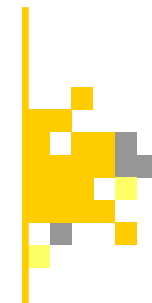


ARTIGOS

José Colen¹

Heterogeneidade Noética e as coisas políticas

Noetic Heterogeneity and political things



RESUMO:

A interpretação da obra de Strauss não é fácil e continua a ser objeto de intenso debate. Um primeiro aspeto da controvérsia é se a sua obra contém propriamente uma teoria filosófica ou política. Muitos estudiosos, incluindo o próprio autor, sublinham o seu «ceticismo», um ceticismo que não seria radical, mas «zetético». Um segundo ponto de controvérsia é se a sua obra tem sobretudo uma natureza histórica ou se existe, por detrás dos estudos históricos, uma visão filosófica ou política própria. Os estudiosos têm alguma dificuldade em resumir o conteúdo do ensinamento de Strauss, que está sempre envolvido numa roupagem histórica. Um terceiro ponto de controvérsia é a natureza da perspectiva de Strauss: os autores dividem-se entre os que sublinham que é uma apologia da filosofia e os que julgam que contém uma certa visão da política. Qual é a intenção do autor? Propomos uma interpretação segundo a qual o autor deseja recuperar a tradição clássica e faz uma defesa do direito natural em termos de uma hierarquia de bens. Portanto, o cuidado pedagógico que leva a que Strauss prefira deixar o leitor pensar por si mesmo não deveria ser um obstáculo insuperável à compreensão das suas ideias.

Palavras-chave: Leo Strauss; Direito natural; Política; Hierarquia de bens

ABSTRACT:

The interpretation of Strauss's work is not easy and continues to be the subject of intense debate. A first aspect of the controversy is whether his work properly contains a philosophical or political theory. Many scholars, including the author himself, emphasize his "skepticism", a skepticism that would not be radical, but "zetetic". A second point of controversy is whether his work is primarily historical in nature or whether there is, behind the historical studies, a philosophical or political vision of his own. Scholars have some difficulty in summarizing the content of Strauss's teaching, which is always wrapped in historical clothing. A third point of controversy is the nature of Strauss's perspective: the authors are divided between those who emphasize that it is an apology for philosophy and those who believe that it contains a certain vision of politics. What is the author's intention? We suggest an interpretation according to which the author wishes to recover the classical tradition and defends natural right in terms of a hierarchy of goods. Therefore, the pedagogical presentation that leads Strauss to prefer to let the reader think for himself should not be an insurmountable obstacle to understanding his ideas.

Keywords: Leo Strauss; Natural right; Politics; Ranking goods

¹ Doutor em Política pela Universidade Católica Portuguesa; Professor, Universidade do Minho, Braga, Portugal; Universidade de Santiago de Compostela, Coruña, Espanha.

jose.colen.pt@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0003-0270-7416>

INTRODUÇÃO

A experiência do Holocausto mudou a maneira como pensamos o Estado de Direito e obediência às leis. O Estado de Direito numa democracia liberal presume que o governo tem como fim proteger direitos individuais, não favorecer uma forma de vida sobre outra dentro de um quadro de leis. Os julgamentos de Nuremberga, todavia, fizeram recordar a esquecida questão da lei natural e levantaram a questão dos limites à obediência às leis e ordens de modo especialmente agudo. A solução liberal caracteriza-se, à primeira vista, pelo arbítrio de um Estado neutro e pela privatização das convicções – mas constata-se facilmente que a proteção liberal das «convicções pessoais» se aplicou por igual à vida religiosa dos judeus e aos preconceitos antissemitas, como se não houvesse recursos intelectuais para decidir qual o bem mais importante. Todos os bens e valores são iguais, todos dependem do contexto histórico.

Tornou-se visível que os princípios da justiça não podem estar exclusivamente baseados nos direitos (subjetivos) do homem ou na expressão da individualidade. Hoje tomamos como certo que os intelectuais têm uma palavra a dizer sobre as coisas políticas e que essa palavra está ligada ao seu «compromisso» com certas causas ou com a mudança do mundo.

Leo Strauss, um professor judeu emigrado para os Estados Unidos, defendeu, pelo contrário, o princípio de que a validade de uma teoria não deve ser confundida com as condições do seu aparecimento nem devia ser confundida com os compromissos dos intelectuais. Não se pode julgar a verdade de uma doutrina a partir do estudo das condições históricas em que surge. São dois campos de investigação distintos. Strauss afirma claramente que o estudo do contexto, assumindo que temos dados suficientemente detalhados, que leva ao surgimento de uma doutrina filosófica, não nos dispensa do dever de interpretar o que o autor diz. Considerar ideias como filhas do seu tempo é mutilá-las.

Além disso, como veremos, Strauss argumenta que esse trabalho de entender seriamente um pensador ocupa vidas inteiras e, uma vez que tenha sido empreendido o estudo de um pensador com a máxima seriedade, há pouco a ganhar com uma «explicação» da sua origem ou do seu contexto¹. Por outro lado, também deixa claro por que somos agora forçados a começar por estudos históricos, mas não qualquer estudo histórico, e certamente não um estudo historicista.

A INTENÇÃO DE STRAUSS: A FILOSOFIA TEM RESPOSTAS?

A interpretação da obra de Strauss não é fácil e continua a ser objeto de intenso debate. Um primeiro aspeto da controvérsia é se a sua obra contém propriamente uma teoria filosófica ou política. Muitos estudiosos, incluindo o próprio autor, sublinham o seu «ceticismo», um ceticismo que não seria radical, mas «zetético». Para estes estudiosos, não é possível apresentar nenhuma interpretação do ensinamento de Strauss porque ele não tem propriamente uma doutrina ou um conjunto de ensinamentos. O que orienta a apresentação das ideias de diversos filósofos políticos seria fundamentalmente um propósito «pedagógico».

Há mais do que um grão de verdade nessa afirmação, já que o próprio Strauss afirma que «a filosofia é, na melhor das hipóteses, a posse de um conhecimento claro dos problemas – não é a posse de um conhecimento claro das soluções para os problemas. As questões básicas em todos os ramos da filosofia estão sem solução tanto hoje quanto em todos os tempos; novas questões foram levantadas de tempos em tempos, o interesse deslocou-se de um tipo de questão para outras, mas as questões mais fundamentais, as verdadeiramente filosóficas, permanecem sem resposta»².

Mas acrescenta quase imediatamente: «Um estudo mais profundo mostra que essa impressão é enganadora [...]. Seria absurdo dizer que um estudo aprofundado nos mostra que todos os filósofos políticos estão em perfeito acordo; mas mostra-nos, no entanto, que há uma tradição de filosofia política cujos defensores concordavam quanto aos fundamentos», apesar das diferenças específicas entre os seus ensinamentos³.

Há poucas dúvidas de que Strauss pertence a essa tradição e deseja recuperá-la. Portanto, a reserva ou o cuidado pedagógico que leva a que Strauss prefira deixar o leitor pensar por si mesmo não deveria ser um obstáculo insuperável à compreensão das suas ideias.

Mesmo assim, um segundo ponto de controvérsia é se a sua obra tem sobretudo uma natureza histórica ou se existe, por detrás dos estudos históricos, uma visão filosófica ou política própria. É certo que os estudiosos têm alguma dificuldade em sumariar o conteúdo do ensinamento de Strauss, que está sempre envolvido numa roupagem histórica. A diferença entre afirmar que Strauss revela o seu próprio ensinamento em *Direito Natural e História* e considerar o livro como um conjunto de estudos históricos sem conclusões provavelmente não é mais do que uma *nuance* – já que os estudos filosóficos de pensadores históricos implicam um envolvimento filosófico – mas é uma *nuance*

importante, mesmo assim. A apresentação de *Direito Natural e História* quase como um *thriller* moderno sobre a história do direito natural não impediu os estudiosos atentos de identificar onde devemos procurar os ensinamentos essenciais de Strauss na sua obra: os trechos no meio do livro. O título, apesar de tudo, contém a expressão «direito natural» em primeiro lugar, e não só «história».

De qualquer forma, nenhuma interpretação de *Direito Natural e História* deve descartar os paradoxos que permeiam o livro, a menos que abandonemos o próprio padrão de Strauss para «as obras daqueles pensadores que eram escritores extremamente cuidadosos, que eram tão cuidadosos que, por assim dizer, não há uma única palavra nas suas obras que não esteja repleta de significado»⁴.

Um terceiro ponto de controvérsia é a natureza da perspectiva de Strauss: os autores dividem-se entre os que sublinham que é uma apologia da filosofia e os que julgam que contém uma certa visão da política.

Qual é a intenção do autor? Um objetivo declarado no decurso de todas as obras e lições é o de dissipar o historicismo que considera inimigo da filosofia, no sentido original. Mas esse não é o único objetivo expresso da obra. É igualmente impossível ignorar que Strauss sublinha muitas vezes que as consequências morais e políticas do

esquecimento do direito natural são desastrosas; pois sem o direito natural «a vida seria impossível», ou pelo menos a vida decente que as sociedades liberais tomam como garantida⁵.

De um modo geral, podemos dizer que a controvérsia versa sobre um conjunto de ideias longamente amadurecidas nos anos 40, que começaram por ser apresentadas num conjunto de ensaios e conferências, e tiveram mais tarde a sua expressão mais completa em *Natural Right and History*. As diferenças de interpretação parecem traduzir-se em dúvidas sobre a intenção fundamental da obra de 1953. Há quem pense que a força retórica da introdução da obra tende a ocultar a principal intenção do trabalho, já que essa retórica levou à suposição de que Strauss defenderia o direito natural num sentido moral e político. A introdução seria, portanto, um tanto enganadora, embora ainda assim significativa⁶.

Portanto, enquanto alguns têm sublinhado o ensinamento filosófico contido em *Direito Natural e História*, atribuindo uma importância secundária à intenção moral e política, outros propuseram exatamente o oposto. Ambas as interpretações são plausíveis com base nas declarações explícitas e nas sugestões mais subtis do autor.

O livro inclui, ainda assim, uma defesa da filosofia dentro de um quadro político. Portanto, não devemos desistir de buscar um quadro político

que clarifique o ensino político e o ensino filosófico de Strauss, ao menos porque esta tentativa arriscada talvez ajude a confirmar – ou descartar – alguns princípios básicos. Para isso contamos com uma série de manuscritos de conferências proferidas pouco antes do seu grande livro.

O NEGATIVO DA FOTOGRAFIA

Numas quantas pinceladas grosseiras, o que devemos dizer sobre o cerne dos ensinamentos de Strauss propostos em *Direito Natural e História* à luz das palestras que antecipam o livro?

Primeiro, devemos ter em conta que ele navegou entre a Scylla das justificações ao estilo kantiano da moralidade ou da justiça – quer como um conjunto de princípios ou regras universais que não dependem da revelação divina, quer como resíduos de uma moralidade baseada na religião revelada – e a Charybdis de negar completamente o direito natural perante a constatação de que há inúmeras respostas, eternamente mutáveis, a situações históricas específicas. Em segundo lugar, é relativamente claro que apresenta uma visão segundo a qual a moralidade humana na sua forma mais nobre só pode florescer nos melhores contextos políticos. Em terceiro lugar, o cerne dos seus ensinamentos filosóficos não é impossível de

adivinhar, mesmo quando as suas afirmações não são totalmente explícitas.

Parece útil tentar primeiro uma abordagem «negativa», já que muitas vezes é mais fácil descrever uma perspectiva traçando os seus limites externos.

Podemos começar a decifrar o pensamento político de Strauss partindo das concepções de justiça que ele descarta. Falamos de «justiça» porque Strauss afirma que «se alguém entender [a] ideia de justiça num sentido preciso, no sentido de Platão ou no de Kant, essa ideia é idêntica, pelo menos para todos os fins práticos, ao direito natural»⁷.

Ele aparentemente descarta (através da voz de Aristóteles) as tentativas de formular o que é naturalmente justo num «sentido preciso» através de um conjunto qualquer de regras ou princípios. Kant e os kantianos de qualquer tipo são hoje os proponentes mais influentes de uma moralidade baseada em regras ou princípios universais. Strauss mal menciona Kant no livro (e, de um modo geral, na sua obra publicada), mas é claro que, embora Kant aborde o mesmo problema, Strauss pensa que a sua proposta, segundo a qual a moralidade é identificada com ou reduzida à «intenção», é uma solução muito fraca. Em termos kantianos, a justiça é baseada no respeito pelo homem enquanto homem, com base no «valor infinito da alma individual», tomando o homem

como um fim em si mesmo, ou moldando o comportamento individual com base em regras que este considera universais. A motivação moral, de acordo com Kant e todos os seus herdeiros, deve excluir a referência a paixões ou prazeres para merecer a qualificação de verdadeiramente «moral». Por outro lado, a moral nasce da claridade racional. Ora, para Strauss essa é uma vulnerabilidade insuperável, pois, como afirma, «o utopismo moderno naturalmente esquece a existência das “forças do mal” e o facto de que essas forças não podem ser combatidas com sucesso pelo esclarecimento»⁸.

Strauss reconhece que existem alguns princípios de justiça que se aplicam ao homem enquanto homem, que, por assim dizer, se aplicam a Robinson Crusoe perante Sexta-Feira, ou seja, a um homem numa ilha deserta⁹, como certos princípios básicos de justiça comutativa e distributiva na ausência de leis humanas. Strauss indica até alguns desses princípios que Aristóteles já menciona: «É naturalmente justa [...] a proporção adequada entre crime e punição»¹⁰. No entanto, uma ética baseada em regras só pode ser fundamentada numa visão da natureza humana que a reduz a mera «natureza bruta» e essas regras são de facto universais ou «quase» universais; mas, mesmo essas regras básicas, como «a proibição contra assassinato, roubo, etc.»¹¹, não são de facto propriamente regras, mas

«apenas determinações de casos dados que se baseiam exclusivamente em princípios de justiça comutativa ou distributiva, isto é, que não pressupõem nenhum direito positivo»¹².

Além disso, segundo Strauss, o direito natural não pode ser definido pelo objetivo de conseguir «coesão social e estabilidade»¹³, pois esse padrão pode não ser muito diferente da moralidade de um gangue de ladrões – se houver honra entre ladrões, é claro – e distingue-se mal de um cálculo ou de uma lealdade.

Por outro lado, por mais necessários que sejam esses princípios básicos para a vida em sociedade «em circunstâncias normais», quaisquer regras de direito natural ainda carecem de universalidade, exceto como uma intuição da ideia pré-filosófica de lei divina ou como parte da teologia revelada, como em Tomás de Aquino. Strauss, ainda assim, prefere essa noção de direito natural às alternativas historicistas ou positivistas, mas afirma que, considerado como um conjunto inflexível de regras, o direito natural tem duas vulnerabilidades importantes.

Por um lado, faz o direito natural parecer dependente da revelação, enquanto se supõe que o direito natural seja mais acessível do que a teologia natural. Por outro lado, tal inflexibilidade prejudica a liberdade dos estadistas, que eventualmente descartam a aplicação rígida de princípios éticos como ingénuos; e, uma vez que as

regras sejam descartadas por homens de inclinação política, facilmente conduz à posição de Maquiavel, um remédio que provou ser pior que a doença. Além disso, a inflexibilidade de qualquer conjunto de regras torna-se eventualmente inconsistente, porque as regras não podem prever todas as circunstâncias da ação. Mesmo Aquino recorre a isenções divinas.

Mais surpreendente para «nós liberais» é a afirmação de que os princípios da justiça que regem o Estado de direito não podem ser baseados nos direitos (subjctivos) do homem ou na expressão da individualidade. De acordo com Strauss, a característica mais significativa do direito natural moderno é que, ao contrário de seu antecessor pré-moderno, que principalmente prescrevia deveres, este distingue claramente direitos de deveres e identifica como objetivo do governo a proteção dos primeiros, em vez do cultivo dos últimos. Hobbes, Locke, Rousseau, Spinoza, Paine, Kant e Fichte professam todas as concepções de direito natural que concedem ao homem direitos, em vez de deveres.

Estes princípios também não podem ser idênticos ao interesse próprio, ou seja, baseados em fundamentos utilitaristas: «Apenas se evita a questão [dos princípios de justiça] se se diz que os nossos padrões trans-legais são a conveniência ou a utilidade»¹⁴, pois a utilidade pode favorecer alguns e prejudicar outros e não responde à

pergunta «utilidade para quê?». A justiça também não é meramente um ideal da nossa sociedade, que não pode servir como fundamento do dever. O que pode, então, servir como esse fundamento?

O QUADRO POLÍTICO DA MORAL: LIÇÕES DOS ANTIGOS

Se tentarmos ir além de um quadro das posições que Strauss rejeita, esboçando uma apresentação positiva dos seus ensinamentos políticos, devemos recordar que Strauss sustenta que a filosofia clássica que tenta recuperar é capaz de mostrar o que é bom para o homem por natureza e até de estabelecer uma hierarquia desses bens: bens externos, bens para o corpo e bens para a alma – no que diz respeito aos indivíduos.

Mas também ensina que a verdadeira base do que é naturalmente justo é, paradoxalmente, apresentada pelos antigos sob a forma do «melhor regime», ou seja, na vida política. A maioria dos pensadores morais e políticos de hoje, pelo contrário, tende a pensar que a ética deveria ser mais permanente ou universal do que os regimes. Hoje, «[o] significado central dos fenómenos chamados “regimes” tornou-se nebuloso»¹⁵. Strauss afirma que só com o cristianismo e o direito natural igualitário é que o problema do melhor regime «deixa de ser de importância

crucial»¹⁶. Nessa altura, «o melhor regime, como os clássicos o entendiam, deixa de ser idêntico à ordem moral mais perfeita»¹⁷. E esta visão clássica é a perspetiva que ele está a tentar recuperar.

Por mais peculiar que seja, essa proposta é certamente rica em consequências. Num quadro político, a ética assume uma forma muito diferente. A autoridade política não é uma construção artificial ou um «contrato social» estabelecido hipoteticamente para garantir um conjunto de direitos individuais, mas uma necessidade humana profunda. Só numa *polis* podemos encontrar a plena densidade da vida humana e, portanto, a plena densidade ética. Fora da *polis*, a «lei moral» pode ser quando muito uma espécie de «lei da razão» ou quadro dos códigos legais. Mesmo num mercado sob proteção política, como a Cartago de Aristóteles ou a cidade de porcos de Platão, ou até nas sociedades mais simples, alguns costumes ou aplicações da lei foram rapidamente reconhecidos como necessários, e por isso por todo o lado se proibiu o assassinato e o roubo, que foram condenados como destrutivos.

Mas essas regras éticas «básicas» estão longe de constituir o núcleo da ética de um homem magnânimo: um homem de grande coração, por assim dizer, não se limita a obedecer à lei; é generoso, magnífico e patriota, ou seja, contribui com seus melhores esforços para o

florescimento da cidade, defende a *polis* com armas e cultiva todas as formas de excelência ou virtude humana e, em especial, as artes e as ciências (ou seja, a filosofia). A magnanimidade do *gentleman* ou as «virtudes morais» dos cidadãos não constituem, porém, em sentido estrito, uma ética filosófica. São apenas uma imagem ou um reflexo da ética traduzido na moralidade popular, porque, para manter a sua força obrigatória, os princípios da ética devem ser inquestionáveis e inquestionados.

A descoberta da ideia de «natureza» do ser humano, pelos primeiros convencionalistas, foi desastrosa para a *polis* e destrutiva para a sociedade. Questionar torna duvidosa a «naturalidade» da *polis* e compromete todas as formas de lealdade política e todos os laços humanos, mesmo ou especialmente os aparentemente mais sagrados, como os laços familiares, a propriedade ou a sacralidade do lote herdado. Mas, uma vez descoberta a ideia de natureza, um filósofo deixa de poder ignorar a diferença fundamental entre natureza e convenção. Strauss parece endossar a ideia dos antigos de que o comportamento ético é naturalmente baseado no «temor»¹⁸. A natureza tem algum poder em si mesma: se expulsamos a ideia de natureza pela porta, ela regressa em força pela janela¹⁹. A descoberta da natureza veio mudar tudo: «a filosofia é a força antitradicional; a

libertação das opiniões do passado, a abertura de novas perspectivas é, e sempre foi, a essência da filosofia»²⁰.

Os filósofos convencionalistas compartilham com os defensores do direito natural a crença de que a natureza é um padrão mais elevado do que a convenção e só erram quando defendem que o único princípio humano do bem é o prazer.

«Qualquer direito é convencional (de origem humana), ou há algum direito que seja natural (*physei dikaion*)? Esta pergunta foi levantada na suposição de que há de facto coisas que são naturalmente boas (saúde, força, inteligência, coragem, etc.). [...] No entanto, os convencionalistas não podiam negar que a justiça possui um núcleo que é universalmente reconhecido, tanto que a injustiça deve recorrer a mentiras ou a “mitos” para se tornar publicamente defensável. A questão precisa diz respeito ao estatuto desse direito que é universalmente reconhecido: o direito é apenas a condição da convivência de uma sociedade particular (ou seja, de uma sociedade constituída por pacto ou acordo cuja justiça deriva da validade do pacto precedente), ou há uma justiça entre os homens como homens que não deriva de nenhum acordo humano? Por outras palavras, a justiça baseia-se apenas no cálculo das vantagens de viver juntos, ou é desejável por si só e, portanto, «existe por natureza»? As duas respostas possíveis foram dadas antes de

Sócrates. O nosso conhecimento do pensamento dos filósofos pré-socráticos, no entanto, depende inteiramente de fragmentos dos seus escritos e de relatos de pensadores posteriores».

No entanto, os antigos não ficaram pelo convencionalismo. E os convencionalistas foram confrontados com os defensores do direito natural clássico. Segundo Strauss, podemos considerar como uma descrição fundamentalmente sólida do conteúdo do direito natural a ordenação dos bens derivada da tradição clássica (Sócrates, Platão e Aristóteles), se adicionarmos como complemento as virtudes bíblicas da misericórdia e da humildade.

Os deveres do homem para com o seu semelhante, no entanto, não podem ser estendidos a toda a humanidade sem perda da sua densidade moral²¹. Após a apresentação das características comuns do direito natural clássico, Strauss retorna às diferentes versões do direito natural clássico para abordar essa questão concreta. Apenas na versão socrática-platónica-estoica somos confrontados com as verdadeiras exigências do direito natural ou da justiça: cada homem deve receber o que é bom para si, o que implica que qualquer distribuição real de propriedade ou laços familiares se baseie parcialmente numa convenção.

O direito natural não diluído, na sua forma

mais extrema, implica a abolição de diferenças irrelevantes entre homem e mulher, a abolição da família e de todos os direitos de propriedade, etc.; e o padrão social resultante levaria ao domínio absoluto dos sábios sobre os muitos «insensatos». Ora, tal justiça perfeita, tal como foi concebida por homens infinitamente «generosos», enfrentará sempre a oposição dos «muitos» e a indiferença dos que são genuinamente sábios.

Portanto, na prática, os princípios da justiça devem ser objetos de compromisso ou diluição e implicam uma mistura de sabedoria e consentimento que levará a um regime político misto.

UTOPISMO E MEIOS POLÍTICOS

Segundo Strauss, mesmo os antigos que defendiam o direito natural pensavam que o direito natural assim entendido era um guia insuficiente para a ação política. A hierarquia dos bens para o homem, cuja justa ordenação continua a ser um problema em aberto, deve ser por vezes colocada entre parênteses em nome de um princípio superior, a saber, o do bem comum da cidade.

A existência deste bem comum da cidade é uma condição necessária para o florescimento da excelência humana, que não pode existir no vazio, pois, como diz Strauss, «[p]ara alcançar a sua

natureza mais elevada, o homem deve viver na melhor sociedade, na sociedade que é mais propícia à excelência humana. Os clássicos chamavam à melhor sociedade a melhor *politeia*. A melhor vida só é possível na melhor cidade²².

O melhor regime é «utópico», mas não no sentido moderno: os antigos defendiam o melhor regime como um padrão, cujo objetivo era promover a virtude ou excelência humana. O utopismo moderno pressupõe que a natureza humana é infinitamente flexível porque o utopismo moderno exige um «homem novo», já que aqueles que atualmente existem resistem ao modelo.

Há, segundo Strauss, um espaço para uma forma legítima de utopismo, que é o cerne da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles; não se trata de um «castelo no ar», mas de um padrão para medir ou aperfeiçoar todos os regimes existentes. Paradoxalmente, contudo, a lição fundamental que Strauss retira dos pensadores antigos é que o utopismo legítimo é a melhor cura para os excessos do idealismo político: quando se insiste na aplicação universal de uma justiça perfeita, o que se obtém não é o melhor regime, mas um verdadeiro pesadelo. O «utopismo legítimo» da filosofia de Platão e Aristóteles difere do tipo moderno porque os antigos não esperavam que uma sociedade perfeita pudesse ser alcançada por meios políticos.

Não é, evidentemente, impensável que estadistas prudentes projetem políticas sensatas sem recorrer à filosofia política, uma vez que quase todas as ideias ou palavras políticas têm origem no senso comum ou na experiência prática da vida política, mas a filosofia torna-se politicamente útil quando a «verdade política», quer dizer, a verdade sobre os assuntos humanos, é obscurecida por ensinamentos erróneos. É então necessária uma espécie de apologética que proteja a ação política dos estadistas das ilusões utópicas «infinitamente mais generosas» quanto às possibilidades da natureza humana, isto é, que lembre «os limites de todas as esperanças e desejos humanos»²³.

Apesar de qualquer «deficiência» da filosofia política de Aristóteles²⁴, os traços comuns dos antigos são de longe mais importantes do que as suas diferenças, porque é hoje mais urgente recuperar a filosofia política como «rainha das ciências sociais» do que resolver a questão da importância relativa da filosofia e da religião²⁵.

Todos os membros do trio clássico (Sócrates, Platão ou Aristóteles) partilhavam com os outros a ideia de que a política se devia orientar pela perfeição da natureza humana, ou *telos* do homem, e não pela natureza «bruta» do homem. Uma visão «teleológica» do homem e da natureza humana é de facto a base do direito natural clássico no seu todo, que se orienta pelo que o

homem pode ser no seu melhor. Mas, entre todas as versões, o ensinamento platónico, que aponta mais claramente para além da cidade e para uma vida filosófica, é superior às outras versões porque apoia o regresso (não isento de problemas) do filósofo à «caverna» onde vive o homem no dia a dia, mesmo tendo em conta que o filósofo não pode deixar de reconhecer a natureza parcialmente convencional da pólis e das suas leis²⁶.

Strauss parece apoiar a perspectiva de Sócrates e Platão – à qual acrescenta o ensinamento dos estoicos – porque só essa posição tem em conta a objeção razoável dos pré-socráticos convencionalistas segundo a qual a cidade existe por convenção e não por natureza, enquanto Aristóteles tenta justificar a pólis pela natureza.

Em suma, a perspectiva de Strauss parece alinhar estreitamente com a proposta clássica, especialmente a de Platão, em contraste com o mais generoso utopismo moderno. A filosofia política é vista como «absolutamente necessária» para curar o idealismo político, na medida em que sublinha os limites da mudança da vida social por meios políticos.

O papel da filosofia política na perspectiva moderna é muito diferente do da perspectiva dos socráticos e seus seguidores clássicos e medievais:

«A filosofia política tradicional assumia muitas vezes a forma de exortações ou conselhos morais. Quem não acredita que a condição perfeita pode ser alcançada por uma ação política só pode esperar convencer aqueles que estão no poder, por meio de apelos morais, conselhos, exortações ou sermões, a fazer o melhor na sua posição respeitando os limites da decência e da humanidade. Essa atitude estava subjacente a um gênero especial de literatura política, designadamente os “espelhos de príncipes”»²⁷.

Promover o florescimento humano dentro da escuridão da caverna que é a sociedade política, mas à luz do padrão superior representado pela visão da natureza das coisas, e ao mesmo tempo manter os padrões decentes inerentes aos laços e lealdades de afeição que existem entre os concidadãos, é a via da filosofia política socrático-platónica-estoica. A consideração e o respeito das ligações e lealdades humanas para com os semelhantes permite fazer uma descrição mais «verdadeira» da vida política, porque não impede o constante questionamento filosófico – ao contrário da defesa da excelência ou virtude humana como virtude moral nascida do hábito, que é a proposta da filosofia política aristotélica.

Essa sabedoria clássica parece-lhe estar presente nos ideais da constituição americana e nos discursos de Abraham Lincoln. Na prática, Strauss encorajava o estudo dos textos, discursos e

ideias dos estadistas americanos, sem ignorar a permanente tensão entre filosofia e cidade, quer dizer, sem ocultar de maneira ingênua que o papel da filosofia é questioná-los.

O QUADRO POLÍTICO DA MORAL – LIÇÕES DOS MODERNOS

Ainda que os clássicos ocupem quase sempre o centro do palco na obra de Leo Strauss depois da publicação de *Direito Natural e História*, não devemos descartar a abordagem de Strauss à filosofia moderna como a mera história de uma contínua decadência (embora para ele haja poucas dúvidas de que houve um declínio no desenvolvimento da filosofia moderna).

Mesmo nesta obra, a segunda metade é um esboço da história dos modernos direitos do homem. Tanto em *Natural Right and History* quanto na conferência de 1946, rejeita a ideia de que a teoria moderna do direito natural, um produto do século XVII, tenha representado uma radical secularização; pois a independência do direito natural em relação à teologia não foi negada nem pelos antigos nem pelos medievais.

Pelo contrário, afirma, o cerne da diferença entre as concepções tradicionais e as concepções modernas de direito natural é que as primeiras eram essencialmente conservadoras e as últimas são essencialmente revolucionárias. O direito

natural pré-moderno nunca tinha determinado de forma absoluta a legitimidade de um determinado regime; foi o direito natural moderno que deu origem a fenómenos como as revoluções americana e francesa, as assembleias e as constituições.

Esse caráter revolucionário é o primeiro elemento distintivo do direito natural moderno. Um segundo elemento distintivo é que o direito natural é concebido como completamente independente de qualquer direito positivo e, portanto, como algo que podia ser tratado de forma abrangente e sistemática, com princípios que podiam ser enumerados precisa e absolutamente. O terceiro elemento distintivo do direito natural moderno é que ele está ligado à ideia de um estado de natureza, uma condição humana característica de um tempo anterior ao estabelecimento da sociedade civil. A distinção entre estado de natureza e estado civil substitui a distinção cristã tradicional entre estado de natureza e estado de graça; os teóricos modernos do direito natural buscam diminuir a importância da fragilidade humana e fundamentar a ideia de que um governo devidamente ordenado é o principal corretivo para as deficiências do estado de natureza.

O direito natural moderno também exige a formulação de um regime facilmente realizável – definido principalmente pela eficiência (como em

Maquiavel) ou «legitimidade» (como em Locke ou Kant).

Ambas as alternativas se afastam da convicção clássica de que a ordem política está inextricavelmente ligada ao caráter dos seus cidadãos; os filósofos políticos modernos buscam como direito uma ordem política que seja eficaz independentemente do caráter dos seus cidadãos. Os pensadores antigos tendiam a buscar, em vez disso, um governo propenso a cultivar a virtude dos seus cidadãos; mas essa busca foi considerada demasiado incerta pelos modernos, que conseqüentemente esboçaram uma espécie de governo à prova de cidadãos. Em consonância com essa abordagem da ordem política, a ideia antiga de que o que é justo fazer em qualquer situação deve ser determinado por homens de sabedoria prática foi descartada, por deixar demasiado espaço à incerteza ou ao acaso: definir um direito natural com requisitos legais específicos e absolutos obvia à dificuldade de determinar quem possui a prudência para desempenhar o papel do estadista.

Segundo os antigos, a «prudência» de um homem justo permitia-lhe determinar caso a caso os detalhes que os princípios do direito natural não ditam e não podem ditar, mas o direito natural moderno pretende ser sistemático e geométrico. Tem, portanto, «o atrativo de tornar a sabedoria supérflua».

Há uma lição a ser aprendida, embora com limites:

«O empreendimento do homem moderno, que foi surpreendentemente bem-sucedido em muitos aspetos, faz desconfiar de todos os ensinamentos que insistem no facto de que existem certos limites absolutos para o progresso humano [...]. [A] questão é quando o preço que deve ser pago por essas conquistas se torna, nalguns casos, demasiado elevado [...].

Para Platão e Aristóteles, a natureza humana é definida em referência à perfeição humana, mas os teóricos políticos modernos definiram a natureza humana em referência aos traços – básicos ou universais – do homem que todos possuem sem esforço.

Esta última perspetiva presta-se a estabelecer objetivos políticos mais facilmente atingíveis, o que não foi uma conquista pequena, e a solução liberal ou moderna foi bem-sucedida durante muito tempo (com um custo). É, segundo Strauss, Hobbes quem apresenta o melhor argumento em favor da democracia²⁹.

EXISTE UM ENSINAMENTO FILOSÓFICO?

Natural Right and History apresenta uma

narrativa convincente da história das ruturas no pensamento político. Mas o livro deve ser lido como uma defesa da vida filosófica dentro de um quadro político. Embora seja verdade que Strauss escreveu uma história da filosofia política, por oposição a uma história da metafísica ou da epistemologia, não devemos inferir precipitadamente que a obra de Strauss exclui tais reflexões³⁰. O próprio Strauss adverte que não se deve confundir o ponto de partida com o núcleo do pensamento dum filósofo³¹.

Alguns estudiosos cuidadosos argumentaram que, como o bem humano só pode florescer no melhor ambiente político, Leo Strauss, ao tratar apenas da filosofia política como introdução à filosofia propriamente dita, dispensou inteiramente, ou pelo menos não lidou tematicamente, com a filosofia natural ou a metafísica e que os interessados em tais assuntos deveriam ir «além de Strauss», ou seja, além do seu pensamento.

Seguindo essa linha de argumentação, diz-se que Strauss, como Sócrates, não se preocupava com os «primeiros princípios» da natureza (ou *archê*). Uma vez que Strauss afirmou que nunca ninguém apresentou uma explicação consistente da teoria das ideias de Platão, diz-se também que, segundo Strauss, o mundo das ideias de Platão não devia ser levado a sério. No entanto, esta interpretação é refutada claramente pelas

declarações inequívocas de Strauss em sentido contrário³². Mesmo em *City and Man*, embora ignore as famosas imagens do sol, da linha dividida e da caverna, afirma explicitamente que «a parte da *República* que lida com a filosofia é a mais importante do livro»³³.

É pouco razoável esperar que *Natural Right and History* apresente mais do que indícios do pensamento filosófico mais profundo de Strauss (tal como não se espera que a filosofia mais profunda de Platão se encontre nos discursos de Sócrates dirigidos aos interessados sobretudo em política)³⁴. No entanto, mesmo num contexto político, é impossível ignorar a perspectiva filosófica de Strauss sobre o cosmos. Segundo Strauss, a verdadeira prudência implica obedecer à lei do cosmos, que é a única verdadeira cidade³⁵.

O ENSINAMENTO POLÍTICO

Apesar da complexidade inevitável que implica decifrar a filosofia de Strauss, é claro que ele não era nem positivista nem historicista. Segundo Strauss, a crítica ao direito natural apresentada pelo positivismo e pelo historicismo tem raízes filosóficas profundas – uma descrença na possibilidade de conhecimento de todos e quaisquer princípios imutáveis. *Nolens volens*, o positivismo e o historicismo requerem uma denúncia da razão que demonstre a

impossibilidade de acesso racional à metafísica ou à ética.

A autoridade da ciência positiva que continua a filosofia de Hume ou Kant leva ao ceticismo, à ideia de que todas as ideias são arbitrárias, mas o historicismo radical de Heidegger sobe a fasquia ao acrescentar que todas as ideias não só são arbitrárias, mas derivam de um contexto específico que limita a validade de quaisquer princípios. Os opositores modernos do direito natural são, por isso, também inimigos da filosofia, pois rejeitam a possibilidade de captar algo que seja perene, uma vez que consideram que todo o pensamento é histórico.

Obviamente, rejeitar importantes teorias filosóficas contemporâneas não é o mesmo que transmitir uma teoria filosófica consistente e, muito menos, uma explicação coerente do cosmos. É certamente muito mais difícil descrever em poucas linhas os seus ensinamentos filosóficos, quanto mais não seja porque Strauss se recusou a confundir a filosofia com qualquer «sistema filosófico»³⁶. Mas vale a pena voltar à ideia de natureza que Strauss apresenta demoradamente. Ele afirma que:

«Há decerto um conceito político fundamental que é forçosamente de origem filosófica, porque a sua própria conceção, por assim dizer, é idêntica ao surgimento da filosofia como tal. [...]. A descoberta filosófica

fundamental é [a noção de] “natureza”. Verdade, Ser, Mundo, e todos os outros termos que designam o objeto da filosofia são indiscutivelmente mais antigos que a filosofia – mas o primeiro homem que usou o termo “natureza” foi ao mesmo tempo o primeiro filósofo. Há, portanto, um conceito político fundamental que é de origem puramente filosófica: a ideia de natureza. A filosofia e, com ela, a descoberta da natureza mudaram o panorama».

A ideia de natureza está no centro da investigação filosófica de Strauss. Mas a ideia de natureza seria desprovida de conteúdo se não fosse oposta às coisas divinas e às coisas feitas pelo homem. A natureza é o conceito que permite ao filósofo examinar noções políticas e a natureza do homem sem confundir o contingente e o eterno.

Há muito por explicar: por exemplo, como passamos da opinião e do senso comum para a filosofia³⁸? A diferença entre filosofia e senso comum é, contudo, substancial, porque Strauss presume o conhecimento da natureza humana que surge ao ver coisas políticas *sub specie aeternitatis* – em contraste com o que é «essencialmente perecível»³⁹.

Aos olhos de Strauss, a transformação efetuada por Sócrates foi um retorno à sobriedade após a loucura dos seus precursores, porque Sócrates não separou a sabedoria da moderação.

Em linguagem moderna, podemos dizer que foi um retorno ao senso comum. Desconsiderar as opiniões sobre a natureza das coisas (e especialmente das coisas humanas) equivale a abandonar a fonte mais importante de acesso à realidade, que está justamente nas opiniões.

O ponto de partida é a superfície ou forma ou aparência de uma coisa, o seu *eidos*, aquilo que é primeiro visível para nós e não primeiro por si só. A arte de ascender das opiniões para entender a natureza das coisas é a arte amigável da conversa, a dialética⁴⁰. A argumentação de Platão deve ser colocada em termos mais amplos: «Qualquer conhecimento, por mais limitado ou “científico” que seja, pressupõe um horizonte, uma visão abrangente dentro da qual o conhecimento é possível. Qualquer entendimento pressupõe uma consciência fundamental do todo: antes de qualquer percepção de coisas⁴¹ particulares, a alma humana deve ter tido uma visão das ideias, uma visão do todo articulado».

Nas suas conferências sobre o problema socrático, Strauss faz uma exposição detalhada da «heterogeneidade noética» e da articulação natural do cosmos, mas o cerne da sua abordagem é apresentado de modo sucinto em *Direito Natural e História*. Assim, ao referir-se ao significado da revolução socrática, recorda que quando Sócrates levanta a questão «O que é X?» (coragem, justiça, etc.), é forçado a levantar também a questão da

ratio rerum humanarum e a abordar o estudo das coisas humanas enquanto tais, o que por sua vez requer entender a diferença essencial entre as coisas humanas e as coisas divinas ou naturais, o que finalmente pressupõe um entendimento das coisas divinas ou naturais enquanto tais⁴²: «A própria coisa, a coisa completa, não pode ser entendida como um produto do processo que leva até ela»⁴³. Pelo contrário, o processo só pode ser entendido por meio do seu *telos* ou realização. Foi esse princípio que os positivistas e historicistas tinham evitado. Em resumo: precisamos de partir de opiniões ou da forma das coisas tal como elas aparecem ao homem.

Strauss deixa ficar claro que isso implicava de facto o que podemos considerar «afirmações metafísicas». Segundo ele, ao contrário de Heidegger, o ser para Platão não era o mesmo que «ser sempre». «Ser» não é um conceito unívoco; existem muitas formas de ser.

A filosofia da ciência de Strauss, e especialmente da ciência do homem, repousa em diferenças noéticas ou nas muitas formas articuladas das coisas, por um lado, e por outro lado em evitar consistentemente todos os tipos de reducionismo que se tornaram quase obrigatórios desde Freud e Darwin ou da sociologia do conhecimento, mas que já entre os antigos presidem à visão mecanicista dos atomistas ou epicuristas⁴⁴.

Há quem possa ficar desapontado com o carácter, próximo do sentido comum, da metafísica de Strauss. Mas as sóbrias afirmações metafísicas de Strauss são suficientes para uma «antropologia filosófica»⁴⁵. Na sua perspectiva, o homem é muito mais radicalmente social que os outros animais, de tal modo que a sociabilidade é a própria humanidade; ou seja, todas as ações – sociais e antissociais – se referem a outras pessoas, não a partir de um cálculo dos prazeres que resultem da associação, mas porque a mera associação é gozosa.

Todos os membros da mesma espécie estão relacionados, mas no homem essa relação é aprofundada pela sua radical sociabilidade. A procriação é apenas, em parte, um meio de preservar a espécie; não há relação entre os homens que seja totalmente livre, e todos estão cientes disso. Os homens diferem dos animais pela fala ou pela razão (*logos*), e por isso a vida boa é a vida examinada. O homem é por natureza social e não pode viver bem a não ser que viva com outros; ele refere-se aos outros em todos os atos humanos. Amor, afeição, amizade e piedade são tão naturais para o homem quanto o interesse próprio. Por outro lado, os homens são livres, mas têm a sensação de que o exercício irrestrito dessa liberdade não é justo.

O homem, com raras exceções, não pode alcançar a perfeição exceto na melhor sociedade

civil, ou na cidade, e «a cidade é o único todo dentro do todo ou a única parte do todo cuja essência pode ser completamente conhecida»⁴⁶; foi por isso que Strauss escreveu uma história da filosofia política e não, digamos, uma história da epistemologia. Com efeito, a lição mais importante de Strauss é a necessidade da filosofia política, que é a «primeira do nosso ponto de vista».

Segundo Strauss, o que é naturalmente justo não é uma mera ilusão necessária para evitar que a vida em sociedade seja uma luta entre os homens como se fossem lobos ou para manter alguma coesão e estabilidade social. Como afirma Strauss em 1946, os laços da sociedade, ou «a coesão e a durabilidade social» podem existir «nos mais diferentes níveis: no nível da sociedade de castas da Índia, da China, de Esparta, de Veneza, da Grã-Bretanha» e, segundo Strauss, é claro que uma política baseada na opressão não é «tão boa quanto a coesão social e a durabilidade de uma sociedade livre»⁴⁷.

O LEGADO DE LEO STRAUSS

Hoje, claro, a ideia de uma hierarquia de bens e de uma hierarquia de sociedades (mesmo dando por aceite que o liberalismo é preferível ao canibalismo) é uma noção controversa, tão arraigada está entre nós a ideia da igualdade de todos os valores. Mas, segundo Strauss, os valores

não são algo que «apresentamos», criações próprias que estão para além do poder da razão. Pelo contrário – os juízos de valor estão intrinsecamente ligados a qualquer descrição razoável dos assuntos humanos, pois não estamos condenados à loucura por grosso e limitados à sabedoria no retalho⁴⁸. É certo que, como afirma nas conferências de 1949, «[a] distinção entre valores e factos [que é crucial para as ciências sociais desde Max Weber] não teria encontrado a ampla aceitação que encontrou se não tivesse algum fundamento. É semelhante à antiga distinção entre questões de facto e questões de direito, e outras distinções semelhantes. O que devemos perguntar é se, porque a distinção entre factos e valores é razoável dentro de certos limites, se justifica a separação radical das disciplinas sociais, pelo menos na medida em que a ciência social se declara limitada fundamentalmente ao estudo dos factos»⁴⁹.

Como Strauss continuou a repetir mais tarde, num curso inédito de 1962, não há «boa razão para abandonar a tentativa de clarificar o que é preferível ou menos preferível» – isto é, a possibilidade de avaliar os fins do homem ou distinguir entre bens. Pois «se não se pode dizer qual de duas altas montanhas cobertas por nuvens é a mais alta, poderemos ainda assim dizer que uma montanha é mais alta que um montículo».

Por consequência, mesmo que o fogo

queime da mesma forma tanto na Pérsia quanto na Grécia, enquanto a justiça, os funerais, os sacrifícios humanos ou a resposta sobre quem deve governar não são os mesmos em todos os lugares, a razão não é tão desprovida de recursos como a maioria dos cientistas sociais e dos políticos ativos tende a pensar. Seria realmente impossível decidir entre a vida religiosa dos judeus e os preconceitos antissemitas? Podemos dizer que a preferência por chá ou café, a praia e os bosques é do mesmo teor que a escolha entre compaixão e campos de concentração?

REFERÊNCIAS

Obras do Autor

STRAUSS, Leo. An Epilogue. In: Herbert Storing (ed.). **Essays on the Scientific Study of Politics**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.

STRAUSS, Leo. Correspondence Concerning Modernity, trad. George Elliott Tucker, **Independent Journal of Philosophy**, 4, 1983.

STRAUSS, Leo. **The Early Writings (1921-32)**. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

STRAUSS, Leo. **Gesammelte Schriften**, ed. Heinrich Meier. Stuttgart: J. B. Metzler, 2001.

STRAUSS, Leo. **Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity**. Albany, NY: State University of New York Press, 1997.

STRAUSS, Leo. **Liberalism Ancient and Modern**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

STRAUSS, Leo. **Nihilisme et Politique**, ed. Lidia Bredda. Paris: Rivages, 2001.

STRAUSS, Leo. **Natural Right and History**. Chicago: Chicago University Press, 1959.

STRAUSS, Leo. **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**, ed. Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

STRAUSS, Leo. **What Is Political Philosophy and Other Studies**. Glencoe, IL: The Free Press, 1959.

Outras Referências

BLOOM, Allan. Leo Strauss». In: **Giants and Dwarfs: Essays, 1960-1990**. New York: Touchstone Books, 1991).

BLOOM, Allan. **The Closing of the American Mind**. New York: Simon & Schuster, 1987.

COLEN, José A. e Svetozar Minkov (eds.). **Toward “Natural Right and History”: Lectures and Essays by Leo Strauss 1937-1946**. Chicago: Chicago University Press, 2018.

DANHAUSER, Werner. Leo Strauss as Citizen and Jew. **Interpretation** 17, 1990.

MURRAY, Michael (ed.) **Heidegger and Modern Philosophy**. New Haven, Yale University Press, 1978.

SMITH, Steven. **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SHEPPARD, Eugene. **Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher**. Wal-tham: Massachusetts, 2006.

SMITH, Steven B. **Reading Leo Strauss**. Chicago: Chicago University Press, 2007.

SORENSEN, Kim A. Discourses on Strauss: Revelation and Reason. In: **Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.

NOTAS

¹Leo Strauss, «Historicism» (1941), in José A. Colen e Svetozar Minkov (eds.), *Toward «Natural Right and History»: Lectures and Essays by Leo Strauss 1937-1946* (Chicago: Chicago University Press, 2018).

²Leo Strauss «What Can we Learn From Political Theory?», in José A. Colen e Svetozar Minkov (eds.), *Toward «Natural Right and History»: Lectures and Essays by Leo Strauss 1937-1946* (Chicago: Chicago University Press, 2018). Confrontar com *What Is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe, IL: The Free Press, 1959), 115-16.

³Leo Strauss, «Historicism (1941)».

⁴Leo Strauss, «On the Study of Classical Political Thought», in Colen e Minkov (eds.), *Toward «Natural Right and History»*. Susan Shell afirma numa nota tipografada sobre a leitura de Strauss que «a obra exprime menos uma contradição ou dissimulação flagrante – e muito menos enigmas obscuros em código – do que uma estudada ambiguidade ou imprecisão que se resolve quando Strauss é lido com a atenção adequada. A precisão é o prémio que resulta da vigilância do leitor ou aquilo a que Strauss noutra lugar designa por estar desperto».

⁵Strauss, «What Can We Learn from Political Theory?».

⁶É significativa pelo menos porque, como o próprio Strauss diz noutra texto, ao ler um autor, a «declaração inicial e provisória mais óbvia e explícita sobre a sua intenção guia a compreensão adequada da sua intenção, desde que saibamos “juntar 2 e 2” ou pensemos por conta própria». Ora, somando dois mais dois, podemos ver que a veemência especial da introdução na defesa do direito natural é um tanto dissolvida pela

apresentação de muitas variedades de direito natural.

⁷Strauss, «Natural Right (1946)».

⁸Strauss, «What Can We Learn From Political Theory?»

⁹Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1959).

¹⁰Strauss, «Natural Right (1946)».

¹¹Strauss, «Natural Right (1946)».

¹²Strauss, «Natural Right (1946)».

¹³Strauss, «Natural Right (1946)».

¹⁴Strauss, «Natural Right (1946)».

¹⁵Strauss, *Natural Right and History*, 138.

¹⁶Strauss, *Natural Right and History*, 144.

¹⁷Strauss, *Natural Right and History*, 144.

¹⁸Strauss, *Natural Right and History*, 135.

¹⁹Strauss, «Historicism (1941)».

²⁰Strauss, «What Can We Learn From Political Theory?».

²¹Strauss, *Natural Right and History*, 139-144.

²²Strauss, *Natural Right and History*, 135.

²³Strauss, «What Can We Learn From Political Theory?».

²⁴Strauss, «On the Study of Classical Political Thought».

²⁵Leo Strauss, «An Epilogue», in Herbert Storing

(ed.), *Essays on the Scientific Study of Politics* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962).

²⁶Strauss, «Natural Right» (1946).

²⁷Como nos afirmou Devin Stauffer.

²⁸Strauss, «What Can We Learn From Political Theory?». Mas é fácil esquecer o caráter frágil dessas conquistas: «Ao erguer o orgulhoso edifício da civilização moderna e ao viver dentro desse confortável edifício por algumas gerações, muitas pessoas parecem ter esquecido as fundações naturais, não dependentes da vontade humana e não mutáveis, que estão enterradas profundamente no solo e que estabelecem um limite para a altura possível do edifício».

²⁹Strauss, «Natural Right» (1946).

³⁰Como observou Heinrich Meier.

³¹Neste caso, Sócrates (Strauss, *Natural Right and History*, 109, 120-121). Compreendemos essa dissociação dos reinos cósmico e humano como o significado mais profundo da sua concentração na transformação provocada por Sócrates.

³²Por exemplo, no curso de 1957 sobre *A República*, explica detalhadamente porque Platão considerava razoável inferir a existência de algo como uma verdadeira vitória ou a ideia de vitória a partir das muitas apresentações de vitória ou *nikê*.

³³No seu seminário sobre *Górgias*, em 1957, Strauss explica: «A ideia de Platão, tal como é apresentada no Livro X de *A República*, refere-se a um modelo ou padrão abstrato que existe além do mundo físico. Não é algo que possa ser experimentado da mesma forma que um objeto tangível, como uma cadeira. Platão sugere que a alma humana difere da dos animais porque, em sentido metafórico, a alma humana encontrou essas formas abstratas antes do nascimento. Em termos mais simples, isso significa que os seres

humanos, antes de se envolverem na percepção sensorial, já possuem algum entendimento inato dessas formas abstratas. Esse entendimento inato é necessário para os seres humanos perceberem o mundo de maneira distintamente humana. Pode-se interpretar esse conceito afirmando que a percepção sensorial nunca é puramente objetiva; ela é sempre influenciada por conceitos ou estruturas preexistentes que moldam a forma como interpretamos a entrada sensorial. Platão refere-se a essas formas abstratas como «ideias», e elas surgem como o arcabouço natural por meio do qual tudo no mundo é percebido. Essa compreensão das ideias é inerente à própria natureza humana. Embora os filósofos possam envolver-se com essas ideias de maneira mais deliberada e intelectual, qualquer ser humano possui algum nível de entendimento dessas formas abstratas».

³³Strauss sugere que o cavalheiro com inclinação para a política, embora não seja idêntico ao sábio, é um reflexo ou uma imitação do sábio. Esta distinção explica porque o livro revelou afinidades com figuras tradicionalistas como Jerome Kerwin.

³⁴Ver ensaio de Nathan Tarcov em J. A. Colen e Svetozar Minkov, ed., *Towards Natural Right and History* (Chicago, The University of Chicago Press, 2018).

³⁵Mas uma indicação de que há algo mais a dizer é que é por razões metafísicas que Strauss rejeita o ensinamento de Aristóteles: «Não sou um aristotélico porque não estou satisfeito com a ideia de que o universo visível seja eterno, para não mencionar outras razões talvez mais importantes [...]». A preferência de Strauss por Platão entre os antigos, e não por Aristóteles, não se baseia numa página isolada da *Ética*, mas na sua interpretação da filosofia de Aristóteles como um todo, que, embora admire, rejeita. Com efeito, ao considerar que cada nível de ser tem consistência em si mesmo, Aristóteles desfaz a tensão entre natureza e cidade.

³⁶Strauss, «What Can We Learn from Political Theory?».

³⁷Como nota Nathan Tarcov, mesmo no domínio político, Strauss não explica como a filosofia política conhece o mal, o eventual declínio das constituições humanas, o poder, a precariedade da decência e os limites absolutos do progresso humano de maneira essencialmente diferente do senso comum, da experiência política ou da história.

³⁸Strauss, *Natural Right and History*, 125.

³⁹Strauss, *Natural Right and History*, 124.

⁴⁰Strauss, *Natural Right and History*, 125. Estas são quase as mesmas palavras usadas para se referir ao «quadro de referência» – Strauss, *Natural Right and History*, 26, cujo significado é esclarecido em Leo Strauss, «The Frame of Reference in the Social Sciences (1945)», in Colen e Minkov (eds), *Toward "Natural Right and History"*.

⁴¹Strauss, *Natural Right and History*, 122.

⁴²Strauss, *Natural Right and History*, 123.

⁴³Uma redução que implicaria explicar o superior pelo inferior – Strauss, *Natural Right and History*, 151; ver «Epílogo»). Algo que não podemos encontrar explicitamente em nenhuma passagem dos diálogos de Platão, mas que certamente esclarece a visão própria de Strauss, é que «Platão, por assim dizer, diz: pegue em qualquer opinião sobre o que está certo, por mais fantástica ou “primitiva” que seja, e pode ter certeza, antes de a investigar, de que aponta para além de si mesma, de que as pessoas que defendem a opinião em questão contradizem essa mesma opinião de alguma forma e, assim, são forçadas a ir além dela na direção da única visão da justiça verdadeira, desde que surja entre elas um filósofo» – Strauss, «Natural Right» (1946), *Historicism* (1941), 125.

⁴⁴Strauss sublinha que, para todos os clássicos, incluindo Platão, o homem é por natureza um animal social. Ele é constituído de tal forma que não pode viver bem sem outros homens, porque é o *logos* – a fala ou a razão – que o distingue dos outros animais e isso pressupõe comunicação – Strauss, *Natural Right and History*, 129.

⁴⁶Leo Strauss, *City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 29.

⁴⁷Strauss, «Natural Right» (1946).

⁴⁸Strauss, *Natural Right and History*, 4.

⁴⁹Ver a versão tipografada das Walgreen Lectures, 1949.