

LEO STRAUSS E OS TRÊS MOVIMENTOS DA MODERNIDADE

IVALDO SAMPAIO DA SILVA¹

(UNB/Brasil)

Para uns, ele é o principal responsável pela revitalização contemporânea dos estudos de filosofia política, um leitor inigualável dos maiores pensadores dessa tradição e alguém que ousou se posicionar diante da crise de nosso tempo². Para outros, ele é um inimigo da liberdade e da democracia, mentor intelectual do movimento neoconservador norte-americano que formou dezenas de funcionários responsáveis pelo governo George W. Bush³. Por tal recepção tão entusiasta quanto controversa, a influência da filosofia política de Leo Strauss tem crescido progressivamente desde a morte de seu autor, em 1973. Embora ainda pouco conhecidas no Brasil, obras como *Natural Right and History* e *Persecution and the Art of Writing* já foram traduzidas em vários idiomas⁴ e os seus temas se tornaram um ponto de referência indispensável para as atuais reflexões filosóficas sobre o político⁵.

Leo Strauss nasceu numa família judaica ortodoxa na pequena cidade alemã de Kirchhain, em 1889, e cresceu, segundo seu próprio relato, numa época em que os judeus viviam em harmonia com seus conterrâneos não judaicos⁶. Após completar a formação secundária no renomado *Gymnasium Philippinum*, esteve por um ano no serviço militar antes de iniciar os estudos superiores na Universidade de Marburgo. A Universidade de Marburgo era então o centro do movimento neokantiano que predominava na filosofia germânica, o qual tinha em Hermann Cohen (1842 – 1918) o seu mais ilustre pensador. Influenciado pelo trabalho de Cohen, o jovem Strauss obteve seu doutorado na Universidade de Hamburgo sob a orientação de um importante ex-aluno daquele, Ernst Cassirer (1874 – 1945), defendendo, em 1921, uma Tese intitulada *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobi* (“O problema do conhecimento na doutrina filosófica de F. H. Jacobi”). Interessado por teologia natural, Strauss realizou em seguida estudos de pós-doutorado nessa linha de investigação, na Universidade de Freiburg, sob a supervisão de Edmund Husserl (1859 – 1938),

período no qual também acompanhou um seminário do mais destacado discípulo deste, Martin Heidegger (1889 – 1976), sobre a *Metafísica* de Aristóteles⁷.

Completo seu ano de pós-doutoramento, Strauss passou a trabalhar no instituto dirigido por Franz Rosenzweig (1886 – 1929), o *Freies Jüdisches Lehrhaus*. Datam desse período a publicação dos seus primeiros artigos e um deles, dedicado à crítica da interpretação de Cohen da filosofia de Spinoza, rendeu-lhe a indicação para a *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, uma instituição devotada aos estudos judaicos com ênfase na pesquisa de fontes e influências históricas. Entre 1925–1928, Strauss prepara seu primeiro livro, *Die Religionskritik Spinozas*, publicado apenas em 1930 e dedicado à memória de Rosenzweig, falecido um ano antes. Um quarto de século depois, quando escreve o prefácio da edição americana dessa obra inaugural, Strauss elabora uma verdadeira autobiografia filosófica na qual esclarece que seu estudo sobre Spinoza fora movido pelo assim chamado “problema teológico-político” relacionado à “questão judaica”, sendo, por isso, uma reflexão sobre a situação dos judeus numa moderna sociedade liberal, tal como à época vigorava na “República de Weimar”⁸. Além disso, Strauss avalia retrospectivamente que o problema teológico-político veio a ser já ali o tema central de suas investigações⁹. Para um leitor atento, isso significa sobretudo que “fora a fraqueza e fragilidade da democracia liberal, dada a sua suscetibilidade à demagogia tanto de direita quanto de esquerda, que constituiu o problema central da obra de Strauss”¹⁰.

Em 1932, quando o partido nazista e sua política antissemita ampliavam cada vez mais sua influência, Strauss obteve uma bolsa de estudos da Rockefeller Foundation e deixou a Alemanha rumo à Paris. A obtenção dessa bolsa foi possível também graças às cartas de recomendação de Carl Schmitt, o qual muito se impressionara com a resenha crítica que Strauss publicara sobre o mais famoso livro daquele, *Der Begriff der Politischen* (*O Conceito do Político*)¹¹. Ironicamente, Schmitt tornou-se, anos depois, o “filósofo oficial” do regime nazista. De sua parte, Strauss confidenciou em correspondência a Schmitt que a elogiada resenha marcara uma profunda reorientação dos interesses dele e o fizera perceber a prioridade da filosofia política. Pouco se sabe sobre o ano em que Strauss viveu em Paris, com exceção de alguns fatos pessoais relevantes, como seu casamento com Marie Bernsohn, e outros acontecimentos profissionais, como a preparação de um livro posteriormente publicado (1935) sob o título de *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (“Filosofia e Lei: Ensaio para a compreensão de Maimônides e seus

predecessores”) e cuja finalidade imediata era favorecer a candidatura de Strauss a um posto de professor na Universidade Hebraica de Jerusalém, na qual o seu amigo, Gershom Scholem (1897 – 1982), já se estabelecera como especialista nos estudos da mística judaica.

Sem êxito em sua candidatura à Universidade de Jerusalém e com modestas opções profissionais na França, Strauss se muda para Londres. Em 1935, é aceito como pesquisador na Sidney Sussex College da Universidade de Cambridge para estudar a filosofia política de Hobbes. Publicado em 1936, *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its Genesis*, despertou admiração e interesse, de modo que Ernest Baker, ilustre filósofo britânico, destacou, na apresentação que redigiu na primeira edição do livro, o “grande mérito” do autor ao ter aplicado a Hobbes o mesmo “método genético” que Werner Jaeger imputara com sucesso a Aristóteles. Inclusive Mark Oakshott, um dos maiores especialistas da filosofia hobbesiana de então, saudou o livro como o “mais importante trabalho escrito sobre Hobbes em muitos anos”. Provavelmente por se tratar de um estudo mais convencional de história das ideias, este é ainda hoje considerado por muitos não straussianos como o melhor texto do autor, sendo tal convencionalismo o que talvez também explique por que Strauss veio a julgá-lo como uma parte menos satisfatória de sua obra. Apesar disso, *A Filosofia Política de Hobbes* articula pela primeira vez um tema que se tornará central ao pensamento de Strauss: a profunda transformação levada a cabo pela filosofia política moderna quanto ao direito antigo e medieval que consumou a separação entre a perspectiva filosófica clássica e a moderna¹².

A despeito da recepção favorável de seu trabalho na Inglaterra, Strauss não encontrou ali oportunidades para assumir um cargo acadêmico em definitivo. Aceita então o convite de Salo Baron (1895 – 1989) para lecionar no Departamento de História da Universidade de Columbia e parte para a América em 1937. No ano seguinte, passa a integrar o quadro permanente da *New School of Social Research*, instituição fundada pelo filósofo e pedagogo americano John Dewey como um centro de ensino “progressista” e que, naquele período, acolheu vários professores europeus exilados pelo regime nazista e fascista (tais como os psicólogos Max Wertheimer e Alfred Schutz, os sociólogos Hans Speier e Max Ascoli, os cientistas políticos Arnold Brecht e Erich Hula, os economistas Adolph Lowe e Frieda Wunderlich, dentre outros). A década que Strauss leciona na *New School* foi decisiva, pois alcança então o tom que se tornaria característico de sua orientação filosófica, sobretudo pela descoberta da “escrita

esotérica” como princípio de interpretação dos textos de vários autores antigos e modernos – e, por conseguinte, pela crítica à hermenêutica “historicista” que se impusera na academia desde o final do século dezenove¹³. Consolida-se assim uma das características centrais do “historiador das ideias” Leo Strauss, a saber, a leitura “entre as linhas” de obras antigas e modernas como fonte privilegiada para a discussão de questões “perenes” da filosofia – como a que diz respeito à melhor maneira de viver -, bem como de suas facetas e distorções contemporâneas. De que a obra de Strauss se constitua sobretudo por leituras cuidadosas e mesmo “especializadas” de grandes pensadores da filosofia política seria um equívoco concluir que estas foram inspiradas “por um mero interesse histórico ou arqueológico”¹⁴. Isso por que, ao praticar uma leitura esotérica de grandes autores da filosofia política, Strauss está apresentando, entre as linhas, a sua própria filosofia¹⁵. Segundo Strauss, para que se estabeleçam os procedimentos indispensáveis para que se compreenda o pensamento de um dado autor, é preciso, inicialmente, que se conheça o modo como o autor escreve; como, em geral, é pela leitura que aperfeiçoamos nossa escrita, “obtemos um conhecimento fundamental sobre os hábitos de escrita de um autor pelo estudo de seus hábitos de leitura” e “essa tarefa se torna mais simples se o autor em questão discutiu explicitamente sobre a maneira apropriada de ler os livros em geral ou a maneira específica pela qual ele estudou atentamente um livro”¹⁶; assim sendo, Strauss aperfeiçoou a sua escrita pelo seu modo de leitura e, por isso, podemos obter um conhecimento fundamental sobre seus hábitos de escrita pelo estudo de seus hábitos de leitura; ora, é razoável suspeitar que um adepto da leitura esotérica deve, ele mesmo, escrever esotericamente¹⁷; portanto, é pelo estudo da maneira como Strauss nos indica como ler “entre as linhas” os livros em geral ou obras em particular que devemos nos guiar para aprender a como ler o seu próprio ensino esotérico. Tal é o caso da sutil e até oblíqua reflexão sobre o fascismo em *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon’s “Hiero”*, primeiro livro publicado por Strauss em inglês, em 1948.

Em 1949, Strauss é contratado pelo Departamento de Ciência Política da Universidade de Chicago. Uma série de seis preleções intituladas “direito natural e história” marcam o seu primeiro contato com a instituição. Essas preleções, publicadas em 1953 em *Natural Right and History*¹⁸, conjuntamente com *Persecution and the Art of Writing*, editado um ano antes, tornaram o até ali desconhecido professor alemão num dos mais representativos pensadores da filosofia política na América. Os anos na Universidade de Chicago são consagrados pelos “Seminários de Filosofia Política” nos

quais Strauss apresenta suas interpretações de autores e obras decisivas da história da filosofia política. A intensa atividade docente – com a orientação de dezenas de teses de doutorado – se mostra de maneira exemplar no volume *History of Political Philosophy*, organizado por Strauss e por seu discípulo Joseph Cropsey, no qual um amplo grupo de especialistas, formados ou influenciados pela hermenêutica straussiana, redigiram capítulos sobre os principais representantes da história da filosofia política¹⁹. Recentemente, vários ex-alunos de Strauss – e mesmo alunos de seus ex-alunos -, celebraram, numa série de palestras, a memória e a pedagogia do professor²⁰, no *Leo Strauss Center* da Universidade de Chicago, núcleo de pesquisa que abriga documentos do filósofo e que, atualmente, desenvolve um cuidadoso trabalho de divulgação e transcrição dos seminários de Strauss que ficaram registrados em áudio²¹.

Até a sua aposentadoria, em 1967, Strauss publicou a maior parte de seus livros, tais como *Thoughts on Machiavelli*, *The City and Man*, *The Argument of Plato's Laws*, dentre outros, e a maior parte de seus artigos – alguns reunidos e editados ainda em vida pelo autor em coletâneas, como *What is Political Philosophy?* e *Liberalism Ancient and Modern*, e outros publicados postumamente pelos responsáveis por seu espólio, como *Studies in Platonic Political Philosophy* e *The Rebirth Of Classical Political Philosophy*. O ensaio “Os Três Movimentos da Modernidade” é um escrito de maturidade, publicado, em 1975, em *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, coletânea organizada por Hilail Giddin. Posteriormente, essa coletânea foi ampliada e republicada como *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. A brevidade do ensaio contrasta com sua abrangência e densidade filosófica, uma vez que nele se reúnem e se entrecruzam reflexões que ocuparam artigos e mesmo livros previamente publicados. Todos os principais elementos que fizeram a reputação de Strauss estão aqui presentes: a “crise da filosofia política”, a leitura “não-historicista” das doutrinas filosóficas, a retomada sob nova luz da querela entre os antigos e os modernos, a centralidade da filosofia política – e não da metafísica ou da epistemologia - para se entender adequadamente a Modernidade e seus atuais desdobramentos. O que se alcança assim é uma leitura vertiginosa e com forte apoio textual pela qual somos conduzidos aos primórdios da Modernidade com o intuito de percebermos os movimentos sinuosos que desacreditaram progressivamente os objetivos da filosofia política e, desse modo, afastaram-nos das perguntas mais fundamentais e perenes da própria filosofia.

Uma primeira versão dessa tradução foi apresentada num curso de Filosofia Política que ministrei no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília em 2011. Agradeço aos meus alunos de então por ajudarem na revisão do material. Dadas as informações contidas neste artigo de apresentação, optei por não acrescentar notas explicativas à tradução. Além disso, como os autores e obras citados por Strauss são amplamente conhecidos do público acadêmico, não indico referências bibliográficas complementares, conservando assim o estilo ensaístico do original. No tocante à escrita, Strauss recorre, com frequência, mais a recursos de coerência do que de coesão textual para o encadeamento de seus argumentos, assim como a um uso peculiar da pontuação. Desse modo, por vezes, algumas informações centrais para a inteligibilidade de uma sentença ou raciocínio ficam apenas subtendidas – o que, sem dúvida, faz ressoar no âmbito sintático a escrita esotérica. Isso exigiu do tradutor algumas decisões pontuais, quando as sutilezas do original implicavam nalguma obscuridade na tradução. Por fim, agradeço ao Prof. Dr. Nathan Tarcov, Diretor do Leo Strauss Center, por intermediar o contato com o Prof. Dr. Gildin, editor da publicação original, e a este pela permissão para publicar essa tradução.

[TRADUÇÃO]

LEO STRAUSS**OS TRÊS MOVIMENTOS DA MODERNIDADE***Traduzido por***EVALDO SAMPAIO DA SILVA**

Pouco antes do término da I Guerra Mundial, surgiu um livro sombriamente intitulado *O Declínio* (ou *A Decadência*) *do Ocidente*. [Oswald] Spengler entendia por Ocidente não ao que estamos acostumados a denominar de civilização ocidental, a civilização que se originou na antiga Grécia, mas a uma cultura que emergiu em torno do ano 1000 no norte europeu e que abrange, sobretudo, a moderna cultura ocidental. Ele predizia então o declínio ou a decadência da modernidade e seu livro foi um vigoroso documento dessa crise. Que tal crise existe é agora óbvio até para os menos sagazes. Para compreendê-la, precisamos inicialmente compreender o que caracteriza a modernidade.

A crise da modernidade se revela no fato, ou consiste precisamente no fato, de que o homem moderno não mais sabe o que ele procura - que ele não mais acredita que possa saber o que é o bem e o mal, o que é o certo e o errado. Até poucas gerações atrás, era tido como certo que o homem poderia saber o que é o certo e o errado, o que é o justo ou o bem ou a melhor ordem social – em suma, acreditava-se que a filosofia política era possível e necessária. Atualmente essa crença perdeu sua força. De acordo com a visão predominante, a filosofia política é impossível, apenas um sonho que, embora nobre, não deixa de ser apenas um sonho. Não obstante haja um alentado acordo quanto a isto, as opiniões diferem em relação ao por que a filosofia política estaria assente em um erro fundamental. A filosofia política pressupõe que julgamentos de valor podem ser racionalmente validados. Contudo, de acordo com a posição mais amplamente aceita, todo o conhecimento que mereça tal designação é conhecimento científico; e o conhecimento científico não pode validar julgamentos de valor, porquanto se limita a investigações factuais. Segundo outra posição, menos difundida e

mais perspicaz, a separação hegemônica entre fatos e valores não é defensável, pois as próprias categorias do conhecimento teórico remetem, de algum modo, a princípios de avaliação. Mas esses princípios de avaliação e as próprias categorias do entendimento seriam historicamente variáveis, alterando-se de uma época para a outra. Dessa maneira, seria impossível, tal como deseja a filosofia política, responder à questão do certo e do errado ou da melhor ordem social de uma maneira universalmente válida para todas as épocas.

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, devota 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.

Qual é então a especificidade da modernidade? Segundo uma concepção bastante comum, a modernidade é a secularização da fé bíblica na qual a fé no além-mundo se torna radicalmente mundana. Dito de maneira simples: não mais a esperança pela vida no paraíso e sim o desejo por consagrar um paraíso na Terra por vias estritamente mundanas. Mas era exatamente isso o que Platão pretendia na *República*, a saber, erradicar todo o mal na Terra apenas por vias estritamente mundanas - e seguramente não se diria que Platão tentou secularizar a fé bíblica. Se alguém pretende falar em secularização da fé bíblica, precisará ser mais específico. Será preciso dizer, e.g., que o espírito do capitalismo moderno é puritano em sua origem ou, para citar outro exemplo, que Hobbes concebe o humano em termos de uma oposição fundamental entre o orgulho maligno e o medo edificante da morte violenta, pois é visível para todos que esta oposição fundamental se trata de uma versão secularizada da oposição bíblica entre o orgulho pecador e o temor edificante a Deus. Secularização significa, então, a conservação de pensamentos, sentimentos ou hábitos de origem bíblica após a perda ou atrofia da fé na bíblica. Entretanto, essa definição não nos concede nenhuma pista sobre os elementos que são conservados no processo de secularização. Sobretudo não nos diz o que a secularização realmente é, senão negativamente: perda ou atrofia da fé bíblica. Mas o homem moderno foi originalmente guiado por um projeto positivo. Talvez esse projeto positivo não pudesse ser idealizado

sem o auxílio de elementos remanescentes da fé bíblica. Porém, se isso é ou não o caso, apenas pode ser decidido depois que se entenda este projeto em si mesmo.

Mas seria possível se falar aqui em um único projeto? Nada é mais característico da modernidade do que a ampla diversidade e a frequência de suas radicais transformações. A diversidade é tão vasta que se pode duvidar da possibilidade de se falar da modernidade como um todo coeso. A mera cronologia não estabelece uma unidade significativa, já que pode haver pensadores na idade moderna que não pensaram modernamente. Como então evitar a arbitrariedade e o subjetivismo? Entendamos por modernidade uma radical transformação da filosofia política pré-moderna - uma transformação que veio à luz inicialmente como uma rejeição da filosofia política pré-moderna. Se a filosofia política pré-moderna tem uma unidade fundamental, uma fisionomia própria, a sua oponente, a filosofia política moderna, também possui a mesma coesão ao menos como uma imagem reversa. Somos conduzidos a pensar assim caso estabeleçamos o início da modernidade não mais por um critério arbitrário. Se a modernidade emerge de uma ruptura com o pensamento pré-moderno, os grandes pensadores que alcançaram essa ruptura deveriam estar conscientes do que estavam fazendo. Quem é, assim, o primeiro filósofo político que rejeita explicitamente toda a filosofia política anterior como insuficiente e até mesmo falaciosa? Não há dificuldades para se obter uma resposta: o homem em questão foi Thomas Hobbes. Mas um estudo atento mostra que a ruptura radical de Hobbes com a tradição da filosofia política apenas continua, de uma maneira bastante original, o que foi realizado primeiramente por Maquiavel. Maquiavel questionou efetivamente o valor da tradição da filosofia política de modo não menos radical do que Hobbes. Maquiavel, embora utilizasse uma linguagem mais sutil, efetivamente pleiteou tanto quanto Hobbes que consigo começava a verdadeira filosofia política.

Há duas injunções de Maquiavel que indicam muito claramente a magnitude de sua intenção. A primeira é o seu resultado: Maquiavel está em profundo desacordo com todos os seus antecessores quanto ao modo como o príncipe deve se conduzir em relação a seus amigos e interesses. O motivo para esse desacordo é que Maquiavel está dedicado à verdade prática, factual, e não a doces ilusões. Por se preocuparem em como o homem devia viver e não como o homem de fato vive, muitos imaginaram governos e principados que nunca existiram. Maquiavel opõe a esse idealismo da filosofia política tradicional uma abordagem realista das coisas políticas. Mas isto é apenas um lado da verdade ou, em outras palavras, o realismo de Maquiavel é de um tipo específico. O

outro lado é posto por Maquiavel da seguinte forma: a fortuna é uma mulher que precisa ser controlada pela força. Para que se entenda o alvo destas duas injunções é preciso recordar que a filosofia política clássica era uma busca pela melhor ordenação política ou pelo melhor regime enquanto aquele que melhor conduziria à prática da virtude, ao modo como o homem deve viver, e que o estabelecimento deste melhor regime dependia necessariamente de uma incontrolável e ardilosa fortuna ou destino. De acordo com a *República* de Platão, e.g., o vir-a-ser do melhor regime depende da coincidência e improvável união da filosofia e do poder político. Mesmo o assim chamado “realista” Aristóteles concorda com Platão nestes dois aspectos decisivos: o melhor regime é a ordenação que adequadamente conduz à prática da virtude e a atualização do melhor regime depende do acaso. Segundo Aristóteles, o melhor regime não pode ser estabelecido se a sua matéria-prima não estiver presente, i.e., se a natureza do território e do povo presentes não for compatível com o melhor regime. Que tais naturezas estejam ou não presentes depende do destino e não da arte do legislador. Maquiavel parece concordar com Aristóteles ao dizer que não se pode estabelecer a mais desejada ordenação política se a matéria-prima é corrupta, i.e., se o povo é corrupto. Mas se a matéria-prima corrupta representa para Aristóteles uma impossibilidade, para Maquiavel é apenas uma grande dificuldade. Essa dificuldade poderia ser superada por um homem excepcional que usasse os meios adequados para transformar uma matéria-prima corrupta em uma matéria-prima boa. O obstáculo para o estabelecimento do melhor regime pode ser superado por que a sua matéria-prima, o homem, pode ser transformado.

O que Maquiavel chama de repúblicas [*commonwealths*] imaginárias dos primeiros pensadores é baseado num entendimento específico da natureza que ele, ao menos implicitamente, rejeita. De acordo com essa compreensão da natureza, todos os seres naturais, pelo menos todos os seres vivos, dirigem-se para uma finalidade, uma perfeição a qual eles aspiram. Há uma perfeição específica que pertence a cada natureza específica. Há uma perfeição notadamente humana que é determinada pela natureza do homem enquanto ser racional e social. A natureza fornece o padrão, um padrão totalmente independente da vontade humana; e isso implica que a natureza é boa. O homem ocupa uma definitiva posição no todo, uma posição bastante destacada. Pode-se dizer que o homem é a medida de todas as coisas ou um microcosmo, porém que ele ocupa essa posição por natureza. O homem tem assim o seu lugar em uma ordem que ele não criou. “O homem é a medida de todas as coisas” é aqui o contrário de “o homem

é o mestre de todas as coisas”. O homem tem um lugar no todo; logo, o poder do homem é limitado. O homem não pode superar as limitações de sua natureza. Nossa natureza é escravizada de muitos modos (Aristóteles) ou nós somos apenas os brinquedinhos dos deuses (Platão). Essa limitação se mostra particularmente no inelutável poder do destino. A vida boa é a vida de acordo com a natureza, o que significa existir sob certos limites. A virtude é, essencialmente, moderação. Não há nisso distinção entre a filosofia política clássica e o apolítico hedonismo clássico: o desejável não é o máximo de prazeres, porém os mais puros dos prazeres; a felicidade depende decisivamente da limitação de nossos desejos.

De modo a julgar apropriadamente a doutrina política de Maquiavel, convém considerar que há um acordo fundamental entre a filosofia clássica e a Bíblia, entre Atenas e Jerusalém, a despeito da profunda diferença e mesmo antagonismo entre Atenas e Jerusalém. Segundo a Bíblia, o homem é criado à imagem de Deus; a ele é dado o comando de todas as criaturas na Terra, mas não o comando acerca do todo. O homem é posto dentro de um jardim para trabalhá-lo e protegê-lo; a ele é assim atribuído um lugar. O justo é obedecer à ordenação divinamente estabelecida, assim como no pensamento clássico a justiça é a observância à ordenação natural. Ao reconhecimento dos ardis do acaso corresponde o reconhecimento da inescrutabilidade da providência.

Maquiavel rejeita toda a tradição filosófica e teológica. Podemos apresentar as suas razões da seguinte maneira. As visões tradicionais implicavam que as coisas políticas não fossem levadas a sério (Epicurismo) ou então que estas fossem entendidas à luz de uma imaginária perfeição – as repúblicas ou principados imaginários, sendo que o mais famoso dentre eles era o Reino de Deus. Mas deve-se começar por como os homens vivem, e isso implica que é preciso atenuar o ponto de vista. O corolário imediato é a reinterpretação da virtude: a virtude não deve ser entendida como a causa da existência das repúblicas, mas a virtude existe exclusivamente por causa das repúblicas. A vida política propriamente dita não é redutível à moralidade, pois a moralidade não é possível fora da sociedade política e pressupõe a sociedade política. A sociedade política não pode ser então estabelecida e preservada permanecendo nos limites da moralidade pela simples razão de que o efeito ou o condicionado não pode preceder à causa ou ao condicionante. Além disso, o estabelecimento da sociedade política e mesmo da mais desejável sociedade política não depende do acaso, já que o acaso pode ser conquistado e o material corrupto pode ser transformado em um material incorruptível. Há uma garantia para a solução do problema político por que (a) o

objetivo está atenuado, i.e., está agora em consonância com o que muitos homens de fato desejam, e (b) o acaso pode ser conquistado. O problema da política se torna um problema técnico. Tal como Hobbes formulou, “quando as Repúblicas se veem destruídas por dissensos internos, a culpa não está nos homens enquanto sua matéria constitutiva e sim nos homens enquanto aqueles que as moldam”. A matéria não é corrupta ou viciosa e não há mal ou vício nos homens que não possa ser dominado. O que é requerido para tanto não é a graça divina, a moralidade ou sequer a formação do caráter, mas instituições eficazes. Ou, como disse Kant, instaurar a correta ordenação social não requer, tal como as pessoas costumam dizer, uma nação de anjos: “por mais áspero que isso possa soar, o problema de instaurar um estado [i.e., o estado justo] é solúvel até mesmo para uma nação de demônios, desde que eles sejam razoáveis”, i.e., desde que o seu egoísmo seja douto [*enlightened*]. O problema político fundamental é simplesmente “a melhor organização do estado que o homem seja de fato capaz de obter”.

De modo a apreciar corretamente a mudança realizada por Maquiavel, é preciso considerar duas grandes mudanças que ocorreram depois dele, mas que estão de pleno acordo com o seu espírito. A primeira é a revolução da ciência natural, i.e., o surgimento da ciência natural moderna. A rejeição das causas finais (e, por conseguinte, do conceito de destino) aniquilou as bases teóricas da filosofia política clássica. A nova ciência da natureza difere das várias formas da antiga ciência da natureza não apenas por causa de seu novo entendimento da natureza, mas sobretudo por causa de seu novo entendimento da própria ciência: o conhecimento não é mais entendido como sendo fundamentalmente receptivo; o ponto de partida do conhecimento é o homem e não mais a ordem cósmica; em sua busca pelo conhecimento, o homem pode chamar a natureza ao tribunal de nossa razão; ele “põe a natureza em questão” (Bacon); conhecer é um tipo de fazer; o entendimento humano prescreve à natureza as suas leis; o poder do homem é bastante superior ao que até ali se acreditava; o homem pode transformar a matéria humana corrupta em matéria humana incorrupta, ou conquistar o destino, pois toda a verdade e significado se originam do homem; o homem não está assim inserido numa ordem cósmica que antecede toda a atividade humana. Correlativamente, a poesia é agora entendida como algo que se inspira pela criatividade e não mais pela imitação ou pela reprodução. O propósito da ciência é reinterpretado: *propter potentiam* [para o poder], para o alívio da condição humana, para o controle da natureza, para o máximo controle, para o controle sistemático das condições naturais da vida humana. A

conquista da natureza implica que a natureza é o inimigo, o caos a ser reduzido à ordem. Tudo o que é bom se deve mais ao trabalho do homem do que a um presente da natureza, uma vez que a natureza oferece materiais quase sem valor. Desse modo, a sociedade política não é de forma alguma natural: o estado é meramente um artefato criado pelos governantes. A perfeição do homem não é um fim natural do homem, mas um ideal criado livremente pelo próprio homem.

A segunda mudança após Maquiavel e que está em perfeito acordo com o seu espírito diz respeito apenas à política e à filosofia moral. Maquiavel dilacerara completamente a conexão entre a política e a lei natural ou direito natural, i.e., a ideia da justiça entendida como algo independente da arbitrariedade humana. A revolução maquiaveliana apenas adquire toda a sua força quando a conexão é restabelecida e então a justiça, ou o direito natural, são reinterpretados no espírito maquiaveliano. Esta foi a principal tarefa de Hobbes. Pode-se descrever a mudança efetuada por Hobbes da seguinte maneira: se antes dele a lei natural era entendida à luz de uma hierarquia das finalidades do ser humano na qual a autopreservação ocupava o mais baixo patamar, Hobbes entendeu a lei natural exclusivamente em termos de autopreservação. Por causa disso, a lei natural passou a ser entendida principalmente em termos do direito de autopreservação enquanto distinto de qualquer obrigação ou dever – um desenvolvimento que culmina com a substituição da lei natural pelos direitos do homem (a natureza substituída pelo homem e a lei substituída pelos direitos). Já em Hobbes, o direito natural de autopreservação inclui o direito de ir e vir [*corporeal liberty*] e a uma condição na qual o homem não se sinta enfasiado da vida, o que se aproxima do direito de autopreservação com conforto que será o suporte do ensinamento de Locke. Aqui posso apenas indicar que o crescimento da ênfase na economia é uma consequência disto. Eventualmente se chegou à conclusão de que a abundância universal e a paz são condições necessárias e suficientes para uma justiça perfeita.

O segundo movimento da modernidade se inicia com Rousseau. Ele alterou o ambiente moral do ocidente tanto quanto Maquiavel. Assim como fiz com Maquiavel, pretendo descrever o caráter do pensamento de Rousseau pelo comentário de duas ou três de suas sentenças. As características do primeiro movimento da modernidade diziam respeito à redução do problema moral e político a um problema técnico e a necessária superação da ideia de natureza pela de civilização, tornando aquela como que um mero artefato desta. Estas características se tornaram o alvo da crítica de Rousseau. Quanto à primeira, “os políticos clássicos falavam incessantemente de condutas e

virtude; nós nada falamos senão de contratos e de dinheiro”. Rousseau protestava assim em nome da virtude, da genuína e não utilitária virtude das repúblicas clássicas, contra as degradantes e deprimentes doutrinas daqueles que o antecederam. Ele se opôs tanto ao espírito repressivo da monarquia absoluta e ao comercialismo mais ou menos cínico das repúblicas modernas. Mas Rousseau se viu obrigado a reinterpretar o conceito de virtude por ter assumido o conceito moderno de estado de natureza como o estado no qual o homem encontra a sua própria gênese; por isso ele não podia restaurar o conceito de virtude enquanto o fim natural do homem ou perfeição da natureza humana. Contudo, ele não assumiu simplesmente o conceito moderno de estado de natureza de Hobbes e dos sucessores deste, pois concluiu que “todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de retornar ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá”. Rousseau chegou até lá por que percebeu que o homem no estado de natureza é destituído de tudo que adquiriu por seus próprios esforços. O homem, no estado de natureza, é sub-humano ou pré-humano, e sua humanidade ou racionalidade foi adquirida num longo processo. Para dizê-lo numa linguagem pós-rousseauiana, a humanidade do homem é derivada não da natureza, mas da história, do processo histórico, de um processo singular e único que não é teleológico. O fim desse processo histórico ou o seu ápice não pode ser visto ou previsto e apenas se torna visível pela perspectiva de uma possível completa atualização da racionalidade do homem ou da humanidade. O conceito de história, i.e., do processo histórico como um processo específico pelo qual o homem, sem pretendê-lo, torna-se humano, é uma consequência da radicalização por Rousseau do conceito hobbesiano de estado de natureza.

E como podemos saber que um certo estado do desenvolvimento humano é o ápice? Ou, dito de maneira geral, como podemos distinguir entre bem e mal se o homem é sub-humano por natureza, se o estado de natureza é sub-humano? Repetindo: o homem natural de Rousseau carece não apenas da sociabilidade, como o homem natural hobbesiano, mas também da racionalidade; ele não é o animal racional e sim o animal que é um agente livre, ou, mais precisamente, que possui uma quase infinita perfectibilidade ou maleabilidade. Mas como ele deve ser moldado ou moldar a si mesmo? A natureza do homem parece ser insuficiente para lhe dar orientação. A orientação que lhe é dada é limitada a isto: sob certas condições, i.e., num certo estágio de seu desenvolvimento, o homem é incapaz de preservar a si mesmo a não ser pelo estabelecimento da sociedade civil; e ele poderia pôr em risco sua autopreservação caso

não se certificasse de que a sociedade civil possui uma estrutura definida, uma estrutura voltada para a sua autopreservação. Para tanto, o homem precisa tornar a sociedade totalmente equivalente à liberdade que ele possuía no estado de natureza; todos os membros da sociedade precisam estar iguais e completamente sujeitos às leis que cada um deve estar apto a contribuir na elaboração; e deve ser impossível apelar para alguma lei superior ou lei natural que se sobreponha às leis positivas, pois tal apelo poderia pôr em risco o estado de direito. A fonte da lei positiva, e de nada mais do que a lei positiva, é a vontade geral. Uma vontade inerente ou imanente à sociedade propriamente constituída assume o lugar da lei natural transcendente. A modernidade surge da insatisfação com o abismo entre o que é e o que deve ser, o atual e o ideal. A solução sugerida quando do primeiro movimento da modernidade consistia em trazer o que deve ser para mais próximo daquilo que é ao se atenuar o que deve ser mediante a concepção do que deve ser como algo que não exija demais do homem ou que está de acordo com a mais poderosa e mais comum das paixões humanas. A despeito dessa atenuação, a diferença fundamental entre o que é e o que deve ser permaneceu. Nem mesmo Hobbes podia simplesmente negar a legitimidade do apelo daquilo que é, a ordem estabelecida, àquilo que deve ser, a natureza ou a lei moral. O conceito rousseauiano de vontade geral, infalível em si mesmo, faz daquilo que é aquilo que deve ser, e mostra como o abismo entre aquilo que é e aquilo que deve ser pode ser superado. Estritamente falando, Rousseau pôde mostrar isso apenas sob a condição de que sua doutrina da vontade geral, sua doutrina propriamente política, estivesse relacionada com sua doutrina do processo histórico, e essa relação foi trabalhada mais nos sucessores de Rousseau, Kant e Hegel, do que no próprio Rousseau. De acordo com essa visão, o racional ou a sociedade justa, a sociedade caracterizada pela existência de uma vontade geral que é conhecida enquanto vontade geral, i.e., o ideal, é necessariamente atualizada pelo processo histórico sem a intervenção consciente do homem.

Por que a vontade geral não pode errar? Por que a vontade geral é necessariamente boa? A vontade geral é boa por que ela é racional, e é racional justamente por que é geral. A vontade geral surge da generalização da vontade particular, vontade que em si mesma não é boa. O que Rousseau tem em mente é a necessidade de que, numa sociedade republicana, cada um transfigure na forma de leis os seus desejos e suas demandas em relação aos seus amigos. Ninguém poderia abandonar tais leis dizendo algo como “Eu não quero pagar impostos”; para tanto, seria preciso propor uma lei que abolisse as taxas. Ao transfigurar o seu desejo numa possível

lei, qualquer um percebe a loucura dessa vontade particular inicial. A mera generalização de uma vontade é o que garante a sua bondade. Não é então necessário recorrer a nenhuma reflexão essencial [*substantive consideration*] sobre o que nos é requerido segundo a natureza humana e a sua perfeição. Esse juízo de época [*epoch-making*] alcança plena clareza com a doutrina moral de Kant: o teste suficiente quanto à bondade de uma máxima é sua susceptibilidade de vir a ser princípio numa legislação universal; a mera forma da racionalidade, i.e., sua universalidade, garante a bondade do conteúdo. Portanto, as leis morais, enquanto leis da liberdade, não são mais entendidas como leis naturais. Os ideais morais e políticas são agora estabelecidas sem referência à natureza humana e o homem está assim radicalmente liberto da tutela da natureza. Inclusive os argumentos contra o ideal relacionado à natureza humana, tal como conhecidos pela incontestável experiência de muitos séculos, não mais têm importância, pois o que é chamado agora de natureza humana é simplesmente o resultado do desenvolvimento do homem até agora; é apenas o passado do homem, o que não lhe oferece nenhuma orientação quanto às possibilidades futuras do homem. A única orientação em relação ao futuro, quanto ao que o homem deve ou aspira fazer, é dada pela razão. A razão substitui a natureza. Esse é o significado da afirmação de que aquilo que deve ser não tem outra base além daquilo que é.

A filosofia da liberdade foi o que mais inspirou Kant e a filosofia do idealismo alemão no pensamento de Rousseau. Mas há outro pensamento fundamental de Rousseau, não menos importante do que o anterior e que, embora abandonado por Kant e seus sucessores, rendeu mais frutos em outra parte do mundo moderno. O idealismo alemão adotou e radicalizou a noção de vontade geral e as implicações desse conceito. A maneira pela qual o próprio Rousseau caracterizava essa linha de raciocínio foi abandonada. “O homem nasceu livre e em toda parte se encontra acorrentado. Como esta mudança aconteceu? Não sei. O que pode legitimá-la? Creio que possa responder a essa questão”. Ou seja: a sociedade livre, a sociedade caracterizada pela existência de uma vontade geral, é tão distinta de uma sociedade governada despoticamente quanto a escravidão legítima é distinta da escravidão ilegítima; ela é, em si mesma, escravidão. O homem não pode encontrar a liberdade em nenhuma sociedade; ele pode encontrar a liberdade apenas pelo retorno, mesmo que da sociedade boa e legítima, à natureza. Em outras palavras, a autopreservação, o conteúdo do direito natural fundamental do qual o contrato social é derivado, não é um fato fundamental. A autopreservação não pode ser boa se a vida simples, a existência simples, não for boa. A benevolência [*goodness*] da

vida simples é experienciada pelo sentimento da existência. É esse sentimento que faz surgir o interesse pela preservação da existência de toda atividade humana. Mas tal preocupação impede o deleite fundamental do homem e o torna miserável. O homem pode ser feliz apenas se retornar à experiência fundamental. Poucos homens são capazes de alcançar tal condição, enquanto quase todos os homens são capazes de agir segundo o derivado direito de autopreservação, i.e., de viver como cidadãos. Ao cidadão é requerido que faça o seu dever, que seja virtuoso. Mas a virtude não é benevolente. A benevolência (sensibilidade, compaixão) sem um senso de dever ou obrigação, sem esforço – e não há virtude sem esforço – é o que preserva o homem natural, o homem que vive às margens da sociedade sem fazer parte dela. Há um abismo intransponível entre o mundo da virtude, da razão, da liberdade moral e da história, por um lado, e o da natureza e da liberdade natural, por outro.

Nesse ponto, parece apropriada uma observação geral sobre a noção de modernidade. A modernidade fora entendida inicialmente como um contraponto à antiguidade; o moderno poderia até incluir o mundo medieval. A diferença entre o moderno e o medieval, por um lado, e a antiguidade, por outro, foi reinterpretada em torno de 1800 como a diferença entre o romantismo e o classicismo. Em sentido estrito, o romantismo consiste num modo de pensar e de sentir que foi iniciado por Rousseau. Certamente, o romantismo é mais moderno do que o classicismo em qualquer uma de suas formas. Talvez o maior documento do fecundo conflito entre a modernidade e a antiguidade, enquanto conflito entre o romântico e o clássico, é o *Fausto* de Goethe. Fausto é chamado de “bom homem” pelo próprio Deus. Esse bom homem comete crimes desumanos, públicos e privados. Não irei aqui comentar o fato dele ter sido redimido por realizar uma ação pública edificante que o permitiu estar numa terra livre com um povo livre, e que essa ação pública edificante não é criminosa ou revolucionária, mas legítima, tornada possível por ele ter recebido um feudo do imperador. Limito-me a acentuar o fato de que a bondade de Fausto decididamente não é virtude – i.e., que o horizonte moral do mais famoso trabalho de Goethe foi estabelecido por Rousseau. É verdade que a bondade de Fausto não é igual à bondade no sentido de Rousseau. Enquanto a bondade no sentido de Rousseau está associada a abster-se de agir, como uma espécie de sossego, a bondade de Fausto é desassossegada, uma busca interminável, insatisfeita com o que é finito, acabado, completo, “clássico”. O significado de Fausto para a modernidade, para a maneira pela qual o homem entende a si mesmo enquanto homem moderno, foi apreciado corretamente por Spengler ao

denominar o homem moderno de fáustico [*Faustic man*]. Podemos dizer que Spengler substituiu “romântico” por “fáustico” ao descrever o caráter próprio da modernidade.

Assim como o segundo movimento da modernidade está relacionado à Rousseau, o terceiro está relacionado à Nietzsche. Rousseau nos confronta com a antinomia entre a natureza, por um lado, e, por outro, a sociedade civil, a razão, a moralidade e a história, de tal modo que o fenômeno fundamental é o beatífico sentimento da existência – da união e comunhão com a natureza –, o qual pertence completamente à natureza enquanto distinta da razão e da sociedade. O terceiro movimento pode ser descrito como o estabelecimento de uma nova compreensão do sentimento da existência: um sentimento antes de terror e angústia do que de paz e harmonia, o sentimento de que a existência histórica é necessariamente trágica. O problema do homem é de fato insolúvel enquanto problema social, tal como Rousseau dissera, mas não há nenhuma escapatória rumo à natureza. Não há qualquer possibilidade de genuína felicidade. A grandiosidade que o homem possa alcançar nada tem a ver com felicidade.

Cito Nietzsche: “Todos os filósofos têm o defeito comum de partir do homem [que lhes é] contemporâneo e acreditarem alcançar seu objetivo pela análise deste. A falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”. A crítica de Nietzsche a todos os filósofos que o antecederam é uma restauração da crítica de Rousseau a todos os filósofos que o antecederam. Mas o que faz bastante sentido em Rousseau soa estranho em Nietzsche, pois entre Rousseau e Nietzsche havia se dado a descoberta da história. O século entre Rousseau e Nietzsche é o século da descoberta da história. Nietzsche entende que a essência da história foi até ali mal compreendida. O mais vigoroso filósofo da história foi Hegel. Para Hegel, o processo histórico era racional e razoável, um progresso culminando no estado racional, o estado pós-revolucionário. O Cristianismo é a religião verdadeira ou absoluta. Contudo, o Cristianismo consiste na reconciliação com o mundo, o *saeculum*, a completa secularização do mundo, um progresso iniciado com a Reforma, continuado pelo Esclarecimento e concluído no estado pós-revolucionário, o qual é o primeiro estado conscientemente baseado no reconhecimento dos direitos do homem. No caso de Hegel, somos realmente compelidos a dizer que a essência da modernidade é o cristianismo secularizado, já que a secularização é a sua intenção consciente e explícita. De acordo com Hegel, há um ápice e um fim da história. Isso lhe permite conciliar a ideia da verdade filosófica com o fato de que cada filósofo é um filho de seu tempo: a verdadeira

e derradeira filosofia pertence ao momento absoluto da história, ao ápice da história. O pensamento pós-hegeliano recusou a ideia de que há um ápice ou fim da história, i.e., entendeu o processo histórico como não acabado e inacabável, conservando ainda a nova crença infundada na racionalidade e no caráter progressivo do processo histórico. Nietzsche é o primeiro a se pôr diante dessa situação. O discernimento de que todos os princípios de pensamento e ação são históricos não poderia ser amenizado pela esperança infundada de que a sequência histórica desses princípios tem um significado intrínseco, um direcionamento intrínseco. Todas as ideias são o resultado de atos criativos dos homens, de atos livres que constituem o horizonte segundo o qual todas as culturas foram possíveis. Esses atos não se organizam a si mesmos num sistema e nem são passíveis de uma síntese genuína. Apesar disso, todos os ideais requerem um suporte objetivo, seja na natureza ou em Deus ou na razão. O discernimento histórico destrói todos esses pré-requisitos e com isso todos os ideais conhecidos. Mas é precisamente a realização da verdadeira origem de todos os ideais – nas ações ou projetos humanos – o que torna possível um novo e radical projeto, a transvaloração de todos os valores [*transvaluation of all values*], um projeto que está de acordo com o novo discernimento [histórico], embora não seja dedutível dele (caso contrário não seria a consequência de um ato criativo).

Mas isto não implicaria que toda a verdade fora finalmente descoberta – a verdade sobre todos os princípios de pensamento e ação? Nietzsche parece hesitar entre aceitar essa conclusão ou apresentar seu entendimento da verdade como uma hipótese ou uma interpretação. Na prática ele optou pela primeira alternativa, pois acreditava que descobrira a unidade fundamental entre a criatividade humana e tudo o que há – “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder”. A transvaloração de todos os valores que Nietzsche buscou alcançar se justifica em última análise pelo fato de sua raiz estar numa vontade de poder superior – uma vontade de poder superior àquela que originara todos os valores que a antecederam. Nenhum homem até ali, mesmo aqueles de mais alto valor, poderia viver de acordo com a transvaloração de todos os valores; apenas o sobre-humano [*Over-man*] pode fazê-lo. O derradeiro discernimento quanto ao ser conduz ao último ideal. Nietzsche, diferente de Hegel, não considera que a atualização do derradeiro ideal sucede ao derradeiro discernimento, porém que o derradeiro discernimento abre caminho para a atualização do derradeiro ideal. Nesse aspecto, a concepção de Nietzsche se assemelha a de Marx. Mas há esta diferença fundamental entre Nietzsche e Marx: para Marx, o advento de uma sociedade sem classes é

inevitável [*necessary*], enquanto para Nietzsche o advento do sobre-humano depende da escolha do próprio homem. Apenas uma coisa é certa para Nietzsche em relação ao futuro: o homem tal como existira até ali se aproxima do fim, o que o sucederá pode ser tanto o sobre-humano quanto o Último homem [*Last-man*]. O Último homem, a forma mais baixa e decadente do humano, o homem de rebanho sem ideais ou aspirações, mas bem alimentado, bem vestido, bem alojado, bem cuidado pelos médicos e psicanalistas, é o homem idealizado por Marx visto por uma ótica não marxista. Ainda a despeito da radical oposição entre Marx e Nietzsche, o estágio final do ápice é caracterizado segundo ambos pelo fato de marcar o fim do domínio do acaso: o homem será, pela primeira vez, senhor de seu destino.

Há uma peculiar dificuldade para Nietzsche. Segundo lhe parece, toda vida humana genuína e nobre têm um caráter hierárquico ou aristocrático. A cultura superior do futuro precisa estar de acordo com a ordem ou disposição [*rank*] natural que Nietzsche, em princípio, entende por uma perspectiva platônica. Mas como pode haver uma dada ordem ou disposição natural que, por assim dizer, conceda poder infinito ao sobre-humano? Também para Nietzsche o fato de quase todos os homens serem imperfeitos e cindidos não pode ser imputado a uma natureza impositiva [*authoritative nature*], mas apenas a uma herança do passado ou da história tal como essa se desenvolveu até ali. Para evitar esta dificuldade, i.e., para evitar a ânsia pela igualdade de todos os homens quando o homem alcançar o ápice de seu poder, Nietzsche precisa que a natureza ou o passado sejam impositivos ou ao menos inescapáveis. Como isso não lhe parece mais um fato inegável, Nietzsche precisa então postulá-lo. Esse é o significado de sua doutrina do eterno retorno [*eternal return*]. O eterno retorno do passado, de todo o passado, precisa ser desejado para que o sobre-humano seja possível.

A natureza do homem é vontade de poder e isso significa primeiramente uma vontade de subjugar aos outros: o homem, por natureza, não deseja a igualdade. O homem alcança satisfação em subjugar tanto aos outros quanto a si mesmo. Enquanto o homem de Rousseau é compassivo, o homem de Nietzsche é cruel.

O que Nietzsche disse a propósito das ações políticas é bem mais indefinido e vago do que o que foi dito por Marx. Em certo sentido, todo uso político de Nietzsche é uma perversão de seu ensinamento. Não obstante, aquilo que ele disse foi lido e inspirou homens da política. Ele é um pouco responsável pelo fascismo assim como Rousseau o é pelo Jacobinismo. Isso quer dizer que Nietzsche é tão responsável pelo fascismo quanto Rousseau foi pelo Jacobinismo.

Eu extraio uma conclusão política das observações anteriores. A teoria da democracia liberal, assim como o comunismo, surgiram do primeiro e do segundo movimento da modernidade; já o fascismo se mostrou uma consequência do terceiro movimento. Esse fato inegável não nos permite retornar às formas primeiras do pensamento moderno, pois a crítica de Nietzsche ao racionalismo moderno ou a crença moderna na razão não pode ser desconsiderada ou esquecida. Esse é o motivo essencial para a crise da democracia liberal. A crise teórica não conduz necessariamente a uma crise prática, já que a superioridade da democracia liberal é por demais óbvia em relação ao comunismo, ao stalinismo ou ao pós-stalinismo. Acima de tudo, a democracia liberal, diferente do comunismo e do fascismo, concede um poderoso suporte para um modo de pensar que não pode ser denominado de modo algum moderno, a saber, o pensamento pré-moderno de nossa civilização ocidental.

Notes:

¹ Professor Adjunto II do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UNB), Brasil.

² Cf., e.g., SMITH, S. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy and Judaism*. Chicago: Chicago Univ. Press, 2006; BLOOM, A. “Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973. In: *Political Theory*. Vol. 2, No.4 (Nov, 1974), p. 372-392.”; PANGLE, T. *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 2006; ROSEN, S. “Leo Strauss and the Possibility of Philosophy”. In: *Review of Metaphysics*. Vol. 53. No. 3 (Mar, 2000), p. 541 – 564.

³ Vários trabalhos discutem as apropriações – ou deturpações – das ideias de Strauss pelo neoconservadorismo norte-americano. Para uma leitura que busca distinguir Strauss do “straussianismo”, ver NORTON, A. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. Yale: Yale Univ. Press, 2004. Para uma leitura que visa apregoar a ideologia neoconservadora aos escritos de Strauss, ver, sobretudo, DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

⁴ *Natural Right and History*, publicado originalmente em 1957, foi o primeiro livro de Strauss traduzido para o português, em 2009 (cf. STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009).

⁵ Cf. TANGWAY, D. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale: Yale Univ. Press, 2007, introdução.

⁶ As considerações biográficas sobre Strauss seguem aqui, salvo indicação contrária, SMITH, S. “Leo Strauss: The Outlines of a Life”. In: SMITH, S. (ed) *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge Univ. Press, 2009, p. 13-40.

⁷ Algumas das reflexões de Strauss sobre o seu contato com a fenomenologia de Husserl e o “existencialismo” de Heidegger foram apresentadas em artigos como “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy” (In: STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1983, p. 29-37) e “An Introduction to Heidegger’s Existentialism” (In: STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Philosophy*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1989, p. 27-46). Strauss conta que, em sua época de estudante, todos se impressionavam com a probidade intelectual e devota paixão pela ciência de Max Weber. Contudo, Strauss confidenciou a Franz Rosenzweig que, após ouvir as preleções de Heidegger, “Weber me pareceu um ‘órfão desalentado’ quanto à precisão, probidade e competência. Eu jamais vira tanta profundidade, seriedade e concentração na interpretação dos textos filosóficos. Eu ouvira a interpretação de Heidegger de certas passagens dos textos de Aristóteles e, algum tempo depois, escutei Werner Jaeger, em Berlin, interpretando os mesmos textos. A caridade me leva a restringir a comparação entre ambos à simples observação de que não há comparação”. E, segundo Strauss, antes de Heidegger, Husserl era o “único filósofo alemão” de seu tempo (cf. “An Introduction to Heidegger’s Existentialism”, *op. cit.* 27-28).

⁸ Cf. STRAUSS, L., *Spinoza’s Critique of Religion*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1965, p. 1.

⁹ Cf. STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1996, prefácio à edição americana. Como esclarece SMITH, S., *op. cit.*, p. 37: “Os judeus alemães voltavam-se para a filosofia de Spinoza à procura de uma resposta à Questão Judaica. Spinoza considerava a democracia moderna como constituída antes pela promessa de uma moralidade universal e racional do que religiosa. A religião poderia doravante ser circunscrita à esfera da consciência individual ou crença privada, o que elevaria o Estado a uma posição neutra em relação aos vários credos religiosos em litígio. Não obstante, era reconhecido que essa separação puramente formal das esferas pública e privada não poderia eliminar por completo a perseguição ou o preconceito antissemita, mas apenas transferi-la de uma disputa pública para uma disputa privada. Igualmente, a filosofia de Spinoza também implicava que não poderia haver solução para a Questão Judaica sem a criação de um Estado judeu. A democracia liberal como que apontava para ou tornava possível a concepção política zionista”. Para um estudo da leitura straussiana de Spinoza e sua relação com o contexto judaico do início do século XX, cf. TANGWAY, D., *op. cit.*, especialmente o capítulo 1 (“Zionism, Orthodoxy, and Spinoza’s Critique of Religion”). Para uma discussão ampla sobre o tratamento de Strauss ao “problema teológico-político”, ver JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Profecy, and Politics in Leo Strauss’s Early Thought*. New York: State Univ. of New York Press, 2008; e BATNITZKY, L., “Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament”. In: SMITH, S. (ed), *op.cit.*, p. 41-62.

¹⁰ SMITH, S. *op. cit.*, p. 38.

¹¹ Em seu *Strauss and Schmitt: a Hidden Dialogue* (Chicago: Chicago Univ. Press, 1995), Heinrich Meier cita uma carta de Schmitt na qual é dito que “[Strauss] viu através de mim e dissecou-me como ninguém mais fora capaz” (cf. p. 127). O livro de Meier também republica a elogiada resenha crítica de Strauss a *O Conceito do Político*.

¹² Todavia, no prefácio autocrítico à edição americana de *The Political Philosophy of Hobbes* (1952), Strauss confessa que “eu concluí [quando da primeira edição] que Hobbes fora o fundador da filosofia política moderna por que ele expressara diretamente, pela força de sua filosofia política, a ruptura radical com toda a filosofia política anterior com maior convicção do que o fizeram Zeno de Cítio, Marsílio de Pádua, Maquiavel, Bodin e mesmo Bacon. Eu me assegurara de tal perspectiva pelo julgamento de homens competentes, como Bayle e Rousseau. A causa direta e talvez suficiente de meu erro aqui se deveu a uma reflexão inadequada da introdução do *Discorsi* de Maquiavel. Eu aprendera com Spinoza a apreciar o clamor do décimo quinto capítulo d’*O Príncipe*. Mas eu ouvira de todos os leitores abalizados que a *magnum opus* de Maquiavel não era *O Príncipe*, mas o *Discorsi* – e o *Discorsi* se apresentava, à primeira vista, antes como uma tentativa de restaurar algo perdido ou esquecido do que como o início de uma perspectiva inteiramente nova. Eu não levei em conta a possibilidade de que Maquiavel ainda fazia uso de um tipo de prudência que Hobbes desdenhava em utilizar; que o grau de diferença das pretensões de originalidade de Maquiavel e Hobbes não era audível apenas pela diferença de grau quanto à clareza de pensamento, mas principalmente em relação a uma sinceridade exagerada” (cf. STRAUSS, L., *op. cit.*, p. xv- xvi). Um capítulo de *The Political Philosophy of Hobbes* foi publicado em português na coletânea organizada por Célia Galvão Quirino e Maria Tereza Sadek, *Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹³ Para uma avaliação crítica da leitura “entre as linhas” de Strauss, ver LEFORT, C., “Três notas sobre Leo Strauss”. In: *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, cap. 11. Para uma avaliação das principais críticas e defesa desse modo de leitura, especificamente quanto ao seu emprego por Strauss quanto ao estudo de Maquiavel, ver MANSFIELD, H., “Strauss’s Machiavelli”. In: *Machiavelli’s Virtue*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1998, cap. 9. A leitura “entre as linhas” é desenvolvida metodicamente sobretudo em *Persecution and the Art of Writing*; porém, uma apresentação sucinta – e com o propósito de defendê-las das críticas -, encontra-se em STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing”. In: *What is Political Philosophy? (and Others Writings)*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1959, cap. IX.

¹⁴ Cf. 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. 73-102.

¹⁵ Como bem reconheceu uma das mais atentas antagonistas do pensamento Straussiano, em SHADIA DRURY, *op. cit.*, p. lix.

¹⁶ STRAUSS, L. “How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise. In: *Persecution and the Art of Writing*, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷ Cf. LAMPERT, L. “Strauss’s Recovery of Esotericism”. In: SMITH, S. (ed.), *op. cit.*, p. 63.

¹⁸ Para um estudo crítico dos principais argumentos de *Direito Natural e História*, ver SAMPAIO, E. “Niilismo & Política”. In: *Trans/Form/Ação*, vol. 35. Marília: Unesp, p. 115-136, 2012.

¹⁹ Essa obra foi recentemente editada no Brasil (2013), pela Forense Universitária, sob o título *História da Filosofia Política*. Além do já citado *Direito Natural e História*, trata-se do único volume que dispomos em português assinado por Strauss.

²⁰ Tratou-se de um evento intitulado “Leo Strauss as Teacher”, disponível em <http://leostrausscenter.uchicago.edu/news/2011/07/video-%E2%80%98leo-strauss-teacher%E2%80%99-conference> [acessado em 03/05/2013].

²¹ Para acessar as gravações em áudio atualmente disponível das aulas de Strauss, cf. <http://leostrausscenter.uchicago.edu/courses> [acessado em 03/05/2013]. A transcrição das gravações está em curso e, segundo os responsáveis, em breve estará disponível.

Referências bibliográficas

BATNITZKY, L., “Leo Strauss and the “Theologico-Political Predicament”. In: SMITH, S. (ed) *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge Univ. Press, 2009.

BLOOM, A. Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973. In: *Political Theory*. Vol. 2, No.4 (Nov, 1974), p. 372-392.

DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

JANSSENS, D. *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Profecy, and Politics in Leo Strauss’s Early Thought*. New York: State Univ. of New York Press, 2008.

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

MANSFIELD, H., “Strauss’s Machiavelli”. In: *Machiavelli’s Virtue*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1998.

MEIER, H. *Schmitt: a Hidden Dialogue*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1995.

MILLER, E. “Leo Strauss e a Recuperação da Filosofia Política”. In: CRESPIGNY, A; MINOGUE, K. *Filosofia Política Contemporânea*. 2ª. ed. Brasília: Editoria UnB, 1975.

NORTON, A. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. Yale: Yale Univ. Press, 2004.

PANGLE, T. *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 2006.

ROSEN, S. “Leo Strauss and the Possibility of Philosophy”. In: *Review of Metaphysics*. Vol. 53. No. 3 (Mar, 2000), p. 541 – 564.

SAMPAIO DA SILVA, E. “Niilismo & Política”. In: *Trans/Form/Ação*, vol. 35. Marília: Unesp, p. 115-136, 2012.

SMITH, S. “Leo Strauss: The Outlines of a Life”. In: SMITH, S. (ed) *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge Univ. Press, 2009, p. 13-40.

SMITH, S. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy and Judaism*. Chicago: Chicago Univ. Press, 2006.

_____. “An Introduction to Heidegger’s Existentialism” In: STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Philosophy*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1989, p. 27-46.

_____. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy" In: STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1983, p. 29-37.

_____. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1965.

_____. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1996.

STRAUSS, L., "On a Forgotten Kind of Writing". In: *What is Political Philosophy? (and Others Writings)*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1959.

TANGWAY, D, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale: Yale Univ. Press, 2007.