



A metodologia de Leo Strauss enquanto arte de ler e a redescoberta da esquecida arte de escrever

*Bruno Irion Coletto**

Resumo: O aumento no interesse pelo pensamento de Leo Strauss no Brasil é fato consumado, o que vem representado pela recente tradução de várias de suas obras para o Português, sem contar uma incipiente produção de textos acadêmicos sobre o seu trabalho. Tido como um autor hermético, difícil de ler, a compreensão de sua filosofia política demanda, então, o entendimento de sua metodologia. Articular as razões e os modos de Leo Strauss é o objetivo da presente pesquisa. O resgate – e a explicitação – do modo esotérico de escrever presente na tradição da filosofia política que remonta à Grécia Antiga, realizados por Strauss, passa, primeiro, pelo entendimento da crítica que ele articula contra a modernidade. Se o modo esotérico de escrita, em vista do regime de perseguição que os filósofos viviam, era secreto, por que Strauss se lançou na tarefa de revelá-lo? A compreensão das regras de interpretação que Strauss propõe, juntamente com a compreensão dos níveis de perseguição que podem se fazer presentes na comunidade política, só é possível após o entendimento da metodologia de Strauss enquanto uma arte de ler.

Palavras-chave: Leo Strauss; Filosofia Política; Arte de Ler; Esoterismo

Leo Strauss' methodology as an art of reading and the rediscovery of the forgotten art of writing

Abstract: The increasing interest in Leo Strauss' thought in Brazil is a fact, which is represented by the recent translation of several of his works into Portuguese, not

* Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor em Instituto Mises Brasil (IMB) e em Instituto Ives Gandra. E-mail: coletto.bruno@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4717440398580073>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9720-7013>.

to mention an incipient production of academic texts about his work. Regarded as a hermetic author, difficult to read, the understanding of his political philosophy demands, then, the understanding of his methodology. Articulating the reasons and ways of Leo Strauss is the objective of the present research. The rescue – and the explanation – of the esoteric way of writing present in the tradition of political philosophy that goes back to Ancient Greece, carried out by Strauss, passes, first, through the understanding of the criticism that he articulates against modernity. If the esoteric way of writing, under the regime of persecution that philosophers lived, was secret, why did Strauss undertake the task of revealing it? Understanding the rules of interpretation that Strauss proposes, along with understanding the levels of persecution that can be present in the political community, is only possible after understanding Strauss' methodology as an art of reading.

Keywords: Leo Strauss; Political Philosophy; Art of Reading; Esoterism

Introdução: o interesse pelo pensamento de Leo Strauss

Temos visto, no Brasil, um aumento de interesse no estudo de Leo Strauss, filósofo alemão radicado nos Estados Unidos, falecido em 1973. Há dez anos era possível encontrar apenas seu *Direito Natural e História* traduzido em 2009 para o português, mas editado em Portugal. A rigor, não possuíamos acesso fácil a nenhuma de suas obras. Agora, nos últimos anos, suas principais obras tiveram edições brasileiras¹, assim como também é possível encontrar trabalhos no Brasil referindo-se a Strauss².

¹ Em 2013 foi traduzida a famosa coletânea organizada por STRAUSS e CROSEY intitulada “História da Filosofia Política” pela Forense Universitária. Seu clássico “Direito Natural e História”, recentemente reeditado, em 2021, pela Coleção Os Pensadores da Folha, foi originalmente publicado em 2014 pela Martins Fontes. Agora, pela É Realizações, tivemos em 2015 “Reflexões sobre Maquiavel” e “Perseguição e a Arte de Escrever”; em 2016 “A Filosofia Política de Thomas Hobbes” e também “Uma introdução à Filosofia Política”, bem como em 2017 tanto “Fé e Filosofia Política - A Correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934–1964)”, como “Da Tirania”.

² Como livros publicados destaca-se a tradução de “Revolta contra a modernidade” de Ted V. Mcallister pela É Realizações em 2017 e “Leo Strauss: uma introdução à sua filosofia política” de Talyta Carvalho, também pela É Realizações, em 2015, além de uma gama de artigos em revistas científicas brasileiras nas áreas da Filosofia, da Ciência Política e do Direito.

Parece-nos, contudo, que uma verdadeira compreensão de Strauss demanda, em particular, uma compreensão de seu contexto e de sua própria metodologia, de modo que o novel interesse na sua obra em língua portuguesa não prescinde de uma visão sobre sua metodologia e uma compreensão ampla sobre seus objetos de estudo e discussão. O objetivo do presente artigo, assim, é traçar um panorama geral acerca da – certamente polêmica – metodologia que Strauss defendia para a interpretação dos grandes clássicos da filosofia política. Tal procedimento foi melhor articulado por ele em *Persecution and the Art of Writing* (1952), mas permeia boa parte de sua complexa obra. O presente volume, *Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado* apenas vem a corroborar e dar vazão ao interesse acadêmico acerca do pensamento de Strauss.

De plano, portanto, deve-se ressaltar que Strauss tinha a pretensão de compreender os clássicos da forma como eles mesmos se compreendiam, justamente para que se aprendesse algo *deles*, e não apenas algo *sobre* eles (Strauss, 1996, p. 322-324). Compreender tal pretensão é o objetivo deste artigo. Mais do que isso, acreditamos que uma correta interpretação de Strauss demanda a compreensão de que o retorno aos clássicos por ele proposto, em verdade, faz parte de um projeto que busca compreender não apenas *o que* aconteceu na Europa da primeira metade do século XX, mas de compreender *como* aquela autodestruição pôde acontecer (Fuller, 2009, p. 247), de modo que o retorno aos clássicos proposto por Strauss é um chamamento à compreensão e ao resgate de duas raízes da civilização ocidental, a moralidade bíblica e o racionalismo grego. Strauss via nessas duas raízes uma tensão permanente (Zuckert, 2009, p. 93) e dedicou grande parte dos seus estudos à análise dessa tensão. Do seu ponto de vista, apesar dos desentendimentos existentes entre as duas tradições fundantes da civilização ocidental, Atenas e Jerusalém convergiam num aspecto fundamental: a convicção de que a distinção entre o bem e o mal, entre o certo e o errado, pode ser descoberta, seja através da razão, seja através da razão assistida pela revelação (Espada, 2008, p. 75-76). A tradição ocidental, portanto, antes da modernidade, nunca havia sido relativista. Por isso a modernidade, na

percepção de Strauss, estava em crise, na medida em que havia aderido a uma percepção relativista de mundo e de moralidade. Para estruturar esse retorno aos clássicos, uma metodologia específica foi por ele defendida.

Bem conhecido em língua estrangeira, sua contribuição bibliográfica abarca em torno de oitenta artigos publicados nas mais renomadas revistas de filosofia política do cenário norte-americano e mais de quatorze livros (se contados os postumamente editados, passa-se de vinte livros), sendo que alguns deles possuem traduções em mais de seis línguas europeias, além de inúmeras aulas e manuscritos que têm sido editados e publicados postumamente por seus estudiosos³. Apesar de não ter tido um grande reconhecimento acadêmico em vida, Strauss adquiriu uma notoriedade no cenário acadêmico e político norte-americano não usual para um professor de filosofia (Massini Correias, 2010, p. 179). O estudo de suas obras teve um revigoramento nos últimos anos nos Estados Unidos, pois se passou a acreditar que seu pensamento influenciava o Partido Republicano norte-americano, dando as linhas para a política exterior do Governo Bush (Zuckert, Zuckert, 2006, p. 1). A inusitada polêmica conduziu à produção de uma vasta bibliografia e deu causa a um renovado estudo de suas obras. Essa bibliografia relativamente recente, além de demonstrar que a interpretação midiática e político-partidária no cenário norte-americano não fazia sentido⁴, em verdade conseguiu ressaltar a percepção de que seu projeto de retorno aos clássicos para a resolução dos problemas da modernidade e de crítica ao relativismo por ele identificado no seu tempo era uma resposta convincente e uma demonstração de que a filosofia política clássica já havia enfrentado os

³ Muito pode ser encontrado em <<http://leostrausscenter.uchicago.edu/>>, inclusive uma lista completa de suas publicações, além do áudio de aulas que proferiu e conferências sobre seu pensamento.

⁴ Para uma defesa das ideias de Strauss frente ao debate mais político do que acadêmico e frente às midiáticas acusações, remetemos para Minowitz, Peter. *Straussphobia: defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other accusers*. Lanham: Lexington Books, 2009. Fazer essa defesa de Strauss também é um dos objetivos presentes em Zuckert, Catherine; Zuckert, Michael. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy & American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

mesmos problemas contemporâneos de modo profundo: em suma, a polêmica midiática serviu para consolidar uma linha que entende que efetivamente há o que aprender com os pré-modernos (Massini Correias, 2010, p. 181).

Strauss, portanto, teve um grande impacto no estudo da história da filosofia política na segunda metade do século XX (Major, 2010, p. 63). Um importante texto autobiográfico de seu pensamento político pode ser encontrado no prefácio que escreveu à publicação em inglês do seu primeiro livro, mais de trinta anos depois de tê-lo escrito em alemão. Nesse prefácio, ele esclarece uma mudança de orientação ocorrida no começo da década de trinta, quando passou a aceitar que um retorno ao pensamento clássico era possível (Strauss, 1965, p. 31). A partir de então ele passou a constatar que a filosofia política no seu tempo estava em crise, sendo ignorada e posta de lado, visto que, para os modernos, ela não poderia contribuir com os esforços de transformar a ciência política em uma “verdadeira ciência”, uma “ciência científica”. Strauss, então, lançou um contra-ataque à “científica” ciência política do pós-guerra, fazendo releituras dos grandes filósofos do passado, além de defender que o estudo do positivismo científico era um esforço vão na tentativa de compreensão da vida política, tendo em vista que esse inevitavelmente estava desprezando o caráter essencial da vida política como a tentativa para determinar e alcançar o que é mais importante na existência humana (Zuckert, Zuckert, 2006, p. 28). Seu pensamento é tão peculiar a ponto de alguns dizerem que ele foi o descobridor da ruptura entre o pensamento filosófico antigo e o moderno (White, 1974, p. 3). Esta ideia de ruptura entre a antiguidade e a modernidade foi a linha mestre de toda sua vasta produção acadêmica a partir de então.

É praticamente unânime a percepção de que Strauss produziu um trabalho de grande profundidade, escrevendo e ensinando sobre filósofos políticos, de Sócrates a Heidegger, incluindo boa parte dos notáveis entre eles. Ou seja, ele dedicou textos e estudos a inúmeros filósofos políticos da antiguidade, do medievo e da modernidade. Seu entendimento acerca dos autores judeus e islâmicos medievais contribuíram para redefinir o estudo

desses escritores. Sua leitura de Platão teve uma grande influência no estudo da antiga filosofia política. E suas explanações sobre Locke e Rousseau, Nietzsche e Weber atraíram a atenção de tantos outros estudiosos (Zuckert, Zuckert, 2006, p. 28), a ponto de ser considerado uma das figuras mais reverenciadas e mais controversas do pós-guerra na ciência política norte-americana (Susser, 1988, p. 497).

Como um crítico da modernidade, Strauss suscitou inúmeros debates: colocando em questão os pressupostos da modernidade, entrou em atrito acadêmico com os estudiosos comprometidos com o projeto metodológico moderno e com a interpretação corrente em sua época sobre os clássicos; falando de direito natural e criticando a distinção entre fatos e valores, trouxe para si a indignação de inúmeros cientistas políticos (Bloom, 1974, p. 373); com a ideia de ruptura entre antiguidade e modernidade, discordou dos contemporâneos que acreditavam em uma continuidade – isso para citar alguns exemplos dos debates iniciados ou reavivados pelos seus escritos. Tal relato, assim, é suficiente para justificar o recente interesse em sua obra no Brasil.

Modernidade, Filosofia e Política

A obra de Strauss parte de um pressuposto: a modernidade está em crise. Chamada de diversas formas por Strauss, a “Crise da Modernidade”, a “Crise do Ocidente” ou ainda a “Crise dos Nossos Tempos” (Strauss, 1964, p. 1) resulta na negação da filosofia política, da forma como surgida entre os gregos, com Sócrates. A crise da modernidade, para ele, é uma crise da razão (Garzón-Vallejo, 2009, p. 303) que atinge os fundamentos da civilização ocidental. É um relativismo sem precedentes que passa a ser a característica dominante da modernidade ocidental (Espada, 2008, p.74). E é para resgatar a possibilidade e a necessidade da filosofia política, resgatando a racionalidade dos clássicos, que Strauss se lança ao estudo dos pré-modernos.

Strauss identifica duas posturas modernas como sendo os grandes vilões que precisam ser compreendidos e corrigidos: a primeira é o “*positivismo*”, ou seja, a ideia de que o conhecimento deve ser científico e limitar-se a juízos de fato, não podendo validar juízos de valor (Strauss, 1989, p. 82). A questão, para ele, é que a filosofia política justamente pressupõe que juízos de valor possam ser validados (Strauss, 1989, p. 82 e Strauss, 1971⁵, p. 1), de modo que este tipo de distinção entre fatos e valores é uma tentativa de negar a própria essência da filosofia política. O positivismo negaria a filosofia política por ser “não-científica”, portanto (Strauss, 1971, p. 1).

A segunda postura da modernidade que ataca e nega a filosofia política é mais “sofisticada” e chamada por Strauss de “*historicismo*”: admite que a separação entre fatos e valores não é defensável, na medida em que aceita que as categorias de compreensão teóricas implicam, de algum modo, em princípios de avaliação. Contudo, os historicistas entendem que tais princípios, conjuntamente com os parâmetros de compreensão, são *historicamente variáveis*. Ou seja, para eles seria impossível responder a questão sobre o certo e o errado ou a questão acerca da melhor ordem social de maneira universal e válida para qualquer época histórica, como pretendia a filosofia política (1989, p. 82). O historicismo nega a filosofia política por ser “não-histórica” (Strauss, 1971, p. 1). As duas posturas modernas, positivismo e historicismo aparecem posteriormente compiladas e articuladas em seu *Natural Right and History* (1953, p. 9-80).

Assim, o modo de pensar moderno era criticável pois negava a possibilidade da filosofia⁶. Uma das respostas de Strauss para tal forma de

⁵ Este artigo também constou da coletânea Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 29-37. As referências aqui utilizadas, contudo, dirão respeito ao artigo publicado na *Interpretation*.

⁶ Massini Correias refere que haveria quatro formas de relativismo na modernidade criticadas por Strauss: o “relativismo liberal”, decorrente de Isaiah Berlin; o “relativismo historicista” do pensamento alemão; o “relativismo positivista” decorrente de Max Weber e o “relativismo niilista” de Nietzsche e Heidegger. (Massini Correias, 2010, p. 183-184).

pensar consistia na redescoberta de uma esquecida arte de escrever dos filósofos – arte de escrever diretamente relacionada com o que a filosofia é (Kinzel, 2011, p. 135). A redescoberta feita por Strauss consistia em dizer que na filosofia havia dois modos de ensinar e de se manifestar, um público (*exotérico*) e outro secreto (*esotérico*) (Strauss, 1986⁷, p. 51). No relato de Strauss, os filósofos, buscando a verdade, e sabendo que ela poderia ofender as crenças da sociedade, passavam seus ensinamentos de modo secreto, nas entrelinhas dos seus textos. Passavam seus ensinamentos *esotéricos* de modo *exotérico* – leia-se: passavam seus ensinamentos *secretos* de modo *público*. Para tanto, os filósofos se valeriam de “mentiras nobres” ao se relacionar com a sociedade, reservando a verdade apenas para poucos, capazes de compreender nas entrelinhas. Assim, em respeito às opiniões da sociedade, utilizavam um método específico e peculiar de escrita, o qual permitia que eles apresentassem a verdade a poucos, sem ofender as opiniões dos muitos (Strauss, 1988a, p. 222). Por isso é que se diz que esse esoterismo filosófico é um corolário lógico do sentido original da filosofia (Kinzel, 2011, p. 135).

Analisar o modo de escrever dos filósofos, invariavelmente, é se perguntar acerca do que é ser um filósofo. E o questionamento sobre o que é ser um filósofo necessariamente cai na análise da relação entre a filosofia e a política (Strauss, 1952, p. 95). Como o filósofo se relaciona com a sociedade? Como a sociedade se relaciona com o filósofo? São essas as questões fundamentais que Strauss aborda quando fala do que ele também chama de o “esquecido modo de escrever”. Buscamos aqui compreender como a redescoberta desta arte de escrever é um contraponto ao historicismo moderno, assim como buscamos compreender o papel que esta arte de escrever exerce em todo o projeto de Strauss, na medida em que tal redescoberta do esquecido modo de escrever exerce um papel-chave em toda sua obra (Meier, 2006, p. 64).

⁷ Este artigo também foi publicado na coletânea organizada por Pangle (1989, p. 63-71) anteriormente referida. As referências aqui utilizadas, igualmente, são à publicação da *Interpretation*.

Para Strauss, o aspecto principal – e ignorado pelos modernos – é o fato de que sempre houve, na história da filosofia, um conflito entre a filosofia e a sociedade (Strauss, 1952, p. 17), o qual resultou no desenvolvimento de uma específica arte de escrever por parte dos filósofos. Ele acreditava – discordando dos historicistas – que o pensamento humano não é historicamente limitado. Logo, há questões que são perenes no pensamento humano (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 123). A tese historicista bloquearia a mente do historiador contemporâneo, de modo que este nem sequer conseguiria enxergar as evidências empíricas que invalidam a sua posição (Pangle, 2006, p. 63). Strauss quer tornar isso manifesto, quer mostrar que os modernos não compreendiam os clássicos “da forma como eles mesmos se compreendiam”. Assim, a tese de que havia uma arte de escrever que diferenciava os ensinamentos exotéricos dos esotéricos é parte central do projeto de Strauss de reinstalar e reviver a filosofia política perante seus inimigos, em especial, perante o historicismo (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 124). Esta é a mais profunda resposta dada por Strauss (Meier, 2006, p. 71) à crise da modernidade e o maior pilar do seu pensamento (Sheppard, 2006, p. 5). Justamente por isso acreditamos ser necessário ter uma boa compreensão de seu argumento metodológico para que seu projeto possa ser bem compreendido. A exposição das práticas dos filósofos e a descrição detalhada dos princípios da esquecida arte de escrever são, em Strauss, uma preparação para a filosofia “pós-moderna”, em um mundo pós-iluminista. São uma forma, portanto, de recusar o iluminismo moderno (Lampert, 2009, p. 89-92). Os historicistas teriam assim que, ao menos, admitir que o pensamento dos filósofos do passado é mais complexo e mais enigmático do que eles pensam (Strauss, 1988, p. 232).

A esta altura devemos ressaltar que em Strauss a afirmação da filosofia por meio de um método característico de escrever não almeja apenas o próprio bem da filosofia, como argumentam alguns dos seus comentadores (Lampert, 2009, p. 76, 86). Pelo contrário, a utilização das “mentiras nobres”, ou seja, dos ensinamentos escondidos por uma arte de escrever, não apenas protege o filósofo da perseguição, mas também

protege a sociedade da ação irresponsável da filosofia. A filosofia precisa de uma espécie de responsabilidade social, uma espécie de moderação, quando se manifesta publicamente. O questionamento em busca da verdade filosófica é radical. Por isso a necessidade de um método de escrever (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 134). Ou seja, a redescoberta da esquecida arte de escrever é, não apenas, uma forma de afirmar a possibilidade da filosofia (Lampert, 2009, p. 76), mas também uma forma de afirmar e proteger o espaço da política. Este método almeja tanto o bem da filosofia, quanto da política (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 115): tanto da filosofia, quanto da sociedade; tanto dos filósofos (abrigados da suspeita pública), quanto dos não-filósofos (abrigados da confusão e da discórdia) (Janssens, 2008, p. 124).

Pode parecer contraditório revelar publicamente uma arte secreta. Se é secreto, e se esta discricção é aspecto central da filosofia, por que Strauss se lançou a revelar tal segredo de modo tão explícito? Como tal revelação pode ser compreendida na obra de Strauss? Para os Zuckert, a exposição da diferença entre os ensinamentos exotéricos e esotéricos de um texto clássico possuem dois sentidos para Strauss, um sentido *político* e outro *filosófico*. A sua política-“política” visava contribuir para a modificação do liberalismo moderno pela retomada das tendências moderadas dos pensadores políticos clássicos e dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, enquanto que sua política-“filosófica” possuía o objetivo de preservar a possibilidade da filosofia. O seu projeto *político* demandaria a manutenção de uma tradição esotérica, mas a sua revelação expressa e aberta é parte de seu projeto *filosófico*, feita no intuito de preservar a filosofia (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 144) que, na sua visão, estava em risco.

Assim, Strauss está propondo um movimento que o diferencia dos demais pensadores do século XX. Em resposta ao historicismo, ele está propondo um deslocamento do foco, tirando-o da história da filosofia e colocando-o na intenção do filósofo (Meier, 2006, p. 64): é a busca da compreensão do filósofo, no modo pelo qual ele mesmo se entendia (em contraposição à tese historicista de que é possível compreender um

filósofo hoje melhor do ele mesmo se compreendia e de que a verdade da filosofia passada se limita ao seu tempo) que animou os estudos de Leo Strauss.

Sociologia da Filosofia: o método de Leo Strauss

Strauss estava preocupado em fornecer um método de interpretação e de leitura das grandes obras da filosofia política, por meio do qual se propunha a desvendar o verdadeiro sentido dos grandes livros da humanidade e os verdadeiros objetivos dos grandes autores. Ele mesmo intitulou este campo do conhecimento como “sociologia da filosofia”, que seria um sub-ramo legítimo da “sociologia do conhecimento”⁸: enquanto a sociologia do conhecimento se propunha a estudar imparcialmente não apenas o conhecimento genuíno, mas também tudo aquilo que pretendesse ser conhecimento; o seu sub-ramo, a sociologia da filosofia, se dedicaria ao estudo do conhecimento verdadeiro, do conhecimento do todo (da filosofia, portanto) (Strauss, 1952, p. 7). Melhor dito, é uma forma alternativa de como estudar filosofia e, especificamente, de como *começar* a estudar filosofia (Sheppard, 2006, p. 95).

A principal fonte da metodologia de Strauss está em *Persecution and the Art of Writing* (1952)⁹, onde Strauss não apenas introduz a

⁸ Sheppard esclarece contra quem Strauss está se dirigindo. Ele refere obras do início da carreira de Strauss disponíveis apenas em alemão, onde ele se dispõe a analisar mais profundamente a “sociologia do conhecimento”, especialmente da forma como delineada por Mannhein. Mas sua crítica também se dirige aos pensadores sociais importantes da época, tais como Weber, Dewey, Husserl, Heidegger E Lenin (Sheppard, 2006 p. 95 e nota n° 74).

⁹ Uma obra do seu período mais maduro, portanto, mas que reunia textos que vinham sendo ensaiados desde o final da década de 30. A redescoberta da ideia de que existia uma arte de escrever esquecida na modernidade já estava presente em um curto manuscrito datado de 1939, publicado na revista *Interpretation* em 1986. A descoberta do texto e sua edição póstuma foi feita por Kenneth Hart Green (Strauss, 1986, p. 51, nota de rodapé).

Lampert, demonstra, por meio da análise de mais de quinze cartas trocadas por Strauss entre os anos de 1938-39, como ele foi redescobrimdo a diferença entre os ensinamentos

expressão “sociologia da filosofia” como explica seus fundamentos: a sociologia da filosofia está centrada no problema da relação entre a filosofia e a política, e visa criticar a “sociologia do conhecimento”, criada sob a égide de uma forma de pensar historicista que não acredita na possibilidade da filosofia. A crítica, portanto, está no fato de que a sociologia do conhecimento emerge em uma sociedade que tem assentada uma harmonia entre o pensamento (filosofia) e a sociedade (política). Assim, a sociologia do conhecimento tende a ver as filosofias e as ideias apenas como expoentes das diferentes sociedades, falhando em percebê-las como expressão de uma classe, a classe dos verdadeiros filósofos, que forma um todo diferenciado do todo formado pelos não-filósofos (Strauss, 1952, p. 6-8).

A causa dessa falha pode ser encontrada nas bases da sociologia do conhecimento, que ignora as outras eras e constrói seu ramo apenas sobre o que seus idealizadores conhecem acerca do pensamento ocidental do século XIX e do começo do século XX. A necessidade de uma sociologia da filosofia surgiu em Strauss, como ele mesmo admite, quando de seus estudos em filosofia islâmica e judaica medieval¹⁰, estudos estes que lhe iniciaram em um diferente modo de interpretação de Platão. Segundo ele, só é possível perceber a necessidade de uma sociologia da filosofia ao se

esotéricos dos exotéricos na filosofia. Iniciando por Maimonides, segundo o relato das cartas por ele remetidas, naqueles anos STRAUSS foi redescobrimdo o esoterismo nos textos de Platão, Heródoto, Tucídides, Xenofonte E Aristóteles. Como reconhece o próprio autor do artigo, essas cartas são a “pré-história” da redescoberta do esoterismo por Strauss, e possuem suas limitações que devem ser compensadas com o estudo dos artigos e livros publicados por ele (Lampert, 2009, p. 63-92). Ademais, também importante para o nosso estudo, observar que após a publicação de *Persecution and the Art of Writing*, Strauss respondeu a algumas críticas em um pequeno artigo intitulado *On a Forgotten Kind of Writing* que integrou uma coletânea publicada originalmente em 1959 (Strauss, 1988, p. 221-232). Finalmente, ainda digno de referência, a interessante relação que Sheppard faz do trabalho de Strauss com os fatos da sua vida pessoal, especialmente com sua situação de exílio (Sheppard, 2006, p. 81-117).

¹⁰ Especialmente seu estudo sobre Farabi e Maimonides que lhe levaram a ler de outro modo os filósofos clássicos. A influência dos pensadores medievais não-cristãos em Strauss é tema recorrente entre seus intérpretes.

olhar para outras eras – coisa que os modernos fundadores da sociologia do conhecimento não teriam feito.

Ao deixar de proceder desta maneira, os modernos ignorariam o fato de que existe um conflito entre a sociedade e a filosofia, ignorariam o fato de que os filósofos estavam “em grande perigo”, uma vez que a sociedade não reconhecia a filosofia, ou o direito de filosofar – fato que só é percebido pela compreensão da fundação da filosofia política clássica. Isso porque, os filósofos não são a expressão da sociedade, ou de um dos seus partidos, mas defendem apenas os interesses da filosofia, acreditando, com isso, estar defendendo os mais altos interesses da humanidade. Logo, defende Strauss, diferentemente do que pensam os fundadores da sociologia do conhecimento, “não existia harmonia entre filosofia e sociedade”. E assim é que teria surgido a necessidade de uma arte de escrever capaz de comunicar ensinamentos esotéricos de modo exotérico: para proteger a filosofia da (contra a) sociedade. Ou seja, este método foi necessário por razões *políticas*, pois é a forma que a filosofia se apresenta para a comunidade *política*, ela é o aspecto político da filosofia: é a *filosofia política* (Strauss, 1952, p. 17-18), na medida em que fornece uma justificação política da filosofia, garantindo que a filosofia não seja uma ameaça à política (Janssens, 2008, p. 126-127). Dito de outro modo, a filosofia se faz filosofia *política* quando descobre que há verdades que devem permanecer ocultas da esfera política, da sociedade (Hilb, 2010, p. 130).

A questão envolve uma consideração acerca da relação entre filosofia e sociedade. Strauss identifica a filosofia com a verdade, ao mesmo tempo que identifica a sociedade com a opinião – justamente por tal motivo é que há conflito, na medida em que a filosofia busca substituir a opinião sobre todas as coisas pelo conhecimento de todas as coisas. Ou seja, haverá um conflito necessário enquanto se puder identificar filosofia com verdade e sociedade com opinião (Strauss, 1988a, p. 221, 229).

Como dito, segundo Strauss, havia dois modos de ensinar e de se manifestar na filosofia política clássica, um público (*exotérico*) e outro secreto (*esotérico*) (Strauss, 1986, p. 51). O primeiro, mais palpável, ao se

destinar ao grande público, normalmente trazia uma mensagem edificante, de engrandecimento moral, religioso, iluminando a vida humana (Pangle, 2006, p. 56-57) – é um ensinamento particularmente útil no campo político, na vida social, levando os homens à virtude e à prudência (Tanguay, 2007, p. 73). Já o segundo, mais profundo e escondido, direcionado apenas aos jovens (pelo menos aos jovens de espírito) trazia uma mensagem de desafio, mantendo aceso o questionamento socrático (Pangle, 2006, p. 56-57). Os filósofos, buscando a verdade, em respeito às opiniões da sociedade, utilizavam um método específico e peculiar de escrita, o qual permitia que eles apresentassem a verdade a poucos, sem ofender as opiniões dos muitos (Strauss, 1988, p. 222). É uma diferença entre ensinamentos *necessários* (“mentiras nobres”) e *verdadeiros* (“verdades mais nobres ainda”), como bem assinalado por Tanguay (2007, p. 73). Essa arte é justamente o que permitia que a filosofia fosse radical, sem receio de se expor à perseguição (Janssens, 2008, p. 129).

Assim temos que o ensino exotérico é aquele feito pelo filósofo para as demais pessoas, as quais não são iniciadas nos temas filosóficos. Estes textos, contudo, detêm um ensino escondido, esotérico – este sim acessível aos iniciados. Por estarem esses ensinamentos secretos escondidos em textos públicos, os iniciados acabam recebendo os ensinamentos pela “escrita nas entrelinhas”, para que passe despercebidamente pelo crivo daqueles que detêm o poder na sociedade (Strauss, 1952, p. 22-26). Saber da sua existência e ter consciência de que tal técnica foi utilizada pelo filósofo estudado acaba por gerar uma diferença de atitude no intérprete (Strauss, 1952, p. 38): é apenas levando em consideração que o filósofo estudado se valeu de um expediente exotérico que é possível interpretar aquilo que ele expressou esotericamente “nas entrelinhas”, sendo, então, possível compreender de fato a profundidade dos seus questionamentos e dos seus ensinamentos.

Já em 1939, Strauss apontava que os principais textos de sua época sobre a antiguidade clássica não continham uma nota sequer, mesmo que breve, sobre a diferença existente entre o ensino exotérico e o esotérico dos filósofos clássicos – fato que se devia, na sua visão, não à ausência de

evidências ou de fontes, mas sim à influência da filosofia moderna sobre os estudiosos do período clássico (Strauss, 1986, p. 51). Portanto, a principal incumbência de uma sociologia da filosofia seria compreender que os filósofos sempre estão em grande perigo, nas mais variadas formas – e por isso, nos seus ensinamentos direcionados ao público, exotéricos, passam, de forma sutil, nas entrelinhas de suas manifestações públicas, o ensino esotérico, perigoso, buscando fugir das perseguições daqueles que detém o poder.

O perigo ao qual os filósofos estavam sujeitos era proveniente do poder. É o governo que, por sua força e por seu poder, busca suprimir a liberdade de livre discussão pública em troca de uma compulsão pela coordenação do discurso baseada nos seus pontos de vista. Citando a *República* de Platão, Strauss nos diz que uma grande parcela da geração mais jovem normalmente aceita as visões sustentadas pelo governo como se fossem verdadeiras. A questão que se coloca é: como eles foram convencidos de que a posição “oficial” é a correta (Strauss, 1952, p. 22)?

A perseguição aos que pensam diferente e que questionam se torna, então, elemento fundamental do governante, na medida em que ele não precisa necessariamente convencer, mas tão-somente eliminar a possibilidade de escolha. A perseguição é condição indispensável para a máxima eficiência daquilo que Strauss chama de *lógica equina*¹¹: não se pode dizer, ou não pode dizer razoavelmente, "a coisa que não é", ou seja, mentiras são inconcebíveis. Esta lógica determina o pensamento de muitos seres humanos comuns, na medida em que acaba determinando e identificando a forma que muitos homens pensam: é preciso admitir que homens podem mentir e, efetivamente, o fazem. Contudo, para além de admitir que homens podem mentir e o fazem algumas vezes, também é preciso admitir que os homens normalmente – cedo ou tarde – acabam por identificar uma mentira. Essa ideia leva à conclusão de que, se algo é repetido muitas vezes, sem ser questionado, deve ser, pelo menos

¹¹ A expressão “*lógica equina*” é uma referência que Strauss faz aos cavalos que guiavam a viagem de Parmênides e aos Houyhnhms da obra de Gulliver.

presumidamente, verdadeiro, na medida em que permanece sendo repetido sem que ninguém tenha identificado sua falha. É com base nessa lógica, então, que aqueles que pretendem a coordenação do discurso e das ideias perseguem aqueles que questionam, evitando a possibilidade de existência de outra escolha. À tal lógica ainda se soma o fato de que os homens atribuem autoridade às autoridades, de modo que, se a assertiva é repetida inúmeras vezes pela autoridade constituída, aceita-se ela como verdadeira ainda mais facilmente (Strauss, 1952, p. 23).

Strauss nos apresenta um exemplo, o qual, segundo ele, não está tão distante da realidade quanto poderia parecer em uma primeira leitura (Strauss, 1952, p. 24-25): imagine-se um historiador vivendo em um país de regime totalitário, normalmente membro do único partido existente. Nas suas investigações históricas, ele pode ser levado a duvidar da solidez das visões do governo sobre a história da religião, por exemplo. Pois bem, se ele fosse escrever uma crítica à visão liberal – à qual seu governo é oficialmente contrário – ele teria que primeiramente descrever essa visão, e faria isso de modo não-espetacular, até de modo enfadonho, a ponto de parecer simplesmente natural. Ele iria usar muitos termos técnicos, fazer muitas citações e dar importância para detalhes insignificantes. De certa forma, ele pareceria esquecer a guerra ao enfatizar disputas mesquinhas. Apenas quando ele atingisse o núcleo do argumento é que ele iria escrever três ou quatro frases que, em estilo conciso e animado, fossem capazes de prender a atenção de jovens que gostam de pensar. Essa passagem central iria indicar o caso dos adversários de forma mais clara, convincente e sem piedade – algo que nunca teria sido feito antes – silenciosamente apresentando todas as excrescências do credo oficial, não-liberal. Seu jovem leitor razoável teria pela primeira vez um vislumbre do fruto proibido. O jovem inteligente que, sendo jovem, tinha sido até então, de alguma forma, atraído pelas declarações exageradas do governo, agora estaria apenas revoltado e, depois de ter provado o fruto proibido, até estaria entediado pelas ilusões oficiais. O ataque aberto viria apenas futuramente, mas a escrita nas entrelinhas é que começaria o trabalho. Lendo o livro pela segunda e terceira vez, o jovem iria detectar um arranjo

de citações dos grandes livros e enxergaria significantes adições a serem feitas àquelas rápidas frases enunciadas pelo historiador no centro de seu argumento, percebendo, então, o verdadeiro ensinamento passado pelo autor.

O ponto que Strauss quer destacar é que a perseguição (regime não-liberal) gera um tipo peculiar de escrita e, conseqüentemente, de literatura, na qual a verdade sobre as coisas cruciais é apresentada apenas nas entrelinhas: os autores são compelidos a desenvolver esta técnica peculiar, endereçando a verdade de seus textos, não a todos os leitores, que ficam apenas na superfície, mas apenas àqueles que merecem confiança e possuem inteligência. Ou seja, por mais que tente, a perseguição não será suficiente para impedir o pensamento daqueles que são capazes de exercê-lo independentemente – tampouco será suficiente para impedir a manifestação desse pensamento.

Pode-se dizer, então, que este método surgiu como uma solução para o problema da contradição entre o caráter secreto do ensinamento filosófico e o caráter público da escrita (Sheppard, 2006, p. 94). É um método que possui todas as vantagens de uma comunicação privada, sem possuir sua desvantagem, na medida em que atinge mais pessoas do que apenas os conhecidos do escritor. E possui todas as vantagens de uma comunicação pública, sem sua principal desvantagem, a punição do escritor. A escrita entre as linhas tem, portanto, o caráter de comunicação privada, permitindo a manutenção da radicalidade da filosofia, sem o seu risco inerente (Janssens, 2008, p. 129).

Agora, poderia se questionar como é possível que um pensador consiga fazer uma comunicação pública direcionada a uma minoria (por meio de um livro, por exemplo), sem que a maioria perceba? Strauss nos responde dizendo que o fato que torna possível esse tipo de método literário pode ser expresso no axioma de que homens imprudentes são leitores descuidados, e só os homens pensativos são leitores cuidadosos. Mas, ainda assim, se poderia objetar que poderia existir um homem inteligente, que fosse um leitor cuidadoso, mas que não fosse confiável, de modo que entenderia a mensagem do escritor e o denunciaria às

autoridades. Strauss responde dizendo que esse tipo de literatura seria impossível se a máxima socrática de que a virtude é conhecimento (e, portanto, de que os homens inteligentes são confiáveis, e não cruéis) fosse totalmente errada (Strauss, 1952, p. 25). Ademais, ainda há um outro axioma apresentado por Strauss (verdadeiro enquanto a perseguição for um procedimento legal, oficial), o qual diz que um leitor de inteligência normal é mais inteligente do que o mais inteligente censor. A justificativa para tal assertiva está no fato de que o censor é quem precisa provar que o escritor defende uma visão “heterodoxa” e, para tanto, ele precisaria demonstrar que certas deficiências do texto não estão ali por acaso, que foram propositalmente colocadas pelo autor, com o intuito de dar ambiguidade ao texto. Ou seja, ele teria que provar que o autor era inteligente e bom escritor a ponto de tentar escrever nas entrelinhas (Strauss, 1952, p. 26)¹².

Enfim, arremata Strauss, o fato de Platão ter tido sucesso em escapar desse perigo, conseguindo fazer filosofia sem sofrer as conseqüências da perseguição, não deve nos cegar para a sua existência (Strauss, 1952, p. 21): Platão teve sucesso justamente porque compreendeu o perigo de ser um filósofo, diferentemente de Sócrates.

A armadura da Filosofia: a solução iniciada por Platão

Até aqui se viu que, na narrativa de Strauss, o desenvolvimento de uma metodologia que protegesse a filosofia foi necessária em razão da

¹² Ao se propor a relacionar a obra de Strauss com os fatos de sua vida pessoal, Sheppard relaciona o desenvolvimento da redescoberta da antiga arte de escrever existente em sociedades onde havia perseguição com o desenvolvimento da inteligência militar norte-americana no Entre Guerras e na Segunda Guerra Mundial. Segundo ele, no período em que viveu e lecionou em Nova Iorque, Strauss viu muitos dos intelectuais de seu tempo mobilizados no monitoramento de discursos públicos na busca de mensagens codificadas. Ademais, seus próprios colegas da New School estavam estudando comunicação sob contextos de perseguição e de totalitarismo, analisando as propagandas nazistas (Sheppard, 2006, p. 83, 101.)

perseguição feita pelos governantes e pela própria sociedade, na medida em que buscavam politicamente uma coordenação do discurso e das ideias. Ou seja, não havia harmonia entre os filósofos e a sociedade, de modo que era necessário proteger a filosofia, mas sem abandoná-la. A tese de Strauss¹³ é que tal metodologia foi iniciada por Platão, que aprendeu a lição com a punição que Sócrates sofreu (Strauss, 1952, p. 15-18).

Para fazer inteligíveis os propósitos de Platão – no sentido de dar uma chave de leitura para a obra platônica – Strauss relata um exemplo (Strauss, 1988b, p. 134-137). Tal história parte da ideia de que “homens de juízo” são aqueles que adquiriram o hábito de discernir e alcançar o que é útil, por meio da observação e da avaliação dessas observações. Assim, observando, elaboram julgamentos universais verdadeiros extraídos da observação de casos particulares. Contudo, julgamentos desse tipo, por mais que sejam naturais, não necessariamente serão corretos. Portanto, verdadeiros homens de juízo observaram inclinações naturais dos homens para fazer generalizações indevidas (visto que as generalizações feitas pelos homens nem sempre estão corretas), e com base nesta avaliação agem com vista ao que lhes é útil: às vezes, agindo de determinada maneira, induzem o público a julgar falsamente que eles vão sempre agir dessa maneira, assim vai escapar do público se eles agirem de forma diferente em algumas ocasiões. Logo, o desvio será pensado como uma repetição do comportamento anterior.

A história, aqui resumida nos seus principais aspectos, pode deixar o ponto mais claro. Ela é contada por Strauss da seguinte maneira: era uma vez um homem asceta e piedoso, conhecido por sua probidade, propriedade, abstinência e devoção à adoração divina. Apesar disso (ou por causa disso) ele passou a sofrer a hostilidade do opressivo governante da cidade. Com medo, decidiu fugir. O governante ordenou sua prisão e, para que ele não fugisse, determinou a colocação de guardas em todos os

¹³ A tese de Strauss é confessadamente inspirada pela interpretação que Farabi, especialmente, faz da obra Platônica – a qual Strauss começa a seguir na década de 30, como visto. Tanguay chama este período de “Virada Farabiniana” (*Farabian Turn*), mas reconhece a influência de outras fontes (Tanguay, 2007, p. 7 e 80-98).

portões da cidade. O asceta piedoso, então, conseguiu roupas adequadas para o seu propósito e as vestiu. Em seguida, no início da noite, tendo um címbalo na mão, fingindo estar bêbado, e cantando ao som do instrumento, ele se aproximou de um dos portões da cidade. Quando o guarda lhe perguntou: "quem é você?" ele respondeu, em tom de zombaria: "eu sou aquele asceta piedoso que você está procurando." O guarda pensou que estava sendo caçado e o deixou ir. Assim, o asceta piedoso escapou com segurança, sem ter mentido em seu discurso (Strauss, 1988b, p. 135).

Pondera Strauss que o asceta piedoso é, justamente, um homem de juízo, na medida em que buscou aquilo que lhe era útil: agiu de modo a se salvar. Para salvar a si próprio ele precisou se fazer irreconhecível: ele não parecia e não agia como um asceta piedoso. Ou seja, nessa situação particular ele agiu diferentemente do modo pelo qual ele era conhecido por agir. E esse desvio do seu comportamento habitual é pensado como estando em total acordo com o seu comportamento habitual, pois o público, ao perceber que ele havia escapado por ter agido de forma diferente daquela que sempre age um asceta piedoso, ainda assim diria que ele não tinha se desviado, já que não teria mentido no seu discurso.

Entretanto – e eis o ponto – o público está equivocados quando pensa que o asceta piedoso não mentiu. Ele mentiu, não no discurso, mas no comportamento. Ou seja, ele mentiu *em ato*. O fato de ter dito, em discurso, a verdade, é parte da sua mentira em ato. Para Strauss, o público está enganado quanto à razão pela qual a ação aparentemente indecente do asceta piedoso não é indecente: não é pelo fato de não ter mentido em discurso, mas pelo fato de que a ação se justificou por compulsão ou por perseguição. Assim, a história mostra que alguém pode dizer de modo seguro uma verdade muito perigosa desde que diga ela no ambiente adequado. Dessa forma, o público irá interpretar o discurso inesperado sob a linguagem do significado habitual, em vez de interpretá-lo no sentido mais perigoso (Strauss, 1988b, p. 135).

A história, para Strauss, mostra o caráter e fazem inteligíveis os propósitos de um homem de juízo como Platão. Esse assumiu para si uma postura de nunca dizer expressamente e sem ambiguidades o que ele

pensava sobre os mais importantes temas. E, por causa disso, é que ele permitiu a si mesmo justamente dizer explicita e claramente o que pensava sobre os mais importantes temas: suas declarações não são levadas a sério. Sob a luz da história narrada, Strauss conclui que Platão possuía algo em comum com a personagem: enquanto o asceta piedoso sempre dizia explicitamente o que pensava, Platão quase nunca o fazia; mas, por outro lado, ambos eram compelidos a dizer verdades perigosas a si próprios ou a outros. Dado que ambos eram homens de juízo, agiram da mesma forma, colocando verdades perigosas no ambiente adequado, de modo que o público não acreditasse naquilo que eles estavam dizendo (Strauss, 1988b, p. 137). Era uma manifestação exotérica, pública, de algo perigoso, que só deveria ser comunicado em segredo, esotericamente, a pessoas confiáveis.

Pois bem, assim é que a explanação de Strauss começa do pressuposto que o tema fundamental na obra de Platão é a diferença entre teoria e prática. Apesar da identificação que Platão faz entre o Filósofo e o Rei, eles não exercem atividades de mesma natureza, pelo contrário: a filosofia é a mais alta arte teórica, enquanto que o governo, a política, é a mais elevada arte prática. Assim, filosofia e política, *conjuntamente*, são necessárias para a produção da felicidade. Ou seja, a política, a política platônica, é o que *complementa* a filosofia (Strauss, 1952, p. 15).

O chamado idealismo de Platão é a sua solução para a questão da perseguição aos filósofos, pois ele compreendeu a dualidade filosofia/sociedade, teoria/prática, filósofo/rei. Na medida em que ele fala da necessidade de se ter uma cidade virtuosa – que chama de “outra cidade” uma cidade que não existe “de fato”, mas só “em discurso” – ele está contornando os riscos da perseguição e da punição. Portanto, a solução de Platão, requerendo a atualização do melhor regime ou da cidade virtuosa, é diferente da solução de Sócrates (Strauss, 1952, p. 15-17).

Sócrates era conhecido por ver na filosofia política toda a filosofia, ou seja, o seu único objeto eram “as coisas nobres e justas”, a justiça e a virtude (Tanguay, 2007, p. 94-95), portanto. Mas Platão, ao colocar como tema fundamental de sua obra a diferença entre teoria e prática, aumentou o escopo da filosofia, direcionando a vida filosófica a uma vida de

contemplação. Não se tratava apenas de filosofia política, das “coisas nobres e justas” – como apresentado em *As Leis* –, mas se tratava de filosofia “sobre as coisas divinas e naturais” – como apresentado no *Timeu*. Não era apenas política, era também ciência: seu objetivo não era apenas prático, também era teórico; em oposição ao objetivo da ciência socrática que se concentrava na prática e na política. Daí Strauss dizer que a “ciência e a arte de Sócrates” é apenas uma parte do “Modo de Platão”, pois ele é completado pela “ciência e a arte de Timeu” (Strauss, 1952, p. 16). A perfeição do homem, a felicidade, viria, então, da junção da filosofia e da política, de modo que a felicidade seria transpolítica (Tanguay, 2007, p. 95).

A diferença entre o “Modo de Sócrates” e o “Modo de Platão” remonta, pois, à diferença de atitude que os dois possuem no que diz com a “cidade atual”: naquele tempo, segundo Strauss, o status político e social da filosofia e dos filósofos não lhes garantia liberdade de ensino e de investigação, de modo que Sócrates estava diante de duas alternativas: ou ele escolhia entre segurança e vida, se conformando com opiniões falsas e com o modo de vida equivocado dos seus concidadãos (abandonando a filosofia, portanto); ou ele escolhia não se conformar (continuar fazendo filosofia) e, conseqüentemente, morrer. Ele escolheu a segunda opção. Platão, por sua vez, escolheu um caminho diverso, encontrando uma solução para este dilema: ele fundou a cidade virtuosa “em discurso”, de modo que somente nesta “outra cidade” o homem pode alcançar a sua perfeição (Strauss, 1952, p. 16).

O “Modo de Platão”, portanto, para Strauss, é uma soma do “Modo de Sócrates” – intransigente, apropriado ao uso do filósofo lidando com a elite, com os iniciados – e do “Modo de Trasímaco” – mais apropriado ao uso com o vulgo. Isso significa que Platão, ao conjugar o “Modo de Sócrates” com o “Modo de Trasímaco”, buscava evitar o conflito com o vulgo – logo buscava evitar a punição sofrida por Sócrates (Strauss, 1952, p. 16).

Sócrates foi penalizado com a vida porque sua linguagem, seu modo, era parcial, incompleto, na medida em que apenas alcançava a elite

intelectual: ele não teria compreendido a completude da filosofia, a complementaridade e a tensão existente entre filosofia e sociedade (Strauss, 1952, p. 15; Tanguay, 2007, p. 95). Platão fez a correção justamente porque compreendeu a relação entre filosofia e sociedade: para não entrar em conflito com a sociedade, o filósofo vai se aproximando da verdade por meio das opiniões estabelecidas na sociedade, falando a verdade apenas de modo poético, justamente como Trasímaco (Tanguay, 2007, p. 96).

Ou seja, o subversivo questionamento socrático, a rigor, deixou de ser necessário, na medida em que Platão o substituiu por um modo de agir mais conservador: a gradual troca das opiniões aceitas pela verdade, ou por uma aproximação gradual da verdade (Strauss, 1952, p. 16-17). Trasímaco possuía a habilidade de formar o caráter dos jovens e de instruir a massa – coisa que Sócrates não possuía – de modo que a sua postura, então, corresponde ao ensino exotérico, pois evita o ataque às opiniões estabelecidas, mas vai minando-as secretamente, esotericamente, com a intenção de guiar o potencial filósofo à verdade (Tanguay, 2007, p. 96).

Mas, perceba-se – e eis o ponto crucial – que a substituição das opiniões então aceitas por uma mais próxima da verdade pressupõe uma certa concordância (mesmo que provisória, mesmo que exotérica) com as opiniões difundidas e aceitas na comunidade – a ponto de Strauss, referindo Farabi, pontuar que conformidade com as opiniões religiosas da comunidade é um requisito necessário à qualificação de filósofo. O filósofo, então, não é mais um questionador irresponsável, pelo contrário, ele está ciente do seu compromisso político. Sabe que sua filosofia agora é uma filosofia *política*. Aqui, portanto, o Rei-Filósofo, governante aberto daquela virtuosa “outra cidade” é, de certa forma, substituído pelo “Filósofo-não-Rei”, pelo *filósofo político*, que vive privadamente como membro de uma cidade imperfeita, tentando humanizá-la na medida do possível (Strauss, 1952, p. 17). Esta espécie de “meio-termo” entre o filósofo e o cidadão, este quase filósofo, não tão radical, posteriormente

será entendido por Strauss como sendo o homem educado, o *gentleman*, o homem livre¹⁴.

Esta “outra leitura de Platão” (Smith, 2006, p. 87), feita por Strauss, parte do pressuposto de que o ensinamento clássico não é uma apologia ao governo dos reis-filósofos, mas a demonstração da sua impossibilidade: mais do que manifestar a união entre filosofia e política, em verdade provaria o oposto (Smith, 2006, p. 97). Os filósofos podem viver, e vivem, na cidade imperfeita, eles não querem governar (Strauss, 1964, p. 122-127)¹⁵, querem é encontrar novos espíritos jovens para filosofar. Na tensão entre filosofia e política, Strauss estava defendendo os dois polos (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 40-53). Sua negação da possibilidade de se atingir a cidade perfeita almeja, não apenas proteger a filosofia, mas também proteger a política de potenciais tiranos (Smith, 2006, p. 89).

Essa explanação, para Strauss, é o que confirma necessidade que havia de uma escrita exotérica, em diferenciação do ensino particular, esotérico. Ao viver como membro da cidade imperfeita, o filósofo sabe – até pela lição tomada com o que ocorreu com Sócrates – que “não há harmonia entre a filosofia e a sociedade”, pois “os filósofos estão em “grave perigo”, na medida em que “a sociedade não reconhece a filosofia ou o direito de filosofar”. A arte de escrever é a armadura com a qual o filósofo se apresentava, feita tanto para proteger a filosofia (Strauss, 1952, p. 17-18), quanto em respeito às opiniões da sociedade (o que não significa aceitá-las como verdade) (Strauss, 1988a, p. 222). Quer dizer, ao viver na

¹⁴ Há toda uma literatura específica a respeito da relação do método redescoberto por Strauss com sua ideia de “educação liberal”. Sobre o ponto, remeto para Nicgorski, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. In: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 13, nº 2, May, 1985. Relevante sobre este aspecto a obra Strauss, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Foreword by Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. Ver, em especial, os dois primeiros capítulos.

¹⁵ O debate sobre a função dos filósofos na sociedade também é um dos temas de fundo da sua obra sobre a tirania: Strauss, Leo. *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

sociedade imperfeita, tentando melhorá-la por meio da filosofia, acredita o filósofo estar defendendo os mais altos interesses da humanidade, não apenas os da filosofia.

Regras de interpretação das grandes obras

Ao tratar das regras que devem ser utilizadas pelo intérprete de uma obra em que foi utilizada a esquecida arte de escrever, Strauss está a lançar uma crítica aos historicistas modernos que rejeitam a mera possibilidade de que a perseguição poderia contribuir para a utilização de um método que protegesse os pensadores, por meio de uma escrita nas entrelinhas. Tais modernos, segundo Strauss, assumem que o progresso na interpretação da história (que pensam ter alcançado) se dá em vista da utilização de três princípios dos quais se excluiria a possibilidade do ensino em múltiplos níveis (Strauss, 1952, p. 27).

Tais princípios postulam, em primeiro lugar, que cada período do passado deve ser compreendido por si mesmo, não devendo ser julgado por padrões externos ou alienígenas a ele. Em segundo lugar, demandam que cada autor seja, na medida do possível, interpretado por si mesmo, sem a utilização de termos que não possam ser expressamente remetidos à sua própria obra e, em terceiro lugar, dizem que as únicas apresentações que podem ser consideradas como o verdadeiro ponto de vista do autor são aquelas que nasceram das suas assertivas explícitas (Strauss, 1952, p. 26-27)¹⁶.

Como observam os Zuckert (2006, p. 123), o próprio Strauss lançou mão de alguns desses critérios em seus trabalhos, mas, por outro lado, também identificava na utilização equivocada deles aquilo que chamava de historicismo. Ele dedica uma atenção especial ao terceiro

¹⁶ Após explicar suas razões para crer que existia uma diferença entre o ensino exotérico e o esotérico, e após dar instrumentos e métodos a serem utilizados no estudo e na interpretação filosófica, Strauss se lança à tarefa, nos três últimos capítulos, de utilizar os instrumentos por ele delineados na interpretação de Maiomonides, de Halevi e de Spinoza

princípio, pois, segundo ele, este é decisivo na negação da possibilidade de um ensino exotérico, na medida em que exclui, *a priori*, da esfera do conhecimento humano, qualquer consideração que diga respeito a ensinamentos transmitidos nas entrelinhas: o pensador e estudioso moderno, no máximo, aceita a interpretação de um ensinamento exotérico somente como intuitivo ou como arbitrário (Strauss, 1952, p. 27).

Entretanto, tal postura acabaria por deixar de considerar importantes fatos do passado, os quais deveriam ser considerados para que se alcançasse uma interpretação mais acurada dos ensinamentos de determinado filósofo. O que Strauss espera dos historiadores é que aceitem a possibilidade de existência de ensino exotérico nas grandes obras da humanidade (Strauss, 1952, p. 29-30 e Strauss, 1988a, p. 232). Mas, para interpretá-las, o historiador deve seguir algumas regras de interpretação.

Primeiramente, um aspecto essencial da leitura de um texto exotérico é a constatação de que tudo o que é necessário para a correta interpretação está visível abertamente no próprio texto, por isso é preciso lançar mão de uma leitura mais cuidadosa. Assim, ler nas entrelinhas é estritamente proibido em todos os casos onde fazê-lo pode ser menos exato do que não fazê-lo: a leitura nas entrelinhas somente pode ser considerada legítima se começa de uma consideração das assertivas explícitas do autor, de modo que o contexto e todo o plano da obra devem ser considerados e entendidos antes de se buscar compreender um ensinamento escondido. Logo, não é autorizado ao intérprete ignorar ou deletar passagens, por exemplo. Da mesma forma, é preciso considerar todas as alternativas razoáveis de interpretação, entre elas, a possibilidade de o autor estar sendo irônico (Strauss, 1952, p. 30).

Ademais, ainda diz Strauss que se um grande autor na arte de escrever comete um erro grosseiro, é razoável que se assuma que este erro foi intencional. Além disso, sua verdadeira opinião não necessariamente é idêntica à opinião que expressa durante a maior parte do livro. Na explicação de Lampert, “a leitura de textos esotéricos demanda que o falso deva ser, em algum sentido, também verdadeiro” (2009, p. 73). Modernamente, entretanto, normalmente se pensa que divergências

internas em um mesmo texto, ou em diferentes livros do mesmo autor, são decorrência de uma mudança de opinião, ou então seriam prova de que um texto antigo é espúrio (Strauss, 1952, p. 30-31) – mas somente pensa assim quem desconsidera o fenômeno da perseguição. Se um autor lança uma assertiva sobre um assunto extremamente importante apenas uma vez, discordando dessa única assertiva em todos outros momentos, os modernos tendem ignorar esta passagem única, por ser, supostamente, ininteligível ou desimportante (Strauss, 1988a, p. 230-231). Esta tese singular, contudo, segundo Strauss, deve ser lida com ainda mais atenção. Algumas vezes é possível verificar um conflito entre uma interpretação tradicional, superficial de um grande autor do passado e uma interpretação mais inteligente, profunda e monográfica. Ambas são exatas, na medida em que são extraídas do mesmo local, mas apenas poucas pessoas consideram a possibilidade de que uma delas seja proveniente de uma leitura exotérica e a outra considere o lapso existente entre o ensino exotérico e o esotérico do autor (Strauss, 1952, p. 31).

Por outro lado, admite Strauss, é perfeitamente possível que a leitura nas entrelinhas não chegue sempre ao mesmo resultado: diferentes estudiosos podem compreender o mesmo texto de formas distintas. Para ele, contudo, tal constatação não configura um argumento pela rejeição do método, pois mesmo outras opções também não alcançam unanimidade em relação ao conteúdo das interpretações (Strauss, 1952, p. 30). Não haverá certezas com nenhum método (Strauss, 1988a, p. 231).

Agora, qualquer tentativa de restaurar uma leitura dos ensinamentos esotéricos dos grandes autores esbarra na discussão da legitimidade de tal método. Mas, se é verdade que a escrita nas entrelinhas tem uma relação necessária com a perseguição, é preciso lançar mão tanto de um critério negativo, quanto de um critério positivo para verificar sua existência em determinada obra. O critério negativo estabelece que o livro em questão deve ter sido escrito em um período de perseguição, ou seja, em um período no qual uma visão política ortodoxa fosse imposta pela lei ou pelo costume. O critério positivo estabelece que é preciso reler toda a obra de um grande autor com muito mais cuidado e de forma menos

ingênua se ele contradiz subrepticiamente os fundamentos da forma ortodoxa, dominante, de pensar da época (Strauss, 1952, p. 32).

Tal avaliação pressupõe uma análise dos graus de perseguição existentes em diferentes sociedades e em diferentes períodos históricos.

Os graus de perseguição: a diferença entre os escritos modernos e os pré-modernos

Strauss não nega que existem diferentes graus de perseguição, pelo contrário, ele reconhece as diferenças históricas desse fenômeno que, nas suas palavras, podem variar desde o mais cruel tipo, como a Inquisição Espanhola, até um mais leve, como o ostracismo social. É no leque intermediário, contudo, que estão as formas de perseguição mais relevantes do ponto de vista da história intelectual e da literatura. Assim, é preciso compreender que a perseguição religiosa, por exemplo, é diferente da perseguição contra aqueles que questionam: houve períodos em que a liberdade de culto foi concedida, mas não se concedeu o direito de livremente questionar (Strauss, 1952, p. 32-33).

A atitude que as pessoas têm em relação à discussão pública e livre depende decisivamente, diz Strauss, daquilo que se pensa sobre a educação popular e os seus limites. Nesse aspecto, ele identifica uma grande diferença entre os pensadores modernos e os pré-modernos. Os modernos entendiam a repressão à publicação e ao livre questionamento como algo acidental, resultado da inexistência de um corpo político. Ou seja, os inauguradores da modernidade costumavam entender a repressão como tendo sido causada pela escuridão do período anterior. Os homens possuíam, nesta moderna visão de mundo, a mesma capacidade. A ignorância poderia ser corrigida pela iluminação das pessoas. Assim, por volta da metade do século XVII, muitos pensadores se propuseram não apenas a comunicar seus pensamentos de alguma forma, mas a acabar com a perseguição em si. Esperavam um tempo no qual o progresso da educação popular geraria uma completa liberdade de pensamento e de

expressão, um período em que “ninguém sofreria nenhum mal por ouvir a verdade” (Strauss, 1952, p. 33-34). A educação popular seria a solução para a periculosidade da filosofia (Hilb, 2010, p. 131), de forma que não mais haveria conflito entre a filosofia e a sociedade. Dessa forma, sob pena de contradizer sua própria convicção, eles não poderiam mais escrever tão sutilmente: se o povo pode vir a ser esclarecido, a linguagem não poderia ser tão hermética, de modo que, mesmo que eventualmente escrevessem nas entrelinhas, faziam isso tão somente para fugir de uma eventual perseguição existente, sem tentar esconder da maioria das pessoas os seus ensinamentos. Logo, mesmo que escrevessem nas entrelinhas, não era difícil identificar isso em seus livros.

Os pré-modernos, entretanto, partiam de um pressuposto completamente diverso, na medida em que acreditavam – por decorrência da sua visão acerca da natureza humana – existir um abismo entre os sábios e o vulgo, abismo esse que jamais seria integrado pela educação popular: a filosofia era essencialmente um privilégio de poucos. Ou seja, eles estavam convencidos de que a filosofia era odiada e vista com suspeitas pela maioria dos homens. Naturalmente, quem pensa dessa forma será facilmente levado a pensar – mesmo que não precise temer eventual perseguição – que a comunicação pública da filosofia é impossível ou, pelo menos, não desejável, qualquer que seja o contexto histórico-político (Strauss, 1952, p. 34).

Tanguay coloca a mesma ideia diferenciando a concepção da natureza humana existente no Iluminismo Medieval e no Iluminismo Moderno. Ambos Iluminismos defendiam a liberdade de pensar e de filosofar, mas enquanto um era conservador, no sentido de manter a verdade distante das massas, o outro pressupunha a capacidade das massas de receber a educação. Mais do que isso, o primeiro tinha como pressuposto a primazia da vida teórica, tendo como ideal de vida boa a vida contemplativa do filósofo; enquanto que o segundo valorizava a vida prática, a razão prática (Tanguay, 2007, p. 74-75). Ora, a modernidade, por querer a educação de todos, e por negar o ideal de vida teórica, não perceberia mais a importância de uma arte de escrever nas entrelinhas

(Janssens, 2008, p. 131-132) (é justamente o que acaba negando a possibilidade da filosofia, pois ao negar a primazia da vida teórica, não percebe a tensão existente entre filosofia e sociedade). Os múltiplos níveis de escrita e a perseguição desaparecem quase que simultaneamente como consequência da mudança de visão de mundo (Sheppard, 2006, p. 93).

Isso quer dizer que, se o filósofo compartilha da antiga visão acerca da natureza humana, ele necessariamente irá utilizar um método exotérico com ensinamentos esotéricos, pois seus textos estarão acessíveis para todos os que sabem ler. As opiniões que ele expressaria não estariam, em todos os aspectos, em consonância com a verdade. Sendo um filósofo, odiando a mentira na alma mais do que qualquer outra coisa, ele não enganaria a si mesmo sobre o fato de que tais opiniões são apenas "contos prováveis", ou "mentiras nobres", ou "opiniões prováveis", e deixaria a seus leitores filósofos a tarefa de separar a verdade da sua poética ou dialética. Contudo, enquanto filósofo que é, seu objetivo não é dizer mentiras, pelo contrário, é dizer e alcançar a verdade (Strauss, 1952, p. 35). Mas ele iria falhar no seu objetivo se indicasse claramente qual das suas declarações expressam uma mentira nobre, e quais expressam uma verdade ainda mais nobre: ele irá falhar no seu objetivo se demonstrar claramente quais são as "mentiras nobres" que está contando.

Um livro exotérico, portanto, possui dois ensinamentos. Por um lado veicula ensino popular de um caráter edificante, politicamente útil; mas por outro lado apresenta um ensino filosófico preocupado com o assunto mais importante, o qual, entretanto, só é indicado nas entrelinhas. Como vimos, tais livros não eram direcionados à maioria não filósofa da população, mas também não visavam alcançar aqueles que já eram filósofos completos. O público alvo era os jovens que poderiam se tornar filósofos: o filósofo potencial deve ser guiado, passo a passo, partindo das visões populares, as quais são indispensáveis para todos os propósitos práticos e políticos, até chegar à verdade, que é pura e meramente teórica. Esta condução deveria se dar justamente por meio de enigmas, obscuridades, contradições, pseudônimos, repetições inexatas de trechos

anteriores, expressões estranhas, etc. É a demonstração de amor do filósofo maduro por seus pupilos (Strauss, 1952, p. 36).

Conclusão: o papel da esquecida arte de escrever nas sociedades liberais

Como bem colocam os Zuckert (2006, p. 121), o que interessa, o que é controverso na explanação que Strauss faz acerca do esoterismo, é a própria ideia de esoterismo, ou seja, não é o conteúdo do que estaria escondido nos escritos, mas o fato de que haveria algo escondido. O esoterismo, da maneira como redescoberta e apresentada por Strauss, constituía um método para entender historicamente escritores do passado que, de modo incontroverso, viveram em sociedades não-liberais. Logo, não era uma forma de introduzir virtudes de sociedades não-liberais na liberal sociedade norte-americana, como pensa Sheppard (2006, p. 81), pois, se bem compreendida, não é uma prescrição para *escritores* de hoje, mas um instrumento para os *estudiosos* de hoje: diz como ler o passado e não como escrever no presente (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 121). É uma arte de ler (Kinzel, 2011, p. 145), e não uma arte de escrever.

Aqui há de se fazer uma menção mais clara à diferenciação entre o que Strauss chama de sociedades liberais e sociedades não-liberais. A sociedade liberal seria aquela onde é possível colocar abertamente e por escrito o questionamento aos pressupostos da sociedade (Strauss, 1988a, p. 224), é uma sociedade na qual não se crê que existam verdades cuja comunicação pública seja indesejável (Hilb, 2010, p. 126)¹⁷. Já a sociedade não-liberal (ou que não possua um liberalismo extremo) é aquela onde não se pode fazer isso, onde há perseguição.

¹⁷ Para Hilb, a sociedade liberal é uma sociedade que contradiz a premissa Straussiana de que sempre existem verdades que devem permanecer ocultas da maioria. Tal assertiva é controversa, pois nem todos os comentaristas acreditam que Strauss era “elitista” neste sentido.

É neste tipo de sociedade que a questão do modo de escrever deve ser levantada (Strauss, 1988a, p. 225). A literatura esotérica tem como pressuposto uma sociedade onde não há direito básico de questionar, de inquirir, e nem de expressar livremente os resultados desse questionamento – é uma sociedade não-liberal, portanto. Mas como Strauss nos alerta, “a tirania é um risco coetâneo à vida política” (Strauss, 2000, p. 22), de modo que mesmo sociedades liberais estão sempre sob o risco iminente de perseguição. Nesse tipo de sociedade, onde há perseguição, os filósofos pressupõem que existem verdades básicas que não podem ser pronunciadas em público por qualquer homem decente porque tais verdades machucariam a maioria do povo, o qual, tendo sido agredido, naturalmente revidaria (Strauss, 1952, p. 36). Pode-se pensar que a sociedade não-liberal geraria a virtude da prudência e do cuidado no filósofo – virtudes estas perdidas pelo filósofo moderno pois a ausência de perseguição gera o esquecimento a respeito da própria existência da arte de escrever (Sheppard, 2006, p. 81 e 101). Dito de outra forma, a viciosa sociedade não-liberal seria responsável por gerar a virtuosa emancipação, enquanto que a virtuosa sociedade liberal, ironicamente, geraria subjuço e estagnação intelectual (Sheppard, 2006, p. 100-101).

Mas, e se estivéssemos em uma sociedade “liberal”, que uso haveria para esse ensino que pressupõe uma sociedade “não-liberal” (Hilb, 2010, p. 132-136)? Para Strauss a resposta é simples: educação¹⁸. Educação é a única resposta que pode ser dada à questão política por excelência (à questão do melhor regime), de como conciliar ordem que não seja opressiva, com liberdade que não seja licenciosa. Caso contrário, a filosofia, por não estar mais, na modernidade, em conflito com a sociedade, seria tida por supérflua e seria transfigurada, corrompida, à ideologia (Pangle, 2006, p. 73). E este perigo precisa ser evitado. A crítica ao pensamento moderno, iluminista, não está, portanto, no fato de que ele

¹⁸ Anteriormente fiz referência ao tema e como ele está estritamente relacionado com o método de Strauss. O tema da “educação liberal” em Strauss certamente merece um estudo à parte, como continuidade das questões apresentadas neste artigo.

defende uma sociedade liberal, onde os questionamentos podem ser colocados e onde se pressupõe a igualdade intelectual entre os homens.

Entretanto, era claro para Strauss que o contexto liberal era uma situação inusitada para a filosofia, por isso insiste em dizer que a modernidade nega a possibilidade da filosofia. A situação de liberalismo sem precedentes vivida por Strauss, em um contexto de pensamento historicista, demandou uma resposta igualmente sem precedentes (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 133) para a proteção da filosofia: a exposição aberta e clara daquela arte de escrever (Lampert, 2009, p. 88-89). Ou seja, Strauss não era necessariamente um escritor exotérico, mas um expositor da sua existência (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 116-120, 127-136). Esta exposição do esoterismo feita por Strauss, do verdadeiro caráter da filosofia política, almejava preservar a filosofia e a sociedade em um contexto liberal. A verdade (agora abertamente revelada por Strauss) sobre o verdadeiro caráter esotérico da filosofia era perigosa – tanto para a filosofia quanto para a sociedade – num contexto não-liberal. Mas em um contexto liberal era preciso que, tanto se compreendesse os limites da filosofia, quanto se compreendesse que apenas a educação – por meio do estudo dos grandes livros da humanidade – é que serviria para que se aprendesse e se entendesse o que ocorria em uma sociedade não-liberal (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 133-135). A revelação era para salvar a filosofia em crise: a tarefa da educação filosófica do século XXI, do “pós-modernismo” que Strauss se propunha a pensar, era justamente ensinar aos jovens de espírito a *arte de ler* (Kinzel, 2011, p. 145) (e não a “arte de escrever”). Ou seja, o futuro da filosofia dependia de uma boa compreensão do seu passado (Zuckert; Zuckert, 2006, p. 138-139).

Referências

- BLOOM, Allan. Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973. In: *Political Theory*, volume 2, nº 4, 1974, p. 372-392. DOI: <https://doi.org/10.1177/009059177400200402>.
- CARVALHO, Talyta. *Leo Strauss - Uma introdução à sua filosofia política*. São Paulo: É Realizações, 2015.

ESPADA, João Carlos. *A Tradição Anglo-Americana da Liberdade: um olhar europeu*. Cascais: Princípia, 2008.

FULLER, Timothy. The Complementarity of Political Philosophy and Liberal Education in the thought of Leo Strauss. In: SMITH, Steven B. (edit.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 241-262. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521879026.011>.

GARZÓN-VALLEJO, Iván. Leo Strauss y la Recuperación de La Racionalidad Política Clásica. In: *Dikaion*, Ano 23, nº 18, Diciembre, 2009, p. 297-314.

HILB, Claudia. Arte de Escribir y filosofía: Leo Strauss y la escritura esotérica. In: RODRIGUEZ DE GRZONA, Mirtha (comp.). *Estudios sobre Leo Strauss*. Mendoza: CEFIC, 2010, p. 123-143.

JANSSENS, David. *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*. Albany: State University of New York Press, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1353/book10117>.

KINZEL, Till. Postmodernism and the Art of Writing: The Importance of Leo Strauss for the 21st Century. In: ARMADA, Pavel; GÓRNISIEWICZ, Arkadiusz (edits.). *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*. South Bend: St. Augustine's Press, 2011, p. 135-145.

LAMPERT, Laurence. Strauss's Recovery of Esotericism. In: SMITH, Steven B. (edit.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 63-92. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521879026.004>.

MAJOR, Rafael. Introduction: What is Political Philosophy? In: *Perspectives on Political Science*, Volume 39, nº 2, April-June, 2010, p. 63-65. DOI: <https://doi.org/10.1080/10457091003684368>.

MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio. Ley Natural y Relativismo: Consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss. In: RODRIGUEZ DE GRZONA, Mirtha (comp.). *Estudios sobre Leo Strauss*. Mendoza: CEFIC, 2010, p. 179-197.

MCALLISTER, Ted V. *Revolta contra a modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal*. Tradução Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

MEIER, Heinrich. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Translated by Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139177948>.

MINOWITZ, Peter. *Straussphobia: defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other accusers*. Lanham: Lexington Books, 2009.

NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. In: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 13, nº 2, May, 1985, p. 233-250.

PANGLE, Thomas L. *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.56021/9780801884399>.

- SHEPPARD, Eugene R. *Leo Strauss and the Politics of Exile: the Making of a Political Philosopher*. Waltham: Brandeis University Press, 2006.
- STRAUSS, Leo. *A Filosofia Política de Hobbes - Suas bases e sua gênese*. Tradução e apresentação Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.
- STRAUSS, Leo. *Da Tirania - Incluindo a correspondência Strauss-Kojève*. Tradução André Abranches. São Paulo: É Realizações, 2017.
- STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução Bruno Costa Simões. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021.
- STRAUSS, Leo. Exoteric Teaching. Edited by GREEN, Kenneth Hart. In: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 14, nº 1, Jan, 1986, p. 51-59.
- STRAUSS, Leo. How Farabi Read Plato's *Laws*. In: STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988b, p. 134-154.
- STRAUSS, Leo. How to Study Medieval Philosophy. Edited by BOLOTIN, David; BRUELL, Christopher; PANGLE, Thomas L. In: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 23, nº 3, Spring, 1996, p. 319-338.
- STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Foreword by Allan Bloom. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- STRAUSS, Leo. On a Forgotten Kind of Writing. In: STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a, p. 221-232.
- STRAUSS, Leo. *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the art of writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- STRAUSS, Leo. *Perseguição e a Arte de Escrever - E outros ensaios de filosofia política*. Tradução João Cezar de Castro Rocha. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, Leo. Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy. In: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 2, nº 1, Summer, 1971, p. 1-9.
- STRAUSS, Leo. *Reflexões sobre Maquiavel*. Tradução Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- STRAUSS, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

STRAUSS, Leo. The Three Waves of Modernity. In: STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. (edited with an introduction by Hilail Gildin). Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 81-98.

STRAUSS, Leo. *Uma Introdução à Filosofia Política - Dez ensaios*. Organização Hilail Gildin. Tradução Elcio Verçosa. São Paulo: É Realizações, 2016.

STRAUSS, Leo; CROSEY, Joseph. (orgs.) *História da Filosofia Política*. Tradução Heloisa Gonçalves Barbosa. São Paulo: Forense Universitária, 2013.

STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fé e Filosofia Política - A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*. Tradução Pedro Sette-Camara. São Paulo: É Realizações, 2017.

SMITH, Steven B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226763903.001.0001>.

SUSSER, Bernard. Leo Strauss: The Ancient as Modern. In: *Political Studies*, Volume XXXVI, nº 3, 1988, p. 497-514. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1988.tb00245.x>.

TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press, 2007.

WHITE, Howard. Leo Strauss. In: *Social Research*, Volume 41, nº 1, 1974, p. 3-4.

ZUCKERT, Catherine. Strauss's Return to Premodern Thought. In: SMITH, Steven B. (edit.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 93-118. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521879026.005>.

ZUCKERT, Catherine; ZUCKERT, Michael. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy & American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226993348.001.0001>.

Data de registro: 24/10/2022

Data de aceite: 06/09/2023