

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ELVIS DE OLIVEIRA MENDES

Política e Religião no Pensamento Filosófico de Leo Strauss

Recife
2015

ELVIS DE OLIVEIRA MENDES

POLÍTICA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEO STRAUSS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Professor Doutor Richard Romeiro de Oliveira, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Recife
2015

Catálogo na fonte

Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

M538p	<p>Mendes, Elvis de Oliveira. Política e religião no pensamento filosófico de Leo Strauss / Elvis de Oliveira Mendes. – 2015. 88 f. ; 30cm.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2015. Inclui referências.</p> <p>1. Filosofia. 2. Religião e política. 3. Strauss, Leo, 1899-1973. 4. Ciência política - Filosofia. 5. Civilização moderna. I. Oliveira, Richard Romeiro (Orientador). II. Título.</p> <p>100 CDD (22.ed.)</p>	UFPE (BCFCH2016-11)
-------	--	---------------------

ELVIS DE OLIVEIRA MENDES

**POLÍTICA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEO
STRAUSS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 10/12/2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (ORIENTADOR)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI

Prof. Dr. Filipe Augusto Barreto Campello de Melo (1º EXAMINADOR)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa (2º EXAMINADOR)

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

RECIFE/2015

RESUMO

A presente dissertação pretende, antes de tudo, mostrar como, na visão do filósofo político teuto americano Leo Strauss, a religião exerce um papel político preponderante na manutenção do *establishment* social e da ordem civil. Trata-se, assim, de ver como, para esse filósofo, a religião, por ser detentora de um horizonte moral legitimado pela ideia de revelação, é um elemento indispensável à vida política, já que, na ótica straussiana, para garantir a funcionalidade de qualquer regime político, é necessário, em grande medida, que os indivíduos respeitem as normas e valores que tornam possível a vida em sociedade, acreditando em seu caráter absoluto ou incondicional, algo que só é possível por meio do discurso religioso. A partir da observação desses elementos, tentaremos igualmente analisar as fortes críticas que Strauss desfere contra o projeto político moderno ocidental, já que este, em nome da razão, buscou reduzir a religião à condição de superstição, colocando todo empreendimento moral humano em risco. Neste sentido, procuraremos observar como, para Strauss, em oposição ao projeto iluminista de racionalização da sociedade, a religião seria um dos principais instrumentos que devem garantir uma atmosfera protetora do homem e da sociedade, como uma espécie de casulo que manteria os homens protegidos dos males trazidos pelo caráter devastador da filosofia. Com isso, acreditamos ter acesso a aspectos importantes do pensamento de Strauss, que nos permitiriam compreender de que forma este autor repensa o lugar e a utilidade da religião na política das sociedades contemporâneas.

Palavras-Chaves: Política, Religião, Leo Strauss, Filosofia Política, Modernidade.

ABSTRACT

This dissertation aims, first of all, to show how in the view of the Teutonic American political philosopher Leo Strauss religion exerts a major political function in the maintenance of the social establishment and of the civil order. It is, thus, to see how for this philosopher religion, as the holder of a moral horizon legitimized by the idea of the revelation, is an indispensable element to political life, since, in the straussian view, in order to ensure the functionality of any political regime, is necessary, largely, that the individuals respect the rules and the values which make it possible life in society, believing in their absolute or unconditional character, something that only is possible through religious discourse. From the observation of these elements, we'll try also to analyze the strong critics that Strauss strikes against the western modern political project, since this project, in the name of reason, sought to reduce religion to the condition of superstition, putting all human moral development at risk. In this sense, we'll try to observe how, for Strauss, in opposition to the enlightenment project of rationalization of society, religion would be one of more important instruments to keep a protect atmosphere of the man and society, as a kind of cocoon that keep them protected from the evils brought by the devastating character of the philosophy, therefore, we believe to have access to important aspects of the thought of Strauss, which would allow us to understand how this author rethinks the place and the usefulness of religion in politics in the contemporary societies.

Keywords: Politics, Religion, Leo Strauss, Political Philosophy, Modernity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. A FILOSOFIA E O FENÔMENO DO SAGRADO.....	15
1.1 O homem, sua relação com o sagrado e a religião.....	15
1.2 A Modernidade e o advento da “Morte de Deus”	18
1.3 O ressurgimento do fenômeno religioso e o pensamento político de Leo Strauss.....	28
2. POLÍTICA, RACIONALIDADE, E ESOTERISMO: O PENSAMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE LEO STRAUSS.....	35
2.1. O que é a Filosofia Política para Leo Strauss?.....	35
2.2 Filosofia, Sociedade e Religião.....	47
2.3 Em Defesa do Esoterismo.....	51
2.4 A Impossibilidade de Racionalização da Sociedade.....	56
3. LEO STRAUSS E A CRÍTICA À MODERNIDADE.....	65
3.1 A Modernidade na visão de Leo Strauss.....	65
3.2 A Crise da Política e o Problema da Religião.....	74
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS.....	87

INTRODUÇÃO

A profunda crise de valores e de significado que inegavelmente o homem ocidental contemporâneo herdou da modernidade é, sem dúvida, um fenômeno civilizacional sem precedentes, devido à sua amplitude e complexidade. Tal constatação está presente de forma notória no pensamento de Leo Strauss, autor que dedicou grande parte de sua obra ao tema da crise da modernidade ou “da crise do nosso tempo”.¹ De fato, pode-se dizer que esta problemática se mostra de forma central em suas reflexões filosóficas,² na medida em que o filósofo político teuto-americano exerce críticas contundentes ao tipo de sociedade, ou melhor, aos valores e às concepções intelectuais que emergiram nas sociedades ocidentais neste período, sobretudo no âmbito Europeu. Na ótica de Strauss, o niilismo, a instabilidade política e o relativismo, decorrentes do tipo de sociedade que se configurou, aos poucos, no período acima referido, geraram, em considerável medida, as profundas lacunas metafísicas que caracterizam inequivocamente a cultura contemporânea no que se refere ao âmbito ético e político.³

Por ser assim, há muito se fala da “crise do plano político moderno ocidental”, porém, talvez seja mais adequado se falar em “crise da civilização moderna ocidental”, a qual decorre do vácuo relativo à possibilidade de se determinar, de modo mais substancial, um significado mesmo para a vida humana, em geral, e para a vida em sociedade, em particular, abalando aquilo que serviu, por séculos, como esteio para a existência do homem. De fato, toda a estrutura de sentido em que o homem tradicionalmente se amparou foi sacudida pelo impacto desta nova forma de sociedade que surgiu com a modernidade e com a cultura secularizada e antropocêntrica que nela floresceu.

¹ LEFORT, C., “Três notas sobre Leo Strauss”. In: *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 281.

² Strauss aborda o tema da crise da modernidade em vários livros e artigos, porém, em dois de seus escritos o filósofo é mais preciso e demonstra um grande esforço na análise deste tema. São eles “*The three waves of modernity*” e “*Political philosophy and the crisis of our times*”. Com efeito, em outras obras, vale dizer, que Strauss dedica um importante espaço em livros como *The city and man* e *What is political philosophy?*. De fato, o que se observa é que em todos esses escritos Strauss tenta de forma obstinada, porém sistemática, mostrar as causas do fracasso do plano político moderno e os riscos desta constatação.

³ A visão de Strauss acerca da modernidade é de profundo pessimismo. No entanto, tal desconfiança é justificada pelos acontecimentos resultantes deste período, ou melhor, pelos acontecimentos catastróficos herdados deste período (guerras mundiais devastadoras e vulgarização da cultura, entre outras coisas) e que marcam diretamente o mundo contemporâneo. Neste sentido, um diagnóstico análogo ao de Strauss acerca da modernidade, está presente no pensamento filosófico de Nietzsche e Heidegger.

Assim, buscando aprofundar tal reflexão, no objetivo de tentarmos entender mais adequadamente o caráter problemático do fenômeno indicado e, em certo sentido, explicitar os impasses filosóficos por ele originados, recorreremos, na presente dissertação, ao pensamento do filósofo político já citado anteriormente, Leo Strauss, autor cuja obra será nosso referencial teórico principal. Antes, porém, de elucidarmos como a questão que nos interessa é elaborada na reflexão de Strauss, efetuemos uma breve apresentação deste que é um dos mais importantes nomes da história da filosofia contemporânea, mas que no Brasil, por motivos que, no atual momento, não passam de meras especulações, ainda é de certa maneira desconhecido, com exceção de alguns intelectuais e pesquisadores interessados em filosofia política. Certo é que o legado filosófico deste pensador exerce forte influência em comunidades acadêmicas de todo mundo ocidental, sobretudo em parte da Europa (França e Alemanha) e nos Estados Unidos, onde Strauss passou maior parte de sua vida, sendo responsável por uma dedicada e fecunda produção intelectual. Neste mesmo país, suas ideias possuíram maior recepção em meados do século passado, o que ainda ecoa com muita vitalidade até a atualidade, através de estudos efetuados por seus intérpretes em todo o mundo.

De fato, pode-se dizer que parte do legado filosófico político de Strauss, em considerável sentido, ainda está por ser desvelado e inequivocamente ainda nos trará grandes descobertas, devido à amplitude e riqueza do pensamento desenvolvido por este autor. Sendo assim, para darmos um passo inicial, porém fundamental, desta parte introdutória, respondamos a algumas possíveis questões que naturalmente (e talvez necessariamente) devem ter surgido, neste momento mais primevo de nossa abordagem, relativas a quem foi Leo Strauss e às suas pretensões intelectuais.

Nascido em 20 de setembro de 1899 na cidade de Kirchhain, em Hessem, na Alemanha, filho de uma família judia ortodoxa, estudou nas universidades de Marburg, Hamburg e Freiburg. Em sua passagem por Freiburg, Strauss foi aluno de Husserl, cujo assistente, naquele momento, era ninguém menos que Heidegger.⁴ Posteriormente, foi a Berlin, onde ocupou uma posição na *Akademier für die Wissenschaft des Judentums*. Em 1932, recebeu uma bolsa Rockefeller e saiu da Alemanha, lugar aonde nunca mais voltaria, exceto por uma única vez e por alguns poucos dias, ao final de sua vida. Graças à bolsa

⁴ BLOOM, A. "Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973". *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974) p. 373

mencionada, Strauss viveu em Paris e em Cambridge até 1938.⁵ Porém, com a ascensão do partido nacional socialista alemão e posteriormente com a expansão nazifascista pela Europa, Strauss recebe exílio nos Estados Unidos e para lá se muda. Tratava-se, para ele, de uma tática de sobrevivência, pois, por ter descendência judaica, o filósofo precisava ficar o mais distante possível da nefasta perseguição de cunho antissemita que se instalou de forma brutal não só na Alemanha de Hitler, mas em outros vários países da Europa. Sendo assim, Strauss foi convidado para lecionar na Universidade de Chicago, episódio que marca profundamente a sua biografia, pois foi lá que ele passou a maior parte de sua vida e elaborou com grande dedicação uma significativa produção intelectual, conquistando como professor muitos admiradores, ao mesmo tempo que inúmeros detratores.

Strauss morreu em 18 de outubro de 1973 em Annapolis, Maryland, nos EUA.⁶ Seus escritos têm se revelado ultimamente uma fonte inesgotável de ensinamentos sobre temas centrais presentes na história da filosofia, devido à amplitude e à profundidade de seu pensamento. De fato, “apesar dos escritos de Strauss serem dedicados, de modo geral, à interpretação dos grandes pensadores do passado, seria um erro concluir-se que foram inspirados por um mero interesse histórico ou ‘arqueológico’”.⁷ Na contramão daqueles que, a partir de uma leitura descompromissada ou menos atenta, concluem que Strauss é apenas um erudito ou um especialista em história da filosofia, percebe-se, por meio de uma leitura mais minuciosa, que se trata de um filósofo capaz de grandes insights e possuidor de um pensamento originário e original acerca de temas fundamentais abordados pela tradição filosófica. Por ser assim, o legado conceitual deixado por Strauss, que se constitui a partir do caráter eminentemente interpretativo de seu trabalho, faz dele um filósofo que exerce um papel crucial no debate contemporâneo, papel que não pode ser de modo algum desprezado, tanto por causa das questões radicais que coloca como pela vastidão de pensadores fundamentais que são não somente interpretados, mas, sobretudo, interpelados por sua filosofia.

Como já foi dito aqui, no início, de forma bastante breve, Leo Strauss no Brasil curiosamente ainda não possui grande reconhecimento ou divulgação de suas ideias. Por essa razão, ainda não há uma crítica consolidada ou um grande público conhecedor de sua obra. Esta realidade talvez se explique pelo fato de as comunidades acadêmicas no Brasil nas

⁵ Ibidem p. 373.

⁶ Ibidem p. 37.

⁷ MILLER, E. F. “Leo Strauss: a recuperação da filosofia política”. In CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982, p. 75.

décadas de 1970, 1980 e 1990 possuírem uma forte influência das políticas e ideologias de esquerda e do marxismo, o que de forma considerável contribuiu para causar certo rechaço à leitura e recepção de pensadores mais conservadores. No entanto, nos últimos dez anos vêm crescendo de forma significativa o interesse pelos trabalhos de Strauss, sobretudo por professores e alunos de filosofia e pesquisadores de teoria política, o que consequentemente tem aberto um leque enorme de possibilidades de pesquisa. Mesmo com a escassez de obras traduzidas para o português, o futuro da recepção da obra de Strauss no Brasil parece, assim, estar apenas no início de uma promissora ascensão.

O objetivo fundamental desta dissertação consiste em apresentar a crítica elaborada por Leo Strauss ao projeto filosófico e político característico do pensamento moderno. De fato, segundo ele, é na modernidade, sobretudo com o desenvolvimento do movimento iluminista, que surgem as orientações e concepções filosóficas que desembocarão no niilismo moral e intelectual vivido na era contemporânea. Neste sentido, Strauss, ao reivindicar a necessidade de se pensar uma possível recuperação da filosofia política sob sua forma genuína, vê nas duas principais correntes intelectuais oriundas da modernidade (o positivismo e o historicismo) as principais causas de tal decadência. Neste sentido, Strauss analisa que tanto o positivismo quanto o historicismo tornam impossível a constituição da filosofia política em sua acepção tradicional, por negarem a possibilidade do pensamento de submeter a questão dos valores e da melhor ordem política a uma abordagem racional.

Com efeito, o positivismo, ao declarar que o único conhecimento verdadeiro é aquele que está alicerçado e devidamente fundamentado pelos princípios e métodos da ciência natural desenvolvida na modernidade, tornou a filosofia política um conhecimento obsoleto. De fato, explica Strauss, a filosofia política possui a pretensão de pensar a ordem política boa e justa em si mesma ou por natureza, o que, na concepção positivista, não é algo viável do ponto de vista científico. Para justificar esta recusa, o positivismo recorre à distinção entre fatos e valores: ele aceita que os fatos podem ser estudados objetivamente pelas ciências da natureza ou pela ciência social, mas crê, no entanto, que com o universo dos valores não acontece o mesmo, porque os valores não são dados pertencentes ao mundo empírico nem princípios lógicos e puramente racionais. Assumindo essa premissa, os positivistas considerarão, dessa forma, que emitir julgamentos valorativos é um comportamento que deve

ser radicalmente evitado no âmbito da atividade científica. Sendo assim, a partir desta perspectiva, “a filosofia política é ‘a-científica’ ou é ‘a-histórica’, ou os dois”.⁸

Entretanto, para Strauss a teoria desenvolvida pelo historicismo possui uma força ainda mais destrutiva e se configurou como um golpe ainda maior contra a filosofia política,⁹ pois o historicismo possui como tese principal a afirmação de que “todos os pensamentos e crenças humanas são históricos e, portanto, destinados merecidamente a perecer”.¹⁰ Este argumento inviabiliza qualquer possibilidade da filosofia política como forma de se pensar qual é, por natureza, a melhor política, o melhor regime ou a melhor sociedade. De fato, se todos os pensamentos são históricos, ou seja, dependentes de uma dada sociedade em um determinado tempo, não há como se estabelecer valores universais, de modo que o bem e mal, o certo e o errado seriam submetidos ao profundo relativismo presente no mundo da história. Sendo assim, na visão de Strauss o relativismo dos valores sob a forma do historicismo se mostra como o inimigo mais forte da filosofia política por negar, sobretudo, o direito natural. Neste sentido, ao afirmar que o direito natural não existe,¹¹ o historicismo nos lança em uma atmosfera imensa de possibilidades morais, assim como nos coloca frente a uma grande variedade de noções de direito e de justiça, o que impossibilita completamente qualquer acordo ético.

Mas isso não é tudo: recuando às origens da modernidade filosófica, buscando identificar o projeto político e social que lhe serve de base, Strauss constata algo de problemático, na medida em que vê com grande desconfiança a pretensão do iluminismo moderno de total racionalização da sociedade como forma de libertação dos homens através da difusão social do conhecimento. De fato, para ele, os conhecimentos trazidos pela prática filosófica e pelas descobertas das ciências são muitas vezes problemáticos em sua relação com os valores que sustentam a ordem política e social, de forma que a sua divulgação de forma gratuita e indiscriminada a todos os homens pode se tornar algo nocivo e destrutivo para as sociedades. Neste sentido, Strauss, inspirado nos antigos, advoga em prol de uma certa restrição na divulgação da ciência e da filosofia, por meio da prática rigorosa do que ele chamou de escrita “esotérica”. Isso significa que, para ele, mesmo dentro de uma condição de

⁸ STRAUSS, L. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959) p. 18.

⁹ Ibidem, p. 26.

¹⁰ STRAUSS, L. *Direito Natural e História*, Tradução de Bruno Costa Simões – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014 p. 30.

¹¹ Ibidem, p. 11.

expressiva liberdade, como é o caso nas democracias liberais modernas, é necessário um trato cauteloso com a comunicação do ensinamento filosófico, em virtude da periculosidade oriunda dos questionamentos desferidos pelo filósofo autêntico. Por ser assim, Strauss busca nos textos de alguns pensadores medievais, sobretudo no contexto do medievo oriental, elementos que lhe forneçam indicações sobre a utilização desta técnica num contexto pré-moderno. Em suma, Strauss se mostra preocupado com a repercussão que podem trazer tais conhecimentos, e por isso prefere escrever como em tempos de perseguição, exercendo a filosofia de forma cautelosa e garantindo, desta forma, a manutenção da ordem civil.

É justamente a partir da constatação desses elementos que Strauss chega a considerar como inevitável o grave conflito entre a prática da filosofia e a sociedade política. A ideia de Strauss é que a comunidade política, para garantir a crença de seus cidadãos nos fundamentos axiológicos básicos e necessários que dão sustentação à vida em sociedade e garantem a ordem pública, precisa, em grande medida, evitar ou se afastar da postura questionadora do filósofo. Este último, por sua vez, está inclinado a questionar toda opinião, principalmente as opiniões essenciais à funcionalidade e à harmonia social. Desta forma, o filósofo, em sua busca frenética pela verdade e em seu questionamento de todas as autoridades, sejam de caráter político, sejam de caráter divino, coloca em risco o próprio bem estar social. Diante disto, o próprio filósofo se torna, inevitavelmente, um elemento perigoso e seu conhecimento algo extremamente nocivo e corrosivo. Ora, na medida em que o filósofo se torna um perigo e seu conhecimento algo extremamente nocivo e corrosivo, o filósofo se coloca, ele mesmo, em risco e em uma posição passível de perseguições.

Explorando os pontos apresentados, que apontam para a existência de uma problematidade nas relações entre razão e vida social, Strauss acaba enfim por compreender que há, igualmente, um conflito entre a filosofia e a religião. De fato, Strauss reconhece na religião um instrumento importante na manutenção das sociedades, tendo em vista que religião e moralidade são, segundo ele, coisas originalmente inseparáveis.¹² A concepção straussiana é que, se as leis, via de regra, são um fruto inequívoco da moralidade e a moralidade, por sua vez, ao longo da história, sempre buscou sua justificação na religião revelada, não há como não se reconhecer que a religião, entendida justamente como a revelação de uma lei divina, tem, neste contexto, um papel imprescindível para que a moral e a ordem social sejam mantidas. É neste sentido que Strauss avança a seguinte observação,

¹² DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987) p. 37.

ressaltando a dependência da moralidade de uma revelação divina: “não é preciso ser naturalmente piedoso, é preciso ter meramente um apaixonado interesse pela genuína moralidade para que se anseie, com todo o coração, pela revelação: o homem moral é o crente potencial”.¹³ Ora, se a prática da filosofia envolve, segundo Strauss, um conflito com as crenças morais da sociedade e se as crenças morais da sociedade se fundam na religião, percebe-se um grave problema nas relações entre a filosofia e a religião, isto é, nas relações entre razão e fé, gerando aquilo que Strauss chama “conflito entre Atenas e Jerusalém”.

O caráter insolúvel deste conflito pode ser visto de forma exemplar, para Strauss, nas premissas básicas que constituem os dois pilares que sustentam a sociedade ocidental. Por um lado, de fato, a religião ou o conhecimento bíblico se autoproclama verdadeiro por estar baseado na revelação, esta concebida como manifestação direta da divindade, a qual pretende ser, assim, a expressão de uma verdade, é eterna e imutável justamente pelo seu caráter divino e inquestionável. Por outro lado, a filosofia, de origem grega, reivindica a pretensão de que a racionalidade em que se apoia é a única forma legítima de se buscar a verdade sobre a totalidade das coisas, a reflexão e o uso exclusivo da razão sendo considerados como o fundamento básico do filósofo em sua busca ininterrupta pela verdade. Por ser assim, se configura uma aporia por que o que se percebe é que ambos esses posicionamentos buscam ser a verdadeira sabedoria, isto é, o único conhecimento válido.¹⁴ A filosofia, porém, apesar de suas pretensões, não pode, na maioria das vezes, não reconhecer seu caráter incompleto, admitindo que o tipo de conhecimento que produz é não a sabedoria perfeita, mas a busca da sabedoria, diferentemente do que acontece com a revelação, que reivindica para si, de forma explícita, a solução definitiva para o problema humano.¹⁵ Levando em conta esses elementos, e percebendo o caráter profundamente problemático da filosofia em relação às crenças morais que sustentam a sociedade, Strauss rechaça completamente a pretensão dos modernos de libertar a sociedade da religião, pois, para ele, a razão sozinha não dá conta de garantir e fundamentar os valores necessários para a manutenção da vida em sociedade. O projeto moderno de racionalização da sociedade, envolvendo a destruição da religião, seria, assim, na visão de Strauss, ingênuo, imprudente e perigoso.

¹³ STRAUSS, L. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 140.

¹⁴ STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 75. No capítulo intitulado “Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections” (147-173) Strauss discorre acerca do caráter problemático e aporético presente na relação entre filosofia e religião.

¹⁵ STRAUSS, L. ‘Reason and Revelation’. In MEIER, H. (ed.), *Leo Strauss and the Theologico-political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 148-150.

Neste contexto, o resgate da filosofia política como procura cautelosa e privada do melhor regime, envolvendo a elaboração de uma retórica que vise, ao mesmo tempo, ocultar os aspectos mais corrosivos do questionamento filosófico e corroborar as crenças socialmente úteis, é um tema que emerge como um problema fundamental no pensamento filosófico de Strauss. Neste sentido, ele deseja repensar o estatuto da política com o objetivo de encontrar uma saída para a crise do plano político moderno. Porém, Strauss se depara, na realização dessa tarefa, com um meio completamente hostil, fundamentado pelo positivismo e pelo historicismo, que, como já foi dito anteriormente, inviabilizam totalmente a filosofia política como busca do melhor regime, entregando, ao mesmo tempo, todos os valores ao jugo de um relativismo dinamitador. Em outras palavras, a missão à qual Strauss se dedica é complexa por que ele deve lutar contra as principais forças intelectuais do mundo moderno.

Diante das dificuldades encontradas em lidar com as hostilidades criadas pelo pensamento moderno, Strauss, em meio a este cenário, produz uma abertura para se repensar ou retomar os ensinamentos da filosofia política clássica acerca do lugar da religião na sociedade contemporânea. De fato, Strauss observa que a religião exerce grande influência na vida moral das pessoas, e diante da necessidade de freios e amarras que, em certo sentido, contenham os impulsos e as permissividades humanas a religião pode ser um instrumento importante na garantia da ordem civil e consequentemente na manutenção da vida em sociedade. Em outras palavras, o que está em jogo para Strauss é a utilidade política da religião e o uso da mesma para acalmar as multidões e resgatá-las da vulgaridade e da degradação. Para ele, sem esses mecanismos e freios morais propiciados pela religião a sociedade corre o risco de cair em um estado de barbárie.

A presente dissertação foi dividida em três capítulos, cujos conteúdos explicitaremos sucintamente a seguir. O primeiro capítulo trata, inicialmente, da relação do homem com o sagrado, por meio do desenvolvimento de uma breve análise histórica acerca de como o homem ocidental estabeleceu modos de lidar com Deus (ou com os deuses), desde as primeiras sociedades até a contemporaneidade. Nosso intuito, com essa abordagem, é evidenciar o papel fundador da religião no terreno da vida humana e da organização da sociedade, corroborando a concepção straussiana segundo a qual existe uma relação essencial entre moralidade e religião. Num segundo momento, procuraremos efetuar uma análise de como as tradições filosóficas e os filósofos abordaram a questão de Deus no contexto do pensamento moderno. Nesse âmbito, é apresentado o impacto das críticas à religião que

surtem com o advento da modernidade e o tipo de sociedade que emerge a partir do estabelecimento de valores como o racionalismo, o humanismo e o antropocentrismo. Através desses elementos, trata-se de perceber como aos poucos se configurou o perfil do homem moderno, autônomo e emancipado que, associado aos avanços técnico-científicos característicos dessa época, contribuiu para o fenômeno da “morte de Deus” enunciado por Nietzsche.

No segundo capítulo, desenvolvemos uma análise voltada para a efetivação de uma maior compreensão do que é a “filosofia política” para Strauss. Evidentemente, a realização de uma tal tarefa pressupõe a elaboração de um esclarecimento preliminar acerca do que é a filosofia, em um sentido geral, para esse autor. Desta forma, todo este capítulo se constitui como uma análise de conceitos e problemas fundamentais do pensamento filosófico de Strauss. Trata-se, assim, de explicitar elementos que servem de suporte para a tese central desta dissertação, como a defesa do “esoterismo” na prática da filosofia, o problema do “fideísmo” (que para Strauss remete ao conflito insolúvel entre filosofia e revelação) e, por fim, a crítica à pretensão moderna de racionalização da sociedade.

No terceiro e último capítulo, é apresentada de forma mais detalhada e precisa do que fora anunciada no capítulo anterior, a esmagadora crítica de Strauss à modernidade. Neste sentido, formula-se aqui uma interpretação da crítica straussiana aos valores cultivados pelos homens deste período, valores estes que para Strauss produziram aquilo que ele mais temia: “o niilismo”. Sendo assim, diante do vácuo moral e de toda ausência de sentido que se instauram em nome da ciência e da racionalidade modernas, Strauss tenta achar uma saída ou um meio para se repensar tanto a política quanto a religião. Neste contexto, trata-se de mostrar que o que Strauss parece estar disposto a fazer é, por meio de uma problematização da situação política e intelectual do presente, estabelecer uma base filosófica para uma reavaliação do passado, buscando recolocar em discussão os ensinamentos dos antigos, no intuito de, com isso, observar uma alternativa à crise ética e metafísica de nosso tempo e salvaguardar as sociedades do futuro do abismo do niilismo.

1. A FILOSOFIA E O FENÔMENO DO SAGRADO

1.1 O homem, sua relação com o sagrado e a religião

A proposta básica e inicial deste capítulo é levantar alguns elementos importantes que corroborem a concepção straussiana acerca do papel fundamental da religião na vida social e moral do homem.

A relação com o “sagrado” destaca-se como um fenômeno eminentemente religioso, constituindo um elemento decisivo na vida dos seres humanos e dos grupos nos quais eles se inserem. Nota-se, de fato, que em todas as civilizações e culturas, nas suas mais variadas formas, desde as antigas tradições até as sociedades atuais, o cultivo da religiosidade é exercido como expressão da busca de resposta às questões concernentes ao Sentido e aos valores que norteiam o desenvolvimento da existência humana. Assim, a questão do sagrado faz-se presente em todas as épocas, religiões e sociedades humanas e, em se tratando do âmbito do mistério e da transcendência, aparece associada, como viu muito bem o teólogo alemão R. Otto, em sua obra monumental *O sagrado (Das Heilige)*, à experiência de algo que rompe totalmente com a lógica da vida comum e cotidiana: o *tremendum*,¹⁶ Com efeito, segundo Otto, o Sagrado ou, como ele também diz, o *numinoso*,¹⁷ exerce grande fascínio e admiração sobre o ser humano, ao mesmo tempo em que desperta assombro e temor diante de algo inaudito ou desconhecido.

¹⁶ Cf. R. OTTO, *O Sagrado*. Tradução: João Gama, Edições 70, Lisboa, p. 17, em que se fala do *mysterium tremendum* ou do “mistério que faz tremer”, associado à experiência do sagrado. Para Otto, o *tremendum* expressa-se primeiramente na forma absurda e brutal do sinistro. Trata-se aí, segundo esse autor, do aspecto terrível e mais primitivo do tremendo, que envolve o medo em seu estágio inferior: o terror, o *panicon*, o medo dos demônios, o calafrio que manifesta nosso terror frente ao elemento sinistro e completamente irracional da vida. Esse sentimento não é o mesmo sentimento do medo comum do homem, mas algo inexplicável com palavras e que se furta às possibilidades de compreensão da razão humana.

¹⁷ Por numinoso, OTTO (*O sagrado*, p. 12) entende a característica essencial e exclusiva da religião “e sem ele, a religião perderia as suas características”. O numinoso não pode ser entendido, porque não pode ser explicado, o que nos parece óbvio, já que o sagrado não pode ser compreendido pela racionalidade – se não se pode dizer, não se pode entender. Nesse sentido, Otto trabalha a questão e transforma-a em algo de reduzida compreensão, já que, para ele, somente os que viveram uma experiência religiosa é que podem entender, mas não expressar, o que sentiram e viveram em relação ao sagrado. Daí que o diálogo entre o religioso e o não-religioso venha a se tornar, dessa perspectiva, estritamente difícil, já que a racionalidade humana não compreende nada do sagrado.

Pode-se dizer que essa relação entre o homem e o fenômeno do sagrado é inegável e flagrante e, como tal, caracteriza profundamente a história humana, fazendo-se presente, evidentemente, de uma forma ou de outra, em todas as civilizações que foram conhecidas e estudadas até os dias de hoje. Levando adiante a reflexão sobre o assunto, Otto, na obra mencionada, enfatiza que o sagrado não pode ser compreendido a partir da ótica da racionalidade humana, constituindo as tentativas de racionalizá-lo ou expressá-lo de forma lógica procedimentos inúteis, uma vez que ele está no âmbito do irracional, do absurdo ou do mistério.

Por meio de tais formulações, o que Otto pretende deixar claro é que a experiência do sagrado é realmente um evento inexplicável, na medida em que ela não está inicialmente ligada à experiência da salvação, mas, sim, à experiência de algo que é radicalmente desconhecido. Neste sentido, aquilo que diz respeito ao sentimento do sagrado não pode ser confundido com nenhum interesse de ordem lógica ou racional. Com isso, pretende-se dizer que a experiência do sagrado é algo de absolutamente singular e inefável, não podendo ser comparada a outros sentimentos humanos, uma vez que está na ordem do indescritível e do impensável, em outras palavras, no plano do que se encontra no horizonte da “inaccessibilidade absoluta”. Visando enfatizar isso, OTTO observa que o *tremendum* associado ao sagrado manifesta-se sob a forma da “*tremenda majestas*”, como algo que não apenas provoca temor no homem, mas também reverência e respeito.¹⁸ Como ele mesmo esclarece nesta passagem:

Uma vez que não é racional, isto é, que não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reacção do sentimento particular que o contacto em nós provoca. É – diríamos de tal natureza que arrebatava e comovia desta ou daquela maneira a alma humana. É a tonalidade desta emoção que devemos procurar fazer compreender, demonstrando, ainda aqui, as suas relações e a sua oposição a sentimentos próximos, esforçando-nos ao mesmo tempo por dá-lo a conhecer, como por ressonância, através de expressões simbólicas. Procuramos a tonalidade deste sentimento que se relaciona com o objeto; é o elemento primário enquanto o sentimento do estado de criatura é apenas secundário e acompanha o primeiro como sombra que ele projecta na consciência.¹⁹

¹⁸ R. OTTO, *O sagrado*, p. 43. Para OTTO, a *majestas* se distingue do mero *deinos* (termo grego para “terrível”), o qual tem a ver com o numinoso numa forma mais primitiva, associada ao “demoníaco”. De fato, esse temor causado pelo *deinos* não é o mesmo causado pela *majestas*, pois o terror em relação ao demoníaco é tão somente o sinistro, enquanto que o terror em relação ao numinoso e à sua *majestas* (“majestade divina”) é o temor é mais profundo e mais complexo, que envolve não apenas o medo, mas também a reverência e o reconhecimento de uma entidade infinitamente superior.

¹⁹ R. OTTO, *O Sagrado*, p. 21.

Embora o fenômeno do sagrado apareça como nos mostra Otto, como algo de extraordinário e suprrracional, que rompe, portanto, com a lógica da vida cotidiana, não se pode negar, porém, levando em conta o que se poderia denominar aqui como a ambivalência do fenômeno religioso, que muitas vezes ocorre a tentativa de apropriação da experiência do sagrado pelo anseio da humanidade por realização e felicidade e, portanto, pela busca de proteção e segurança na divindade, diante das dificuldades e provações da existência. Daí a constante evocação do sagrado ligado à experiência de salvação. Por outro lado, pelo fato de ser atribuída aos deuses a força de intervenção no destino humano, não é difícil perceber as religiões incutirem em seus adeptos a ideia de que a divindade possa exigir sacrifícios, cobrar determinados comportamentos morais e, inclusive, punir ou castigar os homens, caso estes caíam no demérito ou na infidelidade ao pacto celebrado com o divino. Esse segundo aspecto é visível, por exemplo, na Antiguidade, se se tem presente que os deuses e as religiões sempre tiveram, no mundo antigo, papel imprescindível na organização social e na criação dos costumes e das leis.²⁰ O estudioso das religiões P. L. BERGER se refere a todos esses elementos como uma forma de “domesticação” da experiência do sagrado, tendo em vista a utilização do seu poder para aquilo que diz respeito às “necessidades cotidianas”:

As manifestações históricas do sagrado variam, muito embora transversalmente se observem uniformidades na cultura (pouco importando, aqui, que essas uniformidades se devam interpretar como resultantes da difusão cultural, ou de uma lógica interna da imaginação religiosa do homem). O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas.²¹

Há, igualmente, que se enfatizar que, além de o fenômeno religioso ser uma tônica que perpassa a história da humanidade de todos os tempos, por outro lado, a formação da tradição religiosa específica ligada ao surgimento dos três grandes monoteísmos (judaísmo, cristianismo, islamismo) trouxe outras formas de religiosidade e de relação com a transcendência e o divino que acabaram por se impor no Ocidente, na África e em parte do

²⁰ Sobre esse fenômeno na Grécia antiga, ver J.-P. VERNANT, *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 41-52.

²¹ P. L. BERGER, *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociológica da religião*. Organização Luiz Roberto Beneditti; tradução José Carlos Barcello. São Paulo: Paulus, 1985, p. 39.

mundo oriental. Trata-se da experiência da revelação do Deus pessoal e transcendente, que se manifesta na história humana fazendo aliança com o povo eleito, opondo-se, assim, aos deuses nacionais e às forças cósmicas impessoais dos deuses das religiões anímicas. Como viu Leo Strauss, no caso do judaísmo e do islamismo, essa revelação assume essencialmente a forma de uma lei sagrada, isto é, de um código, o que dá a essas religiões, logo de saída, um caráter eminentemente político.²²

No que se refere ao mundo ocidental, mais especificamente, a difusão e consolidação do cristianismo como religião hegemônica fez com que se assistisse à constituição, na Idade Média, de uma sociedade fortemente teocrática, em que a religião, de uma forma ou de outra, exercia uma influência decisiva e poderosa sobre as mais diferentes esferas da vida social (política, moral, cultura, vida econômica, etc.).

Em face dos acontecimentos funestos da história do cristianismo, tais como a inquisição, as cruzadas e o absolutismo, a teocracia tornou-se, em certo sentido, sinônimo de ameaça e, conseqüentemente, algo que é encarado com profunda suspeita nos dias de hoje. Apesar disso, mesmo considerando que o cristianismo tenha se afirmado como religião hegemônica em grande parte da história do Ocidente, não se pode negar que, no contexto do medievo, a religião (cristã) tenha sido responsável pela fecunda produção literária e cultural que se tornou legado cultural de nossa civilização. Seja como for, é sabido que no próprio seio da Idade Média, mais precisamente no contexto do século XIII, irromperam os primeiros germens do que será a racionalidade propriamente moderna, a partir do desenvolvimento de correntes filosóficas que, como o nominalismo, por exemplo, estabeleceram as bases para um questionamento do pensamento teológico tradicional. Não tardou muito para que a própria religião passasse a ser problematizada em sua pretensão de verdade transcendente e objetiva, abrindo a brecha para a emergência do sujeito e para o fortalecimento da sua vontade em contraposição à autoridade religiosa.

1.2 A Modernidade e o Advento da “Morte de Deus”

O fato é que nos séculos seguintes, na Modernidade tardia, inaugurou-se uma era de fortes críticas à religião. Assim, o renascimento cultural e científico dos séculos XVI e XVII

²² STRAUSS, L. ‘How to Study Medieval Philosophy’. *Interpretation*, p. 333; 335

deu origem a novos desafios para a compreensão do sagrado e para a experiência religiosa no Ocidente. Por sua vez, o “humanismo”, o “racionalismo” e o “antropocentrismo” derivados da modernidade se erigiram como algumas das características fundamentais da época em que se anunciava a “emancipação do homem” e sua “maioridade”²³ com relação à tutela da religião. Concretamente, com a virada antropocêntrica, assistiu-se ao advento da secularização e de seus efeitos, o que fez com que a religião tenha sido colocada em questão na sua pretensão de ser a única detentora do sentido e da verdade do ser humano.

Do ponto de vista filosófico, no âmago mesmo da modernidade, desenhou-se uma mudança programática no cenário da cultura ocidental. Descartes, por exemplo, inaugura a chamada “metafísica da subjetividade”, que vê no “ego cogito” humano a base de toda verdade e de todo saber (mesmo daquele saber que diz respeito a Deus), opondo-se, com isso, ao ponto de vista mais ortodoxo da Revelação judaico-cristã. Kant, por sua vez, um dos maiores expoentes do Iluminismo moderno, levando adiante o projeto cartesiano de uma fundamentação das questões filosóficas mais cruciais na subjetividade humana, chegou a propugnar uma ética sem “inclinações” religiosas, isto é, uma moral baseada no princípio da autonomia do homem e justificada exclusivamente pelos recursos lógicos, conceituais e puramente formais da racionalidade, a qual admite a existência de Deus apenas como um mero postulado da razão prática, vale dizer, como um pressuposto do agir moral cuja validade é determinada pelos procedimentos imanentes e inteiramente a priori do pensamento humano. Para Kant, assim, a religião e os seus mandamentos, entendidos de forma tradicional ou convencional, ou seja, como uma revelação proveniente de um ser divino, onipotente e sobrenatural, ao qual a práxis humana deveria se submeter de forma incondicional, não deve possuir mais ascendência sobre o homem e sua razão. Pelo contrário: para o filósofo de Königsberg, a moralidade humana não requer a religião revelada para se justificar, a única forma de religião ainda aceitável sendo, nessa linha de raciocínio, aquela que se subordina aos princípios da razão e ao ideal moral por ela delineado. É o que se lê claramente no prólogo à primeira edição de uma obra kantiana fundamental sobre o assunto: *A religião nos limites da simples razão*:

²³ Conceito presente no pensamento de Kant. Para esse filósofo, a modernidade marca justamente o momento em que a humanidade teria se libertado da tutela da religião, isto é, o momento em que o homem teria evoluído, graças ao uso autônomo da razão, para uma era de esclarecimento (*Aufklärung*), livre das superstições e dos misticismos característicos do homem medieval.

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão e leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; o que não procede dele próprio e da sua liberdade não faculta, pois, compensação para a deficiência de sua moralidade. – Portanto a Moral, em prol de si mesma (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão prática.²⁴

Associadas ao movimento filosófico do Iluminismo, a revolução burguesa e a revolução industrial exerceram forte impacto sobre a vida social, radicalizando a crise da religião, já que esses movimentos puseram em questão as instituições religiosas e suas ideologias teológicas. Em suma, os acontecimentos histórico-filosóficos do pensamento moderno forjaram aquilo que se poderia designar aqui de “imaginário moderno” da sociedade ocidental, marcado sobremaneira pela racionalidade técnico-científica e pelo “mito do progresso”. Urge observar que esse imaginário se opôs veementemente à religião e, na ótica de seus defensores, foi visto como um evento capaz de realizar a liberação do homem e da sociedade da tutela do sagrado, graças à realização histórica da razão.

A impugnação das religiões vai acompanhada da tentativa da razão de assumir funções próprias da religião na época anterior: pretende responder às perguntas de sentido (ao porquê e para quê da vida humana) com uma transcendência imanente à história, a das diversas utopias do iluminismo. A vivência religiosa e até metafísica é submetida ao tribunal da razão e impugnada por uma razão crescentemente “pós-religiosa” que questiona a validade das referências humanas e a um Deus transcendente supra-histórico e supramundano, e até a validade dos valores transcendentais. A própria linguagem sobre Deus transforma-se em problemática, no contexto da crítica kantiana aos extravios da razão, e propõe o valor assertivo e cognitivo das proposições que o homem faz sobre Deus.²⁵

Há que se notar ainda a relevância de outro fator determinante para a interpretação do novo desenho do fenômeno religioso na modernidade. O maquinismo, o racionalismo e a emancipação do homem anunciada no contexto da modernidade afirmaram-se como

²⁴ KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008, p. 9.

²⁵ J. A. ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*. Vol II: da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003, p. 14.

elementos que contribuíram para a “morte de Deus”, uma vez que o ser humano autônomo passou a crer que não mais necessitava de um Deus que o limitasse, em seus empreendimentos neste mundo, ou lhe amparasse, em seus momentos de falta. O homem se via agora como capaz de responder por si e por sua liberdade sem necessidade de justificar-se perante um Deus legislador.

De fato, é na modernidade que Deus morre, consequência da consolidação de um racionalismo exacerbado e da crença no progresso técnico-científico como uma resposta para todas as ansiedades humanas. Desta forma, no cenário moderno europeu marcado pelos elementos mencionados, pareceria não haver mais espaço para Deus.²⁶ Este, realmente, foi pensado, dentro desse novo ambiente histórico, como algo com status de misticismo e superstição, portanto algo de ultrapassado ou pré-moderno. Neste contexto, marcado por uma aberta hostilidade contra a religião tradicional, um filósofo emerge como figura fundamental: Baruch Spinoza. De fato, é Spinoza que, em grande medida, inaugura uma crítica mais aguda à ortodoxia religiosa e que, ao fazer uma crítica mais aguda à ortodoxia religiosa, coloca em xeque a validade daqueles ensinamentos básicos do discurso religioso que garantiam a veracidade da revelação. Ao proceder assim, Spinoza submeteu o relato bíblico a uma contestação radical, buscando dissecá-lo de acordo com os métodos da análise científica e racional.

Pode-se dizer, nesse sentido, que uma das pretensões fundamentais do pensamento spinozano foi, pois, demonstrar que não há nenhuma revelação e nenhum significado transcendente no relato bíblico, e que este último não passa, portanto, de uma obra humana. De acordo com esse ponto de vista, que Spinoza pretende fundamentar e desenvolver com todo rigor em seu *Tratado teológico-político*, não há, assim, na Bíblia, nenhuma mensagem divina ou sobrenatural que devesse ser compreendida e seguida pelo homem, porque, a rigor, não há nenhum Deus pessoal e providencial que se revele por meio de um livro.

Assumindo essa linha de raciocínio, que pretende subverter as bases do monoteísmo tradicional, Spinoza afirma, em uma outra obra sua de capital importância – a *Ética* – e em franca e aberta polêmica contra o ponto de vista da ortodoxia religiosa, que o divino é não um princípio transcendente e criador, mas algo que está disperso na natureza e que se confunde

²⁶ Neste caso estou fazendo referência aqui à figura do Deus da tradição judaico-cristã.

com a própria natureza.²⁷ Neste sentido, para Spinoza, na *Ética*, o divino, ou Deus, não é senão a própria ordem necessária manifestada na natureza, a estrita e inexorável racionalidade que governa, desde a eternidade, todos os processos do real.²⁸ Segundo esta concepção, como se vê facilmente, Deus não é um ente pessoal, que manifesta sua preocupação com a vida humana por meio de recompensas e punições, mas a substância eterna, única e infinita, a *natura naturans*, da qual o homem é uma manifestação particular no âmbito da *natura naturata*.²⁹ Como aparece na proposição 11 do livro I da *Ética*: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna infinita, existe necessariamente”.³⁰

Sendo assim, ora, o que se observa de fato no seio do pensamento spinozano acerca da religião, é que ele adota duas linhas de raciocínio. Na primeira, por um lado, Spinoza desconstrói o texto bíblico através do uso da filosofia, da história, e da linguagem, desta forma, elabora uma crítica racional acerca dos relatos bíblicos. Por outro lado, Spinoza fornece à religião, um caráter psicologizante, isto é, trata a religião como uma espécie de fruto das paixões humanas, como o medo, e por ser assim, neste sentido dá a religião o status de fonte essencial das superstições e das crendices oriundas do senso comum, via de regra, utilizadas pela casta sacerdotal para manter os homens numa condição de aprisionamento diante daqueles que se mantem numa condição superior dentro de uma hierarquia ou *establishment* social.

A contestação spinozana da ortodoxia religiosa e da visão tradicional de Deus abriu caminho para o desenvolvimento de um posicionamento filosófico cada vez mais crítico em relação à religião revelada (vide alguns expoentes do chamado iluminismo radical: Bayle, Diderot, Reimarus, por exemplo), o qual encontrou na obra do intelectual alemão do século XIX, Ludwig Feuerbach, uma expressão contundente. De fato, em seu texto intitulado *A Essência do Cristianismo*, de 1841, Feuerbach dá continuidade a esse tipo de visão acerca do fenômeno religioso e desfere fortes críticas à religião cristã, pois, segundo ele, o cristianismo teria se tornado uma religião do homem, isto é, uma religião que se mostra comprometida em

²⁷ Na definição de Deus proposta por Spinoza, Deus é o infinito, isto é, a própria natureza, entendida como a totalidade do real regida por leis estritamente racionais e necessárias.

²⁸ Para Feuerbach, Spinoza é o Moisés dos materialistas modernos, tamanha é sua admiração pela concepção spinozana de Deus.

²⁹ Consultar o que Spinoza diz em *Ética* I, proposição 14: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. Em outras palavras, só há, pois, uma substância e esta se chama Deus, de modo que, conclui Spinoza (*Ética* I, prop. 16), “tudo existe em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo que ocorre, seguindo-se tudo [...] da necessidade de sua essência”.

³⁰ SPINOZA, Baruch, *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu, Editora Autentica 2º Edição, Belo Horizonte 2013 p. 19.

resolver problemas do homem no mundo, como suas ansiedades e necessidades que se fazem presentes para o “homem como homem”, e não como um ser transcendente. Sendo assim, o caráter sagrado da religião cristã parece ter sido colocado em um grau menor de importância. Ainda neste mesmo sentido, para Feuerbach, a religião seria um “devaneio humano”, em que não restaria nada de verdadeiramente divino, já que, de fato, o que os homens buscam na religião são respostas, num plano imaginário e fantasioso, para questões relativas aos seus anseios e à satisfação de suas necessidades.

Partindo dessas premissas, Feuerbach procura promover a redução da teologia à antropologia. Ele parte da premissa de que a negação de Deus é necessária, sobretudo, para a libertação do ser humano. De fato, Feuerbach vê na religião um processo de “alienação” do ser humano, já que este é levado a esquecer da vida presente para buscar salvação em outra. E ao fazer isso, este homem religioso se torna indiferente às mazelas do mundo, às injustiças, assim como a todo sofrimento e miséria humana. Por ser assim, Feuerbach propõe um ateísmo, que parte da acusação de que a religião causa no ser humano um estado de alienação como já foi dito anteriormente. Portanto, “A alienação religiosa, segundo ele, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo”.³¹

No entanto, o que há de mais grave neste sintoma de esvaziamento da figura de Deus é que o mesmo, inevitavelmente, traz consigo consequências drásticas para o próprio homem. Ora, se a figura de Deus é fruto de uma configuração humana, ou melhor, dos anseios e dos desejos humanos, com a morte de Deus, ou até mesmo com a deterioração de sua imagem, o homem corre o risco de perder o seu esteio, já que se pode pensar que a construção de Deus se deu a partir de determinadas aspirações do homem, visando dar uma sustentação à moral, às leis, aos costumes e às tradições sem os quais a vida humana não seria possível. Daí o perigo do desaparecimento ou do enfraquecimento da imagem de Deus, é de que com o desaparecimento da “forma Deus”, desapareça também a “forma homem”.³² Portanto, Feuerbach vê de forma preliminar o desencadeamento de uma problemática que se tornaria um dos principais temas da filosofia contemporânea. Como podemos observar nesta passagem:

³¹ U. ZILLES, *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 103.

³² A morte ou o desaparecimento da “forma-Deus” e da “forma-homem/sujeito” como é colocado no texto, se desvela como o fim dos princípios e das finalidades metafísicas, como foram fundamentados até então.

E aqui vale sem qualquer restrição o princípio: o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado: assim é seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem seu Deus. a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do eu do homem, a Religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública de seus segredos de amor.³³

A preocupação de Feuerbach, neste sentido, parece estar direcionada para a tentativa de compreender a forma por meio da qual o homem moderno aos poucos vai solapando, através da crítica racionalista, a representação ou ideia de Deus. Não é à toa que, bem no início de sua obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843, ele demonstra sua inquietação diante da postura dos modernos frente à figura de Deus. Afirma Feuerbach: “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia”.³⁴ O filósofo alemão pretende levar adiante esse processo da crítica religiosa moderna, no intuito de mostrar que a teologia se explica, no fundo, como antropologia, ou seja, no intuito de mostrar que Deus não é um ser real e autossustentado, mas apenas um produto do espírito humano. Em outras palavras, segundo Feuerbach, Deus é um objeto criado pelo homem, Deus é a própria essência do homem.

Observando esses elementos, percebe-se como havia um posicionamento profundamente crítico do pensamento moderno em relação à religião, o que paulatinamente conduziu a modernidade ao fenômeno da secularização e ao progressivo eclipse da figura de Deus como alicerce da cultura. Tal fenômeno foi agudamente percebido por um outro filósofo alemão, Friedrich Nietzsche, que desferirá golpes ainda mais contundentes contra a religião, proclamando abertamente “a morte Deus” e radicalizando, dessa forma, ainda mais a crítica moderna à religião. No entanto, Nietzsche afirma sermos todos nós os responsáveis por tal morte, nós, os homens modernos. Como se pode observar na conhecida e célebre passagem do aforismo 125 do livro III, de *A Gaia Ciência*, intitulado “O homem louco”:

³³ L. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José Silva Brandão. Petropolis, RJ: Vozes, 2007, p. 44.

³⁴ L. FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tradutor: Artur Morão Coleção: Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, p. 6.

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã ascendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros? O homem louco se lançou se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “para onde foi Deus”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja? Para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, e em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?”³⁵ ...

Este episódio é relatado de diversas formas e em várias obras deste filósofo. Via de regra, Nietzsche parece querer mostrar, às vezes de forma humorística, que o Deus cristão já está desacreditado e obsoleto e que isso trará consequências terríveis para o homem ocidental. No entanto, para ele, a compreensão plena do sentido de tal acontecimento e dos efeitos tremendos que ele produz para a vida humana e para a cultura não está ainda ao alcance do entendimento do homem moderno. Seja como for, por esta mesma via, o tema da morte de Deus é também apresentado em uma outra obra nietzscheana, *Assim Falou Zaratustra*, na passagem “O mais feio dos homens”, quando Zaratustra caminha pelo sombrio “vale da morte das serpentes” e se depara com um homem, como podemos observar a seguir:

“Eu bem te reconheço”, disse ele com voz de ferro “és o assassino de Deus! Deixa-me ir. Não suportaste aquele que te viu, que sempre te viu e te escrutou, ó homem feiíssimo! Te vingaste daquela testemunha!” Assim falou Zaratustra, e quis ir embora; mas o inominável agarrou a uma ponta de sua roupa e novamente se pôs a gorgolejar e buscar palavras. “fica!”, disse ele afinal – “fica! Não sigas! Adivinhei qual machado te derrubou: Salve, ó Zaratustra, que estás novamente em pé! Imaginaste, sei bem, o que sente aquele que matou – o assassino de Deus. Fica! Senta-se junto a mim, não

³⁵ F. W. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 147.

será em vão. Quem queria eu encontrar, senão a ti? Fica, senta! Mas não olhes para mim! Faz honra, assim – à minha feiura!³⁶

De fato, Nietzsche foi talvez o primeiro homem capaz de perceber que diante das grandes mudanças na cultura das sociedades modernas ocidentais, estava tacitamente por se gerar um fenômeno de grandiosa magnitude. Tudo isso, somado aos grandes avanços da técnica, das ciências e da elevação do homem ao status de ser autônomo que lhe foi dado, configurou o cenário perfeito para o “assassinato de Deus”. Ora, se todos os valores e todas as verdades que alicerçaram a vida em sociedade até então foram dinamitados, as consequências deste feito é a destruição dos fundamentos essenciais que tornam a sociedade possível. Em outras palavras, tudo que foi até então legitimado através da figura de Deus é em considerável medida colocado sob uma condição de grande risco. Sendo assim, a partir da constatação de sua morte tais valores não se sustentam mais, o vácuo deixado pela ausência da figura de Deus nos leva ao fenômeno da consolidação do niilismo.

Dessa forma, “com a falência do cristianismo, é como doutrina e crença que o niilismo se propaga. Paralisante, seu veneno atinge todos os domínios, até o do conhecimento. Niilistas são os contemplativos,³⁷ que separam teoria e prática, que renunciam a criar valores, que abdicam de legislar”.³⁸ É com clareza que percebemos o temor diante do niilismo em sua forma mais selvagem, porém Nietzsche vê o niilismo com otimismo, como um acontecimento necessário para o homem moderno, tendo em vista que diante do fracasso da figura do Deus cristão e de tudo aquilo que foi amparado e sustentado a partir de sua imagem, o niilismo é o momento a ser superado ou atravessado. Como o comentador norte americano Ansell Keith Pearson explica claramente nesta passagem:

O Niilismo descreve uma condição em que há uma disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual e que podemos dispor, de que

³⁶ F. W. NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 250/251.

³⁷ Na seção intitulada "Do imaculado conhecimento", dirigindo-se a eles, Zaratustra recorre à imagem da lua. "Isto seria para mim o mais alto" - assim diz a si mesmo vosso espírito mentiroso, - 'contemplar a vida sem desejo e não, igual ao cão, com a língua pendente. Ser feliz no contemplar, com a vontade amortecida, sem a garra e a cobiça do egoísmo - frio e cinzento a vida inteira, mas com bêbados olhos de lua! Isto seria para mim o mais querido' - assim seduz a si próprio o seduzido -, 'amar a Terra, como a lua a ama, e tão-somente com o olho degustar sua beleza. E isto se chama para mim IMACULADO conhecimento de todas as coisas, não querer nada das coisas: a não ser poder ficar diante delas com um espelho de cem olhos" (ZA II 15, 12-15). Aliás, nos esboços do verão de 1883, o título original da seção era justamente "Dos contemplativos".

³⁸ MARTON, S., A Morte de Deus e a Transvaloração dos Valores. *Hypnos*, 5 (1999) p. 133-143

herdamos para interpreta-la. Assim, a experiência de uma crise moral-metafísica em que nossos hábitos e tradições já não nos amparam, não é peculiar a idade moderna, mas caracteriza qualquer época em que aconteça uma transformação fundamental da autocompreensão, tal como o colapso dos fundamentos míticos da Grécia antiga por exemplo.³⁹

Dito isto, diante de tais constatações, percebe-se que Nietzsche deseja ir além das formulações até então construídas acerca do problema de Deus e da religião, tal como elas se encontram em Feuerbach e Spinoza. O primeiro, de fato, movido pela pergunta “o que é Deus?”, acaba por reduzir Deus à essência do homem; já o segundo, identificando Deus e natureza, afirma que Deus está em toda parte. Ambos chegam, assim, de certa forma, à conclusão de que Deus e o homem fazem parte do mesmo plano. Nietzsche não se satisfaz com tais descobertas, pois, para ele, o que está em jogo neste momento são as consequências terríveis e devastadoras, oriundas do advento da morte Deus. Para Nietzsche, ao matar Deus o homem moderno desferiu um violento ataque contra si mesmo, assim como contra tudo aquilo que o mesmo havia construído ao longo dos séculos.

Entretanto, surpreendentemente, quando a ideia de Deus parecia já em decadência com o triunfo da razão moderna, os denominados “Mestres da suspeita” (Marx, o já anteriormente comentado Nietzsche e Freud) desferiram um golpe fatal na Razão crítica da modernidade. Embora sendo grandes críticos da religião, esses baluartes do pensamento contemporâneo suspeitaram da razão moderna e de suas motivações racionalistas e morais, Marx considerou-as como ideológicas. Freud por outro, lado afirmou que Deus seria uma neurose obsessiva, isto é, estaria ligado aos problemas da psique humana. Por esse motivo, a crítica dos “mestres da suspeita” à religião trouxe uma contribuição ímpar para o próprio repensamento do fenômeno religioso na contemporaneidade. Com eles, reabriu-se a possibilidade de se poder falar de Deus não mais como o tinha feito a modernidade, sobretudo, em se tratando de sua atitude desmitologizante com relação aos textos sagrados. Desta forma, o caráter pós-crítico do pensamento dos “mestres da suspeita” possibilitou retornar ao caráter social, ao inconsciente movente do desejo humano, à espontaneidade da vida humana e, conseqüentemente, permitia reabilitar elementos fundantes do fenômeno religioso e, que

³⁹ ANSELL PEARSON, Keith, *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, Tradução de Mauro Gama/Claudia Martinelli, Consultoria de Fernando Salis, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997, p. 48.

como tais, tinham sido abstraídos ou esquecidos pela razão moderna e pelo seu afã de criticismo até mesmo contra a religião.⁴⁰

Nota-se ainda, ao lado do pós-kantismo, o surgimento de outro fenômeno instigante no contexto da contemporaneidade. Esse exerce imediata repercussão sobre a configuração do fenômeno religioso. Ora, concomitante ao anúncio da “morte de deus”, proclamada por Nietzsche e ao fortalecimento da “vontade de poder” e da liberação do homem do jugo da Lei moral autônoma, configurou-se, bem no seio do niilismo moderno, o anúncio da “morte do homem”.⁴¹ Desta sorte, é possível reconhecer e referir-se, atualmente, ao fenômeno do “esquecimento do homem” ligado ao florescimento da terceira revolução científica ou ao avanço da biologia e da informática, uma vez que esse movimento cultural tende a decretar a desconstrução do homem pelo próprio homem a partir do saber científico.

1.3. O ressurgimento do fenômeno religioso e o pensamento político de Leo Strauss

Por outro lado, justamente no seio da nova cultura pós-humanista assiste-se à “explosão do fenômeno religioso”, outrora submetido à crítica da “morte de Deus” e à afirmação do movimento da “morte do homem”. Nesse contexto, não resta senão ter de perguntar também pelos efeitos dessas duas desconstruções sobre o fenômeno religioso, isto é, sobre o tipo de ser humano que emerge no contexto do fenômeno religioso da contemporaneidade quando já não apenas a ideia de Deus está em crise, mas em que a própria ideia de humanidade parece questionada com o pós-humanismo. Como se pode notar, a

⁴⁰ FOUCAULT, Michel, *Arqueologia das ciências e História dos sistemas do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 42.

⁴¹ Entende-se por “morte do homem” ou “crise do sujeito” o fenômeno intelectual da crise do humanismo metafísico, humanismo este, que havia se configurado a partir de Descartes e sofre um grande abalo ao fim do século XIX. Tal abalo, se deve ao surgimento das críticas exercidas por Nietzsche, que por sua vez, neste contexto, é o precursor no desenvolvimento desta problemática, caracterizado sobretudo, pelo advento da desconstrução de toda tradição metafísica. Neste sentido, este acontecimento dilacerou paulatinamente a crença na figura do sujeito como fundamento máximo de uma positividade. Sendo assim, as críticas e os questionamentos propostos por Nietzsche inequivocamente foram responsáveis por dinamitarem as proposições cartesianas até então quase intocáveis. De fato, para Nietzsche, a faculdade de pensar do homem é inevitavelmente sustentada por pressupostos metafísicos e por dogmas, portanto, sem nenhum cuidado com a história. Diante disto, o fenômeno da “morte de deus” e da “morte do homem” estão profundamente ligados por que Deus e homem/sujeito são absolutizações de verdade, ou melhor, formas absolutizantes da verdade. Com efeito, mais contemporaneamente, outros intelectuais importantes da tradição filosófica como Heidegger, Foucault e Deleuze seguiram a intuição nietzschiana na reflexão deste fenômeno filosófico que desembocou mais tardiamente na temática do pós-humanismo, tema que ganhou bastante atenção nas últimas décadas do século XX.

explosão do fenômeno religioso conduz à necessidade de se repensar o ser humano e com ele a ideia de Deus que se afirma segundo sua expressão religiosa nas mais diversas formas.

De fato, neste momento, deve ser dada a devida atenção para as novas formas de religiosidade, talvez a principal marca do fenômeno religioso na contemporaneidade. Nesse sentido, esses novos caminhos em busca do sagrado desembocam nas crenças “não institucionais”, para além dos dogmas e das formalidades. Diante destas constatações, o que parece estar em jogo aqui não é mais o advento “morte de Deus”, mas sim qual Deus ou qual representação de Deus não vive mais. Diante disto, se faz necessário refletir agora acerca das múltiplas representações deste Deus, suas manifestações e, sobretudo, as formas pelas quais os homens tentam entrar em conexão com tal representação.

Neste contexto atual, a reflexão política e filosófica do pensador contemporâneo alemão de origem Judaica Leo Strauss, que viveu e escreveu a maior parte de sua obra nos EUA, se mostra inspiradora para o trabalho que se pretende desenvolver nesta dissertação, a qual nasce justamente de uma inquietação intelectual quanto ao problema do lugar e do estatuto da religião no mundo e na sociedade contemporâneas. Strauss foi um dos poucos estudiosos cujo pensamento teve influência seminal na teoria política de nosso tempo.⁴² Ora, recusando a utopia das Luzes modernas e o seu ideal de uma *Aufklärung* universal, um dos pontos fundamentais da reflexão por ele desenvolvida é justamente a ideia de que não é possível uma completa racionalização de todas as instâncias da atividade humana e de que, portanto, a estabilidade e o vigor da moralidade em considerável medida sempre dependerão da religião.

De fato, para Strauss, a religião, ao se constituir em torno de fortes representações e significações que conferem uma sanção divina ou supra-humana aos preceitos responsáveis pela regulação da conduta humana, fornece à moralidade o seu mais poderoso e resistente fundamento. É justamente por constatar esse fenômeno que ele afirma o seguinte, ressaltando a dependência da moralidade em relação à revelação religiosa: “não é preciso ser naturalmente piedoso, é preciso ter meramente um apaixonado interesse pela genuína moralidade para que se anseie, com todo o coração, pela revelação: o homem moral é o crente potencial”.⁴³ Dando um passo além e levando adiante essa linha de raciocínio, Strauss considerará que, na medida em que o bom funcionamento da ordem cívica está diretamente

⁴² BLOOM, A. Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973. *Political Theory*, v. 2, no. 4 (1974), p. 372.

⁴³ L. STRAUSS, *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 140

vinculado à eficácia da moralidade, a religião assume, por conseguinte, um papel crucial na esfera política. Na visão straussiana, a percepção desse fato foi característica de todos os pensadores pré-modernos, mesmo daqueles que optaram pelo ateísmo, os quais jamais subestimaram o papel político e moral da religião. Como ele próprio afirma: “nenhum ateu pré-moderno duvidou de que a vida social exigia a crença em Deus ou nos deuses e a sua adoração.”⁴⁴ Shadia B. Drury, filósofa canadense e uma das principais estudiosas do pensamento de Strauss na atualidade, afirma que é por isso que o filósofo desenvolveu um enorme desprezo pela democracia secular moderna, com seu projeto de constituição de um espaço público inteiramente laico e muitas vezes hostil à religião. Drury afirma também que, para ele, o Nazismo foi uma reação niilista resultante da fragilidade da religião e do Estado no contexto de um liberalismo excessivo e permissivo.⁴⁵

Constata-se, assim, que a religião, para Strauss, é, realmente, um fundamento essencial na estruturação da ordem política, exatamente por ser ela a instituição social mais eficaz no que diz respeito à fundamentação e justificação da lei moral. Trata-se, de um instrumento político que, na visão straussiana, se destina principalmente ao controle das massas, as quais, sem referenciais morais e religiosos consistentes, tendem a mergulhar na barbárie e na vulgaridade moral. Segundo Drury, Strauss sugere muitas vezes, de fato, que a religião deve ser pensada como algo que se vincula à tutela moral da multidão, e que os governantes não precisam necessariamente ser subordinados a ela, do ponto de vista intelectual.

Levando em conta tudo isso, podemos, então, compreender porque Strauss dá a entender, em vários de seus escritos, que os ensinamentos proclamados pela religião, embora não sejam intrinsecamente verdadeiros, são, contudo, socialmente necessários, constituindo uma espécie de fraude piedosa que, direcionando o comportamento das massas, produz uma ordem social mais estável. Com isso, entende-se, também, porque muitos neoconservadores norte-americanos, influenciados pelas ideias de Strauss, sejam pró-religião, mesmo que eles próprios não sejam crentes. Na visão de Strauss, a sociedade secular é a pior coisa, comenta Drury, que esclarece ainda que, com esta afirmação, o filósofo faz menção ao individualismo, ao liberalismo permissivo e ao relativismo resultantes da secularização moderna, fenômenos

⁴⁴ L. STRAUSS, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 169: “No pre-modern atheist doubted that social life required belief in, and worship of, God or gods”.

⁴⁵ DRURY, B. S., *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, 2005, p. 161.

que provocam justamente a instabilidade do corpo político e, em certo sentido, enfraquecem a sociedade no que diz respeito à manutenção da vida social.⁴⁶

Para Strauss moralidade e religião são, pois, inseparáveis, uma vez que o estabelecimento das leis envolve via de regra, a necessidade de uma moral como sua fonte primeira, moral essa que, por sua vez, dependerá de uma “metanarrativa” fincada na revelação religiosa. No entanto, segundo Drury, embora Strauss reconheça a função política da religião e sua importância na manutenção da ordem social, a sua concepção acerca do problema que diz respeito às relações entre a religião e a filosofia, razão e revelação, ou, como ele mesmo gostava de falar, “entre Jerusalém e Atenas”,⁴⁷ é paradoxalmente a de que há um conflito insuperável e mortal entre essas duas esferas cruciais da vida e do pensamento humanos. É o que a seguinte passagem deixa muito claro:

A questão fundamental é, portanto, se os homens podem adquirir esse conhecimento do bem, sem o qual não podem guiar suas vidas individualmente ou coletivamente, pelos esforços independentes de seus poderes naturais, ou se eles são dependentes, no que tange a esse conhecimento, da Revelação Divina. Nenhuma alternativa é mais fundamental do que esta: orientação humana ou orientação divina [...] A primeira possibilidade é característica da filosofia ou ciência no sentido original do termo, a segunda é apresentado na Bíblia. O dilema não pode ser evitado por qualquer harmonização ou síntese. Pois tanto a filosofia quanto a Bíblia anunciam algo como a única coisa necessária, como a única coisa que conta, em última análise, e a única coisa necessária proclamada pela Bíblia é o oposto do que é proclamado pela filosofia: uma vida de amor obediente versus uma vida de livre pensamento.⁴⁸

Todavia, quando se tenta entender o Direito ou a origem da autoridade, para este pensador não é possível substituir a religião pela filosofia ou pela ciência. Strauss endossa, certamente, o diagnóstico de Nietzsche segundo o qual o desenvolvimento da racionalidade moderna leva ao fenômeno da morte de Deus, isto é, à substituição da religião e dos valores metafísicos pela ciência e seus métodos, fragilizando aos poucos a importância dos contos,

⁴⁶ Ibidem, p. 163.

⁴⁷ Ibidem, p. 37.

⁴⁸ “The fundamental question, therefore, is whether men can acquire that knowledge of the good without which they cannot guide their lives individually or collectively by the unaided efforts of their natural powers, or whether they are dependent for that knowledge on Divine Revelation. No alternative is more fundamental than this: human guidance or divine guidance [...] The first possibility is characteristic of philosophy or science in the original sense of the term, the second is presented in the Bible. The dilemma cannot be evaded by any harmonization or synthesis. For both philosophy and the Bible proclaim something as the one thing needful, as the only thing that ultimately counts, and the one thing needful proclaimed by the Bible is the opposite of that proclaimed by philosophy: a life of obedient love versus a life of free insight”. (STRAUSS, L. *Natural Right and History*, p. 74).

das fabulas e dos “encantos” do mundo. Strauss, porém, vê esse fenômeno como algo duvidoso e extremamente problemático, porque, para ele, a atitude intelectual característica da ciência ou da filosofia é restrita a poucos, não constituindo algo que possa ser realmente popularizado. Daí a utilidade política da religião.

De fato, para Strauss as sociedades atuais, sobretudo as ocidentais, foram durante quase toda a história guiadas ou fortemente influenciadas pelo legado deixado por duas cidades antigas e que inevitavelmente se contrapõem: Jerusalém e Atenas. Essas duas cidades, segundo Strauss, são como um símbolo de duas visões antagônicas de mundo. A primeira representa a revelação de uma palavra e de uma lei divinas, que foram dadas a um punhado de homens privilegiados em um momento primordial, e que se encontram na origem dos monoteísmos. A segunda, por sua vez, representa a filosofia, ou a racionalidade filosófica, o livre pensar que gerou o paradigma do homem autônomo e científico,⁴⁹ que tudo questiona e tudo quer saber. Desta forma, é claro e evidente que essas duas heranças são separadas entre si por um abismo e de certa maneira se rivalizam até os dias atuais.

Ainda neste mesmo sentido, em seu texto “Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections”, contido na coletânea *Studies in Platonic Political Philosophy*, Strauss enfatiza a ampla relevância do legado destas duas civilizações, e afirma que se quisermos entender o mundo ocidental, ou melhor, a cultura do homem ocidental, temos que tentar entender, antes de qualquer coisa, a tradição judaica e a tradição grega, pelo fato de que do mundo ocidental está profundamente marcado pela cultura destes dois povos. Como o próprio autor demonstra claramente bem no início de seu texto e observaremos nesta passagem:

Todas as esperanças que nós entretemos em meio das confusões e perigos do presente são fundadas positivamente ou negativamente, diretamente ou indiretamente, sobre as experiências do passado. Destas experiências as mais amplas e mais profundas, tanto quanto nós, homens ocidentais, estamos concernidos, são indicadas pelos nomes das duas cidades Jerusalém e Atenas. O homem ocidental se tornou o que é e é o que ele é através da união de fé bíblica e do pensamento grego. A fim de entender a nós mesmos e para iluminar o nosso caminho desgovernado para o futuro, temos que entender Jerusalém e Atenas.⁵⁰

⁴⁹ Esta postura possui como premissa fundamental o questionamento ininterrupto e através deste questionamento ininterrupto obter o conhecimento sobre o todo ou acerca da totalidade das coisas ou da ordem de todas as coisas.

⁵⁰ “All the hopes that we entertain in the midst of the confusions and dangers of the present are founded positively or negatively, directly or indirectly on the experiences of the past. Of these experiences the broadest and deepest, as far as we Western men are concerned, are indicated by the names of the two cities Jerusalem and Athens. Western man became what he is and is what he is through the coming together of biblical faith and

Com efeito, Strauss afirma que “nós devemos tentar entender a diferença entre a sabedoria bíblica e a sabedoria grega. Nós veremos que tanto uma como a outra pretendem ser a verdadeira sabedoria”.⁵¹ No entanto, inequivocamente estas duas sabedorias estão fundamentalmente estruturadas a partir de horizontes distintos. Para dar apenas um exemplo, vejamos a forma pela qual estas duas tradições entendem alguns aspectos do conhecimento. “A distinção entre mito e logos; mito e história é de origem grega. Do ponto de vista da bíblia, os ‘mitos’ são verdade como as ‘histórias’”.⁵² Enfim, não pretendo me estender, agora, acerca desses aspectos, uma vez que eles serão abordados mais adequadamente e com merecida atenção no segundo capítulo.

Porém, desta forma, o que Strauss parece querer mostrar é que não há um entendimento entre estes dois discursos e que é inútil tentar harmoniza-los, já que os mesmos partem de pressupostos diferentes. Ora, se é então impossível trata-los de igual maneira, portanto esses dois tipos de sabedoria devem ter utilidades diferentes e devem ser direcionados a tipos diferentes de homens, pois, como a história nos mostra, tentar entender a racionalidade filosófica a partir do olhar da teologia compromete conceitos oriundos da filosofia, assim como é verdade o contrário, isto é, tentar entender o advento da revelação fazendo uso exclusivamente da racionalidade filosófica torna problemática a teologia, ocasionando graves aporias.

Sendo assim, o que Strauss pretende é mostrar a importância destas duas tradições, assim como validar estes dois discursos, porém, com objetivos diferentes, como já foi dito anteriormente. Neste sentido, tendo em vista que ambos possuem em considerável sentido, grande importância para a prática política e para manutenção da ordem cívica. Sobretudo, imprescindível e essencial para tornar a vida em sociedade algo possível. De fato, o que está em jogo aqui é que tanto a “sabedoria hebraica” (revelação bíblica) como a “sabedoria grega” (racionalidade filosófica) são criações humanas para os humanos, portanto, legitimadas por seus discursos.

Greek thought. In order to understand ourselves and to illuminate our trackless way into the future, we must understand Jerusalem and Athens.” (STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 147).

⁵¹ Ibidem, p. 149.

⁵² Ibidem, p.150.

Em suma, o pensamento straussiano abre a possibilidade para pensar novos critérios éticos para avaliar de maneira crítica a explosão do fenômeno religioso bem como poderá contribuir decisivamente para enfrentar problemas filosóficos como a “morte de Deus” e a “morte do homem” no cenário da cultura contemporânea. Neste sentido, esta pesquisa pretende focar-se no confronto com os desafios do fenômeno religioso que se configura na contemporaneidade, tendo como ponto de referência a contribuição do pensamento filosófico de Leo Strauss – autor que, como vimos, se propõe a repensar a relação intrínseca entre política, moralidade e religião na contemporaneidade, a partir de uma problematização da utopia iluminista moderna.

Levando em conta esses elementos, o que Strauss vê como necessário é reintroduzir o debate sobre o problema teológico-político, de maneira a criar um terreno fértil e favorável à discussão acerca da necessidade social da religião. Para tal tarefa é primeiramente necessário se pensar os limites do projeto de racionalização e secularização das sociedades elaborado pelo iluminismo. Posteriormente, entender de que forma a religião pode ser útil na criação de uma atmosfera protetora da própria sociedade, através de seu grande poder de significação e norteamento da vida moral das massas e do homem de rebanho.⁵³

Diante de tal problemática Strauss recorrerá à sabedoria dos antigos e ao fazer isto, percebe que desde a antiguidade há uma profunda “discórdia” entre fé e razão, ou também, como poderíamos dizer, entre fé e ciência. Neste sentido, é importante lembrar que é no mundo grego que se dá o advento da racionalidade filosófica assim como do homem teórico.⁵⁴ Todavia, por outro lado, é historicamente reconhecido que os povos semitas, sobretudo os hebreus, tenham desenvolvido o monoteísmo baseado na revelação.

⁵³ Termo encontrado no pensamento filosófico de Nietzsche, designando às massas ou o homem comum, que não possui uma vida teórica ou teórica, isto é, uma vida filosófica ou científica.

⁵⁴ Aqui este termo pode ser entendido como aquele que se preocupa e se dedica ao “o que é?” das coisas concernentes ao todo ou a totalidade.

2. POLÍTICA, RACIONALIDADE E ESOTERISMO: O PENSAMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO DE LEO STRAUSS

2.1. O que é a Filosofia Política para Leo Strauss?

Entender o que é a filosofia política no âmbito do pensamento filosófico de Strauss se mostra como uma tarefa indubitavelmente necessária para uma tentativa de melhor compreensão da reflexão desenvolvida por este filósofo. De fato, Strauss dedicou grande parte de sua obra à defesa da necessidade de recuperação da filosofia política, disciplina entendida por ele mesmo como “um ramo da filosofia”.⁵⁵ Neste sentido, o que preocupa Leo Strauss é a possibilidade de que a filosofia política seja destruída por aquelas que são, segundo ele, as duas maiores correntes de pensamento da modernidade, quais sejam: o Positivismo e o Historicismo, o primeiro representando o paradigma da ciência moderna e sua compreensão acerca das relações entre fatos e valores e o segundo, a visão historicista que, levada até as últimas consequências, nos desvela a face relativa e perecível de todas as culturas e consequentemente de todos os códigos morais. Ao fazer isso, o argumento historicista inviabiliza completamente não só a filosofia política, mas a própria filosofia.⁵⁶ Sendo assim, na ótica de Strauss, esses dois paradigmas modernos, se aceitos como verdades, inviabilizariam a reflexão filosófica sobre as coisas políticas, isto é, tornariam inviável a possibilidade da busca do melhor regime, da melhor lei, do melhor governo, o que neste mesmo sentido, na visão de Strauss, levou a sociedade contemporânea ao relativismo e a um resultante niilismo.

Por ser assim, tais preocupações estão presentes de forma explícita e central no pensamento straussiano, como Catherine e Michel Zuckert explicam nesta passagem que pode nos servir de introdução para o começo dos esclarecimentos que desenvolveremos a seguir

⁵⁵ STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy?*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 10.

⁵⁶ Consultar, Strauss, Leo, *Direito Natural e História*. Tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Cipolla. – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes 2014. – (Biblioteca do Pensamento Moderno) p. 43 – 97.

acerca do que é, de fato, a filosofia política para Strauss e acerca de quais problemas estão em jogo, para ele, na compreensão dessa disciplina:

Seu principal esforço intelectual foi dedicado à tentativa de reviver a filosofia política; temia que ela tivesse caído como presa das principais autoridades intelectuais da modernidade - a saber, a ciência, sob a forma de positivismo, e a história, sob a forma de historicismo. Estas duas forças intelectuais, tão diferentes entre si, concordaram com a rejeição da possibilidade da filosofia política como praticada desde Sócrates até o final do século XIX.⁵⁷

Dito isto, e apresentado tal risco, é importante que inicialmente tentemos entender mais adequadamente no que implica a própria filosofia para Leo Strauss e logo em seguida, compreender qual o problema central da filosofia política. Com efeito, este pensador se mostra comprometido, primeiramente, em efetuar algumas distinções filosóficas que se mostrarão fundamentais para o entendimento da sua reflexão, as quais serão imprescindíveis ao longo do desenvolvimento deste capítulo. Primeiro, deve-se observar o que Strauss pensa acerca da filosofia em geral. Para ele, a filosofia é a reflexão sobre todas as coisas, sobre um todo ou uma totalidade. Em outras palavras, é a busca da substituição das opiniões acerca do todo – entenda-se: das opiniões acerca de Deus, do mundo e do homem – pelo conhecimento acerca do todo. No entanto, Strauss reconhece a problematidade dessa empresa e, admitindo que o conhecimento do todo não é inteiramente acessível ao homem, considera que a filosofia não pode, pois, se converter em posse perfeita da verdade, o que torna a atividade filosófica uma atividade essencialmente investigativa. É o que se constata nesta reflexão elaborada por Strauss acerca do que é a filosofia:

A filosofia é, essencialmente, não a posse da verdade, mas a busca da verdade. O traço distintivo do filósofo é que “ele sabe que não sabe nada”, e que a sua visão sobre a nossa ignorância concernente à maioria das coisas o

⁵⁷ “Son principal effort intellectuel fut consacré à la tentative de reviver la philosophie politique, don’t il craignait qu’elle ne fût tombée en proie aux autorités intellectuelles majeures de la modernité – a savoir, la science, sous la forme du positivisme, et l’histoire, sous la forme de l’historicisme. Ces deux forces intellectuelles, si différence l’une de l’autre, s’accordaient sur rejet de la possibilité de la philosophie politique telle qu’elle fut pratiquée depuis Socrate jusqu’à la fin du XIX siècle”. ZUCKERT, Michel & Catherine. Leo Strauss et le problème de la philosophie politique. In: François Coppens, David Janssens et Yuri Yomtov, *Leo Strauss – À quoi sert la philosophie politique?* Débates Philosophiques - Collection dirigée par Yves Charles Zarka. Paris: Presses Universitaires de France, p 15.

induz a lutar com todo o seu poder em busca do conhecimento. Ele deixaria de ser um filósofo ao fugir das questões concernentes a essas coisas ou, então, ao negligenciá-las porque elas não podem ser respondidas.⁵⁸

Diante disto, nos deparamos com o caráter estritamente investigativo da filosofia. De fato, diante de toda problematicidade da existência humana é característico do filósofo que mesmo assim ele busque o conhecimento do todo ou da totalidade das coisas.⁵⁹ Porém, por outro lado, para Strauss, “a filosofia nunca vai além do estágio da discussão ou da disputa e nunca irá alcançar o estágio de decisão. Isto não faz da filosofia inútil”.⁶⁰ Com efeito, se a verdade fosse de fato alcançada não haveria mais para que se pensar a filosofia ou o filosofar, em última análise não haveria mais questões fundamentais a serem pensadas ou respondidas. Portanto, é necessário que o caráter de dúvida permanente da filosofia seja mantido para a sua própria sobrevivência.

Em um segundo momento, será necessário explicar outra questão primeva que é o fato de que, segundo afirma Strauss, “toda ação política destina-se ao ato de preservação ou de mudança; quando desejamos preservar, nós queremos prevenir uma mudança para o pior; quando se deseja mudar, nós queremos algo de melhor”.⁶¹ Desta forma, as ações políticas estão sempre em busca do que poderia ser melhor ou pior. Neste sentido, para Strauss isto ganha um caráter de dóxa (opinião) e claro totalmente questionável e pueril. Sobretudo, o esforço da filosofia política é para deixar claro que toda ação política se propõe, em si mesma, conhecer o bem, ou o melhor.

Neste contexto, “a filosofia política é um ramo”⁶² da filosofia que tenta distinguir opinião de conhecimento, ou, mais precisamente, estabelecer uma separação entre dóxa e episteme. Esta expressão, por sua vez, representa o ramo que trata das questões políticas e não de questões puramente filosóficas, no entanto, isto deve ser melhor explicado posteriormente. Ainda por esta mesma via, a filosofia política como um ramo da filosofia possui suas próprias

⁵⁸ “Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth. The distinctive trait of the philosopher is that “he knows that he knows nothing”, and that his insight into our ignorance concerning the most important things induces him to strive with all his power for knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or disregarding them because they cannot be answered”. STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy?*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 11.

⁵⁹ Para Strauss, o conhecimento do todo ao qual a filosofia busca possui um caráter problemático, isso nos mostra a visão zetética (investigativa) concernente à atividade filosófica proposta por Strauss.

⁶⁰ Ibidem, p. 11.

⁶¹ Ibidem, p. 10.

⁶² Ibidem, p. 11.

questões que, como já foi explicitado anteriormente, estão ligadas à política. É neste ponto que se observa uma factual distinção entre filosofia política e filosofia. A primeira tem como um de seus principais objetivos, pensar e analisar as opiniões sobre a natureza das coisas políticas e se necessário muda-las. Assim, a filosofia política está compromissada com as coisas políticas e com as coisas que evidentemente passam pelo crivo da opinião, como é explicitado de forma clara nesta passagem:

Da filosofia assim entendida, a filosofia política é um ramo. A filosofia política será, então, a tentativa de substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas. Coisas políticas são, por natureza, sujeitas à aprovação e à desaprovação, à escolha e à rejeição, ao louvor e à censura. É de sua essência não serem neutras, mas suscitar uma exigência de obediência, fidelidade, decisão ou julgamento dos homens. Não se entende, então, as coisas políticas como elas são, se não se leva a sério sua reivindicação explícita ou implícita para serem julgadas em termos de bondade ou maldade, de justiça ou injustiça, ou seja, se não se as mensura por algum padrão de bondade e justiça.⁶³

Diante disto, percebe-se que a filosofia política pretende inexoravelmente pensar de forma efetiva o bem, o melhor regime ou a melhor forma de viver e de agir, no âmbito da natureza das coisas políticas. Este universo que não deve ser assemelhado ou confundido com questões políticas em geral, mostra Strauss quando afirma que “toda filosofia política é pensamento político, mas nem todo pensamento político é filosofia política”.⁶⁴ Ora, nesse sentido, de fato o que se entende é que Strauss leva em consideração o aspecto de que o pensamento político não está comprometido com a distinção entre opinião e conhecimento.⁶⁵ A filosofia, porém, para ele, se esforça para repensar e recolocar opiniões sobre fundamentos políticos com base em considerações de conhecimento. Ainda neste contexto, Strauss afirma de forma contundente que “um pensador político que não é filósofo é basicamente interessado ou anexado a uma ordem ou política específica. O filósofo político é basicamente interessado na, ou ligado à verdade”.⁶⁶ Sendo assim, conclui-se parcialmente que pensamento político não

⁶³ “Of philosophy thus understood, political philosophy is a branch. Political philosophy will then be the attempt to replace opinion about the nature of political things by knowledge of the nature of political things. Political things are by their nature subject to approval and disapproval, to choice and rejection, to praise and blame. It is of their essence not to be neutral but to raise a claim to men’s obedience, allegiance, decision or judgment. One does not understand then as they are, as political things, if one does not take seriously their explicit or implicit claim to be judged in terms of goodness or badness, of justice or injustice, i.e., if one does not measure them by some standard of goodness and justice”. Ibidem, p. 11.

⁶⁴ Ibidem, p. 12.

⁶⁵ Ibidem, p. 12.

⁶⁶ Ibidem, p. 12.

é filosofia política. Nesse sentido, pensar politicamente é intrínseco à experiência humana e isso é o fundamento da vida social. Ainda nesta perspectiva o que Strauss deseja mostrar é que filosofia política está para além desta conjuntura formada por leis e outras convenções essenciais para a vida em sociedade.

Com efeito, para Strauss a descoberta da categoria de natureza realizada através da racionalidade filosófica alterou diretamente a relação do pensamento humano com a sociedade, o que inequivocamente tornou a pesquisa da filosofia política algo possível e, em considerável sentido, necessário. Neste contexto Strauss afirma que “uma vida política que desconhece a ideia de direito natural ignora necessariamente a possibilidade da ciência política e, de fato, ignora a possibilidade da ciência como tal”.⁶⁷ Porém, ainda neste mesmo sentido, Strauss observa que “por outro lado, uma vida política consciente da possibilidade da ciência sabe necessariamente que o direito natural constitui um problema”.⁶⁸ Aqui nos deparamos com o caráter ambíguo da descoberta do direito natural pela filosofia: se, por um lado, tal descoberta é necessária, por outro, a ideia de natureza, ao envolver a contestação das tradições e conseqüentemente das leis, coloca em xeque os padrões e as convenções, e, ao colocar em xeque os padrões e as convenções, atinge diretamente o âmago mesmo da sociedade ao retirar seu esteio e tudo aquilo que lhe serve de fundamento.

Sendo assim, a descoberta da ideia de natureza nos leva à contestação radical da autoridade. Podemos já ver, aqui, o caráter problemático da relação da filosofia com as crenças que sustentam a sociedade. De fato, “a filosofia é a busca dos ‘princípios’ de todas as coisas, o que significa, primordialmente, a busca das ‘origens’ de todas as coisas ou das ‘coisas primeiras’”.⁶⁹ Ora, a natureza existe antes dos homens e por ser assim, é anterior à filosofia, portanto, “o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza”,⁷⁰ ou por outra, o primeiro homem que se deu conta da existência da natureza. Diante disto, estamos diante do caráter pré-filosófico da ideia de natureza. Nesse sentido, na ótica de Strauss, o equívoco está no fato de se encarar a ideia de natureza como “a totalidade dos fenômenos”, isto é, entender todos os fenômenos como naturais. Para Strauss, é necessário se estabelecer uma nítida e crucial distinção para o entendimento deste problema: para ele, a descoberta da natureza é caracterizada por uma divisão entre os fenômenos naturais e

⁶⁷ Strauss, Leo, *Direito Natural e História*. Tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Cipolla. – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes 2014. – (Biblioteca do Pensamento Moderno) p. 97.

⁶⁸ Ibidem, p. 97.

⁶⁹ Ibidem, p. 98.

⁷⁰ Ibidem, p. 98.

fenômenos não naturais, sendo assim “natureza” é um termo de diferenciação.⁷¹ Como se pode observar nesta passagem de *Direito Natural e História*:

Embora todas as coisas ou todas as classes de coisas tenham o seu costume ou o seu modo de ser, há um costume ou modo de ser particular que é de suprema importância: o “nosso” modo de ser, o modo como “nós” vivemos “aqui”, o modo de vida de um grupo independente ao qual um homem pertence. Podemos chamar esse caso de costume ou modo de ser “supremo”. Nem todos os membros do grupo observam sempre esse modo de ser, mas a maioria o retoma quando ele é trazido propriamente à sua memória: o modo de ser supremo é o caminho correto. A sua retidão é garantida pela sua ancestralidade.⁷²

Dito isto, temos acesso ao ponto chave de nosso problema, que é por assim dizer, o caráter ancestral da autoridade e que legitima todas as tradições, padrões e convenções sociais. Em outras palavras, as verdades e valores de bem e mal, certo e errado que garantem a sustentabilidade ou a manutenção de um *establishment* social ou da ordem civil estão, de fato, relacionados ao caráter convencional da vida em sociedade. Portanto, “a vida pré-filosófica caracteriza-se pela identificação primeva do bom com o ancestral”.⁷³ Porém, ao se identificar o bom com o ancestral é necessário de antemão considerarmos o fato de que “os ancestrais eram absolutamente superiores a nós”,⁷⁴ e sendo tal afirmação verdadeira é necessário acreditar também que “os ancestrais, ou aqueles que estabeleceram o modo ancestral, eram deuses, ou pelo menos que eles ‘habitavam perto dos deuses’”,⁷⁵ e diante disto, ao conceber o modo de vida bom ou correto como algo atribuído a um ensinamento ancestral estaria mesmo que tacitamente estabelecido que tal modo correto é uma lei divina.

Ora, “o surgimento da ideia de direito natural pressupõe, portanto, a dúvida em relação à autoridade”.⁷⁶ De fato, diante da constatação de uma imensa variedade de códigos morais surge um grave questionamento: afinal qual é o código correto? Tal questionamento é, sobretudo, um questionamento da filosofia, por que é a filosofia que estará preocupada com aquilo que é bom por natureza, como aquilo que antecede qualquer lei, padrão ou convenção social. E por ser assim, a filosofia se configura como uma contestação da própria autoridade

⁷¹ Ibidem, p. 99.

⁷² Ibidem, p. 99.

⁷³ Ibidem, p. 100.

⁷⁴ Ibidem, p. 100.

⁷⁵ Ibidem, p. 100.

⁷⁶ Ibidem, p. 101.

(ancestral/divina). Desta forma, a ancestralidade passa a não ser mais uma garantia da legitimação de um modo correto de ser, e diante disto Strauss chama atenção para uma diferenciação fundamental, a de que deve haver uma “busca do que é bom por natureza, que se distinguirá do que é simplesmente bom por convenção”.⁷⁷ Por isso a filosofia coloca toda autoridade e todos os códigos morais em risco, por explicitar sua fragilidade diante da ideia de natureza.

Portanto, ainda neste mesmo sentido, sendo constatado tal perigo “a lei ou convenção tem a tendência, ou a função, de esconder a natureza; tendência alcançada na medida em que a natureza é, de início, vivida ou ‘dada’ exclusivamente como ‘costume’”.⁷⁸ De fato, ao atingir a autoridade que até então era garantida pela ancestralidade, ou melhor, a filosofia em sua busca pelo bem, tentou de toda sorte, buscar o que é bom por natureza, e ao fazer isso, “afetou radicalmente a atitude do homem diante das coisas políticas em geral e das leis em particular, uma vez que atingiu profundamente sua compreensão dessas coisas”.⁷⁹

A partir daqui, é importante chamar a atenção para uma outra distinção estabelecida por Strauss, a saber, aquela entre filosofia política e política teológica. Para Strauss, “teologia política são ensinamentos políticos baseados na revelação divina, enquanto a filosofia política está limitada ao que é acessível à mente humana”.⁸⁰ Por último será esclarecido aqui a relação entre a filosofia política e a ciência política, termo sobre o qual Strauss faz algumas observações. Para ele, ciência política é um termo ambíguo pelo fato de que as investigações acerca das coisas políticas são efetuadas pelo viés do modelo da ciência natural. Por sua vez, Strauss efetua profundas críticas a esta forma de análise das coisas políticas. Tais críticas partem do pressuposto de que especular acerca das coisas políticas com base em um empirismo radical é algo que precisa ser repensado.

De fato, “filosofia política é a tentativa de entender a natureza das coisas políticas”.⁸¹ Entretanto, é inegável que o cotidiano é marcado por experiências políticas, o que não implica dizer que todos sejam cientistas políticos ou filósofos. Mas, sobretudo, “o conhecimento político está rodeado pela opinião política”.⁸² É a partir deste aspecto que Strauss estabelece

⁷⁷ Ibidem, p. 103.

⁷⁸ Ibidem, p. 109.

⁷⁹ Ibidem, p. 109.

⁸⁰ STRAUSS, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959), p. 13.

⁸¹ Ibidem, p. 14.

⁸² Ibidem, p. 15.

uma clara distinção: “opinião é algo completamente diferente de conhecimento das coisas políticas. Sobretudo, opinião é algo que está fortemente caracterizado por achismos, crenças e preconceitos”.⁸³ Por ser assim, para Strauss, “isto é essência da vida política, ser guiada por uma mistura de conhecimento político e opinião política”.⁸⁴ Neste sentido, o que está em jogo aqui para Strauss é o caráter dialético da filosofia política, que, embora esteja fundada na distinção entre opinião e conhecimento como já foi dito anteriormente, assume como seu ponto de partida necessário o domínio da opinião.

Ainda por esta via, a fim de tentar entender melhor a reflexão straussiana acerca da filosofia política, deve-se observar sua crítica às pretensões da ciência política moderna, que por sua vez tenta adquirir uma compreensão a partir do estudo da situação política dada. Ora, afirma Strauss; “todo conhecimento das coisas políticas implica aceitação concernente à natureza das coisas políticas; i. e. aceitação que concerne não meramente à dada situação política, mas à vida política ou à vida humana como tal”.⁸⁵ Portanto, na visão de Strauss não é possível ter acesso a uma determinada realidade política e social sem um mínimo convívio ou sem nenhum grau de afetação pela mesma, porque as coisas políticas a princípio possuem o caráter de opinião.

Diante disto, dar-se-á um passo para uma reflexão acerca do problema da filosofia política na modernidade, apontado por Strauss. O filósofo chama atenção para o fato de que nas sociedades antigas ou originárias de pouca complexidade o conhecimento político ou o conhecimento das coisas políticas era de posse dos homens mais velhos e conseqüentemente mais sábios ou dos bons historiadores. De fato, esses eram totalmente compromissados com os assuntos públicos e de grande importância, por outro lado, nas “sociedades dinâmicas de massa” isto não é suficiente. Por serem sociedades caracterizadas por grande complexidade e mudanças frenéticas. Portanto, com isso na modernidade o crescimento desse tipo de sociedade fez com que os assuntos públicos de grande importância ou as coisas políticas se tornassem coisas de competência e interesse quase que exclusivo do cientista político.⁸⁶

Porém, Strauss alerta que não se pode esquecer que tanto o estudioso como o não estudioso das coisas políticas possui o mesmo referencial central, que é de fato a “situação política dada”. Esta problemática é apontada pelo filósofo como um sintoma oriundo das

⁸³ Ibidem, p. 15.

⁸⁴ Ibidem, p.15.

⁸⁵ Ibidem, p. 16.

⁸⁶ Ibidem, p. 15.

ultimas décadas do século XIX, o qual também foi vivido por Husserl e Heidegger. Esse sintoma é demonstrado pelo que Strauss chama de decadência da filosofia política, do qual algumas causas são citadas nesta passagem:

A rejeição da filosofia política como não científica é característica do atual positivismo. Positivismo não é mais o que desejava ser quando Auguste Comte o originou. Ele ainda concorda com Comte ao sustentar que a ciência moderna é a mais alta forma de conhecimento, precisamente porque ela não mais visa, como a teologia e a metafísica o fizeram, ao conhecimento absoluto do porquê, mas apenas ao relativo conhecimento do como. Mas depois de ter sido modificado pelo utilitarismo, pelo evolucionismo e pelo neokantismo, ele abandonou completamente a esperança de Comte de que uma ciência social modelada pela ciência natural moderna seria capaz de superar a anarquia intelectual da sociedade moderna.⁸⁷

É neste contexto que Strauss propõe uma crítica ao modelo político estabelecido nas sociedades ocidentais modernas, ou, mais precisamente, uma crítica ao plano moderno de sociedade. Nesta ótica, para ele, a decadência da filosofia política, ou melhor, a indiferença diante deste assunto ou disciplina, levou a sociedade a um profundo relativismo, que, na visão de Strauss, é o caminho mais curto através do qual se desembocaria no fenômeno do niilismo, como se pode observar nesta passagem:

Quando ele [Weber] diz que a democracia é um valor que evidentemente não é superior ao valor oposto, ele não quer dizer que está impressionado com a alternativa que ele rejeita, ou que seu coração ou sua mente estão dilacerados entre alternativas que, em si mesmas, são igualmente atraentes. Sua "neutralidade ética" está tão longe de ser niilismo ou a via para o niilismo, que ela nada mais é do que um alibi para a ausência de pensamento e para a vulgaridade: dizendo que a verdade e a democracia são valores, ele diz, com efeito, que não se tem que pensar sobre as razões pelas quais essas coisas são boas, e que ele pode se curvar, como qualquer outra pessoa, aos valores que são adotados e respeitados por sua sociedade. O positivismo da ciência social promove não tanto o niilismo quanto conformismo e filistinismo.⁸⁸

⁸⁷ "The rejection of political philosophy as unscientific is characteristic of present-day positivism. Positivism is no longer what it desired to be when Auguste Comte originated it. It still agrees with Comte by maintaining that modern science is the highest form of knowledge, precisely because it aims no longer, as theology and metaphysics did, at absolute knowledge of the why, but only at relative knowledge of the how. But after having been modified by utilitarianism, evolutionism, and neo-kantianism, it has abandoned completely Comte's hope that a social science modeled on modern natural science would be able to overcome the intellectual anarchy of modern society". Ibidem, p. 18.

⁸⁸ "When he [Max Weber] says that democracy is a value which is not evidently superior to the opposite value, he does not mean that he is impressed by the alternative which he rejects or that his heart or his mind is torn between alternatives which in themselves are equally attractive. His "ethical neutrality" is so far from being

De fato, o que é colocado em jogo aqui por Strauss é a consolidação do niilismo, fenômeno que para este pensador é visto como resultado da renúncia à tentativa de compreender racionalmente a natureza dos valores e das coisas políticas, gerando um relativismo desenfreado e desnorteador sem precedentes. Para Strauss, tal fenômeno levaria o homem ocidental a um estado de indiferença moral e de anarquia extremos, no qual as bases de uma vida social mais ordenada se encontrariam comprometidas, tamanho é o vácuo deixado pela destruição e aniquilação de valores fundamentais que tornam a humanidade possível. Há, assim, para Strauss, uma relação entre niilismo e positivismo, porque este, ao negar a possibilidade de um conhecimento racional da moral, transforma os valores em algo arbitrário e destituído de inteligibilidade. No entanto, este tema ainda será melhor esclarecido mais adiante.

Ao retomar mais uma vez a reflexão sobre o que é a filosofia política é importante entender os motivos de sua decadência. Ora, para Strauss uma das principais causas desse fenômeno intelectual contemporâneo seria a ascensão do historicismo e do relativismo moral que varreu e impossibilitou qualquer forma de se estabelecer um conhecimento axiológico sólido assim como valores universais. Com isso, a filosofia política passou indevidamente a ser olhada como um conservadorismo gratuito na contramão do progresso e da evolução. Parece evidente que se partirmos deste pressuposto, logo constataremos que um julgamento de valor seria algo obsoleto, inócuo e arbitrário. Por ser assim, Strauss não acha que essa seria a melhor saída e também a vê como um golpe desferido contra a filosofia política, já que a ciência política, na sua visão, não teria fundamento algum, se compreendida a partir da ideia de um conhecimento “livre de valores” ⁸⁹ (*Value Free*). É neste contexto, marcado pela exacerbada valorização do conhecimento científico e total desvalorização do não científico ou pré-moderno (pré-científico), isto é, da religião, das tradições e do senso comum, que a filosofia política vai perdendo paulatinamente sua importância. De fato, não era de se esperar

nihilism or the road to nihilism that it is not more than an alibi for thoughtlessness and vulgarity: by saying the democracy and truth are values, he says in effect that one does not have to think about the reasons why these things are good, and that he may bow as well as anyone else to the values that are adopted and respected by his society. Social science positivism fosters not so much nihilism as conformism and philistinism”. Ibidem, p. 20.

⁸⁹ Neste contexto, para Strauss, uma ciência política ou filosofia política que partir do pressuposto da liberdade em relação aos valores, evidentemente, estaria caindo em um relativismo profundo, em outras palavras, sendo indiferente ao que seria realmente a busca do melhor, permaneceríamos na *Dóxa* (opinião), portanto não haveria mais espaço para o conhecimento, já que tudo é temporal. Diante disto, o mundo ocidental cederia uma grande lacuna ao niilismo, o que Strauss vê com grande preocupação.

o contrário, já que a filosofia política pretende pensar acerca do bem e do mal, do que é belo e do não é belo, do justo e do que é injusto e assim por diante.

Diante desta condição relativizante e totalmente perspectivista dos valores, a filosofia política, enquanto busca do conhecimento da natureza das coisas políticas, é desqualificada e considera-se que é a ciência política que a priori deve tratar das coisas políticas; no entanto, para tal tarefa a ciência política precisa responder a uma questão inicial: “o que é política?” Segundo Strauss, “essa questão não pode ser respondida cientificamente, mas apenas dialeticamente”.⁹⁰ Por sua vez, um argumento dialético sempre parte do “senso comum” isto é, de um conhecimento pré-científico e o que se observa é que o “positivismo transforma isso em historicismo”.⁹¹ Estas explicações culturais passaram a ser a principal característica do discurso intelectual do século XIX até a atualidade. Assim, para Strauss o retorno da filosofia política seria uma alternativa para repensarmos os posicionamentos políticos e os juízos de valor nas sociedades contemporâneas ocidentais.

Neste contexto, Strauss afirma que, “hoje, a filosofia política está em um estado de decadência e talvez de putrefação”.⁹² Esta radical afirmação se deve ao fato de que seus métodos, sua função e seu objeto precípuo de estudo foram desacreditados diante de vários questionamentos. Ainda neste mesmo sentido, segundo Strauss não há exagero em afirmar que “a filosofia política não existe mais, exceto como assunto para enterro, i.e. para arquivo histórico, ou também como um tema de manifestações fracas e não convincentes”.⁹³ Entretanto, duas correntes de pensamento seriam as grandes responsáveis por tal decadência, o positivismo e o historicismo, tema que foi enunciado bem no início deste capítulo. O positivismo, sob o argumento de que os valores não podem ser analisados à luz da ciência e de que só os fatos podem ser estudados e compreendidos cientificamente,⁹⁴ classifica a “filosofia política como não científica ou não histórica, ou ambos”. Já o historicismo nega a filosofia política ao recusar à razão humana a capacidade de ultrapassar os contextos históricos nos quais se encontram inseridas, na busca do conhecimento de princípios morais que seriam eternos e universais. E sendo a “Ciência e a História, as duas maiores forças do

⁹⁰ Ibidem, p. 25.

⁹¹ Ibidem, p. 25.

⁹² Ibidem, p. 17.

⁹³ Ibidem, p. 17.

⁹⁴ Ler o segundo capítulo de *Direito Natural e História*, terceiro capítulo, “O direito natural e a distinção entre fatos e valores”. Tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Cipolla. – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes 2014. – (Biblioteca do Pensamento Moderno) P. 43-97.

mundo moderno”,⁹⁵ elas destruíram completamente com a possibilidade da filosofia política. No caso da ciência social moderna, os ideais positivistas de “liberdade em relação a valores” (value-free) e de constituição de um saber “eticamente neutro” (ethically neutral) no que se refere às ideias de bem e mal, foram incorporados de forma decisiva à sua metodologia, principalmente a partir de Weber, o que acabou por tornar a ciência social inevitavelmente uma inimiga da filosofia política.

Na ótica straussiana, a filosofia política teria duas soluções para este grave problema: a primeira é o que ele mesmo chama de a solução clássica, a outra é a solução moderna. Neste sentido, é bastante perceptível que Strauss intencionalmente cria uma linha limítrofe entre a filosofia política clássica e a filosofia política moderna,⁹⁶ o que ainda por esta mesma via, demonstra que esta relação entre estes dois polos contrários está no centro de sua produção intelectual. Com efeito, o que Strauss deixa transparecer é uma forte simpatia pela proposta clássica, suas fortes críticas ao plano político moderno revelando claramente seu rechaço aos valores surgidos na modernidade. De fato, Strauss em sua obra se mostra um autor inquieto diante dos problemas fundamentais da filosofia e diante de tal sentimento de inquietude pensa soluções, jamais como verdades absolutas, mas como possibilidades. Portanto, o que Strauss pretende em detrimento da decadência da filosofia política moderna é, sobretudo, reivindicar, a princípio, a necessidade de se repensar a alternativa constituída por essa filosofia, em face da crise intelectual contemporânea resultante do fracasso do pensamento moderno.

Entretanto, neste mesmo contexto, Strauss se mostra consciente do perigo deste retorno, e por isso o estabelece como algo experimental e deste modo, encara as incertezas na execução de tão difícil tarefa. Neste sentido, reconhece, segundo uma perspectiva um tanto historicista, que os problemas de uma época só podem ser resolvidos pelas pessoas que vivem nesta época e, portanto, que esses problemas possuem uma temporalidade. Porém, mesmo assim, não descarta a ideia de que existam problemas filosóficos fundamentais que atravessam a história da filosofia assim como da humanidade. Por fim, no tocante ao que foi dito, Strauss vê a filosofia política como um ramo da filosofia, um encaixe de dois tipos de sabedorias, a primeira, que aceita o risco da opinião e a segunda que se pretende um conhecimento racional.

⁹⁵ STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy?* p. 18.

⁹⁶ “A oposição fundamental entre as filosofias políticas clássica e moderna é o tema central dos estudos históricos de Strauss”, como é mostrado em MILLER, E. “Leo Strauss e a Recuperação da Filosofia Política”. In: CRESPIGNY, A; MINOGUE, K. *Filosofia Política Contemporânea*. 2ª. ed. Brasília: Editoria UnB, 1975. p. 82.

Estas duas juntas formam uma tentativa de transformar mera opinião ordinária em conhecimento sólido e, portanto, verdade última acerca da natureza das coisas políticas.

2.2 Filosofia, Sociedade e Religião

A partir daqui, tentaremos dar novos passos e avançar no entendimento do que Strauss pensa acerca da relação da filosofia com a sociedade e, por conseguinte, com a religião. Para efetuar tal tarefa, se faz necessário estabelecer as principais questões ou problemas a serem resolvidos; o primeiro é tentar compreender o impacto da filosofia sobre o funcionamento da vida social e política e em um segundo momento, entender a relação entre a filosofia e a religião. Para Strauss, a relação entre filosofia e sociedade é extremamente problemática e em certo sentido, perigosa. Nesta afirmação, deve-se considerar o fato de que, para ele, a existência assim como o bom funcionamento de uma sociedade dependem de padrões, normas, valores e toda uma estrutura metafísica que legitime e fundamente a práxis de uma sociedade. Sem isto, a vida em sociedade seria insustentável, em outras palavras, a vida humana sem estas verdades antropomórficas não seria possível.

Portanto, dito isto, poder-se-ia concluir que o homem precisa criar suas próprias amarras no intuito de se proteger de si mesmo. Assim, ao considerar que a filosofia é a atividade do livre pensar (*free think*), e que seu caráter dialético nos leva à busca do conhecimento autônomo da totalidade, de fato, o que Strauss observa é uma incompatibilidade entre a postura genuína da filosofia e as necessidades da sociedade. Com efeito, a filosofia como tentativa de substituir a opinião (*dóxa*) pelo conhecimento (*episteme*) se torna uma atividade corrosiva, subversiva e destruidora de padrões fundamentais para a manutenção da vida social. Diante disto, Strauss alerta para o perigo da filosofia e para a necessidade de uma prática filosófica de caráter “esotérico”,⁹⁷ tema de que trataremos mais adiante. Portanto, o que Strauss parece querer deixar claro é que esse “eros”⁹⁸ pela verdade,

⁹⁷ Esta defesa da filosofia como prática esotérica, isto é, restrita ou limitada a poucos se configura como uma das principais características do pensamento filosófico straussiano. Para Strauss, o caráter questionador e totalmente inquieto do filósofo autêntico dá ao mesmo um tom subversivo, portanto, nocivo à sociedade, o que pode em considerável sentido, ameaçar a manutenção da vida social. Por ser assim, para ele apenas um pequeno número de homens suportariam conviver tendo conhecimento das verdades trazidas pelo questionamento filosófico.

⁹⁸ Strauss define o erotismo filosófico como paixão ou um amor exacerbado pela busca do conhecimento ou da verdade, sendo essa a postura genuína do filósofo.

baseado na questão “o que é?”, ou melhor, na questão acerca de qual é a natureza de cada ente na ordem eterna do mundo não é nada saudável à sociedade.

Na visão de Strauss, o caráter “zetético” ⁹⁹ da filosofia a torna algo que deve ser restrito, para que o que é convencionalmente aceito e bom para a sociedade seja mantido.¹⁰⁰ Neste contexto, Strauss vê a religião como um dos principais instrumentos de manutenção da sociedade. Para ele, de fato, a religião é uma instituição puramente política, portanto, algo fundamental para o estabelecimento das práticas sociais, das leis e das verdades necessárias à vida humana e para organização e garantia da ordem social. Ainda neste mesmo sentido, na ótica de Strauss, a religião possui um poder legislador que não se fundamenta na racionalidade. Isto, por sua vez, está ligado ao fato das verdades religiosas serem apresentadas como “verdades reveladas” e, portanto, como verdades inquestionáveis. Sendo assim, deve-se levar em consideração que nas sociedades antigas o “bem” sempre está ligado ao ancestral, por isso as leis, os costumes e seus axiomas morais possuem uma explicação na sua ancestralidade. Isto é, leis, costumes e axiomas morais têm sua origem em um passado distante, quase sempre divino, sendo trazidos aos homens através de um contato privilegiado com os deuses.¹⁰¹

Por outro lado, a filosofia como descoberta do conceito de natureza constata a relatividade das tradições e dos códigos ancestrais, e de que tudo é apenas perspectiva. Como o próprio Strauss em sua obra *“Direito natural e História”* explica claramente e podemos observar na seguinte passagem:

A forma original da dúvida sobre a autoridade e, portanto, a direção que a filosofia originalmente tomou, ou perspectiva a partir da qual a natureza foi descoberta, foram determinadas pelo caráter original da autoridade. A suposição de que há uma variedade de códigos divinos gera dificuldade, visto que os vários códigos se contradizem. Um código preconiza sem reservas ações que outro prontamente condena. Um código prescreve o sacrifício do primogênito, ao passo que outro proíbe e abomina todos os sacrifícios humanos. Os rituais de sepultamento de uma tribo provocam horror em outra. Mas o fato decisivo é que os diferentes códigos se contradizem naquilo que sugerem sobre as coisas primeiras: a concepção de que deuses nasceram da terra e a de que a terra foi criada pelos deuses são inconciliáveis. Assim, surge a questão de saber qual é o código certo, qual é

⁹⁹ Termo de origem grega, que quer dizer “investigativo”

¹⁰⁰ Neste contexto, Leo Strauss segue a concepção de Platão acerca do conceito da “nobre mentira” ou “nobre ilusão”.

¹⁰¹ Strauss, Leo, *Direito Natural e História*. p. 105.

a verdadeira explicação das coisas primeiras. A partir daí o modo correto de ser não pode mais ser simplesmente garantido pela divindade; torna-se uma questão ou o objeto de uma busca.¹⁰²

Todavia, se coloca em posição de questionamento e dúvida do caráter tradicional das verdades reveladas (divinas), o que inevitavelmente dá à prática filosófica um tom e caráter fortemente subversivo. Strauss, no ensaio “On the interpretation of *Genesis*”,¹⁰³ tenta mostrar que já no início da Bíblia há uma radical oposição entre religião e filosofia¹⁰⁴ que se mostra implicitamente no primeiro relato bíblico e provoca uma grave aporia, que Strauss nomeia de “eterna guerra entre Jerusalém e Atenas”. Ora, de fato há um abismo antagônico entre seguir uma vida de “amor e obediência” ou uma vida de “livre pensamento”.¹⁰⁵ Neste sentido, Strauss tem uma postura de certa maneira fideísta¹⁰⁶ e vê esse conflito entre fé e razão como necessário, assim como declarado nos próprios escritos bíblicos. O filósofo observa que, de fato, tanto a verdade da bíblia quanto a verdade de um sistema filosófico perfeito são igualmente improváveis, sendo assim, afirma Strauss: “se isto é verdadeiro, que a razão humana não pode provar a não existência de Deus como um ser onipotente, isto é, eu acredito igualmente verdadeiro que a razão humana não pode estabelecer a existência de Deus como um ser onipotente”.¹⁰⁷ Portanto, diante disso, para Strauss a religião tem grande utilidade por que é um dos principais responsáveis pela garantia de uma esfera protetora do ser humano diante das verdades trágicas e inumanas da existência.

Ainda neste mesmo texto Strauss observa que o relato do *Gênesis* efetua uma condenação à filosofia não apenas pelo seu espírito subversivo e transgressor, mas também pelo tipo de conhecimento que ela pretende elaborar. Segundo Strauss, realmente, a desqualificação das cosmologias não bíblicas é outro elemento flagrante deste antagonismo entre religião e filosofia, ou entre Jerusalém e Atenas: de fato, quando desvaloriza os céus, o relato bíblico inverteu a importância dos astros, que era crucial nas cosmologias babilônica e

¹⁰² Ibidem, p. 103.

¹⁰³ Texto publicado originalmente pela revista francesa *L’homme*, em 1981.

¹⁰⁴ As verdades religiosas são um conhecimento revelado, dado a homens privilegiados, e totalmente inquestionáveis e imutáveis. Essas verdades são, por sua vez, contrárias às verdades filosóficas oriundas da busca intelectual pelo conhecimento do todo, fruto de um questionamento ininterrupto oriundo da racionalidade e do livre pensar, atividade genuína da prática filosófica.

¹⁰⁵ Ver o capítulo “Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections”, STRAUSS, Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1983, pp. 147-173.

¹⁰⁶ Percebe-se claramente a simpatia de Strauss com o argumento “fideísta” ao ver a fé como um elemento que transcende radicalmente a razão, isto é, o fato de haver um grande abismo entre fé e razão, originando uma aporia insolúvel.

¹⁰⁷ STRAUSS, Leo. *On the Interpretation of Genesis*. In: *L’Homme*, 1981, tome 21 n° 1. p. 7.

grega. Portanto, enquanto a filosofia se propõe ser um conhecimento racional da ordem do mundo e da natureza de todas as coisas, os relatos presentes no *Gênesis* bíblico, por seu turno, questionam a cosmologia,¹⁰⁸ assim como questionam a pretensão humana do conhecimento do bem e do mal sem auxílio ou participação de algo extramundano ou sobrenatural, isto é, da revelação de um Deus ou dos deuses.

Por esta via, Strauss segue a intuição de Nietzsche ao afirmar que o homem precisa muito mais de ilusões do que de verdades,¹⁰⁹ ao levar em consideração que nem todo homem suportaria viver apenas de verdades.¹¹⁰ Daí Strauss quer mais uma vez alertar para o perigo do conhecimento e vê na religião, em certo sentido, a garantia de um estado de ignorância e ingenuidade que o mesmo entende como mais saudável ao homem e consequentemente à sociedade. Assim, a filosofia em seu sentido mais autêntico, que é o de busca do conhecimento racional da natureza do todo, desta forma pretende acessar o conhecimento do bem e do mal, não faria bem ao ser humano. Em outras palavras, a filosofia pretende saber a boa ou a melhor maneira de agir. Na visão de Strauss essa postura pode ser extremamente nociva e destrutiva para o homem, por afasta-lo de sua condição primeva de inocência e colocando-o face a face com as verdades terríveis da vida.

Diante do que já foi dito, Strauss parece querer nos mostrar que há uma total oposição entre a sociedade e a filosofia, em primeiro lugar, e entre a religião e a filosofia, em segundo lugar. No primeiro caso esta oposição ou antagonismo radical é estabelecido pelo comportamento fundamental do filósofo autêntico, que é de profunda atopia¹¹¹ e extemporaneidade. Em outras palavras, as características principais da filosofia são a subversão e a transgressão: de fato, o filósofo genuíno pensa contra os padrões do seu tempo. Por ser assim, Strauss parece considerar bastante razoável justificar a punição dada a Sócrates, condenado a beber cicuta. Neste mesmo contexto, todavia, a sociedade não pode ceder aos questionamentos ininterruptos do filósofo, pelo contrário precisa fortalecer as verdades

¹⁰⁸ Ibidem, p. 14.

¹⁰⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. (Org. e Trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2007.

¹¹⁰ O tema da verdade é fortemente refletido por Nietzsche desde suas obras de juventude até as do final de sua vida lucida, tal reflexão possui um grande espaço em sua filosofia que vai das críticas a Sócrates e à racionalidade clássica até às críticas ainda mais virulentas desferidas contra a racionalidade característica da ciência moderna. Portanto, seja em obras como *O Nascimento da Tragédia*, *A Genealogia da Moral* ou *Além do Bem do Mal* este tema está presente de forma contundente e fecunda.

¹¹¹ Conceito presente pensamento filosófico de Platão, para caracterizar a figura do filósofo, entendido como um ser sem lugar. A constatação da atopicidade do filósofo é um elemento crucial na compreensão proposta por Platão acerca do estatuto da filosofia em seus diálogos.

antropomórficas a fim de garantir as normas e a moralidade em prol da ordem cívica. No segundo caso, que corresponde à relação entre filosofia e religião, há também um antagonismo profundo: como já foi exposto aqui, a filosofia possui como premissa essencial uma vida de livre pensamento, portanto, ela é a atividade de um espírito inquieto, que busca saber “o que é?” acerca do todo. Por sua vez, a religião tem como premissa uma vida de amor e obediência, portanto, de aceitação do que já fora revelado e de reverência diante das verdades oriundas dos ancestrais, daí se mostra claramente esta oposição entre estas duas formas de responder acerca da totalidade das coisas.

2.3 Em defesa do esoterismo

Ainda na obra *What is Political Philosophy?*, Strauss tenta deixar claro que é, de fato, dever do filósofo político criticar os princípios morais da sociedade, e desta forma, estabelecer juízos de valor em busca do melhor regime ou da melhor forma de governar. Isto, por sua vez, pode colocar o filósofo em uma condição de vulnerabilidade e exposição a perseguições. Diante de tal ameaça, Strauss reivindica a necessidade da prática de uma escrita esotérica que, em certo sentido, criaria uma espécie de couraça protetora do filósofo frente aos possíveis ataques dos opositores. Strauss, para entender melhor a técnica da escrita esotérica, buscou na sabedoria antiga e nos escritos da idade média, sobretudo nos escritos de pensadores judaicos e islâmicos deste período, sua principal inspiração para a defesa de tal postura filosófica. Por ser assim, a compreensão e a prática da técnica da escrita esotérica para ele é essencial, assim como saudável à vida do filósofo.

Com efeito, Strauss faz uma minuciosa análise das circunstâncias sociais e políticas das sociedades da idade média, e observa que os filósofos medievais, sobretudo os judeus e islâmicos, viviam, pensavam e escreviam sob uma atmosfera de vigilância consideravelmente muito hostil. Todavia, para ele, nem de longe tal realidade deve ser comparada ao medievo ocidental, já que de certa maneira os pensadores do mundo cristão ocidental desfrutavam de certa liberdade intelectual, mesmo que sob os olhares dos tribunais da santa inquisição. Neste contexto, Strauss resgata dois pensadores deste tempo que atuam a partir deste prisma e passam a ser um grande referencial no desenvolvimento de seu pensamento: Al-Farabi e

Maimônides.¹¹² Strauss reivindica que o pensamento filosófico medieval islâmico e judaico deve ser estudado do ponto de vista filosófico e não meramente histórico. Sobretudo, não deve ser colocado em segundo plano no grau de importância diante da escolástica cristã de Tomás de Aquino. Diante disso, pode-se observar claramente a posição de Strauss acerca deste assunto nesta passagem:

Existe um contraste impressionante entre o atual nível de entendimento da escolástica cristã, e o do atual entendimento da filosofia medieval islâmica e judaica. Este contraste é devido ao fato em última instância de que os estudantes mais destacados da escolástica cristã acreditam na relevância imediata da relevância filosófica de seu tema, Considerando que os estudantes mais destacados da filosofia medieval islâmica e judaica tendem a considerar seu assunto como apenas de interesse histórico.¹¹³

Uma vez constatada tal reivindicação exercida por Strauss, é consideravelmente relevante entender o ponto de cisão entre a prática filosófica da escolástica cristã ocidental e a filosofia medieval islâmica e judaica. Para ele, estas diferenças são óbvias assim como decisivas e estão ligadas às fontes literárias. “Tal diferença é particularmente decisiva no caso da filosofia política ou prática”.¹¹⁴ Neste sentido, Strauss chama atenção para a forma a partir da qual essas duas diferentes tradições enxergam a revelação. De um lado, a revelação tal como é vista por Judeus e Islâmicos “tem um caráter de lei”,¹¹⁵ portanto, Strauss analisa que os filósofos Judeus e Islâmicos não pensam a revelação apenas como princípio de fé, credo ou como dogmas a serem seguidos, mas sim como “ordem social”, isto é, como algo necessário à manutenção da sociedade. Em outras palavras, a revelação é vista como um todo sólido e um essencial regulador moral da vida humana não só possível como necessário.

Neste sentido, o que Strauss parece querer nos mostrar claramente é que o filósofo não deve questionar publicamente o que é oriundo da revelação ou da tradição ancestral. De fato,

¹¹² Na visão de Strauss, Maimônides, em *O Guia dos Perplexos*, demonstra claramente o desenvolvimento de como deve ser a prática de uma escrita esotérica: nesta, segundo ele, o autor deve escrever de forma implícita (nas entrelinhas) e assim evitar a exposição total de suas ideias, afim de evitar os ataques de possíveis opositores.

¹¹³ “There is a striking contrast between the level of present-day understanding of Christian scholasticism and that of present-day understanding of Islamic and Jewish medieval philosophy . This contrast is ultimately due to the fact that the foremost students of Christian scholasticism believe in the immediate philosophic relevance of their theme , whereas the foremost students of Islamic and Jewish medieval philosophy tend to regard their subject as only of historical interest.” STRAUSS, L. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 p. 8.

¹¹⁴ Ibidem, p. 9.

¹¹⁵ Ibidem, p. 9.

ao fazer isto está não só a justificar assim como a legitimar as perseguições ao filósofo e os possíveis ataques à própria filosofia. Assim, o que os filósofos Judeus e Islâmicos da idade média fizeram foi exatamente tentar conciliar, através do uso da técnica da escrita esotérica, a revelação e o crivo da racionalidade, na pretensão de alcançar a lei perfeita assim como a possibilidade do governo perfeito. Diante disto, constata-se que o que tais filósofos efetivaram foi uma maneira de dar inteligibilidade ao fenômeno da revelação, o que Strauss vê como algo saudável e de grande utilidade para a ordem cívica. Assim também como de considerável valia no que se refere à garantia da segurança do filósofo. Sendo assim, a partir desta tentativa de conciliação entre razão e revelação feita pelos pensadores árabes e judaicos medievais, estes, por sua vez, ao fazer isso, efetivaram um ensinamento exotérico, isto é, uma retórica popular, formulada para, por um lado, proteger o filósofo contra a perseguição das autoridades religiosas, e, por outro, para proteger a religião contra a crítica da filosofia.

Diante de tal reflexão, o filósofo medieval que é referência para Strauss neste contexto é “Farabi, que, para Maimônides, o maior pensador Judeu da Idade Média, considerou o maior entre os filósofos Islâmicos, e de fato, a maior autoridade filosófica depois de Aristóteles. Farabi foi muito inspirado pela *República* de Platão onde ele apresentou o todo de uma filosofia apropriada a uma organização política”.¹¹⁶ Neste sentido, o que Farabi vê em Platão é uma atitude investigativa da vida, e por sua vez uma atitude investigativa da vida é refletir acerca do caminho perfeito, isto é, da felicidade. Portanto, esta busca de tal perfeição ou esta crença na possibilidade do melhor caminho só se realiza através de uma ciência ou na arte da política, o que significa que, para Farabi, esta busca pela perfeição ou pela felicidade se realiza na filosofia. Eis por que a prática desta precisa ser incansavelmente assegurada.

Constatado isto, Farabi analisa duas personagens essenciais do diálogo *A República* de Platão, Sócrates e Trasímaco. Por meio destes dois personagens, na interpretação de Farabi, Platão ilustra duas posturas antagônicas para fazer uma distinção entre os caminhos e usos da filosofia. No caso do primeiro personagem, Sócrates, trata-se do filósofo que adotou o prisma científico de questionamentos ininterruptos e desconstrutores das verdades e dos valores vigentes na sociedade ateniense de seu tempo. Sendo assim, na ótica platônica, Sócrates, ao seguir tal caminho de “investigação científica da justiça e das virtudes”, preferiu a morte. No entanto, a personagem de Trasímaco ilustra aquele que usufrui de uma filosofia como a “arte do engodo”, isto é, Trasímaco preferiu a segurança. Com efeito, o que está colocado aqui é

¹¹⁶ Ibidem, p. 9.

que o caminho letal escolhido por Sócrates só deveria ser acessado no que se refere à abordagem de uma elite, e o caminho de Trasímaco estaria direcionado em um sentido mais vulgar, isto é, direcionado para a abordagem do povo.¹¹⁷

Neste contexto, Strauss alerta que o filósofo, para evitar as possíveis perseguições, não deve expor seus posicionamentos gratuitamente ou de forma flagrante, mas sim “escrever nas entrelinhas”. Esta expressão, que se mostra como um dos temas centrais na filosofia política de Strauss, é uma metáfora que procura mostrar que “pela influência da perseguição na literatura é precisamente isto que compele todos os escritores que tomam visões heterodoxas a desenvolver uma técnica peculiar de escrita, a técnica que nós temos em mente quando falamos em escrever entre linhas”.¹¹⁸ Neste sentido, Strauss precisou buscar sua inspiração nos escritos da Antiguidade, como já foi abordado aqui. No entanto, ele afirma que o exercício da técnica da escrita esotérica é também necessário até nas sociedades democráticas e liberais.

Por ser assim, o esoterismo na visão de Strauss se confunde com a própria filosofia política em seu sentido fundamental e primevo, de que, enquanto técnica de comunicação, o esoterismo consiste na retórica específica da filosofia, envolvendo como tal a combinação da via de Sócrates (via filosófica) com a via de Trasímaco (via popular, oratória). Desta maneira, a filosofia conseguiria quando necessário se camuflar diante de possíveis cenários marcados pela hostilidade ou até mesmo emitir opiniões que não causassem perigo à ordem civil. Portanto, esclarece Strauss; “Perseguição, neste caso, dá surgimento a uma técnica peculiar de escrita, e com isso a um tipo peculiar de literatura, em que a verdade sobre todas as coisas cruciais está apresentada exclusivamente entrelinhas. Esta literatura é dirigida, não para todos os leitores, mas apenas aos mais confiáveis e inteligentes leitores”.¹¹⁹

Com efeito, esta distinção entre a escrita exotérica e a esotérica é, de fato, consideravelmente necessária; todavia, para Strauss o escrito exotérico deve ser direcionado ao popular. Por meio desse procedimento, trata-se, para o filósofo, de evitar expor certas verdades que não seriam aceitas pacificamente ou de maneira fácil pela sociedade. Strauss nomeia o que está em jogo no uso do esoterismo com expressões como “mentiras nobres”, (*noble lies*) “fraudes piedosas” (*pious frauds*) “caminhos indiretos” (*ductus obliquos*) ou

¹¹⁷ Ibidem, p. 16.

¹¹⁸ Ibidem, p. 24.

¹¹⁹ Ibidem, p. 25.

“economia da verdade” (*economy of the truth*).¹²⁰ Desta forma, os verdadeiros ensinamentos filosóficos estariam nas “entrelinhas”, o que torna a escrita esotérica, no que se refere à compreensão de seu verdadeiro significado, direcionada a um público restrito.¹²¹ Com isso, a segurança do filósofo estaria garantida, assim como a prática da própria filosofia.¹²²

Assim, como já foi exposto anteriormente, por ser característico do filósofo genuíno, transgredir e questionar o valor das tradições de seu tempo, e por ser assim o comportamento do filósofo, esses tendem a ser perseguidos e destruídos, como mostra o exemplo já citado do grande Sócrates. Neste contexto, Strauss afirma que o filósofo deve respeitar as crenças de seu tempo, assim como as normas e as tradições. Todavia, Strauss salienta que respeitar opiniões é diferente de aceita-las e ainda neste mesmo contexto, Strauss orienta o filósofo a exercer um esforço intelectual para ocultar seus pensamentos e poupar a sociedade. Desta maneira, ambos estão protegidos. Isso significa, como pode ser facilmente percebido, que Strauss suspeita completamente do plano iluminista ou da *Aufklärung* de conduzir a raça humana como um todo à razão: para ele, nem todos os homens podem se libertar da tutela da religião e, por ser assim, vê o esoterismo como necessário mesmo dentro de uma democracia, que Strauss chama de tirania da maioria.

Em suma, Strauss defende a prática da escrita esotérica, por um lado, como tática para proteger o filósofo contra as possíveis hostilidades, e, por outro, como meio para proteger a sociedade dos incessantes questionamentos da filosofia, o que poderia colocar em risco a vida social. De fato, o que está em jogo para Strauss é garantir o bom funcionamento da sociedade. Todavia, porque, na sua análise, a razão sozinha não dá conta de responder às questões sobre o todo, ela não é capaz de substituir tais formulações como a religião e a moral. Alerta o filósofo que nenhuma sociedade humana sobreviveu sem os recursos da religião e da moral; portanto, é tarefa também do filósofo manter estas instituições, daí a necessidade da escrita esotérica como algo politicamente salutar. Ainda por esta mesma via, deve ser citada, aqui, a terceira finalidade que está presente no exercício da escrita esotérica, segundo Strauss, que é a tentativa de atrair jovens dotados de autêntica vocação intelectual para a filosofia.

¹²⁰ Ibidem, p. 35.

¹²¹ Ibidem, p. 35.

¹²² Ler LEFORT, Claude, “Três notas sobre Leo Strauss”. In: *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 259 - 266

2.4 A Impossibilidade de Racionalização da Sociedade

Como sabemos, a modernidade nos brinda com o surgimento de um forte sentimento emancipatório do espírito humano e de supervalorização da razão, jamais constatado com tanta intensidade na história. Deste modo, acreditava-se ter o homem chegado a sua maioridade, como afirmou Kant, e ter sido libertado da tutela da religião e dos misticismos considerados pré-modernos e, sobretudo, primitivos. Neste contexto marcado por um racionalismo exacerbado, percebe-se que as pretensões dos autointitulados propagadores das luzes do conhecimento, que iriam então livrar o homem do obscurantismo oriundo da ignorância, iriam, de fato, fornecer um conhecimento racional para todos. Julgava-se, portanto, desta maneira, possibilitar a igualdade através deste saber que tornaria os indivíduos em sua totalidade esclarecidos, autônomos, conhecedores do bem e do mal e, acima de tudo, livres.

Como também nos mostra Strauss: “voltando ao iluminismo, isto é, ao movimento dos séculos dezessete e dezoito iniciado pelas *Meditações* de Descartes e pelo *Leviatã* de Hobbes, como sua fonte. Este fato é difícil de contestar; apenas seu rumo e significância são, certamente, contestáveis”.¹²³ Sendo assim, o grande responsável pela propagação da crença em tais ideais, o que, neste sentido, se tornou o paradigma de um tempo e que está vivo até os dias de hoje. De fato, os ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade” consolidados na Revolução Francesa ecoaram no mundo e no tempo. Ainda neste mesmo sentido, esses valores, anteriormente citados, servem de pano de fundo no atual cenário do mundo ocidental. Mas o que deve ser colocado aqui como questão central são os resultados do projeto iluminista nas sociedades do Ocidente, e o que, de fato, essa filosofia “das luzes” e esta dialética do esclarecimento produziram como consequências na era contemporânea e pós-moderna. Por esta via, para adentrarmos mais adequadamente na reflexão de Leo Strauss acerca desta questão vejamos esta passagem de Daniel Tanguay referente à visão straussiana do significado do plano iluminista, ou melhor, das pretensões da luzes modernas:

¹²³ STRAUSS, Leo, *Philosophy and Law: Contributions to the understanding of Maimonides and His Predecessors*; Translated by Eve Adler, Published By State University of New York Press, Albany, USA (Philosophie und Gesetz), p. 22.

Segundo ele, as luzes modernas são exotéricas, porque elas são habitadas por um desejo de emancipação universal desconhecido da filosofia antiga e medieval. O ideal moderno é fazer de cada indivíduo um sujeito racional autônomo ou um filósofo, ele necessita para sua realização uma difusão universal do conhecimento e de ideias filosóficas emancipatórias. Ele se baseia no pressuposto de uma harmonia entre o conhecimento e a sociedade. Mais atentos aos perigos inerentes às ideias filosóficas para a sociedade, os filósofos pré-modernos, por seu turno, não acreditavam que a difusão dessas ideias faria necessariamente mais sábio o *demos*.¹²⁴

Aqui, como pode ser percebido, é colocado novamente o problema da relação entre o caráter *esotérico* da filosofia nos períodos antigo e medieval, e o caráter *exotérico* da filosofia moderna, que, como já foi explorado, Strauss vê não só como necessário, mas como essencial fazer tal distinção para que se possa entender melhor o tipo de indivíduo proposto pelo iluminismo. Neste sentido, o caráter exotérico do pensamento moderno está ligado à crença de que todo sujeito não só pode, mas deve ser esclarecido, por desfrutar da racionalidade que é intrínseca a todo ser humano. Portanto, a racionalidade sendo intrínseca a todo ser humano, lhe confere usar desta razão através da atividade do “livre pensar”, isto é, a partir de um conhecimento autônomo acerca da totalidade. Desta forma, a crença iluminista pretende elevar o homem a uma condição de ampla autonomia, em outras palavras, a um agir pela racionalidade sem necessidade de recorrer a nada e nem a ninguém para guia-lo.

Diante disto, Strauss alerta para o perigo de tais pretensões, já que na sua visão a relação entre o conhecimento e a sociedade não é salutar: pelo contrário, na ótica straussiana, tal relação é nociva, de forma que, neste sentido, há um grande perigo das ideias filosóficas para a sociedade. Ainda por esta mesma via, Strauss analisa que a total difusão de ideias filosóficas para todos indivíduos é extremamente perigosa tanto para a cidade como para o filósofo, por causa do caráter genuinamente subversivo e questionador da filosofia. Constatado isso, Strauss vê tal fenômeno com grande temor, pois, para ele, o “homem

¹²⁴ “Selon lui, les lumières modernes sont exotériques parce qu’elles sont habitées d’une volonté d’émancipation universelle inconnue de la philosophie ancienne et médiévale. L’idéal moderne étant de faire de chaque individu un sujet rationnel autonome ou un philosophe, il requiert pour sa réalisation une diffusion universelle du savoir et des idées philosophiques émancipatrices. Il se fonde sur la présupposition d’une harmonie entre le savoir et la société. Plus attentifs aux dangers inhérents aux idées philosophiques pour la société, les philosophes prémodernes, quant à eux, ne croyaient pas que la diffusion de ces idées rendrait nécessairement plus sage le *demos*”. TANGUAY, Daniel, *Leo Strauss et les lumières modernes* – COPPENS, F., JANSENNS, D. et YOMTOV, Yuri, *Leo Strauss – À quoi sert la philosophie politique?* Débats Philosophiques - Collection dirigée par Yves Charles Zarka, Paris: Presses Universitaires de France, p. 48.

comum”¹²⁵ completamente só e livre das metanarrativas, sem nenhuma instituição moral, normativa ou deus para guiá-lo, seria vítima do labirinto da razão e das permissividades do instinto humano. Além disso, o acesso às verdades trágicas da existência, como a ausência de Deus e a falta de sentido da vida, é um fardo pesado demais para aqueles que não possuem uma verdadeira vocação filosófica, tornando-se, em considerável sentido, algo insuportável para o homem comum. Neste contexto, Strauss quer mostrar que há um preço muito alto a se pagar por tal liberdade e conhecimento, talvez o homem não necessite dessa prometida liberdade e desse suposto conhecimento supervalorizado e prometido pelas luzes modernas.

De fato, o que está em jogo para Strauss é a “popularização da ciência”,¹²⁶ isto é, o projeto de que todo e qualquer indivíduo tenha acesso ao esclarecimento oriundo da ciência. Tal projeto, inequivocamente, significa um rompimento dos modernos com o esoterismo antigo e medieval, em prol do exoterismo moderno. Em outras palavras, é a oposição entre uma vida teórica e uma vida moral, isto é, um problema crucial que pode ser muito bem ilustrado pela relação entre filosofia e religião, entre razão e revelação, entre Jerusalém e Atenas.¹²⁷ Portanto, nesse sentido, o que Strauss vê de forma extremamente perigosa, sobretudo, é que a neutralidade e o relativismo característicos do paradigma científico moderno sejam incorporados por todos os indivíduos: para o filósofo, esse processo se choca com aquilo que se adequa melhor à “natureza” ordinária do homem.¹²⁸

Por isso, Strauss, em face dessa concepção da natureza elaborada pelos iluministas que, segundo ele, é equivocada, pretende retomar ou até mesmo reencontrar-se com a filosofia antiga. Nesse sentido, usar de seu caráter de certa maneira pedagógico, para resgatar a própria filosofia diante das gritantes dificuldades do plano iluminista. Ou seja, para Strauss, esta busca frenética pela verdade conceitual tão valorizada pelos modernos deve ser freada em detrimento de uma “verdade essencial”,¹²⁹ por sua dimensão protetora e necessária ao homem. Diante da fragilidade dos valores cultivados pela modernidade, o filósofo, por sua vez, deve se guiar por um realismo político.

¹²⁵ Trata-se do homem não intelectual, isto é, não científico e não filosófico, ou melhor, que não tem uma vida teórica.

¹²⁶ Tornar os métodos científicos, assim como as descobertas dos mesmos, acessíveis a todos os indivíduos.

¹²⁷ Ibidem, p. 51.

¹²⁸ O termo “natureza” que aqui deve ser entendida como a real condição do ser humano.

¹²⁹ As verdades que servem ao homem como um instrumento de manutenção da ordem cívica, assim como da harmonia das sociedades, em outras palavras, verdades necessárias à vida.

Com efeito, o caráter teleológico da natureza, assim como a essência “noética”¹³⁰ do mundo, não foram compreendidos pelos modernos ou talvez não tenham sido respeitados. Segundo Strauss, em decorrência disso, a natureza humana também parece ter sido mal entendida, pois a partir da visão moderna o ser humano é caracterizado fundamentalmente por sua capacidade de transformar a natureza e usa-la sob o jugo de sua vontade, necessidade e satisfação. Diante disto, o próprio homem está incluído nestas possibilidades. Portanto, como pode ser percebido, para Strauss, o problema central dos modernos está na forma por meio da qual é visto e entendido um problema fundamental e presente em toda história da filosofia, que diz respeito à concepção de natureza. Ainda por esta mesma via, o iluminismo pretendeu conferir ao homem a possibilidade de superar qualquer determinismo da natureza, e estabeleceu a filosofia como dona deste poder de iluminação e superação. Nesse contexto Daniel Tanguay demonstra de forma pontual e concisa um exemplo desta postura do pensamento moderno, nesta passagem:

A primazia da razão prática nos filósofos modernos não é apenas uma visão teórica sobre o mundo. Ela tem uma consequência prática na maneira de filosofar, consequência que foi admiravelmente descrita por Marx na sua XIª tese sobre Feuerbach.¹³¹: “*Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diversas maneiras, mas o que importa é transformá-lo*”.¹³²

Frente a esta concepção do filósofo como elemento essencialmente “transformador” da sociedade, e responsável pela evolução intelectual do homem como propôs Marx, e assim foi demonstrado na citação acima. Strauss, por sua vez, analisa que, sendo esse o projeto iluminista, tem como principal objetivo a criação de uma “República universal”. Ora, ao analisar isto, de fato, percebe-se que este objetivo ao ser posto em prática, provocaria necessariamente a “harmonia entre a filosofia e a cidade ou entre a filosofia e o povo”.¹³³ Em outras palavras, pode-se afirmar que a promessa iluminista visa à criação de uma sociedade totalmente esclarecida e fundada na racionalidade, livre dos preconceitos e das injustiças. No

¹³⁰ Termo que vem do grego “*nous*” pode ser traduzido como mente, razão, inteligência, neste texto está ligado ao fato da natureza possuir uma racionalidade, assim como uma ordem própria independente da racionalidade humana.

¹³¹ “Le primat de la raison pratique dans philosophes modernes n'est donc pas seulement une vue theorique sur le monde. il a une consequence pratique sur la manière de philosopher, conséquence qui fut admirablement décrite par Marx dans XI thèse sur Feuerbach...” Ibidem, p. 53.

¹³² “Les philosophes n'ont fait qu' interpréter le monde de diverses manières ; mais ce qui importe, c'est de le transformer” Les Thèse sur Feurbach ont été reproduites dans le recueil suivant: Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie Allemande* (Première Partie), Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 24-33.

¹³³ Ibidem, p. 54.

entanto, constata-se que os filósofos modernos tentavam adaptar a filosofia à cidade com dois objetivos principais: em primeiro lugar, para consolidar uma ciência voltada para o melhoramento efetivo da vida humana; em segundo lugar, para propagar uma educação universal voltada para a consolidação das luzes e do esclarecimento como forma de fortalecimento dos valores iluministas.

Assim, explica Daniel Tanguay que para Strauss, tal postura dos modernos pode ser justificada por uma necessidade de ordem econômica: “por um lado, só uma economia de abundância oposta à economia de subsistência dos Antigos é capaz de criar as condições necessárias para uma educação universal para todos os cidadãos. Por outro lado, essa difusão de conhecimento é vital para o estabelecimento e manutenção de uma economia de abundância”.¹³⁴ De fato, esse processo se confunde, segundo Strauss, com o próprio ativismo e a radical politização da filosofia operada pelo pensamento moderno, ativismo e politização que provocam a superação da concepção clássica e medieval da primazia da racionalidade teórica sobre a racionalidade prática.

Outro fenômeno que demonstra o caráter de ruptura entre antigos e modernos se dá de maneira primordial com Spinoza que em sua crítica ao relato bíblico, terminou por exercer uma crítica à própria pretensão do discurso da religião, sobretudo à fé judaico cristã. Desta forma, Strauss localiza claramente neste ponto, uma querela entre antigos e modernos, entre revelação e razão ou entre tradição e filosofia. Ao fazer isso, desvela “o quanto remoto de nosso tempo é a querela acerca da inspiração verbal *versus* a origem meramente humana da escritura; sobre a realidade *versus* impossibilidade dos milagres bíblicos...”¹³⁵ Com isso, se configura um cenário no qual toda discussão passou a girar em torno das mesmas questões, todavia acerca dos pontos contrários entre o Iluminismo e a ortodoxia religiosa.

De fato, a visão religiosa, sobretudo, presente na atmosfera social da idade média é fundamentamente fruto da metafísica clássica, portanto, inevitavelmente, mesmo que tacitamente os clássicos gregos foram indiretamente as maiores autoridades do mundo medieval.¹³⁶ Isto, neste contexto gerou uma acomodação ou um encaixe entre o discurso filosófico e o da religião, sendo assim, mesmo que por questões políticas ambos se mantiveram sob uma relação de relativa harmonia. No entanto, por outro lado, os modernos, ao colocar a religião e a cultura no mesmo patamar sucumbiram ou reduziram à religião a um

¹³⁴ Ibidem, p. 54.

¹³⁵ STRAUSS, Leo, *Philosophy and Law*, p. 22.

¹³⁶ Ibidem, p. 44.

carater meramente antropológico e Strauss encontra na figura de Spinoza o maior expoente deste rompimento entre a filosofia e a religião revelada.

Sendo assim, num processo paulatino a crença de que os princípios da ciência fundada no mundo antigo por Aristóteles foram refutados pela ciência de Galileo, Descartes e Newton foi se disseminando. E assim por esta mesma via, a ideia de que a ciência moderna podia também explicar racionalmente os relatos bíblicos¹³⁷ foi ganhando cada vez mais espaço, o que se tornou um terreno fértil para mudanças radicais na mentalidade do homem moderno e contemporâneo. Isto é, surge então um novo tipo de homem que possui sua vida e suas atitudes fundadas na razão, seja científica ou filosófica. Em outras palavras, um homem preocupado com “o que é” das coisas ou dominador da técnica e dos conceitos científicos. Sobretudo, crente de que o mundo pode, de fato, ser transformado para melhor através do advento da razão.

Este tipo de pensamento que se proliferou mesmo que de forma tácita para algumas sociedades, e de forma mais panfletária e nítida para outras sociedades ocidentais, nos leva à consolidação do chamado imaginário moderno. Onde esta crença na harmonização entre filosofia e sociedade¹³⁸ é vista de forma extremamente otimista, idealista e possível. Sendo então, a filosofia e a ciência vistas como veículos e instrumentos para a construção de um mundo melhor, mais ético, bom e justo, um dos principais requisitos para tal seria a demolição da religião, que a partir do prisma moderno passou a ser compreendida como propagadora da ignorância e grande causadora de um imenso atraso intelectual, assim como de preconceitos recorrentes de uma visão arcaica e obsoleta do mundo provenientes das sagradas escrituras. Se vista desta forma, de fato, livrar-se da religião se mostrou como algo assencial no projeto moderno. Neste sentido, Strauss chama atenção do que para ele de certa maneira, é a reconstrução ou retomada de uma corrente antiga detentora de ideias análogas, estamos nos referindo ao Epicurismo. Como Strauss explica nesta passagem:

Epicuro é verdadeiramente o clássico da crítica à religião. Como ninguém sua filosofia inteira pressupõe o medo de forças supra-humanas e da morte como o perigo ameaçando a felicidade e o descanso do homem; de fato, esta filosofia é dificilmente qualquer coisa, mas o significado clássico de todo

¹³⁷ Ibidem, p. 32.

¹³⁸ Ibidem, p. 33.

medo da divindade (numino) e da morte pela demonstração ser o “vazio do contetamento”.¹³⁹

Mas, por outro lado, o autor explica que o Epicurismo exerce influência sob o Iluminismo, mas não em seu sentido total ou original. Na realidade o Iluminismo seria uma espécie de “Epicurismo politizado”. Como Strauss esclarece logo em seguida na continuação desta mesma passagem:

A crítica Epicurista portanto, passa por uma mudança essencial na era do Iluminismo. Claro para o Iluminismo também, e apenas precisamente para o Iluminismo, é uma questão de felicidade do homem, sua paz de espírito, que é ameaçada preeminentemente ou exclusivamente pelas ideias religiosas. Mas o Iluminismo entende essa paz feliz, esta tranquilidade de um jeito fundamentalmente diferente do Epicurismo original – ele entende “tranquilidade” semelhante um caminho que a civilização, a objetificação, o aperfeiçoamento da natureza, e particularmente da natureza humana, torna-se indispensável para este bem. Enquanto a batalha dos Epicuristas contra a ilusão aterrorizante da religião foi objetivada preementemente no terror desta ilusão, o Iluminismo objetivou preementemente na ilusão de si mesmo. Independentemente de se as ideias religiosas são aterrorizantes ou confortantes...¹⁴⁰

No tocante do que já foi dito, é fato que na modernidade essa crença da total racionalização do homem e da busca pelo domínio da técnica foi inequivocamente bastante destacável e construiu os alicerces da intelectualidade contemporânea com seus avanços e descobertas tecnológicas. Por outro lado, este fenômeno antropocêntrico e cientificista trouxe consigo um vácuo profundo, causado pela relativização dos valores éticos e morais e pela desvalorização ou crise das tradições e da metafísica, causadas pelo positivismo e pelo historicismo.

¹³⁹ “Epicurus is truly the classic of the critique of religion. Like no other, his whole philosophy presupposes the fear of superhuman forces and of death as the danger threatening the happiness and repose of man; indeed, this philosophy is hardly anything but the classical means of allaying the fear of divinity (numen) and death by showing them to be ‘empty of content’”. Ibidem, p. 35.

¹⁴⁰ “The Epicurean critique thus undergoes an essential change in the age of the Enlightenment. Of course for the Enlightenment too, and just precisely for the enlightenment, it is a question of man’s happiness, his peace of mind, which is threatened preeminently or exclusively by religious ideas. But the Enlightenment understands this happy peace, this tranquility, in a fundamentally different way from the original Epicureanism – it understands ‘tranquility’ in such a way that the civilization, the subjection, the improvement of nature, particularly of human nature, becomes indispensable for its sake. While the battle of the Epicureans against the terrifying delusion of religion was aimed preeminently at the terror of this delusion, the Enlightenment aimed preeminently at the delusoriness itself: regardless of whether the religious ideas are terrifying or comforting...” Ibidem, p. 36.

Neste contexto, para Strauss, os acontecimentos devastadores do começo do século XX são consequências do vazio deixado pelos valores herdados do racionalismo moderno. O homem, sobretudo o europeu, parece ter ficado perdido diante de sua própria liberdade, ou melhor, desta tão desejada liberdade, e de sua busca autônoma pela verdade, o que resultou em um vácuo moral e uma total ausência de sentido. Isto, na ótica de Strauss, abriu a lacuna necessária para o fortalecimento na crença nas ideologias que de forma inequívoca prometiam a construção de um paraíso sobre a terra. Nesse sentido, um discurso salvífico, porém supostamente racional, secular, e totalmente laicizado, travestido sob o manto das verdades científicas, conquistou a legitimação das massas que, diante de sua fragilidade ontológica, novamente cederam à tutela de outrem, todavia, seguir um novo horizonte apontado por novas representações de poder.

Com efeito, o que Strauss pretende mostrar é a impossibilidade da total racionalização do homem e das sociedades; sobretudo, pretende mostrar que tais ideais não trouxeram avanços perenes e duradouros. De fato, causaram um esvaziamento moral do homem e seu aprisionamento em uma atmosfera relativizante e niilista da realidade. Neste contexto, para Strauss, tudo isto está fortemente ligado à decadência da filosofia política. Neste sentido, é a partir da era moderna que, segundo Strauss, inicia-se tal processo de decadência da filosofia política, porém, é na “terceira onda de modernidade”¹⁴¹ que a filosofia moderna realmente sucumbe, e com ela a possibilidade de se pensar o melhor regime ou a melhor política. Contudo, ainda neste mesmo contexto, a filosofia política não pode conviver com o profundo relativismo propagado pelas correntes racionalistas modernas e por isso foi paulatinamente perdendo força. De fato, a citação a seguir mostra claramente que a filosofia política passou por várias crises na modernidade se levarmos em consideração a divisão elaborada por Strauss:

Strauss traça uma nítida linha de demarcação entre a filosofia política clássica que floresceu de uma ou outra maneira na Idade Média e a filosofia política moderna. Ele divide a própria tradição moderna em três períodos: a primeira “onda” de modernidade durou desde a época da sua fundação por Maquiavel até o século dezoito, quando a modernidade sofreu seu primeiro tempo de crise. O ataque de Rousseau às doutrinas da direito natural de Hobbes e Locke produziu esta crise, e iniciou “a segunda onda de

¹⁴¹ “A terceira onda” do pensamento moderno para Strauss é representada por Nietzsche, é caracterizada pelo “historicismo radical” que está baseado na crença de que valores como virtude, excelência, bem e mal são marcados pela historicidade, portanto, estão condicionados por circunstâncias históricas e estão completamente relegadas ao relativismo.

modernidade”, que culminou no pensamento político de Kant e Hegel. A crítica de Nietzsche ao idealismo alemão produziu outra crise da modernidade, “a crise do nosso tempo”, e inaugurou “a terceira onda de modernidade”, uma onda que nos sustenta até hoje.¹⁴²

Desta Forma, Strauss aceita que a filosofia possa trazer benefícios ao ser humano assim como à sociedade; no entanto, por outro lado, está sempre sob forte ameaça daqueles que tiverem posições opostas. É por isso que a filosofia precisa se defender, em primeiro lugar, da política vigente e, em segundo lugar, do povo, que representa o senso comum ou a verdade vulgar. Neste mesmo sentido, portanto, para Strauss a filosofia política deve defender a filosofia diante deste risco iminente de confrontação direta entre filosofia e sociedade. Todavia, na modernidade como já foi explicado aqui, os filósofos, sobretudo aqueles que caminharam sob a égide do “iluminismo” e sob o primado de uma razão, ignoraram a tensão existente entre filosofia e sociedade. No entanto, como já podemos perceber, evitar este conflito é um dos principais esforços do pensamento intelectual de Leo Strauss, para ele, o pensamento moderno subsidiado pelo iluminismo fracassou em sua pretensão de racionalização da vida, do homem e da sociedade.

¹⁴² *What is Political Philosophy?*, pp. 40-55. *Natural Right And History*, pp. 252-253. Em certa época Strauss considerava Hobbes fundador da moderna filosofia política. Em *The Political Philosophy of Hobbes* ele demonstra, em oposição à interpretação habitual, que os conceitos do “direito natural” e da “lei natural” de Hobbes rompem radicalmente com os princípios clássicos e medievais. Mais tarde, ele concluiu que a ruptura decisiva com a filosofia política clássica acontecera antes, com Maquiavel. Em *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, 1958) mostra que Maquiavel rompeu definitivamente com os clássicos, desenvolvendo uma filosofia política que antecipava os princípios fundamentais da tradição moderna. Cf. também “Machiavelli and Classical Literature”, *Review of National Literatures*, I (primavera, 1970), 7-25 e “Niccollo Machiavelli”, em Strauss e Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, pp. 271-292. MILLER, Eugene, F. Leo Strauss – A Recuperação da Filosofia Política/ A. de Crespigny & K. R. Minogue, Filosofia Política Contemporânea, Trad. De Yvonne Jean. Brasília: UNB, 1982, 2ª edição, p. 81.

3. LEO STRAUSS E A CRÍTICA A MODERNIDADE

3.1 A Modernidade na visão de Leo Strauss

O esforço intelectual empregado por Leo Strauss para propor uma saída diante da crise do plano político ocidental consolidado na modernidade é de igual força e pretensão ao de resgatar a importância da filosofia política. De fato, tal esforço está presente de forma flagrante em grande parte de sua obra. Neste sentido, para Strauss, suas pretensões estão direcionadas e buscam acertar o mesmo alvo, que seria o de repensar as coisas políticas e fazer renascer a “crença” na possibilidade de se investigar racionalmente a natureza do melhor regime, da melhor sociedade, da melhor política ou do melhor governo. Tudo isto, para Strauss, só é possível com a recuperação da filosofia política.

O ponto de vista de Strauss é que a filosofia política entrou em profunda decadência na modernidade diante dos grandes acontecimentos científicos e filosóficos característicos deste período, e como já foi abordado aqui, qual seja, o fenômeno de consolidação de correntes de pensamento como o positivismo que rejeita a filosofia política clássica a partir da visão de que esta é a-científica,¹⁴³ e em um segundo momento, o historicismo que por sua vez se revela como um ataque ainda mais feroz ao afirmar que o bem ou o melhor é algo inexistente em si mesmo e, portanto, inatingível. Diante disso, e dos grandes avanços tecnocientíficos, assim como do aparecimento no campo intelectual de movimentos como o relativismo histórico e o iluminismo, “a filosofia política clássica - a filosofia política originada por Sócrates e elaborada por Platão e Aristóteles - é hoje geralmente rejeitada como obsoleta”.¹⁴⁴ Sendo assim, passou a ser tratada como um conhecimento ou uma disciplina de caráter arqueológico, em outras palavras, como algo a ser estudado apenas por questões de ordem histórica. Diante disto, pensar acerca da natureza do bem, do belo ou do melhor governo, como princípios distintos daquilo que é estabelecido pela mera convenção social, veio a se tornar uma postura cada vez mais desgastada e indesejável, o que levou Strauss a afirmar que “hoje a filosofia política não existe mais”.¹⁴⁵

¹⁴³ STRAUSS, Leo, *Liberalism Ancient and Modern* / Leo Strauss; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995 p. 26.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 26.

¹⁴⁵ STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy?*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 11.

Um dos fatores preponderantes para tal decadência segundo Strauss, está no próprio tipo de sociedade que surgira na modernidade, um modelo de sociedade totalmente diferente das sociedades antiga e medieval. Nessas últimas, o conhecimento das coisas importantes era adquirido através da escuta e da reverência aos mais velhos e evidentemente considerados como mais sábios, por terem acesso a um conhecimento ancestral e quase sempre divino. Pelas histórias narradas ou simplesmente pela aptidão e interesse por assuntos públicos. Ora, não é à toa que a filosofia política surge na Grécia antiga, mais precisamente na cidade de Atenas, por que foi lá que se “diz que Sócrates foi o primeiro a fazer com que a filosofia descesse do céu à terra, obrigando-a a fazer perguntas sobre a vida e os costumes, sobre as coisas boas e más”.¹⁴⁶ Assim, por ser desta maneira, os homens passaram a refletir sobre os problemas da pólis a fim de torna-la melhor e mais justa, tendo em vista, sobretudo, a proposição de uma melhor maneira de viver para as pessoas. E esta postura, por sua vez, fundou a própria filosofia política. No entanto, ainda por esta mesma via, na contramão das sociedades antiga e medieval, a sociedade moderna mostrou-se profundamente marcada pela complexidade e pelas mudanças frenéticas. Assim como pela paixão pelo novo e pela ideia de progresso, tudo isso somado à crença de que o que é realmente “bom” é o “novo”, o que fez que “bom” e “novo” na modernidade se tornassem elementos análogos.

Com efeito, o que está em jogo para Strauss é a ruptura entre a filosofia política moderna e a filosofia política clássica, mesmo que os modernos tenham sido de fato, influenciados pelos antigos, mas se opuseram diante da estrutura fundamental erguida pela filosofia política clássica.¹⁴⁷ Sendo assim, uma das primeiras maneiras de se observar a oposição entre o pensamento político clássico e o pensamento político moderno consiste em ver a forma diferente como esses dois pensamentos se relacionam com o passado e com a tradição. De fato, segundo Strauss, enquanto o pensamento clássico, apesar de reconhecer o caráter intelectualmente subversivo da filosofia em relação ao *éthos* ancestral, busca uma solução de compromisso, em que o melhor regime deve ser pensado como um projeto legislativo e institucional que compatibilize as normas da tradição com reformas e modificações prudenciais no *éthos* vigente, sob o pressuposto de que é impossível uma completa racionalização da história, o pensamento moderno, por ser mais abstrato e acreditar na onipotência da razão, crê na existência do progresso e na possibilidade de se suprimir o

¹⁴⁶ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Biblioteca do pensamento moderno) p. 145.

¹⁴⁷ STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 3.

passado e a tradição, implantando aqui e agora a melhor ordem política, graças ao poder transformador do homem. Para Strauss, essa crença moderna já aparece com Maquiavel, com sua ambição de instaurar “novas ordens e costumes” e sua concepção de que o homem pode controlar a fortuna e os acidentes da história.

Diante disto, “de acordo com o projeto moderno, filosofia e ciência não são compreendidas como essencialmente contemplativas e orgulhosas, mas como ativas e benéficas”.¹⁴⁸ Assumindo essa orientação ativista, os modernos romperam radicalmente, assim, com a perspectiva antiga ou clássica da filosofia, que possuía um caráter essencialmente contemplativo e não cria na possibilidade de se mudar substancialmente a história, fundando-se, por isso, na convicção de que o conflito entre a racionalidade filosófica e a sociedade política constitui um fenômeno natural e insolúvel. Portanto, segundo Strauss, os modernos, ao romperem radicalmente com a perspectiva antiga ou clássica da filosofia, inauguraram uma filosofia alicerçada na premissa ou crença de que “a filosofia ou a ciência tornariam possível o progresso em direção a uma grandiosa prosperidade”.¹⁴⁹ Neste sentido, surge, a partir daí, uma filosofia comprometida com a transformação da sociedade e com o projeto de modificação da história. Tais pretensões são explicitadas pelo próprio Strauss de forma clara já na introdução de sua obra *The City and Man*, como podemos observar na passagem a seguir:

O progresso em direção a grandiosa prosperidade tornaria assim, ou torna possível, o progresso em direção à grandiosa liberdade e justiça. Este progresso deveria necessariamente ser o progresso em direção a uma sociedade igualmente abarcadora de todos os seres humanos: uma liga universal de nações iguais e livres, cada nação formada por homens e mulheres livres e iguais.¹⁵⁰

Dito isto, o projeto moderno, na análise de Strauss, se configura como uma nova concepção da filosofia como um saber mundano, ativista e empreendedor, cuja meta é a transformação radical da vida humana, por meio da construção, neste mundo, de uma sociedade racional, livre, próspera e feliz, o que exige, ao ver de Strauss, a adoção de dois

¹⁴⁸ Ibidem, p. 3.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 4.

¹⁵⁰ “The progress toward ever greater prosperity would thus become, or render possible, the progress toward ever greater freedom and justice. This progress would necessarily be the progress toward the society embracing equally all human beings: a universal league of free and equal nations, each nation consisting of free and equal men and women”. Ibidem, p. 4.

procedimentos fundamentais: por um lado, a transformação da filosofia em atividade pública e revolucionária, que através de um recurso massivo à propaganda, visa popularizar o conhecimento científico e filosófico, racionalizando as massas e libertando-as da superstição e do medo trazidos pela religião; por outro lado, a construção de uma ciência ativa que, tendo em vista o incremento do bem-estar e da prosperidade humanos, se estabelece como um instrumento de dominação cada vez mais sofisticado da natureza.

Segundo Strauss, é justamente no seio da modernidade que a noção de direito natural¹⁵¹ sofre um violento golpe, golpe que é efetivado em nome da história. Desta maneira, é também em nome dela que os intelectuais modernos não só desconsideram sua importância, mas negam a existência de um direito natural em função de um relativismo moral, afirmado a partir da constatação do fato de que existe “uma variedade indefinida de noções de direitos ou de justiça”.¹⁵² Sendo assim, Strauss aceita que, de fato, há diferentes noções de justiça e que estas são mutáveis diante de sua temporalidade ou localidade. No entanto, este argumento não é bastante para se negar a existência de um direito natural em nome da história.

Neste sentido, Strauss acha essencialmente importante salvaguardar a relevância da questão do direito natural. Para tal tarefa ele estabelece como crucial a distinção entre “convencionalismo e sentido histórico ou consciência histórica”. Explica Strauss: “o convencionalismo pressupunha que a distinção entre natureza e convenção é a mais fundamental de todas as distinções”.¹⁵³ Portanto, o convencionalismo tem consciência de que muitas vezes direito e a justiça não são naturais, isto é, não possuem nenhum vínculo com a natureza, mas estão unicamente comprometidos em “produzir a paz, mas não pode produzir a verdade”.¹⁵⁴ Por outro lado, o sentido histórico ou consciência histórica “rejeitam e tratam como mítica a premissa de que a natureza é a norma; rejeitam a premissa de que a natureza tem uma dignidade maior do que qualquer obra do homem”.¹⁵⁵ Tais concepções, como se percebe, são antagônicas: a primeira representa a intuição oriunda do pensamento clássico,

¹⁵¹ A noção de direito natural está presente em todo pensamento de Strauss e é, para ele, uma das questões mais centrais e relevantes do pensamento político. No início de sua obra *Direito Natural e História*, ele explica que compreende o direito natural “como um direito discernível pela razão humana e universalmente reconhecido”. (p. 11) Neste sentido, a ideia do direito natural está fundada na concepção de que existem “princípios imutáveis de justiça” e é legitimado pela natureza. Em todo caso, para Strauss o direito natural está para além de qualquer convencionalismo ou perspectivismo, seja ele cultural, moral ou histórico.

¹⁵² STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Biblioteca do pensamento moderno) p. 11.

¹⁵³ Ibidem, p. 13.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 13.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 14.

intuição que assume a ideia de que há uma natureza das coisas independente das convenções e a partir da qual as convenções deveriam ser julgadas; a segunda surge a partir de um certo momento da modernidade, negando a existência de uma ordem natural superior à sociedade e proclamando a supremacia do homem e de sua cultura em relação à natureza. Como esclarece Strauss nesta passagem:

O convencionalismo é uma forma particular da filosofia clássica. Existem, obviamente, profundas diferenças entre o convencionalismo e, por exemplo, a posição assumida por Platão. Mas os adversários clássicos concordam quanto ao ponto mais fundamental: ambos admitem que a distinção entre natureza e convenção é fundamental. Isso por que essa distinção está subentendida na ideia de filosofia. Filosofar significa ascender da caverna à luz do sol, isto é, à verdade. A caverna é o mundo da opinião, que se opõe ao conhecimento. A opinião é essencialmente variável. Os homens não devem viver, ou melhor, não podem viver juntos se as opiniões não se estabilizam pela sanção social. A opinião torna-se então a opinião dotada de autoridade, ou o dogma publico, ou a visão de mundo (*Weltanschauung*).¹⁵⁶

Ora, para Strauss, a modernidade, ao abandonar, a partir de um determinado ponto de seu desenvolvimento, a pesquisa acerca do direito natural em prol de uma valorização do que é produzido pelo homem, isto é, em prol do que é histórico e cultural, acabou por gerar uma profunda crise intelectual em relação ao projeto da filosofia política tradicional de se estabelecer uma compreensão racional dos valores, crise que criou as condições para o nascimento e solidificação daquilo que, na visão straussiana, é a principal consequência do tipo de sociedade que estava por emergir: o niilismo.¹⁵⁷

Uma das principais expressões desse niilismo derivado da crise da questão do direito natural na modernidade encontra-se, segundo Strauss, nas ciências sociais, cujos métodos e os pressupostos são, em grande medida, fortemente influenciados pela exigência da neutralidade ética e da imparcialidade do cientista diante da ideia de valor. Tal exigência aparece claramente, segundo Strauss, no pensamento de Max Weber, ao qual é dedicado todo o segundo capítulo¹⁵⁸ de *Direito Natural e História*. Para Strauss, a importância de Weber na constituição e fundamentação das ciências sociais contemporâneas é extraordinária, donde sua afirmação de que “ninguém depois dele [Weber] consagrou tamanho acúmulo de

¹⁵⁶ Ibidem, p. 14.

¹⁵⁷ Uma condição de indiferença com relação ao sentido, ausência total de propósitos ou metas a serem alcançadas.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 43-95.

conhecimento, perseverança e devoção quase fanática ao problema básico das ciências sociais”.¹⁵⁹

No entanto, esclarece Strauss, “Weber nunca explicou o que entendia por ‘valores’. O que mais lhe interessava era a relação dos valores com os fatos”.¹⁶⁰ E por ser assim, ainda neste mesmo sentido, ele (Weber) sustentou que a sua noção de ciência social “isenta de valores” ou eticamente neutra é totalmente justificável.¹⁶¹ Para Strauss essa postura é amplamente difundida no âmbito das ciências sociais e, por sua vez, gera inevitavelmente o niilismo, já que, admitindo a impossibilidade do pensamento humano de decidir racionalmente a questão axiológica, termina por asseverar que todos os valores e escolhas se equivalem e são legítimos. É o que o próprio filósofo explica, ao afirmar “que a tese de Weber leva necessariamente ao niilismo ou à concepção de que toda preferência, por mais malfazeja, vil ou insana que seja, deve ser julgada pelo tribunal da razão como tão legítima quanto qualquer outra preferência.”¹⁶²

Na medida em que coloca em crise tudo que se refere aos valores, o niilismo, na visão de Strauss,¹⁶³ se configura, realmente, como um grave problema a ser enfrentado pelo homem contemporâneo. Isso significa, como se percebe, que a modernidade, ou melhor, que os sintomas nela surgidos, causam grande inquietação neste pensador. Portanto, tendo em vista um melhor esclarecimento das questões trabalhadas aqui, parece ser necessário levarmos adiante nosso trabalho de compreensão do que significa a “modernidade” para Strauss, isto é, nosso trabalho de compreensão do que a modernidade representa para esse autor, não enquanto mero período histórico, mas enquanto fenômeno que altera profundamente a cultura e o *éthos* do homem ocidental, introduzindo novos referenciais filosóficos e intelectuais.

Desta maneira, a fim de desenvolver um conhecimento mais aprofundado acerca do que Strauss pensa sobre este tema (a modernidade), recorreremos ao comentador norte-americano Stanley Rosen, que, em seu texto “Leo Strauss and the Problem of the Modern”, afirma que para Strauss o problema da modernidade surge com os ataques da ciência moderna contra a filosofia tradicional, com o objetivo de colocar o homem na condição de detentor e

¹⁵⁹ Ibidem, p. 45.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 48.

¹⁶¹ Ibidem, p. 50.

¹⁶² Ibidem, p. 51.

¹⁶³ Ler SAMPAIO, E. “Niilismo e política em Leo Strauss”. Trans/Form/Ação v. 35, no. 1 (2012) p. 115-136.

dominador exclusivo da natureza.¹⁶⁴ Com isso, os racionalistas modernos cometeram dois graves enganos, ao achar que podiam, em primeiro lugar, libertar a humanidade do âmbito da religião, e, em segundo lugar, conseguir resolver problemas éticos e políticos através de um racionalismo de inspiração matemática.

Aqui, é preciso esclarecer que a crítica de Strauss aos novos valores trazidos pela modernidade, que ele vê como graves problemas, como já foi dito no parágrafo anterior, de forma alguma o torna um reacionário ou um descrente dos princípios de laicidade e liberdade. Isto seria altamente contraditório, pensar contra tais valores inerentes ao homem moderno, já que a própria prática da filosofia só é possível em uma condição de mínima liberdade. Neste sentido, o que parece estar em jogo na formulação de Rosen é a ideia de que Strauss não é um reacionário que aspira a uma revolução histórica que nos propiciaria uma restauração do passado. Como nos faz refletir esta passagem bem no início do texto de Rosen:

Sejamos claros desde o início: Strauss não é um ludista nem um reacionário irracional. Tampouco é um excêntrico heterodoxo, ou mesmo um pensador revolucionário que é mal compreendido por causa da grande originalidade de suas visões. Isso deveria ser óbvio em virtude de sua resposta geral às duas reivindicações ou metas do iluminismo. Strauss aceita a visão amplamente sustentada de que a fé religiosa não pode ser refutada pela razão e ele mantém que os esforços de fazer da matemática o paradigma exclusivo da razão leva à impossibilidade de uma distinção racional entre o bem e o mal, e assim à substituição das virtudes pelas paixões.¹⁶⁵

Dito isto, o que Rosen quer nos mostrar é que a preocupação de Strauss parece ter a ver, antes de tudo, com a crença moderna na onipotência da racionalidade, crença que, como se sabe, leva o pensamento moderno à ideia da razão como panaceia, isto é, como método capaz de solucionar todos os problemas humanos. Neste contexto, Strauss recomenda o recurso antigo à prática da escrita esotérica, como forma de salvaguardar visões políticas ou religiosas em face do caráter problemático da crítica filosófica. Desta forma, poupa também a sociedade diante do perigo causado por certos pontos de vista. (Tema explicitado no capítulo

¹⁶⁴ ROSEN, STANLEY. Leo Strauss and the Problem of the Modern. In SMITH, S. B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 120

¹⁶⁵ “Let us be clear from the beginning: Strauss is neither a Luddite nor an irrational reactionary. But neither is he a heterodox eccentric, or for that matter a revolutionary thinker who is misunderstood because of the great originality of his views. This should be obvious from his general response to the two claims or goals of the Enlightenment. Strauss accepts the widely held view that religious faith cannot be refuted by reason, and he holds that the attempt to make mathematics the exclusive paradigm of reason leads to the impossibility of a rational distinction between good and evil, and so to the replacement of the virtues by the passions”. (Tradução livre) Ibidem, p. 120.

anterior) Ainda por esta mesma via, Rosen compara a postura de Strauss às de Nietzsche e Heidegger, quando observa que esses três autores, ainda que sejam contemporâneos, buscam na sabedoria antiga saídas para os problemas modernos.

Ainda neste mesmo sentido, esses pensadores tomaram a direção inversa da história para aprender com a pólis grega e tentar reconstruir valores ignorados pela modernidade. Por ser assim, Rosen vê grande confluência entre esses pensadores fundamentais, sobretudo, chama atenção para a relação dos pensamentos de Strauss e Heidegger. De fato, ambos constatarem que “a modernidade não é simplesmente um período histórico, mas uma condição metafísica do espírito humano”.¹⁶⁶ No entanto, Strauss discorda de Nietzsche, Heidegger e Husserl quando o assunto é a política, pois, enquanto Heidegger e Husserl afirmam que o problema da modernidade não é político, Strauss pensa radicalmente diferente.

Neste contexto, Strauss encontra no universalismo um dos principais problemas oriundos da visão moderna de mundo. Isto ocorre, evidentemente, porque o universalismo é um princípio chave na construção do plano político moderno ocidental. Ora, a ideia de que seria possível a constituição de padrões e valores que serviriam a todos os homens, criando assim uma única nação, desconsiderou aspectos relevantes inerentes aos seres humanos, por exemplo, o fato de que não somos iguais. O universalismo a fim de abarcar ou dirimir este aspecto humano desemboca em um relativismo, como consequência de um certo aspecto do pensamento moderno. Constatado isso, é relevante salientar que o relativismo nos trouxe a um tempo marcado pelo humanismo e pela iluminação filosófico-científica das sociedades ditas evoluídas, onde os princípios democráticos e liberais devem ser impostos a qualquer preço e sob qualquer risco por mais alto que sejam esses riscos, como o “melhor” ou o “bem”. No entanto, o próprio relativismo característico da democracia moderna afirma que o “melhor” ou o “bem” são perspectivas, portanto não existem em si mesmos.

De fato, os ecos da modernidade que chegaram até nós trouxeram consigo uma cultura de forte racionalismo e que se orgulha de suas descobertas. Neste sentido, todo o humanismo já citado aqui está fundado e legitimado pelas luzes da racionalidade científica. Sua representação maior é o positivismo, que, por sua vez, prometeu desvendar as “verdades palpáveis” do mundo através dos métodos e da técnica. Com isso, pretende-se, desta forma, superar as superstições da idade média e libertar o homem das correntes dogmáticas da fé. Sobretudo, pretende-se libertar o homem de sua própria ignorância. Diante disto, o

¹⁶⁶ Ibidem, p. 127.

comentador Thomas Pangle¹⁶⁷ afirma que “Strauss não hesita em caracterizar esta situação espiritual como ‘a crise de nosso tempo’ ou ‘a crise contemporânea do ocidente’”.¹⁶⁸ E isso parece ter gerado uma condição de profundas incertezas.

Segundo Strauss; “a crise da modernidade se revela no fato, ou consiste no fato, de que o homem moderno ocidental não sabe mais o que procura - que ele não acredita mais que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado”.¹⁶⁹ Ora, para Strauss, isso levou o homem a uma condição de total descrença diante da possibilidade de se pensar a melhor sociedade, o melhor regime ou a melhor ordem social. Sendo assim, a filosofia política perdeu o seu valor, a sua função ou até sua necessidade de existência. Com a supervalorização do conhecimento científico e a distinção entre fatos e valores, a filosofia política, de fato, se tornou um estudo inócuo já que valores na ótica da ciência moderna, não são passíveis de avaliação científica, portanto, não devem ser objeto de uma análise racional. Assim, a construção de um paraíso na terra, através dos mecanismos da ciência, seria o fim maior buscado neste contexto, e para que a fundação desta pátria universal livre da miséria e da desigualdade, de fato, se consolidasse, todos os indivíduos *en passant* deveriam ser esclarecidos, livres e autônomos.

Diante disto, para Strauss, suspeita-se que toda esta autonomia trazida pela modernidade e fornecida gratuitamente aos homens, (com a pretensão de alcançar todos os homens) talvez envolvesse um preço alto demais, mas que só seria conhecido posteriormente. Este preço é o fardo a ser carregado por este novo homem autônomo, emancipado e livre, e o risco é de que este mesmo homem não suporte tal fardo. Em outras palavras, o que é perceptível no pensamento de Strauss é sua preocupação diante do acesso de todos os homens ao conhecimento filosófico e científico, e do perigo que o acesso a este conhecimento pode trazer.

Sendo assim, como já foi dito, Strauss vê tal conhecimento como um elemento nocivo ao homem comum, assim como à própria sociedade. Ora, parece estar bem aí o centro do problema da modernidade na visão de Strauss, a pretensão de seus pensadores de propagar o conhecimento filosófico e científico aos quatro cantos do mundo, sem se dar conta, de maneira mais profunda, do caráter perturbador desse conhecimento para a situação moral do

¹⁶⁷ Ver em: PANGLE, Th. Leo Strauss. *An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins, 2006., p. 7-8.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 8.

¹⁶⁹ STRAUSS, Leo, *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*; Edited with an introduction by Hilail Gildin p. cm. (Culture of Jewish Modernity) p. 81.

homem. Para Strauss, isto foi como “abrir a caixa de pandora” e libertar todos os males do mundo. Ao fazer isto, os filósofos modernos caíram na ingenuidade de tratar os homens como iguais. Sua paixão pelas luzes e sua crença na sociedade (convenção) sufocou o indivíduo (Natureza). Desta forma, os racionalistas parecem ter esquecido ou desconsiderado a pluralidade dos homens e do fato de que nem todos devem ou podem ter acesso a certas verdades e que de fato, isso é não só bom, sobretudo se se leva em conta a manutenção da vida em sociedade.

3.2 A Crise da Política e o Problema da Religião

A esta altura do desenvolvimento desta abordagem já deve ser nítido que o que está no cerne das preocupações de Strauss é a manutenção de um horizonte moral que garanta minimamente a ordem civil. Neste contexto, para o filósofo, a religião surge como um empreendimento humano imprescindível para a manutenção de um determinado *establishment* social. No entanto, como foi amplamente explorado, sobretudo, no primeiro capítulo desta dissertação a crise política herdada da modernidade está, segundo Strauss, ligada diretamente à crise da religião ou à sua paulatina redução ao caráter de superstição e misticismo como fora evidenciado, a partir do triunfo dos ditames da razão moderna. De fato, os filósofos modernos, numa marcha rumo ao esclarecimento e à total racionalização da sociedade, anunciaram desta forma a libertação dos homens diante dos grilhões da natureza, do estado e principalmente da religião.

Por ser assim, a religião foi, por sua vez, submetida implacavelmente às críticas dos racionalistas modernos e a política assim como os aspectos que estão ligados à vida pública foram sendo paulatinamente laicizados ou secularizados. Diante disto, no contexto de uma sociedade cada vez mais fundada na razão, aos poucos, de forma tácita ou explicitamente a religião foi perdendo espaço, e aquele homem até então temente a Deus foi sendo substituído por um tipo de homem autônomo, crente na técnica, na ciência, no progresso, e na transformação do mundo em algo melhor e, sobretudo, livre. No entanto, o século XX evidenciou segundo Strauss, um espetáculo de horrores das mais absurdas atrocidades em nome da razão e do progresso, o que para ele é, de fato, a constatação do fracasso das

promessas e expectativas do projeto moderno. Sobre esse fracasso o próprio Strauss tenta responder a possíveis suspeitas e questionamentos quando em seu ensaio *The three waves of modernity* afirma que:

A crise da modernidade é então, em primeiro lugar, a crise da filosofia política moderna. Isso pode soar estranho. Por que a crise da cultura ocidental seria primordialmente a crise de uma área acadêmica dentre tantas outras? Ora, a filosofia política não é essencialmente uma área acadêmica. A maioria dos grandes filósofos políticos não foram professores universitários. Acima de tudo, como é geralmente aceito, a cultura moderna é enfaticamente racionalista, devotada ao poder da razão. Uma tal cultura certamente se encontra em crise quando perde a fé na capacidade da razão para validar seus mais altos ideais.¹⁷⁰

Neste sentido, Strauss chama atenção para o fato de que a modernidade suspeitou de si mesma, como já foi exposto anteriormente, e a modernidade, ao se colocar sob suspeita, ou melhor, ao ser capaz de duvidar de suas próprias pretensões, não se mostrou à altura do que havia prometido e, ao que parece, se mostrou débil em suas tais pretensões. Por ser assim, e não de outra maneira, jogou o mundo numa condição de profundas incertezas. Para Strauss, os modernos ao reduzirem as explicações teológicas e metafísicas acerca do mundo, do homem e de Deus a um status de mero conhecimento mítico e dogmático, criaram as condições necessárias para que as suas próprias convicções se tornassem tão míticas e dogmáticas quanto às de seus antecessores. Portanto, para Strauss a crise política de nosso tempo e a crise da religião são fenômenos indissociáveis, por que segundo ele, a política depende, de certo modo, de uma atmosfera moral que oriente as atitudes dos homens, e o discurso professado pela religião em considerável e amplo sentido, possui elementos que tentam garantir que os homens sejam ponderados diante das intempéries da existência.¹⁷¹

Sendo assim, Strauss vê na postura de Spinoza, com sua proposta de interpretação racionalista da bíblia em seu *Tratado Político Teológico*, obra em que ele (Spinoza) “defende

¹⁷⁰ SAMPAIO, Evaldo, Leo Strauss e os Três Movimentos da Modernidade. *Ethica* - Florianópolis v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013. Tradução de: STRAUSS, Leo, *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*; Edited with an introduction by Hilail Gildin p. cm. (Culture of Jewish Modernity) p. 82.

¹⁷¹ Ler OLIVEIRA, R. R. “Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político”. In CARDOSO, D. (org.) *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

que o método de interpretar a Bíblia é idêntico ao método de interpretar a natureza”¹⁷² um atentado contra todos os valores que haviam fundamentado a vida em sociedade até então. Ainda por esta via, Strauss vê essa atitude como uma espécie de redução que desconsiderou todo arcabouço de ensinamento moral que é, em certo sentido, sustentado por uma tradição que até então havia norteado todo comportamento do homem ocidental. Desta forma, o princípio hermenêutico defendido por Spinoza de que “todo conhecimento da Bíblia deve derivar exclusivamente da própria Bíblia”¹⁷³ mostrou que, de fato, os milagres não são verdadeiros e de que a revelação bíblica não passa de superstições e dogmas para impor medo e dominação.¹⁷⁴ (esse tema foi amplamente trabalhado ainda no primeiro capítulo)

Frente a tudo isto, inequivocamente, a modernidade é o período em que a religião perdeu, de fato, o seu *status quo* de autoridade maior e de detentora da verdade sobre todas as coisas. Diante disto, os contemporâneos herdaram uma visão que “caracteriza-se pelo desencantamento, pela ‘mundanidade’ irrestrita, ou ainda, pela irreligião. O que se pretende como a libertação das ilusões não é mais nem menos que uma ilusão, como a das crenças que prevaleceram no passado e que podem prevalecer no futuro”.¹⁷⁵ O que Strauss tenta chamar atenção a todo momento é que as causas ou as motivações que fizeram, fazem e talvez sempre farão os seres humanos acreditarem em algum ideal ou agir de acordo com algum padrão ou norma têm por trás de si, de forma tácita ou flagrante e explícita, alguma explicação religiosa ou metafísica nos seus mais variados sentidos. Portanto, neste contexto, explica Strauss que:

O homem não pode viver sem luz, sem orientação e sem conhecimento; somente porque conhece o bem ele pode encontrar o bem de que necessita. A questão fundamental, portanto, é saber se os homens podem adquirir o conhecimento do bem, sem o qual não podem orientar suas vidas, individual e coletivamente, pelos esforços desassistidos de seus poderes naturais; ou se eles dependem do conhecimento da relevância divina. Nenhuma alternativa pode ser mais fundamental que esta: a orientação humana ou a orientação divina. A primeira possibilidade é característica da filosofia ou ciência no sentido originário do termo; a segunda se encontra na bíblia. Não há como se furtar a esse dilema por nenhuma tentativa de harmonização ou síntese. Pois tanto a filosofia quanto a bíblia proclamam que apenas uma coisa é

¹⁷² STRAUSS, L. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952) p. 71.

¹⁷³ Ibidem, p. 73.

¹⁷⁴ STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors* Leo Strauss; Translated by Eve Adler, Published by State University of New York Press, Albany, EUA. p. 44-45.

¹⁷⁵ STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*, tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. – (Biblioteca do pensamento moderno) p, 88.

necessária, uma coisa fundamentalmente importa, e a única coisa necessária proclamada pela bíblia é o oposto do que é proclamado pela filosofia: a vida de amor e obediência, para uma, e a vida de liberdade do conhecimento para outra.¹⁷⁶

As formulações acima tornam clara a postura fideísta assumida explicitamente por Strauss (assunto que foi tratado no segundo capítulo) em “On The Interpretation of Genesis”¹⁷⁷ e “Jerusalem and Athens”,¹⁷⁸ onde o filósofo aborda o caráter eminentemente problemático da relação entre revelação e razão. Para Strauss, a racionalidade filosófica não pode garantir a sustentação do alicerce fundamental sobre o qual a sociedade é erguida e constituída, qual seja, a moralidade. Esta última, de fato, é fruto do discurso religioso, e por ser a moralidade fruto do discurso religioso, só tem seu caráter de autoridade se estiver pautada na ideia de revelação. Esse cenário cria a condição necessária para a configuração de um conflito insolúvel entre filosofia e religião, ou razão e revelação. Para Strauss, este conflito é insuprimível e, por ser insuprimível, é de todo inútil ou ingênuo alimentar as hostilidades entre o filósofo e o profeta, porque ambos buscam obter a verdade última sobre a totalidade das coisas.

Portanto, o que está em jogo de fato para Strauss, é que os modernos, ao acreditarem que poderiam através do esclarecimento e da razão pura e exclusiva substituir as explicações da religião acerca do todo, “das coisas do céu e da terra”, “acerca da vida e da morte”, atentaram contra si mesmos. De fato, filosofia e religião são duas autoridades, mas essas duas autoridades partem de pressupostos diferentes, como já foi esclarecido anteriormente. E por partirem de pressupostos diferentes, “a filosofia é incompatível com a revelação: a filosofia deve tentar refutar a revelação, e, se não a revelação, de qualquer maneira a teologia deve tentar refutar a filosofia”.¹⁷⁹ Tal necessidade consiste no fato de que a religião, segundo Strauss, tem a função de garantir à sociedade a manutenção de uma atmosfera protetora sustentada pelas convenções e tradições, as quais afastam os homens das verdades terríveis pertencentes à existência.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 89-90.

¹⁷⁷ Ver STRAUSS, Leo. “On the Interpretation of Genesis”. L’homme, tome 21, no. 1 (1981) pp. 5-20.

¹⁷⁸ Ler STRAUSS, L. Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections. In *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press 1983, p. 148 – 173.

¹⁷⁹ MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 141.

Neste sentido, Strauss vê essa postura cautelosa dos antigos diante do fenômeno da religião, pois, a filosofia política clássica “negou de fato a possibilidade de uma sociedade civil sem religião, (areligious civil society) mas subordinou o religioso ao político”.¹⁸⁰ Strauss esclarece que, “na *República*, Platão reduz o sagrado ao útil; quando Aristóteles diz que a cidade é natural, ele implica que ela não é sagrada, como a sagrada Troia de Homero; ele revela o status precário da religião em seu esquema”.¹⁸¹ Sendo assim, os antigos sabiamente utilizavam o poder da mera convenção, ou melhor, o que a religião podia trazer de bom para *pólis*, e desta forma reconhecia que a filosofia não serviria como um bem para todos os homens.

Sendo assim, por garantir que a maioria dos homens não tenha acesso a essas verdades terríveis trazidas pela racionalidade filosófica, as verdades trazidas pela revelação religiosa seriam mais salutares aos homens, porque os manteriam sob a proteção trazida por uma vida segura de fé e amor. Por outro lado, a filosofia não é capaz de trazer nenhuma segurança e harmonia aos homens, pelo contrário, o questionamento genuíno da filosofia é corrosivo e devastador à vida social, porque coloca todos os valores, tradições e costumes em xeque, e ao colocar todos os valores, tradições e costumes em xeque, joga todos os homens que à filosofia tiveram acesso num vazio existencial profundo onde nada mais faz sentido, e isto, coloca a sociedade em risco. Portanto, para Strauss, “a filosofia é essencialmente subversiva”,¹⁸² e para ele, o filósofo consciente do teor corrosivo e do perigo oriundo de seus questionamentos deve esconder seu verdadeiro ensinamento por trás de um ensinamento exotérico socialmente aceitável.¹⁸³ Ora, acerca disso, Strauss esclarece que:

Esta visão da relação da filosofia para com a vida, i.e. para com a sociedade, pressupõe que a filosofia é essencialmente a área exclusiva de pouquíssimos indivíduos que são por natureza adequados para a filosofia. A distinção radical entre o sábio e o vulgo é essencial ao conceito original de filosofia. A ideia de que a filosofia como tal se tornaria elemento da vida humana é totalmente estranha a todo pensamento pré-moderno. Platão exige que os filósofos se tornem reis. Ele não exige que a filosofia se torne dominante: em

¹⁸⁰ STRAUSS, Leo, *Liberalism Ancient and Modern* / Leo Strauss; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995, p. 27.

¹⁸¹ Ibidem, p. 27.

¹⁸² MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*, p. 146.

¹⁸³ Ibidem, p. 146.

sua república perfeita apenas dois ou três indivíduos tem algum acesso a qualquer filosofia; a grande maioria é guiada pelas mentiras nobres.¹⁸⁴

Strauss, ao defender esta posição, está levando em consideração o fato de que nem todos os homens suportariam enxergar frente a frente a face horrenda da existência nua e sem máscaras: de fato, esta face horrenda é desvelada pelo filósofo autêntico em sua prática genuína. Neste sentido, Strauss parece seguir de certa maneira, a intuição de Nietzsche¹⁸⁵ ao questionar o quanto de verdade suportaria o homem e até onde acessar tais verdades lhe é necessário e bom.¹⁸⁶ Ainda nesta perspectiva, Strauss, constata que nem todos os homens estão preparados, aptos ou até mesmo desejam viver uma vida de “livre pensamento” (free think) ou de busca da verdade, isto é, uma vida filosófica de caráter zetético.

É diante desta constatação, que o filósofo julga como totalmente equivoco ou ingênuo o projeto moderno de sociedade. Este último, de fato, propagou a crença de que todos os indivíduos de forma indiscriminada seriam aptos a conhecer o bem e o mal de forma autônoma e independente e a descobrir a melhor forma de viver por si mesmos, o que faria com que a religião não tivesse mais nenhuma utilidade moral para os homens. Nessa perspectiva, a religião já teria cumprido seu papel na história e por isso seria, então, obsoleta, retrógrada e arcaica. Mas Strauss aponta para um aspecto que os modernos não levaram em consideração ou do qual sequer se deram conta com alguma relevância. Tal aspecto é o seguinte: se filosofia e religião partem de premissas diferentes e possuem argumentos distintos já em seu *gene*, logicamente uma não pode substituir a outra, uma vez que ambas possuem funções e pretensões diferentes.¹⁸⁷

¹⁸⁴ “This view of the relation of philosophy to life, i.e. to society, presupposes that philosophy is essentially the preserve of the very few individuals who are by nature fit by philosophy. The radical distinction between wise and the vulgar is essential to the original concept of philosophy. The idea that the philosophy as such could become the element of human life is wholly alien to all pre-modern thought. Plato demands that the philosophers should become kings; He does not demand that philosophy should become the ruler: In his perfect polity only 2 or 3 individuals have any access whatever to philosophy; the large majority is guided by noble lies”. (Tradução livre) Ibidem, 146-147.

¹⁸⁵ Consultar STRAUSS, L. ‘Note on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil. In Idem, *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 174-191.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro* – Trad. Mário Ferreira dos Santos. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Coleção Textos Filosóficos) p. 12-14.

¹⁸⁷ Consultar STRAUSS, Leo, The Mutual Influence of Theology and Philosophy. In MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 111-114.

Em um ensaio intitulado “Notes on Lucretius”, o qual constitui um capítulo da obra *Liberalism Ancient and Modern*, Strauss elabora uma incrível interpretação do poema de Lucrécio, onde exerce uma reflexão acerca do problema das relações entre filosofia e religião. Para Strauss, a religião teria esse caráter consolador dos homens diante das verdades terríveis da vida, e por ter a religião um caráter consolador dos homens seria equivalente à poesia. Segundo Strauss, a poesia teria a função de tornar uma verdade triste e desoladora contida no ensinamento filosófico puro em algo doce e amável, e ao fazer isso, seria capaz de tornar uma verdade triste e desoladora em algo doce e amável, transformando, portanto, tal verdade em algo mais palatável. É o que mostra o próprio Strauss na seguinte passagem onde o filósofo explica a função da poesia de Lucrécio:

O movimento da mentira para a verdade não é simplesmente um movimento da escuridão e do terror desamparado para a pura luz e alegria, pelo contrário, a verdade aparenta ser inicialmente repulsiva e deprimente. Um esforço especial é preciso para neutralizar a primeira aparência da verdade. Este esforço especial está para além do poder da filosofia; este é o trabalho próprio da poesia. O poeta Lucrécio segue o filósofo Epicuro; ele o imita; ele pertence por assim dizer a espécie mais fraca e mais baixa de professor da verdade nua. Ainda precisamente por esta razão o poeta pode fazer coisas que o filósofo não pode.¹⁸⁸

Estamos diante da incapacidade, ou melhor, da limitação da filosofia em trazer conforto ou consolo aos homens através das verdades oriundas do *logos* filosófico. Ainda neste mesmo sentido Strauss reforça que:

A poesia de Lucrécio torna brilhante e doce os obscuros e tristes achados dos gregos, isto é, dos filósofos. O contraste entre o mais doce e o mais emocionante celebrado no início de seu poema e o mais triste e mais deprimente descrito no fim - um contraste que nós entendemos como indicativo do movimento do leitor deve se submeter - é o mais impressionante exemplo do caráter da poesia de Lucrécio.¹⁸⁹

¹⁸⁸ “The Movement from the untruth to the truth is not simply a movement from unrelieved darkness and terror to pure light and joy. On the contrary, the truth appears at first to be repulsive and depressing. A special effort is needed to counteract the first appearance of the truth. The special effort is beyond the power of philosophy; it is the proper work of poetry. The poet Lucretius follows the philosopher Epicurus; he imitates him; he belongs as it were to weaker and lower species than the teacher of the naked truth. Yet precisely for this reason the poet can do something which the philosopher cannot do”. (Tradução livre) STRAUSS, Leo, *Liberalism Ancient and Modern* / Leo Strauss; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995, p. 83.

¹⁸⁹ “Lucretius’ poetry makes bright and sweet the obscure and sad findings of the Greeks, that is, of the philosophers. The contrast between the sweetest and most exhilarating celebrated at the beginning of his poem

Na visão de Strauss, estaria aí a semelhança entre a poesia e a religião, ambas têm o poder de dar tons mais brandos e suavizar algumas verdades aterradoras da existência, e desta forma, são capazes de tornar a vida humana uma realidade menos brutal, triste e deprimente. Ora, neste sentido, a filosofia que, diferentemente da religião, expõe os homens a uma condição de afrontamento direto com as verdades nuas, e dessa maneira, torna a existência um fardo ainda mais pesado ao homem e de sabor extremamente amargo e indesejável. Neste contexto, mesmo sendo inegável que a religião trouxe e traz muitas coisas negativas ao homem como o medo, a fraqueza e o aprisionamento, ainda assim, esta ainda é mais salutar e preferível aos homens comuns ou à multidão do que a face pouco atraente da filosofia, e para Strauss, seria a poesia a ponte ou a mediação¹⁹⁰ entre a religião e a filosofia.¹⁹¹

Neste sentido, Strauss não é ingênuo e ele mesmo se pergunta acerca de uma questão inevitável e aparentemente lógica: afinal, como poderia a religião ser mais atraente que a filosofia? Ora, acerca disso responde o filósofo: “Para responder esta questão, é preciso reconsiderar o que o poeta diz no início e o que ele diz mais tarde sobre como os homens viveram antes da emergência da filosofia; é preciso reconsiderar a função da religião”.¹⁹² De fato, Strauss nos lembra que “originalmente os homens viviam como bestas selvagens, dependendo inteiramente das dádivas espontâneas da terra, sem o fogo e as artes bem como sem leis e linguagem, incapazes de conceber de um bem comum”.¹⁹³ E por ser assim, os homens nesta condição primeva não se questionavam acerca da funcionalidade natural do mundo, seus mecanismos eram desconhecidos aos homens.

No entanto, há um momento em que o homem inicia um questionamento em relação ao funcionamento natural do mundo e percebe que nada garante que ele, o mundo, de fato, para sempre existirá, verdade que desvela ao homem sua fragilidade diante das incertezas de sua existência. Diante de tal descoberta, “existe apenas uma proteção contra o medo que as paredes do mundo venham algum dia a ruir: a vontade dos deuses. A religião deste modo

and the saddest and most depressing described at its end – a contrast which we understand as indicative of the movement the reader must undergo – is the most striking example of the character of Lucretius’ poetry”. (Tradução livre) Ibidem, p. 83.

¹⁹⁰ Para Strauss a poesia, desde que colocada a serviço da filosofia, pode funcionar como um elemento que leva o homem do apego ao mundo ao desapego ou desprendimento, por meio da produção do prazer proveniente de uma apresentação edulcorada da verdade.

¹⁹¹ Ibidem, p. 83.

¹⁹² Ibidem, p. 84.

¹⁹³ Ibidem, p. 84.

serve como refúgio do medo do fim ou da morte do mundo”.¹⁹⁴ E ainda neste mesmo sentido, Strauss reforça que a filosofia não é capaz de dar tal acolhimento aos homens: pelo contrário, a filosofia está na contramão da religião. Ora, se por um lado, o discurso da religião garante consolo através da vontade dos deuses e de seu amor pelos homens, por outro, “é possível dizer, portanto, que a filosofia é produtora da mais profunda dor.”¹⁹⁵ De fato, diz Strauss, é a filosofia que, por meio da investigação, antecipa o colapso das paredes do mundo. E por ser assim, de maneira nenhuma seria possível a substituição da revelação pela razão ou o total rompimento com a religião.

Em suma, o que Strauss parece de fato concluir e deseja mostrar, é o caráter eminentemente problemático que está imbricado na pretensão ou crença de que a razão sozinha pode tornar o mundo algo de melhor, pacífico, igualitário, livre das dores e das desigualdades, trazendo, assim, de fato, mais benefícios do que o advento da religião foi capaz até então. Em outras palavras, o que está em jogo para Strauss, é que a religião mesmo com seus já bem conhecidos problemas e dificuldades, como as barbáries e os acontecimentos funestos em seu nome, ainda assim, se mostra mais eficaz em sua tarefa consoladora e fraternal de lidar com os problemas existenciais do homem comum, ao nortear-lo e dar um sentido ou significado mais consistente a sua existência. Sendo assim, a filosofia se mostra de uma forma completamente contrária daquilo que faz a religião, ou melhor, o que é característico e genuíno da racionalidade filosófica se contrapõe radicalmente ao que é característico da religião. E por ser assim, a filosofia, por sua vez, ao expor os homens diante da mais terrível, cruel e perturbadora verdade, a de que estamos entregues ao acaso, de que não há nenhuma verdade e nenhuma garantia ou sentido para a vida, não é algo atraente, saudável ou até suportável para grande maioria dos homens.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 85.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 85.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise feita durante o caminho percorrido na confecção desta dissertação, foi possível constatar que na reflexão política e moral exercida por Leo Strauss, este encontra na religião um dos elementos essenciais à estruturação deste empreendimento humano que é a sociedade. De fato, o filósofo não possui nenhuma obra ou estudo sistemático dedicado exclusivamente ao tema da religião, no entanto, este aparece em vários de seus escritos e sempre com igual grau de importância, visto o imenso esforço e o cuidado intelectual demonstrado por Strauss no trato com este assunto.

O que neste contexto não poderia ser de outra maneira, já que ao tratar de seus principais temas, que estão em sua grande maioria diretamente ligados ao problema do direito natural, da crise do plano político moderno e à decadência da filosofia política, Strauss vê em todos eles uma conexão direta com o problema da religião, ou melhor, com a forma como esta passou a ser vista na tradição filosófica e, sobretudo, a partir da modernidade, à qual Strauss direciona sistematicamente suas críticas mais agudas e severas.

Sendo assim, Strauss tenta revelar de forma privilegiada o problema filosófico de fundo que está imbricado, para ele, na desvalorização do discurso da religião a partir da modernidade. Para Strauss, o humanismo e o racionalismo exacerbado que se configuram e ilustram o cenário moderno, protagonizado, segundo ele, pelo positivismo e pelo historicismo, se constitui como um ataque à religião, não só isso, mas também à filosofia política em seu sentido clássico e ao próprio homem.

Nesse sentido, a pretensão moderna de total racionalização da sociedade e de todos os homens de forma abrupta e indiscriminada não respeitou aspectos naturais como o fato de que os homens são diferentes e possuem necessidades diferentes. Portanto, Strauss observa os golpes desferidos contra a religião como parte do plano da marcha moderna rumo ao esclarecimento total da sociedade com grande temor e suspeita. Para Strauss, a racionalidade filosófica e científica não é capaz e não possui os subsídios necessários para ocupar o lugar da religião. Filosofia e ciência possuem premissas radicalmente diferentes das premissas da religião, e por ser assim, uma não substitui a outra, elas possuem função e caráter diferentes.

Desta forma, para Strauss, razão e revelação devem, cada uma em seu turno, exercer seu papel, mas não sobrepujar uma a outra, para ele tal ensinamento já está presente nos antigos. E por ser assim, quando a religião foi atacada na era moderna e colocada em segundo plano frente à racionalidade filosófica e científica, fora desconsiderada toda uma tradição filosófica, e fora igualmente atacada a filosofia política e a própria filosofia como era vista até então por antigos e medievais. Estes, por sua vez, consideravam a distinção entre discurso “esotérico” e “exotérico” como uma distinção imprescindível que garantia a proteção do filósofo e da sociedade, assim como a própria existência futura da filosofia.

Para Strauss, na modernidade tal distinção foi desconsiderada, como um acontecimento sem precedentes e diante disso, o conhecimento filosófico foi exposto ao vulgo de forma disseminada, propagandista e panfletária. Vale lembrar que o Iluminismo teve um papel preponderante nessa missão de publicização do conhecimento e da crença na racionalidade como algo que libertaria todos os homens e mulheres da ignorância e dos medos trazidos pela religião.

Na visão de Strauss, os modernos, ao fazerem isso, expuseram homens e mulheres comuns diante da face horrenda da existência, homens e mulheres comuns tiveram acesso a toda falta de sentido da vida e ao conhecimento do fato de que todas as verdades, todas as tradições e metanarrativas que davam sustentação para a existência e regulamentação da sociedade eram de fato, antropomórficas, ou melhor, não passam de criações exclusivamente humanas e, portanto, são perecíveis por serem preenchidas de temporalidade.

Ora, para Strauss as verdades antropomórficas legitimadoras das tradições e dos costumes são elementos fundamentais para manutenção da ordem civil, sem elas a sociedade, na visão do filósofo, caminharia mais cedo ou mais tarde rumo ao niilismo. Sendo assim, a partir da modernidade o homem livre e autônomo em relação aos grilhões da religião, este então, não havia mais de esperar a salvação em outro mundo, mas sim tornar o mundo um paraíso possível que ele, somente ele, o homem através de sua racionalidade, seria capaz e responsável por construí-lo.

Diante desta crença, vários fenômenos políticos surgiram na contemporaneidade como os nacionalismos, o mito do progresso e uma frenética corrida tecnocientífica onde tudo isso desemboca, e tem segundo Strauss, seu ápice na eclosão de duas guerras mundiais onde a

humanidade assistiu o século XX se tornar a página mais brutal de sua história, um verdadeiro banho de sangue em nome da razão.

Na visão de Strauss, isto se tornou a maior e inegável constatação do fracasso do projeto político moderno e de que qualquer esperança na construção de uma sociedade racional, que através dessa racionalidade fundasse em algum momento da história futura uma sociedade universal livre, igual e fraternal. Uma liga de nações que alcançariam uma era de paz e prosperidade eterna. De fato, diante desse imaginário moderno Strauss se coloca como um cético frente à autossuficiência da razão e todo plano político moderno.

Por ser assim, Strauss se mostra em seus escritos como um seguidor, defensor e profundo admirador da maneira pré-moderna de filosofar. Para ele, antigos e medievais possuíam uma incrível prudência e cuidado seminal em sua prática filosófica, características essas que se perderam com a decadência da filosofia política e com a redução da religião ao status de superstição ou mito. Com isso, o problema teológico-político e a tensão entre revelação e filosofia vieram a aparecer de forma mais hostil.

Sendo assim, um aspecto que até então, havia sido mantido sobre outras vestes, com a morte da filosofia política o discurso filosófico perdeu todo seu cuidado e sua cautela para se dirigir à sociedade e assim mostrou-se em público de forma subversiva e transgressora dos valores e das tradições. Nesse sentido, ao se mostrar em público de forma subversiva e transgressora, colocou a sociedade e a própria figura do filósofo em risco.

Por isso, Strauss se mostrou durante toda sua longa e brilhante carreira intelectual, preocupado com o resgate da filosofia política e com a possibilidade de se repensar o estatuto ou qual o lugar mesmo da religião na sociedade contemporânea. É importante frisar que Strauss em nenhum momento faz alguma apologia às teocracias, e nesse mesmo sentido, em nenhum momento Strauss é contrário ao princípio da laicidade, ou se posiciona como um antidemocrático, muito pelo contrário Strauss tem plena consciência de que a melhor sociedade, o melhor regime ou a melhor forma de viver, só é possível de ser pensado sob os ares da liberdade.

No entanto, toda sociedade carece de padrões e normas que garantam sua funcionalidade e todos os homens e mulheres necessitam de freios e amarras diante das vicissitudes e permissividades humanas. Portanto, o que parece claro para Strauss é que a racionalidade não dá conta de garantir sozinha tal manutenção, por que esta, de fato, não serve

a todos os homens, então a religião, seria esse instrumento moral que auxiliaria a vida política no controle da multidão.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias:

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

STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*; Edited with an introduction by Hilail Gildin p. cm. (Culture of Jewish Modernity)

_____. *Liberalism Ancient and Modern / Leo Strauss*; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995.

_____. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (1953). Tradução portuguesa de Miguel Morgado: *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009. Tradução para o português Brasileiro de Bruno Costa Simões: *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. “On the Interpretation of Genesis”. *L’homme*, tome 21, no. 1 (1981) pp. 5 20.

_____. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952). Tradução em português Brasileiro de Hugo Lagone: *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política / Leo Strauss*; – 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. *Philosophy and Law: Contributions to the understanding of Maimonides and His Predecessors*; Translated by Eve Adler, Published By State University of New York Press, Albany, USA (Philosophie und Gesetz).

_____. “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization”. In *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss; Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 227-237

_____. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

_____. *The Argument and Action of Plato’s Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

_____. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964).

_____. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).

_____. *Xenophon’s Socratic Discourse*. London: Cornell University Press, 1970.

VOEGELIN, E. – STRAUSS, L. *Fe y filosofía*. Correspondencia 1934-1964. Edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Fontes Secundárias:

ANSELL PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, Tradução de Mauro Gama/Claudia Martinelli, Consultoria de Fernando Salis, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997

BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus 1985.

BLOOM, A. “Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973”. *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974), p. 372-392.

CANFORA, L. *Um Ofício Perigoso: A Vida Cotidiana dos Filósofos Gregos*. São Paulo, Perspectiva, 2003.

DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987).

ESTRADA, Juan Antonio, *Deus nas Tradições Filosóficas*, Vol II: Da Morte de Deus à crise do sujeito, São Paulo: Paulus, 2003.

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José Silva Brandão. Petropolis, RJ: Vozes, 2007.

FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tradutor: Artur Morão Coleção: Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.

FERRY, L. *Philosophie politique I. Le droit: la nouvelle querelle des anciens et des modernes*. Paris: PUF, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e História dos sistemas do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008.

LAMPERT, Laurence, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago University Press, 1997

LEFORT, C. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MARTON, SCARLETT, A Morte de Deus e a Transvaloração dos Valores. *Hypnos*, 5 (1999) p. 133-143

MILLER, E. F. “Leo Strauss: a recuperação da filosofia política”. In CRESPIGNY, A. de;

MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro* – Trad. Mário Ferreira dos Santos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Coleção Textos Filosóficos).

_____. *Assim Falou Zaratustra*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Editora; Companhia das letras 2008.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. (Org. e Trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2007.

OLIVEIRA, R. R. “Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político”. In CARDOSO, D. (org.) *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

OTTO, R. *O Sagrado*. Tradução: João Gama, Edições 70, Lisboa.

PANGLE, Th. *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins, 2006.

SAMPAIO, E. “Leo Strauss e os Três Movimentos da Modernidade”. *Ethica - Florianópolis* v.12, n.2, p.321– 345, Dez. 2013.

SAMPAIO, E. “Niilismo e política em Leo Strauss”. *Trans/Form/Ação* v. 35, no. 1 (2012) p. 115-136.

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

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu, Editora Autentica 2º Edição, Belo Horizonte 2013

TANGUAY, D. *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*. Paris: Bernard Grasset, 2003.

VERNANT, J.-P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZUCKERT, C.; ZUCKERT, M. *The Truth about Leo Strauss*. Political Philosophy and American Democracy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

ZUCKERT, Michel & Catherine. Leo Strauss et le problème de la philosophie politique. In: François Coppens, David Janssens et Yuri Yomtov, Leo Strauss – *À quoi sert la philosophie politique?* Débates Philosophiques - Collection dirigée par Yves Charles Zarka. Paris: Presses Universitaires de France.