Strauss e Arendt utilizam o termo “princípio” em suas obras onde o problema da normatividade aparece de forma mais completa.

No que concerne ao uso do termo, em *Direito Natural e História*, vê-se frequentemente Strauss conjugar princípio com os termos justiça e direito natural – falando sobre princípio(s) de justiça e princípio(s) do direito natural. Quando se refere aos princípios da declaração de independência dos Estados Unidos, avalia positivamente o fato dos mesmos terem sido considerados por essa nação expressão do direito natural (STRAUSS, 1965, p. 2). Quando utiliza o termo princípio(s) de ação, em geral, apresenta a demanda de julgamento entre certo e errado ou a crítica das visões que são indiferentes a esse critério¹³⁵. Além disso, contrasta a noção de princípios universais com a noção de princípios históricos.

Em *Sobre a Revolução*, o termo princípio geralmente é acompanhado do termo ação (princípio de ação) e, várias vezes, é acompanhado de uma das formas do verbo inspirar – designando a potência de inspirar ou o fato de uma ação ter sido inspirada por um princípio. Arendt refere “o princípio inspirador de todas as ações”¹³⁶, “o princípio que inspirou os atos”¹³⁷, “os princípios que inspiraram a fundação da liberdade”¹³⁸. Além

¹³⁵ À título de exemplo, ver: STRAUSS (1965, p. 100).

¹³⁶ Ver: ARENDT (1990, p. 81).

¹³⁷ Ver: ARENDT (1990, p. 82).

¹³⁸ Ver: ARENDT (1990, p. 139).

disso, fala sobre a perda da capacidade dos princípios de inspirar – quando os princípios são degenerados em mera aparência (ARENDDT, 1990, p. 97).

Arendt atribui à teoria política o papel de compreender os princípios. Essa demanda, legada do pensamento crítico, explica a repercussão política dessa forma de pensamento, mas não justifica a defesa de uma política filosófica. Os princípios são inerentes à liberdade que se manifesta na ação e possuem o atributo de inspirar novas ações. Seu critério não é avaliação entre certo e errado de um ponto de vista moral, mas o critério da liberdade pública. Strauss vindica precisamente o contrário, o papel da filosofia de orientar a ação. Sua noção de princípios se refere a princípios de justiça, seu critério é o discernimento entre certo e errado. Essa diferença tem importância cardinal. No que concerne à normatividade, não será possível conciliar a visão de Strauss com a visão de Arendt devido a compromissos profundos assumidos por cada um deles com objetivos que se encontram em polos opostos. Entretanto, Arendt, que confere primazia à liberdade, concede espaço para a ordem e estabilidade e Strauss, que prioriza a ordem, compreende existir uma demanda normativa de liberdade. Em Strauss, a liberdade é vista como produto da boa ordenação e como necessária para o aperfeiçoamento do regime. Em Arendt, a ordem é pensada no interior da liberdade, como estrutura da liberdade, e se faz necessária para a continuidade da política.

PARTE II: Normatividade e a Dignidade da Lei e dos Princípios

Sustentamos estas verdades como autoevidentes, que todos homens são criados iguais, que eles são dotados pelo Criador de certos Direitos inalienáveis, dentre os quais se incluem a Vida, Liberdade e a busca da Felicidade (Prólogo da Declaração de Independência dos Estados Unidos da América).

Srta. tradutora: O senhor disse isso agora há pouco, e fiquei me perguntando: por que a revolução não é feita pelos homens mais humanos?

Sr. Godard: Porque os homens mais humanos não fazem revoluções, senhorita. Eles fazem bibliotecas.

Sr. Maillard: E cemitérios.

(Cena do filme *Nossa Música (Notre Musique)* de Jean-Luc Godard)

As obras *Sobre a Revolução*, de Hannah Arendt, e *Direito Natural e História*, de Leo Strauss, guardam duas importantes semelhanças, cuja ciência pode levar os leitores a questionar os motivos de ainda não terem sido realizados estudos comparados na literatura.

A primeira similitude diz respeito ao fato de serem obras inspiradas na história dos Estados Unidos, com as qual os autores dialogam implícita e explicitamente. Essa afirmação, contudo, não pretende ser justificada por razões meramente contextuais. De fato, o que impelem tais análises são as relações entre o novo mundo e a tradição.

Arendt vê no velho mundo, na recorrência das guerras no século XX, a insistência na fórmula que levou à associação da guerra com o fenômeno da revolução. Busca na tradição revolucionária do século XVIII, as experiências que foram desconhecidas, *i.e.*, que não foram adequadamente teorizadas. Ela se questiona sobre os motivos da revolução americana ter sido entendida como um fenômeno local, ao passo que a revolução francesa foi registrada como um evento central da história da humanidade. Somente a segunda teria sido mobilizada para inspirar a ação, enquanto a primeira – junto com seu valioso vocabulário – restou esquecida no fundo do mar da

história política. Os revolucionários profissionais do século XX, entende Arendt, teriam cursado a escola de Robespierre e nela teriam aprendido apenas duas alternativas para lidar com a instabilidade decorrente da ação: forçar violentamente a unidade na política (tal é o princípio do estado nacional) ou manter ativo e encerrado em si o ciclo da libertação, tornando a revolução serva do seu próprio processo. Por esse motivo, Arendt busca superar esse descompasso gerado pela teoria e rememorar o “tesouro perdido” da tradição revolucionária, lançando nova luz sobre as capacidades humanas e a abertura para ação na modernidade. Ciente de que o pensamento do velho mundo foi incorporado à autocompreensão sobre a política externa e interna (tanto da direita quanto da esquerda) dos Estados Unidos, Arendt não termina sua obra com o elogio da ação e da modernidade, mas com o alerta sobre o fato de que somos capazes de esquecer aquilo que não for preservado – seja pelo registro teórico, seja pelo registro da memória institucional.

Isso que encontramos nesse fechamento, faz-se presente na abertura da obra *Direito Natural e História*. Leo Strauss vê nos escombros da Europa o resultado do impacto das “ondas da modernidade”. Posterior a cada recuo, a cada negação, no pensamento moderno, viu-se a ampliação e a liberação das paixões furiosas advindas do seu processo – sua culminação foi o niilismo. Strauss não comemora de forma acrítica a vitória na guerra e teme os efeitos da incorporação do pensamento historicista europeu à universidade dos Estados Unidos, movimento que não foi desacompanhado do esquecimento do compromisso desse povo com o direito natural. Tal é o sentido da afirmação de Strauss na introdução de *Direito Natural e História*, que cito:

Não seria a primeira vez que uma nação, derrotada no campo de batalha e, por decorrência, aniquilada como um ente político, privou seus conquistadores do mais sublime fruto da vitória, ao impô-los o julgo do seu próprio pensamento. Qualquer que seja a verdade do pensamento do povo americano, certamente a ciência social americana adotou a mesma atitude a respeito do direito natural que, há uma geração atrás, poderia ainda ser descrita, com alguma plausibilidade, como uma característica do pensamento alemão (STRAUSS, 1965, p. 2)¹³⁹.

Aquilo que Strauss faz questão de situar nesse contexto é como o movimento de incorporação de um veio do pensamento alemão às ciências sociais em ascensão na

¹³⁹ No original: “It would not be the first time that a nation, defeated on the battlefield and, as it were, annihilated as a political being, has deprived its conquerors of the most sublime fruit of victory by imposing on them the yoke of its own thought. Whatever might be true of the thought of the American people, certainly American social science has adopted the very attitude toward natural right which, a generation ago, could still be described, with some plausibility, as characteristic of German thought”.

universidade americana, teve o efeito de modificar a atitude em relação ao direito natural, que teria sido preservada até pouco antes disso. Esse movimento diminuiu a diferença entre as tradições dos dois países no aspecto que seria determinante para o autor. No velho mundo esse momento de derrocada do direito natural houvera sido precipitado por um conjunto de crises anterior. Trata-se da crise do direito natural moderno, que abriu caminho para a ascensão da escola histórica e sua “descoberta da história” e culminou no historicismo e seus desdobramentos.

Assim, é possível identificar que o objetivo de Leo Strauss consiste em afirmar a validade do estudo do direito natural, tomando como ponto de partida (inclusive simbólico) o lugar onde esse ensinamento teria sobrevivido por mais tempo. Com isso, vindica a necessidade e busca encontrar caminhos para reeducação nos Estados Unidos e na Europa após a guerra. Não é sem razão que o preâmbulo da Declaração de Independência dos Estados Unidos é (logo após as epígrafes) mobilizado no início da obra. Strauss confere à autoevidência da fundação dos direitos do homem no direito natural o papel de ter animado a criação dessa nação e ter sido a causa da sua grandeza. Com isso, busca religar o ensinamento do direito natural com a crença nos valores fundantes da democracia norte-americana – operando, nesse procedimento, a afirmação da virtude daquele povo e a justificação da filosofia.

A mesma passagem do preâmbulo da declaração de independência também foi referida por Arendt na obra *Sobre a Revolução*. Certamente, trata-se de um recurso comum entre os autores naquele contexto do pensamento político norte-americano, embora seja dotado de uma significação incomum tanto em Arendt como em Strauss. No caso de Strauss, serve como abertura para a investigação sobre a autocompreensão da crença política de um povo e sua compatibilidade com o ensinamento do direito natural. De forma que pode ser oposta a leitura de Strauss, Arendt enfraquece o caráter natural dos direitos contidos na declaração e enfatiza o caráter convencional e relacional. Ela é crítica da afirmação da “autoevidência” dos direitos contidos na declaração. Segundo essa ideia, aquilo que foi fruto do acordo, seria dissimulado pela coação advinda do caráter irresistível (atributo das leis da matemática) de tal verdade. Além disso, a referência ao “deus vingativo” assinala o apelo a um absoluto para se estabelecer uma fonte para a autoridade (ARENDDT, 1990, p. 192). Ocorre que, Arendt encontra na incongruência da conjugação das expressões “nós sustentamos” (“*we hold*”) com a ideia de verdades “autoevidentes” a consciência de Thomas Jefferson de que a lógica das leis da matemática é incompatível com a verdade da comunidade – uma verdade relativa. Por pertencer ao

domínio da política os direitos são oriundos dos pactos e precisam ser sustentados e preservados a partir das condições da ação – eles compartilham das fragilidades da ação, mas também dos seus remédios. O “nós sustentamos” pressupõe a existência de um acordo comum que antecede o documento e que toma o lugar do recurso a um deus ou à consciência.

O segundo ponto em comum entre *Sobre a Revolução e Direito Natural e História* é a consideração sobre a estabilidade na política. Essas obras apresentam a preocupação, ao modo de cada um dos seus autores, com os fenômenos das revoluções, guerras e golpes de estado no século XX. Certamente, a deposição de governos e a corrupção de sociedades não são fenômenos desconhecidos por outras eras. Entretanto, a mobilização da ideologia e da técnica sob as condições da sociedade de massas formataram uma nova barbárie, além do fato da ciência ter desenvolvido um instrumento, a bomba atômica, potencialmente capaz de eliminar a condição da vida sobre a terra. A própria questão sobre a possibilidade de existir ou não, nessas condições, uma guerra que seja justa é recuperada pela memória devido a força dos fatos.

A solução mais elementar dos antigos para a preocupação com a estabilidade foi a teorização sobre uma forma de regime misto, uma forma perfeita que impediria a realização do ciclo de decadência que conduz uma forma de governo justa para a degeneração em uma forma de governo injusta. Strauss avalia positivamente essa solução clássica, encontrando nela a reconciliação das exigências da sabedoria com as demandas do consentimento. Em seu centro se preserva o elemento aristocrático, que é protegido pelas instituições democráticas e monárquicas (STRAUSS, 1965, p. 142).

Arendt, em um comentário sobre o fato de Jefferson e Hamilton terem lançado mão desse expediente para tentar compreender as formas de estabilização na política, observa como o modo tradicional de compreender a forma mista de governo está em discordância com o empreendimento inovador sobre a distribuição e contrabalanceamento do poder (ARENDRT, 1990, p. 231). Contudo, embora a estrutura do pensamento herdado, mobilizado pelos revolucionários americanos, não tenha lhes provido bons frutos, o fato de compartilharem com a tradição uma obstinada preocupação com a estabilidade lhes rendeu. Permitiu que, no curso da ação, não se perdesse a preocupação com a permanência daquilo que estavam a realizar. Disso emergiram as inovações institucionais materializadas no Senado e na Suprema Corte – instituições destinadas à conservação.

A partir de temas que integram *Direito Natural e História e Sobre a Revolução*, devem ser organizados os capítulos da segunda parte desta tese. Uma vez apresentada a relação da tópica da filosofia e a política com o problema da normatividade, foi possível compreender como as reivindicações da restituição da dignidade política e da dignidade da filosofia dão forma a diferentes teorizações sobre os princípios normativos. Assim, torna-se possível situar as bases para teorização sobre a normatividade a partir dos pensamentos de Arendt e Strauss.

No capítulo sexto desta tese, nomeado *As Questões do Historicismo e do Social*, busca-se compreender como o autor e a autora enfrentaram as perplexidades colocadas pelos fenômenos da ascensão do historicismo (Strauss) e da socialização do político (Arendt), que colocariam enormes obstáculos para se confiar na possibilidade da política ser orientada ou inspirada por princípios sob as condições modernas.

O sétimo capítulo tem como título (e explora a relação entre) *Lei e Autoridade*. O oitavo, tem como escopo a relação entre os princípios políticos e o problema das formas de governo. Ambas são questões que estão na origem do pensamento político e na matriz do problema da normatividade. Ambas foram obscurecidas no desenvolvimento do pensamento moderno. A autoridade se torna reduzida a decisão pelas teorias da soberania, ao passo que as teorizações sobre a inspiração da ação por princípios ou da orientação da ação pela hierarquia das virtudes cedem lugar para a técnica, para a compreensão de que a “coisa pública” deve ser administrada. As leituras de Strauss e Arendt tem o êxito de fornecer uma base conceitual que permite elevar a sofisticação e pensar alternativas para o problema da normatividade a partir da compreensão desses dois elementos que estão em sua matriz, as leis e os princípios políticos. Entretanto, a percepção das enormes diferenças das suas teorizações sobre os princípios, advindas dos compromissos de cada qual com a dignidade de filosofia (Strauss) e da dignidade da política (Arendt), dão base a soluções também diversas para o problema das formas de governo. Por esse motivo, o oitavo capítulo tem o título *Leo Strauss ou Hannah Arendt: princípios e forma de governo*.

6. As Questões do Historicismo e do Social

As seções que seguem têm o objetivo de delinear a relação entre o problema da normatividade e as reflexões de Strauss e Arendt, respectivamente, sobre o fenômeno da ascensão do historicismo e o fenômeno da socialização do político. Interessa notar que essas escolhas de campo de análises renderam a cada um a crítica de não serem seus pensamentos suficientemente adequados para compreensão da política em tempos modernos. Por sua crítica ao historicismo, acompanhada da rememoração dos clássicos, Strauss é acusado tanto de tradicionalista, como de possuir uma visão de acordo com a qual o pensamento estaria situado fora da história. Em razão da sua avaliação crítica das perdas acarretadas pelo processo de progressiva absorção do político pelo social, é atribuída a Arendt a fama de nostalgia da política da cidade clássica.

Pretende-se demonstrar que as suas rememorações da origem do direito natural (Strauss) e do tesouro da tradição revolucionária do século XVIII (Arendt) tomam como ponto de partida aberturas presentes na própria modernidade. Um ponto os difere, entretanto. Arendt pode ser afirmada uma pensadora moderna – encontra nas condições modernas a possibilidade da fundamentação normativa. O pensamento de Strauss, por outro lado, por ser baseado na premissa clássica de que não somos capazes de controlar o destino, não busca a derrogação da modernidade, mas encontra (no desdobramento final do historicismo) a abertura para a atualização do juízo normativo. Trata-se da capacidade que foi ofuscada ao longo do desenvolvimento do pensamento moderno.

Arendt não desconhece os problemas do historicismo e, de fato, suas reflexões sobre a história podem ser pensadas em contra distinção ao mesmo – seja em razão da sua abordagem narrativa, seja pela consideração da dimensão histórica da linguagem¹⁴⁰. Ao se levar isso em conta, identifica-se a relevância de um estudo sobre o problema do historicismo com Leo Strauss e Hannah Arendt. Tal empreendimento foi realizado pela tese de Liisi Keedus (2015), que estabelece de forma exemplar o fio que liga o período de formação com o pensamento posterior dos autores. Apesar desse estudo produzir bons frutos, no que tange ao problema da normatividade, é na identificação desses campos temáticos distintos (as questões do historicismo e do social) que se encontram as alternativas de Strauss e Arendt.

¹⁴⁰ Sobre isso, ver a quarta seção do capítulo quarto desta tese, nomeada *Rememoração do Passado e o Princípio da Liberdade*.

6.1. A Questão do Historicismo e o Direito Natural

Nesta seção pretendo explicar como Strauss, ao atualizar os problemas sobre o melhor regime e sobre o melhor modo de vida, não recai em uma visão do pensamento desconectada da história. Ele não busca uma revitalização pura da tradição (da tradição como tradição), o que não implica em afirmar que o autor avalie positivamente a modernidade. A derrogação da modernidade não é necessária para explorar a abertura da capacidade de discernir regimes bons de regimes maus. Contudo, a inquirição das questões fundamentais concernentes ao normativo não podem ser acessadas sem o desenvolvimento de uma metodologia de interpretação (uma hermenêutica) da literatura e da escrita filosóficas. Strauss não propõe uma abordagem sistemática sobre seu método (como faz, à título de exemplo, um autor como Hans Georg Gadamer). Por esse motivo, essa ideia aparece gravada sob diferentes termos ao longo de sua obra. Cabe considerar que não há uma hermenêutica geral, mas uma hermenêutica limitada, que se restringe aos escritos filosóficos. Strauss delimita como objeto a partir do qual sua metodologia é fundada, o fenômeno da tensão entre a filosofia e a política. Assim, sob as condições modernas, os estudos históricos seriam a etapa preparatória para a atividade filosófica e, portanto, para a teorização sobre a normatividade.

Essas ideias renderam a Strauss as críticas de não possuir clareza no seu método e de realizar uma revitalização da tradição da filosofia clássica descolada da história e dos relevantes elementos contextuais que explicitariam a relação de continuidade entre as ideias políticas. Quentin Skinner, no final dos anos 60, já buscava delimitar o contextualismo, precisamente, em contraste com a visão “a-histórica” que seria legada por autores como Leo Strauss¹⁴¹ – momento em que o próprio Strauss começava a ser conhecido como um dos críticos da abordagem historicista sobre a história da filosofia política. Entre o final dos anos 70 e os anos 80, pôde-se acompanhar o debate entre John Gunnell e Nathan Tarkov sobre o estatuto da tradição no pensamento de Leo Strauss. No texto, “*O Mito da Tradição*”, Gunnell posta a questão que sintetizo da seguinte forma: seria o pensamento de Strauss caracterizado por um “tradicionalismo” que se valeria da tradição como artifício retórico para combater adversários do seu tempo – o liberalismo e o comunismo?¹⁴². De forma diversa, Tarkov reconduz a questão para os

¹⁴¹ Ver: SKINNER (1969)

¹⁴² Ver: GUNNELL (1978, p. 123).

seguintes termos: que tipo de história poderia ser feita por um autor que concedeu tanto espaço à crítica do historicismo como Leo Strauss?; a filosofia política em Strauss é compreendida em total separação da história, ou seja, sua alternativa ao historicismo é a adoção de um anti-historicismo irrestrito (ou um revivalismo a-histórico) – ou ele próprio tem algo a nos dizer sobre a história?¹⁴³.

O verbete “historicismo” do dicionário de filosofia da Cambridge caracteriza historicismo como uma doutrina encampada por pensadores alemães, baseada na historiografia crítica e que se consolida e se define pela crítica do positivismo de meados do século XIX, propondo a substituição dos modelos positivistas de ciência por modelos históricos (AUDI, 1999, p. 386). Certamente vê-se essa leitura, dentre outras leituras padrão sobre o historicismo, nos textos de Strauss, quando ele grava sob o nome de historicismo uma outra corrente teórica (escola histórica, historicismo do século XIX, historicismo do século XX, historicismo radical). Entretanto, se ele utiliza tais termos, encontra-se também uma compreensão mais abrangente de historicismo, cujo sentido é extraído da afirmação de que “o historicismo é o espírito dos nossos tempos”. Cito:

(...) o historicismo não é apenas uma escola filosófica entre outras, mas o mais poderoso agente que afeta, em maior ou menor medida, o pensamento do presente. Se pudermos falar de algum modo de um espírito dos nossos tempos, podemos afirmar com confiança que o espírito dos nossos tempos é o historicismo (STRAUSS, 1988b, p. 27)¹⁴⁴

Liisi Keedus verifica que Strauss percebe os diversos significados atribuídos ao termo historicismo, além do fato dele próprio atribuir diferentes sentidos a depender do contexto. Principalmente, historicismo significa essa visão de mundo compreensiva e dominante, que Strauss chama de “espírito dos nossos tempos”. Desse modo, é necessário realizar a gênese do fenômeno histórico do historicismo que, enquanto tal, se encontra enraizado em uma tradição específica (KEEDUS, 2015, p. 105). Sobre o sentido amplo de historicismo, Carole Widmaier chega a destacar que a crítica ao historicismo é essencial para compreensão da modernidade em Strauss, apontando que o historicismo não é entendido por ele como uma escola filosófica tão somente, mas como um elemento ativo que afeta todo o pensamento contemporâneo (WIDMAIER, 2012, p. 26). Desse

¹⁴³ Ver: TARCOV (1983).

¹⁴⁴ No original: “(...) historicism is not just one philosophic school among many, but a most powerful agent that affects more or less all present-day thought. As far we can speak at all of the spirit of our time, we can assert with confidence that the spirit of our time is historicism”.

modo, a especificidade da leitura de Strauss se revela em seu questionamento sobre a autocompreensão do historicismo acerca do que o caracteriza e contra quem se mobiliza.

Ao fazer isso, associa o historicismo ao positivismo, investigando como foi possível o historicismo ter aprofundado o positivismo que ele próprio pretendeu criticar, bem como a culminância de ambos no niilismo. Esse procedimento desvela as condições para a compreensão de como positivismo e historicismo puderam se imbricar às ciências sociais dos Estados Unidos. Entretanto, muito além de um questionamento de interesse acadêmico, Strauss tem como objetivo compreender como se articulam as forças em atividade no pensamento contemporâneo responsáveis pela obstrução do questionamento acerca das questões políticas fundamentais – sobre o melhor modo de vida e sobre o melhor regime.

A própria estrutura de *Direito Natural e História* pode fornecer uma pista a respeito disso. A obra tem como proposta a recolocação da questão sobre o melhor regime por meio de um confronto entre as visões clássicas e modernas do Direito Natural, bem como por um embate entre as diferentes doutrinas clássicas do Direito Natural. Contudo, antes de retomar as diferentes visões acerca do direito natural, com a finalidade de compreender como a crise do mesmo se relaciona com a própria “crise dos nossos tempos”, Strauss busca estabelecer quais as forças responsáveis pela obstrução da capacidade de juízo político, sendo elas o historicismo (abordado no primeiro capítulo da citada obra) e o positivismo (trabalhado no segundo capítulo). Compreendo que esses dois capítulos consistem em etapa preparatória para o “retorno para a filosofia”.

Strauss é enfático ao afirmar que, cito:

(...) a rejeição contemporânea do direito natural em nome da história não é baseada em evidência histórica, mas em uma crítica filosófica da possibilidade de cognoscibilidade do direito natural (STRAUSS, 1965, p. 12)¹⁴⁵.

Sobre esse ponto, a hipótese sustentada por Widmaier, de que para Strauss a primeira etapa da refundação do direito natural passa pela crítica dos seus adversários, é convincente (WIDMAIER, 2012, p. 26). Se a proposta de Leo Strauss é reivindicar a atualidade do problema do direito natural, será sua tarefa estabelecer as condições de sua cognoscibilidade, o que se fará em contraposição ao historicismo. Para compreender

¹⁴⁵ No original: “ (...) the contemporary rejection of natural right in the name of history is based, not on historical evidence, but on a philosophic critique of the possibility or knowability of natural right”.

como o historicismo atingiu esse estatuto, Strauss busca revelar seus axiomas fundamentais, seu desenvolvimento e suas contradições internas, uma genealogia do historicismo. Além disso, e esse é um ponto que quero fazer notar, ele oferece nesse percurso, os traços da sua própria compreensão sobre a história e como ela se articula com a filosofia.

Strauss inicia o primeiro capítulo de *Direito Natural e História* estabelecendo uma distinção aparentemente anacrônica, mas que cumpre uma importante função na sua argumentação. Trata-se da diferenciação entre convencionalismo e historicismo. O que o convencionalismo, adversário clássico do direito natural, compartilharia com o historicismo – delimita Strauss – é a pressuposição da invalidade do direito natural baseada na variabilidade das noções de direito. Isso implica, para o historicismo, no fato de que seria impossível afirmar a validade do direito natural se se considerar que a história oferece um rico acervo de exemplos de diferentes noções de justiça, que podem ser encontrados em diferentes tempos e nações, além de significar uma vantagem para a “filosofia do presente”, cuja acumulação da experiência histórica garantiria a amplitude das suas conclusões.

Se o historicismo reconhece a ideia de perspectivas históricas diferentes, legitima também como único o veredito possível a perspectiva do presente ser a melhor, uma vez que possui o maior acervo de situações históricas disponíveis para avaliar os vários tipos dados pela história e o desdobramento lógico dos fatos. Apesar de aparentemente adotar uma premissa do convencionalismo, o historicismo rejeita a distinção entre convenção e natureza, que seria preservada pelo convencionalismo. O convencionalismo rejeita o direito natural em prol da convenção, ou seja, direito e justiça não são fundados na natureza e têm como base o acordo dos membros de uma sociedade. Com isso, mantém a premissa fundamental de que a natureza é norma, considerando que a convenção pode produzir a paz, a estabilização social, mas não pode ascender à verdade. Essa disjunção entre historicismo e convencionalismo permite que Strauss desvele o caráter especificamente moderno do historicismo.

O mundo clássico preservava as condições para a manifestação da filosofia na medida que, por mais que abarcasse a compreensão de que princípios de justiça e direitos são mutáveis, jamais impossibilitou a ideia de ser a natureza humana imutável. A distinção entre natureza e convenção não é importante para o historicismo porque o mesmo pressupõe uma concepção de natureza humana maleável. O que Leo Strauss pretende afirmar com isso é que o historicismo e o convencionalismo não estão

circunscritos no mesmo “horizonte”, o que marca que o registro epistemológico sobre as condições da política e do domínio do normativo fora profundamente alterado. A consequência disso seria a perda da capacidade de ascender do dogma público, que enquanto tal se mantém no limitado registro do preconceito, para o conhecimento sobre o fundamento dos princípios de justiça, além de representar a impossibilidade de se distinguir o certo do errado na política. A tarefa de descobrir o processo histórico que originou esse desfecho torna-se primordial.

De modo sumarizado, compreendo o percurso proposto pelo autor da forma como exponho a seguir. A maleabilidade da natureza humana é assinalada como característica daquilo que Strauss denomina de a “primeira onda da modernidade”, que se define pela transformação da política em um problema da técnica. Maquiavel seria seu precursor, tendo preparado as condições para a revolução no interior do pensamento político que seria operada por Hobbes por meio da doutrina do estado de natureza. Fazendo referência à metáfora de Maquiavel sobre sua própria teoria, que aparece nos *Discursos*, Strauss afirma que “Foi Maquiavel, o grande Colombo, que descobriu o continente sobre o qual Hobbes poderia erigir sua estrutura” (STRAUSS, 1965, p. 177)¹⁴⁶. Ao transpor a ideia de lei natural para o campo da teoria maquiaveliana, que já houvera operado a ruptura com a clássica relação entre justiça e direito natural, Hobbes criou uma nova doutrina política que substituiu a noção de *telos* natural dos clássicos pelo desejo de autopreservação, ou seja, a hierarquia dos valores clássicos é invertida. A teoria do estado de natureza é deduzida das paixões do homem (de uma condição que para os clássicos seria apolítica), sendo a paixão mais forte o medo da morte violenta. A ruptura fundamental de Hobbes consiste em deslocar o fundamento do direito natural para o terreno ocupado pela autoconservação, aquilo que antes estava no lugar mais baixo na hierarquia de fins do homem (STRAUSS, 1989, p. 88).

Rousseau teria se rebelando contra Hobbes em nome da virtude dos antigos. Em *Três Ondas da Modernidade*, ele aparece como o responsável pela ascensão da segunda onda da modernidade e em *Direito Natural e História* como o causador da crise do direito natural moderno. Segundo Strauss, ele se volta contra a modernidade em nome das ideias clássicas da virtude e da natureza, mas esse retorno à antiguidade tem como consequência um avanço na modernidade (STRAUSS, 1965, p. 253). Esse aprofundamento se faz em virtude de uma contradição essencial entre o que seria a

146 No original: “It was Machiavelli, that greater Columbus, who had discovered the continent on which Hobbes could erect his structure”.

substância de seu pensamento: a tensão entre o retorno à cidade antiga e o retorno ao estado de natureza. Se Rousseau se propõe um defensor da virtude, para Strauss, ele não restauraria o conceito clássico de virtude, mas o reinterpretaria à luz do moderno estado de natureza. Ele retoma o direito natural, mas inverte a hierarquia do direito natural clássico, o que demarca uma linha de continuidade entre seu pensamento e o de Hobbes. Na medida em que o homem no estado de natureza se encontra em estado sub-humano, sua humanidade não pressupõe um *telos*, mas será historicizada, adquirida pelo processo histórico.

A consequência maior do estado que teria sido preparado de Hobbes à Rousseau foi a implosão interna da doutrina do direito natural moderna. Rousseau aparece, paradoxalmente, como o elo comum entre os “racionalistas inspirados pela revolução francesa” e a “escola histórica”, tal como Strauss descreve em *Direito Natural e História*. Ele não cita diretamente quem seriam os representantes dessa escola histórica, mas é possível capturar que se trata da referência à escola histórica do direito, fundada por Gustav Hugo e que teve Savigny como maior expoente. Strauss chama o surgimento da escola histórica de “(...) o momento quando o movimento anteriormente subterrâneo veio à superfície e começou a dominar as ciências sociais em plena luz do dia” (STRAUSS, 1965, p. 13)¹⁴⁷. A metáfora da luz do dia pode indicar como uma concepção implícita a um problema teórico emergiu para o mundo público, acredito que Strauss está se referindo à querela entre Savigny e Thibaut, que ficou conhecida como a disputa sobre a codificação alemã. O segundo, abertamente influenciado pelos ideais jusnaturalistas iluministas e pelo ideal de codificação napoleônica, parece representar bem a figura dos juristas alemães que Strauss chama de “revolucionistas” – sua matriz é Rousseau. O romantismo alemão prepara a noção de liberdade (como independente da natureza) para a escola histórica do direito – sua base teórica também é Rousseau.

Os “revolucionistas” teriam lançado um ataque à transcendência motivado, em boa parte, pelo fato de que aquilo que entendiam por transcendência passou a equivaler à transcendência religiosa e (como Strauss vai explicar na seção sobre o direito natural moderno) essa herança é, em parte, resultado do esforço doutrina do direito natural moderno de revisar a noção da lei natural. Foi a escolástica que incorporou à doutrina do direito natural essa noção de lei natural cujo conteúdo seria extraído da lei divina. A escola histórica faz a detração do direito natural como um todo em nome da variedade

¹⁴⁷ No original: “(...) the moment when the previously subterraneous movement came to the surface and began to dominate the social sciences in broad daylight”.

temporal, mas nesse movimento (Strauss aponta o paradoxo) terminou por intensificar aquilo que seus “adversários revolucionários” haviam iniciado, o ataque à transcendência. Esse ponto é particularmente relevante porque que a noção clássica de transcendência, para Strauss, não consistia no apelo à sanção divina – aquilo que não poderia ser conhecido pela “razão humana não assistida”, pela graça.

O racionalismo clássico, para Strauss, não era metafísico, na medida em que pressupunha a limitação das potencialidades naturais do homem. A transcendência, no sentido clássico, era condição da filosofia política – significava a forma de elevação do domínio do particular para o domínio do universal. Considerando o historicismo como uma força da modernidade, o que escola histórica manifestou foi o tratamento do local e do temporal como superiores ao universal.

Nas linhas finais do capítulo primeiro de *Direito Natural e História*, Strauss afirma que o historicismo emerge historicamente da crise do direito natural moderno e, como visto, a crise do direito natural moderno se efetivou pelo ataque à toda transcendência (preparado, por sua vez, por Rousseau) de modo que a crise do direito natural moderno culminou na crise do próprio pensamento.

No historicismo do século XIX, a crença no progresso, apesar de ter sido criticada, foi aprofundada e passou a se apresentar como uma das características do historicismo como um todo. Imbuído por tal crença, o historicismo foi incapaz de escapar da conclusão de que a ausência de sentido do processo histórico significaria mesmo a própria condição da ausência de qualquer parâmetro normativo segundo o qual se poderia distinguir o certo do errado – em suma, como o historicismo termina por culminar no niilismo.

No texto *Filosofia Política e História*, Strauss descreve o historicismo como um movimento de progressiva substituição das questões filosóficas pelas questões históricas, considerando seu ápice a própria demolição da filosofia política, que resulta na impossibilidade de ultrapassar as determinações históricas. Quando o historicismo do século XX atinge esse estágio, ele se torna ativista, demole a fronteira entre pensamento e ação.

Em *Direito Natural e História*, a etapa final do desenvolvimento do historicismo consiste naquilo que Strauss chama de historicismo radical, visão que pode ser atribuída especialmente a Heidegger, que consideraria que toda experiência humana está enraizada no seu tempo histórico e, por isso, todas as teorias seriam condicionadas. (Embora não refira explicitamente, entre as páginas 25 e 33 de *Direito Natural e História*,

Strauss oferece um sumário da leitura da posição de Heidegger tal como exposta em *Ser e Tempo*). Ao compreender a relatividade e a temporalidade a qual está sujeita todo pensamento, o historicismo acreditou ter alcançado um patamar que o permite avaliar de um ponto de vista superior todas as teorias do passado. A temporalidade determinante para o historicismo radical é o futuro.

Entretanto – Strauss afirma – se o historicismo adota (e deve adotar) a tese de que é capaz de adquirir um conhecimento universalmente válido para se legitimar como conhecimento, a conclusão de que todas as teorias são temporárias (e possuem validade temporária porque seu destino é serem superadas) alcança o próprio historicismo. Como uma teoria que se pretende universalmente válida (portanto trans-histórica, nos termos de Strauss) pode afirmar a relatividade de todo conhecimento sem que essa relatividade atinja ela própria? Strauss afirma que o historicista radical nega o caráter trans-histórico da tese historicista, nega o fim da história, mas implicitamente conclui no contrário, o conteúdo do seu ensinamento termina por refutar a premissa básica da sua admissibilidade. O historicismo, então, só pode se fazer válido como teoria se se constatar que ele é, de fato, a última teoria. Isso porque afirma ser o pensamento definitivo que esclareceu a relatividade de todo pensamento – o que, para Strauss, coincide com o fim da filosofia e com o fim da história – o momento no qual o pensamento humano encerra sua busca pela transcendência (STRAUSS, 1965, p. 29).

O historicismo é tratado por Strauss como um fenômeno histórico próprio à modernidade. Isso não significa afirmar que é um desdobramento lógico da mesma, mas que ele representa, em seu último estágio (o historicismo radical) o ponto máximo do desvelamento da autocompreensão da modernidade. Para Strauss, o historicismo radical deve ser interpretado contra si próprio, uma vez que a transição do historicismo teórico para o historicismo (radical) existencial não foi acompanhada de uma crítica da experiência histórica (STRAUSS, 1965, p. 32).

Eis que se retoma o questionamento: que tipo de proposta de compreensão da história pode apresentar Leo Strauss? Ao rejeitar o historicismo, ele pretende um retorno nostálgico ao passado, desconectado da história? Para avançarmos, convém situar a hipótese sustentada por Nathan Tarkov e por Liisi Keedus, que acompanho: Strauss incorpora parte do historicismo radical para o seu método, precisamente a ideia de que todo conhecimento e pensamento pressupõe um horizonte (KEEDUS, 2015, p. 105; TARCOV, 1983, p. 8, p. 15).

Poderia se dizer que a mesma definição de horizonte aparece sob duas “porta

vozes” em *Direito Natural e História*. Em primeiro, atribui a tese ao historicismo radical (e, como mencionado, seu proponente é Heidegger, que não é referido por nome). Cito:

A tese do historicismo radical pode ser descrita como se segue. Toda compreensão, todo conhecimento, mesmo que limitado ou “científico,” pressupõe um quadro de referência; pressupõe um horizonte, uma visão compreensiva na qual a compreensão e o conhecimento ocorrem (STRAUSS, 1965, p. 26)¹⁴⁸.

Em segundo, na seção sobre o “direito natural clássico”, no contexto específico da explicação da relação entre opinião e conhecimento em Sócrates e Platão, Strauss apresenta uma definição bastante similar¹⁴⁹. Entretanto, os termos da argumentação que segue são completamente alterados. Cito:

Vamos tentar nos expressar em termos mais gerais. Todo conhecimento, mesmo que limitado ou “científico,” pressupõe um horizonte, uma visão compreensiva na qual o conhecimento é possível. Toda compreensão pressupõe uma percepção fundamental do todo: antes de qualquer percepção de coisas particulares, a alma humana deve ter tido uma visão das ideias, uma visão do todo articulado (STRAUSS, 1965, p. 125)¹⁵⁰.

Se Strauss adere à visão de que o pensamento pressupõe um quadro de referência, um horizonte de compreensão (o que significa que sob condições modernas não há um acesso originário ao pensamento) ele não compartilha, por outro lado, o pressuposto sobre a temporalidade assumida pelo proponente dessa visão¹⁵¹. A historicidade do pensamento humano oferece, na verdade, abertura para compressão dos elementos que persistem no tempo, a própria condição política do homem. Considerar que o presente não é *a priori* superior deve ser adotado como um pressuposto metodológico do historiador. Por isso, Strauss propõe a substituição da “exatidão

¹⁴⁸ No original: “The thesis of radical historicism can be stated as follows. All understanding, all knowledge, however limited and “scientific,” presupposes a frame of reference; it presupposes a horizon, a comprehensive view within which understanding and knowing take place”.

¹⁴⁹ Essa seria uma daquelas ocasiões em que os filósofos se valem da imunidade do comentador para fazer os clássicos dizerem em seu próprio nome o que não é desejável explicitar? Se for caso, Strauss pode estar interessado em restringir o alcance da adesão à tese do historicismo radical, para não ser identificado com essa posição (ou com seu principal representante).

¹⁵⁰ No original: “Let us try to express this in more general terms. All knowledge, however limited or “scientific,” presupposes a horizon, a comprehensive view within which knowledge is possible. All understanding presupposes a fundamental awareness of the whole: prior to any perception of particular things, the human soul must have had a vision of the ideas, a vision of the articulated whole”.

¹⁵¹ Isso significa afirmar, nos termos de Tarcov, que Strauss não adota um anti-historicismo irrestrito, ao mesmo tempo que continua a rejeitar a validade da tese historicista (TARCOV, 1983, p. 15).

histórica” pela “recordação da história das ideias”, que coloca à disposição a natureza limitada de todas as perspectivas temporais (o que inclui a perspectiva do presente).

A perda da distinção entre questões históricas e questões filosóficas, operada pelo historicismo, tornou a filosofia incapaz de ascender ao conhecimento, de estabelecer relação do histórico com o trans-histórico. Entretanto, o momento da autocompreensão do historicismo aberto pelo historicismo radical, pôde fornecer a abertura para o fenômeno moderno em sua amplitude. Se para os clássicos, filosofar significou ascender do dogma público para o conhecimento privado (movimento traduzido na imagem da caverna de Platão), para os modernos, há uma segunda caverna a ser superada, a caverna do historicismo (STRAUSS, 1965, p. 12).

O pensamento moderno é ele próprio um constructo, em outras palavras, resíduo do pensamento do passado, de modo que o retorno ao passado tem a finalidade descobrir os processos operados pelo historicismo que levaram ao esquecimento das origens das ideias políticas. Estudos históricos são necessários porque as ideias políticas modernas são derivadas da tradição, enquanto os clássicos estavam no momento originário, onde “ (...) todas as tradições estavam abaladas e não havia uma tradição da filosofia política” (STRAUSS, 1988b, p. 27)¹⁵² – como afirma Strauss em *O que é a Filosofia Política?*. Além disso, “(...) a essência de todas as tradições consiste em encobrir suas fundações mais modestas, erigindo sobre essas edíficos impressionantes” (STRAUSS, 1965, p. 31)¹⁵³. Deriva-se disso, a necessidade de descobrir a origem daqueles preconceitos que mais profundamente se ocultam – ou, dizendo de outro modo, revelar os preconceitos dos nossos conceitos.

No texto, *Filosofia Política e História*, presente na coletânea *O que é a Filosofia Política?*, a diferença entre ideias derivadas de impressões e ideias derivadas de outras ideias, terminologia tomada de empréstimo de Hume, é mobilizada por Strauss para aclarar esse ponto (STRAUSS, 1988b, p. 74). A ideia de cidade, tal como a compreendiam os clássicos, deriva da impressão de cidade. Embora também tivessem à sua disposição a possibilidade de comparação com outras formas concretas, as tribos e as tiranias, eles escolheram a *pólis* porque acreditavam que, dentre todas as formas políticas disponíveis, essa era a melhor do ponto de vista da sua autocompreensão dos ideais de

¹⁵² No original: “(...) all political traditions were shaken, and there was not yet in existence a tradition of political philosophy”.

¹⁵³ No original: “(...) the essence of traditions that they cover or conceal their humble foundations by erecting impressive edifices on them”.

liberdade e de civilização. Os modernos, vivem em um mundo fabricado pelas tradições. Estado moderno é um conceito derivado da reinterpretação das ideias de liberdade e civilização, originadas da ideia de cidade clássica. Isso não significa que o pensamento moderno é continuidade ou desdobramento do clássico, mas, pelo contrário, ele se constituiu por meio de negações, reinterpretações e tentativas de retomada de ideias que foram herdadas.

Assim, em que termos poderia ser definida a teoria da interpretação de Leo Strauss? Uma expressão que se repete em diversas ocasiões é “compreender o pensamento do passado como ele se compreendeu”. A frase que parece, em princípio, evocar a conhecida máxima do alemão Leopold Ranke, sobre a objetividade do historiador (“compreender a história como ela realmente é”), possui uma sutil alteração, que na verdade muda tudo. O passado não é totalmente independente do olhar que lanço sobre ele (Strauss não está a reafirmar a neutralidade positivista) mas isso não autoriza tomar o presente como a chave de compreensão do passado.

Em sua reflexão sobre Webber, exposta em *Direito Natural e História*, Strauss confere a ele as posições de “discípulo da escola histórica”, de positivista e de “maior cientista social de nosso século”. Essa última classificação permite que Strauss mobilize a compreensão do seu pensamento para explicitar as premissas das ciências sociais em geral. Nesse sentido, explora a contradição da crença segundo a qual não se deve julgar as sociedades a partir dos parâmetros da sua própria sociedade, de que não se deve aprovar ou desaprovar, apenas compreender de forma neutra. Ocorre que, necessariamente, não se pode compreender fora de um “quadro de referência conceitual”. Esse quadro de referência teria se tornado, contemporaneamente, “um mero reflexo” sobre como sua própria sociedade se compreende. Desse modo, o cientista social, cito: “(...) não vai compreender essas sociedades como elas se compreenderam. Uma vez que a autointerpretação de uma sociedade é um elemento essencial do seu ser, ele não compreenderá o que essas sociedades realmente são” (STRAUSS, 1965, p. 56)¹⁵⁴. Compreender sua própria sociedade pressupõe a compreensão das outras sociedades ou de partes importantes dessas sociedades, que incluem suas visões sobre o certo e o errado. Em outras palavras, compreender a variabilidade local e temporal das sociedades é condição para se postar a questão sobre a melhor sociedade.

¹⁵⁴ No original: “He will not understand these societies as they understand themselves. Since the self-interpretation of a society is an essential element of its being, he will not understand these societies as they really are”.

Em *Filosofia Política e História* explica que “compreender o passado como ele se compreendeu” consiste em um interesse sério no passado, mas não em um interesse apaixonado (STRAUSS, 1988b, p. 67); nas primeiras linhas de *A Cidade e o Homem*, Strauss recomenda a cautela de não nos voltarmos à questão da crise do ocidente motivados por um “(...) antiquarismo benevolente e masoquista, nem um romantismo benevolente e intoxicante (...)”. (STRAUSS, 1978, p. 1)¹⁵⁵; e em *Direito Natural e História* afirma que o interesse no passado tende a ser mais adequado quanto mais nos interessamos pelo passado, mas que a gravidade das questões sobre o direito natural impõe um dever de uma discussão distanciada (*detached*) (STRAUSS, 1965, pp. 6-7). Ocorre que, justamente por ser o direito natural uma questão de “recordação”, de “história das ideias”, que revela a origem das ideias, não tem o caráter de dirimir, mas de aumentar a dificuldade do tratamento imparcial (STRAUSS, 1965, p. 7). Esse é o sentido da afirmação que Strauss toma de empréstimo de Lord Acton sobre o “caráter irritante” das descobertas de “que expõe o pedigree das ideias”.

Para além da retórica, essas menções explicitam um pressuposto metodológico para o historiador do pensamento político. O interesse apaixonado ao qual Strauss se refere implica na tendência de buscar aplicar ao passado categorias que lhe são estranhas ou mobilizá-lo para resolver problemas do presente. Desse modo, a história que Leo Strauss reivindica consiste na incorporação do horizonte da filosofia política clássica à leitura dos modernos (buscando “compreender o passado como ele se compreendeu”), bem como a busca da autocompreensão dos modernos (a partir das suas tentativas de negação ou retorno ao passado). Essa reivindicação também está presente na obra *Perseguição e a Arte de Escrever*, quando Strauss afirma que “Cada período do passado, deve ser compreendido por si mesmo, e não ser julgado por parâmetros exteriores a ele” (STRAUSS, 1988a, p. 26)¹⁵⁶.

Na introdução dessa obra, destaca que o registro histórico privilegiado pelo pensamento contemporâneo é restrito, na medida que pressupõe a harmonia entre conhecimento e sociedade (e o compasso entre progresso intelectual e social). Contrapondo-se a essa ideia, Strauss reintroduz na sua teoria da interpretação aquilo que, entre os antigos, fora considerado como o pressuposto básico da atividade filosófica: o

¹⁵⁵ No original: “(...) self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism (...)”.

¹⁵⁶ No original: “Each period of the past, it was demanded must be understood by itself, and must not be judged by stand ards alien to it”.

conflito entre a filosofia e a política. Como explorado na quarta seção do capítulo terceiro desta tese, para Strauss, são autores como Farabi que possibilitaram o retorno ao caráter político mais enfático dos filósofos antigos, o fato de terem descoberto que o problema da relação entre o filósofo e a cidade não pode ser evitado sem que se pague como tributo a possibilidade de questionar as condições do pensamento sobre a política. Desse modo, se uma teoria que pretende desvelar as bases do conhecimento genuíno deve considerar o contexto da gênese de tal conhecimento, seria necessário adicionar como critério de validação histórica o fato de que durante séculos o conhecimento humano sobre a política foi obra dos filósofos. Opondo-se à premissa da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, Strauss compreende que esses filósofos nunca teriam sido considerados parte de uma elite, de uma “*intelligentza*” que guia abertamente os rumos de suas sociedades.

Duas conclusões podem ser derivadas disso. A primeira delas diz respeito ao fato de que a tensão entre a filosofia e a política não só é um problema filosoficamente relevante para Strauss, como a sua consideração é incorporada à sua metodologia de compreensão do pensamento dos filósofos do passado. A segunda conclusão decorre da primeira e esclarece algo específico sobre a hermenêutica de Leo Strauss, o fato dela ser limitada à compreensão do tipo de escrita que abraçou a condição de tensão entre o pensamento e a ação – trata-se precisamente da escrita filosófica. Esse ponto já houvera sido notado por Nathan Tarcov que, analisando a correspondência entre Strauss e Gadamer, esclarece que, se por um lado, eles reconheceram algo de semelhante entre seus métodos, por outro, o próprio Strauss não tem a intenção de formular uma hermenêutica geral, ele oferece no máximo uma teoria da interpretação dos textos filosóficos (TARCOV, 1983, p. 26)¹⁵⁷. Então, sua proposta pode ser caracterizada como uma teoria da interpretação (ou como uma hermenêutica) dos textos filosóficos.

6.2 A Questão Social e a Fundação da Liberdade

Ao realizar uma genealogia do historicismo, a mais poderosa força em atividade no pensamento moderno, Strauss identifica a abertura para a filosofia, da qual decorre a possibilidade de que as questões sobre o normativo sejam relançadas. Ele se define em oposição ao historicismo radical que, a partir do veredito de que o destino de

¹⁵⁷ No original: “Strauss offers at most a theory of the interpretation of philosophic texts”.

todas as teorias é serem superadas, concluiu que a temporalidade futura é a condição determinante para o ser humano como ser histórico. Para Strauss, a historicidade do pensamento humano, o fato dele pertencer a uma época específica, não o condenaria a estar encerrado em sua própria era, mas seria aquilo que concederia a abertura para as questões sobre a natureza, para a dimensão do transtemporal ou do trans-histórico – o eterno.

O pensamento de Arendt se difere de ambas as abordagens, a começar pelo fato de que a via que a leva ao passado não é aquela que enfatiza a história da filosofia política. Ela confere centralidade à significação das ações e eventos, incorporando a consideração pelo princípio da liberdade – manifestado na experiência da liberdade – à sua metodologia da história. Por isso, a abertura moderna para a ação, desvelada pelas revoluções, oferece um rico acervo de fatos, discursos e vocabulário, a partir do qual se torna possível repensar os conceitos da filosofia política e iluminar os princípios que inspiraram a ação nessas ocasiões (o “espírito revolucionário”). A relevância desse estudo é justificada, precisamente, pela constatação do obscurecimento dessa importante possibilidade moderna, a partir da qual a fundamentação normativa para a política pode ser adequadamente teorizada.

A preocupação com as consequências do processo de socialização do político é compartilhada pelas obras *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução*. Um dos traços da modernidade, a substituição do domínio do político pelo social – e a consequente perda do domínio próprio para a aparição da ação – atinge seu estágio final com a transformação da sociedade em sociedade de massas, por meio da progressiva substituição da figura da ação pelo comportamento. Sob as condições dessa forma de sociedade, também se faz atual a possibilidade da degeneração da democracia moderna – uma forma de governo – em uma ideologia. Esses aspectos negativos da modernidade devem ser adequadamente compreendidos para que as possibilidades modernas de atualização das capacidades de ação e de conservação da liberdade possam ser esclarecidas.

O interesse e ênfase de Arendt sobre a questão social rendeu a autora a crítica de serem seus conceitos impróprios para a política moderna, contexto onde as questões de conteúdo social não mais poderiam ser separadas da política. Essa melancolia nas suas conclusões seria eivada da escolha do ponto de partida de suas análises, os fenômenos do nazismo e do stalinismo. Tal é a síntese da crítica apresentada por uma autora como Seyla Benhabib (2000). Nesta seção, sustendo o seguinte argumento: o objetivo de Arendt consiste em investigar as condições para compreensão do domínio político e explorar as

possibilidades modernas de formação de poder, por meio da ação em conjunto, e de fundação do espaço (secular) para a realização e rememoração da ação. Isso envolve a delimitação daquilo que pode ser definido como especificamente político, *i.e.*, o que funda o político, mas de forma alguma, coincide com a afirmação de que Arendt defenderia que há qualquer grupo de questões que devam ser excluídas *a priori* (dentre as quais se incluem as questões sociais) da tematização no espaço público.

Em *A Condição Humana*, Arendt explora as consequências normativas da socialização do político. Esse processo implica na imposição de expectativas de comportamento aos seus membros e opera na chave da normalização, tendo em vista excluir a possibilidade da ação espontânea (ARENDR, 1998, p. 40). Importa, então, notar que o tipo de saber gestado nessa sociedade não restituiu aquilo que foi perdido da ação, mas tratou de reproduzir o comportamento como norma. Se o social busca normalizar seus membros, o traço comum e definidor das ciências sociais centra-se no fato da normalidade se tornar o parâmetro da ação. Sem mencionar representantes em específico, Arendt fala do behaviorismo e do perigo implicado não no fato das suas hipóteses serem corretas mas dele se tornar verdade (ARENDR, 1998, p. 322). Faz também referência à ascensão da economia ao estatuto científico, passando a possuir relevância ética e política, além de destacar a inserção das leis da estatística às ciências sociais emergentes no seu tempo. O fundamental, contudo, é que mais do que perceber isso como uma tendência própria a uma ou outra teoria, Arendt visualiza a normalização como uma característica geral nas teorias contemporâneas, percebendo a antecedência disso na própria tradição da filosofia política.

No capítulo “*O domínio público e o domínio privado*”, Arendt tem como objetivo restituir as condições para a compreensão do domínio do político (e sua autonomia). Para tanto, esclarece o processo histórico de gradual absorção do público e do privado pelo social, cuja origem remota nos ajuda a compreender o advento moderno da ascensão do social. A tradução latina do *zoonpolitikon* de Aristóteles para *animal socialis* captura algo central sobre a política, que é a relação entre a “ação” e o “estar juntos”. Entretanto, nessa substituição (ou equivalência, se se considerar o caso de Tomás de Aquino) perde-se o pressuposto grego de que a mera companhia partilhada com outros membros da espécie humana (um dado biológico) é insuficiente para efetivação da política (ARENDR, 1998, p. 23-24). Organização política pressupõe a superação do abismo que separa o privado (o domínio do lar) da cidade, que se opera por meio da ação (*práxis*) e do discurso (*léxis*), entendidas por Aristóteles como capacidades

especificamente políticas. Para além daquilo que é capturado pelos filósofos, também importa para Arendt sublinhar quão parte do mundo grego essa concepção seria. O Aquiles homérico foi caracterizado como um “realizador de grandes feitos e proferidor de grandes discursos”; a capacidade de proferir grandes palavras tal como aparece no final da *Antígona* possui um estatuto elevado *per se*, e não por ser qualificada por um pensamento elevado.

Em nota, Arendt apresenta uma contraposição à tese de Fustel De Coulanges segundo a qual a religião primitiva teria moldado a organização da família e da cidade nos casos tanto da Grécia como de Roma. Em Roma, o “altar de fogo sagrado”, personificado por Vesta, teria um *locus* privilegiado na cidade e simbolizaria quão menos profunda era a separação entre o público e privado em relação aos gregos. Arendt afirma que a religião oficial da *pólis* grega era separada e superior à religião primitiva da família e do lar. *Éstia* é mencionada primeiramente por Hesíodo (e não por Homero – mas em oposição a esse) que informa que a deusa teve de ceder seu lugar à Dionísio no panteão sagrado (ARENDDT, 1998, pp. 24-25, nota 6). Ocorre que, Arendt nota que decaimento do estatuto da deusa Vesta na religião oficial grega, bem como a demonstração da diferença de estatuto da deusa protetora do lar e família entre os gregos e romanos, teria sido reconhecida pelo próprio De Coulanges. Cito De Coulanges:

Não havia nada mais sagrado em uma cidade do que este altar, no qual o fogo sagrado era sempre mantido. É verdade que essa grande veneração é enfraquecida no início na Grécia, porque a imaginação grega se deixou levar pelos mais belos templos, por suas lendas mais ricas e pelas mais belas estátuas. Mas ela nunca enfraqueceu em Roma. Os romanos nunca deixaram de acreditar que o destino da cidade estava atrelado ao lar, que representava seus deuses. O respeito pelas Vestais prova a importância de seu sacerdócio. Se um cônsul encontrasse uma em seu caminho, ele abaixava suas armas diante dela. Por outro lado, se uma delas permitisse ao fogo cessar ou corrompesse o culto ao falhar em seu dever de castidade, a cidade, que se achava agora ameaçada de perder seus deuses, vingava-se da Vestal enterrando-a viva (DE COULANGES, 2009, p. 183)¹⁵⁸.

¹⁵⁸ No original: “Il n'y avait rien de plus sacre dans une ville que cet autel, sur lequel le feu sacre etait toujours entretenu. Il est vrai quecette grande vénération s'affaiblit de bonne heure en Grece, parce que l'imagination grecque se laissa entrainer du cote des plus beaux temples, des plus riches legendes et des plus belles statues. Mais elle ne s'affaiblit jamais à Rome. Les Romains ne cessèrent pas d'etre convaincus que le destin de la cité était attaché à ce foyer qui representait leurs dieux. Le respect qu'on portait aux Vestales prouve l'importance de leur sacerdoce. Si un consul en rencontrait une sur son passage, il faisait abaisser sesfaisceaux devantelle. En revanche, si l'une d'elles laissait le feu s'eteindre ou souillait le culte en manquant a son devoir de chasteté, la ville qui se croyait alors menacee de perdre ses dieux, se vengeait sur la Vestale en l'enterrant toute vive”

Os gregos se desprenderam do culto ao lar em favor da luminosidade dos templos e da beleza das artes, enquanto os romanos passaram a ver o destino da cidade atrelado ao culto à lareira. Essa distinção permite a Arendt desvelar que os costumes da *pólis* eram profundamente arraigados com a concepção sobre a especificidade do público e que sua fundação pressupôs a dissolução da antiga autoridade do lar – e não sua continuidade. Isso teve como efeito a criação de um abismo entre público e privado.

A análise daquilo que se perdeu com a tradução da latina dos termos gregos é importante para que Arendt possa sublinhar como se opera uma sutil mitigação da separação entre público e privado na *urbes*, em contraste com o caso grego. Entretanto, longe de tomar a experiência na *pólis* como um modelo ideal para ação (como faz parte da literatura) o objetivo de Arendt é recuperar de algo de fundamental para a compreensão das condições da política. Foi Tomás de Aquino que cristalizou na tradição de forma mais inequívoca a equivalência entre os termos social e político. Cito Arendt:

O profundo mal entendido expressado pela tradução latina de político como social talvez não possa ser mais claro do que em uma discussão na qual Tomás de Aquino compara a natureza do governo do lar com o governo político: o chefe do lar, ele entende, tem alguma similaridade com o chefe do reino mas, ele acrescenta, seu poder não é tão “perfeito” como aquele do rei (ARENDR, 1998, p. 27)¹⁵⁹.

Uma vez aclarado quão longo é o equívoco acerca da equivalência do político com o social, Arendt tem à disposição poderosos instrumentos de análise para compreender a moderna transposição do social para o político. Antes da sociedade se converter em sociedade de massas ocorre, no momento correspondente à era moderna, o social encontra sua forma de organização política no estado nação. A elevação da economia social ao estatuto científico pode ser tida como marca característica desse processo se se considerar que a economia, em outros contextos, pertenceu ao domínio do lar e que a organização do social em nação tem como pressuposto ser a nação uma “superfamília” coletiva.

Aquilo que era característica tanto da experiência grega quanto do ensinamento filosófico – o entendimento de que a liberdade concerne ao domínio público – se perdeu, dando lugar a um conhecimento caracterizado pela administração

¹⁵⁹ No original: “The profound misunderstanding expressed in the Latin translation of “political” as “social” is perhaps nowhere clearer than in a discussion in which Thomas Aquinas compares the nature of household rule with political rule: the head of the household, he finds, has some similarity to the head of the kingdom, but, he adds, his power is not so “perfect” as that of the king”.

(característica antes referida à esfera pré-política da necessidade). A consequência mais grave desse fenômeno do ponto de vista das atividades humanas foi a funcionalização das capacidades da ação, do discurso e do pensamento pelo social, o que equivale à perda do reconhecimento das suas qualidades intrínsecas – elas se tornam servas do social. Cito Arendt:

No mundo moderno, os domínios social e político são muito menos distintos. A política não passar de uma função da sociedade e a ação, discurso e pensamento serem, primariamente, superestruturas sobre o interesse social, não é uma descoberta de Karl Marx, mas, ao contrário, uma suposição axiomática que Marx aceitou não criticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer séria separação entre os dois domínios; e isso não é uma questão de teoria e ideologia, uma vez que com a origem da sociedade, isto é, a origem da “família” (*oikia*) ou das atividades econômicas no domínio público, administração e todos os assuntos pertencentes antes à esfera privada da família, se tornaram assuntos de importância “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios, de fato, fluem um para o outro como ondas dentro do incessante movimento do próprio processo vital (ARENDDT, 1998, p. 33)¹⁶⁰.

No que concerne à funcionalização da política, vê-se que a subordinação das atividades humanas é característica do surgimento do social e que esse fenômeno encontra sua continuidade no chamado mundo moderno. Isso dá forma ao que pode ser identificado como o conformismo inerente à sociedade, que substituiu a ação (e a imprevisibilidade decorrente dessa) pelo comportamento (e sua repetibilidade) como modo privilegiado de relação humana. As teorias fundadas sobre essa premissa buscam compreender o domínio dos assuntos humanos a partir da recorrência, da experiência do dia a dia, aquilo que há de mais banal e ordinário. Sua limitação consiste em tratar como desvios da norma, portanto informação cientificamente menos relevante, as ações e os eventos. De forma diversa, na perspectiva de Arendt, tais fenômenos têm o efeito de iniciar novos processos na história, sua compreensão ilumina algo de fundamental sobre as capacidades humanas e sobre o tempo presente. O pressuposto de que os homens se comportam (e não agem)

¹⁶⁰ No original: “In the modern world, the social and the political realms are much less distinct. That politics is nothing but a function of society, that action, speech, and thought are primarily superstructures upon social interest, is not a discovery of Karl Marx but on the contrary is among the axiomatic assumptions Marx accepted uncritically from the political economists of the modern age. This functionalization makes it impossible to perceive any serious gulf between the two realms; and this is not a matter of a theory or an ideology, since with the rise of society, that is, the rise of the "household" (*oikia*) or of economic activities to the public realm, housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere of the family have become a "collective" concern. In the modern world, the two realms indeed constantly flow into each other like waves in the never-resting stream of the life process itself”.

encontraria seu abrigo científico, em primeiro, na economia e, em um segundo momento, nas “novas” ciências sociais, que Arendt chama também de ciências comportamentais – cuja a finalidade consiste em reduzir o ser humano e suas atividades ao nível de um animal condicionado e comportamental (*conditioned and behaving animal*) (ARENDDT, 1998, p. 45). Da ideia de normatividade subjacente a essas teorias, baseada na concepção sobre a política pressuposta por elas, decorre a possibilidade de o comportamento se tornar o parâmetro universal para a ação, impondo um conjunto diverso de regras com a finalidade de operar a normalização (ARENDDT, 1998, p. 40).

No curso de 1969, registra-se uma das aparições da crítica de Arendt ao funcionalismo das ciências sociais. Nesse contexto, tal posição é colocada na trilha da sua discussão sobre as alterações do estatuto da “teoria” desde a era moderna – abordagens que tem em comum a separação entre ser e aparência¹⁶¹. A busca da verdade, objetivo primeiro da filosofia, teria sido substituída pela busca de hipóteses de trabalho, fatos manejáveis. Teoria, nesses termos, passa a designar a tentativa de “salvar o fenômeno” que se esconde por detrás das cortinas da aparência – o que se distingue da busca de “explicar” aquilo que aparece. Ocorre que, para “salvar o fenômeno” deve se inserir um denominador comum a partir do qual “fatos ou dados” são nivelados e podem ser manejados como objetos para cálculos. A questão que se coloca, então, não é que tais teorias sejam “muito abstratas”, mas que elas “perdem realidades” na medida em que “as dissolvem” uma na outra (ARENDDT, 1969, 024417)¹⁶². O funcionalismo se insere nessa trilha – ele identifica os objetos “de acordo com a função que desempenham”, e não de acordo com aquilo que eles são. A visão exemplar nesse caso é aquela que define o “marxismo como religião”, também objeto de consideração de Arendt no texto *Religião e Política*, de 1953¹⁶³.

¹⁶¹ A exposição sobre o fenômeno moderno da separação entre ser e aparência no âmbito das ciências é desenvolvida por Arendt em *A Condição Humana*. Ver: ARENDDT (1998, pp. 257-268).

¹⁶² Arendt dá dois exemplos. O primeiro seria uma teoria dos estágios da raiva, que variaria em termos de quantidade de “uma raiva indescritível” até a “ausência de raiva”. O fenômeno da “serenidade” seria enquadrado como um caso de “ausência de raiva”, de modo a perder sua qualidade específica. O mesmo caso ocorreria com uma teoria que buscasse o apaziguamento da guerra. Os conflitos seriam reduzidos à categoria de conflitos em guerras e avaliados como casos especiais de guerra – perderiam sua qualidade de conflito.

¹⁶³ Em *Religião e Política* Arendt faz um recorte da vertente que teria se desenvolvido nas ciências sociais a partir do pensamento de Karl Mannheim. Mannheim (e seus discípulos), bem como autores de outras tendências teóricas, replicariam o método de Marx ao mesmo tempo que o relativizariam a partir da concepção do marxismo como ideologia. Sobre isso, ver: ARENDDT (2005a, p. 375). Arendt sublinha essa virada promovida por Mannheim no interior das ciências sociais no contexto da análise do problema do funcionalismo adotado por essas ciências, onde destaca a problemática de se tratar ideologia e religião como equivalentes funcionais. A crítica de Arendt se dirige, em um sentido amplo, à abordagem das ciências sociais que utiliza a função que dado componente ocupa na sociedade para a aplicação de categorias, o que

Arendt considera que essas teorias assumiram um pressuposto axiomático que levou ao apaziguamento da relação entre teoria e prática, ignorando as principais questões concernentes à política e à teoria. Segundo tal pressuposto, a política se torna um meio para a realização do bem comum. Ainda que apreciado de forma mais esquemática (dada a natureza do material), a citação do curso de Arendt é valiosa:

O que não é perguntado é: O que é a ação? O que é o pensar? Como eles estão conectados um ao outro? E no caso do “bem comum”: Há duas incertezas: a) Comum: É aquilo que é uma propriedade comum de todos os homens - - como: todos os homens desejam ser felizes (omnes homines beatos esse volunt), ou é algo que todos nós temos em comum, algo exterior a nós mesmos (felicidade pública: uma felicidade que experienciamos apenas no espaço público no qual todos os cidadãos habitam em comum, como algo distinto dos seus lares privados). b) Bem: Bem para quem: para os cidadãos ou para a cidade. Obviamente, coisas muito diferentes. cidadãos vão e vem, as cidades permanecem. Essas são questões que você deve endereçar para toda teoria política (ARENDDT, 1969, folhas 024418-0224419b)¹⁶⁴.

Das teorias em questão escapam as perguntas basilares da atividade humana da ação e da atividade humana do pensar. Além disso, a própria aderência ao axioma do bem comum se torna problemática, na medida que não é investigada. Há necessariamente qualidades implícitas na assunção do bem e do comum como valores. A consequência final dessa visão é a transformação da prática em administração das necessidades, a teoria se converteu em ferramenta de auxílio nesse objetivo. A existência da filosofia – afirma

terminaria muitas vezes por aplicar categorias a realidades que não lhes cabem. Em um sentido específico vê-se a referência a dois autores como casos exemplares desse uso, são eles Gerth e Monnerot, discípulos de Karl Mannheim. Gerth aplica a categoria weberiana do líder carismático, que toma Jesus como modelo, para líderes totalitários como Hitler, entendendo que este cumpriria a função daquele. Ver: (ARENDDT, 2005a, p. 379). A mesma leitura aparece alguns anos antes em nota de *As Origens do Totalitarismo*. Ver: ARENDDT (1979, pp. 361-362, nota 57). Monnerot faz o elogio à noção de religião secular, que seria possibilitada pela premissa que a religião não precisaria de um deus para existir. Contudo, Arendt adiciona à análise a ideia de que essa funcionalização dessubstancializadora das categorias do pensamento político, mais do que um problema restrito ao conhecimento acadêmico, também é um fenômeno das sociedades modernas que passaram a compreender o homem tendo em vista sua função. As análises funcionalistas sobre a relação entre religião e política para compreensão do fenômeno totalitário falham, na visão de Arendt, porque consideram que o totalitarismo reflete a substituição da ideologia pela religião, um aspecto do secularismo. Todavia, não compreendem que a funcionalização, um aspecto da sociedade moderna, teria sido refletida pelo totalitarismo e suas ideologias, cujos métodos de dominação pressupõe que os homens podem ser totalmente condicionados por serem eles próprios funções de forças históricas ou naturais mais elevadas (ARENDDT, 2005a, p. 379).

¹⁶⁴ No original: “What is not asked is: What is action? What is thinking? How are they connected to each other? And in the case of the “common good”: There are two uncertainties: a) Common: Is that something which is a common property of all men - - as: all men desire to be happy (omnes homines beatos esse volunt), or is it something which we own in common, something outside ourselves (public happiness: a happiness experience only in the public space which all citizens inhabit in common, as distinguished from their private houses). b) Good: Good for whom: for the citizens or the City. Obviously very different things. Citizens come and go, the City remains. These are questions you must address to every political theory”.

Arendt – colocava a teoria e a política em uma situação menos confortável porque, do ponto de vista da teoria, era possível questionar para que a política é boa e, do ponto de vista da política, era possível questionar para que a teoria é boa. Assim como Leo Strauss, Arendt compreende que o preço do conformismo da paz entre teoria e prática é a obliteração tanto do pensamento quanto da ação política.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt explora a distinção entre político e social a partir da diferenciação dos princípios que orientaram os revolucionários na tarefa da fundação de um novo corpo político nos casos francês e norte-americano. Especialmente no que concerne à estabilização, fenômeno nomeado por Arendt de fundação da liberdade, essa diferença torna-se fundamental para compreender o desfecho de cada caso. Além disso, Arendt constata como as revoluções do século XX (com exceção da revolução húngara) tiveram seu curso determinado por uma consideração restrita a elementos próprios ao curso da revolução francesa, onde a questão social terminou por ofuscar o objetivo da fundação da liberdade. A tentativa de adequar o evento a categorias predeterminadas pelos ensinamentos dessa “escola da revolução” impediu que os sistemas de conselhos – forma de organização política que apareceram em todas as revoluções – fossem incorporados à estrutura de governo.

Contra essa lógica – e na busca de compreender a adequada fundamentação dos princípios – Arendt esclarece as diferenças entre guerra e revolução e entre liberação e liberdade. A perda das distinções relevantes entre o fenômeno da revolução e o da guerra, bem como de ambos com a violência, obscureceu a especificidade política do objetivo da revolução. A violência se faz presente tanto na guerra como nas revoluções, mas elas não podem ser tomadas como equivalentes a partir dela. A violência não é ligada à capacidade de discurso, pelo contrário, é governada pelo silêncio arbitrário, pela imunidade à persuasão. Mesmo as guerras, onde a violência se fez mais visível ao longo da história da humanidade, não são totalmente determinadas pela violência. Por isso, Arendt afirma:

Onde a violência governa em absoluto, como é o caso dos campos de concentração dos regimes totalitários; não apenas as leis – *les lois se taisent*, como afirmava a revolução francesa – mas tudo e todos caem no silêncio (ARENDDT, 1990, p. 18)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ No original: “Where violence rules absolutely, as for instance in the concentration camps of totalitarian regimes; not only the laws – *les lois se taisent*, as the French Revolution phrased it – but everything and everybody must fall silent”.

Esse é um fenômeno que está à margem do domínio público, portanto a glorificação da violência (e dos meios de violência) não pode ser definida de outra forma se não como um uso antipolítico do discurso. Contudo, afirmar que a revolução não pode ser definida pela guerra ou pela aparição do fenômeno da violência – sua realização se deve (e tem em vista) a formação e organização do poder originado pela ação em conjunto – não significa afirmar a pacificação das revoluções. Guerra e violência aparecem na fase que prepara as condições da revolução (na liberação, a ruptura com a ordem institucional anterior) mas se orientada por suas condições a revolução se condena ao aprisionamento em um ciclo autodestrutivo. Arendt não pretende pensar, a partir disso, um “remédio” para a revolução, não quer retomar a ideia de contrarrevolução, ciente de que essa “solução” se mantém atrelada à revolução do mesmo modo que a reação se mantém atrelada à ação. Diversamente, reconhecendo que revolução é uma possibilidade autenticamente moderna, compreende que quão mais inspirada por princípios extraídos das condições da política for esse empreendimento, maior suas chances de êxito no objetivo da fundação da liberdade.

Arendt percebe como, ao rememorar a tradição revolucionária, torna-se possível compreender a abertura para política na modernidade. Ao mesmo tempo, em um dos aspectos herdados dessa tradição, diagnostica uma das causas de mazelas dos nossos tempos. Trata-se da ideia de irresistibilidade do processo revolucionário – qualidade própria da necessidade, e não da liberdade – que dirigiu o curso da revolução francesa a partir do momento em que a questão social, posta pela demanda de eliminação da miséria, tomou o lugar da política. Essa noção, assumida pelos revolucionários franceses, foi, por sua vez, teorizada no conceito de história de Hegel e deu origem a ideia de um processo histórico irresistível. Em Marx, a questão social se transformaria em uma força política (ARENDR, 1990, p. 62).

De fato, como relembra Arendt, desde Aristóteles a “motivação econômica” já é reconhecida como um importante fator em jogo na política (a oligarquia é estabelecida pela deposição do governo por parte dos ricos e, da mesma forma, se estabelece a democracia pelos pobres). Contudo, a questão social se torna inescapável nas revoluções “(...) quando os homens começam a duvidar que a pobreza é inerente à condição humana (...)”(ARENDR, 1990, p. 22)¹⁶⁶. A convicção de que a vida pode ser “abençoada pela abundância” tem origem na experiência colonial americana e a América

¹⁶⁶ No original: “(...) men began to doubt that. poverty is inherent in the human condition (...)”.

se torna o símbolo da eliminação da pobreza antes mesmo de terem sido desenvolvidos os avanços tecnológicos que permitissem que a miséria fosse potencialmente eliminada de fato (ARENDR, 1990, p. 23).

Ocorre que, a constatação da possibilidade de eliminação da desigualdade material não é o critério que define o sucesso, mas aquilo que abre o caminho para a igualdade política. Em nenhuma outra parte da obra *Sobre a Revolução* essa questão se fez mais clara do que na ocasião onde Arendt comenta a passagem de John Adams, que cito:

A consciência do homem pobre é limpa; ainda assim ele é envergonhado... Ele sente estar fora da vista dos outros, tateando no escuro. A humanidade não o nota. Ele divaga e vagueia ignorado. No meio de uma multidão, na igreja, no mercado ... ele está em tanta obscuridade como estaria em um sótão ou em um porão. Ele não é reprovado, censurado ou afrontado; *ele só não é visto*... Ser totalmente negligenciado, e saber disso, são coisas intoleráveis. Se Crusoe tivesse na sua ilha a biblioteca de Alexandria, junto com a certeza de que ele nunca voltaria a ver o rosto de outro homem, ele abriria sequer um volume? (John Adams, *Discourses on Davila, Work's*, Boston, 1851, vol. VI, pp. 239-240; citado por Arendt, ARENDR, 1990, p. 69)¹⁶⁷.

Arendt explica que essa citação contém uma vantagem em relação à literatura moderna em geral, que é permitir explicar que a real maldição da pobreza consiste na escuridão, na privação do mundo público – no efeito esfacelador da condenação às sombras. O impacto existencial da absoluta solidão, que consiste na certeza de nunca mais ver um rosto humano, corresponderia à própria perda do sentido de se viver – condição que seria experienciada pelo miserável, mesmo estando diante da (mera) presença física dos outros. Contudo, Arendt, utilizando a expressão de Adams, afirma que foi escravo, e não o homem pobre, quem foi “totalmente negligenciado” (ARENDR, 1990, p. 71). Ainda de acordo com a autora, Jefferson estaria ciente do crime primordial a partir do qual a América foi fabricada: as condições de prosperidade dos pobres brancos se fizeram às custas de uma miséria ainda maior das pessoas negras – a questão social se fazia presente no cenário americano “na forma da abjeta e degradante miséria” do trabalho escravo. Os pensamentos de Jefferson sobre a questão não estavam baseados em um

¹⁶⁷ No original: “The poor man's conscience is clear; yet he is ashamed... He feels himself out of the sight of others, groping in the dark. Mankind takes no notice of him. He rambles and wanders unheeded. In the midst of a crowd, at church, in the market... he is in as much obscurity as he would be in a garret or a cellar. He is not disapproved, censured, or reproached; *he is only not seen*... To be wholly overlooked, and to know it, are intolerable. If Crusoe on his island had the library of Alexandria, and a certainty that he should never again see the face of man, would he ever open a volume?”.

“sentimento de piedade e solidariedade em relação aos seus semelhantes”, mas na compreensão da incompatibilidade entre a instituição da escravidão e a fundação da liberdade (ARENDR, 1990, p. 71).

Outro exemplo esclarecedor sobre a questão social pode ser encontrado na explicação sobre a reivindicação que desencadeou a revolução americana, vocalizada pelo “sem taxaço, sem que haja representaço”. Por si mesma, essa ideia pouco tem de revolucionária, considerando que as práticas abusivas da metrópole em relação à sobretaxação e restriçoes à direitos civis apelaram para aqueles conjuntos de direitos reconhecidamente ingleses, herdados pela prática na colônia. Com a permissão da leitora e do leitor, traduzo como aprendizado político a significação de Arendt sobre os eventos, discursos e memórias desse passado nos seguintes termos: temos como motivos imediatos a defesa de determinados direitos e liberdades políticas ou sociais; entretanto, só viemos a nos associar para deliberar sobre tais questões na condição de seres livres; ter conhecimento sobre a prática da liberdade se mostra importante para sermos inspirados pelo princípio da liberdade; de modo que, ao reivindicar tais direitos, a própria ação revela a necessidade de conservação da liberdade, para que o princípio da liberdade possa continuar a ser preservado na memória.

A ação pode passar a existir pelos mais diversos motivos, que se ocultam, muitas vezes e inclusive, dos próprios agentes (ARENDR, 1990, p. 98). Revoluçoes podem ser desencadeadas a partir dos mais variados motivos, dos quais não se excluem questões sociais, mas seu sucesso prático se relaciona diretamente com os princípios que inspiraram seus agentes. O relevante, em termos modernos, diz respeito ao fato de a revolução ter colocado a liberdade em primeiro plano. O registro da experiência da liberdade faz ponte que liga o mundo que existiu até a dissoluço do império romano com as revoluçoes modernas, de modo que não é a nostalgia que leva Arendt de volta aos clássicos, mas a consciência da abertura para a liberdade nesses períodos da história. Entretanto, a enorme vantagem para os modernos diz respeito ao fato de o princípio da liberdade poder ser politicamente rememorado por duas vias, no exercício do poder e da autoridade.

Ao explicar a autoridade da constituicao, Arendt relembra a raiz etimológica do termo latino. Segundo ela, *auctoritas* advém de *augere*, que significa aumento ou crescimento (ARENDR, 1990, p. 201). Para os romanos o aumento da autoridade se fazia pela tradiço, a forma de se retomar a fundação era por meio do sentido estabilizado e transmitido pelas geraçoes. Os revolucionários americanos terminaram por reter aquilo

que está no centro dessa noção, que é a possibilidade de aumento de fundações sem recair na explicação da fundação pela tradição. Sua fundação ocorreu à luz do dia (ARENDR, 1990, p. 204). A publicidade fez com que o ato de fundação se tornasse autorreferente, despido de qualquer recurso ao mito.

No que concerne ao poder, o termo revolução incorporou no seu significado a alteração fundamental instaurada na modernidade, o direito do povo tomar parte no poder. Os termos que designavam as rupturas possíveis com o poder vigente, revolta e rebelião, não indicam a liberação própria das revoluções, tampouco apontam para a instauração de uma nova liberdade, para a fundação da liberdade (ARENDR, 1990, p. 40). Para Arendt, nem mesmo as experiências de dissensão das cidades italianas do renascimento, ou mesmo o pensamento de Maquiavel (cuja visão ultrapassava a experiência do seu tempo), contemplavam a novidade radical que demandou a utilização de um novo termo na política – o termo revolução. Se havia terminologia para explicar a revolta dos súditos contra o governante, não havia um termo que contemplasse um direito do povo de tomar parte no governo. O governo era uma atribuição da condição do homem livre, na antiguidade, ou da nobreza, na Europa feudal, mas nunca do povo. O advento das revoluções colocou em questão a própria moldura tradicional “governar e ser governado”, onde a ação era monopólio do governante ou da classe dirigente.

Apesar disso, Arendt constata que essa alteração especificamente moderna, o direito de o povo partilhar o poder, não foi adequadamente incorporada à estrutura republicana e à compreensão da forma de governo democrática. Para Arendt, essa experiência se fez presente no início da revolução francesa, mas foi perdida quando a questão sobre a forma de governo cedeu seu lugar para a questão social (ARENDR, 1990, p. 56). Dentre os revolucionários americanos o problema das formas de governo se tornou central, mas suas descobertas sobre o exercício do poder passaram a ser esquecidas. Por isso Arendt fala de uma “ignorância ao redor do mundo”, considerando que os ensinamentos da revolução francesa foram teorizados como parte da história mundial, e de um “esquecimento nativo” – lembrando que Jefferson já temia que adoção de um sistema político baseado na representação se tornaria abstrato e desconectaria os cidadãos das coisas políticas¹⁶⁸.

Apesar de adotar um tom elogioso em relação à história da fundação dos Estados Unidos ao longo de toda a obra *Sobre a Revolução*, Arendt estava perfeitamente

¹⁶⁸ Ver: ARENDR (1990, pp. 235-236).

atenta de um grande erro na fundação e de uma das principais perdas dessa nação (visualizada no tempo em que escrevia). Tais falhas não poderiam ter sido desveladas sem o tesouro fornecido pela experiência revolucionária. Em primeiro, não ter incorporado os municípios e as assembleias municipais à estrutura institucional da república foi um grande erro dos pais fundadores. Foram precisamente nesses espaços que foram exercidas a ação e o discurso, capacidades responsáveis pela fundação da república. Em segundo, Arendt constata como os Estados Unidos na sua época, em nome de uma disputa ideológica e do medo das revoluções, deram suporte a ditaduras ao redor do mundo, esquecendo seu compromisso com a liberdade – a “causa da sua grandeza”. Cito Arendt:

(...) conflitos sérios não surgem das disparidades entre dois sistemas econômicos, mas apenas do conflito entre liberdade e tirania, entre as instituições da liberdade, nascidas da vitória triunfal de uma revolução, e das várias formas de dominação (...) que surgem do desfecho de uma derrota revolucionária (ARENDR, 1990, p. 218)¹⁶⁹.

A normatividade política baseia-se na liberdade, de modo que a vitória da revolução a qual Arendt se refere só se efetua quando a liberação da opressão cede lugar à constituição da liberdade – à construção de “(...) uma nova casa onde a liberdade pode ser abrigada (...)” (ARENDR, 1990, p. 35)¹⁷⁰. Assim, é possível constatar como a preocupação de Arendt com a liberdade é acompanhada da teorização sobre a construção de estruturas tangíveis e estáveis, sendo as condições para a ordem normativa compreendidas à luz do próprio princípio da liberdade, manifestado na experiência.

¹⁶⁹ No original “(...) serious conflicts would not rise out of the disparity between two economic systems but only out of the conflict between freedom and tyranny, between the institutions of liberty, born out of the triumphant victory of a revolution, and the various forms of domination (...) which came in the aftermath of a revolutionary defeat”.

¹⁷⁰ No original: “(...) a new house where freedom can dwell”.

7. Lei e Autoridade

Leo Strauss e Hannah Arendt, em suas análises críticas da ascensão, respectivamente, do historicismo e do social, encontraram elementos para compreensão das causas e amplitude da “crise dos nossos tempos” a partir de uma abertura na modernidade para significação sobre o que vivemos e sobre o que perdemos. Essa constatação traz à tona uma importante convergência metodológica. Assim como o direito natural, a liberdade deve ser lembrada. Isso não significa afirmar que a filosofia (que tem na descoberta da natureza seu pressuposto, na visão de Strauss) e a política (cuja finalidade é a preservação da liberdade, para Arendt) estão condenadas às sombras pelo historicismo e pelo social, mas que a modernidade fornece a abertura para a atualização e memória sobre o que é mais importante do ponto de vista de cada uma dessas atividades.

Strauss tem bons motivos para não organizar *Direito Natural e História* de forma linear. A obra parece começar pelo fim, pela explicação do processo de consolidação do historicismo como “uma força ativa” do pensamento contemporâneo, abrigada na metodologia das ciências sociais e políticas – ciências que teriam triunfado na contemporaneidade, se comparadas com a filosofia política. A substituição das questões de justiça pelas questões históricas é compreendida, do ponto de vista do historicismo, como o momento do encerramento do direito natural, quando o pensamento finda sua busca pelo parâmetro trans-histórico. Isso coincide em afirmar o fim da questão sobre o normativo – cuja consequência é o antinormativismo. Contudo, ao afirmar sua validade universal, essa teoria confirma implicitamente ser capaz de acessar a abertura para o trans-histórico por meio da capacidade humana de pensar. É precisamente essa autocontradição elementar que explicita a amplitude do problema moderno e habilita Strauss a repostar a questão sobre o direito natural – esse fim do direito natural leva de volta à sua origem, aos seus princípios. Tais investigações localizam-se nos dois capítulos centrais, no núcleo da obra – o começo e o fim (agora não entendido como encerramento, mas como *telos*).

Apenas em um sentido muito específico podemos afirmar ser a obra *Sobre a Revolução* uma “história das revoluções”. Nela, Arendt compara o curso da revolução americana com aquele seguido pela francesa, com a finalidade de esclarecer as condições e os princípios da política revelados pelos eventos e pelos discursos. Constata que as revoluções do século XX foram determinadas por uma apreensão teórica seletiva e restrita desse acervo histórico e destaca como uma compreensão ampliada do fenômeno

revolução se faz indispensável, considerando que não há indícios de que revoluções deixarão de ocorrer. Ao fazer isso, Arendt ultrapassa o domínio da história, e compreende como, sob as condições modernas, o princípio da liberdade se torna inteligível. As revoluções contam uma história sobre como o começo aparece na praça pública e passa a poder ser visto por todos, passando a repercutir e ter seu significado ampliado pela posteridade (ARENDR, 1990, p. 47).

Talvez a maior das perdas vivenciada nos tempos modernos se refira à autoridade da lei. Tanto Strauss quanto Arendt estavam cientes desse fenômeno, embora tenham entendimentos diversos tanto sobre suas causas quanto a respeito das alternativas para compreensão da autoridade. Para explicar como os autores encararam essa questão, a argumentação das seções que seguem, deve ser organizada pela seguinte lógica. Em primeiro, apresento como a relação entre autoridade e modernidade é compreendida por ambos. Após isso, uma vez constatado como o recurso à rememoração das ideias clássicas de lei é compartilhado por Strauss e Arendt, exponho (em diferentes seções) como cada um o faz. Strauss enfatiza a tensão entre a lei grega e a razão, enquanto Arendt se concentra em extrair um aprendizado da diferença de sentido entre o conceito grego e o romano.

7.1. Modernidade e Autoridade

Na visão de Arendt, o fenômeno da perda da autoridade se manifestou na ocasião em que o termo revolução é utilizado pela primeira vez em seu significado moderno, no diálogo de Luís XVI com seu mensageiro, Liancourt, após a queda da Bastilha (em quatorze de julho de 1789). Ao replicar o rei, esclarecendo que o que estava a ocorrer não se tratava de uma revolta, mas de uma revolução, Liancourt ajusta a percepção do rei de que sua autoridade estava sendo desafiada à realidade de que o que estava a ocorrer era irrevogável e estava além do seu poder (ARENDR, 1990, p. 47). Arendt registra como o termo revolução não foi uma invenção do vocabulário político, ele foi tomado de empréstimo da astronomia, mas uma vez que foi utilizado com essa conotação específica passou a se vincular ao fenômeno.

Não foi a revolução responsável pela perda da autoridade, mas foi ela que a tornou evidente. A partir dela se pôde compreender como o próprio absolutismo é sintoma da perda da possibilidade de se recorrer a uma instância superior e supra terrena, que antes

sancionava a autoridade. O absolutismo já pressupunha o fenômeno da secularização, da emancipação do estado em relação à igreja.

Strauss, diversamente, não assume a secularização como um conceito operativo. Pelo contrário, ele vê como uma desvantagem para o pensamento moderno ter realizado a investida contra a revelação em si mesma e ter acreditado se sair vitorioso. Portanto, além do problema da tensão entre direito natural e sociedade, Strauss busca sustentar a atualidade de outro eixo do pensamento platônico, o conflito entre filosofia e revelação. Para Strauss não é a revolução, mas a primeira onda da modernidade, desencadeada por uma ruptura com a tradição clássica e com a revelação, operadas na teoria, que torna inteligível as causas da perda da autoridade da lei. Strauss percebe como se tornou aceita entre os modernos a dissociação entre a lei e os princípios de justiça, ideia antes pressuposta pelo horizonte normativo clássico. Para ele, desde Maquiavel as coisas humanas passaram a ser entendidas como flutuantes demais para serem submetidas a princípios de justiça estáveis (STRAUSS, 1965, pp. 178-179).

A compreensão das formatações modernas da doutrina do direito natural (como elas se compreenderam) explicita como sua ruptura com o mundo clássico foi, em parte, motivada por um retorno à virtude clássica e, em parte, reação às consequências da ideia de lei natural tomista. Elas não objetivavam a demolição do direito natural, mas tinham seu horizonte estruturado por uma ideia diferente de natureza humana.

Hobbes é aquele que efetua a transformação da doutrina da lei natural em uma doutrina do estado de natureza. Essa alteração deve ser compreendida a partir, em primeiro, da identificação tácita de toda a tradição com a filosofia idealista e, em segundo, por meio da negação da tese de que o nobre é superior ao agradável (que seria pressuposta pela busca pelo melhor regime segundo os clássicos). Contudo – Strauss afirma – Hobbes nega a tradição idealista a partir de um acordo com ela (STRAUSS, 1965, p. 168). Ele repete a questão tradicional: “o que é a lei?”. Com a finalidade de oferecer uma explicação para tal problema, Hobbes busca corrigir a suposição da tradição de que o homem é, por natureza, um animal político ou social, passando a explicá-lo a partir da sua condição apolítica. Ao fazê-lo, Hobbes assume a premissa adotada pelo hedonismo filosófico epicurista, da identidade entre bem e prazer, e transforma esse hedonismo apolítico em um hedonismo político. Cito Strauss:

(...) ele usa essa visão apolítica para um propósito político. Ele dá a essa visão apolítica um sentido político. Ele tenta instilar o espírito do

idealismo em uma tradição hedonista. Ele, então, se torna o criador do hedonismo político, uma doutrina que revolucionou a vida humana em todo lugar em uma escala nunca antes atingida por qualquer outro ensinamento (STRAUSS, 1965, p. 169)¹⁷¹.

Strauss compreende que Hobbes, ao fazer uma síntese entre o platonismo e o epicurismo – combinando a física platônica (sua concepção da matemática como a “mãe das ciências”) com a física epicurista (sua concepção materialista) – abandona o plano no qual essas duas doutrinas travaram sua disputa secular (STRAUSS, 1965, p. 170).

Para Strauss, esse hedonismo político se encontra diretamente associado com o ateísmo político, ambos seriam originados por Hobbes, e destaca que os ateus pré-modernos não precisaram duvidar da necessidade da crença em deus ou deuses para a sociedade civil. Esse ateísmo está no núcleo das ideias de estado de natureza e de soberania. A primeira, em uma ruptura com a felicidade originária da “cidade de deus”, caracteriza o estado natural como um estado de infelicidade, onde o homem está sujeito à violência alheia e à ameaça de morrer violentamente. De acordo com a segunda ideia, que dá base ao individualismo moderno, o homem só pode ser soberano por ser solitário no universo.

A partir da condição do homem no estado de natureza, deduz-se uma hierarquia de fatos morais fundamentais, sendo o mais poderoso deles o desejo de autopreservação. Inverte-se, com isso, a hierarquia clássica, que dava proeminência aos fins e aos deveres naturais, e não aos meios e aos direitos. O fato moral fundamental em Hobbes é um direito – precisamente, um direito sobre os meios para garantia da autopreservação da vida. Por isso Strauss afirma ser Hobbes o fundador do liberalismo.

Cito:

Se podemos chamar de liberalismo a doutrina política que entende como fato político fundamental os direitos, que se distinguem dos deveres, do homem e que identifica a função do estado com a proteção e salvaguarda desses direitos, então podemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes (STRAUSS, 1965, pp. 181-182)¹⁷².

¹⁷¹ No original: “(...) he uses that a-political view for a political purpose. He gives that a-political view a political meaning. He tries to instil the spirit of political idealism into the hedonistic tradition. He thus became the creator of political hedonism, a doctrine which has revolutionized human life everywhere on a scale never yet approached by any other teaching”.

¹⁷² No original: “If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the rights, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we must say that the founder of liberalism was Hobbes”.

O estado não é visto a partir da função de tornar seus cidadãos melhores, mas como um protetor dos direitos naturais do indivíduo. Ocorre que – Strauss questiona – a quem compete o juízo sobre os meios válidos e inválidos? Para lidar com essa questão, a doutrina clássica do direito natural formulou a ideia de um juiz natural e perfeito. No seu sentido puro, atendendo às demandas da sabedoria, o sábio ocuparia esse lugar – portanto o sábio se tornaria governante. No seu sentido prático, a partir de uma conciliação das demandas da sabedoria com as demandas do consentimento, o *gentleman* se torna responsável por esse julgamento. Na contramão dessa visão, no individualismo moderno cada um se torna o juiz perfeito. Isso, para Strauss, legitima a afirmação de um direito natural à insensatez. Cito Strauss:

(...) se todos são por natureza juízes do que conduz à sua autopreservação, o consentimento toma precedência sobre a sabedoria. Mas o consentimento não se efetiva se não se transformar em sujeição a soberania. Por essa razão indicada, a soberania é soberania, não por causa da sabedoria, mas porque foi feita soberana pelo pacto fundamental. Isso leva à conclusão posterior de que o comando ou a vontade, e não a deliberação ou raciocínio, é o núcleo da soberania ou que as leis são leis em virtude, não da verdade ou razoabilidade, mas da pura autoridade. No ensinamento de Hobbes, a supremacia da autoridade, como distinta da razão, decorre de uma extraordinária extensão do direito natural do indivíduo (STRAUSS, 1965, p. 186)¹⁷³.

Para Strauss, o individualismo, contraparte do igualitarismo, terminaria por reduzir a autoridade da lei à decisão. Leis são consideradas justas porque são postas pela autoridade, não em virtude da sua razoabilidade ou verdade. Essa perda do parâmetro racional segundo o qual se julgam as leis ocorre porque se assume como “de acordo com a razão” o pacto que levou à fundação da sociedade civil. Assim, a autoridade do soberano passa a decorrer do ato de ter sido feito soberano pelo pacto fundamental, um consenso.

Algo similar seria encontrado no pensamento de Rousseau, de acordo com Strauss. A vontade geral seria considerada o fundamento do direito positivo em razão da racionalidade do processo de generalização da vontade particular. Contudo, o ponto de partida dessa generalização não é o lugar onde se ancora a ideia de bem.

¹⁷³ No original: “(...) if everyone is by nature the judge of what is conducive to his self-preservation, consent takes precedence over wisdom. But consent is not effective if it does not transform itself into subjection to the sovereign. For the reason indicated, the sovereign is sovereign not because of his wisdom but because he has been made sovereign by the fundamental compact. This leads to the further conclusion that command or will, and not deliberation or reasoning, is the core of sovereignty or that laws are laws by virtue, not of truth or reasonableness, but of authority alone. In Hobbes's teaching, the supremacy of authority as distinguished from reason follows from an extraordinary extension of the natural right of the individual”.

Strauss discorda da tese segundo a qual Rousseau efetua uma ruptura com Hobbes em favor dos clássicos ao prestar tributo à virtude dos clássicos. Se Rousseau se opõe a Hobbes, ao considerar o homem no estado de natureza não como um animal racional, mas como um agente livre (de maleabilidade quase ilimitada), essa discordância não favorece os clássicos. Significa um passo além na modernidade (STRAUSS, 1965, p. 274; 1989, p. 90). Rousseau aceita a premissa de Hobbes da necessidade do retorno ao estado de natureza para se estabelecer o direito natural. Mantém-se a inversão da hierarquia do direito natural clássico efetuada por Hobbes, na medida em que o estado de natureza é anterior à política, portanto sub-humano.

Este seria o elo que une o contratualismo em geral: a premissa de que a sociedade civil não é natural, mas convencional. Isso parece conduzir a um estado de coisas pertencente ao momento anterior à questão “o que são as leis” ter sido colocada pela filosofia. Esvazia-se a fundamentação da autoridade e o pacto fundamental passa a assumir o lugar que a ancestralidade ocupou antes da filosofia ter descoberto a natureza.

Assim como Strauss, Arendt está ciente da problemática que a teoria da soberania coloca para a adequada compreensão da autoridade da lei. A última termina por ser identificada com a decisão. Além disso, a autora também rejeita o tipo de contratualismo adotado por Hobbes e Rousseau, embora não condene o contratualismo como um todo. (Arendt encontra em uma outra vertente do contratualismo do século XVII uma alternativa a essa ideia de pacto de sujeição estabelecido entre governantes e súditos).

Antes realizar uma análise mais ampla do problema da autoridade, Arendt já havia abordado o problema da soberania em *Origens do Totalitarismo*. No contexto da descrição da expansão do estado-nação no imperialismo, Hobbes aparece como o único grande filósofo que a burguesia (cuja emancipação teria sido promovida pelo imperialismo) pode legitimamente reivindicar, mesmo que seus princípios não tenham sido reconhecidos por ela durante um bom tempo (ARENDDT, 1979, p. 139). Isso se motiva pela percepção de Hobbes de que a acumulação de riqueza só pode ser garantida pela tomada do poder político. Sua definição de que o homem é dirigido pelo interesse individual, sendo o desejo de poder a paixão fundamental do homem, teria mais a dizer sobre o homem ocidental de três séculos depois do que sobre o homem “como pertencente à humanidade”. Hobbes termina por reduzir o direito natural ao poder, sendo a fonte do último a soberania do indivíduo autointeressado. Se o que mantém os indivíduos unidos é a busca do seu próprio interesse, somente o processo de acumulação de poder pode manter a estabilidade, já que significa a consecução do interesse de cada um. Há a

coincidência entre interesse público e interesse privado. Como consequência disso, interesses privados, que são temporários por sua própria natureza, escapam para esfera dos afazeres públicos, obtendo nessa a duração de tempo infinita para a necessária acumulação. Para Arendt, o conceito de poder em Hobbes se encontra desvinculado da ideia de fundação de corpos políticos, não advém dele a possibilidade de criação de laços permanentes entre os homens. Assim, Hobbes faz coincidir interesse (compreendido na chave do individualismo), violência e poder¹⁷⁴.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt busca investigar a efetividade da adoção das ideias de Rousseau pelos atores políticos, Robespierre em especial. Por isso, afirma que o conceito de “vontade geral” de Rousseau teve, para os franceses, a mesma influência que a separação de poderes para os americanos (ARENDR, 1990, p. 156). Em termos práticos, a vontade geral se transfigurou em vontade da nação e, uma vez que ocupou tal lugar, passou a figurar como um princípio. A lógica dessa direção da ação, entretanto, difere daquela que Montesquieu (que inspirou os revolucionários americanos) compreendeu. Isso decorre, precisamente, da ideia de povo que foi considerada nos contextos francês e americano. O povo que entrou em cena na França apareceu sob a forma de uma multidão sem organização e sem divisão, o que animou sua entrada no domínio da ação foi a esperança da salvação da emergência da miséria. Arendt não tem a intenção de questionar o sofrimento dos miseráveis porque isso é algo que está fora de questão. Contudo, é precisamente por não ser possível colocar as demandas da necessidade em questão que, quando penetram na esfera da política, elas tendem a abreviar a fundação promovida pela ação. O mesmo ocorre com os sentimentos que foram mobilizados no discurso dos dirigentes dessa revolução para justificar a ação. A paixão da compaixão e a indignação com a hipocrisia não admitem qualquer mediação. Os vereditos da vontade são absolutos e, quando passam a guiar as ações no corpo político, atuam como se a nação houvesse se tornado uma só pessoa. A nação – e o princípio de unidade pressuposto por ela – tem na pluralidade humana um obstáculo.

O totalitarismo pôde se valer desse elemento presente na modernidade para seu projeto de dominação. As múltiplas faces das pessoas comuns, com sofrimentos e esperanças reais, são substituídas pela face do homem multidão, que podemos ver

¹⁷⁴ Sobre esse ponto, acompanho a posição de Peg Birmingham (2006, p. 37) de que o privilégio concedido por diversos comentaristas à leitura que Arendt faz de Edmund Burke sobre a questão dos direitos humanos teria encoberto a crítica à Hobbes e à Rousseau, que seriam os principais teóricos da tradição sobre o problema na visão de Arendt.

representadas, por exemplo, nas pinturas e cartazes da propaganda soviética ou no tipo de arte patrocinada pelo estado no período da revolução cultural chinesa – exemplares de um realismo fabricado. A propaganda do partido nazista utilizou e, no processo, fomentou essa condição empobrecida da existência humana na sociedade de massas. Ocorre que, uma pessoa sensível a essas questões será incapaz de escapar da angústia ao caminhar por uma média ou grande metrópole dos dias atuais ou acessar os meios de comunicação de massa. Essa pessoa constatará que aquilo que hoje é chamado de marketing, pressupõe as pobres representações de felicidade do consumismo, que não compreendem as múltiplas faces e vozes das pessoas de cada país.

O recurso ao princípio de unidade surgiu da necessidade de preencher o vazio de autoridade deixado pela derrogação do absolutismo. Como os laços que amarravam a sociedade francesa eram constituídos pelos privilégios concedidos a cada estrato social, quando a estrutura do governo se desfez, os revolucionários se viram incapazes de recorrer a qualquer acervo de práticas de acordos. As comunas surgiram espontaneamente, mas não subsistiram ao processo revolucionário. Ocorre que – Arendt afirma – é como se a ruptura com o absolutismo tivesse lançado a nação francesa em um “estado de natureza”, onde foi desligada a possibilidade de se recorrer a estruturas anteriormente constituídas para a ação ou vínculos baseados em promessas mútuas (ARENDR, 1990, p. 180).

Além da presença da miséria no espaço público e desse estado de coisas que lembra aquilo que foi teorizado como estado de natureza, soma-se o problema do absoluto. Para compreender a aparição desse parâmetro situado além da política para fundamentação normativa, Arendt explora as relações entre a ação e o governo que precedeu cada uma das revoluções. Constata que o monarca absoluto, diferenciando-se do rei limitado constitucional, representava ao mesmo tempo a fonte da lei e da autoridade (ARENDR, 1990, p. 156). O absolutismo europeu, em razão dessa condição, buscou resolver o problema da fundação, sem possuir os meios revolucionários da fundação. Por isso, a legitimidade do governo e autoridade da lei eram justificadas pelo recurso a uma fonte absoluta que não pertencia a esse mundo (ARENDR, 1990, p. 160). No curso da revolução que substituiu esse regime, a vontade geral passou a figurar como um princípio, ao mesmo tempo que se tornou a própria lei, o que teve como consequência prática a transformação da nação em um absoluto situado acima do direito positivo. Assim, para manutenção da unidade e para conservação do corpo político, a ênfase na república e em instituições mundanas terminou por ser substituída pela vontade do povo (ARENDR,

1990, p. 76). Com isso, Arendt endossa a tese segundo a qual esse povo da revolução francesa ocupou o lugar vacante da autoridade do rei absolutista que, por sua vez, houvera substituído a autoridade da igreja.

É o fenômeno da secularização que explica como a instabilidade é característica de todos os corpos políticos modernos. Coloca, portanto, o problema sobre como fundar e constituir uma nova autoridade, considerando a autonomia do domínio secular, do domínio da política. Isso revela como a necessidade de um absoluto aparece relacionada a algo sobre a natureza das leis humanas. O “novo começo”, a fundação, de todas as leis traz à tona o paradoxo da liberdade: como pode a lei ser instituída por um início (e, portanto, carregar em si “certa dose de arbitrariedade”) e, ao mesmo tempo, requerer (em termos lógicos) que a fonte da legalidade transcenda o ato legislativo?

Na avaliação de Arendt, os revolucionários norte-americanos foram melhor sucedidos ao lidar com essa questão, o que não pode ser dissociado da sua boa fortuna – do fato da revolução ter ocorrido em um país que não conhecia a pobreza em massa, entre pessoas que experienciaram o autogoverno e em conflito com uma monarquia limitada (ARENDR, 1990, p. 157). Entretanto, mesmo sob essas condições, não foram poupados do problema do absoluto. Isso esclarece como tal problema é inerente ao evento revolucionário, está relacionado com a perda elementar da autoridade na modernidade, não sendo propriamente uma herança do absolutismo (ARENDR, 1990, p. 158). A afirmação da autoevidência das verdades e a referência a deus, contidas na declaração de independência, atestam que essa necessidade do apelo a um absoluto se fez presente entre fundadores. Contudo, Arendt argumenta que, apesar disso, esses atores políticos estavam conscientes da origem mundana da lei. Cito:

O próprio fato de os homens da revolução americana pensarem em si próprios como ‘fundadores’ indica a extensão do que conheciam sobre o que deveria ser próprio ato de fundação, diferente de um legislador imortal ou uma verdade autoevidente ou qualquer outra fonte transcendente, transmundana, que eventualmente venha se tornar a fonte da autoridade do novo corpo político (ARENDR, 1990, p. 204)¹⁷⁵.

O ato de fundação, visto à luz do dia, foi fruto da ação em conjunto e, com ele, foi descoberto um novo conceito de poder. Embora o apelo a uma fonte que se situe

¹⁷⁵ No original: “The very fact that the men of the American Revolution thought of themselves as ‘founders’ indicates the extent to which they must have known that it would be the act of foundation itself, rather than an Immortal Legislator or self-evident truth or any other transcendent, transmundane source, which eventually would become the fountain of authority in the new body politic”.

em uma região mais elevada seja inescapável, a lei não foi entendida lhe ser dada pelos deuses. Cito Arendt:

Então, a própria tarefa de estabelecer uma nova lei da terra, que deve incorporar para as futuras gerações a ‘lei maior’ que outorgue validade a todas as leis feitas pelo homem, trouxe à tona, na América não menos que na França, a necessidade de um absoluto, e a única razão porque essa necessidade não levou os homens da revolução americana aos mesmos absurdos que levou os da revolução francesa, e particularmente o próprio Robespierre, foi que os primeiros distinguiram clara e inequivocamente a origem do poder (que brota de baixo, da ‘raiz do povo’) da fonte da lei (cujo assente é acima, em uma região mais elevada e transcendente) (ARENDDT, 1990, p. 182)¹⁷⁶.

A revolução americana aprendeu com os romanos a inadequação de identificar no povo, simultaneamente, a sede do poder e a origem das leis (ARENDDT, 1990, p. 156). A partir dessa experiência, Arendt explica que, para não se ver determinada pelas constantes oscilações características ao poder, a autoridade deve ser derivada de um elemento mais estável e duradouro do que o poder. De outro lado, se o povo é a sede do poder, a compreensão de povo não pode terminar por identificá-lo com uma unidade, mas como povo cuja condição da pluralidade o torna vário – que ganha sua coerência na aliança.

Ao se depararem com tais questões, esses revolucionários foram conduzidos ao passado clássico. Esse recurso, como comenta Arendt, não seria motivado por um “conservadorismo romântico”. Os feitos dos romanos forneceram uma dimensão não transmitida pela tradição – e a experiência levou os norte-americanos a pensarem a república romana como modelo. Em *Sobre a Revolução* aparecem três grandes ensinamentos dos romanos que puderam se tornar aprendizado, na medida que eram coerentes com aquilo que os fundadores estavam fazendo. São estes: o princípio da separação entre poder e autoridade; a atitude religiosa em relação à lei; e o conceito de lei como aliança.

A compreensão de que o princípio romano *potestas in populo* tomava como dado sua separação da autoridade (*auctoritas in senatu*) torna possível aos americanos

¹⁷⁶ No original: “Hence, the very task of laying down a new law of the land, which was to incorporate for future generations the ‘higher law’ that bestows validity on all man-made laws, brought to the fore, in America no less than in France, the need for an absolute, and the only reason why this need did not lead the men of the American Revolution into the same absurdities into which it led those of the French Revolution, and particularly Robespierre himself, was that the former distinguished clearly and unequivocally between the origin of power, which springs from below, the ‘grass roots’ of the people, and the source of law, whose seat is ‘above’, in some higher and transcendent region”.

lidar com a aparição do paradoxo da liberdade nas revoluções. Arendt compreendeu, ao considerar o problema do absoluto, como o estabelecimento de uma autoridade secular se tornou um desafio maior do que a fundação do poder (ARENDR, 1990, p. 178). Se o povo era entendido como origem do poder, a fonte da lei se tornou a constituição, algo mais objetivo e duradouro do que eleições e consultas a opinião pública. Contudo, se a constituição se torna a fonte da autoridade, disso não decorre que ela permanece estática. Como Arendt afirma, a constituição permanece aberta à interpretação e pode ser emendada (ARENDR, 1990, p. 157) – o que é coerente com o próprio significado latino do termo autoridade – mas não poderá estar passível à flutuação dos atos de vontade (subjetivos por definição).

Considerando que o instrumento da emenda constitucional cumpre o papel de aumento da constituição, é possível definir como antinormativo seu uso para a retirada de direitos – isso implica em diminuir significado, portanto, na destruição de parte da obra constituição e da traição dos princípios manifestados na ação do povo no ato de fundação.

A interpretação será outra via de aumento da constituição. Se em Roma, a função da autoridade era política, a função da autoridade na república americana é legal, consiste na atividade de interpretação da lei (ARENDR, 1990, p. 200). Isso demandou a criação de um novo órgão destinado à função de autoridade, a Suprema Corte. A constituição americana, então, estabelece um espaço institucional para significação da constituição, para a rememoração dos princípios. Contudo (pensando em termos gerais e considerando a experiência de países como o Brasil) se a Suprema Corte (ou órgão equivalente) tem a função de proteger a constituição por meio da rememoração dos princípios, constata-se que a via jurídica não basta para a afirmação da normatividade. De fato, quando a constituição não é protegida por seu povo, o judiciário, no lugar de ser exercido pelos melhores em termos de capacidade de julgamento conforme os princípios, é colonizado por uma classe jurídica que se acomoda bem ao autoritarismo e, portanto, que trai o povo e espírito da fundação. A autoridade da constituição não pode se manter sem que o princípio republicano seja protegido pela forma de governo democrática.

Esse ponto remete a outra descoberta explorada por Arendt. Trata-se de como os revolucionários norte-americanos seguiram o exemplo romano de adotar uma atitude “religiosa” em relação a lei. Com a finalidade de demonstrar como essa postura difere do recurso a um absoluto situado no domínio do transcendente, Arendt relembra o sentido original do termo religião. *Religare* explica a atitude de se ligar de volta ao início da história romana, à fundação da cidade eterna (ARENDR, 1990, p. 198). Arendt atribui o

sucesso da sobrevivência da constituição americana ao longo dos séculos, precisamente, ao fato dela, quase que imediatamente ao evento da fundação, ter passado a ser “adorada” (ARENDR, 1990, pp. 198-199). Essa atitude religiosa em relação a lei é um caminho para rememoração e atualização dos princípios.

A ambiguidade da palavra constituição, o fato dela possuir dois sentidos, no lugar de confundir, esclarece. Como documento, a constituição atua como suporte simbólico a partir do qual a fundação, um início terreno, pode ser rememorada. Opera-se a ligação (uma transcendência não metafísica) com o princípio, a origem histórica – e não o passado imemorial, mitológico – do evento constituição.

A rememoração do conceito romano de lei cumpre também a função argumentativa de desvelar algo determinante sobre a modernidade no que diz respeito à normatividade: a fundação pela aliança, que Arendt explica por meio da capacidade humana de prometer. Em *Sobre a Revolução*, de modo similar ao que aparece nas outras ocasiões onde Arendt menciona os conceitos clássicos de lei, *lex* é lido a partir da sua diferença com *nómos*. A partir desses conceitos Arendt busca explorar tanto o aspecto político espacial (explicado *nómos*) quanto a propriedade de estabelecer relações. Não é sem razão que Arendt demonstra como Montesquieu, que enfatizou no seu conceito de lei como *rapports* essa segunda dimensão (tão cara aos romanos), inspirou em grande medida a compreensão dos norte-americanos sobre aquilo que estavam fazendo. Cito Arendt: “(...) apenas Montesquieu usou a palavra ‘lei’ no seu antigo e estrito sentido romano, definindo-a no primeiro capítulo do Espírito das Leis, como a *rapport*, a relação subsistente entre diferentes entidades” (ARENDR, 1990, p. 188)¹⁷⁷.

A compreensão da lei como aliança assume a lei ser proporcionada e mantida no tempo pelas condições humanas da natalidade e da pluralidade. Portanto, nega a possibilidade da explicação da política a partir da natureza – nega a possibilidade do direito natural. Os conceitos *lex* e *rapport*, para Arendt, se acomodariam bem com o inescapável aumento da instabilidade das relações humanas e dos corpos políticos na modernidade. De fato, a abertura na modernidade para a fundação explica como essa promessa, que está na origem da lei, pode ser rememorada e mantida. Sob a ótica de um autor como Strauss, seria possível afirmar que Arendt partilharia do compromisso dos modernos com a depreciação da natureza em favor do convencional ou contratual. Pode-

¹⁷⁷ No original: “(...) only Montesquieu ever used the word 'law' in its old, strictly Roman sense, defining it in the very first chapter of the *Esprit des Lois*, as the *rapport*, the relation subsisting between different entities”.

se verificar que se Arendt é tão crítica do individualismo moderno quanto Strauss, ela não o associa com o igualitarismo, tampouco tem a intenção de contrapor o mesmo com o direito natural – não seria essa a diferença que elucida o principal, na visão da autora. Strauss parte da tese da validade da hierarquia fins humanos – portanto compreende que a desigualdade natural, que dá base a diferentes modos de vida, deve ser, de algum modo, traduzida para a política.

Colocam-se à disposição duas alternativas. De um lado, a rememoração do conceito romano de lei realizada por Hannah Arendt ilumina uma perspectiva positiva na modernidade, a compreensão de como a promessa entre atores livre e iguais está origem da lei. De outro lado, o retorno à matriz grega, efetuado por Leo Strauss, a partir do renascimento do problema da tensão entre lei e razão, que está na origem da tradição do direito natural, introduz um elemento estranho, heterodoxo, na modernidade.

Passemos a explorar essas duas alternativas de compreensão do fenômeno da lei, começando pela leitura de Strauss, que relaciona a origem da filosofia (a descoberta da natureza) com o questionamento sobre a lei. Dizendo de outro modo, o problema da normatividade estaria na origem da filosofia política. Ao explicar as compreensões de Strauss e Arendt sobre a lei clássica são colocados elementos para compreensão de como suas diferentes noções de normatividade dão origem a diferentes posições sobre o problema das formas de governo.

7.2. A Filosofia e a Lei

Em *Direito Natural e História*, Leo Strauss divide sua exposição sobre os clássicos em duas partes. No capítulo *Direito Natural Clássico* afirma que a compreensão da doutrina do direito natural clássica deve partir da alteração no pensamento que foi efetuada por Sócrates (STRAUSS, 1965, p. 120). Antes dessa asserção comenta que Sócrates teria sido aquele que fez a filosofia descer dos céus e passou a questionar sobre as coisas boas e más na cidade – Strauss relembra o famoso elogio de Cícero a Sócrates – foi dito a partir disso que ele abandona a natureza em favor da convenção. Strauss considera que, contrariando as aparências, o estudo de Sócrates sobre as coisas humanas não seria inconsonante com as coisas divinas ou naturais, mas uma abordagem diversa para a compreensão de tais coisas (STRAUSS, 1965, p. 123). Assim, compreende que Sócrates rompe com a filosofia anterior, não pela negação da natureza, mas pela forma

de abordagem da busca do conhecimento do todo natural. Essa afirmação não é simplesmente uma premissa, mas a conclusão que pode ser depreendida do capítulo anterior, de título *A Origem da Ideia de Direito Natural*.

No capítulo sobre o direito natural clássico, Strauss diferencia três tipos de ensinamentos dessa doutrina, o socrático-platônico, o aristotélico e tomista. São apresentadas nesse algumas importantes posições – e é possível reter como a compreensão de Aristóteles sobre o regime misto é importante para a leitura de Strauss sobre o problema do melhor regime – mas disso não decorre que ele pretenda restituir o direito natural como doutrina. Desse modo, uma importante finalidade desse capítulo é compreender o movimento no interior das doutrinas do direito natural clássico que tornou possível a afirmação da conciliação entre razão e revelação, entre direito natural e sociedade que, por sua vez, foi causa da negação moderna da tradição como um todo.

Ao discorrer sobre Tomás de Aquino, Strauss afirma que a conclusão da conciliação entre direito natural e sociedade civil só poderia ter se efetuado por meio de uma libertação das hesitações e ambiguidades presentes em Platão, Cícero e Aristóteles. As perplexidades que nasceram da constatação de que existe uma variabilidade de prescrições sobre a justiça (nas diferentes sociedades) é resolvida pela reintrodução da revelação. Assim, de acordo com a crença na revelação bíblica, os princípios da lei natural se identificam com os princípios da lei moral enunciados na segunda tábua do decálogo, sendo imutáveis e não comportando exceções. Contudo, a preservação daquelas ambiguidades tem uma importante finalidade na visão de Strauss. Por essa razão, busca compreender outros caminhos trilhados no pensamento, como a interpretação medieval averroísta, característica do pensamento dos *falasifa* (a escola do aristotelismo islâmico), segundo a qual o direito natural é entendido como direito natural positivo, portanto dependente da instituição e das convenções humanas. Marsílio da Pádua é quem introduz esse ensinamento no mundo cristão e amplia essa lição ao considerar que esse direito natural positivo difere do direito positivo, na medida que expressa convenções onipresentes, que corresponderiam às exigências sociais mínimas inequívocas para todas as sociedades. Cito a passagem de Strauss sobre a consideração de Marsílio de Pádua acerca do direito natural positivo:

A despeito do fato deles parecerem ser evidentemente necessários e serem universalmente reconhecidos, eles são convencionais por essa razão: a sociedade civil é incompatível com regras imutáveis, mesmo que básicas; porque em certas condições a desconsideração dessas

regras pode ser necessária para a preservação da sociedade; mas, por razões pedagógicas, a sociedade deve apresentar como universalmente válidas certas regras que são geralmente válidas. Considerando que as regras em questão obtêm normalidade, todos os ensinamentos sociais proclamam essas regras, elas não são tidas como raras exceções (STRAUSS, 1965, p. 158)¹⁷⁸.

Essas demandas sociais mínimas devem ser consideradas pela sociedade regras universais, mas são, de fato, regras gerais. Essa afirmação não parece incompatível com a constatação de Strauss, em sua leitura de Aristóteles, de que não há regras universais além da regra segundo a qual existe uma hierarquia natural de fins. A negação dessa hierarquia implicaria na condução da sociedade à desagregação, ao vazio normativo. Entretanto, o questionamento sobre as finalidades humanas não é seguro para todos, em todos os espaços ou em todos os momentos. Se o cidadão não aceita as regras mais salutares da sua sociedade como universais, ele se torna inapto para continuar acreditando nela, a continuar se identificando como cidadão – ele não possui originalmente a moderação do filósofo, mas se torna moderado em sociedade, pela lei e enquanto acreditar nela. Por isso, são razões pedagógicas que demandam a sociedade aceitar regras gerais como universais. Parece existir uma diferença posta entre a consideração da autoridade da lei por parte, de um lado, do filósofo, do legislador e do político e, de outro, por parte do cidadão.

Para que se entenda a amplitude desse problema é necessário efetuar um recuo ao problema da forma da dúvida da autoridade da lei. Deve-se explorar como Strauss compreende o caráter da pergunta “o que é lei?”.

O direito natural pressupõe a descoberta da natureza que, por sua vez, é simultânea ao momento em que a origem divina da lei é questionada. O fato do termo hebraico que designa natureza ser desconhecido pelo hebraico bíblico se mostra revelador para Strauss, que cito:

A ideia de direito natural deve ser desconhecida enquanto a ideia de natureza é desconhecida. A descoberta da natureza é obra da filosofia. Onde não há filosofia, não há conhecimento do direito natural enquanto tal. O Velho Testamento, cuja premissa básica pode ser descrita como a rejeição implícita da filosofia, não conhece a “natureza”: o termo

¹⁷⁸ No original: “In spite of the fact that they seem to be evidently necessary and are universally recognized, they are conventional for this reason: Civil society is incompatible with any immutable rules, however basic; for in certain conditions the disregard of these rules may be needed for the preservation of society; but, for pedagogic reasons, society must present as universally valid certain rules which are generally valid. Since the rules in question obtain normally, all social teachings proclaim these rules and not the rare exceptions”.

hebraico para “natureza” é desconhecido pelo hebraico bíblico (STRAUSS, 1965, p. 81)¹⁷⁹.

A descoberta da natureza pressupõe o questionamento sobre o certo e o errado, trata-se precisamente daquilo é desqualificado pelo velho testamento como sendo a causa do pecado original, o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. A filosofia atribui sua origem àquilo que foi considerado a origem do pecado segundo o velho testamento. Essa percepção assinala a compreensão da incompatibilidade entre razão e revelação, o que as colocará em tensão. A descoberta do direito natural pressupõe dúvida da lei divina ou ancestral. Para exemplificar, Strauss refere o episódio narrado por Heródoto sobre o assassinato dos Magi na Pérsia – a discussão sobre os princípios da política só pôde ocorrer livremente com a derrogação da autoridade religiosa (STRAUSS, 1965, p. 85). Isso não significa que o direito natural não possa ser compatibilizado em uma sociedade que já descobriu o direito natural e que adota a crença na revelação divina, mas que essa crença previne que o direito natural seja descoberto. Se o melhor caminho já foi informado pela revelação, não ocorre a necessidade de se buscar, por meio da razão desassistida, conhecer o melhor caminho.

O surgimento do direito natural pressupõe a dúvida da autoridade – e esse é precisamente o elo que une as obras *A República* e *As Leis*, na visão de Strauss. Cito:

Platão indicou pelo contexto conversacional da sua *República* e da sua *As Leis*, e não por meio de afirmações explícitas, quão indispensável é a dúvida da autoridade, ou a liberdade da autoridade, para a descoberta do direito natural (STRAUSS, 1965, p. 84)¹⁸⁰.

No contexto de *A República*, a discussão sobre o direito natural só se torna possível após Céfalo, o homem de idade, chefe da casa e pai, se retirar. As conversações narradas no diálogo *As Leis* se realizam durante uma caminhada que se inicia em uma cidade de Creta e tem como destino o templo de Zeus – onde Zeus teria revelado as leis a Minos. O diálogo termina com o tema do direito natural, que substitui a chegada ao templo – elide-se a informação sobre a chegada ou não dos caminhantes ao templo. Em

¹⁷⁹ No original: “The idea of natural right must be unknown as long as the idea of nature is unknown. The discovery of nature is the work of philosophy. Where there is no philosophy, there is no knowledge of natural right as such. The Old Testament, whose basic premise may be said to be the implicit rejection of philosophy, does not know “nature”: the Hebrew term for “nature” is unknown to the Hebrew Bible”.

¹⁸⁰ No original: “Plato has indicated by the conversational settings of his *Republic* and his *Laws* rather than by explicit statements how indispensable doubt of authority or freedom from authority is for the discovery of natural right”.

A República, Sócrates fala aos jovens Glaucon e Adimanto, enquanto em *As Leis* a conversação da personagem principal é travada com dois homens velhos dórios. Isso ilumina o fato de não serem as duas obras incompatíveis, por exemplo, no tratamento do problema das virtudes. Ocorre que, como as perspectivas dos interlocutores são diferentes, a doutrina das virtudes oposta a cada um dos públicos é diferente. Do mesmo modo, se a exposição dos temas centrais das duas obras fosse feita para membros da academia, Platão modificaria sua forma de apresentação. Deve-se considerar que a forma de abordagem, por exemplo, do problema das leis se relaciona com a compreensão da relação entre filosofia e sociedade. A questão sobre a lei aparece para Strauss em um momento anterior àquela sobre a justiça, portanto é ainda mais corrosiva aos ideais aceitos pela sociedade civil do que a última.

Strauss dedicou enorme estudo a obra *As Leis* – as ideias provenientes dessas investigações estão presentes em todo seu pensamento político. O capítulo sobre a origem do direito natural, em *Direito Natural e História*, é estruturado a partir de tais descobertas. Além disso, na caracterização da “solução clássica” para o problema da filosofia política, no texto *O que é a Filosofia Política?*, Strauss afirma que o caráter da filosofia política clássica aparece com a maior clareza em *As Leis* (STRAUSS, 1988, p. 29).

Em seu curso de 1971-72 Strauss registra ter sido conduzido para a obra quarenta anos antes, quando estudava filosofia medieval judaica e islâmica – ocasião na qual foi impactado pela afirmação de Avicenna de serem *As Leis* o trabalho padrão sobre a profecia (e sobre a lei divina). A frase que o impactou consta também na epígrafe de *O Argumento e a Ação das Leis de Platão*, sua última grande obra, finalizada em 1971 e publicada em 1973, pouco tempo após sua morte. Essa afirmação é intrigante. O problema da profecia assumiu uma conotação política entre os filósofos medievais islâmicos e judaicos que não houvera sido considerada amplamente no mundo cristão. Na sequência da sua exposição, Strauss comenta com seus alunos que descobriu posteriormente que Farabi havia escrito uma paráfrase de *As Leis*, onde consta na sua introdução uma história sobre um sábio que escapou da perseguição sem dizer uma mentira. A partir do material transcrito do curso de 1971-72, cito a passagem destacada por Strauss:

Foi dito que um certo ermitão ficou bastante conhecido por sua bondade, retidão, ascetismo e piedade. Ele se tornou tão famoso que temeu que um mal pudesse ser feito a ele por parte do governante despótico da cidade, então ele decidiu escapar. O sultão expediu uma ordem para sua prisão onde quer que ele pudesse ser encontrado. O ermitão não poderia sair por nenhum dos portões da cidade e tinha medo

de cair nas mãos dos homens do sultão. Finalmente, ele se disfarçou como um louco, obteve um manto, fingiu estar bêbado, e logo no início da manhã chegou cantando ao portão da cidade. O guarda perguntou quem ele era. Ele respondeu, eu sou o tão falado ermitão. O guarda pensou que ele estava fazendo uma piada e então não o parou. Assim ele escapou sem contar uma mentira sequer (FARABI citado por STRAUSS; PANGLE, 2016, p. 1)¹⁸¹.

O sábio de Farabi é uma espécie de disfarce para Platão – Strauss afirma – embora Platão não fosse um ermitão, nem estivesse preocupado em nunca contar uma mentira. O que essa parábola sobre o sábio ilustra é como sua presença, com suas qualidades nobres, coloca em dúvida a autoridade do governante, que tem por consequência a necessidade de se proteger pela aparência – sem necessariamente deixar de dizer a verdade.

No texto *O que é a Filosofia Política?* é possível verificar como o problema literário filosófico é estruturante da leitura de Strauss sobre *As Leis*, quando se questiona a “necessidade logográfica” ou “artística” de um diálogo cujo tema são as leis dedicar um espaço considerável a uma discussão sobre vinho (STRAUSS, 1988, p. 31). Para Strauss, essa estranheza ajuda a entender a forma de comunicação da dúvida da autoridade da lei. A lei de Creta, lugar onde o diálogo é encenado, permite apenas aos velhos questionar as leis, devendo fazê-lo na estrita privacidade, fora do olhar dos jovens. As personagens do diálogo atendem a esse requisito. Entretanto, aquilo que é a causa da reverência dessas figuras, o fato de representarem “a mais perfeita encarnação do espírito das leis”, de serem aqueles mais aptos a preservar as leis, torna-se um defeito quando se constata que essa qualidade as previne de buscar leis novas e melhores. A defesa do ateniense da instituição do simpósio é interessante. A bebida libera os homens para falar com sinceridade, torna-os ousados. Todavia, esse atributo deve ser temperado com a constatação de que o hábito do consumo regrado do vinho, por meio dessa instituição, conduz à moderação. A afirmação do efeito positivo do consumo do vinho não pode ser dissociada do papel da introdução do vinho no discurso. Em *O Argumento e a Ação das Leis de Platão* Strauss explica essa relação, como cito:

¹⁸¹ No original: “It has been related that a certain hermit was well known for his goodness, righteousness, asceticism and piety. He became so famous that he feared harm might befall him from the despotic ruler of the city, and so he decided to flee. The sultan issued an order for his arrest wherever he might be found. The hermit could not leave by any of the city gates, and was afraid to fall into the hands of the sultan’s men. He finally, disguised as an idler, obtained a cymbal, pretended to be drunk, and early in the evening came singing to the city gate. A guard asked who he was. He answered, I am so-and-so, the hermit. The guard thought that he was joking, and so did not stop him. So he escaped without telling a lie”.

Inferimos que uma sociedade bem ordenada que não permita o simpósio, não terá parrhesia de todo modo. Essa inferência está em acordo com o que aprendemos sobre a lei das leis dória. É verdade que a lei permite a discussão franca sobre os defeitos das velhas leis por parte dos homens velhos que conversem em estrita privacidade. Mas não são precisamente os homens velhos que estão em maior grau sobre a influência de uma reverência arraigada, inveterada e legalista ao tradicionalmente estabelecido e que pode ser reconduzido aos deuses? Não tem precisamente a idade avançada seus defeitos peculiares que obstruem o criticismo e mudança das leis? A idade avançada pode ser uma imagem da sabedoria – assim como a lei é uma imagem da razão – mas não é sabedoria. Não necessitam os homens velhos, somar à sua liberdade ou autoridade para criticar as leis, um remédio que os torne então verdadeiramente livres para fazê-lo? Não poderia o vinho ou, de todo modo, o vicário dos prazeres do vinho que surge em uma conversação sobre vinho, ter esse efeito rejuvenescedor. De todo modo, uma suspensão temporária da *aidos* é necessária para a mudança de leis antigas (STRAUSS, 1975, p. 21-22)¹⁸².

O ateniense defende o simpósio como um cidadão que presta reverência a um instituto da sua terra natal, mas ao falar do prazer proibido do vinho causa uma suspensão temporária da reverência às leis. O hábito, sedimentado pela idade, faz com que os interlocutores do diálogo se vejam incapazes de buscar o aperfeiçoamento, portanto algo deve liberá-los de tais restrições e torná-los, em certo sentido, jovens novamente. Eles não bebem vinho de fato, do contrário teriam seu juízo prejudicado, mas os efeitos do vinho são emulados quando seus prazeres são trazidos à percepção pelo discurso. Em *O que é a Filosofia Política?* Strauss comenta que isso promove um aumento do horizonte desses cidadãos, sem deixar de notar como implica na limitação do horizonte do filósofo. A sabedoria do filósofo se coloca à serviço dos fins da cidade. O que isso significa?

Antes de explicar como a relação entre filosofia e o normativo é explorada por Strauss para responder a essa questão, é importante compreender a atualidade da abordagem da filosofia política para crítica da autoridade das (velhas) leis.

Sem retomar, dado o contexto discursivo, as teses desenvolvidas em *Perseguição e a Arte de Escrever*, Strauss oferece alguns exemplos na abertura da sua

¹⁸² No original: “We infer that in a well-ordered society which does not permit symposia, there will be no parrhesia whatever. This inference agrees with what we have learned about the Dorian law of laws. It is true that that law permits frank discussion of the defects of the old laws by old men who converse in the strictest privacy. But will not precisely old men be to the highest degree under the influence of ingrained, inveterate, law-bred reverence for the old-established which is traced to the gods? Does not precisely old age have its peculiar defects obstructing reasonable criticism and change of laws (d. 646a4)? Old age may be an image of wisdom – just as law is an image of right reason – but it is not wisdom. Will the old men then not need, in addition to the legal freedom or authority to criticize the laws, a medicine which will make them truly free to do that? Could not wine, or at any rate the vicarious enjoyment of wine through a conversation about wine, have this rejuvenating effect (cf. 645e3-8)? At any rate, a temporary suspense of *aidos* is required for the change of ancient laws”.

segunda aula para ilustrar como a liberdade para questionar a lei não é tão óbvia quanto parece ao leitor do presente, que poderia entender que o estrangeiro ateniense do diálogo estaria a fazer um alarde desnecessário para poder criticar leis antigas – o tema da lei é comum para o leitor contemporâneo, mas o modo como o tema das leis é tratado no diálogo parece estranho. Os exemplos mencionados no curso dizem respeito à legislação sobre o aborto nos Estados Unidos e ao sistema de castas na Índia. A sociedade apresenta obstáculos para a própria constituição de um discurso público racional sobre o fundamento de velhas leis. Mesmo as posturas assumidas pelos conservadores e liberais nos Estados Unidos – Strauss chega a afirmar – são posturas diferentes a respeito de velhas leis.

A conversação que abre o diálogo *As Leis*, que cito, oferece o registro de como, em seu sentido pré-filosófico, a autoridade se identificava com os costumes. Cito:

ATENIENSE: Diga-me, senhor, a quem credita o estabelecimento dos seus códigos legais? A um deus, ou a um homem?

CLÍNIAS: Um deus, senhor, a um deus – e essa é a verdade. Entre nós cretanos é Zeus; em Esparta – de onde nosso amigo vem – dizem ser Apolo, acredito. Não é verdade?

MEGUILO: Sim, é correto.

ATENIENSE: Você segue Homero, presumivelmente, e diz em que todo nono ano Míno se consultava com seu pai, Zeus, e deu as leis para suas cidades sobre a base dos pronunciamentos divinos? (PLATO; SAUNDERS, 2004, p. 76; 624ab)¹⁸³.

Seguindo a interpretação apresentada por Strauss em *Direito Natural e História*, essa passagem revela a ligação entre a descoberta da natureza e a dúvida da autoridade da lei. A autoridade original se identifica com o ancestral, ou seja, aquilo que foi contato sobre a revelação da lei dada pelos deuses. Sem lançar qualquer ataque aos deuses, a personagem do estrangeiro ateniense, pode começar a questionar o fundamento da lei ao atribuir à Homero aquilo que é contato sobre a origem dos estatutos cretanos. Além disso, o que é tido pelos cretanos como verdadeiro é mostrado questionável pela sua fama, os cretanos são conhecidos pela sua falta com a verdade.

¹⁸³ No original: “ATHENIAN: Tell me, gentlemen, to whom do you give the credit for establishing your codes of law? Is it a god, or a man? (624a) / CLEINLAS: A god, sir, a god — and that's the honest truth. Among us Cretans it is Zeus; in Sparta — which is where our friend here hails from — they say it is Apollo, I believe. Isn't that right? / MEGILLUS: Yes, that's right. / ATHENIAN: You follow Homer, presumably, and say that every [b] ninth year Míno used to go to a consultation with his father Zeus' and laid down laws for your cities on the basis of the god's pronouncements?”

A descoberta da natureza é operada pela distinção entre as coisas que são vistas diretamente e as coisas que são contadas. A vida pré-filosófica pode ser caracterizada pela identificação primeva do bem com o ancestral, momento no qual os costumes, o modo de ser de um grupo ao qual uma pessoa pertence, forneciam o parâmetro de correção da ação, que era garantida pelo caráter ancestral da lei. Cito:

A noção primeva de “costume” ou “modo” é substituída pelas noções de “natureza”, de um lado, e “convenção,” de outro. A distinção entre natureza e convenção, entre *physis* e *nomos*, é portanto coeva à descoberta da natureza e, assim, com a filosofia (STRAUSS, 1965, p. 90)¹⁸⁴.

Descobrir a natureza (*physis*), implicou na compreensão de uma separação entre aquilo que é convencional, legal e meramente humano – *nómos* – daquilo que é natural ou divino. Isso conduziu à dúvida sobre qual o modo correto, antes simplesmente identificado pelo que era contado ter sido estabelecido pelos deuses ou pelos filhos dos deuses – o modo correto era antes identificado como aquele posto pela lei divina.

No curso de 1971-72 Strauss faz notar que o ateniense deve negar que esteja a criticar os legisladores, ele deve parecer criticar apenas a interpretação equivocada da legislação. Ele pode colocar em dúvida o que se diz sobre o que Licurgo e Minos disseram (a interpretação aceita), e não Licurgo e Minos – ou Apolo e Zeus (STRAUSS; PANGLE, 2016, p. 15). É possível, a partir disso, indagar se Strauss estaria a utilizar o mesmo dispositivo em *Direito Natural e História*. Ele começa a obra criticando a interpretação das ciências sociais, buscando retomar o que o direito natural originalmente significou para um povo. Assim, à maneira do estrangeiro ateniense, ele pode começar pela crítica da interpretação aceita e não pela própria lei das leis – contida na declaração de independência e na constituição.

Ao lançar a questão sobre o modo correto (o melhor modo de vida e o melhor regime), a filosofia necessariamente coloca em questão a autoridade das leis antigas. A lei era originalmente entendida como o modo de vida de uma comunidade, informado pelo legislador mais antigo. A descoberta da natureza implicou na possibilidade de realizar um retorno a algo mais antigo. Se Minos enxergou a ordem correta das virtudes e prescreveu as leis de acordo com isso, pode-se dizer que ele enxergou a ordem natural.

¹⁸⁴ No original: “The primeval notion of “custom” or “way” is split up into the notions of “nature,” on the one hand, and “convention,” on the other. The distinction between nature and convention, between *physis* and *nomos*, is therefore coeval with the discovery of nature and hence with philosophy”.

Essa constatação sugere existir um ponto de vista a partir do qual Minos, o legislador, pode ser julgado. Ao colocar a questão sobre as leis, a filosofia retorna a um passado ainda mais longínquo, que é também o futuro. Cito Strauss:

Duvidar da sacralidade do ancestral leva à substituição do ancestral pelo natural. Isso significa transcender todas as tradições humana, ou melhor, toda a dimensão do meramente humano. Significa olhar para as coisas humanas como algo inferior ou deixar a caverna (STRAUSS, 1988, p. 32)¹⁸⁵.

Aquilo que hoje nomeamos de princípios da legislação, para Platão, era a ordem das virtudes. Assim, a excelência humana e o melhor regime deverão ser considerados ponto de partida do legislador. A filosofia busca, precisamente, a compreensão dos princípios, os princípios de todas as coisas, as coisas primeiras (STRAUSS, 1965, p. 82). Por isso, pode se questionar sobre aquilo que as coisas deverão ser, adotar a forma futura na linguagem ao abordar as coisas da cidade, mesmo ao falar da legislação mais antiga.

No diálogo *As Leis*, precisamente por estar no domínio da filosofia política, o ateniense pode fazer o desvio da questão sobre a origem das leis, entendida como surgimento, para a questão sobre a origem como propósito (STRAUSS; PANGLE, 2016, p. 4). Interessa compreender qual é a *politeia*, qual o regime, qual a ordem política a partir da qual as leis emanam.

Para os Dórios, em razão da natureza do território, a guerra é o fim natural do ser humano. Não a guerra de todos contra todos do estado de natureza – lembra Strauss – mas a guerra entre uma cidade e outra (STRAUSS; PANGLE, 2016, p. 5). Em sua argumentação no diálogo, o cretano defende que a regra da guerra é universal – a paz é “apenas um nome”. Ele entende que isso vale para o indivíduo, que obtém a vitória sobre si, e se estende para a *pólis*, com a vitória das classes superiores sobre as inferiores. Essa sociedade guerreira seria uma aristocracia onde as pessoas superiores governam as inferiores. Contudo, essa premissa começa a se mostrar contraditória quando se considera que a classe inferior pode derrotar a superior por possuir maior número. Esse argumento implica no fato de que há vitórias que são ruins, o que mostra a incongruência da ideia inicial de que a vitória é boa em si. Para Strauss, essas questões não são

¹⁸⁵ No original: “To doubt the sacredness of the ancestral means to appeal from the ancestral to the natural. It means to transcend all human traditions, nay, the whole dimension of the merely human. It means to learn to look down on the human things as something inferior or to leave the cave”.

meramente problemas de semântica, mas se referem ao questionamento sobre a justeza ou não das leis de acordo com a natureza.

Para chegar a esse ponto, o ateniense apresenta o dilema sobre um grupo de irmãos que vivem em dissenso – qual seria o melhor juiz dentre eles? O primeiro irmão mataria os injustos, a maioria dos irmãos, e deixaria os bons se governarem; o segundo, encarregaria os melhores do governo, deixando os inferiores viver e obedecerem esses irmãos; o terceiro, tomaria ele próprio o governo e não destruiria ninguém, faria a paz de um vez por todas dando leis a eles. Os dois últimos irmãos não eliminam o inferior, considerando que é preferível ter pessoas que os obedeçam do que as matar. Os dois primeiros, aplicam o critério de justiça, a distinção entre justo e injusto. O terceiro, leva em consideração o critério da fraternidade – do parentesco. O cretano (e a maioria das pessoas naquele contexto) prefere a terceira opção, enquanto o ateniense defende ser melhor a segunda. A melhor ordem seria aquela onde o bem governa sobre o mal, onde é aplicado um critério de justiça, e não onde a lei ignora tal distinção. Essa argumentação termina por persuadir o cretano de que a paz é necessária, cabendo, portanto, ao legislador estabelecê-la. A vitória do superior sobre o inferior é preferível, mas é ainda melhor que a guerra entre eles – a guerra civil – não ocorra. A paz deve ser o fim interno e externo para o legislador.

A conclusão da necessidade da paz na compreensão de Strauss sobre *As Leis* nos permite validar a leitura realizada por Robert Howse. Apesar do autor adotar como base para sua argumentação outro material – enfatizando a leitura de Strauss sobre Tucídides e sobre Hugo Grócio – ele rejeita as leituras que associam Strauss ao decisionismo e argumenta que a filosofia é incompatível com a violência. Cito Howse:

Contrariamente à leitura realista e *contra* Schmitt e Maquiavel, o Tucídides de Strauss, não resolve a tensão entre o direito e a coação descartando a legalidade, mas colocando a legalidade num horizonte moral-político mais amplo, que pode acomodar os limites da lei na guerra e na emergência, sem alijar os limites e o juízo normativos naquelas situações difíceis ou extremas (HOWSE, 2014, p. 130)¹⁸⁶.

A possibilidade da ocorrência de guerras não implica na demolição da legalidade. A normatividade alcança também essas situações de emergência ou “ruptura”,

¹⁸⁶ No original: “Contrary to the realist reading and *contra* Schmitt and Machiavelli, Strauss’s Thucydides does not resolve the tension between right and compulsion by jettisoning legality but by placing legality in a broader moral-political horizon, which can accommodate the limits of law in war and emergency without jettisoning meaningful normative constraint and judgment in those trying or extreme situations”.

o que implica em afirmar que mesmo nesses casos demanda-se a busca de um parâmetro para limitar e jogar a ação. De modo coerente à descoberta de existir essa vindicação em Strauss, Howse termina por afirmar que a legislação internacional tem um papel crucial para o estabelecimento da paz, embora saiba que Strauss estava ciente de não ser razoável esperar a paz e justiça eternas (HOWSE, 2014, p. 172).

No contexto da interpretação de Strauss do diálogo *As Leis*, a conclusão de que a guerra é um mal, constitui prova de serem as leis dórias ruins. Contudo, o ateniense não ataca a divindade, mas alega a premissa de que aquilo que é ruim não pode ser divino. Soma-se a isso o fato de o ateniense realizar a interjeição de que não devemos atacar as leis, mas interrogá-las. Quando as instituições veneráveis de uma sociedade sofrem quaisquer ataques é razoável esperar da parte de qualquer pessoa decente a condenação do crítico, especialmente se ele for um estrangeiro (como é o caso da personagem do diálogo).

Aparece novamente o problema da forma de comunicação da crítica. Sua profundidade só pode ser devidamente acessada se se considerar um elemento central da composição do diálogo, a escolha da sua personagem principal. A personagem não é nomeada, apenas denominada de “ateniense”, um estrangeiro que vai a Creta aprender sobre suas leis, as leis mais antigas. A porta voz por excelência de Platão não aparece, mas Strauss faz notar que somos constantemente lembrados de Sócrates ao longo do texto. Strauss apresenta conexões com outras obras para construir o argumento de que poderia ser Sócrates a personagem de *As Leis*, começando por lembrar que Aristóteles, na *Política*, chega a tomar isso como um dado.

A partir do próprio Platão, Strauss reabre a questão: para onde Sócrates poderia ir caso escapasse da pena imposta por Atenas? No contexto do *Crítón*, diferenciam-se as cidades justas e injustas, do modo a se concluir que Sócrates não estaria à salvo em nenhuma das cidades próximas. Mas esse rol está incompleto – Strauss argumenta – por não levar em consideração as cidades justas distantes, Creta e Esparta. Desse modo, Platão poderia ter concebido para Sócrates – pela via da construção do diálogo, que não se limita àquilo que é simplesmente possível – o destino do seu estrangeiro ateniense. Coerente à argumentação que aparece no curso de 1971-72, Strauss já havia afirmado em *O que é a Filosofia Política?* que a recusa de Sócrates de deixar Atenas não fora baseada em um imperativo categórico, que demanda a obediência incondicional, mas na deliberação e na consideração de que aquela era a melhor escolha de acordo com as circunstâncias (STRAUSS, 1988b, p. 33).

Aparece uma conexão terminológica entre a *Apologia* e *As Leis*. A primeira, é a única obra que termina com a palavra “deus” ou “um deus”, a segunda é única que começa com a palavra “deus” ou “um deus”. Essa ligação deve ser somada com a informação de que no corpo da obra *As Leis* aparece uma proposta diferente de lei sobre a impiedade, que seria muito mais favorável a Sócrates e a pessoas como ele – filósofos.

Outra conexão é afirmada por Strauss ser encontrada no *Fedro*, o único diálogo, além de *As Leis*, que se passa fora dos muros de Atenas. O tema do *Fedro* são os escritos como escritos. O tema de *As Leis* é um tipo de escrito – as leis escritas. Em *As Leis*, os três homens estão engajados não somente na atividade política, mas no discurso legislativo, sobre a fundação de uma cidade real e de suas leis.

Assim como Sócrates, a palavra filosofia também não aparece, mas a filosofia se faz presente. O termo *nous*, referido no curso de 1971-72 por inteligência ou intelecto, é explicado a partir da sua diferença com *nómos*. Cito Strauss:

A distinção explícita é, em primeiro lugar, aquela entre lei e intelecto, entre *nomos* e *nous*. Eles aparecem juntos a todo momento, quando são diferenciados entre si. O modo como comumente compreendemos uma afirmação dessas é este: *nous* são as ideias em relação às quais as leis são aproximações, mais ou menos fieis. Mas há uma dificuldade nisso, porque existe uma diferença essencial entre aproximação de um ideal e o ideal (STRAUSS; PANGLE, 2016, p. 520)¹⁸⁷.

Na ordem das virtudes *nous* é definido como superior, é aquilo que é líder, potencialmente de todas as coisas do universo. Quando apresentada a partir dessa diferença, *nous* (intelecto ou inteligência) está tão associado com a verdade como *nómos* (lei) está ligado ao velho. O velho é uma imagem da sabedoria, uma aproximação da ideia de sabedoria. A lei é uma imagem da verdade, mas não necessariamente coincide com ela.

Se a inteligência (ou intelecto) é o bem mais elevado, ela deve ser ativa no trabalho da legislação. Contudo, o filósofo não está apto para realizar essa tarefa. Prescreve a ordem para a cidade aquele que pode afirmar ter visto a ordem correta das coisas – será necessário o legislador (ou o profeta). O conhecimento do filósofo sobre a limitação do conhecimento, deve preveni-lo de se tornar a porta voz das verdades

¹⁸⁷ No original: “The explicit distinction is in the first place that between law and intellect, between *nomos* and *nous*. They are brought together all the time, and they are distinguished. Now the way in which we ordinarily understand such statements is this: that the *nous* is the ideas to which the laws are approximations, more or less close. But this has a difficulty, because there is an essential difference between any approximation to an ideal and the ideal”.

universais, mas ele pode equipar o legislador com o conhecimento daquilo que é geralmente aceito. Contudo, o que leva o filósofo a auxiliar o legislador a estabelecer sua autoridade, o que o leva a aconselhar os príncipes? A legislação necessita da inteligência, mas ela não visa a inteligência, e sim a moderação e a justiça. Em termos normativos, o dilema a ser enfrentado se traduz pela questão: por que o mais elevado (pela ordem natural das virtudes) se coloca à serviço de algo menor?

Na obra *O Argumento e a Ação das Leis de Platão* Strauss leva em conta outra questão sobre o efeito rejuvenescedor do vinho. Se os interlocutores do filósofo ateniense necessitam ser induzidos (no discurso) pelo vinho a um estado que os permita considerar que as histórias salutares podem não ser verdadeiras, o mesmo não vale para o sábio. Os mais velhos não são necessariamente a melhor parte da cidade (são apenas uma imagem da sabedoria). A característica da flexibilidade é um dos atributos do sábio, de modo que, apesar da idade, ele não precisa do vinho para se tornar flexível a mudanças razoáveis. Ele deve “beber o vinho” por outra razão. Para Strauss, a relação entre lei (*nómos*) e *logos* se mostra complexa em razão da impossibilidade de viabilizar um lugar para o sábio como sábio em uma forma política concreta (STRAUSS, 1975, p. 33). Então, o sábio precisa do vinho para poder participar “na sinfonia da cidade”. O vinho, metaforicamente, cria harmonia entre o sábio e os muitos não sábios e os governantes e governados – essa harmonia, na qual a vida política deve ser baseada, corresponde à moderação.

Ocorre que, a harmonia entre filosofia e política é necessariamente temporária. Sua afirmação no discurso do filósofo é uma tese exotérica. Para estabelecer a moderação e a justiça, há um conhecimento que deve ser acessado pelos legisladores e magistrados – ou pela figura dos *gentlemen*, como Strauss afirma em outros contextos – mas que não deve ser partilhado com o cidadão. Trata-se precisamente do fato de que o seu regime não é o melhor regime, mas no melhor dos casos o segundo melhor regime (o melhor regime prático) e suas leis, emanadas desse regime, não são as melhores leis. Há um motivo para Sócrates não ser nomeado no diálogo *As Leis*. Por traduzir, para Strauss, o caráter da filosofia política clássica, essa obra é aberta aos aspectos legais e institucionais da vida política e, ao mesmo tempo, aberta para o que transcende o legal e institucional (STRAUSS, 1988, p. 28). A obra *As Leis* não esboça a fundação do melhor regime teórico, que seria o governo do sábio e um comunismo. Embora possível de ocorrer, a atualização desse regime é imensuravelmente improvável. O melhor regime em

As Leis não é o governo do sábio, admite a propriedade privada e reserva o conhecimento de que aquele é o segundo melhor regime ao filósofo e aos legisladores e magistrados.

7.3. A Fenomenologia da *Vita Activa* e a Lei

Hannah Arendt e Leo Strauss fornecem valiosas contribuições, no campo da filosofia (ou teoria) política contemporânea, para o problema das leis a partir de uma via similar, o que torna suas reflexões passíveis de comparação. Trata-se da abordagem do problema a partir do seu contexto clássico. Há uma relevante constatação que os levam de volta à origem da lei: o problema da guerra – que contemporaneamente se tornou o problema da guerra sem limites. Entre os gregos, a guerra entre as nações estava ligada a uma visão comumente aceita sobre a origem das leis e, nesse contexto, a virtude guerreira era colocada no patamar mais elevado. Como é possível constatar no início da obra *As Leis*, de Platão, a autoridade dessa visão foi sustentada pela apropriação vulgar de Homero.

Strauss busca enfatizar como Platão incorporou e avaliou esses discursos a partir do ponto de vista da filosofia. É possível compreender a partir de Strauss que a normatividade é um problema que está na origem da filosofia política. A descoberta da natureza revela a existência de um ponto de vista exterior a partir da qual o legislador mais antigo pode ser julgado.

Arendt, diferentemente, entende que a própria política deve prover a fonte para seu princípio. Os princípios, ou o espírito das leis, devem ser compreendidos a partir das condições da ação humana. Por esse motivo, empreende uma rememoração que enfatiza o conceito romano de lei e retém a abertura para rememoração dos princípios da política pela via narrativa a partir de Homero. A autora não desconheceu a importância da experiência política grega, nem o conceito grego de lei – ponto que foi, aliás, exaustivamente enfatizado pela literatura – mas se *nómos* explica a dimensão espacial, fundamental para que a política possa ocorrer, o termo romano *lex* traduz algo de mais profundamente político.

Em *A Condição Humana*, a propósito da compreensão da relação entre público e privado, Arendt relembra que a lei clássica originalmente era entendida como uma linha divisória que delimitava o domínio onde público e privado poderiam ser

simultaneamente abrigados, além de protegidos um do outro. O sentido espacial de *nómos* (como espaço para política) é enfatizado, em nota, na passagem de Arendt que destaco:

A palavra grega para lei, *nomos*, é derivada de *nemein*, que significa distribuir, possuir (aquilo que foi distribuído) e residir. A combinação de lei e cerca na palavra *nomos* é bastante manifesta no fragmento de Heráclito: *machesthai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teicheos* (“as pessoas devem lutar tanto pela lei quanto pelo muro”). A palavra romana para lei, *lex*, tem um sentido totalmente diferente; ela indica uma relação formal entre as pessoas, e não um muro que as separa umas das outras. Contudo o limite e seu deus, *Terminus*, que separa o *agrum publicum a privato* (Lívio) foi muito mais reverenciado que o *theoi horoi* na Grécia (ARENDDT, 1998, p. 63, nota 62)¹⁸⁸.

Embora a metáfora espacial de *nómos*, que designa o limite onde a ação se realiza, não tenha sido preservada pela noção de lei romana, a significação política do limite que separa o domínio público do privado houvera sido reconhecida e reverenciada pela experiência romana. Se ocorre o esquecimento da dimensão do limite espacial no termo *lex*, outro aspecto político (da relação entre cidadãos e entre povos) se faz presente no seu núcleo.

Além disso, o fato de a compreensão romana sobre a cidade preservar aquilo que fora esquecido em *lex*, pode indicar que as análises de Arendt sobre os gregos e romanos no que diz respeito à norma não sejam da ordem da incompatibilidade, embora existam diferenças dignas de registro. Duas notas após a afirmação destacada, Arendt expõe a afinidade do significado espacial comportado tanto por *nómos* (lei) quanto por *pólis* (cidade) e como a noção romana de cidade, diferentemente da sua noção de lei, expressa a mesma metáfora político espacial. *Pólis* seria uma espécie de “muro-anel”, no sentido de designar aquilo que circunda e delimita algo. *Urbes*, termo latino que designa cidade, possuiria a mesma raiz que a palavra *orbis*, que significa círculo – Arendt relembra (ARENDDT, 1998, p. 64, nota 64). Desse modo, os romanos preservaram a ideia de a cidade constituir um espaço para a ação, mas sua noção de lei não era compreendida como um limite, uma barreira.

¹⁸⁸ No original: “The Greek word for law, *nomos*, derives from *nemein*, which means to distribute, to possess (what has been distributed), and to dwell. The combination of law and hedge in the word *nomos* is quite manifest in a fragment of Heraclitus: *machesthai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teicheos* (“the people should fight for the law as for a wall”). The Roman word for law, *lex*, has an entirely different meaning; it indicates a formal relationship between people rather than the wall that separates them from others. But the boundary and its god, *Terminus*, who separated the *agrum publicum a privato* (Livius) was more highly revered than the corresponding *theoi horoi* in Greece”.

A respeito da “solução grega”, Jacques Taminiaux desenvolve a tese de que a experiência grega, apesar de trazer valiosos elementos para Arendt, possui insuficiências para esclarecer a ação. A crítica de existir no pensamento de Arendt uma “grecomania” deve ser destituída (embora não subestimada) em favor de uma adequada compreensão do lugar dos gregos e romanos em sua fenomenologia da *vita activa* (TAMINIAUX *IN VILLA*, 2006, p. 172).

Ao recorrer à arquitetura, correspondente à atividade da fabricação, para explicar a atividade de legislar, os gregos fizeram referência à política apenas em um sentido amplo – considerando que no arquitetar está implícita uma potencialidade (política) mais geral, que é a da criação/iniciação (decorrente da condição humana da natalidade). Entretanto, o significado político mais enfático reside na capacidade de sermos, na própria ação em conjunto, criadores e edificadores de um mundo em torno do espaço que se manifesta toda vez que “agimos em concerto”.

Na leitura de Jeremy Waldrom, esse espaço originado pela ação em conjunto (o *in-between*) não está sujeito à mesma lógica da capacidade humana da fabricação, mas a uma normatividade da própria ação política. Cito:

Para a política, entretanto, o entre as pessoas (*in-between*) não é físico, mas normativo: consiste em regras e não barreiras, práticas e comprometimentos e não impedimentos (WALDROM *IN VILLA*, 2006, p. 204)¹⁸⁹.

A complementaridade entre a dimensão material do espaço político e a dimensão simbólico discursiva (que Arendt nomeia de “teia das relações humanas”) é explicada pela condição humana da pluralidade. Ocorre que, dentre os conceitos clássicos de lei, apenas no caso romano podemos constatar o elemento “estabelecedor de relações”, próprio à ação, colocado no seu centro. Sobre isso, destaco a interpretação de Christian Volk:

Arendt justapõe as experiências políticas dos romanos, embutidas no seu conceito de *lex*, face o *nómos* grego. Na medida que enfatiza a noção de acordo mútuo como característica crucial da lei, a *lex* romana demonstra a dimensão estabelecadora-de-relações da lei. Arendt, portanto, fala explicitamente sobre o “caráter contratual da lei” e caracteriza o conceito romano como um “conceito político de lei”. Com certeza, o que torna o conceito romano de lei político é seu caráter

¹⁸⁹ No original: “For politics, however, the *in-between* is not physical but normative: it consists of rules not barriers, practices and commitments not impediments”.

estabelecedor-de-relações. Tal conceito de lei serve perfeitamente em uma noção sobre político que enfatiza “agir em concerto” (VOLK, 2010, p. 776)¹⁹⁰.

Se a experiência grega iluminou de forma inequívoca importantes aspectos da política – a busca da imortalidade e a revelação do agente – ela foi insuficiente, seguindo as leituras de Taminiaux e Volk, para compreender adequadamente a capacidade de prometer, o remédio para imprevisibilidade da ação advindo das condições da própria ação. A análise de Arendt sobre o caráter construtivo de mundo traduzido na capacidade humana de prometer só é completa se for levada em conta sua avaliação sobre os romanos, “o povo mais político que já existiu”¹⁹¹.

O registro mais eloquente sobre a noção de lei romana se encontra em um dos fragmentos da obra projetada (porém não publicada originalmente) de título *Introdução à Política*¹⁹². A seção em específico, tem como tema *A Questão da Guerra*, Nela, Arendt constrói o pano de fundo do problema a partir das perplexidades colocadas pela ameaça de uma nova guerra de extermínio sob as condições da tecnologia no mundo moderno, após a invenção da bomba atômica. Nesse contexto, com a intenção de recuperar algo de originário da experiência por meio da linguagem, Arendt relembra como as visões sobre a política dos gregos e romanos foram profundamente afetadas (ou, poderíamos dizer, inspiradas) na guerra de Troia, cuja fonte primordial é Homero e, a partir disso, é esclarecida a origem da diferença entre *nómos* e *lex*.

Os gregos remeteram sua origem aos povos vencedores da guerra, os romanos aos povos derrotados – e o próprio fato de Roma poder realizar essa referência de origem à nação derrotada ilumina algo do caráter da escrita de Homero. Trata-se da imparcialidade, com a qual Homero julga com igual valor as causas das duas nações em guerra, do mesmo modo que coloca em igual patamar Aquiles e Heitor. Diferenciando essa noção da chamada objetividade moderna (o mesmo comentário que realiza sobre Heródoto), Arendt esclarece como ela nos ajuda a compreender as questões da permanência da memória e da destruição do mundo. A salvação dos troianos vencidos é

¹⁹⁰ No original: “Arendt juxtaposes the political experiences of the Romans, embedded in their concept of *lex*, against the Greek *nomos*. While stressing the notion of mutual agreement as the crucial feature of law, the Roman *lex* demonstrates the relation-establishing dimension of law. Arendt, therefore, explicitly talks about the ‘contractual character of law’ and characterizes the Roman concept as a ‘political concept of law’. To be sure, what makes the Roman concept of law a political one is its relation-establishing character. Such a concept of law perfectly suits a notion of the political which emphasizes ‘acting in concert’”.

¹⁹¹ Para compreender o contexto dessa afirmação sobre os romanos, ver: ARENDT (1998, p. 7).

¹⁹² O texto foi posteriormente publicado na coletânea *A Promessa da Política*.

redimida pelo poeta, que conta sua história e garante a imortalidade dos seus feitos e angústias, enaltecendo-os na narrativa com o mesmo valor e com os mesmos adornos dedicados aos vencedores. Arendt interpreta o fato histórico da mesma guerra ter servido de referência para ambos os povos a partir da afirmação de Heráclito (no fragmento b23) de ser a guerra “pai de todas as coisas”. Isso significa afirmar que, por meio da guerra, revela-se que todas as coisas têm dois lados.

Nesse contexto, Arendt relembra como essa atitude da imparcialidade homérica teria sido compreendida pelos gregos. Em primeiro, nota como na *pólis* se desenvolveu o hábito entre os oradores de discutir todos os assuntos da maior parte de pontos de vista e diferencia essas competições de “trocas de palavras intermináveis” da visão homérica sobre a imparcialidade (ARENDR, 2005b, p. 166). Os grandes feitos são acompanhados de grandes palavras, ambos são atrelados, e tem a revelação do agente como fim. Além disso, há um objetivo politicamente relevante da imparcialidade, entendida como capacidade de assumir a perspectiva do outro. Trata-se de, cito:

(...) assumir o maior número de perspectivas providas pelo mundo real, nas quais um e o mesmo tópico podem ser considerados e onde cada tópico, apesar de sua unidade, aparece em uma grande diversidade de pontos de vista (ARENDR, 2005b, pp. 167-168)¹⁹³.

Assumir pontos de vista diversos se difere de abandonar os interesses pessoais (esquecer a própria perspectiva), na medida em que isso resultaria não em ver o mundo de forma mais ampliada, mas cortar seus laços com ele. Essa atitude da imparcialidade homérica, de ver as coisas pelos diferentes pontos de vista, teria sido traduzida por Aristóteles como aquela compressão própria do político, a *phronesis* (entendida como diferente e oposta à *sophia*, a sabedoria do filósofo). Arendt traduz essa ideia como uma compreensão que se realiza “do ponto de vista da política” e é bastante interessante notar como ela associa *phronesis* com o conceito de mentalidade ampliada, pressuposto da capacidade de julgar, tal como compreendida em Kant. Ela afirma que Kant teria recuperado algo que ficou séculos sem a adequada teorização – embora ele próprio não tivesse desenvolvido as consequências políticas (ou uma filosofia política) a partir

¹⁹³ No original: “(...) to assume the many possible perspectives provided by the real world, from which one and the same topic can be regarded and in which each topic, despite its oneness, appears in a great diversity of views”.

disso¹⁹⁴. A *phronesis* confere um tipo de liberdade ao homem político, uma liberdade de movimento em virtude da compreensão, que se difere da liberdade na ação. Cito:

No caso da polis, o homem político, dada a excelência característica que o distingue, é ao mesmo tempo o homem mais livre: graças ao entendimento que o habilita a considerar todos os pontos de vista, ele desfruta da maior liberdade de movimento (ARENDRT, 2005b, p. 169)¹⁹⁵.

Importa notar que essa liberdade depende da presença dos muitos – e esse ponto aparece nas leituras de Arendt sobre a “compreensão” e sobre o pressuposto da atitude crítica em Kant – uma coisa só pode se revelar em muitos aspectos na presença de uma multiplicidade de espectadores, ocorre aí a abertura para significação política do objeto. Aquilo que Kant e Benjamin perceberam, encontra-se em Homero¹⁹⁶.

Na escrita homérica, a igual consideração e elevação dos vencedores e vencidos aparece nos adornos da escrita sobre os acontecimentos, entretanto essa mesma qualidade pode fazer escapar o fato de que essa foi uma guerra de aniquilação (o próprio fato de existir dúvidas sobre a existência real de troia, destaca Arendt, revela isso – ela sobrevive na narrativa, mas teve sua existência física extinta e seus rastros apagados). Ocorre que, os gregos interpretaram como sendo a lição revelada por Homero, a ideia de que os derrotados deveriam ter seus destinos confiados aos poetas. Poeticamente, Arendt descreve que é como se os gregos tivessem separado a disputa entre Aquiles e Heitor do contexto militar no qual estava inserido. Dessa disputa, se extraiu o elemento da revelação do agente, mas disso não decorreu uma demanda de buscar compreender a perspectiva do derrotado.

Além disso, os gregos basearam sua noção de liberdade da *pólis* na liberdade da ágora, local de conversação e reunião dos homens livres. Assim, Homero é fonte para o espírito agonístico dos gregos, da constante de disputa no espaço público, e para a eliminação da força do domínio público e estabelecimento da liberdade. Cito:

Assim, para o modo de pensar grego, a liberdade era enraizada em um lugar, ligada a um ponto e limitada a suas dimensões, e os limites do espaço da liberdade eram congruentes com os muros da cidade, da polis

¹⁹⁴ Como vimos na terceira seção do quarto capítulo desta tese.

¹⁹⁵ No original: “In the case of the polis, the political man, given the characteristic excellence that distinguished him, was at the same time the freest man: for thanks to the insight that enabled him to consider all standpoints, he enjoyed the greatest freedom of movement”.

¹⁹⁶ Sobre isso, conferir as seções terceira e quarta do capítulo quatro desta tese.

ou, mais precisamente, da ágora contida nela (ARENDR, 2005b, p. 170)¹⁹⁷.

A liberdade era pensada estar situada na imanência do público, não poderia se referir à esfera da interioridade. Essa consideração não tornou a visão grega imune a distorções, considerando que a própria liberdade se transformou critério de distinção entre gregos e bárbaros, bem como entre o domínio público e o particular – essa segunda distinção também aparece nos romanos na figura do *pater familias* (poder que pressupunha a relação desigual de direitos). A consequência indireta disso, seria negar aos “bárbaros” e aos “não livres” aquilo que é próprio da *pólis* – o domínio do discurso e da liberdade.

No que concerne à guerra, os gregos procediam precisamente do modo como consideravam apolítico. Isso se estendia para tudo que concerne à política externa – a liberdade e igualdade que gozavam os cidadãos na *pólis* não era extensível para outros povos, além do mais, a própria conduta do grego nesse domínio seria baseada no agir guerreiro, caracterizado pela obediência, e não pela persuasão. A guerra era vista como apolítica, não havia espaço para tratados (mesmo os tratados de paz) – eles eram compreendidos como guerra por outros meios (os meios da astúcia e da fraude) (ARENDR, 2005b, pp. 164-165).

Cabe considerar que mesmo dentro do domínio que era considerado político a capacidade de estabelecer relações, própria ao discurso, não foi compreendida em sua amplitude, o que teria levado Sócrates a buscar fazer amigos fora do corpo de cidadãos de Atenas. No texto *Sócrates*, Arendt destaca como o espírito agonal dos gregos levou à corrosão da cidade nos domínios público e privado, não restou qualquer espaço para a amizade entre cidadãos (no sentido político de amizade socrática). Cito Arendt:

(...) politicamente falando, Sócrates tentou fazer amigos fora do grupo de cidadãos de Atenas, e isso era, de fato, um propósito muito compreensível, considerando que nessa *polis* a vida consistia em uma intensa disputa de todos contra todos, no *aei aristeuein*, na incessante demonstração a cada um o melhor de todos. Nesse espírito agonal, que eventualmente levou as cidade-estado gregas à ruína porque tornou as alianças entre os cidadãos impossível e envenenou sua vida doméstica com inveja e ódio mútuo (a inveja foi o vício nacional da Grécia antiga),

¹⁹⁷ No original: “Thus, to the Greek way of thinking, freedom was rooted in place, bound to one spot and limited in its dimensions, and the limits of freedom’s space were congruent with the walls of the city, of the polis or, more precisely, the agora contained within it”.

o bem-estar comum estava constantemente ameaçado (ARENDR, 2005, p. 16)¹⁹⁸.

O desejo de se sobressair desacompanhado da confiança mútua serve à revelação individual do agente, mas é corrosivo para o mesmo domínio político que ação depende para se manifestar e ser lembrada. Além disso, diferente dada postura adotada pelos gregos na política externa, o conceito de amizade socrática é aberto ao estabelecimento de relações políticas com aqueles que não são reconhecidos como cidadãos atenienses.

Deve-se somar ao fato desse conceito de lei desconhecer a possibilidade de estabelecer relações com outros povos, que é por si só problemático, a constatação de Arendt de que, mesmo que defina o espaço no qual os homens vivem uns com os outros sem usar a força, *nómos* não comporta o estabelecimento de relações na sua origem. Há algo da violência incorporado na origem e na natureza dessa lei, a violência do arquiteto que constitui a política que irá acontecer posteriormente. Sua origem é pré-política. Cito Arendt:

Para as pessoas sujeitas a ela, essa força se expressa na autoridade das leis: Elas são os mestres e comandantes na polis, onde ninguém tem o direito de comandar seus pares. Assim, as leis são pai e déspota ao mesmo tempo, como Sócrates explica para seu amigo no Críton (50e–51b). Isso não se deve ao fato apenas do despotismo ter prevalecido nas casas da antiguidade e determinado as relações de pai e filho, de modo que o termo “pai e déspota” não era incomum, mas também porque a lei gerou o cidadão, pode-se dizer, do mesmo modo que o pai gerou o filho (ou ao menos era tanto um prerequisite para o ser político do filho como o pai foi para sua existência física), e portanto era responsável, de acordo com a opinião geral da polis, embora não a de Sócrates e Platão, por educar os cidadão (ARENDR, 2005b, p. 182)¹⁹⁹.

¹⁹⁸ No original: “(...) politically speaking, Socrates tried to make friends out of Athens’ citizenry, and this indeed was a very understandable purpose in a polis whose life consisted of an intense and uninterrupted contest of all against all, of *aei aristeuein*, ceaselessly showing oneself to be the best of all. In this agonal spirit, which eventually was to bring the Greek city-states to ruin because it made alliances between them well-nigh impossible and poisoned the domestic life of the citizens with envy and mutual hatred (envy was the national vice of ancient Greece), the commonweal was constantly threatened”.

¹⁹⁹ No original: “For the people subject to it, this force expresses itself in the authority of the laws: They are the masters and commanders in the polis, where no one has the right to command his peers. Thus laws are both father and despot in one, as Socrates explains to his friend in the Crito (50e–51b). This is not just because despotism prevailed in the households of antiquity and likewise determined the relation of father and son that the term “father and despot” was not uncommon, but also because the law sired the citizen, so to speak, much as the father sired the son (or at any rate was just as much a prerequisite for a son’s political being as his father was for his physical existence), and was therefore responsible, according to the general view of the polis, though not of Socrates and Plato, for educating the citizenry”.

Se por um lado as relações de força não têm validade no interior da *pólis*, por outro, a própria lei exerce um enquadramento da ação (estranho à própria natureza da ação). A lei entendida como causa do cidadão, e não como originada da ação em concerto, não tem a qualidade de estabelecer relações entre um mesmo povo, da mesma forma que não pode construir uma ponte entre um povo e outro.

Em *A Condição Humana*, Arendt esclarece como *nómos* foi a solução grega para a ilimitação e para a imprevisibilidade da ação – marcando sua diferença com essa tentativa de “remediar” a ação. Para os gregos, a maneira de “conter” os potenciais da ação seria estabelecer o limite (os muros) nos quais ela se realiza. Cito Arendt:

A efemeridade das instituições e leis e, em geral todos os assuntos pertencentes a vida em comum dos homens, originam-se da condição humana da natalidade, que é bastante independente da fragilidade da natureza humana. (...) As limitações dadas pela lei nunca são proteções inteiramente confiáveis contra a ação interna ao corpo político, assim como os limites do território não são proteções inteiramente confiáveis contra a ação de fora dele. A ilimitação é apenas a outra face da sua tremenda capacidade de estabelecer relações, ou seja, sua produtividade específica (...) (ARENDDT, 1998, p. 192)²⁰⁰.

A ilimitação da ação decorre da condição humana da natalidade – uma vez que as ações iniciadas atuam sobre seres capazes de causar novas ações, dando origem a um número de processos potencialmente imensurável. As ações humanas não podem ser compreendidas a partir de uma lógica de causa e efeito – que se mantém encerrada na circularidade, como os processos naturais. Do caráter ilimitado da ação, da impossibilidade de mensurar os efeitos desencadeados no mundo pelas ações, decorre sua imprevisibilidade.

A imprevisibilidade da ação está ligada à condição humana da pluralidade, considerando que tais ações são situadas na dimensão intangível da linguagem – em uma teia de relações humanas, advinda, fenomenologicamente, do aparecer. Não é sem razão que a definição de Montesquieu de leis como *rappports* é referida, em nota, quando Arendt menciona a fragilidade dos assuntos humanos advindos da sua tendência inerente “de romper todos os limites e transpor todas fronteiras” – sua ilimitação. Sua definição

²⁰⁰ No original: “The frailty of human institutions and laws and, generally, of all matters pertaining to men's living together, arises from the human condition of natality and is quite independent of the frailty of human nature. (...) The limitations of the law are never entirely reliable safeguards against action from within the body politic, just as the boundaries of the territory are never entirely reliable safeguards against action from without. The boundlessness of action is only the other side of its tremendous capacity for establishing relationships, that is, its specific productivity (...)”.

surpreende Arendt porque ele não trata as leis como “fronteiras”, como o principal fosse considerar os limites que elas engendram, mas se concentra em saber como os princípios que se manifestam nas leis (o espírito das leis) podem inspirar as ações (ARENDR, 1998, pp. 190-191, nota 17).

No fragmento de *Introdução à Política*, Arendt esclarece como é precisamente esse elemento do estabelecimento de relações que se encontra presente desde a fundação romana. Em Virgílio, os latinos são descritos e exaltados como um povo sem grilhões ou leis, movidos pela força dos costumes do deus mais antigo. A lei surge com a função de mediar a relação entre os nativos e os recém-chegados à Itália. Cito Arendt:

Se preferirmos expressar isso em categorias modernas, poderíamos dizer que para os romanos, a política começa como política externa, que é, a única coisa na mente grega completamente excluída da política. Da mesma forma, mesmo que o próprio domínio político pudesse ter surgido e se preservado dentro do escopo da lei, esse domínio apenas surgiu e se expandiu quando nações diferentes se encontraram (ARENDR, 2005b, p. 183)²⁰¹.

A própria fundação da Roma era referida a uma aliança, da qual passou a se derivar a missão de levar lei para todos lugares da terra – eles compreendiam ser habilitados para fazer isso porque sua existência histórica surgiu de um tratado. Da mesma forma que a lei, a atividade de legislar entre os romanos não era referida a um ator singular, mas compreendida pertencer à política. As doze tábulas consistiriam em um acordo entre facções rivais (os patrícios e plebeus). Essa lei demandou o consenso de toda a população (*consensus omnium*), mas isso não significou unificar (apaziguar) as partes litigantes (os conflitos, de fato, se intensificaram) – essa lei era entendida como laço que ligava de forma perpétua os patrícios aos plebeus.

A noção de *lex* não pode ser dissociada da compreensão dos romanos sobre a “política externa” ou, mais precisamente, sobre a guerra. A mesma guerra que está no horizonte dos gregos e romanos nas suas narrativas de origem – ou, como afirma Arendt, uma guerra dá sentido à origem da história ocidental. Isso é possível em razão daquilo que Arendt define como a “bilateralidade da imparcialidade poética” em Homero, a

²⁰¹ No original: “If we want to express this in modern categories, we would have to say that for the Romans, politics began as foreign policy, that is, as the very thing the Greek mind had completely excluded from politics. Likewise, although the political realm itself could arise and endure for the Romans only within the scope of the law, this realm only arose and expanded when different nations encountered each other”.

consideração de que um único acontecimento pode ter dois lados. É precisamente essa diferença que foi “forçada a se revelar” historicamente pela autocompreensão de dois povos sobre sua origem.

Os romanos se entenderam descendentes de troia, sua origem é baseada numa derrota, da qual decorre uma fundação em uma terra estranha – “uma fundação renovada de algo velho”. Arendt relembra, por meio de Platão, a ideia de que tanto agente quanto sofredor são atingidos pela repercussão do ato. Ao assumir o lado dos derrotados na guerra (ao reacender o fogo da guerra de Troia) os romanos traduziram para a política as consequências de se assumir essa posição. Poderia se dizer que eles buscaram retornar à origem da política para inspirar a continuidade pelo seu princípio, mas, nesse retorno, incorporaram um aprendizado e excluíram a aniquilação do objetivo da guerra. Cito Arendt:

Talvez apenas dessa perspectiva romana, na qual o fogo foi reacendido para desfazer uma aniquilação anterior, possamos entender do que se trata realmente e porque, desconsiderando as questões morais, não se pode permitir que ela tenha lugar na política (ARENDR, 2005b, p. 175)²⁰².

Nesse proceder, eles extraíram um aprendizado sobre a relação entre pluralidade humana e a lei (sobre sua normatividade). A guerra de aniquilação elimina pessoas e um mundo físico, mas sua destruição destrói também o perpetrador – uma vez que diz respeito ao próprio mundo. A tentativa de eliminação da pluralidade recaí na destruição (ou na diminuição) do sentido do mundo, que se origina da diversidade de pontos de vista dos diferentes povos – essa tentativa é antinormativa por definição porque concerne à própria eliminação da condição da política. Por isso, Arendt postula que se, hipoteticamente, só restar um povo homogêneo o mundo terá chegado no seu fim – só pode haver pessoas se há um mundo.

A solução dos romanos, foi incorporar à sua própria definição de lei aquilo que está no centro da ação política – seu potencial de estabelecer relações. Mesmo a guerra era compreendida nos termos da política. A formulação de leis, acordos, passou a ser entendida como sequência da guerra, e não a aniquilação de um ente político. Cito Arendt:

²⁰² No original: “Perhaps only from this Roman perspective, in which the fire is rekindled in order to reverse a previous annihilation, can we understand what a war of annihilation is truly about and why, quite apart from all moral considerations, it cannot be allowed a place in politics”.

Tal transformação da aniquilação direta em algo diferente e duradouro já pode ser encontrada na imparcialidade de Homero, que pelo menos não permite que a glória e a fama dos vencidos pereçam, e liga para sempre o nome de Aquiles ao de Heitor. Para os gregos, entretanto, tal transformação de um encontro hostil foi exclusivamente limitada à poesia e à memória, não alcançou nenhum efeito político direto (ARENDR, 2005b, p. 177)²⁰³.

A aniquilação não pode ser vista como o objetivo da guerra – deve haver algo mais para os derrotados do que a restituição poética da sua imagem pelos historiadores do povo vencedor. Na imparcialidade homérica já está encapsulada a possibilidade de dar voz ao vencido, como alternativa à aniquilação, embora esse sentido não tenha sido explorado pela *pólis*. Disso decorre a possibilidade de preservar sua glória e honra em ato e não no poético – é viabilizada a existência política do derrotado por meio de uma aliança. Isso não tinha como base motivações morais, mas o saber da possibilidade de aumento do mundo por meio das alianças. Os romanos passaram a entender existir uma ligação, da ordem da continuidade, entre guerra e aliança – como se a segunda fosse uma decorrência natural da primeira (ARENDR, 2005b, pp. 176-177). Cito Arendt:

A solução da questão da guerra – seja ela originalmente romana ou algo que surgiu posteriormente quando eles pensaram e embelezaram a guerra de aniquilação de Troia – é a origem tanto do conceito de lei quanto da extraordinária importância que o pensamento político romano veio a conferir às leis e a formulação das leis. Porque a *lex* romana, que é muito diferente e até contrária ao que os gregos compreendiam por *nomos*, significa de fato “laço duradouro” e se torna rapidamente “contrato,” seja entre cidadãos privados ou como tratados entre nações. Consequentemente, a lei é algo que liga os seres humanos uns aos outros, e isso ocorre não por um diktat ou um por um ato de força, mas em razão de acordos mútuos. A formulação da lei, do laço duradouro, desse laço duradouro que sucede a violência da guerra, está ligada a propostas e contrapropostas, isto é, ao discurso, que na visão tanto dos gregos como dos romanos era central para toda a política (ARENDR, 2005b, pp. 178-179)²⁰⁴.

²⁰³ No original: “Such a transformation of straightforward annihilation into something different and enduring can already be found in Homer’s impartiality, which at the least does not permit the glory and fame of the vanquished to perish, and forever links the name of Achilles with that of Hector. For the Greeks, however, such a transformation of a hostile encounter was limited exclusively to poetry and memory and achieved no direct political effect”.

²⁰⁴ No original: “The solution to the question of war—whether it was originally a Roman idea or arose only later when they thought about and embellished the Trojan war of annihilation—is the origin of both the concept of law and the extraordinary importance that Roman political thought came to attach to law and the formulation of laws. For the Roman *lex*, which was very different from and even contrary to what the Greeks understood by *nomos*, actually means “lasting tie” and very quickly came to mean “contract,” whether between private citizens or as a treaty between nations. Consequently a law is something that links human beings together, and it comes into being not by diktat or by an act of force but rather through mutual

Percebe-se, então, como no caso romano a propriedade de estabelecer relações encontra-se na origem lei, sendo aplicado o mesmo princípio para a política interna e externa. Em outros termos, a imprevisibilidade da ação é remediada por uma capacidade que emerge da própria ação – a capacidade de prometer. Os gregos, por mais que compreendessem o discurso como central à política, não traduziram em seu conceito de lei uma forma de manter o poder originado pela ação em existência, tampouco avançaram a ideia da constituição de uma estrutura mundana viabilizadora e potencializadora de novas relações – o aspecto da revelação individual terminou sendo central. A *lex* romana, por outro lado, pôde ser definida como um mecanismo de estabilização da vida política, sem recair na tentação de eliminar a fragilidade da ação da imprevisibilidade, compreendendo ser proporcionada por ela – esse conceito de lei incorpora (e, no seu sentido de laço duradouro e contrato, inclusive coincide com) a capacidade humana de prometer.

A postura dos romanos em relação à estabilidade é iluminada pela significação atribuída à luta entre Aquiles e Heitor. Essa disputa houvera sido tomada como um protótipo para ação na *pólis*, cuja finalidade era iluminada pelo objetivo de Aquiles de adquirir fama imortal. O fogo da guerra de Troia, poeticamente reacendido da narrativa de Virgílio, ilumina a ação e o objetivo romanos. Cito Arendt:

(...) assim como Heitor na versão de Homero obviamente não colocou fama e glória acima de tudo, mas “entrou na batalha, um defensor dos altares de sua família”, assim também no caso de Enéias, o que o leva a se afastar de Dido não é a ideia da glória conquistada por grandes feitos, uma vez que “a dor e o esforço não valem o louvor” (Eneida, ix, 232ff), mas sim o pensamento no seu filho e descendentes, sua preocupação com sua reputação e sua linha sucessória, que para os romanos significava uma garantia de imortalidade terrena (ARENDDT, 2005b, pp. 173-174)²⁰⁵.

Em Virgílio, Eneias abandona Dido para cumprir seu destino heroico, que levaria à fundação de Roma. Da mesma forma, Heitor se torna o verdadeiro herói na

agreements. Formulation of law, of this lasting tie that follows the violence of war, is itself tied to proposals and counterproposals, that is, to speech, which in the view of both the Greeks and the Romans was central to all politics”.

²⁰⁵ No original: “(...) just as Hector in Homer’s version obviously did not place fame and glory above all else, but “fell in battle, a defender of his family altars,” so, too, in Aeneas’ case, what brings him to tear himself away from Dido is not the thought of glory won by great deeds, since “the pain and effort is not worth the praise” (Eneida, ix, 232ff), but rather the thought of his son and descendants, his concern for his reputation and that his line continue, which for Romans meant a guarantee of earthly immortality”.

versão romana – é visto como um defensor lutando por sua casa. A ação de Heitor tem o caráter revelador (mas é provocada) e a ação de Eneias consiste no abandono do seu interesse egoísta. Desloca-se o sentido da a imortalidade terrena da preservação da identidade para a continuidade do mundo humano.

A identidade entre essa noção de aliança, que emerge da experiência romana, e a capacidade humana da promessa é explorada por Arendt em *Sobre a Revolução*. É o conceito de lei que abriga no seu centro a capacidade de estabelecer relações que melhor explica o conceito moderno de constituição – que deve incorporar as descobertas sobre a natureza do poder humano registradas pela fundação secular da política. A própria constituição é uma promessa – precisamente por esse motivo, a constituição traz consigo, assim como todas as promessas, a questão de como se manter no tempo. Uma vez que ela é instaurada pela ação (um início) e depende da associação para a geração de poder, as condições para sua preservação estão embasadas na natalidade e na pluralidade.

Por esse motivo, quando Arendt relembra a afirmação de Locke de que o que inicia e constitui qualquer sociedade política é o consentimento de homens livres, tem em vista uma alternativa à ideia de sujeição entre governante e súdito, posicionando-se em relação às alternativa teóricas de explicar o contrato social no século XVII (ARENDR, 1990, p. 169). A versão associativa desse tipo de contrato tem como base, precisamente, a capacidade da promessa. Cito Arendt:

O contrato mútuo por meio do qual pessoas se ligam entre si para constituir uma comunidade é baseado na reciprocidade e pressupõe a equidade; seu conteúdo é a promessa, e seu resultado é, de fato, a 'sociedade' ou a 'coassociação', no antigo sentido romano de *societas*, que significa aliança. Tal aliança reúne a força isolada dos parceiros aliados e os liga em uma nova estrutura de poder em virtude de 'promessas livres e sinceras' (ARENDR, 1990, p. 170)²⁰⁶.

O outro tipo de “contrato” seria aquele baseado na sujeição, onde ocorre a renúncia do poder de cada um. No lugar da obrigação mútua pela capacidade da promessa, o mero assentimento é sua base. A primeira teorização interessa a Arendt justamente por conseguir captar a relação entre a promessa e o início do corpo político. Uma vez que

²⁰⁶ No original: “The mutual contract by which people bind themselves together in order to form a community is based on reciprocity and presupposes equality; its actual content is a promise, and its result is indeed a 'society' or 'cosociation' in the old Roman sense of *societas*, which means alliance. Such an alliance gathers together the isolated strength of the allied partners and binds them into a new power structure by virtue of 'free and sincere promises’”.

referida à natalidade e à pluralidade, a capacidade da promessa possui, ao mesmo tempo, a potencialidade de dar início a novos corpos políticos e a propriedade de relacionar os compactuantes em estruturas de poder.

8. Leo Strauss ou Hannah Arendt: princípios e forma de governo

Neste capítulo, apresento a última parte da argumentação que tem em vista confirmar a seguinte hipótese: as preocupações de Leo Strauss e Hannah Arendt a respeito da ruptura dos limites normativos constituídos pelas leis humanas não foram desacompanhadas da recuperação da dignidade da lei e dos princípios políticos, elementos centrais para compreender suas visões sobre a normatividade política. A recuperação da dignidade da lei foi explorada no capítulo sétimo, a partir da relação entre lei, autoridade e modernidade em Strauss e Arendt. Se Strauss identifica na origem da filosofia política a crítica da autoridade lei, também compreende que o modo da crítica da autoridade deve se pautar pela moderação, pelo respeito àquilo que é mais importante do ponto de vista da cidade, suas leis e instituições reverenciadas. Arendt explora o problema da autoridade da constituição na modernidade e recupera a especificidade política do conceito romano de lei, sendo possível abordar a complementariedade dessas descobertas, do ponto de vista da fenomenologia da *vita activa*, para compreensão da promessa, da aliança, que funda a constituição moderna.

Antes de apresentar as visões de Strauss e Arendt sobre o problema da lei, pôde-se esclarecer, no capítulo quinto, como as reflexões desenvolvidas em torno da tópica da relação entre filosofia e política confere a base para suas visões sobre os princípios da política. Constatou-se que, embora possuam importantes pontos de contato e constituam poderosas alternativas para pensar o problema, tais posições permanecem inconciliáveis. Essas análises puderam trazer resultados mais úteis para compreensão do problema da normatividade do que aqueles derivados das percepções anteriormente registradas na literatura de contato sobre os autores. Entretanto, um importante desdobramento desse problema resta ainda ser esclarecido. Como essa diferença na leitura dos princípios afeta (e permite melhor compreender e diferença entre) as posições de Strauss e Arendt sobre o problema das formas de governo?

Antes de tudo, importa notar que, apesar de se basearem em matrizes distintas, as reflexões de Arendt e Strauss sobre o normativo compartilham o horizonte dos acontecimentos que propiciaram o surgimento dos horrores perpetrados durante a segunda grande guerra. Não é sem razão que a questão da guerra é um ponto em comum nas leituras de Leo Strauss e Hannah Arendt nas ocasiões em que abordam os conceitos clássicos de lei. A partir de Platão, Strauss argumenta que a guerra e a virtude guerreira devem ser substituídas pela paz, condição para busca da hierarquização das virtudes pela

filosofia. Arendt busca retomar o caráter estabelecido de relações do conceito romano de lei, para iluminar uma alternativa de compreensão da lei que faça frente à possibilidade moderna (portanto atual) de uma guerra ilimitada.

Antes da escrita de *Direito Natural e História*, ainda no período da segunda guerra mundial, em 1941, Strauss profere uma palestra na *New School for Social Research* de título *O Niilismo Alemão*. Nesse ensaio registra-se uma poderosa análise sobre o contexto intelectual que permitiu a ascensão do nazismo. Strauss não aborda o fenômeno de forma transversal, como faz na sua obra *Sobre a Tirania*, mas diretamente. Em seu percurso, busca discernir os elementos próprios à modernidade dos elementos especificamente alemães que puderam propiciar a ascensão desse movimento. Para tanto, adota a estratégia argumentativa de definir o niilismo para, posteriormente, discernir o niilismo alemão do niilismo em geral. Isso ocorre pela seguinte constatação: o niilismo alemão é a radicalização do militarismo alemão, da sua reverência à virtude guerreira.

Strauss não identifica o niilismo alemão com o nacional socialismo. Esse último, embora tenha produzido mais efeitos, é sua formatação mais vulgar, o que implica na constatação que sua origem é anterior aos acontecimentos daqueles tempos. O niilismo alemão terminou por se converter na negação da civilização enquanto tal, sem ser acompanhado de qualquer concepção positiva a respeito do que deve substituí-la. Contudo, sua base é, de fato, mais restrita – ele parte de uma recusa moral à sociedade moderna, em específico à democracia liberal.

No sentido de explicar o objeto recusa do niilismo, Strauss lança mão da diferenciação entre sociedade aberta e sociedade fechada, que retém de Bergson. A sociedade aberta, na perspectiva desses niilistas, seria inferior porque excluiria a ideia de responsabilidade em prol da liberdade sendo, portanto, incompatível com a vida moral. O que adviria dessa forma de vida, informada pelo utilitarismo e pelo liberalismo, seria para eles a degradação da humanidade.

Strauss faz notar um paradoxo. Se por um lado, os motivos não niilistas que fundamentam o niilismo são baseados numa recusa à modernidade, o próprio niilismo acaba por ser originário daquilo que recusa. A recusa niilista é fruto da “educação progressista” recebida naquele contexto, mas não há de um plano de ação para recuperação de qualquer base valorativa que acompanhe essa negação. Strauss começa sua fala associando o niilismo alemão à juventude, mas ao abordar o problema do sistema educacional alemão, termina por dissolver a relação necessária entre niilismo e juventude

e por associá-la ao modo de educação desses jovens (STRAUSS, 1999, p. 361). Essa educação progressista seria caracterizada pelo desapego da disciplina intelectual.

As duas alternativas que se apresentaram para aqueles que aderiram a essa forma niilista de pensar foram a reação pura e simples ou a “revolução”. De fato, a segunda alternativa foi realizada, sua consequência foi a segunda grande guerra mundial. No fim das contas, os jovens niilistas – descreve Strauss – abraçaram os meios comunistas (revolução e ditadura do proletariado), mas substituíram o argumento racional pela decisão irracional (STRAUSS, 1999, p. 360). O niilismo, opondo-se ao comunismo, era totalmente contrário ao ideal de um mundo pacificado, onde sacrifício real perderia o valor. Desse modo, o que levou o niilismo alemão a negar não somente a modernidade, mas os princípios da civilização em si mesma, foi sua afinidade com o militarismo. Cito Strauss:

A guerra é um negócio destrutivo. Caso a guerra seja considerada mais nobre que a paz, então a guerra, e não a paz, é considerada o fim, o fim para todos os sentidos práticos além da destruição. Há uma razão para acreditar que o negócio da destruição, da matança e da tortura é um prazer quase desinteressado para os nazistas enquanto tais, que eles obtêm um prazer genuíno da Força e da impiedade que subjuga, explora e tortura os fracos e desamparados. O niilismo alemão rejeita os princípios da civilização como tal em favor da guerra e da conquista, em favor das virtudes guerreiras. O niilismo alemão é, portanto, afinado com o militarismo alemão (STRAUSS, 1999, 369)²⁰⁷.

Strauss descreve o ponto em que o niilismo alemão se converteu em uma reverência à guerra. Ocorre que, essa afinidade com o militarismo, levou o niilismo alemão para um lugar diferente do objetivo do militarismo, radicalizando-o. O militarismo ainda era informado pela noção de senso comum de que a guerra não é desejável por si mesma. As virtudes da paz possuíam dignidade similar às virtudes da guerra e, mesmo que o militarismo se afastasse da decência na política externa, ele não chegou a aplicar essa mesma lógica para os assuntos de política interna e para a vida privada. Além disso, ao adotar a guerra como o fim, o niilismo alemão se desfez da tradicional distinção entre guerras justas e injustas. Cito:

²⁰⁷ No original: “War is a destructive business. And if war is considered more noble than peace, if war, and not peace, is considered the aim, the aim is for all practical purposes nothing other than destruction. There is reason for believing that business of destroying, and killing, and torturing is a source of an almost disinterested pleasure to the Nazis as such, that they derive a genuine pleasure from the aspect of the Strong and ruthless who subjugate, exploit, and torture the weak and helpless. German nihilism rejects then the principles of civilisation as such in favor of war and conquest, in favor of the warlike virtues. German nihilism is therefore akin to German militarism.

A visão de que a guerra é um bem em si mesma, implica na rejeição da distinção entre guerras justas e injustas, entre guerras de defesa e guerras de agressão. Torna-se, por fim, irreconhecível a própria ideia de uma lei das nações (STRAUSS, 1999, p. 369)²⁰⁸.

A consequência final da adoção da virtude guerreira foi a ruptura do acesso a qualquer horizonte normativo que poderia mediar as relações e limitar as ações de uma nação em relação a outra. Strauss entende que esses niilistas abraçaram a virtude guerreira porque acreditavam não ter nada a perder, possuíam a visão de que o mundo estava corrompido e essa era a única virtude restante que poderia conduzi-los de volta um estado original não corrompido. Ocorre que, essa formatação mais vulgar do niilismo não seria totalmente autônoma dos movimentos ocorridos no interior da filosofia alemã. Strauss termina seu ensaio abordando como o pensamento de Nietzsche seria caracterizado pela reação a uma síntese malfeita do ideal moderno (que, segundo Strauss, é inglês e francês) com o ideal pré-moderno. A consequência dessa síntese foi o positivismo, de modo que o estado empobrecido do pensamento teria levado a filosofia alemã a buscar no pré-moderno uma purificação do pensamento alemão. No caso de Nietzsche essa busca o teria conduzido aos pré-socráticos.

Strauss chega a comparar a influência de Nietzsche na revolução nazista à de Rousseau na revolução francesa. Além disso, cabe registrar que, ao longo do ensaio, aparecem também autores como Heidegger, Schmitt e outros, não necessariamente por estes serem niilistas, mas porque os jovens niilistas os admiravam, na medida que consideravam possuir adversários em comum. Sem entrar no mérito da adequação dessas hipóteses, interessa compreender a finalidade de Strauss de contrapor Nietzsche aos ideais modernos, especialmente ao considerar os ingleses. Cito:

Acredito que Nietzsche está substancialmente correto em afirmar que a tradição alemã é bastante crítica dos ideais da civilização moderna, e que esses ideais são de origem inglesa. Ele esquece, entretanto, de adicionar que os ingleses quase sempre possuem aquela prudência e moderação não-alemãs de não jogar o bebê junto da água do banho, i.e., a prudência de conceber os ideais modernos como adaptações razoáveis das Velhas e eternas ideias de decência, de governo da lei e de liberdade

²⁰⁸ No original: “The view that war is good in itself, implies the rejection of the distinction between just and unjust wars, between wars of defence and wars of aggression. It is ultimately irreconcilable with the very idea of a law of nations”.

(e não licença), para as diferentes circunstâncias (STRAUSS, 1999, p. 372)²⁰⁹.

Sua forte apologia aos ingleses, dado o contexto, diz respeito à salvaguarda dos princípios da civilização e da possibilidade de governo da lei. Embora modernos, os povos ingleses teriam preservado algo do ideal clássico de humanidade e da prudência e moderação clássicas, necessárias para o respeito dos princípios da legislação, mesmo em situações de emergência.

Torna-se mais claro quão relevante é o problema da normatividade para Strauss quando se compara essa preocupação que já aparece em 1941 – a respeito do reestabelecimento da legalidade por meio da proteção dos princípios da civilização – com suas reflexões presentes em seus últimos registros sobre *As Leis*. Acredito que também no pensamento de Hannah Arendt é possível encontrar um ponto de conexão que permita explicar que sua preocupação com o normativo não é apenas episódica, mas duradoura.

Na primeira edição de *Origens do Totalitarismo*, de 1951, aparece a conhecida expressão “direito de ter direitos”. Mais do que um retorno ao direito natural ou uma mera reivindicação, é possível ver elementos do posterior desenvolvimento da ideia de buscar na própria condição humana um caminho para a proteção dos direitos. Tal base, certamente, é mais frágil do que o recurso ao direito natural, mas possui a normatividade que a simples reivindicação não tem. Cito Arendt:

Nos tornamos cientes da existência de um direito de ter direitos (e isso significa viver sobre uma estrutura onde cada um é julgado por suas ações e opiniões) e o direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, apenas quando emergiram milhões de pessoas que os havia perdido e não poderiam recuperá-los devido à nova situação política global (ARENDR, 1979, pp. 296-297)²¹⁰.

²⁰⁹ No original: “I believe that Nietzsche is substantially correct in asserting that the German tradition is very critical of the ideals of modern civilisation, and those ideals are of English origin. He forgets however to add that the English almost always had the very un-German prudence and moderation not to throw out the baby with the bath, i.e. the prudence to conceive of the modern ideals as a reasonable adaptation of the Old and eternal ideal of decency, of rule of law, and of that liberty which is not license, to changed circumstances”.

²¹⁰ We became aware of the existence of a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation (Arendt, 1979, pp. 296-297).

Essa reflexão foi motivada pela força dos fatos, pela constatação da existência de pessoas que foram lançadas a uma condição de homens *qua* homens, ou seja, pessoas despidas de qualquer proteção ou qualificação jurídicas.

De modo similar ao que entende Strauss, Arendt enxerga que esse colapso significa para o mundo civilizado a ruptura do *consensus juris*, que seria a base para a relação entre as nações. Com a adição do ensaio *Ideologia e Terror* em 1958, as análises dos princípios e das formas de governo, a partir da leitura sobre Montesquieu, passaram a integrar a obra. Arendt atualizou a estrutura conceitual do autor com a finalidade de buscar compreender essa nova ideia de legalidade, que passou a dispensar o acordo e o consenso – bases para relação entre cidadãos entre si e entre as diferentes nações. Cito Arendt:

Se é verdade que a conexão entre os países totalitários e o mundo civilizado foi rompida pelos crimes monstruosos dos regimes totalitários, é também verdade que essa criminalidade não se deve a simples agressividade, crueldade, estado de guerra e traição, mas a uma ruptura consciente daquele *consensus iuris* que, de acordo com Cícero, constitui um “povo”, e que, para a lei internacional, nos tempos modernos, constitui o mundo civilizado, que continua a ser o alicerce das relações internacionais mesmo sob as condições da guerra (ARENDDT, 1979, p. 462)²¹¹.

A ruptura dos regimes totalitários com a civilização não pode ser definida apenas em razão dos meios pelos quais seus crimes foram praticados, mas pela ruptura elementar com a promessa que assegurava certa estabilidade no mundo. O conceito de lei totalitária define-se pela necessidade do constante movimento, que só pode ser atualizada sob as condições da guerra total.

O fragmento publicado postumamente na coletânea *A Promessa do Política*, onde Arendt recupera de forma vívida o conceito romano de lei, tem, precisamente, a finalidade de avançar na compreensão de uma base adequada para a fundamentação normativa que faça frente à lógica da guerra total entre as nações. Esse conceito – Arendt afirma – está ligado e foi originado pelo totalitarismo, mas uma vez que adentrou no

²¹¹ No original: “If it is true that the link between totalitarian countries and the civilized world was broken through the monstrous crimes of totalitarian regimes, it is also true that this criminality was not due to simple aggressiveness, ruthlessness, warfare and treachery, but to a conscious break of that *consensus iuris* which, according to Cicero, constitutes a “people,” and which, as international law, in modern times has constituted the civilized world insofar as it remains the foundation-stone of international relations even under the conditions of war”.

mundo não totalitário passou a romper os limites caros às nações que o integram. Cito Arendt:

Uma vez que um princípio de tão vasto escopo entra no mundo, se torna praticamente impossível limitá-lo, por decorrência, a um conflito entre nação totalitárias e não totalitárias. Isso se torna claro quando a bomba atômica, que foi originariamente produzida como uma arma contra a Alemanha de Hitler, foi lançada contra o Japão. Uma causa de indignação, embora não fosse a única causa, era que, embora o Japão fosse de fato uma potência imperialista, não era um regime totalitário (ARENDDT, 2005, pp. 159-160)²¹².

A consequência de a lógica da guerra total ter atingido o mundo não totalitário é evidenciada no uso da bomba atômica contra o Japão. Uma vez que a ação passou a se orientar por tal lógica, algo abjeto, incompatível com qualquer sistema normativo, foi “justificado”.

O objetivo do terror totalitário pode ser identificado com a própria destruição do mundo das relações inter-humanas (ARENDDT, 2005, p. 162). Diferente do princípio originado do medo, o terror não visa apenas a reclusão das pessoas no domínio privado, mas busca demolir todo espaço entre as pessoas (o espaço *in-between*). Isso alcança tanto o que chamamos de política interna quanto a política externa. Esse mundo ameaçado pelo surgimento dessa forma de regime não pode ser descrito como um produto da capacidade humana de fabricação. Se o que estivesse em jogo fosse o mundo de objetos físicos, a solução para a devastação da guerra total consistiria na busca da reposição, da reconstrução, daquilo que foi destruído ou degradado. Cito:

(...) o que foi destruído pelas mãos humanas pode ser produzido de novo pelas mãos humanas, mas essa afirmação não se aplica ao mundo entre as pessoas (*in-between*), que não deve sua criação à produção, mas à ação humana (ARENDDT, 2005, p. 190)²¹³.

O mundo das inter-relações é tecido pela manifestação da ação em conjunto, que reúne poder humano, para o aumento e expansão do mundo. Esse espaço –

²¹² No original: “Once a principle of such vast scope enters the world, it is of course practically impossible to limit it, for instance, to a conflict between totalitarian and nontotalitarian nations. This became clear when the atomic bomb, which was originally produced as a weapon against Hitler’s Germany, was dropped on Japan. A cause of outrage, though not the sole cause, was that although Japan was indeed an imperialist power, it was not a totalitarian regime”.

²¹³ No original: “(...) what has been destroyed by human hands can be produced again by human hands, but that statement does not apply to this *in-between* world, which does not owe its creation to production but to human action”.

corroborando a leitura de Waldron – é normativo. Portanto, a forma de governo totalitária e o expediente da guerra total são antinormativas por definição. Elas buscam a eliminação do próprio princípio da liberdade que propiciou a construção desse mundo das inter-relações e suas estruturas.

Entretanto, a manifestação do princípio da liberdade tem a potência de expor as fissuras da lógica da ideia de realidade fabricada pelo totalitarismo. Essa constatação, mais do que elevar a normatividade ao estatuto de uma garantia, apenas valida a compreensão de que a liberdade possui uma estrutura, inteligível a partir de seu princípio. Portanto, por meio das condições da ação é possível viabilizar sua estabilização e preservação – que só obtém êxito com a manutenção de espaços para a atualização da ação e do poder no tempo.

A compreensão da bilateralidade da imparcialidade poética que propiciou a diferença nas lembranças grega e romana da guerra de Troia e a recuperação da lei romana tem, precisamente, a finalidade de lembrar que o próprio mundo ocidental foi criado pela politização do espaço, antes deserto, entre os diferentes povos e nações (ARENDR, 2005, p. 159). Esse retorno tem a finalidade de explicar as possibilidades humanas de estabelecer laços: pela memória (que não se identifica com uma capacidade mental passiva) e pela ação. Laços com o passado, com o princípio manifestado na origem da fundação da civilização. Laços entre as pessoas, no interior de uma comunidade política e entre as diferentes nações.

Levando isso em conta, é bastante razoável retornar e conectar tais reflexões com aquelas encontradas na obra *Sobre a Revolução*. Nela, antes de desenvolver as reflexões sobre a incorporação das descobertas a respeito da natureza do poder na forma de governo democrática, Arendt distingue (em sua introdução) a revolução (a partir da qual esse conceito de poder pôde ser descoberto) da guerra e da violência. Se aparecem entre os romanos os discursos de justificação da guerra, que Arendt avalia negativamente nesse contexto, também entre eles era sustentada a distinção entre guerras justas e injustas (ARENDR, 1990, p. 12) – portanto, a justificação da guerra total não pode derivar deles sua matriz.

A partir da percepção sobre a ênfase positiva na facção e na consideração pela pluralidade por parte dos fundadores norte-americanos, que os diferencia da tradição em geral, Arendt explora como Jefferson compreendeu o princípio segundo o qual os Estados Unidos deveriam se tornar, para os assuntos externos, uma nação ao mesmo tempo que, para os assuntos internos, permaneceriam distintos entre si. É possível afirmar quão

enraizado na pluralidade se encontra esse princípio se se considerar que ele assume o caráter fragmentado do corpo político como elemento positivo e constitutivo e reconhece a nação pertencer a uma pluralidade de nações (ARENDDT, 1990, p. 97). Esse princípio se afasta da compreensão grega de que a política se restringe a *pólis* (ideia que teria como consequência a consideração de que os assuntos externos concernem à guerra, a um domínio apolítico). Afasta-se também do princípio de unidade – aquele que impõe a forma de estado nação, baseada, por sua vez, na compreensão de ser o poder associado à soberania.

A base teórica que Arendt toma como ponto de partida é sua fenomenologia da *vita activa*. Ao explorar o registro da experiência e dos discursos das revoluções, Arendt tanto confirma elementos da sua compreensão sobre as capacidades humanas, quanto obtém um valioso material para aprofundar suas hipóteses.

Em *A Condição Humana* e em *Sobre a Revolução*, Arendt apresenta duas análises distintas sobre o significado do termo grego que designava ação. O fato de tais leituras se mostrarem diversas, permite que se esclareça, de fato, a existência de uma complementariedade entre elas. Na primeira, Arendt apresenta como a compreensão da manifestação da ação em conjunto foi encoberta pela confusão gerada pelas diferentes expressões utilizadas para designar a ação – terminou-se por compreender a fundação a partir da solidão do fabricante. Em *Sobre a Revolução*, Arendt busca explorar como duplo significado do termo *arché* permite explicar algo sobre a atualização do princípio da fundação (o princípio da liberdade) no tempo.

Em *A Condição Humana*, Arendt recorre ao registro sedimentado na linguagem para demonstrar como o fato do grego clássico e do latim possuírem dois termos distintos para designar ação explica as origens da crença da solidão do ato de iniciar. No grego, a divisão da ação se expressa nos termos: “(...) *archein* (“começar”, “liderar” e “ordenar”) e *prattein* (“realizar,” “alcançar,” “finalizar”)” (ARENDDT, 1998, p. 189)²¹⁴. Por sua vez, o latim expressa tal correspondência nos termos: “(...) *agere* (“colocar em movimento,” “liderar”) e *gerere* (cujo significado original significa “resistir”)” (ARENDDT, 1998, p. 189)²¹⁵.

²¹⁴ No original: “(...) *archein* (“to begin,” “to lead,” finally “to rule”) and *prattein* (“to pass through,” “to achieve,” “to finish”) (...)”.

²¹⁵ No original: “(...) *agere* (“to set into motion,” “to lead”) and *gerere* (whose original meaning is “to bear”)”.

Essa divisão da ação como início, remetida a uma única pessoa, e da ação como acabamento e durabilidade no tempo, uma empresa realizada pela reunião de muitos, torna-se problemática na história do uso dos termos porque apenas a primeira parte ação (*archein* e *agere*) teve seu uso referido à política. Isso deu origem à divisão entre a figura do governante, que ocupa o mesmo lugar solitário do iniciador e tem a prerrogativa de dar ordens, e a figura do súdito, que deve executar as ordens. Essa divisão desconhece, sobretudo, o fato de que o poder do qual nascem as leis não se origina na solidão. Cito Arendt:

No caso do governante bem-sucedido, ele pode reivindicar para si o que foi de fato uma conquista dos muitos – algo que Agamenon, que era um rei, mas não um governante, nunca teria permitido. Por meio dessa reivindicação, o ordenador monopoliza, por assim dizer, a força daqueles sem cuja ajuda ele não teria conseguido alcançar nada. Assim se origina a ilusão da existência de uma força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte, que é poderoso porque está sozinho (ARENDDT, 1998, p. 189-190)²¹⁶.

Arendt relembra a figura de Agamenon, da *Ilíada*, e enfatiza o fato dele ter sido um rei, mas não um governante. Essa qualidade o preveniria de usurpar a titularidade da criação coletiva. A principal conclusão que pode se extrair disso é que a relação entre poder e lei é desconhecida por essa divisão da noção de ação, fato que não pode ser desconectado do papel que se atribui à atividade da legislação. Não poderia ser mais problemático para Arendt referir a lei a um “arquiteto” singular – uma inteligência superior – que estabelece intelectualmente os parâmetros que vão governar a vida comum. Se a lei se origina do poder, o efeito da reivindicação da fonte do poder estar situada em outra instância não pode ser outro se não uma dominação consolidada pelo encobrimento ideológico da origem do poder.

Nesse contexto, Arendt atribui à compreensão presente em *O Político*, de Platão, a criação de um abismo entre essas duas formas de ação, iniciar e alcançar, que seriam conectadas para os gregos (ARENDDT, 1998, p. 222). Ao estabelecer esse distanciamento entre modos de agir, Platão termina por embasar a visão de que, uma vez

²¹⁶ No original: “In the case of the successful ruler, he may claim for himself what actually is the achievement of many—something that Agamemnon, who was a king but no ruler, would never have been permitted. Through this claim, the ruler monopolizes, so to speak, the strength of those without whose help he would never be able to achieve anything. Thus, the delusion of extraordinary strength arises and with it the fallacy of the strong man who is powerful because he is alone”.

que já realizada a performance do iniciar, a ação política se torna referente ao governar, ao tentar dominar tudo aquilo que se iniciou.

Em *Sobre a Revolução*, Platão também aparece como referência para compreender o problema da ação. Contudo, nessa ocasião, sua avaliação é radicalmente positiva. Arendt busca no filósofo a explicação do duplo significado do termo *arché* – compreendido simultaneamente como início e princípio. Cito Arendt:

Nenhum filósofo ou poeta posterior expressou o sentido profundo dessa coincidência de modo tão sucinto e belo como Platão o fez, quando no final de sua vida comentou quase casualmente, (...) 'O início, porque contém seu próprio princípio, é também um deus que, enquanto inspira os atos dos homens, salva todas as coisas' (ARENDR, 1990, p. 213)²¹⁷.

Isso significa que as ações posteriores podem recorrer ao início, religar-se a ele, para encontrar seu princípio inspirador. A normatividade não advém de um absoluto (das ideias), mas do princípio que aparece junto com o início. Para Arendt, se ao ato de iniciar é inerente uma dose de arbitrariedade, há nele mesmo a possibilidade de redenção, que é o princípio que se manifesta em cada ato. Por isso, o termo latino "*principium*" que é preservado em diversos idiomas, traduz de forma ainda mais acessível esse duplo significado (ARENDR, 1990, p. 213) – princípio como o início e princípio como aquilo que inspira as ações no tempo.

Nesse contexto discursivo, aparece, algumas linhas antes, a passagem sobre o conceito de natalidade em Agostinho, a partir da sua definição de *initium*, que explica o princípio da liberdade. Arendt relaciona esse conceito com o começo presente no poema de Virgílio, a quarta écloga, que explica como a fundação para os romanos, na sua autointerpretação, era um reestabelecimento. A salvação trazida pelo nascimento no poema de Virgílio, na interpretação de Arendt, não diz respeito à chegada de um salvador ("um começo absolutamente novo"), mas ao fato de que o nascimento garante a regeneração da espécie humana (ARENDR, 1990, p. 211). Isso que está presente em Virgílio seria encontrado em Agostinho. Cito Arendt:

²¹⁷ No original: "No later poet or philosopher has expressed the innermost meaning of this coincidence more beautifully and more succinctly than Plato when, at the end of his life, he remarked almost casually, (...) 'For the beginning, because it contains its own principle, is also a god who, as long as he dwells among men, as long as he inspires their deeds, saves everything'".

“Initium ergo ut esset, creatus est homo – ‘Para que houvesse o começo, o homem foi criado,’ e o que finalmente se tornou aparente no próprio curso das revoluções da era moderna” (ARENDDT, 1990, p. 211)²¹⁸.

Ao apresentar a explicação de Agostinho sobre a natalidade, Arendt acrescenta como as revoluções fizeram registrar a aparição do princípio da liberdade para a modernidade, constituindo a possibilidade para narrativa e memória desse princípio.

No que tange à relação entre o começo e o princípio encontramos uma irreconciliável, embora instigante, diferença entre os pensamentos de Hannah Arendt e Leo Strauss. O problema do início na política coloca em cena a repetição do velho crime, o assassinato de Remo por Rômulo ou a assassinato de Abel por Cain.

Quando relembra que os romanos derivaram sua descendência de Eneias, e não de Rômulo, Arendt não esquece que nessa história a fundação também foi acompanhada da violência, mas essa violência teria a finalidade de reverter a guerra de Troia. Na narrativa de Virgílio, os troianos deveriam reverter a ordem dos eventos ao repetir a guerra, não para destruir o povo adversário, mas para fundar uma sociedade – uma aliança (ARENDDT, 1990, pp. 209-210). A significação moderna dessa aliança aparece, não mais na narrativa mítica, mas na revolução – na compreensão de que objetivo da revolução, desvelado nas práticas de associação, é a fundação da liberdade. Nessa fundação, que certamente não é desacompanhada da violência, abre-se o caminho para se remediar a arbitrariedade do início. Ao enfatizar o duplo sentido de ação – início e princípio – Arendt oferece um caminho para compreensão de que devem ser incorporadas ao corpo político aquilo que está no começo do corpo político, na fundação: as práticas de promessa que deram origem ao poder.

Quando lida com o problema da presença do crime, da violência, na fundação do corpo político, Strauss apresenta a formulação sobre como o filósofo deve fazer o direcionamento da questão da origem como surgimento para origem como propósito. O filósofo não deve falar abertamente em público sobre aquilo que produza no cidadão o sentimento de descrença, que o torne inapto a acreditar no mundo que vive – aquilo que o conduza ao niilismo. Portanto, o conhecimento sobre o fato de que a fundação do corpo político do qual o cidadão faz parte não é sagrada, do qual decorre a ciência de que suas leis também não são as melhores leis, deve ser comunicado, esotericamente, apenas a uns poucos. Ocorre que, o efeito produzido por esse conhecimento no filósofo, não o conduz

²¹⁸ No original: “Initium ergo ut esset, creatus est homo- ‘That there be a beginning, man was created, and what finally must have become apparent in the very course of the revolutions of the modern age’”.

ao niilismo vulgar (como poderia fazer com o cidadão) mas ao retorno a um passado mais longínquo que a lei das leis – à questão sobre a natureza.

Essas constatações permitem que as reflexões sobre a base dos princípios em Strauss e Arendt sejam lidas em contraposição. Para Strauss, o normativo não advém do princípio que deu origem ao pacto, mas da ordem que transcende a ação e a própria política. Essa diferença de base também resulta na constatação da incompatibilidade das suas compreensões entre princípios e forma de governo. O princípio será em Strauss, necessariamente, ligado a ordem natural, trans-histórica. O problema do melhor regime pressupõe um parâmetro mais elevado a partir do qual se podem julgar as leis. Por esse motivo, em *Direito Natural e História*, Strauss atualiza a distinção entre lei e regime, segundo a forma que cito:

A constituição americana não é o mesmo que o modo de vida americano. *Politeia* significa o modo de vida de uma sociedade, e não sua constituição. Ainda assim, não é um acidente que a tradução insatisfatória constituição é geralmente preferível a tradução “modo de vida de uma sociedade.” Quando falamos de constituição, pensamos em governos; nós não necessariamente pensamos em governo quando falamos do modo de vida de uma comunidade. Quando falavam de *politeia*, os clássicos pensavam o modo de vida de uma comunidade com algo essencialmente determinado por sua “forma de governo” (STRAUSS, 1965, p. 136)²¹⁹.

A diferenciação entre a lei e o fenômeno do regime é recuperada a partir da explicação do significado do termo *politeia*. Se a ideia de modo de vida parece estranha ao leitor moderno, traduzir esse termo por constituição se mostra errôneo, apesar de denotar a ideia governo. *Politeia*, ou regime, designa, então, a forma de governo da qual emana a constituição, ou a lei, daquela comunidade. Cada ordem política é orientada por uma concepção acerca dos seus princípios e os consideram universais. Fazer questões sobre as leis conduz à reflexão sobre qual a *politeia*, qual o regime, que sustenta aquelas leis. A filosofia parte do dado, esclarecido pela observação da existência de uma variabilidade de regimes, para conduzir as questões sobre qual o melhor regime. Ao fazer isso, desvela o fato de que as leis de uma comunidade não necessariamente se baseiam

²¹⁹ No original: “The American Constitution is not the same thing as the American way of life. *Politeia* means the way of life of a society rather than its constitution. Yet it is no accident that the unsatisfactory translation “constitution” is generally preferred to the translation “way of life of a society.” When speaking of constitution, we think of government; we do not necessarily think of government when speaking of the way of life of a community. When speaking of *politeia*, the classics thought of the way of life of a community as essentially determined by its “form of government.””.

nos princípios universais – essa coincidência ocorrerá apenas no melhor regime. Assim, a pergunta sobre as leis assume um caráter radical – coincide com o questionamento sobre a autoridade das leis mais antigas de uma sociedade. Para promover qualquer aperfeiçoamento, mesmo os bastante razoáveis, deve ser temporariamente desvelado o caráter histórico das leis – o fato de as leis serem uma imagem da verdade.

A afirmação de que os princípios que baseiam a constituição são universalmente válidos deve ser sustentada publicamente pelo legislador e pelo filósofo. Ocorre que, o filósofo não será capaz de se identificar profundamente com tais princípios, na medida que possui a consciência da sua relatividade, mas, pelo bem da cidade, deve ocultar esse conhecimento da grande maioria.

A percepção dessa afirmação exotérica no pensamento de Strauss pode ajudar a explorar o caminho sobre a compreensão das consequências da sua posição sobre o problema do regime. Certamente, o melhor regime se apresenta como bastante distinto dos regimes atuais. No seu sentido mais puro, seria uma aristocracia, onde o melhor governa – e desde que a medida do melhor prova-se ser a sabedoria, seria um regime onde o sábio governa ou onde o governante é dirigido pelo sábio (STRAUSS, 1965, p. 140). Contudo, diante da impossibilidade de viabilizar um lugar para o sábio como sábio nas formas políticas atuais, surge no horizonte a possibilidade do melhor regime prático, o regime governado pelo *gentleman*, e não pelo sábio. Cito Strauss:

A administração da lei deve ser confiada a um tipo de homem que tenha a maior probabilidade de administrá-la equitativamente, i.e., no espírito do legislador sábio, ou para “completar” a lei de acordo com os requerimentos das circunstâncias que o legislador não poderia prever. Os clássicos entendiam que esse tipo de homem era o gentleman. O gentleman não é idêntico ao homem sábio. Ele é um reflexo político, ou uma imitação, do homem sábio (STRAUSS, 1965, pp. 141-142)²²⁰.

O gentleman incorpora a moderação do sábio, contudo, por não ser ele próprio um sábio, não pode dispensar o conhecimento do último sobre a natureza das coisas humanas. Portanto, a saúde desse regime também depende da viabilização de um lugar para a busca do conhecimento. Esse regime será uma forma de regime mista, onde o

²²⁰ No original: “The administration of the law must be intrusted to a type of man who is most likely to administer it equitably, i.e., in the spirit of the wise legislator, or to “complete” the law according to the requirements of circumstances which the legislator could not have foreseen. The classics held that this type of man is the gentleman. The gentleman is not identical with the wise man. He is the political reflection, or imitation, of the wise man”.

elemento aristocrático ocupa uma posição intermediária (ou central) (STRAUSS, 1965, p. 142).

As leituras de Strauss sobre o regime conduziram Claudia Hilb ao questionamento sobre os motivos do autor não ter se mostrado um opositor radical da democracia moderna. Hilb chega à conclusão de que a defesa explícita de uma aristocracia em uma sociedade de massas, que perdeu de vista as distinções fundamentais, é estérea ou perigosa – desse modo, entende que Strauss defende a democracia exotericamente para destituí-la esotericamente. Além disso, sugere que Strauss possa ter buscado repetir o gesto de Maimônides de manter aquilo da crença (da moralidade pública) que favorece a filosofia e neutralizar aquilo na filosofia que é danoso para a saúde da comunidade civil, que é, por sua vez, condição para a vida do filósofo. Se a democracia liberal, por um lado, incute nos jovens o conformismo que dificulta o despertar para a filosofia, por outro, sua permissividade não persegue os empreendimentos pedagógicos dos filósofos (HILB, 2009, p. 8).

Como vimos na quarta seção do capítulo terceiro, para Strauss, o filósofo necessariamente se verá na posição de efetuar uma justificação legal da filosofia, uma política filosófica. No texto *O que é a Educação Liberal* o caráter dessa política filosófica é esclarecido. Se se considerar que a fundação real de uma aristocracia seria subvertida fácil e perigosamente sob as condições de uma sociedade de massas (e de acordo com o ensinamento clássico, os homens não controlam as situações às quais são submetidos pela *fortuna* – pela sorte), o objetivo de fundar uma aristocracia dentro da democracia (segundo as condições que estão disponíveis nesse regime e as que estão disponíveis em qualquer regime) se apresenta como a melhor combinação entre coragem e moderação. Cito Leo Strauss:

A educação liberal é a contraposição da cultura de massa, aos efeitos corrosivos da cultura de massas, sua tendência inerente de produzir nada mais que “especialistas sem espírito ou visão e voluptuários sem coração.” A educação liberal é escada pela qual tentamos ascender da democracia de massas para o que a democracia originalmente significou. A educação liberal é o esforço de fundar uma aristocracia dentro de uma sociedade de massas. A educação liberal lembra aos membros de uma democracia de massas que têm ouvidos para ouvir, a grandeza humana (STRAUSS, 1995, p. 5)²²¹.

²²¹ No original: “Liberal education is the counterposition to mass culture, to the corroding effects of mass culture, to its inherent tendency to produce nothing but “specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart.” Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant. Liberal education is the necessary endeavor to found aristocracy within

Leo Strauss se apresenta, assim, como um crítico da cultura de massas sem se apresentar como um inimigo da democracia que o abrigara. Ele não poderia atacar abertamente aquilo que é mais sagrado para uma democracia (sob as condições de uma sociedade de massas) que é a própria crença na democracia. Além disso, Strauss sofreu as consequências de uma tirania que, como ele próprio descreve, tinha ao seu dispor as ferramentas da tecnologia e da ideologia, que pressupõe uma conformação não conhecida pelos clássicos – efetuada pela ciência moderna²²².

Sobre o objetivo de Leo Strauss, Hilb esclarece como seu o propósito de conformar uma aristocracia inexistente no seio da sociedade democrático liberal faria aproximar o regime igualitário do regime misto clássico. Cito:

A educação liberal é então, para Strauss, nas condições modernas, o esforço de introduzir uma aristocracia no seio deste regime igualitário, é o esforço de aproximar de maneira discreta a república democrática moderna do regime misto clássico – de contribuir em conformar uma aristocracia no seio da democracia. Se para os clássicos a educação diferenciada devia educar a aristocracia na virtude moral e seus melhores filhos no acesso da filosofia – naquilo que transcende a moral – descobrimos assim que a tarefa do filósofo na sociedade de massas é mais árdua: antes de educar a aristocracia na moralidade, e de extrair delas os futuros filósofos que transcenderão a moral, deve primeiro conformar essa aristocracia inexistente (HILB, 2009, p. 7)²²³.

Desse modo, é possível inquirir o que Strauss tem em vista quando propõe uma via para a elevação gradual da democracia atual, tomando como objetivo a ascensão para aquilo que a democracia “originalmente significou”. O que afirma ser o significado “original” da democracia faz mais sentido à luz da reflexão dos filósofos políticos sobre o melhor regime do que da forma efetiva da democracia ateniense clássica. Ele tem vista

democratic mass society. Liberal education reminds those members of a mass democracy who have ears to hear, of the human greatness”.

²²² Embora considere que esse fenômeno político fora inquirido (de forma ainda não superada) pelos clássicos – em especial, Xenofonte, que lhe deu tratamento temático específico no *Hiéron* – Strauss não deixa de marcar a especificidade da forma de apresentação do fenômeno da tirania no contexto moderno, da qual advém a necessidade de compreensão das aporias da modernidade.

²²³ No original: “La educación liberal es entonces para Strauss, en las condiciones modernas, el esfuerzo por introducir una aristocracia en el seno de este régimen igualitario, es el esfuerzo por aproximar de manera discreta la república democrática moderna al régimen mixto clásico –por contribuir a conformar una aristocracia en el seno de la democracia. Si para los clásicos la educación diferenciada debía educar a la aristocracia en la virtud moral y a sus mejores hijos en el acceso a la filosofía –en aquello que trasciende la moral-, descubrimos así que la tarea del filósofo en la sociedad de masas es más ardua: antes de educar a la aristocracia en la moralidad, y de extraer de ella a los futuros filósofos que trascenderán la moral, debe primero conformar esa aristocracia inexistente”.

um retorno à filosofia política socrática. Além disso, hodiernamente, sob as condições da representação na sociedade de massas, “elites” necessariamente ascenderão ao poder. Contudo, por desconhecer a existência de distinções e hierarquias fundamentais (entre o sábio e o vulgar), a cultura de massas rebaixa o parâmetro de julgamento. Isso leva ao encobrimento ideológico dos valores ou interesses representados por essas supostas “elites” e do fato de que nem todos podem acessar a “melhor educação” (e que essa educação não seria a educação popular, mas apenas a educação filosófica). Seria necessário, pelo bem dessa sociedade e pelo bem da filosofia, a existência de uma classe de pessoas bem-educadas, moderadas e prudentes, dispostas a proteger o bem público (a justiça) e o conhecimento.

Assim, a solução para a gradual elevação do regime passa pela conformação dessa classe no centro de uma sociedade de massas. Para tanto, a filosofia deve restituir a tese de que a vida contemplativa é o melhor modo de vida. A respeito desse ponto encontramos também a sugestão interpretativa de Claudia Hilb de que essa afirmação consiste na “mais nobre mentira” da filosofia (HILB, 2009, p. 10). Da mesma forma que as repostas definitivas sobre as questões de justiça não estão disponíveis – há um conhecimento sobre aquilo que é geralmente aceito, mas não um conhecimento universal – não seria possível demonstrar teoricamente a superioridade do modo de vida do filósofo. Ela não seria acessível ao filósofo ou ao aspirante a filósofo como conhecimento, mas apenas no domínio da experiência erótica, como prática filosófica. Isso aparece no final de *Perseguição e a Arte de Escrever*, enquanto resposta para a questão da necessidade da escrita exotérica em uma sociedade liberal. Cito Strauss:

No Banquete de Platão, Alcibíades – aquele filho sincero da franca Atenas – compara Sócrates e seus discursos com certas esculturas que são muito feias do lado de fora, mas que no interior têm imagens mais belas das coisas divinas. As obras dos grandes escritores do passado são muito belas mesmo de fora. No entanto, essa beleza visível é pura fealdade, em comparação com a beleza daqueles tesouros escondidos que só se revelam depois de um trabalho muito longo, nunca fácil, mas sempre agradável (STRAUSS, 1988a, pp. 36-37)²²⁴.

²²⁴ No original: “In Plato's Banquet, Alcibiades – that outspoken son of outspoken Athens – compares Socrates and his speeches to certain sculptures which are very ugly from the outside, but within have most beautiful images of things divine. The works of the great writers of the past are very beautiful even from without. And yet their visible beauty is sheer ugliness, compared with the beauty of those hidden treasures which disclose themselves only after very long, never easy, but always pleasant work”.

A imagem de Sócrates é metáfora para a própria obra filosófica. Sua beleza se mantém oculta e só pode ser revelada na vivência. Entretanto, aquilo que se oculta, ao mesmo tempo, eleva a atividade da busca pelo conhecimento. Mesmo assim, é possível reabrir a questão: a tradição possuiria uma função retórica e Strauss terminaria por converter a filosofia em ideologia?

Em *O que é a Filosofia Política*, Strauss avalia se as apreciações de Sócrates e de Platão das questões sobre a natureza humana e sobre a natureza do todo não implicariam em uma vinculação à cosmologia clássica – considerando que a possível adesão a uma cosmologia “antiquada” tornaria seus ensinamentos obsoletos aos olhos do cientista moderno. O conhecimento socrático da ignorância, aparece como aquilo que preveniria a filosofia política de ser identificada como antiquarismo. Isso pode ser dimensionado para a compreensão de que o filósofo não se compromete com uma visão de mundo abrangente, poderíamos dizer, uma ideologia ou uma cosmologia. O ceticismo restrito que adota Strauss previne o filósofo desse comprometimento, mas é, ao mesmo tempo, o motivo da filosofia não poder ser demonstrada teoricamente como melhor. O filósofo não pode responder definitivamente à questão “o que torna o modo de vida filosófico melhor?” porque isso depende da resposta definitiva da pergunta “o que é a filosofia?”. Strauss afirma que Sócrates não poderia estar comprometido a uma cosmologia específica justamente porque vê o homem à luz do caráter misterioso do todo, de modo que o problema cosmológico não pode ser solucionado, é a “questão” sobre o cosmológico que está na fundação da filosofia política clássica (STRAUSS, 1988b, pp. 38-39).

Strauss afirma que o tratamento temático da questão sobre o que é a filosofia (ou o que é o filósofo) não é confiada a Sócrates, mas à personagem do estrangeiro ateniense no diálogo *As Leis*. Além disso, a questão não apareceria de forma direta, mas nas ocasiões em que essa personagem analisa os tipos de homens que são considerados opostos ao filósofo, o sofista e o político – a filosofia (a busca pelo conhecimento do todo) aparece a partir do contraste com as artes (ou atividades) desses dois tipos de homens, a arte da retórica e arte de governar. Em razão da “situação política do homem”, “o todo” nos escapa, o mistério permanece, mas por causa dessa perspectiva possuímos um “conhecimento parcial das partes”. Strauss explica que a natureza desse tipo de conhecimento é marcada por um dualismo insuperável que conduz a duas diferentes tentações. Em um polo se situa o conhecimento da homogeneidade (o conhecimento, sobretudo, próprio à aritmética, ou seja, ao ramo mais antigo da matemática – literalmente

a ciência dos números), no outro, o conhecimento da heterogeneidade (próprio ao político ou ao educador). O conhecimento dos fins particulares e heterogêneos seria superior porque se trata do conhecimento de “um todo” – o que faz a vida humana ser completa, a finalidade humana (STRAUSS, 1988b, p. 39). Essa ordem de importância indica que o ponto de partida para a busca do conhecimento não é a natureza (ela estaria no fim). Hipoteticamente, o conhecimento do todo, que é indisponível ao ser humano, consistiria na combinação entre o conhecimento da homogeneidade com o conhecimento da heterogeneidade (das coisas políticas). Apenas um conhecimento geral está disponível ao ser humano – o conhecimento do todo lhe é vedado. Precisamente por ele integrar “um todo” (o “todo” do agrupamento de seres humanos), que enquanto tal possui articulações e uma hierarquia (uma hierarquia de modos de vida e finalidades), não podemos conceber que esse conhecimento seja absoluto sem recair na tentativa de impor arbitrariamente uma unidade ao fenômeno.

O dualismo próprio ao conhecimento que possuímos dá origem a duas tentadoras vias para abreviar a busca pelo conhecimento, charmes que Strauss denomina de “charme da competência” e “charme da humilde surpresa”. Cito Strauss:

Então, os homens são constantemente tentados a forçar a questão impondo uma unidade sobre o fenômeno, absolutizando tanto o conhecimento da homogeneidade quanto o conhecimento dos fins. Os homens são constantemente atraídos e iludidos por dois charmes opostos: o charme da competência, que é engendrado pela matemática e tudo que é afinado a matemática, e o charme da humilde surpresa²²⁵, que é engendrado pela meditação sobre a alma humana e suas experiências. A filosofia é caracterizada pela nobre e firme recusa de ambos os charmes. É a forma mais elevada da combinação entre coragem e moderação. Apesar de sua grandeza ou nobreza, pode parecer sísifeana ou feia quando se contrasta sua realização com seu objetivo. No entanto, ela é necessariamente acompanhada, sustentada e elevada por *eros*. É agraciada pela graça da natureza (STRAUSS, 1988b, p. 40)²²⁶.

²²⁵ Optei traduzir *awe*, nesse contexto, por “surpresa” por acreditar que o termo expressa melhor as propriedades do medo e do inesperado suscitadas pela experiência do pensar. Embora o termo “surpresa” não traduza a admiração respeitosa que “*awe*” abarca, o termo “humilde”, que complementa a expressão, parece já conter esse significado. Optei também por não traduzir o termo por “espanto”, considerando que o mesmo é empregado usualmente no português para designar a experiência do *thaumazein* – e nesse contexto, Strauss parece empregar um termo muito mais usual do que técnico para descrever a tentação suscitada naquele que se entrega à investigação sobre a alma humana, a vida contemplativa.

²²⁶ No original: “Men are therefore constantly tempted to force the issue by imposing unity on the phenomena, by absolutizing either knowledge of homogeneity or knowledge of ends. Men are constantly attracted and deluded by two opposite charms: the charm of competence which is engendered by mathematics and everything akin to mathematics, and the charm of humble awe, which is engendered by meditation on the human soul and its experiences. Philosophy is characterized by the gentle, if firm, refusal to succumb to either charm. Its highest form of the mating of courage and moderation. In spite of its

Se coloca como parte da tarefa filosófica resistir aos charmes que levam à abreviação da busca pelo conhecimento. A busca corajosa pelo conhecimento, deve ser temperada pela moderação, para que o filósofo não se perca “nas nuvens” e termine por ceder aos charmes da contemplação, tornando-se não sábio, mas vulgar e irresponsável. A tarefa do filósofo poderia ser dita sisefeana por consistir na busca da verdade que nunca conseguirá possuir – esse conhecimento, de fato, deve prevenir o filósofo de abraçar uma visão abrangente de mundo, uma ideologia ou uma cosmologia. Vista da superfície, ela seria exatamente como aquelas estátuas gregas a que se refere Alcibíades no banquete. Entretanto, vivida como prática filosófica, essa busca se torna prazerosa e edificante. O *eros* que eleva tal atividade provém da abertura para o todo na alma humana, a única parte do todo que se abre para o todo.

O prazer que Strauss identifica unir aqueles que amam a filosofia, experienciada no modo de vida contemplativo e na amizade filosófica, sustenta tal atividade – mais do que a demonstração prática desse modo de vida ser superior ao do cidadão. Contudo, se no melhor regime puro (teórico), a conciliação entre filosofia e política não se coloca como questão, no melhor regime prático, ela é demandada pela cidade. Ao chegar na conclusão de que esse acordo frágil e provisório é condição da vida política, Strauss termina por afirmar ser de acordo com a natureza que, no melhor regime prático, a filosofia (o maior) deva se colocar ao serviço do menor. Deve-se lembrar que se o filósofo se destaca dos muitos, foi a educação provida pela cidade que possibilitou o filósofo se tornar filósofo. Então, ele retorna para a caverna e participa da política e da educação na cidade por gratidão. Os filósofos devem sua educação à *pólis*, portanto devem um serviço à *pólis*, uma compensação (STRAUSS; PANGLE, 2016, p. 524).

É interessante notar como há vários registros onde Hannah Arendt explica como a maior felicidade se situa em um lugar diferente daquele que compreendeu Strauss. Quando Arendt, por exemplo, fala do prazer da amizade realizada na atividade de Sócrates, tem em vista uma atividade propriamente política. Contudo, não seria estranho pensar que Arendt também encontrou na vida do pensamento uma via para a felicidade. Em seu curso de 1969, que investiga a relação entre a filosofia e a política, vemos como ela encontra uma raiz comum entre as duas atividades: a busca da imortalidade. Essa busca não pode ser identificada com aquilo que foi definido pelos filósofos como

highness or nobility, it could appear as Sisyphean or ugly, when one contrast its achievement with its goal. Yet it is necessarily accompanied, sustained and elevated by *eros*. It is graced by nature’s grace”.

imortalidade (pela busca do conhecimento da natureza, das coisas que são, por necessidade, o que elas são) mas como a busca de ter uma parte na imortalidade (ARENDR, 1969, folha 024429). Nesse sentido, há uma afinidade originária entre o filósofo e o poeta.

Para explicar isso, Arendt rastreia os usos do termo filosofar e do termo espanto (*thaumadzein*) – experiência que deu origem à filosofia – para atualizar uma alternativa para a filosofia política anterior à separação entre ser e aparência efetuada por Parmênides, o primeiro filósofo que sentiu a necessidade de abandonar os sentidos. A *arché* (a origem e o princípio) da filosofia é identificada, então, no espanto. O primeiro objeto desse espanto foi o olhar para os céus e, nesse sentido, a astronomia é a predecessora da filosofia. Contudo, o objeto desse espanto (quando o termo é originalmente empregado por Homero) não é a natureza, mas os deuses. Esses deuses são imortais e possuem beleza duradoura e, na maior parte do tempo, se ocultam – mas eles não pertencem a um domínio transcendente. Arendt compreende a partir disso que algo de invisível é imanente no mundo dos sentidos.

Além dessa conotação que explica espanto dos mortais diante dos deuses, em Homero, os homens se referem a outros homens com espanto quando eles realizam algo que os faz parecer deuses. Em sua recorrente interpretação de Homero, Arendt explica que se os mortais são capazes de ganhar fama imortal a partir das suas palavras e feitos, tais ações só adentram no registro da memória pela narrativa do poeta. Viabiliza-se um lugar na história da humanidade para o teórico da política, que busca restituir para a política o seu princípio, manifestado na experiência do viver em conjunto.

Em contraste com Strauss, a ênfase na política conferida por Arendt não é apenas uma questão de gratidão pela possibilidade de desfrutar a felicidade da vida do pensamento, mas a consciência de que a felicidade se realiza no domínio político. Em *Sobre a Revolução*, na ocasião em que explica como a experiência com o poder dentre os revolucionários norte-americanos deu forma a uma busca pela felicidade pública, Arendt relembra a imagem sobre a vida após a morte que Jefferson descreve em uma de suas correspondências com Adams – parte dita parte por brincadeira, parte por esperança (ARENDR, 1990, p. 131). No final da vida, Jefferson anseia por reencontrar seus antigos colegas de congresso e receber deles o selo de aprovação no além-mundo. Para além do aspecto religioso, sobre o qual todas as imagens sobre a vida após a morte dizem respeito, Arendt retém o fato de que elas traduzem ideais de felicidade humana. A felicidade que Jefferson acredita poder esperar no outro mundo não é diferente da felicidade

experienciada por ele em vida, quando participava da ação, discursando, legislando, persuadindo e sendo persuadido. A visão de Jefferson é tão esclarecedora e tão vívida para Arendt, precisamente, por escapar de todas as distorções do pensamento tradicional e romper com a estrutura tradicional de compreender a forma de governo (ARENDDT, 1990, p. 131)²²⁷.

Devido a sua ênfase na consideração da relação entre as condições humanas da natalidade e pluralidade e os princípios, Arendt constantemente retoma a leitura de Montesquieu sobre a relação entre princípios e formas de governo. Compreender aquilo que Arendt avançou a partir de Montesquieu nos ajuda a esclarecer um importante ponto de divergência da autora com Strauss, que diz respeito à avaliação da abordagem tradicional ao problema das formas de governo. No texto *A Grande Tradição* (publicado postumamente em duas partes), Arendt se propõe a apresentar essa avaliação, começando por considerar que o problema da busca do melhor governo em Platão se baseia em uma atitude negativa em relação à cidade. A proposta de Arendt consiste em romper com a lógica da divisão entre governantes e governados e com a compreensão de que a política não consiste em formas de governo, no sentido tradicional, mas em formas de se viver com os outros. Arendt relembra como Aristóteles, quando estabelece em *A Política* a distinção entre governar e ser governado, conjuga essa ideia com a necessidade de todos compartilharem igualmente o governar e o ser governado (ARENDDT, 2007, p. 943). Ele assim o faria por compreender que o governo não é uma experiência do domínio público, que é pautado pela ação e pelo discurso, mas uma condição da vida privada, da administração das coisas do lar.

Nesse contexto, Montesquieu é mobilizado para lançar uma nova luz sobre as formas políticas clássicas, ele encontra na república romana a possibilidade de compreender em uma forma política viável a conjugação entre os princípios que emergem dos aspectos das condições humanas da natalidade e da pluralidade. Cito Arendt:

O espírito romano encorpa e exalta – em um grau difícil de recapturar – a grande alegria de estar na companhia entre seus iguais, o tremendo alívio do estar só, que deve ter caracterizado a primeira fundação dos centros urbanos e a junção das muitas ocupações rurais no campo. Aqui, a possibilidade de um “governo misto” é autoevidente; significa não

²²⁷ Nesse contexto, Arendt compara esse registro, precisamente, àquela imagem de Sócrates, em *A Apologia*, onde o filósofo afirma que tudo que poderia esperar no além mundo seria o mais do mesmo – poder partilhar da companhia do seu ciclo de amigos mais próximos e poder aumentar seu ciclo de amigos e contar com aqueles homens mais ilustres do passado, Museu, Orfeu, Hesíodo e Homero (ARENDDT, 1990, p. 132).

mais que integrar as três experiências fundamentais que caracterizam os homens enquanto eles vivem uns com os outros e existem em pluralidade – a combinação do “amor à equidade” com o “amor à distinção” (como Montesquieu disse posteriormente), e a integração de ambas com a faculdade de ação “real”, a experiência de que a ação é um começo e que ninguém pode agir sozinho (ARENDDT, 2007, p. 952)²²⁸.

Avaliando positivamente a república romana, Arendt aponta como seu espírito traduziu a possibilidade de um regime misto. Ocorre que, essa compreensão sobre a forma mista de governo não pode ser compreendida em seu sentido tradicional (como uma possibilidade de frear o ciclo de decadência dos regimes), mas como uma forma política capaz de conciliar dois elementos da pluralidade humana – a igualdade e a distinção – com a capacidade de iniciar (explicada pela condição da natalidade). Montesquieu, em sua leitura sobre os princípios que inspiram as ações na república e na monarquia, teria explicado como a paixão pela igualdade, no caso da primeira, e a paixão pela distinção, no caso da segunda, são baseados nos dois aspectos mais positivos da condição da pluralidade humana. Para explicar a conjugação desses princípios com o princípio da liberdade em uma forma de governo, Arendt retorna ao sentido de ação ligado aos primeiros reinados na Grécia. A capacidade real, a capacidade de iniciar, fez sua aparição quando os governantes de diversas famílias se associaram em torno de um rei para que pudesse ser estabelecido um espaço político entre elas. Cito:

Os governantes soberanos das famílias régias que seguiram o rei Agamenon para iniciar o empreendimento troiano ajudaram a ele e a Menelau porque esperavam ganhar para si mesmos “glória eterna”, ou seja, a *doxa* da aparência gloriosa no mundo dos mortais, que deve sobreviver a suas mortes (ARENDDT, 2007, p. 947-948)²²⁹.

À luz de Homero, Arendt pode esclarecer a natureza da relação entre o rei e os demais governantes soberanos. A figura do rei não se confunde nem com a do nomoteta, nem com a do governante.

²²⁸ No original: “The Roman spirit embodies and exalts – to a degree it is difficult for us to recapture – the great overflowing joy of companionship among one's equals, the tremendous relief from being alone, which must have characterized the first foundation of urban centers and the flocking together of the many from rural occupations in the countryside. Here, the possibility of a “mixed government” is self-evident; it means no more than integrating the three fundamental experiences that characterize men insofar as they live with each other and exist in plurality – the combination of “love of equality” with “love for distinction” (as Montesquieu later put it), and the integration of both in the “royal” faculty of action, the experience that action is a beginning and that no one can act alone”.

²²⁹ No original: “The sovereign rulers of regal households who followed King Agamemnon to begin the Trojan enterprise helped him and Menelaos because they hoped to win for themselves “eternal glory,” namely, the *doxa* of glorious appearance in the world of mortals, which will survive their deaths”.

Assim, ao falar da forma mista, Arendt rompe com a lógica da orientação da ação. O que está em jogo é a combinação de diferentes aspectos da condição humana, traduzidos no espaço público pelos princípios – Arendt descobre em Homero, Agostinho e Montesquieu uma ciência dos princípios. De modo diverso, em Strauss, a ênfase recai, claramente, no problema do governo – no problema do melhor regime. Nesse sentido, sua consideração pela normatividade pode ser definida como uma restituição do potencial inquiritivo da tradição. A partir de uma argumentação sofisticada, Strauss explora o caráter problemático dos princípios, investigando aberturas possíveis na modernidade para o juízo político.

No que tange à consideração do fenômeno regime, vê-se como Strauss se depara com duas possibilidades modernas, a tirania dos tempos atuais e a democracia liberal. Sobre o primeiro caso, Strauss atualiza a capacidade explicativa do termo tirania por meio da recuperação da grandeza de Xenofonte, ao mesmo tempo que busca compreender as rupturas empreendidas da modernidade que puderam dar forma à ideologia e à técnica, elementos apropriados por essa forma de governo. Strauss aborda a democracia liberal moderna, seguindo o princípio da moderação – que orienta a relação do filósofo com a cidade. Um ataque aos valores reverenciados pela democracia pode ser subvertido e apropriado por ideólogos. Além disso, se o fenômeno da perseguição como uma possibilidade em qualquer tempo e em qualquer regime, aqueles regimes onde a censura não é publicamente reconhecida como válida apontam mais para direção do melhor regime, se comparados com aqueles onde a liberdade de comunicação do pensamento não é sustentada como um princípio. Embora essa liberdade de pensamento não fosse irrestrita, essa democracia de massas foi o regime que abrigou Strauss e o permitiu desenvolver seu pensamento e sua atividade de educador. Portanto, sua solução prática consiste na conformação do elemento aristocrático (a partir da compreensão do sábio como o melhor) no interior de uma sociedade democrática – uma forma mista de regime.

Em termos gerais, a compreensão de Strauss sobre a normatividade pode ser explicada a partir da possibilidade do retorno ao direito natural. Em *Direito Natural e História*, essa abertura estaria situada na recuperação da crença do direito natural, que seria aclamada na própria declaração de independência dos Estados Unidos. Ao vindicar um retorno “a causa da grandeza desse povo” ou “ao que a democracia originalmente significou”, Strauss busca retornar a algo anterior à própria constituição – um retorno à ordem normativa.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt explora, precisamente, como a promessa que fundou a constituição elucida os princípios que permitem pensar a política fora da compreensão de governo tradicional. A noção de separação e balanço de poderes de Montesquieu confirmou aquilo que os revolucionários norte-americanos teriam descoberto nas práticas de acordo, o fato de que a combinação de poderes implica na geração de mais poder. Nesse contexto, Arendt afirma que esse problema pode ser reconduzido à discussão tradicional sobre a forma mista de governo e que Aristóteles e Políbio teriam sido os primeiros a compreender as vantagens inerentes do sistema de freios e contrapesos (ARENDR, 1990, pp. 150-151). Do princípio da separação de poderes, então, decorre a eliminação da soberania – na medida em que se garante que o poder não seja monopolizado por uma das partes – e a construção de mecanismos para que novo poder seja constantemente gerado. Esse princípio explica como o poder pode ser dividido, ao mesmo tempo que aumentado e balanceado. Tal elemento do poder é traduzido de forma mais ampla – se comparada com a divisão entre as funções executiva, legislativa e judiciária – no princípio federativo, de acordo com o qual corpos políticos podem se combinar e novos centros de poder podem ser criados, sem que isso implique no decréscimo ou perda da identidade. Esse princípio é o negativo do princípio de unidade, adotado pelo estado nação.

Para Arendt, a compreensão do princípio do governo republicano, desvelado pela promessa que fundou o corpo político, revela a maior perda ocorrida após a fundação dos Estados Unidos. O princípio do governo republicano, traduz-se pela ideia de que o poder reside no povo, logo se afasta da diferenciação entre governantes e governados, e demanda a criação de espaços para que a liberdade seja exercida. As experiências da participação que ocorreram nas assembleias e nas municipalidades durante o advento da revolução iluminam a possibilidade de tradução desse princípio para a forma de governo democrática.

Desse modo, no que concerne à relação entre princípios e forma de governo é possível identificar uma incompatibilidade irreconciliável entre as posições de Strauss e Arendt. Embora seja interessante notar como eles tem em comum a abordagem do problema do regime misto, seus compromissos com a recuperação da dignidade da filosofia e a primazia da ordem (Strauss) e da dignidade da política e a primazia da liberdade (Arendt) os orientam a assumir posições opostas no que diz respeito à consideração da tradição. Contudo, Strauss termina por condicionar a liberdade na cidade ao normativo iluminado pela busca do conhecimento da ordem natural, enquanto Arendt

oferece um caminho para a compreensão da normatividade que não depende da hierarquização e subordinação das capacidades humanas. Como narrador, o filósofo político, ganha sua parte na imortalidade e esclarece a experiência. Ao fazê-lo, esclarece os princípios da política, sem a necessidade de se apartar dos seus concidadãos. Já em Strauss, o filósofo retorna para a cidade, para vida política, mas permanece verdadeiramente livre – para dizer o que pensa – apenas junto dos membros da sua classe.

9. Conclusão: o estatuto da normatividade na teoria política

Investigar a normatividade a partir dos pensamentos de Hannah Arendt e Leo Strauss permite que se esclareça o estatuto desse problema na teoria política pelo critério da política e pelo critério da filosofia. Avaliando suas leituras sob a perspectiva da política, encontram-se duas formas de pensar como a teoria pode auxiliar a compreender os processos que condicionam a vida em comum e os caminhos possíveis para discernir o que pertence ao domínio do normativo na política (que aponta para a liberdade) daquilo que é antinormativo (que conduz à guerra e à destruição da liberdade). Segundo o critério da filosofia, atualiza-se o problema da responsabilidade intelectual, que pode ser expressado pela questão: qual o papel do filósofo em relação à cidade, orientar a ação ou esclarecer seus princípios?

No capítulo introdutório foi lembrada a origem do problema da normatividade na teoria política. Buscou-se compreender como a ideia de lei, no contexto ateniense, passou por uma especificação política a partir da mudança no uso do termo *thesmós* (que designava estatutos escritos e possuía relevância social, mas não possuía uma fundamentação política) para o termo *nómos*. O significado político de lei foi primariamente explicado pela relação entre a lei e a cidade – quando o termo *nómos* é transfigurado para o registro filosófico, a normatividade atinge o estatuto de problema. Ao rememorar o momento de crises que motivou a formulação de respostas normativas na Grécia antiga, tornou-se possível estabelecer um laço entre esse momento de abertura e as tentativas de compreensão da normatividade diante da “crise dos nossos tempos” efetuadas por Leo Strauss e Hannah Arendt.

É sabido que foi John Rawls, nos anos 70, a partir da obra *Uma Teoria de Justiça*, o iniciador do movimento de revitalização das teorias normativas, propondo uma teoria normativa da justiça. Não se visualiza uma proposta desse tipo como objetivo principal em Strauss, tampouco em Arendt. Sustento, contudo, que a preocupação com as consequências do antinormativismo compõe o horizonte compartilhado por eles, algo que confere pertinência às suas reflexões para os debates atuais. Eles estavam cientes da fragilidade de propostas normativas abrangentes e não sucumbiram a charmes que pudessem os levar à abreviação da busca do conhecimento, com isso, de fato, forneceram bases conceituais para a sofisticação das análises sobre o problema. Essa constatação ilumina o fato de que suas teorias podem ser mobilizadas para iluminar uma a outra –

permitindo levantar critérios para a avaliação sobre as consequências teóricas e políticas de aderir a cada uma dessas visões.

A estratégia de exposição da primeira parte da tese é justificada na constatação de que o problema da normatividade está associado com seus objetivos principais, a rememoração da dignidade da política e a afirmação do princípio da liberdade (Arendt) e a recuperação da dignidade da filosofia e a defesa da primazia da ordem (Strauss). A compreensão sobre como Sócrates pretendeu ser útil à sua cidade e aos seus amigos permitiu postar a questão sobre a relação entre filosofia política e o normativo, que foi o fio condutor da argumentação dessa parte da tese.

A solução encontrada em Strauss consistiu na restituição do horizonte normativo clássico, que não pode ser identificada com um revivalismo da tradição e da sua autoridade. Buscar “compreender o passado como ele se compreendeu”, a partir de um retorno à tradição da filosofia moral e política, pode habilitar o julgamento político e histórico. Arendt, ao mesmo tempo que procede a uma crítica da tradição, recupera uma tradição crítica – que se assume como projeto autoconsciente na filosofia de Sócrates, mas tem seu elemento principal (a bilateralidade da imparcialidade poética) presente na escrita de Homero. Essa tradição é caracterizada pela apreciação teórica da condição humana da pluralidade, encontrando sua continuidade em Kant, em Benjamin e na própria obra de Arendt.

Ao mesmo tempo que atualizam o problema dos princípios na política (ponto, aliás, recorrente entre os teóricos da normatividade, como Jürgen Habermas e Ronald Dworkin), essas duas alternativas dão forma a duas diferentes perspectivas sobre o papel da teoria política e sobre o atributo específico dos princípios políticos.

Para Arendt, a teoria compreende os princípios que inspiram a ação. O princípio da liberdade se manifesta na ação, fato do qual decorre a constatação de a liberdade possuir uma estrutura inteligível (a ordem da liberdade). Por isso, é possível afirmar que o espaço entre as pessoas (*in-between*), erigido pela ação, é de natureza normativa – consiste na condição para constituição de estruturas tangíveis de responsabilidade política e de proteção de direitos.

Para Strauss, a teoria orienta a ação tendo em vista o normativo consubstanciado na ordem e na paz. Strauss não é adepto da reforma radical – portanto, não avalia positivamente o fenômeno da revolução, como faz Arendt – mas busca constituir caminhos para a gradual elevação da opinião em regimes imperfeitos. O filósofo, responsável pela perquirição do melhor regime (o ideal regulativo para a ação),

auxilia o homem de ação (o *gentleman* ou o nomoteta), participando da sinfonia da cidade – a filosofia presta um serviço à cidade, conciliando-se temporariamente com ela.

A exposição da segunda parte do argumento foi organizada a partir da comparação entre as obras *Direito Natural e História* (Strauss) e *Sobre a Revolução* (Arendt). Duas importantes conexões entre as obras tornam tal estratégia promissora. A primeira diz respeito à consideração da história dos Estados Unidos, que aparece desde seus respectivos comentários sobre a declaração de independência do país. Para realizar seu retorno ao direito natural, Strauss parte da autocompreensão da crença do povo daquele país no direito natural – relacionando a mesma com “a causa da sua grandeza”. Arendt, rememora a ação e as práticas de acordo por meio das quais foi realizada a aliança, a promessa, que fundou o corpo político. A segunda conexão concerne à consideração sobre a estabilidade na política, que se tornou mais relevante diante dos fenômenos da guerra e da violência no século XX – preocupação que aparece em suas investigações sobre a lei clássica.

Sem desconhecer que o estudo sobre o historicismo é um ponto em comum entre Strauss e Arendt, tomei a decisão de explorar conjuntamente os fenômenos da ascensão do historicismo (perquirido por Strauss) e da socialização do político (investigado por Arendt). Ocorre que, as condições formatadas por essas forças, na compreensão de cada um dos autores, colocam obstáculos para a confiabilidade na possibilidade da política ser orientada ou inspirada por princípios. Essa leitura permitiu esclarecer as aberturas presentes na modernidade para a ação política (Arendt) e para a filosofia (Strauss), ao mesmo tempo que tornou evidente a diferença de suas compreensões sobre a modernidade.

Strauss avalia a modernidade negativamente, sem deixar de explorar as condições para a atualização do juízo político e aperfeiçoamento de regimes políticos atuais, dentre os quais se inclui a democracia que o abrigou e o permitiu viver engajado em seus empreendimentos filosóficos.

Arendt compreende existir na modernidade uma tensão, mas reconhece seu aspecto positivo. Por um lado, ela investiga os fenômenos da perda do espaço para a ação política e da dignidade da política, relacionados com a sobreposição do domínio social sobre o político e da desvalorização da capacidade humana da ação no enquadramento conceitual da grande tradição do pensamento político. Por outro lado, exalta as experiências de abertura para a ação registradas pela história das revoluções, onde o

princípio da liberdade fez sua aparição, e explora o potencial de significação histórica e política das mesmas.

Suas compreensões sobre a história forneceram a abertura para investigar dois eixos de análises, aquele sobre a relação entre lei, autoridade e modernidade e aquele sobre a relação entre princípios e forma de governo.

O fato de o fenômeno da perda da autoridade da lei na modernidade ser explorado por ambos os autores, aclara que a restituição da dignidade da política (Arendt) e da dignidade da filosofia (Strauss) não é desacompanhada da recuperação da dignidade da lei. Strauss busca compreender as mudanças efetuadas no interior do pensamento moderno que permitiram o rebaixamento dos parâmetros de julgamento político e a dissociação entre a lei e os princípios de justiça. Diferenciando-se de Strauss, Arendt compreende a perda da autoridade a partir do fenômeno da secularização, fazendo notar que a instabilidade nas relações é uma contraparte do potencial constitutivo liberado para a ação na modernidade.

A recuperação da dignidade da lei se efetua em ambos os pensamentos a partir do recurso da rememoração das ideias clássicas de lei. Strauss enfatiza a tensão entre a lei grega e a razão, relacionando a descoberta da natureza com o questionamento sobre a lei. O problema da normatividade estaria na origem da filosofia política, de modo que a pergunta “o que é a lei?” é ainda mais corrosiva para ordem social do que a pergunta “o que é a justiça?”. Quando a autoridade das “velhas leis” é posta em dúvida, abrem-se as questões sobre como compreender corretamente os princípios da legislação (ou a ordem das virtudes) e sobre qual é a melhor *politeia* (ordem política das quais as leis emanam).

Explorar a diferença dos conceitos grego e romano de lei no pensamento de Arendt permitiu ampliar o entendimento sobre sua compreensão da política. Se Arendt enfatiza como *nómos* delimitava o espaço da ação entre agentes livres na *pólis*, ela complementa essa compreensão com uma vívida investigação sobre a capacidade de estabelecer relações, traduzida desde a origem por *lex*. Ao rememorar o sentido romano de lei, Arendt pode identificar a mesma dimensão estabelecadora de relações no conceito de *rappports* de Montesquieu e na experiência da fundação da república dos Estados Unidos. A capacidade de prometer, esclarecida por essas vias, tem como finalidade a busca da imortalidade terrena – que não pode ser entendida restrita à imortalidade de feitos individuais (à revelação da identidade), mas como a própria continuidade do mundo humano.

Ao explicar as compreensões de Strauss e Arendt sobre a lei clássica são colocados elementos para compreensão de como suas diferentes noções de normatividade dão origem a diferentes posições sobre o problema das formas de governo. Strauss atualiza o problema do melhor regime, nuançando essa proposta com a afirmação de que a moderação deve informar a crítica da autoridade. Ele estava ciente de que a derrogação dos regimes atuais em nome do melhor regime ou dos princípios universais seria facilmente subvertida em um uso ideológico da filosofia. Strauss mantém o ceticismo sobre a capacidade de conhecimento dos princípios universais, entendendo que o filósofo (afinado com a busca do conhecimento do todo) pode prover para a cidade um conhecimento sobre os princípios gerais, que serão sustentados publicamente como universais. Esse procedimento não será realizado sob o governo do filósofo, mas em uma mitigação do melhor regime, o melhor regime prático. Assim, Strauss propõe uma forma de governo mista, caracterizada pela conformação de uma aristocracia no centro de uma democracia de massas – seria um governo do *gentleman* com auxílio do filósofo.

Arendt opera uma ruptura com a estrutura tradicional “governar e ser governado”, caracterizada pela privação do governado de ter parte no governo (na ação). O tradicional problema das formas de governo é transfigurado para a questão sobre as “formas de estar juntos”. Ao fazer isso, Arendt relembra a solução do regime misto, que corresponde não mais àquela forma política perfeita (pensada ser destinada a frear a decadência natural que o tempo faz incidir sobre as formas de governo), mas à organização política cujos princípios são baseados em aspectos autênticos da condição humana da natalidade e da pluralidade. Para definir a conceitualização que Arendt busca em Homero, Agostinho e Montesquieu, proponho a utilização da terminologia “ciência dos princípios”. No caso do último compreende os princípios derivados dos aspectos da pluralidade – a igualdade e a distinção. No caso dos dois primeiros, Arendt busca a compreensão do princípio da liberdade – por meio do conceito de *initium* de Agostinho e da faculdade real em Homero – que explica a capacidade humana de estabelecer novos inícios.

Desse modo, a tese apresentada possui a qualidade de dar início a duas formas distintas de pensar a normatividade política, que abrangem reflexões sobre os temas da relação entre filosofia e política, da dignidade dos princípios, da dignidade da lei e da relação entre princípios e formas de governo (ou formas de estar juntos). Há dois critérios relevantes para a avaliação da teorização sobre a normatividade em Strauss e Arendt, o critério da política e o critério da filosofia. Sob essa ótica, a teoria de Hannah Arendt

possui uma vantagem sobre a de Leo Strauss. Enquanto em Strauss o filósofo permanece verdadeiramente livre apenas com seus amigos que se dedicam a amar a filosofia, ocultando do público comum os ensinamentos mais profundos, Arendt, sem solver os dilemas em torno do problema da tensão entre filosofia e política, atende aos dois critérios. Ao explicar a busca da imortalidade como raiz comum entre filosofia e política, ela oferece ao filósofo o papel de compreender os princípios, auxiliando a política sem orientá-la, na medida em que sua parte na imortalidade está ligada à continuidade do mundo. Ao povo é reservada a possibilidade moderna de fazer parte do governo e o papel de atualizar e proteger os princípios pela via da ação.

Referências

- ADVERSE, Helton. Hannah Arendt , Leo Strauss e a Filosofia Política. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 17, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1968.
- ARENDT, Hannah. *Essays in understanding, 1930-1954 [Ed. Jerome Kohn]*. New York: Schocken Books, 2005a.
- ARENDT, Hannah. *From Machiavelli to Marx. Curso ministrado na Cornell University. Manuscrito disponível em The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. [S.l: s.n.]. , 1965*
- ARENDT, Hannah. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*, v. 69, n. 2, p. 273–319, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy [Ed. R. Beiner]*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. v. 53.
- ARENDT, Hannah. *Men in dark times*. New York: Harcourt Brace & World, 1970.
- ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy? Curso ministrado na New School for Social Research. Manuscrito disponível em The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. [S.l: s.n.]. , 1969*
- ARENDT, Hannah. The Great Tradition I: Law and Power. *Social Research*, v. 74, n. 3, p. 713–727, 2007.
- ARENDT, Hannah. The Great Tradition II : Ruling and Being Ruled. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 941–954, 2007.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind [1 vol. edn.]*. [S.l.]: Harcourt, 1981.
- ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics [Ed. J. Kohn]*. New York: Schocken Books, 2005b.
- ARENDT, Hannah; BOTTMANN, Denise. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BEINER, Ronald. Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue. *Political Theory*, v. 18, n. 2, p. 238–254, 1990.

- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of H. Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- BLOOM, Allan. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon and Schuster, 1987.
- CANOVAN, Margaret. A Case of Distorted Communication: A Note On Habermas and Arendt. *Political Theory*, v. 11, n. 1, p. 105–116, 1983.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CHACÓN, Rodrigo. *German Sokrates: Heidegger, Arendt, Strauss*. 2009. 427 f. New School for Social Research, 2009.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- CORDEU, Maria Dolores Amat. La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss. *Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité*, p. 159–173, 2013.
- DE COULANGES, Fustel. *La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- DIÓGENES LAÉRTIOS; KURY, Mário da Gama. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DRURY, Shadia B. *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- FRATESCHI, Yara. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. *Doispontos*, v. 7, n. 4, p. 163–188, 2010.
- GUNNELL, John G. The Myth of the Tradition. *The American Political Science Review*, v. 72, n. 1, p. 122–134, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions To a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, v. 44, n. 1, p. 3–24, 1977.
- HILB, Claudia. Arte de escribir y filosofía: Leo Strauss y la escritura esotérica. 2009, Buenos Aires: [s.n.], 2009.
- HILB, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- HOMERO; LOURENÇO, Frederico. *Ilíada*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HOMERO; WERNER, Chistian. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

- HOWSE, Robert. *Leo Strauss: Man of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.
- KEEDUS, Liisi. *The Crisis of the German Historicism: the early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- MACAULAY, Thomas Babington. *The History of England from the Accession of James II: Volume 4 of 5*. Philadelphia: Philadelphia Porter & Coates, 2008.
- MACHIAVELLI, Niccolò; MARTELLI, Mario. *Tutte le Opere*. Firenze: Sansoni, 1971.
- MAJOR, Rafael. *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What Is Political Philosophy?"* Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- NORTON, Anne. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.
- OSTWALD, Martin. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- PLATÃO; GOMES, Pinharanda. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATO; FOWLER, Harold North. *Plato: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. [S.l.]: Harvard University Press, 2005.
- PLATO; SAUNDERS, Trevor J. *The Laws*. New York: Penguin Books, 2004.
- RAWLS, John. *The Law of Peoples: with, the idea of public reason revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- ROMILLY, Jacqueline De. *La Loi Dans La Pensée Grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, v. 8, n. 1, p. 3–53, 1969.
- SMITH, Steven B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- SMITH, Steven B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SOUZA, Ronaldo Tadeu De. *Tensões na Teoria Política Contemporânea: um estudo sobre os conceitos de ação política e ordem natural em Hannah Arendt e Leo Strauss*. 2017. 230 f. Universidade de São Paulo, 2017.
- STRAUSS, Leo. German Nihilism. *Interpretation*, v. 26, n. 3, p. 352–378, 1999.
- STRAUSS, Leo. *Introduction to Political Philosophy [Ed. Hilail Gildin]*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995a.
- STRAUSS, Leo. Machiavelli and Classical Literature. *Review of National Literatures*, 1970.

- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- STRAUSS, Leo. *On Tyranny*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a.
- STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995b.
- STRAUSS, Leo. Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. *Modern Judaism*, v. 1, p. 17–45, 1981.
- STRAUSS, Leo. Reason and Revelation. *Palestra proferida no seminário teológico de Hartford, em Hartford, Connecticut, Janeiro 1948*. 1948.
- STRAUSS, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- STRAUSS, Leo. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. v. 1.
- STRAUSS, Leo. The Mutual Influence of Theology and Philosophy. *The Independent Journal of Philosophy*, v. 3, p. 111–118, 1979.
- STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: The Free Press, 1958.
- STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988b.
- STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. New York: Cornell University Press, 1971.
- STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socratic Discourse An Interpretation of the Oeconomicus*. Indiana: St. Augustine's Press, 1988c.
- STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3th. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- STRAUSS, Leo; PANGLE, Lorraine. *Plato's Laws. Curso ministrado em St John's College em 1971-72. Transcrição dos seminários disponível em <https://leostrausscenter.uchicago.edu/course/plato-laws-1970-71-st-john%E2%80%99s-college-annapolis>*. [S.l.: s.n.], 2016
- TARCOV, Nathan. Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. *Polity*, v. 16, n. 1, p. 5–29, 1983.
- VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VILLA, Dana. *Politics, Philosophy, Terror: Essays On The Thought Of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- VILLA, Dana. *Socratic Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

VOLK, Christian. From Nomos to lex: Hannah Arendt on law, politics, and order. *Leiden Journal of International Law*, v. 23, n. 4, p. 759–779, 2010.

WIDMAIER, Carole. *Fin de la Philosophie Politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

XENOFONTE; PINHEIRO, Ana Elias. *Memoráveis*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.