

ARTIGOS

Iann Endo Lobo¹

Razão, política e revelação: Strauss e o esclarecimento filosófico medieval

Reason, politics, and revelation: Strauss and the medieval philosophical enlightenment

RESUMO:


Um dos principais acontecimentos intelectuais na obra de Leo Strauss foi o encontro decisivo com os pensadores que integraram o Esclarecimento filosófico medieval. A partir disso, Strauss ganhou uma perspectiva crítica em relação ao pensamento moderno. Ele adquiriu clareza sobre o sentido original da filosofia política clássica, que fundamentou os pensadores medievais, e desenvolveu um insight sobre o método de leitura esotérico. Logo, a interpretação straussiana da filosofia política medieval é de importância para os estudos straussianos, em particular, mas também para a teoria e história das ideias políticas, de modo mais geral. Diante disso, o artigo tem como objetivo analisar o contexto intelectual em que Strauss se deparou com os pensadores medievais e investigar qual a substância da filosofia medieval, segundo o autor. Como método, adota uma abordagem histórico-contextual e se concentra na interpretação textualista das principais fontes, incluindo cartas, conferências, artigos e livros de Strauss, contando com o apoio de comentadores relevantes. De especial interesse para o estudo é a interpretação straussiana de Farabi e Maimonides. Concluímos que o diálogo de Strauss com o pensamento medieval se desenrola em meio ao seu confronto com as premissas da filosofia política moderna. Além disso, esclarecemos que Strauss interpreta os sábios medievais como herdeiros diretos de Platão e Aristóteles que desdobram uma análise cético-política da religião e da vida humana em comunidade. Ao buscar o diálogo crítico entre pensamento antigo e moderno, argumentamos, por fim, que o pensamento de Strauss é uma rica fonte para reflexão sobre a tradição e o universo espiritual e político em que vivemos.

Palavras-chave: Iluminismo; Secularização; Religião; Política; Filosofia

ABSTRACT:

One of the key intellectual events in Leo Strauss's work was his decisive encounter with thinkers who integrated medieval philosophical enlightenment. From this, Strauss gained a critical perspective on modern thought. He acquired clarity about the original meaning of classical political philosophy, which underpinned medieval thinkers, and developed an insight into the esoteric method of reading. Therefore, the Straussian interpretation of medieval political philosophy is significant for Straussian studies in particular, but also for the theory and history of political ideas more broadly. In light of this, the article aims to analyze the intellectual context in which Strauss encountered medieval thinkers and to investigate the substance of medieval philosophy according to the author. As a method, it adopts a historical-contextual approach and focuses on the textualist interpretation of the main sources, including letters, conferences, articles, and books by Strauss, with the support of relevant commentators. Of special interest to the study is Strauss's interpretation of Farabi and Maimonides. We conclude that Strauss's dialogue with medieval thought unfolds amidst his confrontation with the premises of modern political philosophy. Furthermore, we clarify that Strauss interprets medieval sages as direct heirs of Plato and Aristotle who unfold a skeptical-political analysis of religion and communal human life. By seeking a critical dialogue between ancient and modern thought, we argue, finally, that Strauss's thought is a rich source for reflection on the tradition and the spiritual and political universe we inhabit.

Keywords: Enlightenment; Secularization; Religion; Politics; Philosophy

¹ Doutor em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.
iannloboe@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0001-7567-1894>

INTRODUÇÃO

Ao lado de Arendt, Voegelin e MacIntyre, Leo Strauss é um daqueles pensadores políticos do século XX cujo projeto filosófico é indissociável do retorno constante ao pensamento político clássico. A percepção de mal-estar civilizacional e de crise da modernidade manifestas no domínio da técnica sobre a vida, nas tiranias modernas e no esgotamento da visão iluminista de progresso em direção ao fim da história, perpassa a reflexão desses pensadores.

Nos momentos de ruptura e crise, quando os fundamentos são revirados, revelam-se as raízes originais das tradições filosóficas. Strauss reconheceu que a “compreensão genuína” da filosofia política se tornou possível graças ao “abalo de todas as tradições” (1978, p. 9, trad. nossa). “A crise de nosso tempo”, afirmou ele, abriu um novo olhar para os clássicos que foram observados por “um tempo considerável apenas através das lentes da filosofia política moderna e seus vários sucessores” (*ibidem*, trad. nossa). Com efeito, a partir de seu pensamento de maturidade, Strauss vislumbrou a possibilidade de retornar ao racionalismo clássico, defendendo que a sabedoria clássica fornecia critérios e compreensões da natureza humana e da vida política de acordo com um ideal mais elevado de prudência, moderação e virtude.

Diante disso, o pensamento medieval ocu-

pa um papel central. Foi no contato com os escritos dos sábios medievais que Strauss ganhou a chave para interpretar os problemas fundamentais da filosofia política clássica, a partir do modo como esses sábios incorporaram os ensinamentos platônicos e aristotélicos. O impacto disso foi tão profundo que não é exagero referir-se a esse encontro como a “virada farabiana” de sua obra, em referência ao filósofo muçulmano Farabi (TANGUAY, 2007, p. 7, 53, 79-84).

Do contato com essa literatura despontou uma leitura original e até mesmo surpreendente que deve interessar não só aqueles que se interessam pela obra de Strauss, mas a todos que pesquisam o pensamento político medieval, em particular, e que buscam conhecer a história das ideias políticas, em geral.

Ao tratar desse tema central para Strauss e ainda pouco explorado¹, pretendemos contribuir com os estudos straussianos no Brasil, que ganharam, nos últimos anos, especial ímpeto e rigor. A presente coletânea de artigos é uma manifestação desse importante movimento e vem se juntar ao crescente número de traduções, artigos, teses, dissertações, livros e eventos científicos sobre esse que é um dos principais pensadores políticos do século XX.

Em essência, a questão que examinaremos nesse artigo é: como Strauss interpreta o cerne do pensamento político medieval? Para analisar com

a devida circunspecção o assunto, procedemos por meio de uma breve contextualização do problema na biografia intelectual do filósofo, a fim de compreender as circunstâncias e dilemas que o encaminharam para o encontro com o Iluminismo medieval. Na sequência, o estudo se direciona para a interpretação straussiana do filósofo islâmico Farabi e seu discípulo judeu Maimônides. Seleccionamos como fontes os principais artigos, livros e cartas de Strauss sobre o tema, assim como as leituras de seus mais importantes comentadores, no intuito de traçar adequadamente o cerne do que o filósofo considerou ser o Esclarecimento filosófico medieval.

CONTEXTUALIZANDO O PROBLEMA NA OBRA

Avaliemos primeiro o contexto intelectual em que Strauss encontrou a filosofia medieval. Strauss nasceu no seio de uma família judia, na qual a “lei religiosa” era consultada mesmo a respeito da questão de outorgar ou não a “paixão” do pequeno Strauss por “criar coelhos” (LERNER, 1996, p.1, trad. nossa). Apesar de ortodoxa nos costumes e hábitos, Strauss relata que não havia estudos profundos das questões religiosas exegéticas (1970, p.2, trad. nossa). No entanto, o problema religioso foi parte fundamental de sua formação política de juventude, quando Strauss se viu

imerso nos problemas decorrentes da questão judaica.

Durante a década de 1920, a “questão judaica” se destacou como um elemento crucial nas meditações de Strauss. O desafio de como os judeus poderiam ser assimilados em uma sociedade liberal tornou-se uma questão de importância existencial, particularmente porque a situação dos judeus na Alemanha era “mais precária do que em qualquer outro país Ocidental” (1965b, p. 3, trad. nossa). Strauss manteve-se profundamente engajado com essa problemática por toda a vida, conforme ele mesmo expressa em uma palestra de 1962: “acredito que posso dizer, sem qualquer exagero, que, desde muito, muito cedo, o principal tema de minhas reflexões tem sido o que é chamado de a ‘questão judaica’” (1997, p. 312, trad. nossa²). Questão ainda mais urgente, levando em consideração o contexto em que o filósofo amadureceu intelectualmente, qual seja, a República de Weimar, onde se preparava o terreno para a ascensão do nazismo.

Nesse contexto, Strauss foi crítico da solução liberal para a questão judaica, qual seja, o assimilacionismo judeu. Durante o século XIX, a percepção dominante entre muitos judeus alemães era de que a abordagem liberal assimilacionista representava a melhor solução para o “problema judeu”. Essa visão envolvia a integração da identidade judaica na igualdade jurídica e abstrata ofe-

recida pelo liberalismo. Com a concessão da plena cidadania aos judeus pelo governo liberal democrático da República de Weimar, consolidou-se a impressão de que o “problema judeu” finalmente encontraria resolução.

Para Strauss, o modelo de assimilação liberal, além de não cumprir sua promessa de inclusão, enfraquecia o sentido de comunidade e singularidade judaicas. Ele criticava esse processo por diluir o espírito de resistência que havia sustentado os judeus ao longo de seu exílio (*Galut*), permitindo-lhes enfrentar com dignidade os sofrimentos da escravidão e a vida nos guetos. A assimilação, argumentava Strauss, debilitava o *ethos* de resistência judaico sem oferecer uma proteção eficaz em troca. Por isso, ele destacava: “o judeu desenraizado e assimilado quedava sem nada para opor ao ódio e ao desprezo, exceto sua nua individualidade” (1967, p. 255, trad. nossa). Essa análise levou Strauss a concluir que a assimilação não era “compatível com a dignidade, a autoestima e o senso de honra judaicas” (TANGUAY, 2007, p. 16, trad. nossa).

Não avançaremos aqui nas saídas que o jovem Strauss vislumbrava³. Nosso intuito é localizar como essa situação o conduziu ao pensamento medieval. Começamos a compreender isso, na medida em que consideramos que Strauss mobilizou uma genealogia da crítica moderna à religião. Seu intuito era avaliar e desmascarar as bases doutri-

nárias em que se ancorava o secularismo antirreligioso, no qual se fundava a posição moderna e a liberal assimilacionista. Entender isso é decisivo, pois é no contraponto a essa atitude moderna que Strauss recorre aos medievais.

O grande livro em que culminou essa genealogia foi *A crítica de Spinoza à religião* (1930). Segundo Strauss, Spinoza foi um proto-liberal defensor do Estado secular e do assimilacionismo. Para nossos fins, cabe considerar um ponto especial, isto é, o fato de que Spinoza elabora sua crítica à religião com base em uma visão nova. Essa visão é formulada por Strauss como o epicurismo moderno.

O epicurismo antigo se preocupava em liberar o homem dos terrores da religião, “o medo do Hades”, que “confunde a vida humana e estraga todos os prazeres” (1995b, p. 105, trad. nossa). O epicurismo antigo, contudo, era “cuidadoso e recluso”, pois não acreditava que todos os indivíduos eram igualmente aptos a viver sem religião. Por outro lado, o epicurismo moderno é “ousado e ativo” (1965b, p. 29, trad. nossa), não se contentando em buscar a felicidade e tranquilidade de alma (*Eudaimonia* e *Ataraxia*) de alguns indivíduos que vivem livres em seus jardins retirados. Seu intuito passa a ser, portanto, a transformação geral da sociedade (*ibidem*, p. 50-2; 60-2, trad. nossa).

Tanto o epicurismo moderno quanto o antigo partem da premissa ateísta. O moderno, po-

rém, convida a uma radical transformação das crenças morais e religiosas; enquanto o antigo defendia a utilidade e a manutenção da religião. A atitude diferente no que tange à religião é reflexo dos diferentes fins últimos que cada um postula: o epicurismo moderno vê a religião como algo a ser neutralizado em nome da paz social e da garantia da realização da felicidade e liberdade intramundana; já o epicurismo antigo tem na vida filosófica e contemplativa o fim último, de forma que a religião não é um obstáculo absoluto para a vida filosófica, e pode até ser-lhe útil, ao passo que ela ajuda a garantir a estabilidade social que é requisito para a filosofia.

O motivo moral de base do projeto moderno representado por Spinoza é “o alívio da condição humana” (1965b, p.2, trad. nossa). Decorre daí a demanda de que o “o homem deve se tornar o mestre e possuidor da natureza; ou que a filosofia ou ciência deveria deixar de ser essencialmente teórica” (*ibidem*, p. 15, trad. nossa). O objetivo da filosofia se torna, em outras palavras, a garantia da vida humana pacífica e confortável, isto é, o bem-estar do indivíduo.

Podemos sintetizar dizendo que Strauss vislumbrou, nesse período, o Iluminismo em estado seminal nas ideias de Spinoza⁴. Logo, Strauss percebia que o epicurismo moderno fundamenta a visão de mundo do ideal civilizacional moderno, que visava a neutralização da religião, a fim de ga-

rantir a realização do projeto de alívio da condição humana. Em sua obra de maturidade, Strauss se referiu a esse embate com a religião, por vezes como a “ira antiteológica” (1959, p. 43-4, trad. nossa) dos modernos. O embate foi tão central que Strauss argumentou que a despeito de todas as diferenças que existem entre filósofos modernos, como Maquiavel, Hobbes, Spinoza e Locke, eles “eram unidos pelo fato de que todos lutaram contra um único poder – o reino das trevas, como chamou Hobbes; essa luta era mais importante para eles do que qualquer questão política” (1958, p. 231, trad. nossa).

Strauss permaneceu aprofundando sua análise crítico genealógica da modernidade, estudando o pensamento de Hobbes. Em 1936, publicou seu *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, resultado de seu programa de pesquisa em Paris e em *Cambridge*⁵. Foi nesse período que ocorreu o novo olhar de Strauss para o pensamento medieval.

Em 1935, em carta a um amigo, Strauss relata que deixou de lado seu programa de estudos sobre Hobbes para “ganhar clareza” sobre “a história do platonismo no islamismo e judaísmo do medieval”. E acrescenta que “muito surpreendente é Farabi, *ho arkhegos tés toiayates philosophías* [o fundador de tal filosofia]” (2001, p. 450, trad. nossa). Tal interesse pelos platônicos medievais se deveu ao fato de que Strauss “considerava a filosofia

política platônica superior à filosofia política de Hobbes, Spinoza e seus seguidores modernos, especialmente no que diz respeito à crítica à revelação” (MEIER, 2001, p. XXII – III, trad. nossa). A superioridade do “Esclarecimento filosófico da Idade Média” alcançava “uma radicalidade e consistência que o Esclarecimento moderno não alcançava” (*ibidem*).

Note-se que, no caso de Strauss, o fenômeno do Esclarecimento filosófico da Idade Média não se refere à tradição cristã da patrística ou escolástica. Com efeito, podemos até mesmo duvidar de que existe, de um ponto de vista straussiano, uma genuína filosofia cristã. O pensamento cristão mais influente tende a harmonizar a filosofia e a fé. O direito natural cristão tomista, afirma Strauss, tem um fundamento distinto da filosofia clássica: “a crença na revelação bíblica” (1965a, p. 163, trad. nossa). A revelação fornece um conjunto de leis obrigatórias sempre e universalmente válidas. Strauss levanta a dúvida se esse tipo de doutrina pode ser considerado como um direito natural. Afinal, o direito natural concebido filosoficamente, é a busca racional desassistida pela revelação, enquanto a doutrina cristã é dependente da revelação.

Por outro lado, os sábios filósofos e teólogos judeus e muçulmanos herdaram da antropologia clássica os preceitos basilares que lhes permitiram adaptar ao seu contexto teológico-político domi-

nado pelo monoteísmo uma genuína atitude platônica. Quando fala do Esclarecimento medieval, Strauss se refere ao pensamento medieval islâmico e judeu, cujo progenitor foi Farabi. Alguns de seus principais representantes, além de Farabi, são Maimonides, Averrois, e Avicena. Segundo a leitura straussiana, esses pensadores que viveram ao longo do século IX ao XII, admitiram que a lei revelada é válida, como parte da sabedoria prática, mas questionável enquanto verdade teórica. Isso os levou a uma atitude de reconhecimento do valor político do fenômeno religioso, calcado, em última instância, em um enquadramento clássico da vida política.

Como veremos, a relação complexa com a religião e mediada por considerações de sabedoria e prudência práticas dos medievais mostrou a Strauss um modo distinto de compreender a relação entre Razão e Revelação. Uma forma de compreensão filosófica que em contraste com o Iluminismo moderno entende a importância política e a dignidade prática da religião.

A repercussão descoberta do racionalismo medieval foi tão permanente que comentadores a consideram como a “virada farabiana” do pensamento de Strauss (TANGUAY, 2007, p. 7, 53, 79-84); e outros ainda avançam interpretações gerais do pensamento de Strauss, argumentando que o mais decisivo para sua obra foi a influência do Iluminismo medieval islâmico (TAMER, 2021).

Esclarecido o enquadramento histórico intelectual em que o pensamento medieval surge no horizonte da obra de Strauss, podemos nos questionar finalmente sobre a substância teórica da filosofia medieval de acordo com Strauss. Como eles herdam as preocupações filosóficas clássicas? De que modo articulam a problemática relação entre razão e fé? Por fim, responderemos ainda: dada a importância da virada farabiana na obra de Strauss, podemos afirmar que Strauss adere à solução prática teocrática dos medievais?

O ILUMINISMO MEDIEVAL E O PROBLEMA DA RAZÃO E DA REVELAÇÃO

É preciso afirmar que a interpretação straussiana dos mestres medievais não deixa de ser chocante. Segundo ele, os medievais interpretaram e se apropriaram da filosofia clássica como uma doutrina cética e essencialmente política. Em visão geral, os filósofos medievais duvidavam da teoria das ideias, do mundo das formas superior ao mundo sensível, da imortalidade da alma e tinham uma concepção político instrumental da religião para a vida social. O que choca, à primeira vista, na interpretação straussiana é o fato de ela desvelar, por trás das camadas dos textos, não apenas o ceticismo radical dos filósofos medievais com relação aos temas metafísicos, mas também a postura até mesmo ateuista desses sábios teólogos

– alguns dos quais são, até hoje, são considerados vozes de autoridade no interior de suas tradições teológicas.

A leitura não metafísica e fundamentalmente política da doutrina platônica que os medievais avançaram fica clara, de acordo com Strauss, na obra de Farabi. O filósofo muçulmano do século IX é considerado pelo filósofo alemão, como vimos, o pai do Esclarecimento filosófico medieval que influenciou os filósofos posteriores.

Strauss interpreta que “o silêncio de Farabi sobre [a doutrina das] ideias e a imortalidade da alma” indica que ele pode ter interpretado essas doutrinas como “meramente exotéricas” (1945, p. 376, trad. nossa). A atenção ao silêncio, no método de leitura de Strauss, é um procedimento interpretativo muitas vezes essencial: “se um homem sábio permanece em silêncio sobre um fato que é comumente considerado importante para o assunto que ele discute, ele nos faz entender que esse fato é insignificante. O silêncio de um homem sábio sempre tem significado. (1958, p.30, trad. nossa). O ponto é que Farabi comunica através do silêncio que não considerou aquelas doutrinas metafísicas como algo além de edificantes e úteis. Evidentemente essa leitura de Platão contrasta com a tradição neoplatônica, que influenciou os teólogos cristãos ao enfatizar a transcendência, a ideia de alma e a unidade suprema de Deus.

Desse modo, Farabi submete os elementos

metafísicos dos diálogos platônicos – Deus, alma, ideias ou formas – ao tema político. “De acordo com Farabi, a filosofia de Platão é essencialmente política”. Strauss conclui que já que Farabi considerava a filosofia de Platão como a derradeira filosofia, então, o próprio Farabi “atribuiu à filosofia um significado essencialmente político” (1945, p. 362, trad. nossa, cf. 1995a, p. 77-8).

Em suma, o filósofo muçulmano, Farabi, resistiu aos cantos de sereia da metafísica platônica – a imortalidade da alma, a doutrina das ideias, o demiurgo, e duvidou da “crença na outra vida”, não concebendo uma ideia de “felicidade diferente da felicidade nessa vida” (1945, p. 374-5, trad. nossa). Strauss compreende o pensamento de Farabi no interior do dilema teológico-político, corroborando a leitura cética e política da filosofia clássica e medieval. Veremos como, adiante, essa leitura do platonismo medieval desenvolve uma explicação política da religião e da lei revelada.

De igual modo, o ávido leitor de Farabi, o sábio judeu Moisés Maimônides (século XII), aquele que formulou os 13 princípios da fé judaica e é considerado até hoje uma das maiores referências na interpretação da Torah, se desvelou aos olhos de Strauss como um “verdadeiro espírito livre” (2001, p. 545). As cartas de Strauss a Jakob Klein, de 1938, demonstram o êxtase da epifania intelectual e o impacto desse *insight* para Strauss:

Você não pode imaginar com que infinita sutileza e ironia Maimônides trata a ‘religião’: um comentário sobre o mau cheiro no Templo devido aos muitos sacrifícios não se encontra igual em todo Voltaire, e mil outras coisas. As pessoas não entendem Maimônides simplesmente porque não consideram a possibilidade de ele ser um ‘averroísta’: se considerarmos essa possibilidade, todos os problemas, em princípio, se resolverão imediatamente. – Se eu detonar essa bomba em alguns anos (se eu ainda viver tanto), haverá uma grande controvérsia. Glatzer, que está aqui agora, me disse que Maimônides é mais importante para o judaísmo do que a Bíblia – portanto, se tirarmos Maimônides do judaísmo, retiramos sua base (2001, p. 549-50, trad. nossa).

E, poucos meses mais tarde, Strauss acrescentou: “O que Nietzsche tinha em mente com Zaratustra, isto é, a paródia da Bíblia, Maimônides conseguiu em uma escala muito maior” (2001, p. 553, trad. nossa). Mas como o racionalismo medieval compreende a natureza política do platonismo? E como, à luz disso, se expressa a natureza política da Revelação e dos profetas?

É na profetologia que a filosofia medieval revela sua essência política. Essa ciência trata do entendimento racional da revelação da lei por parte do profeta, que os medievais influenciados por Farabi compreendem a partir de um arcabouço antropológico derivado da filosofia clássica.

O arcabouço dessa doutrina é a noção clás-

sica da natureza humana como o *zoon politikon*. Os sábios medievais adaptam o ensinamento clássico para seu contexto político teocrático. Nesse sentido, as leis reveladas por Deus e transmitidas pelos profetas ao povo facilitam a vida social e política, uma vez que fornecem as normas, regras e crenças para a vida social em concórdia e harmonia (1990, p. 17-8). A profetologia medieval, portanto, é uma interpretação da revelação divina dentro de uma compreensão política, inspirada pelos clássicos. Sendo o profeta o fundador de uma ordem teológico-política, e uma versão do rei-filósofo platônica, que dá as bases para as leis, crenças e modos de vida do regime (1988, p. 11-5).

Nesse sentido, Maimônides fala do “filósofo-rabino”, inspirado no “primeiro-chefe” de Farabi, por sua vez, derivado do rei-filósofo platônico. Para Maimônides, o filósofo-rabino, “como vicário do filósofo legislador” interpreta as leis reveladas pelo profeta e “guia aqueles que não podem compreender o ensinamento esotérico do legislador” (1990, p. 10; 14-15 trad. nossa). A profetologia ocupa assim uma função primordial no interior das sociedades teocráticas e é parte essencial da ciência política prática medieval.

Desse modo, o iluminismo medieval entende a lei revelada (a *Torah* e a *Sharia*) à luz da natureza humana política. Isso implica, por um lado na compreensão estratégica política da religião, e por outro, na explicação cético-filosófica e racionalista

da religião. por conta dessa explicação filosófica política da religião que se afirma que, segundo Strauss, para os sábios medievais a lei revelada é destituída de seu “valor intrínseco e verdade e se transforma em uma ‘nobre mentira’ para o consumo das massas. Isso implica que as verdades filosóficas mais profundas e ocultas talvez estejam bastante distantes do que as religiões reveladas ensinam sobre o mundo e o destino humano” (TANGUAY, 2007, p. 68, trad. nossa). Lembrando que esse procedimento crítico é feito com base na concepção antropológica clássica, que considera o papel da religião e dos mitos na formação do senso comum dos cidadãos. Enquanto tal, como parte do *cosmos*, do Todo, em que habita o homem.

No centro da doutrina medieval está a hierarquia antropológica clássica, cujo ápice é a vida filosófica. Deparamo-nos, assim, com o fato incontornável de que a profetologia está, em última instância, a serviço da filosofia. A defesa da lei revelada se subordina ao interesse filosófico. O filósofo “tem um *interesse* na revelação”, “pois ele é essencialmente um homem e o homem é essencialmente um animal político” (1995a, p. 71, trad. nossa, grifo do autor). Strauss argumenta que para Maimônides e Farabi o fim mais elevado da sociedade política não é a satisfação das necessidades materiais básicas, isto é, segurança e alimentação (apesar disso constituir meios indispensáveis), mas

a perfeição da alma. Sendo o maior grau desta, a perfeição do entendimento e o conhecimento das coisas humanas e divinas, ou seja, a filosofia (1965b, p. 17).

É útil uma breve digressão ao centro da doutrina clássica. O ensinamento político clássico se funda na doutrina da “ordem hierárquica da constituição natural do homem”, ou a “perfeição da natureza humana” (1965a, p. 126, trad. nossa), “o único parâmetro universal é a hierarquia dos fins”, argumenta Strauss (1965a, p. 163, trad. nossa). Sendo, para os clássicos a mais alta excelência e virtude, o mais elevado tipo de vida, a vida contemplativa que corresponde à atividade teórica e filosófica. É possível dizer que, para Strauss, toda a construção do direito natural clássico é subordinada, em alguma medida, à defesa da filosofia: “justiça e virtude moral em geral podem ser legitimadas completamente apenas pelo fato de serem requeridas em nome desse fim último, ou por serem condições para a vida filosófica” (1965a, p. 151; 156, trad. nossa). Portanto, a finalidade mais elevada da sociedade civil e da vida política, para os clássicos, é a perfeição da natureza humana que equivale a filosofia.

Retornando aos platônicos medievais, temos de notar que é claro que as sociedades teocráticas em que viviam não elegiam a filosofia, mas sim a religião como o bem supremo. Para Strauss, esses sábios estavam cientes disso. Em decorrên-

cia, procederam com prudência ao fazer concessões táticas ao *nomos* e à autoridade religiosa de seu tempo⁶, com vistas à preservação da filosofia e à possibilidade de sua propagação. Farabi aprendeu com Platão que a “conformidade com as opiniões da comunidade religiosa na qual se é criado, é uma qualificação necessária para o futuro filósofo”⁷ (STRAUSS, 1988, p. 17, trad. nossa). Afinal, como vimos, o filósofo é um ser humano e o ser humano é um animal político, logo, depende da cidade que, por sua vez, a cidade depende da ordenação das leis. Isso significa que os medievais concordavam com a visão geral da antropologia clássica e seu corolário que é a hierarquia de fins do homem.

Ora, se havia tamanha discrepância entre o ensinamento dos filósofos medievais e a ordem teológico-política em que viviam, como puderam eles viver e divulgar seus ensinamentos em face da perseguição política das comunidades em que viviam?

Apenas na sutileza das entrelinhas, os iluministas medievais apresentavam ideias que colidiam com as respectivas ortodoxias religiosas em que viviam⁸. Isso exigia um cuidado na forma de escrever, que Strauss chamou de esoterismo ou nobre retórica. Assim, “a técnica literária do esoterismo foi [...] um procedimento irônico através do qual escritores antigos e medievais conseguiram transmitir seus pensamentos potencialmente

ofensivos de forma disfarçada" (ROMEIRO, 2020, p. 3, trad. nossa). O esoterismo se fazia necessária, pois "a filosofia enquanto tal era suspeita e odiada pela a maioria dos homens" (STRAUSS, 1988, p. 34). Um escrito exotérico contém dois ensinamentos "um ensinamento popular de um caráter edificante, em primeiro plano; e um ensinamento filosófico a respeito do assunto mais importante, indicado apenas nas entrelinhas"⁹ (ibidem, p. 35-6).

Em suma, por meio de uma escrita que vinculava distintas camadas de significados endereçadas a dois públicos distintos, os iniciados (público esotérico) e os não-iniciados (público exotérico), os filósofos puderam ensinar a filosofia e a liberdade da alma; reduzir a possibilidade de perseguição política e; auxiliar na preservação das crenças salutaras para a vida social¹⁰.

A questão que permanece é: Strauss considerava a solução do Iluminismo Medieval como a solução permanente para a filosofia política? Strauss considerou o Iluminismo medieval, em muitos pontos, superior à alternativa iluminista moderna. O Iluminismo medieval lhe parecia politicamente mais moderado que sua contraparte moderna, ou seja, era cético a respeito do domínio humano sobre a natureza, cujo fim era a solução de todos os males e desigualdades. Além disso, era sensível à função da religião, da tradição e da autoridade na vida social; era destituído da crença na possibilidade do esclarecimento universal; defen-

dia uma ordem hierárquica dos fins humanos, de acordo com a natureza; não elevava o bem-estar e o indivíduo, mas o ideal de virtude como fim da comunidade política; e era preocupado com a questão do individualismo e da anomia social.

Mas, Strauss não considerou a solução medieval como a solução atemporal e absoluta para o problema da relação entre filosofia e cidade. Isso porque o reestabelecimento da solução medieval dependeria do reestabelecimento de um regime teocrático. E Strauss não advogou em favor do retorno à teocracia. Não há evidências de que o retorno de Strauss aos antigos implique na retomada da teocracia ou profetocracia¹¹.

A solução de Strauss passa muito mais pela aliança com os princípios do regime no qual viveu e produziu sua obra madura. E diferente do regime confessional teocrático, o regime liberal democrático parece requisitar uma conformação distinta entre a filosofia e os dogmas fundacionais do regime. A posição moderada de Strauss e informada pela inspiração da filosofia política clássica parece resultar na defesa, ainda que crítica em diversos aspectos, da liberdade religiosa e de crença individual. Ou seja, pretende conciliar o espírito clássico com o regime fundado no direito natural moderno. De modo que Strauss apostou na aliança prudente com o direito natural moderno e com as crenças salutaras partilhadas pela sociedade liberal que o acolheu como cidadão¹².

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstramos que o contexto intelectual em que Strauss se aprofundou no pensamento político medieval foi marcado pela confrontação crítico-filosófica contra os pressupostos da filosofia política moderna. Esclarecemos como o contato com a filosofia medieval permitiu um acesso renovado à filosofia política clássica e impactou de forma decisiva a trajetória do pensamento de Strauss.

Em seguida, mostramos como os filósofos medievais, segundo Strauss: (i) se inspiram na filosofia política clássica, adotando sua visão antropológica geral e sua doutrina da hierarquia e perfeição humana; (ii) compreendem a lei revelada e a religião de um ponto de vista cético-político, isto é, reconhecendo sua utilidade prática em distinção à sua verdade intrínseca; (iii) utilizaram de um método esotérico para vincular suas ideias subversivas, de modo a resguardarem-se da perseguição, preservaram as crenças salutares e cultivaram a propagação do ensino filosófico. Por fim, concluímos que Strauss não optou pela solução teocrática como universalmente válida. A despeito de estar em acordo com os medievais sobre a compreensão clássica da vida humana como necessária e fundamental, discordou da posição tática política e circunstancial que os medievais foram levados a corroborar.

Ao cabo, é preciso afirmar que as conside-

rações de Strauss permitem um acesso renovado à toda história do pensamento político. Esse olhar retroativo, por sua vez, não é movido por estéril interesse de antiquariato, mas pela necessidade de clarividência a respeito das raízes civilizacionais da tradição e do universo em que habitamos. No caso específico, Strauss desafia a posição radical secularista moderna, ao vislumbrar a partir da filosofia política clássica uma posição que equilibra vida filosófica e vida política, ao mesmo tempo em que reconhece o valor da fé, tradição e autoridade, sem incorrer em dogmatismo obtuso.

Concluimos, portanto, que o pensamento de Strauss é uma rica fonte para a reflexão política e filosófica. Strauss nos encoraja a buscar no diálogo crítico entre pensamento antigo e moderno as chaves para acessar os problemas fundamentais que tangem à natureza humana, orientando a teoria e a práxis em direção à nobreza, virtude e magnanimidade humanas. Especificamente em relação ao tema desse artigo, abre-se o questionamento ao redor dos limites da racionalidade humana e do esclarecimento Universal; o valor da liberdade de crença religiosa para a garantia da liberdade civil e política no interior dos regimes liberais; a questão de tonalidade toquevilliana sobre o valor das crenças religiosas como antídoto para o materialismo, hedonismo e individualismo modernos.

REFERÊNCIAS

AVERRÓIS. **Comentários sobre A “República”.**

Trad. Anna Lia de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo: Perspectiva. 2015.

AVERRÓIS **Discurso Decisivo.** Trad. Aina Rameza Hanania. São Paulo: Martins Fontes. 2022.

BATNITZKY, Leora. **Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation.** Cambridge: Cambridge University Press. 2006.

BENTO, António. Judaísmo e Sionismo no Estado de Israel. **InterAção**, no prelo.

CASTRO, Diego. **Un análisis desde el esoterismo filosófico: El problema de la teoría y la praxis en el pensamiento de Leo Strauss.** Puebla: Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2022.

COSTA, Jean Castro. Leo Strauss on the problem of Socrates in ‘The Clouds’. **InterAção**, no prelo.

LAMPERT, Laurence. **Leo Strauss and Nietzsche.** Chicago: University of Chicago Press, 1996.

LOBO, Iann. **Amizade e Crítica: O liberalismo e o horizonte intelectual straussiano.** 2024. Tese

(Doutorado em Sociologia e Ciência Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024.

LERNER, Ralph. **Leo Strauss (1889-1973).** *The American Jewish Yearbook*, Vol. 76, pp. 91-97, 1976.

MCCORMICK, John. Post-Enlightenment sources of political authority: *Biblical atheism, political theology and the Schmitt–Strauss exchange.* Amsterdã: **History of Political Ideas**, v. 37, pp. 175-180, 2010.

MEIER, Heinrich. **Leo Strauss and the Theologico-Political Problem.** Cambridge: The Cambridge University Press. 2006.

MEIER, Heinrich. Vorwort des Herausgebers in: **Leo Strauss Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe.** Org. Heinrich Meier e Wiebke Meier. Stuttgart; Weimar: Verlag J.B Metzler. Pp. VII – XXXVIII, 2001.

MELZER, Arthur. **Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing.** Chicago: The university of Chicago Press. 2014.

MENDES, Elvis de Oliveira. **Política e religião no pensamento filosófico de Leo Strauss.**

2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

ROMEIRO, Richard. The Subversion of Ancient Thought: Strauss's Interpretation of the Modern Philosophic Project. *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, v. 43, n. 3, pp. 1-54, Jul.-Sep. 2020.

SILVA, Igor. **Teoria Política: Filosofia ou História? Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo**. 2022. 108f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/240890>. Acesso em 05 de out. 2024.

SHEPPARD, Eugene. **Leo Strauss and the politics of exile: the making of a political philosopher**. Waltham: Brandeis University Press. 2006.

STRAUSS, Leo. **A giving of accounts: Jacob Klein and Leo Strauss**. The College: Annapolis, pp.1-5, april, 1970.

STRAUSS, Leo. Farabi's Plato. In: **Louis Ginzberg Jubilee Volume**. New York: American Academy for

Jewish Research, p. 357-393, 1945.

STRAUSS, Leo. **Leo Strauss Gesammelte Schriften Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe**. Org. Heinrich Meier e Wiebke Meier. Stuttgart; Weimar: Verlag J.B Metzler. 2001.

STRAUSS, Leo. **Liberalism ancient and modern**. Chicago: The University of Chicago Press. 1995b.

STRAUSS, Leo. **Natural right and history**. Chicago: The university of Chicago Press. 1965a.

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

STRAUSS, Leo. **Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors**. Albany: State University of New York Press, 1995a.

STRAUSS, Leo. Progress or Return?. In: **Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**. Ed. Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, p. 249-310, 1967.

STRAUSS, Leo. Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi. Trad. Robert Barlett, *Interpretation*, vol. 18, n.1, pp. 3-30, 1990.

STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion**. Trad. Elsa M. Sinclair. Nova York: Schocken Books, 1965b.

STRAUSS, Leo. **The city and man**. Chicago: The university of Chicago Press. 1978.

STRAUSS, Leo. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The university of Chicago Press. 1996.

STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavelli**. Illinois: The Free Press. 1958.

STRAUSS, Leo. **What is Political Philosophy and other essays**. Illinois: The Free Press. 1959.

STRAUSS, Leo. **Why we remain Jews**. In: HART-GREEN, Kenneth, *Jewish philosophy and the crisis of modernity Essays and lectures in modern jewish thought: Leo Strauss*. New York: State University of New York Press: New York, pp. 311-356, 1997.

TAMER, Georges. **Islamische Philosophie und die Krise der Moderne: Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes**. Leiden: Brill Academic Pub. 2021.

TANGUAY, Daniel. **Leo Strauss: an intellectual biog-**

raphy. New Haven and London: Yale University Press. 2007.

NOTAS

¹Vale citar o estudo que de Mendes (2015) que oferece uma discussão relevante sobre o tema.

²Sheppard argumentou que “um retrato de Strauss que não considera os aspectos judeus de seu pensamento é necessariamente incompleto” (2006, p.2, trad. nossa) e que Banitzky afirmou que “parte central” da “tarefa intelectual de Strauss” foi insistir na importância do povo judeu para “o desenvolvimento e, de fato, vitalidade do Ocidente” (2006, p.xix, trad. nossa).

³Fizemos isso de forma detida em Lobo (2024). Ver também o artigo de Bento (no prelo) nesse mesmo dossiê.

⁴O jovem Strauss atribuía também a Hobbes esse posto. Porém, em seu pensamento tardio, Strauss considerou Maquiavel como o verdadeiro merecedor do título de fundador da modernidade (STRAUSS, 1996, p. xi), sendo Hobbes e Spinoza tão somente seus seguidores (1965a, p. 173).

⁵Em 1932, o filósofo foi pesquisar em Paris, com apoio fundação Rockfeller. Em 1933, foi à Londres, novamente com apoio da Rockfeller. De 36-37, ocupou uma bolsa de pesquisa em Cambridge. Durante sua estadia na França e na Inglaterra, Strauss se dedicou sobretudo ao estudo de Thomas Hobbes.

⁶Averrois, séc. XII, em seu *Comentário sobre a República* [de Platão] argumenta: “Mas o que as leis encontradas nesse tempo [no tempo de Averrois] estabelecem sobre tal matéria [“o fim do homem”] é o que Deus quer. Mas não se pode saber o que Deus quer senão pela profecia [...]” (2015, p. 109). Note-se que, mais a frente, quando Averrois investiga o “fim que é verdadeiramente fim, supondo primeiro o que deve ser suposto para um estudo da natureza” (*ibidem*, p. 111), ele indica que esse fim, *telos*, tem a ver com a virtude e felicidades mais perfeitas do homem, que apontam para a “a ciência especulativa” que é a “mais nobre”. Sendo todas as outras excelências humanas “em vista da perfeição especulativa” (*ibidem*, p. 121-2).

⁷Novamente um excerto de Averrois (2022, p. 57) é exemplar “O que devem fazer os líderes dos muçulmanos é proibir os livros deles que contêm a ciência a quem não esteja apto à ciência; bem como devem proibir os livros de demonstração a quem não esteja apto à demonstração, se bem que os danos causados às pessoas pelos livros da demonstração sejam menos graves, pois que, na maioria das vezes, só se detêm nos livros de demonstração as pessoas de disposições naturais superiores, e essa espécie de homens não erra, a não ser por falta de virtude prática ou por não ter procedido à leitura na ordem certa, ou por não ter a ajuda de um mestre”.

⁸Strauss submeteu o método de escrita desses pensadores à análise detida, no livro *Perseguição e a arte de escrever* (1988), mas também em *Algumas observações sobre a Ciência Política de Maimonides e Farabi* (original de 1936) *O Platão de Farabi* (1945), e nos dois capítulos centrais, intitulados *Como Farabi lia As leis de Platão* e *A Afirma-*

ção de Maimonides sobre a Ciência Política, publicados em *O que é a filosofia política* (1959), uma coletânea de artigos organizada pelo próprio Strauss.

⁹Para aprofundamento sobre esse tema ver Melzer (2011); Castro (2022); Silva (2022).

¹⁰Para aprofundar nos problemas que conduzem à adoção clássica do método esotérico ver o artigo de Castro (no prelo), publicado nesse mesmo dossiê.

¹¹Nesse sentido, argumentamos junto de Lampert (1996, p. 139-40), Meier (2009, p.11) e Tanguay (2007, p. 182). Para contraponto ver McCormick (2010).

¹²Sobre isso ver LOBO (2024)