

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E MÉTODOS**

IZABELLA CORRÊA MAGALHÃES COUTINHO

**FILOSOFIA POLÍTICA E MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE LEO STRAUSS**  
***POLITICAL PHILOSOPHY AND MODERNITY IN LEO STRAUSS'S THOUGHT***

São João del-Rei

2019

IZABELLA CORRÊA MAGALHÃES COUTINHO

**Filosofia Política e Modernidade no pensamento de Leo Strauss**

Trabalho de monografia apresentado ao Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei como parte dos requisitos para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Cássio Corrêa Benjamin

São João del-Rei

2019

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Dra. Glória Maria F. Ribeiro por muito contribuir para o desenvolvimento dos meus estudos e da minha formação humana.

Ao professor Dr. Cássio Corrêa Benjamin pela orientação deste trabalho e pelas valiosas conversas e provocações sobre a pesquisa em filosofia política.

Ao professor Dr. Rogério Antonio Picoli pela parceria cotidiana que possibilitou o refinamento e a apresentação deste trabalho.

Ao professor Dr. Richard Romeiro Oliveira por sua contribuição inestimável em minha formação acadêmica e pelos diálogos acerca de Strauss, os quais, certamente, foram decisivos para elevar o nível deste trabalho.

À Universidade Federal de São João del-Rei e a todos do Departamento de Filosofia e Métodos, em especial à secretaria do curso.

*“ (...) Contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de citá-la segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora”.*

Giorgio Agamben

## RESUMO

COUTINHO, Izabella C. M. . **Filosofia Política e Modernidade no pensamento de Leo Strauss**. 2019. 44 f. Trabalho de Monografia – Departamento de Filosofia e Métodos, Universidade Federal de São João Del-Rei, São João del-Rei, 2019.

Este trabalho pretende reapresentar, em linhas gerais, a elaboração teórica levada a efeito pelo filósofo e historiador teuto-americano Leo Strauss (1899-1973) a propósito da natureza da filosofia política e do modo como é compreendida desde o mundo moderno. Por meio de passagens centrais dos textos de Strauss, sobretudo daqueles intitulados *Persecution and the Art of Writing*, publicado em 1941, *On Classical Political Philosophy*, publicado em 1945, *What is Political Philosophy?*, publicado em 1959, *Introduction to History of Political Philosophy*, publicado em 1963, *Three Waves of Modernity*, publicado em 1975, o objetivo principal do trabalho é analisar e compreender a interpretação straussiana acerca das origens da filosofia política ou seu significado pré-moderno, e do desenvolvimento das soluções modernas para o problema da filosofia política. Trata-se de evidenciar a maneira como tais questões orientam o pensamento de Strauss direcionando-o a uma interpretação bastante original a respeito do próprio sentido da filosofia em relação à política. A filosofia confrontaria *conhecimento e opinião* pública inaugurando o fenômeno da perseguição e a necessidade do uso de uma retórica especial por parte dos filósofos e, por conseguinte, de uma apresentação política da filosofia. Ilustrando essa distinção, Strauss abordará o sentido da filosofia política clássica e as severas transformações inauguradas pela filosofia política moderna, as quais expressariam o estágio atual de quase extinção da filosofia política. Segundo a história da filosofia política traçada por Strauss, tal herança tem lugar na repercussão e radicalidade das ideias de Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Nietzsche. As ideias desses filósofos teriam aberto o caminho para a desilusão da ideia da ilustração universal e para um profundo niilismo. Tal niilismo expressaria, por fim, a crise e degradação da atividade da filosofia política, algo que teria sido expresso de modo exemplar nas experiências políticas concretas do século XX.

Palavras-chave: Filosofia Política. Ciência Política. Modernidade. Leo Strauss.

## ABSTRACT

COUTINHO, Izabella C. M. . **Political Philosophy and Modernity in Leo Strauss's thought**. 2019. 44 f. Trabalho de Monografia – Departamento de Filosofia e Métodos, Universidade Federal de São João Del-Rei, São João del-Rei, 2019.

This work aims to reintroduce the theoretical elaboration carried out by the american philosopher and historian Leo Strauss (1899-1973) about the nature of political philosophy and the way in which it is understood from the modern world. Through central passages of Strauss's texts, especially those entitled *Persecution and the Art of Writing*, published in 1941, *On Classical Political Philosophy*, published in 1945, *What is Political Philosophy?*, published in 1959, *Introduction to History of Political Philosophy*, published in 1963, *Three Waves of Modernity*, published in 1975, the main purpose of this paper is to analyze and understand the straussian interpretation on the origins of political philosophy or its premodern meaning and the meaning of the development of modern solutions to the problem of political philosophy. It is in question of highlighting the way in which such questions guide Strauss's thinking by directing him to a rather original interpretation of the very meaning of philosophy in relation to politics. Philosophy would confront knowledge and public opinion, inaugurating the phenomenon of persecution and the need for the use of a special rhetoric by philosophers and, therefore, a political presentation of philosophy. Illustrating this distinction, Strauss will address the meaning of classical political philosophy and the severe transformations inaugurated by modern political philosophy, which would express the current near-extinction stage of political philosophy. According to Strauss's history of political philosophy, such an inheritance takes place in the repercussion and radicality of the ideas from Machiavelli, Hobbes, Rousseau, and Nietzsche. The ideas of these philosophers would have paved the way for the disillusionment about the sense of a universal illustration and for deep nihilism. Ultimately, such nihilism express the crisis and degradation of political philosophy, something that would have been exemplarily expressed by the concrete political experiences in twentieth century.

Keywords: Political Philosophy. Political Science. Modernity. Leo Strauss.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>1. COMPREENDENDO A QUESTÃO FUNDAMENTAL: O QUE É FILOSOFIA POLÍTICA?.....</b>	<b>5</b>
1.1 A FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA .....	12
<b>2. A FILOSOFIA POLÍTICA E O PENSAMENTO MODERNO .....</b>	<b>20</b>
2.1 AS ONDAS DA MODERNIDADE .....	24
2.2 A FILOSOFIA POLÍTICA E O PONTO ONDE ESTAMOS .....	29
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>31</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>35</b>
BIBLIOGRAFIA BÁSICA – TEXTOS DE LEO STRAUSS.....	35
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR.....	36

## Introdução

Levando em conta as perspectivas de diferentes comentadores da filosofia straussiana como Catherine Zuckert (2006; 2014), Paul E. Gottfried (2012), Shadia B. Drury (2005), Steven B. Smith (2009; 2009b) e Thomas Pangle (2006), é possível dizer que entre eles há ao menos a concordância de que o filósofo e historiador Leo Strauss empreende uma investigação bastante original e provocante a respeito do sentido da filosofia política. O autor interroga diretamente a relação fundamental entre filosofia e política e, em alguma medida, pode ser considerado como um dos responsáveis por fomentar a retomada das discussões do campo da filosofia e ciência política no agitado século XX.

Como se sabe, Strauss nasceu em 1899 numa família judia alemã e produziu a maior parte de sua obra nos E.U.A., onde se instalou definitivamente desde 1938, fugindo das repressões do regime nazista. Como membro da comunidade acadêmica norte-americana, Strauss tornou-se um famoso professor em história da filosofia política e teoria política, ministrando cursos sobre a filosofia política clássica, mas também sobre a tradição islâmica e judaica e a filosofia política de autores da modernidade. Filósofos tão diversos quanto instigantes como Platão, Maimônides, Al Farabi, Spinoza, Maquiavel, Hobbes e Nietzsche foram objeto de estudos e cursos ministrados por Strauss em diferentes universidades norte-americanas por mais de trinta anos.

Conforme o comentário de Steven B. Smith (2009), Leo Strauss era visto como um homem discreto e de hábitos simples, um catedrático da história da filosofia que costumava até mesmo, e não por acaso, negar para si a alcunha de filósofo (SMITH, 2009, p.38). Nesse mesmo sentido, de acordo com a observação de Catherine Zuckert (2006), certamente, Strauss pôde ser considerado um exímio professor; todavia, durante sua carreira, ainda em vida, o renome de Strauss como filósofo e pensador jamais alcançaria o patamar de alguns de seus contemporâneos como Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jacques Derrida ou Richard Rorty (ZUCKERT, 2006, p.1-3). É somente a partir da morte do autor em 1973 e, sobretudo, a partir de meados da década de 1980 que a obra straussiana alcançaria uma grande repercussão, gerando um crescente interesse até os dias atuais, principalmente em países como E.U.A, França, Alemanha e Canadá<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> cf. PANGLE, 2006, p.1. Muito recentemente, poderíamos incluir a China como país de grande interesse

Para entendermos esse caráter extemporâneo das ideias de Strauss e o sentido do interesse recente na filosofia straussiana, devemos ter em conta um duplo aspecto: por um lado, o fato de Strauss ter alcançado certo prestígio como professor não teria sido algo casual, tendo em vista a influência que exerceria sobre seus alunos; e, por outro lado, o fato do projeto global de Strauss assumir uma dura crítica à modernidade e comprometer-se, de algum modo, com a ideia de um retorno à filosofia política clássica. A ideia desse comprometimento com os clássicos é algo que seria interpretado das mais variadas maneiras por seus alunos, admiradores e críticos.

De fato, seguindo os comentários de Drury (2005) e Gottfried (2012), a questão que parece decisiva é que Strauss teria exercido uma enorme influência sobre o seu círculo de alunos próximos e sobre muitos estudantes de sucessivas gerações em diferentes universidades; e isso de tal maneira que, em um contexto político recente, altos postos do governo norte-americano estavam ocupados por diplomados que se autointitulavam discípulos de Strauss<sup>2</sup>. Nesse contexto, segundo Zuckert (2006), Leo Strauss teria sido alçado, por assim dizer, a porta-voz de um novo conservadorismo, tendo sua figura imediatamente associada aos governos Reagan e Bush. É nesse sentido, por exemplo, que Drury (2005) elabora sua crítica radical às ideias de Strauss. Segundo Drury, Strauss realmente teria se comprometido com a defesa de uma certa elite anti-moderna. Tal defesa revelaria, no fundo, a inspiração nazista de Nietzsche, Heidegger e Schmitt nas ideias straussianas e na ideia de um “desprezo pelas pessoas comuns, as quais devem ser governadas por alguns superiores” (DRURY, 2005, p.xiii).

Conforme a indicação de Zuckert, foi esta posição crítica de Drury o que ocasionou um importante deslocamento da discussão, na medida em que permitiu a popularização da ideia de uma identidade entre Strauss e uma extrema direita norte-americana. Drury não teria poupado esforços para revelar essa suposta identidade, desejando provar que Strauss seria, na verdade, um inimigo da democracia liberal (ZUCKERT, 2006, p. 19). Entretanto, segundo a argumentação de Zuckert, Drury facilmente poderia ter cometido algum erro em sua interpretação, tendo em vista os aspectos complexos relacionados ao grande número de trabalhos de Strauss que envolvem os E.U.A e as discussões sobre liberalismo e democracia, bem como a própria complexidade da visão straussiana acerca da filosofia política e o próprio caráter singular e enigmático de sua escrita (ZUCKERT, 2006, p. 21). Em outras palavras,

---

<sup>2</sup> cf. DRURY, 2005, p.x, xi. Drury nos fala, por exemplo, a propósito de Paul Wolfowitz, um dos principais nomes na idealização da Guerra do Iraque, aluno de Strauss e de Allan Bloom que, por sua vez, também foi aluno de Strauss.

Zuckert sugere que Drury poderia mesmo ter deixado escapar leituras importantes que permitiriam esclarecer e compreender, de fato, o que diz Strauss acerca dessas questões.

Seja como for, a polêmica nos direciona a pensar sobre o caráter provocante que as ideias de Strauss parecem assumir na segunda metade do século XX e ainda mais nos dias de hoje; nos direciona a pensar de que maneira a filosofia straussiana pode soar desconcertante ou de que maneira ela apresentaria elementos que podem ser considerados, ao mesmo tempo, certos e perigosos. Nesse sentido, este trabalho encara a tentativa de reapresentação de algumas passagens centrais dos escritos de Strauss a fim de compreender o que diz o autor a propósito da atividade da filosofia política e do modo como tal atividade pode ser possível nas sociedades modernas. Observam-se os elementos teóricos de complexidade que circundam o desenvolvimento da obra do filósofo e que permitem evidenciar o que, de fato, diz Strauss a respeito da natureza da filosofia política e do modo como a filosofia política foi compreendida desde o estabelecimento daquilo que se chamou a *modernidade* do pensamento ocidental<sup>3</sup>.

Para acompanharmos o debate em torno de Strauss, é preciso, então, antes de mais nada, compreender a maneira original como o autor interpreta a própria história da filosofia e aí o sentido distintivo da atividade da filosofia política. Mais uma vez, tomaremos essa compreensão como uma tentativa, não deixando de atentar, como sugere Smith (2009), para a dificuldade implicada na tarefa de interpretação do pensamento straussiano, algo que parece mobilizar um conhecimento amplo e minucioso dos aspectos fundamentais da história da filosofia política.

Assim, em primeiro lugar, o trabalho apresenta a questão central que parece orientar a elaboração filosófica de Strauss: *o que é a filosofia política?* Veremos que, perseguindo essa pergunta, estabelece-se para o filósofo a tarefa de compreender as origens da filosofia política e as origens da própria filosofia. Ao longo do amplo espectro da obra straussiana, é possível dizer que tal pergunta figura como espécie de orientação do pensamento de Strauss. Todavia, é na combinação de alguns ensaios introdutórios que o autor nos apresenta mais diretamente o âmbito da questão. Nesse sentido, a primeira parte deste trabalho, que compreende o capítulo 1 e sua subseção, aborda os textos centrais *What is Political Philosophy?*, de 1959, *Introduction to History of Political Philosophy*, de 1963, *On Classical Political Philosophy*, de 1945, *Persecution and the Art of Writing*, de 1941, e *Reason and Revelation*, de 1948. Sobretudo nesses textos, o filósofo nos oferece os elementos essenciais para compreender o significado mais original da atividade da filosofia política tendo em vista aquela que seria a

---

<sup>3</sup> Ver, nesse sentido, a obra de Daniel Tanguay, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

própria origem da atividade filosófica. Veremos como, segundo o autor, tal dimensão original nos encaminha a repensar a relação entre filosofia e política, ou a repensar a *problematicidade teológico-política* que envolve a filosofia, isto é, seu posicionamento frente a religião e a ordem política. Para Strauss, tal dimensão original deve nos encaminhar ainda a repensar a *técnica do esoterismo*, a técnica retórica especial utilizada pelos filósofos para seguir filosofando frente ao confronto das audiências, do fechamento de sociedades hostis e do fenômeno da perseguição que se origina desde o exemplo máximo de Sócrates.

Ainda na primeira parte do trabalho, trata-se de explicitar a interpretação straussiana acerca da filosofia política clássica. Para o autor, a filosofia política clássica confunde-se com a origem da própria filosofia e nos sobrevém, em grande medida, pelas obras de Platão e Aristóteles e pelas obras de seus herdeiros nos primeiros séculos da era cristã. O autor levará a efeito a explicação dos principais aspectos relacionados à solução clássica para o problema da filosofia política, explicitando o projeto de uma investigação consciente e justificada acerca da natureza do bem ou do bom e do melhor modelo de governo para as comunidades políticas.

Apresentadas as ideias de Strauss acerca das origens da filosofia política e da solução clássica para o problema da filosofia política, na segunda parte deste trabalho abordam-se aquelas que seriam as características fundamentais das transformações inauguradas pelo pensamento moderno e, notadamente, pela filosofia política moderna na história do Ocidente. Neste ponto, o objetivo é evidenciar o modo como a interpretação straussiana empreende uma crítica direta à solução moderna para o problema da filosofia política, solução que teria estabelecido as bases para uma espécie de degradação e ruína da filosofia política. Observamos aí como o autor define o pensamento de Maquiavel, Hobbes, Rousseau e Nietzsche como as ondas modernas, as quais nos teriam direcionado às perspectivas do positivismo e do historicismo, lançando-nos a um perigoso relativismo extremo e a uma visão nihilista segundo a qual a filosofia política é insignificante.

Como forma de encaminhamento deste texto, as considerações finais apresentam resumidamente as ideias gerais tratadas ao longo dos dois capítulos do trabalho e ainda uma breve consideração que diz respeito aos principais problemas levantados pela recepção crítica das ideias de Strauss. Abordam-se, em especial, as críticas que dizem respeito a tese do esoterismo e a defesa de uma retomada ou de um renascimento da filosofia política clássica no âmbito dos modelos das sociedades em que vivemos.

## 1. Compreendendo a questão fundamental: *o que é filosofia política?*

Antes de abordarmos diretamente o texto straussiano em que a pergunta acerca da natureza da filosofia política é posta em primeiro plano, é preciso estabelecer o ponto a partir do qual a questão se anuncia. Seguindo as observações de Michael Zank (2002) em sua edição e comentário dos textos de Strauss de 1921 a 1932, devemos ter em mente que o jovem Strauss, ainda em Alemanha, ocupava-se com a teologia política e com os estudos acerca do judaísmo num franco diálogo com os grupos mais tradicionais de judeus alemães. De um lado a *Wissenschaft des Judentums*, e de outro lado os movimentos de jovens sionistas. Nesse período, Strauss ocupou-se com a filosofia da religião de Spinoza, com a crítica ao racionalismo empreendida por Friedrich Heinrich Jacobi e com a leitura de Nietzsche e Heidegger, o que parece ter sido determinante para que o jovem Strauss reorientasse o seu pensamento, rejeitando as ideias radicais tanto do sionismo cultural quanto do sionismo religioso. A partir daí, Strauss dirige suas investigações não mais segundo a perspectiva da teologia política mas sim da filosofia política; o *filósofo político* Strauss nasce em um contexto onde se despede e se silencia o *teólogo sionista*<sup>4</sup>.

Por meio do trabalho sobre a crítica da religião de Spinoza e da leitura dos medievais como Maimônides e Al Farabi, Strauss volta-se para o texto platônico e para a determinação de um trabalho elaborado a partir da perspectiva filosófica. De fato, como o próprio Strauss escreve em um comentário intitulado *The Testament of Spinoza*, em 1932, a leitura de Spinoza despertará a questão filosófica mais ampla do problema teológico-político, o problema que pôde ser melhor percebido a partir do ponto de vista do filósofo judeu que, efetivamente, teria rompido com o judaísmo ortodoxo em favor de retomar a discussão de um estado político de liberdade<sup>5</sup>.

Poderíamos dizer, seguindo Zank, que de Spinoza Strauss parece reter uma inspiração acerca da filosofia e da tensão essencial que se impõe com ela: a tensão entre a fundamentação da lei e da vida política e os fundamentos religiosos. Resta a Strauss reorientar o modo do seu pensamento, considerando como essa tensão se estabelece no mundo antigo e no mundo moderno, e como implica necessariamente a filosofia política. A pista da investigação acerca da possibilidade de um sionismo político de Spinoza conduziria Strauss, pouco a pouco, à investigação filosófica do próprio sentido da política. Dito de outra maneira, parece que aí Strauss opera um ligeiro deslocamento de sua visada, voltando-se a uma questão

---

<sup>4</sup> cf. STRAUSS, 2002, p. 11.

<sup>5</sup> cf. STRAUSS, 2002, p. 221.

mais elementar acerca da melhor maneira de ordenação da comunidade política. Considerando as experiências concretas da Primeira Guerra Mundial e o pensamento político que sustentava tais experiências, Strauss parece sugerir que a pergunta que deve ser colocada em primeiro lugar não é mais a pergunta acerca de como o povo judeu deve viver, mas sim a pergunta acerca de como o homem deve viver<sup>6</sup>, isto é, o primário na investigação é mesmo a pergunta platônica por excelência, a pergunta da filosofia política. Então, como o filósofo político elabora a resposta a tal questão? O que fala e o que faz a filosofia política a respeito da relação oblíqua entre a fé e a conformação da vida política e moral?

Como vemos, essas serão as severas questões perseguidas pelo já não tão jovem Strauss e que, de fato, o acompanharão até os últimos instantes de trabalho. Perguntando-se sobre o problema que parece despontar da relação entre o domínio da religião tradicional e o domínio da moralidade pública e seu aparato institucional, Strauss dirige-se, então, ao questionamento acerca da posição da filosofia frente a essa relação fundamental; o filósofo quer saber o que diz a filosofia acerca do melhor modo de ordenamento político segundo a ideia do melhor modo de viver. Assim, considerando a perspectiva da história da filosofia, Strauss pretende compreender, em primeiro lugar, o que quer dizer a filosofia política.

Para acompanharmos o projeto investigativo de Strauss, consideremos, de saída, que a pergunta que dá título ao ensaio do filósofo, publicado em 1959, *What is Political Philosophy?*<sup>7</sup>, pretende tornar expressa a pergunta filosófica por excelência, a pergunta pelo *o que é*. Em *Introduction to history of political philosophy*<sup>8</sup>, Strauss nos lembra que perguntar o *que é* é perguntar pela natureza, *physis*. Segundo nos diz, devemos lembrar as primeiras ocorrências da palavra em Homero. Em uma passagem especial, o poeta nos falaria a respeito do encontro de Odisseu e o deus Hermes, aquele que conheceria e mostraria ao herói a natureza da erva do alho dourado, e aí “natureza quer dizer o caráter de uma coisa, ou de tipo de coisa, o modo como uma coisa ou tipo de coisa parece e atua, e a coisa ou tipo de coisa, é tomada como não tendo sido feita por deuses ou homens” (STRAUSS, 1989, p.161).

O filósofo nos chama atenção para o sentido primitivo da palavra *physis* e a ideia de crescer, de crescimento. Tal sentido teria permitido aos gregos uma distinção especial entre o

---

<sup>6</sup> cf. STRAUSS, 2002, p. 18.

<sup>7</sup> O ensaio *What is Political Philosophy?* foi publicado em 1959 e trata de ideias abordadas a primeira vez no ciclo de palestras da Universidade Hebraica de Jerusalém, em fins de 1954 e início de 1955. O texto da edição de 1959 apresenta três leituras: “*The Problem of Political Philosophy*”, “*The Classical Solution*” e “*The Modern Solutions*”; In.: STRAUSS, L. *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

<sup>8</sup> O texto refere-se a uma introdução publicada em 1963 no livro conjunto de Strauss e Joseph Cropsey, intitulado *History of Political Philosophy*. Neste artigo a referência ao texto segue a edição de Hilail Gildin, In.: STRAUSS, L. *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

que é fabricado (*poiesis*) e o que é por natureza (*physis*). Com essa distinção, a natureza, seja como for, não se mostraria conhecida de antemão, mas “tem que ser descoberta”, não sendo todavia fabricada ou feita pelo homem ou pelo deus (STRAUSS, 1989, p.162). A noção de natureza teria inaugurado o terreno da divisão entre *physis* e *nomos*, ou entre a natureza e a convenção ou lei. Para o filósofo, justamente, é essa distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção que nos apareceria como o problema determinante da filosofia política, seja a clássica ou a moderna<sup>9</sup>.

A diferença entre natureza e convenção termina por impor a questão sobre a possibilidade das coisas políticas serem naturais ou apenas por convenção. Segundo Strauss, a partir daí determinam-se as perguntas essenciais do filósofo político: existem as coisas justas por natureza, ou leis que tenham raízes na natureza? Existem as coisas boas por natureza para os homens enquanto homens?<sup>10</sup> Formuladas dessa maneira tais perguntas permitem pensar que nas origens da filosofia política a questão principal se coloca, sobretudo, a partir da relação entre o que seria, por natureza, bom para o homem enquanto homem, e o que é o direito e a justiça. Em última instância, o que se poderia considerar aí era: “ou todo direito é convencional ou existe algum direito que é natural” (STRAUSS, 1989, p.163).

É nesse sentido que, segundo a leitura straussiana, devemos entender Sócrates como o fundador da filosofia política. Sócrates buscava percorrer o caminho que sai da lei, da convenção ou da opinião, para a natureza, isto é, para o conhecimento. A pergunta socrática que considera a natureza para além das convenções, ou das opiniões que podem ser as mais divergentes, é a pergunta pelo *que é*, a pergunta pela forma, pelo tipo de coisa, pelo caráter daquilo que se tem em questão. Aqui podemos perceber que Strauss pretende evidenciar que a pergunta filosófica por excelência põe em jogo a dimensão humana, isto é, a dimensão política sustentada pelo domínio da opinião pública e das convenções. Vale ler esta passagem mais longa de Strauss:

Sócrates pressupunha que o conhecimento do todo é, sobretudo, conhecimento do caráter, da forma, do caráter essencial de cada parte do todo, e não o conhecimento daquilo de que ou através de que o todo pode ter vindo ao ser. Se o todo consiste de partes essencialmente diferentes, é, ao menos, possível que as coisas políticas (ou as coisas humanas) sejam essencialmente diferentes das coisas não políticas – que as coisas políticas formem uma classe por si mesmas e que, portanto, elas possam ser estudadas por si mesmas. Ao que parece, Sócrates tomou o significado primário de “natureza” mais seriamente que qualquer do seus predecessores: ele se deu conta de

---

<sup>9</sup> Como consequência desta diferença teríamos a diferenciação com a qual nós modernos nos habituamos: de um lado o direito natural e de outro o direito positivo. Ver, nesse sentido, as formulações de Strauss em sua obra mais consagrada, *Natural Right and History*, publicada em 1953.

<sup>10</sup> cf. STRAUSS, 1989, p.162.

que “natureza” é primariamente “forma” ou “ideia”. Se isso é verdadeiro, ele não simplesmente recusou o estudo das coisas naturais, mas deu origem a um novo tipo de estudos das coisas naturais – um tipo de estudo no qual, por exemplo, a natureza ou ideia da justiça, ou de direito natural, e, seguramente, a natureza da alma humana e do homem, é mais importante que, por exemplo, a natureza do sol. (STRAUSS, 1989, p.164-165)

Vemos que Sócrates teria inaugurado a filosofia política no sentido dessa inclinação à pergunta pela natureza do homem, natureza que só poderia ser pensada considerando-se a natureza da própria sociedade humana. Por isso, a partir da herança de Sócrates, os gregos pensaram a *pólis*, a cidade, como a estrutura mais perfeita de sociedade, capaz da alta civilização e da liberdade<sup>11</sup>. Delimitando o problema da filosofia política e como ele se inscreve, os clássicos delimitaram aí a relação entre a ação política e o conhecimento do bem, isto é, a conjunção, se assim podemos dizer, daquilo que não deve restar separado: a lei natural e a lei da cidade.

Seguindo o ensinamento platônico, para compreender o âmbito da filosofia política é preciso deixar-se confrontar com a ideia de que toda ação política envolve um pensamento acerca de melhor e pior, acerca do que é o bem ou bom, tendo em vista a pretensão constitutiva em conservar (algo que é bom para não assumir algo pior) ou mudar aquilo que é (para algo que é melhor). E o mesmo aconteceria em nossas ações cotidianas, pois parece que sempre nos guiamos segundo uma opinião sobre o bem. Tais opiniões, entretanto, mostram-se questionáveis se colocadas sob reflexão, e é este fato o que orienta a passagem da opinião ao conhecimento, e, justamente, essa passagem que caracterizaria a própria filosofia.

Pensando a forma do conhecimento do bem e assumindo de forma direta e explícita a meta para ter conhecimento da vida boa, nasce a filosofia política; na medida em que os filósofos se dão conta da tarefa própria da filosofia nasce a filosofia política. Aí devemos entender a filosofia política como um modo de abordagem da filosofia que é, todavia, diretamente relevante para a vida política, assim como deve ser a ação política. Por isso, diz Strauss: “a filosofia política é aquele ramo da filosofia que está mais perto da vida política, da vida não filosófica, da vida humana” (STRAUSS, 1989, p.4). Temos aí a ideia de que a filosofia política é um ramo da filosofia. Então: o que faz a filosofia, da qual a filosofia

---

<sup>11</sup> cf. STRAUSS, 1989, p.165. Aqui, vale notar que, segundo Strauss, para nós, contemporâneos, restaria perceber que os gregos optaram pela cidade não por acaso, mas por escolha deliberada. Consideravam as tribos limitadas quanto ao desenvolvimento do conhecimento, e consideravam os grandes impérios ou vastos territórios incompatíveis com a ideia de liberdade. Por isso Strauss sugere que devemos nos lembrar da tentativa do republicanismo de justificar a liberdade em grandes territórios à luz do que diziam os filósofos antigos. Lembremos, nos diz Strauss: “da mesma forma que os autores de *O Federalista* assinaram como “Publius”, o republicanismo aponta para trás, para a Antiguidade clássica e, portanto, também para a filosofia política clássica” (STRAUSS, 1989, p.166).

política seria uma ramificação? Observamos que, para Strauss, a filosofia determina-se como a passagem da opinião para o conhecimento, a passagem de uma opinião geral acerca de todas as coisas para a busca do conhecimento da natureza de todas as coisas, ou da totalidade; a filosofia trata da inclinação para a pesquisa e o conhecimento da natureza das coisas. No âmbito da filosofia não há que se falar em chegar a uma decisão definitiva sobre a verdade, senão que a própria busca é o que há de valioso, na medida em que permite uma apreensão clara e o conhecimento acerca das questões fundamentais, o que seria de todo melhor do que estar “cego” ou a “indiferente” a tais questões (STRAUSS, 1989, p.5).

Assim, da tarefa de ascender ao conhecimento pelo exame da opinião surge a filosofia; de modo marcante, a tarefa da filosofia se empreende a partir de uma tensão radical com o elemento básico que sustem a sociedade política: a opinião. Compreendida dessa maneira, a filosofia aparece necessariamente relacionada à esfera política, de modo que “a esfera política avançará necessariamente para o foco do interesse filosófico tão logo a filosofia comece a refletir sobre suas próprias ações” (STRAUSS, 1989, p.76).

De fato, em *Reason and Revelation*<sup>12</sup>, Strauss nos diz que, se a opinião é o elemento fundamental da vida política, a filosofia que questiona as opiniões como tais dissolve o elemento principal da vida social, “a filosofia é essencialmente subversiva”, isto é, corrompe a juventude e é capaz de desagregar o ambiente social e político (STRAUSS, 2009, p.146). É sobretudo da consciência desse problema que nasce a filosofia política. Como é possível notar, a filosofia mesma, em sua origem, apresentaria, de saída, um caráter politicamente problemático<sup>13</sup>. Tão logo o filósofo pergunta pelo caráter próprio de sua atividade, tão logo descobre a necessidade de uma justificação da filosofia perante a comunidade política.

Em última análise, segundo Strauss, esse teria sido o maior ensinamento de Platão a partir do exemplo de Sócrates. O exemplo da morte de Sócrates determina a urgência dos filósofos de encararem a característica especial da atividade que exercem, construindo assim aquilo que seria uma apresentação política da filosofia, destinada ao público, a fim de que se harmonize a filosofia e a cidade. A partir da necessidade de justificação perante a comunidade, o filósofo deve compreender que é preciso proceder a uma apresentação distinta da filosofia,

---

<sup>12</sup> O ensaio em questão diz respeito aos conteúdos de um curso ministrado por Strauss em janeiro de 1946 no âmbito do *Seminário Teológico de Hartford*, em Conneticut, ver In: *Leo Strauss and the theologico-political problem – and other essencial texts*. Edited by Heinrich Meier. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Grosso modo, o ensaio procura revelar o embate da filosofia com a política e a religião, ou o problema teológico-político que envolve a atividade da filosofia política. A palavra revelada ofereceria o contraponto de uma narrativa plenamente justificada na ordem pública. A alternativa da fé representaria o outro lado essencial que se fundam as origens do pensamento ocidental e os modos de realização das comunidades políticas.

<sup>13</sup> Sobre a problematidade política da filosofia, ver o artigo de Richard R. Oliveira, “*Esoterismo e filosofia política na obra de L. Strauss*” (2017).

especialmente destinada ao vulgo. É preciso uma *filosofia política*, algo que requer a forma de uma retórica especial que possa dar conta de mitigar ou camuflar os efeitos da atividade filosófica<sup>14</sup>.

Aqui estamos diante da famosa tese straussiana acerca do *esoterismo*, a técnica comum aos filósofos para escrever nas entrelinhas, ou para escrever para aqueles capazes de avançar para além da aparência do texto ou de uma leitura vulgarizada. Em *Persecution and the art of writing*<sup>15</sup>, Strauss sugere que a filosofia inaugura o fenômeno da perseguição na medida em que o filósofo ousa comprometer as bases que sustentam a comunidade política, isto é, compromete a opinião e as convenções dadas. Dessa maneira, para reagir ao ataque a que está sujeita, a filosofia vê-se diante da necessidade de realizar-se por meio de uma espécie de aparência política. Dito de outro modo, frente à perseguição, a filosofia deveria encontrar o modo de uma filosofia de caráter exotérico capaz de conciliar a atividade da filosofia e a manutenção da comunidade e suas instituições; e aí “o ensinamento exotérico é necessário para proteger a filosofia”, é fundamental para garantir a própria possibilidade de existência de algo como a atividade filosófica (STRAUSS, 1988, p.18).

Como vimos, no âmbito dos estudos sobre Spinoza e, sobretudo, sobre Maimônides e Al Farabi, Strauss volta-se para questão central acerca da relação entre filosofia e política, ou entre o filósofo e a cidade. Estudando os filósofos da tradição judaica e islâmica, o autor sugere que há, de fato, um contraste entre estes últimos e a grande tradição da escolástica cristã no que diz respeito ao peso dado, por um lado, ao ensinamento presente nas obras platônicas, em especial, na *República* e nas *Leis*, e por outro lado, ao ensinamento presente na obra *Política* de Aristóteles. Segundo Strauss, a questão central é que os filósofos judeus e muçulmanos travavam outra relação com a religião e a ordem social; em suas sociedades, os filósofos se viram impelidos a refletir sobre a Revelação não de modo a enfrentar e pensar os dogmas, mas de modo a interpretar a própria Revelação como lei perfeita e ordem política ideal (STRAUSS, 1988, p.9-10).

---

<sup>14</sup> cf. STRAUSS, 1988; 1989.

<sup>15</sup> Este ensaio, publicado em 1952, dá título e acompanha a obra de textos reunidos de Strauss sobre a questão do esoterismo e da arte de escrever. Na obra expõe-se o nexos argumentativo entre os primeiros estudos em teologia política do jovem Strauss e a redescoberta da questão do esoterismo. In.: *Persecution and the Arte of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. A propósito dos primeiros textos de Strauss e da dimensão teológica de sua investigação, ver STRAUSS, L. *The early writings (1921-1932)*. NY: State University of New York Press, 2002.

Segundo Strauss, esses filósofos, inspirados por Platão, compreenderam a necessidade de estabelecimento de uma justificação e compreensão da filosofia diante da sociedade e da religião. Como vimos, o exemplo socrático teria efetuado em Platão uma espécie de tomada de consciência a respeito dos perigos de morte aos quais o filósofo está sujeito. Desse modo, o filósofo foi capaz de encontrar uma solução para essa situação paradoxal por meio da ideia de uma cidade virtuosa ideal, fundada no discurso. Nas palavras de Strauss, “Platão encontrou uma solução para o problema imposto pelo destino de Sócrates: apenas naquela ‘outra cidade’ o homem seria capaz de alcançar sua perfeição” (STRAUSS, 1988, p.16).

O que podemos ver aí é que a solução platônica diz respeito à prática de um ensinamento retórico especial, de caráter exotérico, necessário frente ao perigo iminente posto pelo não reconhecimento da filosofia e do direito de filosofar. Conforme a interpretação de Strauss, aqui estaríamos diante da diferença fundamental entre o cristianismo e o judaísmo e islamismo. Para os cristãos, a filosofia podia até ser incorporada pela via já consagrada da teologia revelada e gozar de algum prestígio; todavia, para muçulmanos e judeus a filosofia é algo depreciado pois o que se consagra é a interpretação legal da lei divina. Se consideramos isso, conforme Strauss, é possível compreender, por exemplo, o fenômeno sem precedentes na história de esvaziamento e supressão da filosofia em territórios islâmicos e judaicos.

Para Strauss, todavia, o fenômeno da perseguição instaurado com a filosofia não é capaz de esgotar ou extinguir o pensamento independente; o filósofo é capaz de continuar proferindo suas visões em público, contanto que seja capaz de agir com “circunspeção” e que, ao escrever, escreva “nas entrelinhas”, isto é, exotericamente (STRAUSS, 1988, p.24). O texto exotérico deve apresentar um “ensinamento popular de caráter edificante, colocado ao público em primeiro plano, e um ensinamento filosófico sobre o tema mais importante, que apenas é indicado nas entrelinhas” (STRAUSS, 1988, p.36). Segundo Strauss, aqui deveríamos perceber a indicação da relevância da educação como única resposta para a possibilidade de apreender as questões fundamentais nesses textos, e para refletir acerca da tarefa da filosofia na busca das respostas sobre a melhor sociedade e aí sobre a possibilidade de “reconciliação com a ordem sem opressão e com a liberdade sem licenciosidade” (STRAUSS, 1988, p.37).

## 1.1 A filosofia política clássica

Como vimos, à procura do sentido da atividade da filosofia política, Strauss se debruça sobre a história da filosofia de modo a investigar o sentido que tal atividade assume em suas origens. Em seu caráter distinto, a filosofia política parece se expressar na forma da filosofia política clássica, isto é, aquela que nos chega por meio dos ensinamentos de Platão e Aristóteles e que apresenta a ideia de uma proximidade com a vida política ou com a realidade política das comunidades. Segundo Strauss, os filósofos clássicos pareciam reunir em si uma visão abrangente e também a visão do cidadão comum, exercendo a filosofia política como “teoria política e habilidade política”, “livre de qualquer fanatismo porque sabe que o mal não é algo que pode ser erradicado e que, então, a expectativa em relação à política deve ser moderada” (STRAUSS, 1989, p.25).

É justamente a ideia de moderação aquela que nos sobreviria com a obra platônica *Leis* - a obra obrigatória da filosofia política. As *Leis* de Platão nos forneceriam os elementos principais para compreender a ideia de uma educação para a moderação. A moderação é “a virtude que controla o discurso filosófico” (STRAUSS, 1989, p.30), não tanto o pensamento, que deve ser ousado, destemido, e até “sem vergonha” (STRAUSS, 1989, p.30), mas sim o discurso, a fim de que seja possível o estabelecimento da filosofia e da cidade. No desenvolvimento do texto platônico, colocam-se as perguntas acerca do legislador humano, como causa da lei, e dos variados tipos de legisladores com os quais devemos lidar. Platão nos diria que os variados tipos de homens que legislam só podem legislar de modo distinto conforme a ordem social e política, a *politeia*, ou o regime, isto é, conforme a situação de um regime ou combinação de regimes orientados pelas formas e modelos da democracia, aristocracia ou oligarquia. Nesse sentido, conforme nos diz Strauss, aqui devemos notar que a causa das leis é o regime, e que há, portanto, a consciência do caráter derivativo ou questionável das leis. É o regime, e não as leis, o que deve ser pensado em primeiro lugar no horizonte da filosofia política. Vejamos a explicação do filósofo:

Existe uma variedade de regimes. Cada regime tem uma reivindicação, explícita ou implicitamente, que se estende para além dos limites de qualquer sociedade dada. Assim, essas reivindicações conflitam umas com as outras. Existe uma variedade de regimes em conflito. Então, os próprios regimes, e não uma preocupação de meros espectadores, forçam-nos a perguntar qual dos regimes dados é o melhor e, em última instância, qual regime é o melhor regime. A filosofia política clássica é guiada pela questão do melhor regime. (STRAUSS, 1989, p.32-33)

Conforme a tradição, e seguindo a interpretação straussiana, essa ideia também se confirmaria na *Política* de Aristóteles. Aristóteles nos convida a pensar acerca do melhor regime em termos do bom cidadão e do homem bom. O bom cidadão não poderia ser definido em termos absolutos, isto é, não há de fato o bom cidadão de modo absoluto, sendo este dependente de um conjunto de fatores que dizem respeito ao regime. O homem bom, todavia, distingue-se pois não depende do regime x ou y; o “significado de homem bom é sempre e em todo lugar o mesmo” (STRAUSS, 1989, p.33). Essa distinção nos leva a pensar que o homem bom e o bom cidadão coincidem apenas no caso do melhor regime, pois neste a meta do regime e do homem parecem se afinar, tratando-se aí da virtude como meta. Por isso, para os filósofos clássicos, o que caracterizaria a tarefa primeira da filosofia política é pensar o melhor modelo de governo; há, de fato, essa espécie de compromisso radical entre o filósofo político e a consciência de sua tarefa; há, da parte do filósofo, um verdadeiro engajamento e uma implicação na tarefa que empreende.

É nesse sentido que Strauss contestará a ideia tardia - e moderna - da *tradição* da filosofia política e com ela a ideia de um indivíduo filósofo antigo afastado da dimensão política. Para Strauss, os filósofos clássicos foram mesmo aqueles capazes de estabelecer uma relação direta entre a filosofia política e a vida política como um todo; “a partir da vida política eles pensam a vida política mais perfeita possível” (STRAUSS, 1989, p.61). Vejamos as palavras de Strauss:

(...) [A filosofia política clássica] não partiu dessas distinções básicas entre, por exemplo, “estado de natureza” e “estado civil”, entre “fatos” e “valores”, entre “realidade” e “ideologias”, entre “o mundo” e “os mundos” das diferentes sociedades, ou entre “o Eu, o Tu e o Nós”, distinções que são estranhas, e de fato desconhecidas à vida política enquanto tal, e que tem origem somente na reflexão científica e filosófica. Ela também não tentava trazer ordem aos caos de “fatos” políticos que existiriam apenas para aqueles que abordam a vida política de um ponto de vista exterior à própria vida política, vale dizer, do ponto de vista de uma ciência que não é ela mesma essencialmente um elemento da vida política. Ao contrário, ela de fato seguiu com cuidado e mesmo escrupulosamente a articulação que é inerente e natural à vida política e aos seus objetivos. (STRAUSS, 1989, p.61)

Os filósofos políticos clássicos, efetivamente, não teriam abandonado o âmbito da vida política no modo de um distanciamento como supõe a tradição moderna. Na medida em que se inclinavam à necessidade de pensar, no nível mais alto, a melhor forma de viver, insistiam e perseguiram a orientação para a vida política, para a vida prática dos homens, lidando com questões levantadas em assembleias e conselhos, procurando os modos de operar o discurso em termos “inteligíveis e familiares” (STRAUSS, 1989, p.61).

Seguindo a interpretação de Strauss, podemos pensar que para os clássicos não havia a oposição ou uma separação entre um campo objetivo e outro subjetivo no que diz respeito à dimensão política: de um lado, o terreno da lógica e da ciência, e, de outro lado, o terreno da subjetividade. Para o filósofo clássico, o que está em jogo é antes um procedimento de investigação que permite delimitar tais dimensões numa reunião, numa continuidade. Isso que é reunido é ciência e filosofia. No mundo grego, de fato, filosofia política e ciência política estariam ligadas à vida de determinadas comunidades específicas, ou a variados modos de governo, mas de maneira fundamentalmente integrada à tarefa que persegue a pergunta acerca da universalidade, da comunicabilidade entre uma comunidade e outra, pois se se busca o homem de ciência política, o homem de Estado ou político excelente, há que se ter também aquele que ensina e instrui tal homem, isto é, o sábio, o filósofo. Devemos notar, portanto, que nessa origem, filosofia política e ciência política não se separam, mas reúnem-se e coincidem sob a mesma orientação.

Com a popularização da atividade retórica, abre-se o terreno em que deve ser necessária uma demarcação entre uma ciência política e uma sofística. O que o autor parece sugerir, então, é que essa identificação da filosofia política com a retórica é, possivelmente, um traço responsável pela acusação dos modernos contra os clássicos a respeito do caráter sofístico de seu pensamento político. Todavia, conforme Strauss argumenta, devemos lembrar que a filosofia política clássica, na verdade, terminou por recusar decisivamente a ideia da filosofia política como retórica<sup>16</sup>. Para os clássicos, a habilidade do discurso, ou a habilidade de falar em público, deveria ser considerada apenas quanto ao seu aspecto instrumental, isto é, quanto ao seu uso no domínio da ciência política. Contra o que seria uma especialização dos retóricos, nos diz o autor, os filósofos elevaram a ciência política ao *status* de disciplina, fundando um campo definido em que se leva em conta toda a “articulação que é natural à esfera política” (STRAUSS, 1989, p.65).

Para o filósofo, essa articulação natural à esfera política refere-se à vida política como um todo. Aí ciência política determina-se como a habilidade do homem de Estado em lidar com situações específicas da vida política, sendo a própria vida política algo que, entretanto, “conhece um tipo ainda mais elevado de compreensão política, que tem a ver não com o âmbito de casos individuais, mas, no que tange a cada tema relevante, com todos os casos, e cujos produtos imediatos – leis e instituições – devem ser permanentes” (STRAUSS, 1989,

---

<sup>16</sup> Dando sustentação a essa proposição de Strauss, aqui podemos lembrar os célebres diálogos platônicos *Fedro* e *Górgias*, por exemplo. Neles, Sócrates parece determinar a diferença entre a prática tradicional e disseminada de uma espécie de retórica adúladora e a arte genuína da política; cf. PLATÃO, 2008, p.58.

p.65). Assim, esse tipo mais alto de compreensão política relaciona-se à legislação e à justiça, isto é, àquela atividade “mais arquitetônica” em que se procura determinar os padrões para a ação do homem de Estado, seja qual for a situação<sup>17</sup> (STRAUSS, 1989, p.66). Aqui, o que é decisivo, de acordo com Strauss, é que todo legislador, como legislador de uma determinada comunidade política, deve colocar-se a pergunta a respeito de toda legislação. Em outras palavras, o filósofo político procura, então, por esse tipo determinado de conhecimento político, de caráter mais sistêmico, ou mais arquitetônico; enfim, o filósofo estabelece para si a meta da ciência política. Tendo ascendido a esse conhecimento é possível, então, proceder à tarefa mais alta de ensinar aos legisladores. Nas palavras de Strauss, “o filósofo político que atingiu a sua meta é o professor dos legisladores” (STRAUSS, 1989, p.66), aquele que alcançou o conhecimento transferível no mais alto grau.

Por se lançar a esse conhecimento específico, o filósofo político podia ser considerado o árbitro por excelência, o que arbitra sobre a controvérsia política fundamental, isto é, sobre a questão a respeito do tipo de homem que deve governar a comunidade política, e qual a melhor forma de governo da cidade. Mas essa controvérsia, argumenta o autor, objeto do filósofo clássico, é justamente aquela controvérsia real na vida política pré-filosófica. O filósofo clássico já parte do dado da existência da comunidade política e, portanto, não se pergunta pelo propósito da comunidade política. Ele deve preocupar-se primariamente com a estrutura interna da comunidade, a estrutura que abriga a controvérsia fundamental e real da vida política. Tal controvérsia envolve, como teria dito Aristóteles, o perigo da guerra civil e a disputa acerca de qual homem deve ter a palavra decisiva sobre a comunidade.<sup>18</sup>

O elemento principal é que, para dar respostas à pergunta pelo tipo de homem que deve governar a comunidade, o filósofo precisaria dar respostas à questão da melhor ordem política enquanto tal. Nesse sentido, para os clássicos, é certo que, para falar a propósito da melhor ordem política em geral, deve-se considerar como referência aquele grupo tomado como os “bons”, ou os homens de mérito, de virtude, de excelência, de modo que a “aristocracia (o governo dos melhores) se apresentava como a resposta natural de todos os homens bons à questão natural da ordem política melhor” (STRAUSS, 1989, p.68). Mas o que eram os homens bons? Como nos explica Strauss, a resposta para a noção de homem bom era conhecida a partir da vida política, dizia respeito àquele que põe a frente o interesse comum, que é capaz de definir a ação nobre e justa. Mas também era conhecido da vida

---

<sup>17</sup> cf. STRAUSS, 1989, p. 66. Strauss refere-se aqui a algumas passagens de Aristóteles em sua *Ética à Nicômaco*: 1109 b 34; 1141 b 24-29; 1180 a 33.

<sup>18</sup> cf. STRAUSS, 1989, p. 66-67.

política pré-filosófica que tal resposta sobre o homem bom dá espaço às considerações a respeito do que seria a diferença entre o “bom e justo” e o “útil”, pois mesmo a virtude poderia levar à ruína, para recordar mais uma vez as palavras de Aristóteles (STRAUSS, 1989, p.68-69).

Nesse sentido, a partir desse domínio de questões no âmbito pré-filosófico, a filosofia política clássica quer, na verdade, ir além e compreender as consequências dessas intuições pré-filosóficas. Na interpretação straussiana vemos que, partindo daquilo que é aceito no âmbito da vida política, o filósofo político procura quais os “materiais e instituições” são mais favoráveis ao melhor governo, e é capaz, portanto, de elaborar uma espécie de “planta baixa” do melhor tipo de governo, podendo, por fim, ensinar ao legislador (STRAUSS, 1989, p.69). Nas palavras de Strauss, o filósofo político, por fim:

(...) tentaria preencher o vazio entre o que é desejável por si mesmo e o que é possível em certas circunstâncias dadas, discutindo que sistema de governo e que leis seriam melhores sob vários tipos de condições mais ou menos favoráveis e, inclusive, que tipos de leis e medidas seriam apropriadas para conservar qualquer tipo de governo, não importa quão defeituoso seja. Ele ergue, assim, uma estrutura “realista” sobre a fundação “normativa” da ciência política, ou, falando de modo bem mais adequado, ele completa, assim, a fisiologia política com a patologia e a terapêutica política; ele [o filósofo político] não abandona nem recua, mas, antes, confirma sua visão de que a questão da melhor forma de governo é necessariamente a questão central. (STRAUSS, 1989, p.69-70)

Como vemos, o filósofo político permaneceria atrelado ao âmbito da vida política na medida em que é capaz - tal qual o médico em sua relação com o corpo físico - de pensar a fisiologia e o diagnóstico da comunidade, tendo em vista o que seria o exercício da melhor condição de sua forma. Como se vê, o filósofo clássico, dirigindo-se à vida política da própria comunidade, deve, todavia, considerar o que seria a ordem política em termos absolutos, isto é, aquela “que é melhor sempre e em todo lugar”, a partir da qual se pode julgar qualquer regime, em qualquer tempo (STRAUSS, 1989, p. 70).

Conforme a argumentação de Strauss, a busca por essa referência é o que teria justificado a acusação de um suposto afastamento do filósofo político clássico, um distanciamento da realidade da vida política. Todavia, para Strauss, o filósofo político clássico permanece ligado à vida política. Na medida em que dedica-se a pensar qual a melhor ordem política, a tarefa da filosofia política permanece ligada à ideia de orientação correta da vida; de todo modo, sua natureza é, portanto, essencialmente prática<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> cf. STRAUSS, 1989, p. 71-72.

Nesse sentido, na defesa straussiana das características fundamentais da filosofia política clássica, é importante notar o modo como o filósofo político clássico teria, efetivamente, perseguido objetivos práticos e não se afastado em uma teorização ideal. Comprometido de maneira expressa com a vida política, e de posse de suas descrições e análises racionais, o filósofo político persegue seu objetivo guiando-se *por* e culminando *em* “juízos de valor”, nos diz Strauss, algo que sinaliza para o modo de uma orientação da vida concreta das comunidades (STRAUSS, 1989, p.72). Considerando essa ideia, veremos como Strauss vai atacar a ideia da ciência política atual que pretende uma espécie de tarefa puramente analítica e descritiva da ciência política. Vejamos as palavras do autor:

A tentativa de substituir a busca da ordem política melhor por uma ciência política meramente descritiva ou analítica que se abstém de “juízos de valor” é, do ponto de vista dos filósofos clássicos, tão absurda quanto a tentativa de substituir a arte de fazer sapatos, isto é, de fazer sapatos bons e bem ajustados, por um museu de sapatos feitos por aprendizes, ou quanto a ideia de uma medicina que se recuse a distinguir entre a saúde e a doença. (STRAUSS, 1989, p.72)

Como vemos, segundo a argumentação straussiana, deter-se na descrição e análise do que seria o factual como quer a moderna ciência política, é como reduzir o horizonte político do homem, parar a meio caminho daquele conhecimento realmente dirigido e comprometido com a vida política, isto é, com o modo como guiamos nossas vidas e distinguimos entre certo e errado, justo e injusto, bom e ruim. Assim, a ideia é que o filósofo político clássico é aquele que, de fato, assume o horizonte de controvérsias da comunidade política e a partir dele pretende lançar-se à solução das controvérsias “no espírito não do partidário, mas do bom cidadão, e com vistas à ordem que estaria mais em acordo com as exigências da excelência humana” (STRAUSS, 1989, p.73-74).

Como vemos, Strauss explicita que o filósofo político clássico dirige-se, portanto, àquelas contradições postas no âmbito pré-filosófico, aquelas que se colocam no domínio do cotidiano, do ordinário, da vida mesma. Todavia, resta claro que o filósofo político era capaz de reconhecer as objeções possíveis que se podem fazer a ele, tendo em vista a natureza dessas contradições e distinções às quais o filósofo se dedica; não sendo “perfeitamente lúcidas” e nem passíveis de “demonstração”, tais contradições a que o filósofo se dedicaria trariam em si a necessidade de adesão por meio da mera evidência das distinções feitas na vida política (STRAUSS, 1989, p.72). Nesse ponto, é decisivo o modo como Strauss expõe o arrojo da filosofia política, no sentido de que ela tem que lidar com pelo menos dois tipos de audiência: aquela que toma como evidentes e significantes as distinções morais feitas no

âmbito da vida cotidiana, e aquela que não teria “gosto ou sensibilidade para as distinções morais” (STRAUSS, 1989, p.72).

Strauss nos lembra o fato de que Sócrates não teria sido capaz de convencer homens como Meleto e Cálicles, por exemplo, de sorte que o filósofo deve procurar dirigir o ensinamento político àqueles que seriam os homens decentes. Aos outros, que podem ser também inteligentes mas não decentes, Sócrates poderia apenas falar em termos de seu ensinamento teórico, isto é, poderia apenas calá-los com sua argumentação dialética, mas não convencê-los. Assim, a interpretação de Strauss é violenta: os filósofos políticos clássicos, ao contrário do que pensam os modernos, saberiam das limitações e objeções a que a filosofia política estava exposta, dada a sua ligação fundamental com o terreno controverso da vida política, no qual, supostamente, os homens podem falar de justiça enquanto pensam, na verdade, apenas em interesses próprios<sup>20</sup>. Mas, justamente, de posse desse fato, o filósofo político toma como verdadeiro que tal fato é um fato que diz respeito à essência do homem político, devendo, portanto, ser pensado até o limite, com vistas ao esclarecimento das controvérsias e à orientação da vida do homem em comunidade.

Como vimos, tal pensamento ao qual se dedica o filósofo político clássico em sua tarefa de resolução das controvérsias, necessitava colocar a pergunta mais simples e básica que, no entanto, jamais era colocada na arena política, nos diz Strauss (STRAUSS, 1989, p.74). A pergunta “que é a virtude” foi tão seriamente pensada que encaminharia o filósofo a uma nova visão paradoxal que termina por extrapolar a vida política e a dimensão da opinião comum, rumo ao conhecimento e ao que seria uma vida devotada à filosofia. Os filósofos teriam descoberto que o único modo verdadeiramente possível de realização da meta última da vida política era a filosofia, isto é, o modo de vida filosófico<sup>21</sup>.

Em outras palavras, poderíamos dizer que a busca pelo melhor tipo de regime, pelo conhecimento acerca da virtude, ao estender-se maximamente, leva o filósofo a ir além da esfera da opinião comum e da vida política em direção ao conhecimento das coisas humanas ou à vida filosófica. Desse modo, sua tarefa não mais diz respeito ao entendimento estrito e ordinário do que são as coisas políticas, mas a um entendimento de tais coisas segundo uma certa especificidade. Tal descoberta, nos diz Strauss, tornaria-se verdadeiramente decisiva para a filosofia política, “na medida em que determina os limites da vida política, de toda ação e de todo planejamento políticos” (STRAUSS, 1989, p.74).

---

<sup>20</sup> cf. STRAUSS, 1989, p. 73.

<sup>21</sup> cf. STRAUSS, 1989, p. 74-75.

Por fim, podemos pensar que a ideia da novidade de que nos lembra Strauss é que, com Sócrates e com Aristóteles, a filosofia política passa a ser vista como “filosofia das coisas humanas”, aí distinguidas as coisas divinas e as coisas naturais e o caráter distintivo da vida filosófica (STRAUSS, 1989, p.75). A interpretação de Strauss explicita que os filósofos clássicos, ao tomarem consciência do caráter da atividade filosófica, naturalmente perceberam e colocaram em questão a esfera das coisas políticas tal como eram compreendidas no âmbito da vida política comum. Se o movimento da filosofia buscava superar, por uma parte, o âmbito da opinião comum na busca pelo conhecimento das coisas humanas, seria necessário pensar o que pode acontecer nesse âmbito, o que pode suceder a ele a partir do que realiza a filosofia. Assim, os filósofos políticos clássicos empreendem a tentativa de pensar a forma por meio da qual a filosofia poderia justificar-se como necessária para a comunidade política, ainda que operasse, em algum sentido, para além das convenções. Nas palavras de Strauss:

Os filósofos, tal como outros homens que se tornaram conscientes da possibilidade da filosofia, são cedo ou tarde levados a perguntar: “por que a filosofia?”. Por que a vida humana precisa da filosofia, por que é bom e justo que as opiniões sobre a natureza do todo sejam substituídas pelo conhecimento genuíno da natureza do todo? Considerando que a vida humana é viver conjuntamente, ou, mais exatamente, é vida política, a questão “por que a filosofia?” significa “por que a vida política precisa da filosofia?”. Essa questão coloca a filosofia diante do tribunal da comunidade política: ela torna a filosofia responsável politicamente. Do mesmo modo como a cidade perfeita pensada por Platão não permite que os filósofos continuem a devotar-se exclusivamente à contemplação, essa questão, uma vez levantada, proíbe os filósofos de desconsiderarem a vida política. Assim, a *República* de Platão como um todo, bem como outras obras políticas dos filósofos clássicos podem ser mais bem descritas como tentativas de oferecer uma justificação política da filosofia, mostrando que o bem-estar da comunidade política depende de maneira decisiva da atividade da filosofia. (STRAUSS, 1989, p.76-77)

Ora, podemos pensar que o que Strauss nos revela é que os filósofos políticos clássicos, ao darem-se conta do que faz a filosofia – isto é, ao perceberem que a vida filosófica é a que pode cumprir a meta da excelência humana – colocaram em questão a necessidade de justificação da filosofia perante a comunidade política. Os filósofos retornam, então, da vida filosófica para o âmbito da vida política e para o modo como as coisas políticas são ordinariamente entendidas. Deixados por si mesmos, nos diz Strauss, os filósofos teriam permanecido presos à dimensão contemplativa da vida filosófica, mas o filósofo político é aquele que decide retornar à caverna, ou à vida política; orienta-se segundo os termos da comunidade, isto é, parte das opiniões geralmente aceitas.

Seguindo esse modo de proceder, o filósofo político instauraria a possibilidade de justificação da filosofia. De acordo com o método dialético, o filósofo argumenta a partir

daquilo que se estabelece como opinião aceita. Nesse processo, segundo Strauss, a filosofia política determina-se fundamentalmente como um modo de tratamento da filosofia, um modo “político” ou “popular” de tratar a filosofia segundo o que é aceito na vida política (STRAUSS, 1989, p.78). Por isso, em sua obra, Aristóteles partiria do entendimento acerca das virtudes tal como ele se apresenta na vida política. A partir desse entendimento, o filósofo pode então determinar uma descrição e uma hierarquia das virtudes, podendo proceder, por exemplo, ao exame de quais ações podem ser louvadas justa ou injustamente (STRAUSS, 1989, p.78). Como vemos, o pensamento aristotélico teria sido conduzido a partir da vida política, tal como ela é, mas, efetivamente, por meio da atitude filosófica ele deve ser capaz de transcendê-la rumo ao conhecimento da natureza das coisas políticas.

Portanto, conforme a interpretação de Strauss, é essa pergunta pela natureza das coisas políticas aquela que marcaria o limite da filosofia política como disciplina prática (STRAUSS, 1989, p.79). Tal pergunta “abre a porta para outros questionamentos cujo propósito não é mais orientar a ação mas entender as coisas como elas são” (STRAUSS, 1989, p.79). Em outras palavras, mais uma vez, pensar a natureza das coisas políticas encaminha o filósofo político clássico ao exame da vida política. É isso que sugere Strauss a propósito de Aristóteles que, em sua *Política*, nos fala, por exemplo, das listas e formas existentes de adquirir bens, da natureza da oligarquia e da democracia, da forma das magistraturas executivas, isto é, das coisas como as coisas são. (STRAUSS, 1989, p.79).

## **2. A filosofia política e o pensamento moderno**

Como delineado no capítulo anterior, segundo Strauss, a filosofia política em sentido mais original é uma atividade *sui generis*. O pensamento político e a teoria política não podem, assim, confundirem-se com a filosofia política, na medida em que ambos permitem a exposição - e mesmo uma adesão - de determinadas convicções e crenças sem compromisso real com a justificativa dessas mesmas convicções e crenças. De igual maneira, a filosofia política não se confunde com a teologia política e o argumento da revelação, pois não se compromete com a existência de uma entidade exterior, ela “está limitada ao que é acessível à mente humana não assistida” (STRAUSS, 1989, p.7).

No que diz respeito à filosofia social, sua diferença consiste em dirigir-se à *sociedade* como o “todo maior” que engloba a associação política do país ou da nação (STRAUSS, 1989, p.7). A filosofia política, por seu turno, considera a própria associação política como associação mais abrangente e como centro da autoridade. Segundo o filósofo, haveria ainda

uma distinção que mereceria análise em especial: a ciência política moderna não é o mesmo que a filosofia política, já que a primeira realiza-se mais no sentido de uma “ciência política científica” (STRAUSS, 1989, p.8). A ideia de uma ciência política como investigação das coisas políticas pautada no modelo da ciência natural pressupõe que o estudo das coisas políticas deve avançar, como a física e a matemática, a partir da consideração do novo método do estudo empírico e experimental, isto é, a partir do estudo científico da política, desconsiderando aí aquilo que seriam as especulações filosóficas. A intenção da moderna ciência política se mostraria, então, incompatível com a filosofia política.

Todavia, do ponto de vista de Strauss, não poderíamos dizer o mesmo da atividade acadêmica desenvolvida pelos cientistas políticos; nesse caso, não parece tratar-se de uma incompatibilidade, mas sim da atividade do cientista como uma espécie de propedêutica à filosofia política. A questão, segundo o filósofo, é que os próprios cientistas em suas atividades cotidianas parecem não suspeitar que, no fundo, se engajam eles mesmos na filosofia política. Se entendemos a filosofia política como o empenho em superar o domínio das opiniões em função do domínio do conhecimento político, o conhecimento político mobilizado pelo cientista é, na verdade, um primeiro modo para intentar o conhecimento da natureza das coisas políticas, como quer a filosofia política em seu sentido original.

Conforme argumenta Strauss, de um modo geral, nós presumimos que o homem seja capaz do conhecimento político, e que seja possível ascender em graus desse conhecimento a partir de experiências, inteligência aguçada, sabedoria, etc. O que acontece, segundo o filósofo, é que nas sociedades massificadas do mundo moderno tornam-se menos aparentes e acessíveis essas formas de aquisição do conhecimento político. Em um cenário como esse, deve impor-se, portanto, o esforço de “coletar e organizar o conhecimento das coisas políticas”, tarefa à qual dedica-se o cientista político em sua atividade acadêmica (STRAUSS, 1989, p.10). Mas, a partir daí, o cientista desejaria publicizar os seus estudos e esclarecer sobre os resultados de sua investigação, com “neutralidade” e “sem interesses pessoais”, pressupondo, no entanto, que essa “busca acadêmica” do conhecimento político não é um interesse, mas sim algo “essencialmente animado de um impulso moral, o amor da verdade” (STRAUSS, 1989, p.10). De acordo com Strauss, aí restaria evidente uma contradição. Ademais, segundo ele, devemos lembrar ainda que geralmente o cientista político parece reivindicar como referência primeira a situação política dada, geralmente a situação política do país do cientista, mas aí obscurece o fato de que nisso pesa o caráter daquilo que é político, isto é, daquilo que diz respeito a algo além do “aqui e agora”; que diz respeito “à vida política ou à vida humana como tal” (STRAUSS, 1989, p.11).

Como já assinalado, o âmbito da política, de um modo geral, expressa-se como conhecimento político e gira em torno de nossas opiniões. Quando nos lançamos à análise crítica e coerente dessas opiniões adentramos o terreno da abordagem da política através da ciência ou da filosofia. Mais uma vez, o que Strauss procura mostrar é que essa circunscrição de um sentido original da filosofia política compreende a ideia de um terreno comum da ciência e da filosofia que diz respeito à forma do conhecimento crítico e justificado das coisas políticas. Entretanto, o filósofo pretende sinalizar que hoje – no mundo contemporâneo – a filosofia política experimenta um “estado de decadência, ou até mesmo de apodrecimento, se é que ainda não desapareceu por completo”, tendo em vista a cisão moderna operada entre ciência e filosofia (STRAUSS, 1989, p.12). Vejamos as palavras de Strauss:

Originalmente, a filosofia política era idêntica à ciência política, e compreendida o significado do estudo global das coisas humanas. Hoje, a encontramos cortada em pedaços que se comportam como se fossem partes de um verme. Primeiro, adotou-se a distinção entre filosofia e ciência no estudo das coisas humanas, operando, por conseguinte, uma distinção entre uma ciência política não filosófica e uma filosofia política não científica, uma distinção que, nas condições atuais, retira toda a dignidade e toda a honestidade da filosofia política. (STRAUSS, 1989, p.12)

Segundo o filósofo, as razões dessa mudança nos chegariam através da acusação das ciências naturais e da acusação da história, “essas duas grandes potências do mundo moderno” (STRAUSS, 1989, p.13). A filosofia política é acusada de não ser suficientemente científica e de não ser atenta à perspectiva da História. Como alternativa à filosofia política, apresentou-se a moderna ciência social, erigida sob a inscrição da diferença fundamental entre  *fatos*  e  *valores* , delimitando como sua condição científica certa moralidade neutra, isto é, a ideia de uma neutralidade ética (STRAUSS, 1989, p.13)<sup>22</sup>.

Strauss nos oferece algumas considerações que bastariam para argumentar contra a ciência social positivista: 1 - é impossível estudar os fenômenos sociais importantes sem fazer juízos de valor, sendo a própria ciência política dependente dos propósitos e valores definidores de uma sociedade; 2 - nem todos os conflitos de valor são insolúveis, e nem todos os conflitos são de valores, podendo ser oriundos dos acordos humanos sobre determinados valores. Além disso, a abordagem científica da política vacila ao se deparar com a pergunta o que é o político, em oposição ao que não é político. Para Strauss, tal pergunta pergunta só

---

<sup>22</sup> cf. STRAUSS, 1989, p.19; 1999, p.36-44. Aqui podemos lembrar que está em jogo a crítica a Max Weber e ao problema dos valores na pesquisa científica. Segundo Strauss, o positivismo ao modo de Weber representaria, em última análise, o desenvolvimento de nossa capacidade de indiferença a toda meta, algo que nos alcançaria por nossa herança niilista. Sobre o sentido do niilismo na visão straussiana, ver o artigo de Evaldo Sampaio, *Niilismo e política em Leo Strauss* (2012).

pode ser encarada de modo dialético, e isso incluiria um conhecimento daquilo que é pré-científico, algo que o cientista positivista rechaça<sup>23</sup>.

Nesse sentido, a pesquisa da ciência social terminaria transformando-se em pesquisa histórica como verdadeira pesquisa empírica, mas aí seriam os interesses e não a lógica que fornecem os conceitos fundamentais com os quais opera o cientista. Aqui, encontraríamos o verdadeiro problema em torno da pesquisa social, do positivismo ao historicismo. Para Strauss, “a reflexão sobre a ciência social como um fenômeno histórico leva à relativização da ciência social e da ciência moderna em geral”, levando ao problema do relativismo absoluto característico de nosso tempo (STRAUSS, 1989, p.22). Segundo nos diz o filósofo, estaríamos diante dos poderes do maior antagonista da filosofia política: o historicismo.

É preciso demarcar que, a despeito de sua origem comum traçada na interpretação straussiana, o historicismo se diferencia do positivismo pois, a) abandona a distinção entre fato e valor, b) nega a autoridade suprema da ciência moderna como explicação do mundo, c) nega o caráter progressivo ou racional do processo histórico, d) nega a relevância da teses evolucionistas para explicação da humanidade do homem, e, fundamentalmente, e) nega a questão da boa sociedade como questão fundamental, pois esta assume um caráter de contingência associado às características mais gerais e permanentes da humanidade ao longo da história, características que não podem, todavia, apontar para o que é bom ou ruim no curso da história (STRAUSS, 1989, p.23). É nesse sentido que, observando os problemas em torno do historicismo, Strauss endereça uma crítica direta ao historicismo radical de Heidegger<sup>24</sup> e às nefastas consequências do abandono da questão da boa sociedade, e da presunção de uma inutilidade e inexpressividade da filosofia política. Para Strauss, essa visão representaria, na verdade, o resultado de uma subversão do significado mais original da atividade da filosofia política.

Strauss, então, volta-se à história da filosofia para esclarecer o modo como a filosofia política moderna estabelece as bases dessa nossa herança positivista e historicista que põe em risco a possibilidade da filosofia política. Há, segundo a interpretação straussiana, três ondas

---

<sup>23</sup> A crítica straussiana ao positivismo, de um modo geral, dirige-se mais diretamente ao positivismo de Comte, Simmel e Weber. Ver especialmente os capítulos *Comte's Positive Political Philosophy, Positivism after Comte: Simmel*, e *Value-Free Social Science: Weber*, In.: *On Political Philosophy - responding to the challenge of positivism and historicism*. Edited by Catherine Zuckert. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

<sup>24</sup> Sobre a crítica straussiana a Heidegger, ver especialmente o texto “*An Introduction to Heideggerian Existentialism*”, In: STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism - An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989b. Sobre a relação entre a elaboração da ideia original da filosofia política de Strauss e a crítica ao pensamento de Heidegger, o artigo de Rodrigo Chacón, “*Reading Strauss from the Start - On the Heideggerian Origins of 'Political Philosophy'*” (2010).

da modernidade que definem o ponto onde estamos<sup>25</sup>. Maquiavel e Hobbes, Rousseau e Nietzsche, seriam os expoentes da solução moderna para o problema da filosofia política, e, mais que isso, seriam os exemplos e o testemunho das transformações radicais no modo de compreensão do significado da filosofia política e no modo de realização do ensinamento filosófico-político.

## 2.1 As ondas da modernidade

Vimos que, de acordo com a interpretação de Strauss, é mesmo a filosofia política moderna aquela que desviou-se da vida política. O filósofo nos diz que, justamente, só quando se abandona tal orientação é que se pode pensar que as distinções básicas da vida política são subjetivas e não-científicas ou objetivas e científicas, algo que os clássicos certamente não poderiam admitir. Na sociedade clássica, a filosofia política e a ciência política assumiam juntas a condição do estudo abrangente para legitimação de padrões adequados para tratar os temas ligados ao universo humano; assumiam a possibilidade de, por intermédio da razão, dizer o que pode ser o bem e o mal, o que pode ser o certo e o errado, o justo e o injusto. De fato, segundo Strauss, os clássicos não se eximiam de pensar criticamente os padrões para julgar aquilo que se manifestava como seus mais altos ideais.

Porém não é mais a sociedade antiga aquela que vigora, algo se deu na passagem do clássico ao medievo, e algo de sentido mais grave ainda se deu no despontar da modernidade fazendo com que a filosofia política assumisse um lugar de descrédito, para não dizer, segundo Strauss, do estágio terminal em que ainda se encontraria. A preocupação que parece mover o trabalho de Strauss é a tentativa de apreender, então, o sentido dessa mudança tão radical. Dessa compreensão dependeria qualquer tentativa de reabilitar a filosofia política em seu terreno próprio.

É preciso, portanto, seguir as pistas da história e investigar o sentido da filosofia política na modernidade. Segundo Strauss, tal sentido está atrelado ao significado das três ondas do mundo moderno. Em primeiro lugar, sabemos que a novidade de Maquiavel seria algo sem precedente. Trata-se do abandono da busca pelo melhor regime, o regime ideal, em favor da busca pelos objetivos pretendidos por todas as sociedades reais, isto é, os regimes concretos. O florentino postula o rebaixamento dos padrões para a ação social; não era

---

<sup>25</sup> Strauss nos falará diretamente sobre as ondas modernas no ensaio *Three Waves of modernity*, In.: *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

possível mirar ideais, mas tão só aquilo que, de fato, se pode examinar nas sociedades concretas. O esquema total de Maquiavel sustentaria, fundamentalmente, um novo modo de compreender o acaso, reduzindo-o ao controle efetivo do homem, e um novo modo de compreender a virtude, submetendo-a aos objetivos expressamente perseguidos pelas sociedades concretas (STRAUSS, 1989, p.41-42).

A virtude se redefine em Maquiavel. O significado da virtude expressa a soma dos hábitos ordenados para um determinado fim, sendo esse fim aquilo que define a ação virtuosa ou não. Na leitura de Strauss, Maquiavel sustentaria a noção de que o homem não é orientado naturalmente para a virtude. Não haveria um fim natural do homem; ao contrário, o homem é algo de radicalmente maleável, capaz de definir para si mesmo os fins que deseja. Nessa definição, a própria virtude se conforma aos fins que, por sua vez, aparecem para a figura do príncipe segundo seu alto desejo de glória. O desejo de glória do príncipe seria, na verdade, um desejo egoísta de tipo especial. Especial porque pretende acomodar a maldade e a bondade. Trata-se de um interesse próprio, uma motivação pessoal, mas que se estende aos outros e deseja que os membros de uma determinada sociedade permaneçam sociáveis ou bons.

Segundo nos diz Strauss, o que deve soar mais revolucionário é que Maquiavel teria assumido o sentido da imoralidade presente na fundação e estrutura da sociedade, destacando-se como o portador de um novo “código moral”, como um legítimo profeta (STRAUSS, 1989, p.44). Maquiavel teria empreendido algo destinado a se publicizar de modo estratégico, consolidando o que deveria ser uma mudança radical no interior das comunidades civilizadas. Nas palavras de Strauss, o desejo de Maquiavel era operar uma mudança na opinião que, no devido tempo, se mostraria como uma mudança do poder político. A tese de Strauss é que Maquiavel teria deliberadamente franqueado uma tática e estratégia para os desdobramentos póstumos de suas ideias, teria colocado para si a possibilidade de controlar o futuro e forçar o acaso. Nesse sentido, para Strauss, Maquiavel, através da publicidade, pretende convencer e esclarecer a opinião pública e é o primeiro a promover aquilo que conheceríamos como o *Iluminismo* ou *Esclarecimento* (*Enlightenment*) (STRAUSS, 1989, p. 47).

Todavia, conforme a leitura straussiana, os ensinamentos de Maquiavel encontrariam-se expostos a sérios questionamentos teóricos, os quais desdobrariam-se a partir do trabalho apaixonado de Hobbes. Na explicação proporcionada por Hobbes revela-se um aspecto fundamental da transformação das sociedades modernas. A glória a que Maquiavel se referia é substituída pelo desejo de autopreservação e, a partir do estabelecimento do governo, o medo passa a ser o medo do governo, o desejo de se preservar se transforma no desejo de se

autopreservar de modo confortável. Para Hobbes, a base de sua doutrina deve deslocar-se, portanto, da glória para o poder, este infinitamente “mais aparentado ao mundo ordinários dos negócios humanos”, muito menos orientado para metas altas, ele se expressa como uma “necessidade fria e objetiva” (STRAUSS, 1989, p.50). O poder é expressão de uma vontade de neutralidade moral, ele é ambíguo, nos parece aparentado com as ideias de sobriedade e sutileza, o *power politics*, capaz de corrigir e suavizar a ideia de glória de Maquiavel (STRAUSS, 1989, p.50).

No entanto, seguindo o raciocínio de Strauss, a ideia do poder, podemos pensar, careceria ainda de um refinamento para as modernas e ampliadas audiências da Europa. Seguindo a narrativa histórica de Strauss, foi Locke aquele que pôde tornar ainda mais convincentes aquelas ideias já determinadas por Maquiavel e desdobradas por Hobbes, isto é, da necessidade de substituição da noção de moralidade por algo mais mundano, por assim dizer. Maquiavel, o mais ousado, pôde sugerir a glória, mas Hobbes precisou suavizar a glória através do poder e da autopreservação, e foi Locke quem sugeriu a propriedade e o direito de aquisição<sup>26</sup>. Para Strauss, portanto, com Locke vemos a difusão e sucesso da ideia de aquisição, pois eis aí “uma paixão essencialmente egoísta cuja satisfação não requer nenhum derramamento de sangue e cujo efeito é a melhoria da sina de todos” (STRAUSS, 1989, p.51).

Vemos que está em jogo, definitivamente, a substituição da ideia clássica da virtude pela ideia do comércio e das finanças. Mas aqui entraria em cena o protesto de Rousseau, o qual Strauss identifica como a segunda onda moderna, um tipo de “contramovimento” que também pode ser compreendido como uma primeira crise das ideias modernas (STRAUSS, 1989, p.51). Rousseau, a partir daquilo que seria o ápice do mundo das finanças, desejaria retornar aos modos pré-modernos do pensamento para falar mais uma vez a propósito da virtude e da cidade, ou do “mundo do *citoyen*” (STRAUSS, 1989, p.52). Foi essa inspiração de Rousseau, segundo Strauss, que teria influenciado de modo decisivo as ideias de Kant, dos idealistas alemães, incluindo Hegel, e de todo o romantismo na Europa. Entretanto, de modo curioso, a partir daí, desse impulso de um retorno ao pensamento pré-moderno, é que teria se desenrolado a forma mais radical da modernidade, “uma forma que era ainda mais afastada do pensamento clássico do que havia sido o pensamento dos séculos XVII e XVIII” (STRAUSS 1989, p.52). As razões desse acontecimento estariam no modo como Rousseau interpreta a cidade clássica baseado no esquema hobessiano, considerando que a origem da sociedade é o direito de autopreservação. Mas, diferente de Hobbes e Locke, Rousseau teria argumentado

---

<sup>26</sup> cf. STRAUSS, 1989, p.50-51.

que esse direito fundamental aponta para uma sociedade muito parecida com a cidade clássica, pois para ser eficaz, de fato, era preciso que tal direito de autopreservação se combinasse com a ideia de uma vontade geral. Na vontade geral todos submetidos às leis tem voz na criação das mesmas leis, algo que garantiria que a lei natural e a lei positiva se identificassem, substituindo derradeiramente a ideia de um “direito natural transcendente” (STRAUSS, 1989, p.53).

De acordo com Strauss, a partir de Rousseau teríamos o maior exemplo do que seria o movimento de secularização da modernidade, de “tentar garantir a atualização do ideal, ou provar a coincidência necessária entre o racional e o real, livrando-se, então, daquilo que transcende essencialmente toda realidade humana possível” (STRAUSS, 1989, p.53). Rousseau determinaria as bases para as limitações da ação do homem. A partir da ideia de vontade geral, a limita-se o direito pelo direito dos outros.

Seguindo o princípio antiteológico de Hobbes, Rousseau teve de admitir que a condição original do homem, ou o estado de natureza, era algo de perfeito, ou em outras palavras, que o estado natural poderia ser a finalidade do homem ou a sociedade justa. A origem da sociedade justa estaria baseada no desejo de autopreservação verificado no estado de natureza, o qual determina o fim do homem. Assim, a ideia de Rousseau afasta a noção da moralidade na consideração da ordem social; muito antes, é a ordem social que determina a moralidade, e, portanto, o homem deve transcender o âmbito moral e retornar à raiz do estado de natureza (STRAUSS, 1989, p.53-54). A raiz do estado de natureza, todavia, seria um momento de início absoluto do desejo de autopreservação, isto é, um momento em que se consumaria o retorno à natureza por meio de uma espécie de experiência de entrega tranquila à existência presente; “é o sentimento da própria existência que permite o desejo de autopreservação da existência” (STRAUSS, 1989, p.55).

Nesse sentido, segundo Strauss, Rousseau depara-se com uma tensão fundamental que se impõe ao homem: entre o desejo de preservação da existência e o sentimento da existência. Para Rousseau, poucos seriam aqueles capazes de um sentimento da existência, mas são muitos os que se guiam pelo desejo de autopreservação da existência daí derivado, obrigando-se com deveres, com a ação e com a felicidade. Segundo Strauss, Rousseau teria deixado as coisas nesses termos, que só seriam ligeiramente modificados a partir dos idealistas alemães e do predomínio da ideia da filosofia da história. Conforme a interpretação straussiana, a filosofia política que se desdobra da segunda onda moderna transformou-se em filosofia da história, procurando mostrar a necessidade de “atualização da ordem justa”, entendendo a ordem justa como uma espécie de subproduto histórico do homem que se dirige à ordem justa

(STRAUSS, 1989, p.56). Aquilo que se impõe como dificuldade para o idealismo alemão, a saber, a reconciliação do indivíduo e do Estado, segundo Strauss, abriria assim a terceira e última onda moderna, sob o efeito da qual ainda estaríamos em nossa época.

A última onda moderna é Nietzsche. Segundo Strauss, Nietzsche poderia representar o que seria a segunda crise do pensamento moderno e a crise última da filosofia política. Para Strauss, as ideias de Nietzsche não estariam afinadas às concepções hegelianas mas, fundamentalmente, desejariam retornar àquele ponto de indecisão de Rousseau, ao que permanecia ainda por dizer sobre a condição criadora do indivíduo não suscetível à legitimação racional ou ao Estado moderno, e sobre o verdadeiro caráter do sentimento da existência, não uma entrega tranquila como no estado de natureza de Rousseau, mas uma experiência de dor, sofrimento e vazio (STRAUSS, 1989, p.56-57).

Nietzsche é a última ponta da narrativa histórica de Strauss a respeito da filosofia política e da solução moderna para o problema político. O pensamento violento de Nietzsche teria tomado sobre si uma grande responsabilidade política na medida em que exortava todo ouvinte a recusar tanto o socialismo, como o comunismo, o conservadorismo, o nacionalismo e a democracia. De algum modo, sugere Strauss, mesmo que à revelia de sua intenção original, Nietzsche terminou abrindo um caminho para o homem ocidental entre a “indiferença irresponsável à política e opções políticas irresponsáveis”; sua filosofia da vontade de poder encaminharia, por fim, o pensamento moderno ao seu clímax, diz Strauss, isto é, ao enfrentamento do historicismo e relativismo mais radical (STRAUSS, 1989, p.57).

Assim, como última onda da modernidade, a filosofia da transvaloração, anunciada por Dioniso ou o Zarathustra, nos permitiria pensar o moderno como expressão do *nilismo*, como a perda dos valores tradicionais e seu apanágio escatológico; Deus, a moral, a razão já não sustentam-se como pilares do mundo; o mundo moderno se apresenta em ruínas. Nesse sentido, é mesmo Nietzsche a última onda que nos permitiria pensar o contemporâneo e, por exemplo, a moderna democracia liberal. De um modo ou de outro, vemos aqui a indicação sutil de que Nietzsche encontraria-se numa espécie de meio do caminho, no ponto mesmo da ruptura moderna à beira daquele pensamento pré-moderno onde foi possível, inclusive, pensar pela primeira vez a experiência da democracia<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Ver nesse sentido a obra de Donato, M. & Nosetto, L., *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón - entre Escila y Caribdis*. Bogotá : Universidad Libre, 2014.

## 2.2 A filosofia política e o ponto onde estamos

Como podemos perceber até aqui, Strauss evidencia que somos herdeiros da filosofia moderna e contemporâneos dos grandes problemas suscitados pelas consequências de certas proposições acerca da atividade da filosofia e da política. Estamos diante do desterramento, por assim dizer, da filosofia política, acossada duplamente por seus antagonistas modernos: por um lado, pela ideia do positivismo da ciência, e por outro lado pela ideia da primazia da história.

De acordo com o filósofo, nós ainda vivemos sob os efeitos daquela cisão radical entre ciência e filosofia, entre *fato* e *valor*. Dessa cisão deu-se a consequência que terminou por dividir completamente a filosofia política e a emergente ciência política moderna: a uma ficaria resguardado o domínio do valor, inútil para o conhecimento científico, e à outra, herdeira do positivismo moderno, é dado o direito sobre o fato político, deixando de lado qualquer elemento valorativo (STRAUSS, 1989, p.81-82). Não restaria dúvida, segundo Strauss, mesmo para as inteligências mais modestas, que aí nessa cisão se expressa o que agora chamamos crise do mundo moderno.

Como vemos, tal crise revela-se como a perda total do valor no âmbito de realização do homem, ou seja, o homem não mais acredita poder fundamentar seus valores, suas ideias de bom ou mau, justo e injusto, devendo ocupar-se tão somente do fato. Desse modo, a crise do mundo moderno indica uma crise da filosofia política. A filosofia política torna-se impossível. Destituída de sentido, ela perde seu terreno próprio. Se o homem já duvida de sua capacidade de validar seus mais altos ideais, a filosofia política é insignificante. Mais uma vez, a crise do mundo moderno se mostra como crise da filosofia política ou crise da capacidade da razão em fundamentar valores (STRAUSS, 1989, p.82).

Conforme a interpretação do filósofo, para nós, essa impossibilidade da filosofia política deve soar mais instigante em relação a essa herança historicista que admite os juízos e a razão científica movimentando-se na história, sendo portanto impossível o aspecto universal que a filosofia política parece reivindicar. O historicismo figuraria, assim, como o maior desafio para o homem contemporâneo pois nele estão assentadas as raízes de um relativismo extremo e de um niilismo profundo. Segundo Strauss, foi isso o que Nietzsche procurou encarar, os modos pelos quais o homem moderno tornou-se degradado diante dos arroubos da razão e suas falsas promessas. Desde o ponto onde nos situamos, herdamos, por fim, a tarefa de Nietzsche de pensar nos limites da crise da civilização ocidental.

Em um ensaio intitulado *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*<sup>28</sup>, Strauss parece sugerir que hoje resta ao filósofo a tentativa de compreender as alternativas à ideia de progresso, uma ideia que teria nos levado ao abismo das experiências políticas do século XX, uma vez que pressupunha um paralelismo entre progresso intelectual, material e social e uma noção de avanço linear sem possibilidade de volta ou decaimento (STRAUSS, 1989, p.263-264). O que poderíamos escolher que não o progresso? Seria o retorno? Mas que espécie de retorno? Seguindo o que diz Strauss, podemos pensar que o retorno é uma volta a um tempo de perfeição, de origem, de proximidade com Deus, conforme a religião; o homem encontra-se desviado, ou em um “estado de rebelião”, e deve retornar à sua condição ideal (STRAUSS, 1989, p.253).

Do ponto de vista do homem moderno, o que Strauss nos provoca a pensar é que não mais uma ideia de progresso e crença de futuro deve guiar o homem e o conhecimento do homem, mas antes a possibilidade de uma ideia de retorno, não a Deus, mas, de fato, a uma interpretação correta do passado, isto é, da filosofia política clássica, cujo trabalho compreendia uma necessária e presente identificação entre a lei racional e a lei natural ou lei divina. Para nós, portanto, restaria a tarefa de retornar a esse ponto de origem a fim de que, a partir dele, seja possível retomarmos as soluções do problema político que se nos apresenta nos dias de hoje e que ainda se revela a partir da tensão entre a filosofia, a religião e a cidade.

Em última instância, podemos dizer que Strauss parece nos encaminhar a consideração de que a tarefa da filosofia política deve guiar-se pela investigação acerca do modo possível em que a lei revelada é plenamente racional, isto é, não se trata mais de deixar a filosofia como que “derrotada” em seu embate com o argumento da palavra revelada e em seu embate com a ciência moderna (STRAUSS, 1989, p.305). A questão é compreender que a filosofia não deve querer, e não precisa provar a incompatibilidade da revelação, a filosofia não refutou ainda a revelação, nem tampouco os teólogos foram capazes de refutar a filosofia (STRAUSS, 1989, p.305-306).

A questão decisiva, então, é compreender como essas alternativas para a vida do homem concorrem de igual maneira, e como pode ser que nessas condições o homem escolha a filosofia. A filosofia deve ser capaz de prestar contas da evidência de sua necessidade e, poderíamos dizer, até mesmo da evidência da necessidade da religião e da revelação, na medida em que na lei revelada impõe-se o padrão racional de melhor lei, o que mostra o

---

<sup>28</sup> O ensaio diz respeito a um ciclo de palestras proferidas na Universidade de Chicago em 1952, e foi publicado pela primeira vez em partes, uma parte em 1979, intitulada “*The mutual influence of Theology and Philosophy*”, e outra duas partes em 1981 já com o título “*Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*”; In.: STRAUSS, 1989.

caráter de racionalidade da lei revelada, ou, quem sabe, nos diz Strauss, mostra que a lei supostamente revelada pode ser, de fato, um produto da razão e da excelência humana (STRAUSS, 1989, p.303-304).

### **Considerações finais**

O objetivo da breve exposição que cumpru este trabalho era tornar mais claro o modo como o filósofo contemporâneo Leo Strauss elabora o sentido da filosofia política, ou que tipo de resposta o filósofo sugere à pergunta: o que é a atividade da filosofia política? Observou-se que a interpretação straussiana está relacionada a certa compreensão das origens da própria filosofia, de um sentido da filosofia política clássica e de um sentido da filosofia política moderna. De forma resumida e esquemática, podemos dizer que o filósofo defende as seguintes posições:

1 – A filosofia política é um ramo da filosofia e, em sua origem, é uma forma de apresentação política da filosofia que inclui a necessidade de uso de um modo retórico especial (a técnica do esoterismo) a fim de que se justifique a realização da atividade filosófica diante da comunidade da *pólis*.

2 – O pensamento moderno transforma radicalmente a compreensão da filosofia política na medida em que não só ignora o sentido pré-moderno da filosofia e seu modo de realização especial, mas deseja subvertê-lo, corrompê-lo desde dentro, lançando mão da publicidade e da ideia da possibilidade de uma ilustração universal, isto é, de uma espécie de publicização máxima e apropriação universal do conhecimento filosófico.

3 – A herança moderna se consuma nos dias de hoje na forma do positivismo e do historicismo, os dois antagonistas da filosofia política que ameaçam sua viabilidade por meio da sacração do relativismo extremo. Nesse cenário, a filosofia política é convertida em filosofia da história, ou, no máximo, em história da filosofia política. Restaria ao filósofo político realizar essa espécie de história filosófica da filosofia política, considerando aí o diálogo genuíno com os clássicos, isto é, o estudo e a leitura dos filósofos políticos clássicos de modo a compreender não só o que disseram mas, sobretudo, o que não disseram no que foi dito.

Em uma última análise, portanto, o que Strauss parece sugerir é que a tradição moderna, herdeira da escolástica cristã, teria não só ignorado completamente o sentido pré-moderno da atividade da filosofia política, mas, numa espécie de engano, teria corrompido esta atividade abrindo caminho para o relativismo extremo e para as experiências políticas

concretas altamente questionáveis como as do século XX. Torna-se evidente, então, que as ideias de Strauss pudessem soar desconcertantes. De fato, como vimos, desde a morte do autor em 1973, as teses do filósofo provocariam as mais acirradas discussões e as mais divergentes interpretações. Sobretudo em países como E.U.A., Canadá, França e Alemanha, o interesse pelas obras do autor vem crescendo em ritmo acelerado, chegando a ser descrito pelos estudiosos como um verdadeiro fenômeno no âmbito norte-americano<sup>29</sup>.

Como vimos, a investigação levada a efeito por Strauss por meio de suas teses acerca da filosofia política seria acusada de apresentar inúmeros aspectos problemáticos. Segundo a leitura de Steven B. Smith (2009), a tese do esoterismo, por exemplo, apresentaria sérias questões que não parecem claras na exposição de Strauss. Algumas perguntas pareceriam inevitáveis: como verificamos o esoterismo? O esoterismo é um fenômeno histórico de sociedades pré-modernas ou todos os filósofos são esotéricos? O próprio Strauss escreve esotericamente?<sup>30</sup> Esses são alguns problemas fundamentais com os quais, sem dúvida, devemos nos confrontar ao investigar o sentido da filosofia política na visão straussiana. Todavia, podemos pensar que a questão do esoterismo não deve parecer um complicador na compreensão da obra de Strauss; muito ao contrário, compreender em que medida determinados autores escreveram ou não esotericamente deve parecer um ganho para a pesquisa filosófica, e, de mesmo modo, um ganho para proceder à leitura dos textos de Strauss, para exercitar a capacidade da leitura atenta e, poderíamos dizer, para efetuar os passos de uma educação, de fato, liberal.<sup>31</sup>

Para além da questão do esoterismo, as ideias de Strauss apresentariam ainda algumas dificuldades. A leitura que Strauss oferece dos clássicos e a ideia de uma crítica ao modelo democrático teria inspirado as gerações de alunos da Universidade de Chicago - os chamados *strausianos*<sup>32</sup> e muitos depois pertencentes ao alto escalão do governo norte americano - de tal modo que por meio deles tornou-se muito difundida a leitura que considerou Strauss o porta-voz de um conservadorismo aristocrático e antidemocrático<sup>33</sup>. Tais leituras teriam inspirado, nesse sentido, uma interpretação enviesada de textos strausianos por parte de

---

<sup>29</sup> Ver a introdução de Drury, “Introduction to the Updated Edition: Straussians in Power: Secrecy, Lies, and Endless War”, In: DRURY, S.B. *The Political Ideas of Leo Strauss, Updated Edition*. NY: Palgrave Macmillan, 2005.

<sup>30</sup> cf. SMITH, 2009, p.3.

<sup>31</sup> cf. STRAUSS, 1988, p.37.

<sup>32</sup> cf. SMITH, 2009, p.33-34. A respeito dos efeitos da obra straussiana e dos chamados strausianos, ver especialmente capítulo doze, “Straussians” de Chaterine Zuckert, In: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Edited by Steven B. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

<sup>33</sup> Ver a introdução de Thomaz Pangle, In.: STRAUSS, 1989b, p. x-xi.

setores da mídia especializada norte-americana, procurando neles os elementos que poderiam sustentar e explicar as duvidosas tomadas de decisão por parte dos governos<sup>34</sup>.

Não estamos aqui em condições de tematizar os muitos aspectos dessa discussão, entretanto, podemos voltar nossa atenção para alguns aspectos que o próprio Strauss já teria considerado em relação às objeções que dizem respeito à filosofia política clássica. O primeiro aspecto tem a ver com o apelo moral que acusa o suposto caráter antidemocrático da filosofia política clássica, algo que a tornaria essencialmente perversa ou má. Contra esse tipo de raciocínio, Strauss argumenta que é necessário o entendimento adequado do significado da democracia para os clássicos. A partir do que nos chega pelos textos daqueles que experimentaram a criação deste modelo de regime, não poderíamos dizer que a democracia era compreendida como o pior ou o melhor regime de um modo resoluto, mas que como regime do governo dos mais pobres, a democracia deveria lidar com o problema da educação, do ócio, muito além de determinar o modo da liberdade, que, se não educada, pode ser empregada em função tanto do bem quanto do mal, para lembrar mais uma vez os ensinamentos de Aristóteles<sup>35</sup>.

Seguindo ainda a argumentação de Strauss, devemos notar, todavia, que uma meta para uma educação universal como se pretende dependeria de uma economia abundante, e por consequência, de uma “emancipação da tecnologia em relação ao controle moral e político” e que, portanto, o que nos diferenciaria de fato dos clássicos tem a ver com a possibilidade de “emancipação da tecnologia” e não como uma diferença de princípios morais (STRAUSS, 1989, p.36). A defesa de Strauss pretende demonstrar como a democracia ainda permanece às voltas, por exemplo, com a questão da educação real. Nossas sociedades não podem admitir expressamente a ideia de uma educação de massa - compatível com os modelos de sociedades sob regime democrático -, mas antes pretendem, de fato, uma educação “mais alta” (STRAUSS, 1989, p.37).

O segundo aspecto das objeções a filosofia política clássica trata da pressuposição de que os filósofos políticos clássicos baseavam-se numa filosofia natural ou numa cosmologia já superada pela moderna ciência natural. Todavia, Strauss argumenta que os filósofos políticos clássicos não estavam comprometidos com uma cosmologia específica, e sim com a busca de uma cosmologia, tal como sustentava Sócrates (STRAUSS, 1989, p.38). Para Strauss, nesse contexto, articular o problema do todo é pensar o que é a filosofia. A filosofia

---

<sup>34</sup> cf. PANGLE, 2006, p.1-3.

<sup>35</sup> cf. STRAUSS, 1989, p.33.

política como modo derivado deve considerar a necessidade de pensar a combinação do conhecimento político com a busca do conhecimento do todo.

Por fim, podemos dizer que, conforme as palavras de Strauss, a questão é que para alcançar esta combinação o filósofo político deve atentar-se para o duplo feitiço a que o homem contemporâneo está submetido: por um lado, “o charme da competência”, fruto da matemática, e, por outro, o encantamento do espanto humilde, fruto da meditação sobre as experiências humanas concretas” (STRAUSS, 1989, p.39). O ponto crucial é: a filosofia diz respeito à “suave, e firme, recusa a sucumbir a qualquer desses feitiços” em busca do conhecimento da natureza das coisas (STRAUSS, 1989, p.39). Para julgar deve-se conhecer os parâmetros verdadeiros, e nesta tarefa engaja-se a filosofia política, procedendo à busca do conhecimento verdadeiro da natureza das coisas políticas e da ordem política boa, num esforço “consciente, coerente e incessante” para substituição das opiniões, convicções e crenças a respeito dessas coisas, pelo conhecimento racional da natureza dessas coisas (STRAUSS, 1989, p.6).

## Referências

### Bibliografia básica – textos de Leo Strauss

STRAUSS, L. *Introduction to History of Political Philosophy*. In.: *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *On Political Philosophy - responding to the challenge of positivism and historicism*. Edited by Catherine Zuckert. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

\_\_\_\_\_. *Persecution and the Arte of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*. In.: *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Reason and Revelation*. In.: *Leo Strauss and the theologico-political problem – and other essential texts*. Edited by Heinrich Meier. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *The early writings (1921-1932)*. Translated and edited by Michael Zank. NY: State University of New York Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Testament of Spinoza*. Translated by Michael Zank. In.: *The early writings (1921-1932)*. NY: State University of New York Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Rebirth of Classical Political Rationalism - An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989b.

\_\_\_\_\_. *Three Waves of Modernity*. In.: *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *What is Political Philosophy?* In.: *An introduction to political philosophy - Ten essays*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

## **Bibliografia Complementar**

ADVERSE, Helton. Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 17, p.46-59, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Editora Argos, 2013.

ARISTOTELES. *Obras: Del Alma; Etica Nicomaquea; Etica Eudemiana; Política; Construcion de Atenas; Poetica*. [S. l.]: Aguilar, 1986.

CHACÓN, Rodrigo. Reading Strauss from the Start - On the Heideggerian Origins of 'Political Philosophy'. *European Journal of Political Theory*, 9(3), p. 287–307, 2010.

DONATO, M. & NOSETTO, L. *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón - entre Escila y Caribdis*. Bogotá : Universidad Libre, 2014.

DRURY, Shadia B. *The Political Ideas of Leo Strauss. Updated Edition*. NY: Palgrave Macmillan, 2005.

KEEDUS, Liisi. *The Crisis of German Historicism: The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LAMPERT, Laurence. *The enduring importance of Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

MAJOR, Rafael. *Leo Strauss's defense of the philosophic life: reading "What is political philosophy?"* Edited by Rafael Major. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

OLIVEIRA, Richard R. "Esoterismo e filosofia politica na obra de Leo Strauss". *Revista Dissertatio*. Pelotas, n.46, p.-27-55, 2017.

\_\_\_\_\_. "Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político". In.: CARDOSO, D. (org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012, p.23-42.

PANGLE, Thomas. *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

PELLUCHON, Corine. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. Trad. Robert Howse . NY: Suny Press, 2014.

PLATÃO. *Diálogos: Menon; Banquete; Fedro*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1954.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. 6ª edição. Tradução, introdução e notas Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. *Leis*. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: a República*. 2 ed. Belem: Editora UFP, 2002.

SAMPAIO, E. “Niilismo e política em Leo Strauss”. *Revista Trans/Form/Ação*. Marília, v. 35, n. 1, p. 115-136, 2012.

SMITH, Steven B. “Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss”. *The Review of Politics*. Vol. 71, No. 1, Political Philosophy in the Twentieth Century, p. 37-53, Winter 2009.

\_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009b.

TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss: An intellectual biography*. New Haven: Yale University Press, 2007.

ZUCKERT, Catherine & ZUCKERT, Michel. *Leo Strauss and the problem of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

\_\_\_\_\_. *The Truth about Leo Strauss - Political Philosophy and American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.