



Pierre Manent e a crítica do pensamento político moderno: uma investigação do legado intelectual de Leo Strauss

*Iann Endo Lobo**

Resumo: O presente artigo investiga a interpretação de Pierre Manent a respeito do pensamento político moderno e do liberalismo moderno à luz de sua inspiração na filosofia de Leo Strauss. O status da relação de Strauss com o regime liberal democrático é um problema. Strauss foi um crítico da modernidade, ao mesmo tempo que se dizia amigo do regime democrático moderno. É contra o pano de fundo dessa problemática que se pretende analisar como a herança filosófica de Strauss se desenvolveu na teoria política contemporânea, a fim de pensar os dilemas de nosso regime político. A investigação se concentra na análise de alguns dos principais livros, ensaios e entrevistas de Manent, como estudo de caso. O artigo demonstra como Manent se nutriu, ainda que de modo crítico, amplamente da filosofia straussiana para pensar a genealogia e a natureza da democracia liberal, principalmente ao localizar a formação do regime em um projeto político-filosófico moderno iniciado por Maquiavel. Além disso, explora como o filósofo se inspira nessa análise para elaborar um diagnóstico dos problemas e estabelecer uma relação de amizade crítica com o regime.

Palavras-chave: Modernidade; Straussianismo; Liberalismo; Democracia; Individualismo.

* Doutorando em Sociologia e Ciência Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: iannloboe@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6826263003426389>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7567-1894>.

Pierre Manent and the critique of modern political thought: an investigation of Leo Strauss's intellectual legacy

Abstract: This article investigates Pierre Manent's interpretation of modern political thought and modern liberalism in light of his inspiration from the philosophy of Leo Strauss. The status of Strauss's relationship with the liberal democratic regime is a problem. Strauss was a critic of modernity, while at the same time, he claimed to be a friend of the modern democratic regime. It is against the backdrop of this problematic relationship that we intend to analyze how Strauss's philosophical legacy has evolved in contemporary political theory in order to address the dilemmas of our political regime. The investigation focuses on the analysis of some of Manent's key books, essays, and interviews as a case study. The article demonstrates how Manent, albeit critically, drew extensively from Strauss's philosophy to contemplate the genealogy and nature of liberal democracy, particularly by locating the formation of the regime within a modern political-philosophical project initiated by Machiavelli. Furthermore, it explores how the philosopher draws inspiration from this analysis to diagnose problems and establish a relationship of critical friendship with the regime.

Keywords: Modernity; Straussianism; Liberalism; Democracy; Individualism.

Introdução

O pensamento político de Strauss acarreta em diversas questões e problemas. Existem críticos que o caracterizam como um antimoderno e um antiliberal (Holmes, 1996), ou como alguém que dissimulando amizade à democracia liberal queria subverter essa ordem política (Altmann, 2007), ou ainda como um propagador do conservadorismo “revolucionário” (Drury, 2005, p. 113)¹. Por sua vez, defensores e discípulos notam que

¹ Para uma crítica à interpretação de Drury e outros críticos semelhantes ver Minowitz (2009; 2011); Schaeffer (1994).

Strauss era um amigo, ainda que crítico, do regime liberal². Boa parte desses pensadores são alunos de Strauss e nele se inspiram para desenvolver suas reflexões. Não há unidade ideológica entre esses straussianos, mas vale mencionar as principais tendências. Os straussianos mais ligados a Harry Jaffa, um dos primeiros alunos de Strauss, são apologistas ferrenhos do regime liberal democrático americano e defendem um forte senso de patriotismo e idolatria dos pais fundadores³. Há outros straussianos americanos mais ligados a Allan Bloom e Seth Bernadete, estes também são defensores da democracia liberal, porém tendem a criticar elementos do regime como o individualismo, a cultura de massas e o filistinismo⁴. Resta claro que a herança intelectual straussiana é plural e permite diversas apropriações e interpretações. É no contexto desse debate que pretendemos investigar como Pierre Manent se vale da inspiração straussiana para formular sua avaliação crítica do regime liberal democrático.

O legado intelectual straussiano é amplo e se manifesta ao redor do globo, tanto no Ocidente⁵ quanto no Oriente⁶. No entanto, menos estudado na literatura é o straussianismo europeu. O presente artigo pretende contribuir para começar a suprir essa lacuna, ao passo que se dirige ao pensamento de Pierre Manent. O filósofo francês é um dos principais herdeiros intelectuais de Leo Strauss no continente europeu e está entre os grandes teóricos políticos franceses contemporâneos, podendo ser classificado dentro do que Lilla chamou de “novo pensamento francês”

² O próprio Strauss argumentou que “Não nos é permitido sermos bajuladores da democracia precisamente porque somos amigos e aliados da democracia”. Isso significa não calar perante os “Perigos aos quais a democracia expõe tanto a si mesma quanto a excelência humana” (1995, p. 24-25, tradução nossa). Além disso, Strauss notou que em comparação com suas as outras alternativas modernas, o comunismo e o fascismo, a democracia é claramente superior (1989, p. 98, 57, tradução nossa).

³ Ver Jaffa (2018), Kesler (2021), West (1991; 2017).

⁴ Mansfield (1978, 2011), Pangle (1988), Bloom (1987).

⁵ Ver Zuckert & Zuckert (2006, 2013) e Pangle (2006, cap. 4)

⁶ Ver Jun-Hyeok & Sungwoo (2017) e Marshal & Shaw (2017) .

(1994). Sua obra é vasta e se estende sobre os mais diversos temas, desde Maquiavel a Tocqueville, da antiguidade clássica ao medievo até à civilização moderna, da religião à filosofia e à política. Porém, não é exagero argumentar que sua preocupação central se dirige ao problema da modernidade e à tentativa de diagnosticar sua natureza, avaliar suas virtudes e remediar seus males. De modo que seu esforço intelectual parte de uma inquietação primária com o estado social político e espiritual moderno, com as ameaças de totalitarismos e com as dificuldades inerentes ao regime liberal democrático. Some-se isso ao fato de que Manent foi amplamente influenciado pelo pensamento de Strauss e tem-se que a investigação de suas ideias garante grande contribuição para o entendimento de como a herança intelectual straussiana contribui para a formulação de análise, diagnósticos e problemas sobre o regime liberal democrático.

Para o presente estudo mobiliza-se em especial dois livros de Manent, (1995, 1996), pois nestes o problema do liberalismo é, de um modo ou outro, a questão central. Como apoio secundário também se recorre ao livro de entrevistas de cunho biográfico do filósofo (2015) e a excelente coletânea de ensaios (1998). É dispensado mencionar que outros de seus escritos, sem contar o trabalho de comentadores também servirá aos propósitos do estudo.

O triângulo de Manent e Leo Strauss

Manent nasceu em 1949, no seio de uma família socialista. Devido a seu pai, surgiu o interesse pela política e a inclinação socialista, na juventude. Se, por um lado, o interesse pela política se manteve, por outro, a inclinação socialista arrefeceu e depois se transformou em aberta oposição. Como Manent revela em uma entrevista autobiográfica: esse processo tem início no Liceu quando conheceu o professor tomista de filosofia, Louis Jugnet. Foi aí que Manent notou, contrário ao desprezo marxista pela religião, que “Há algo digno de ser conhecido a respeito da

religião”, que ela é mais que um “Sentimento subjetivo” (2015, p. 20, tradução nossa). Daí em diante, o catolicismo deixará marcas claras na orientação intelectual de Manent. Uma diferença evidente com relação a Strauss que era um cético⁷. São pensadores como Santo Agostinho, Corneille, Pascal e Charles Péguy que auxiliaram Manent a compreender a profundidade da alma humana sob a ótica católica.

Manent ingressou, então, na *École normale supérieure* e encontrou ali, segundo ele, um lugar triste e intelectualmente dominado pela politização das ideias. Por sugestão de Jugnet, Manent buscou o contato com Raymond Aron, por quem veio a nutrir grande “admiração” (Manent, 2015, p. 36, tradução nossa). Com Aron, Manent aprendeu que também na política “Há algo a ser conhecido” (Manent, 2015, p. 36, tradução nossa). O contraste com a politização de Sartre, a moderação política e a participação responsável no debate público (comparado a um Cícero moderno) de Aron, forneceram um modelo a ser seguido. Vale dizer que Aron foi responsável por revitalizar o interesse intelectual por Tocqueville e fornecer a partir daí uma interpretação da condição liberal democrática moderna concorrente à hegemonia marxista na segunda metade do século XX. Manent e outros intelectuais como Marcel Gauchet, Françoise Mélonio, François Furet, deram continuidade ao neotocquevilianismo⁸. Esses pensadores orbitaram e orbitam o *Centre D'études Sociologiques et Politiques Raymond-Aron*⁹, ligado à *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, onde Manent leciona desde 1992¹⁰.

⁷ No entanto é preciso mencionar que há intérpretes que dizem que Strauss visa conciliar Razão e Revelação, ou filosofia e religião, ver um panorama dessa linha interpretativa em Zuckert & Zuckert (2013, p. 320-325).

⁸ Para uma análise da revitalização do pensamento de Tocqueville na França ver Mélonio (1993). No prefácio da edição de 1993 a seu livro sobre Tocqueville, Manent escreve que a publicação do livro se deu em meio ao “Processo de redescoberta” do pensamento de Tocqueville por parte de alguns “Pensadores políticos” (1996, p. 11, tradução nossa).

⁹ Ver página do centro de pesquisa: <https://www.ehess.fr/fr/centre-d%C3%A9tudes-sociologiques-et-politiques-raymond-aron-cespra>.

¹⁰ Para aprofundamento ver escritos de Manent sobre Aron (2001).

Contudo, diferente de Aron, Manent buscava por “Um critério para a política, uma referência para além da política que poderia suprir um critério para a política” (Manent, 2015, p. 39, tradução nossa). Aron que “Habitava a imanência das coisas humanas sem ansiedade” (Manent, 2015, p. 39, tradução nossa) não via urgência nesse tipo de questionamentos, mas era capaz de compreender o espírito do jovem orientando, então, indicou que Manent lesse os escritos de Leo Strauss. A generosidade de alma de Aron, disse Manent, foi requisito para que ele lhe indicasse um pensador que tomaria “precedência” intelectual sobre o jovem (Manent, 2015). Desse modo elegante ele enaltece, por um lado, a grandeza e generosidade de Aron, e, por outro, assinala o fato de que Strauss acabou por exercer a maior influência sobre seu espírito. Com efeito, Manent acrescentou: “No que concerne o pensamento puramente especulativo, Leo Strauss teve a maior influência sobre mim” e foi o autor com quem “Debatei mais intensamente” (Manent, 2015, p. 40, tradução nossa). Fica claro, portanto, que as demandas por questões de cunho metapolítico fizeram com que Manent, por indicação de Aron, buscasse a sabedoria de Strauss. Mas o que exatamente o atraiu nas ideias do filósofo alemão e como ele se apropriou de sua filosofia?

O primeiro ponto de decisiva influência tange à redescoberta dos Antigos e a crítica aos modernos. Strauss questiona a narrativa moderna que representa a história da filosofia, de Descartes a Bacon, como um desenvolvimento inquestionável em direção ao progresso da mente. Segundo a metáfora de Manent, Strauss é como uma voz discordante no meio da orquestra da filosofia moderna (Manent, 2015, p. 40, tradução nossa). Um tipo de “Sensibilidade às patologias da sociedade democrática moderna”, assim como “Uma certa sensibilidade antimoderna”, admite Manent, o predisuseram ao ensinamento de Strauss, já que o filósofo alemão foi aquele que “Mais vigorosamente e rigorosamente buscou encontrar a raiz do projeto moderno e trazê-la à luz como um projeto político” (Manent, 2015, p. 42, tradução nossa), um projeto que começa com Maquiavel e passa por seus epígonos e que tem como fim a conquista do mundo e da natureza, mas que pode levar a um distanciamento e

alienação de nossa natureza (Manent, 2015). Em outro escrito, adendo a um de seus principais livros (1998j), Manent elencou Strauss, ao lado de Heidegger, como aqueles que meditaram sobre o problema moderno com “A maior perseverança e radicalidade”. Mais veremos como essa influência se expressou no pensamento de Manent a frente e mencionaremos também o dissenso entre Manent e Strauss a respeito da leitura da modernidade.

Além disso, Manent reconhece que o esoterismo e o método da leitura nas entrelinhas foi outra das descobertas de Strauss que marcou seu espírito. O fato de que os filósofos anteriores ao século XVIII escreviam de modo dúbio e não eram completamente sinceros em público estarreceu o jovem Manent. O filósofo francês passou apenas aos poucos a compreender e apreciar o significado “libertador” dessa prática que parecia tão condenável do seu ponto de vista anterior, o ponto de vista de um leitor contemporâneo. Acima de tudo, Manent destaca que o esoterismo liberta do “ponto de vista sociológico”, segundo o qual as ideias de um pensador são determinadas por seu tempo. O que significa que a obra das grandes mentes (como Maquiavel, Hobbes, Locke) não se limita às convenções e leis de suas próprias épocas, e que se eles fazem concessões à opinião é por pudor ou utilidade. Relacionada a isso, a lição mais importante que Manent deriva do esoterismo é aquela sobre a liberdade do espírito: Strauss ensina que a mente não é necessariamente determinada pela sociedade, que tanto é possível o ateísmo em épocas de fé, quanto a crença em época de secularização (2015, p. 43-45). Embora chamando a atenção para a distância entre o filósofo e seu tempo, Manent também aprende com Strauss sobre a importância do ponto de vista do cidadão para a filosofia política¹¹ (Manent, 2015, p. 48).

¹¹ Essa abordagem da filosofia política que parte do ponto de vista do cidadão, Manent atribui, em outro livro, originalmente aos filósofos políticos clássicos, especialmente Aristóteles (sobretudo o livro 3 da *Política*): Aristóteles “inicia por adotar o ponto de vista do cidadão. Ele toma seriamente cada uma das principais afirmações que surgem no corpo político, as aceitando como válidas, até certo ponto. Cidadãos consideram suas afirmações como o todo da justiça. Aristóteles corrige seus excessos mostrando que essas afirmações são apenas parte da justiça[...]” (1995, p. 16-7, trad. nossa)

Ao cabo do relato de sua relação com o filósofo alemão, Manent explicita a divergência que nutre a respeito da figura do “filósofo” propagada por Strauss. Segundo Manent, há um ponto na filosofia de Strauss, talvez até mais ressaltado nos seus alunos, em que “a filosofia deixa a terra, em que o filósofo se separa quase inteiramente do ser humano”. É nessa altura que, arremata ele, “Eu não posso mais seguir Strauss” (Manent, 2015, p. 48-49). O que Manent argumenta em seguida é emblemático sobre sua maior assimetria com Strauss, qual seja, a maior proximidade com a religião:

Eu nunca fui capaz de entender a figura que Strauss delineia como um filósofo que realizaria seu ser ao abandonar completamente todo interesse nas coisas humanas, que deixaria todos os interesses humanos para trás. Eu encontro mais humanidade na religião, na pessoa religiosa, do que no filósofo como eu o concebo, ou melhor, como eu não consigo conceber, um filósofo acima de todas as coisas humanas para quem a justiça se torna uma consideração secundária e para quem os vínculos humanos não são de real interesse (Manent, 2015, p. 48-49, trad. nossa).

Fica claro, portanto, que não poderíamos simplesmente imputar o rótulo de Straussiano a Manent, não sem, ao menos, qualificarmos qual o tipo de straussianismo. Por ora, é preferível ouvir ao que o próprio autor diz quando ele se localiza no centro de um triângulo: “Eu estou dentro de um triângulo: política, filosofia, religião. Eu nunca fui capaz de assentar em um dos polos” (Manent, 2015, p. 59, trad. nossa). Presume-se que a ponta política do triângulo é representada por Aron, a filosófica por Strauss e a religiosa por Pascal, Péguy e Kolnai. Um triângulo nem sempre amoroso, mas tenso e conflituoso.

Nos interessa sobretudo o fato de que Manent se predispôs a ouvir Strauss devido a sua crítica ao pensamento político moderno. É preciso investigar como isso se desdobra no pensamento de Manent, dado que nosso problema se dirige à questão do regime liberal democrático, isto é, um regime fundamentalmente moderno.

Uma sensibilidade toqueviliana para o problema moderno

Entre os fatores que o predisuseram a ouvir Strauss estavam, como vimos, certa antipatia ao mundo moderno e certa sensibilidade aos males da democracia moderna. Notas claras de Strauss soam na composição da obra de Manent e em seu diagnóstico da modernidade. A importância fundamental das ideias na história, o protagonismo do projeto político filosófico conduzido por Maquiavel e Hobbes, o rompimento entre os modernos e os antigos, o problema teológico político são todos mobilizados por Manent. Ademais, tal qual Strauss, Manent se posiciona como um amigo crítico da democracia liberal: reconhece sua superioridade perante as alternativas modernas, os autoritarismos de esquerda e de direita, e admite as virtudes do sistema representativo e fundado no princípio de auto interesse aos moldes de Locke. Porém, também lamenta pelo individualismo moderno, a falta de espírito e de abertura intelectual, a apatia cívica, e a tendência à dissolução dos vínculos e laços humanos em que, no extremo, a democracia pode acarretar.

Essas preocupações e reflexões permeiam o conjunto de sua obra, mas os primeiros escritos são representativos do ardor com o qual Manent se lançou ao problema. *Tocqueville e a natureza da democracia* (1996) e *Uma história intelectual do liberalismo* (1995) se complementam na investigação das raízes da democracia moderna. Manent, ainda que sempre prezando pela objetividade científica, jamais deixa de se orientar pela consideração das dificuldades potenciais e presentes que assolam a condição do homem democrático moderno. É nesse sentido que Manent, contra os pressupostos historicistas, argumentou que o propósito de redescobrir a análise toquevilliana da democracia se dirige à nossa própria “autocompreensão” (1996, p. xi, trad. nossa).

O estudo de Tocqueville permite que avaliemos e prezemos pela democracia sem incorrer nos dois extremos inimigos da democracia, por um lado, o reacionarismo antidemocrático que visa o retorno à sociedade aristocrático e estamental, e, por outro, a bajulação excessiva do regime. Afinal como ensina Manent: “Para amar bem a democracia é preciso amá-

la moderadamente” (1996, p. 132, trad. nossa). A democracia, mais que um tipo de governo, é um processo que modifica radicalmente “Toda a economia da vida humana” (Manent, 1996, p. 9, p. 126, trad. nossa). O “princípio compreensivo” desse processo histórico é a “Igualdade de condições” (Manent, 1996, p. xviii, trad. nossa) que contrasta com a desigualdade inerente às aristocracias do passado com sua arbitrária nobreza de sangue e seus estamentos sociais rígidos. A igualdade de condições democrática implica em que todo indivíduo é considerado como igual participante na soberania política, que todos são possuidores de direitos, iguais e livres. Esse é o “dogma” democrático, como diz Manent, que estende seus efeitos por todos os níveis da vida política e social (Manent, 1996, p. 101, 124-126). Tocqueville considera esse movimento como irresistível e não o vê completamente destituído de virtudes para o abrandamento das relações, a redução de arbitrariedades, a humanização das relações intrafamiliares. Mas, permanece alerta a respeito das mazelas engendradas pela democracia.

A interpretação que Manent desenvolve sobre Tocqueville, mais do que outras, é especialmente marcada pela tensão entre a democracia e a “grandeza humana” (Manent, 1996, p. 125-126, tradução nossa). A tendência de buscar a aproximação à abstração do estado de indivíduos livres e iguais acarreta na progressiva dissolução dos laços humanos. Em consonância, cada um se entende como uma unidade independente e autônoma. Surge com isso a inclinação ao individualismo, e ao lançar-se dos indivíduos à busca de seu auto interesse e realização material. O caminho se abre não apenas para a dissolução das ligações humanas e da virtude cívica (Manent, 1996, p.12), mas, paradoxalmente e, no limite, também para a despolitização e ao despotismo: “A perversa compatibilidade entre o estado democrático e o despotismo político deriva do fato de que a democracia e o despotismo são apolíticos e, nessa medida, antipolíticos” (Manent, 1996, p. 124, trad. nossa). Desse modo, a partir de Tocqueville, Manent chama a atenção para o fato de que não é somente o perigo do despotismo duro imposto pela força e desmando, mas também o

despotismo brando que se vale do próprio princípio democrático do amor pela igualdade, da paixão pelo bem-estar e do individualismo.

Além disso, a democracia guiada pela paixão da igualdade se dedica a extirpar cada nova diferença, percebida como arbitrária. Esse processo de extirpar das distinções engendra uma demanda cada vez maior pelo controle da natureza. É em parte por isso que Manent argumenta que apesar de a democracia ser em alguns aspectos mais “natural” que a aristocracia, na medida em que ela tende a dissolver a legitimidade política fundada na hereditariedade, logo, na convenção social, ela é em outros aspectos mais antinatural, já que se revolta contra diferenças naturais entre os indivíduos (Manent, 1996, p. x). E a demanda pelo controle da natureza e do acaso esconde a sombra do totalitarismo. A democracia também debilita as condições de desenvolvimento do “*eros* intelectual” e aumenta a tendência de sujeição dos corações e mentes à opinião pública (Manent, 1996, p. x). Esses fatores somados à despolitização, dissociação e atavismo democráticos convergem para as ameaças a grandeza humana: “É difícil ser um amigo da democracia porque o dogma democrático é destrutivo dos conteúdos morais que constituem a singularidade da humanidade e, portanto, seu esplendor” (Manent, 1996, p. 129, trad. nossa).

Qual a saída ou antídoto para essa situação? Se há uma lição que pode ser tirada é que a liberdade e a dignidade humanas dependem do constante zelo por parte dos amigos *moderados* da democracia. Sendo necessário o cultivo da arte política que incentive a associação civil e os espaços de deliberação e prática de liberdade ativa intermediários entre indivíduos e o poder central. Manent não poderia esquecer de ressaltar um dos principais princípios da arte política ensinada por Tocqueville, isto é, a importância da religião para a vida social. Com efeito, o mais longo capítulo do livro (p. 83-108) se debruça sobre esse tema e nos revela que “apenas a religião pode realmente moderar a democracia” e que para Tocqueville “A utilidade social da religião é amplamente independente de sua verdade intrínseca” (Manent, 1996, p. 86-7, trad. nossa). Não se coloca em pauta com isso o retorno há unidade entre trono e altar, mesmo porque a prática religiosa que Tocqueville encontrou e elogiou na América, por

razões de sua formação, tem como *locus* por excelência a vida privada dos cidadãos. É nesse âmbito que ele vê “A possibilidade prática de efetivamente moderar as paixões democráticas” (Manent, 1996, p. 101, trad. nossa), já que a religião, entre outras coisas, direciona o indivíduo para a contemplação da alma e da ordem vertical e externa a e si próprio, desviando-o da inclinação materialista e individualista¹².

O livro encerra em tom edificante, fazendo oposição aos dois principais inimigos da democracia, o reacionário e o bajulador. O primeiro é levado pelo sonho nostálgico a ansiar pelo retorno ao passado, o outro se lança desmesuradamente ao dogma democrático. A despeito da dificuldade de ser um amigo da democracia, diz Manent, a lição de Tocqueville é que é “necessário” sê-lo. E para tanto é preciso amá-la “moderadamente” (Manent, 1996, p. 129-132), o que requer uma disposição de lealdade crítica capaz de reconhecer suas virtudes sem transigir com seus excessos. Vale indicar aqui flagrante paralelo com a posição de Strauss que não cansa de exortar seus leitores para a virtude da amizade crítica com relação a democracia moderna: “Não nos é permitido ser bajuladores da democracia precisamente porque somos amigos e aliados da democracia” (Strauss, 1995, p. 24, trad. nossa).

Em conclusão, podemos afirmar que a apropriação de Tocqueville por parte de Manent está muito longe de ser oposta ao seu straussianismo – muito embora Strauss, para seu descrédito, pouco tenha dissertado sobre o filósofo francês. Basta notarmos que, segundo Aron, por exemplo, Tocqueville “está muito próximo da filosofia política clássica, tal como a interpreta Leo Strauss”, isto é, Tocqueville “Pertence à tradição dos filósofos políticos clássicos, que não podiam analisar os regimes sem também julgá-los” (Aron, 2000, p. 216). E um admirador de Strauss observou que “O que Strauss trouxe ao liberalismo foi um tipo de sensibilidade ‘toquevilliana’ que considerava a liberdade de uma mente

¹² Ver também a seção “*Democracy and Religion According to Tocqueville*” em Manent (1998c).

educada como o melhor antídoto para as patologias da moderna política de massas” (Smith, 2006, p. 15).

Por fim, duas coisas chamam a atenção na leitura de Manent sobre Tocqueville. Primeiro, o fato de, ainda que subliminarmente, Manent interpretá-lo como um verdadeiro filósofo político preocupado com os problemas coetâneos à condição humana, e não apenas como um sociólogo ou antropólogo vanguardista. O que implica em uma leitura cuidadosa, acurada e coerente das nuances e sutilezas do pensamento de Tocqueville e que se guia por conceitos como Natureza e Convenção, Liberdade e Necessidade, Verdade intrínseca e Utilidade social, e assim por diante. O segundo ponto chave se relaciona ao primeiro: se Tocqueville é propriamente um filósofo político, qual a sua posição no interior da filosofia política moderna? Manent dá indicações suficientes para localizar Tocqueville em meio ao desdobrar do projeto político moderno. A posição de Tocqueville é a de um crítico. Tocqueville se depara com o resultado da empreitada moderna iniciada por Maquiavel e conduzida por Hobbes e Locke e sem incorrer na negação, oferece a sabedoria política no sentido de moderá-la¹³.

As raízes filosóficas do liberalismo

É com essa deixa que podemos começar a investigar o sentido mais amplo do projeto moderno em Manent. Na única passagem do livro de Tocqueville em que Manent se refere aos filósofos políticos modernos desponta já os principais elementos de análise:

¹³ É importante notar que esse movimento de centralizar Tocqueville ao âmbito da filosofia política e enfatizar a tensão entre ele e a modernidade encontra paralelo entre outras leituras de intérpretes influenciados por Strauss Tocqueville, ver Mansfield (2010). Vale notar que Wilhelm Hennis (1982) cientista político alemão, influenciado por Strauss, leva a cabo uma leitura de Tocqueville (e principalmente de Weber) como filósofos políticos guiados pela reflexão a respeito do destino da *Menschentum* (condição humana) no interior dos dilemas da modernidade.

Os filósofos que estabeleceram a base doutrinal da sociedade democrática (Hobbes e Locke em particular) supuseram que para livrar o homem das mazelas que vinham das diferenças de opiniões (opiniões religiosas principalmente) era necessário fundar as máximas sociais em um princípio que ninguém poderia negar, que escaparia de qualquer dúvida ou contradição porque não seria baseado em uma opinião sobre o homem e o mundo mas em uma paixão, a mais forte e mais universal paixão, a preservação da vida, e preferivelmente da forma mais confortável possível. Tudo se passa como se o homem democrático que Tocqueville descreve tivesse assimilado de forma generalizada e reproduzido essa análise espontaneamente em sua mais profunda índole. De todo modo, ele [o homem democrático moderno] ao menos manifesta o que o pensamento deles [filósofos modernos] concluiu (Manent, 1996, p. 55, trad. nossa).

Subjazem nesse parágrafo os temas straussianos: o problema teológico-político (o embate da filosofia moderna com a questão religiosa e a formação do laicismo), a doutrina da fundação do regime político na paixão pela autopreservação, e subliminarmente, a influência dos filósofos políticos na efetivação dos modos de vida políticos e sociais modernos. É, porém, no livro em que investiga a história intelectual do liberalismo que Manent encontra e coordena de modo mais circunspecto essas questões.

Neste livro, de forma ensaística francesa e fluída, Manent analisa o pensamento de filósofos políticos que se estendem de Maquiavel a Tocqueville. Mantém a perspectiva de que a história do pensamento, mais que um inventário de objetos de antiquário mais ou menos belos, é parte constitutiva fundamental do processo histórico que constitui os modos de vida. Assim que “a história intelectual” possui aqui um sentido muito mais amplo do que os pressupostos historicistas de toda sorte poderiam encerrar. O sentido do liberalismo moderno, assim, não se explica simplesmente pela secularização do protestantismo, ou pelo reflexo dos conflitos decorrentes do modo de produção, mas pelo projeto idealizado pelos

filósofos políticos (1995, p.xv- xvii). De fato, o regime liberal democrático aparece assim como um esforço consciente, como uma decisão de reorientação moral e intelectual, isto é, como um projeto por parte dos filósofos modernos: “Eles transformaram o mundo político: da simples interpretação, do ponto de vista ‘teórico’, ela se tornou uma parte da vida ‘real’” (Manent, 1995, p. 12, trad. nossa)¹⁴.

O problema central e linha condutora da obra é o problema teológico político, afinal é ele que constitui a chave para a compreensão do desenvolvimento da Europa: “O desenvolvimento político da Europa apenas enquanto a história das respostas aos problemas postos pela igreja” (Manent, 1995, p. 4, trad, nossa). Isso significa que a instauração da forma política moderna foi possível apenas em polêmica com a Igreja, que se manifestava como a monarquia absolutista no Ocidente, ou como o Império no Oriente. O que Manent persegue no fundo é, para colocar de outro modo, a história da secularização, ou ainda a história do Iluminismo moderno. Afinal, sua questão é a de saber como insurgiu, em oposição à prerrogativa política da Igreja, o regime moderno fundado na soberania do povo e nos direitos individuais.

A despeito de Marsílio de Pádua, Dante e Bocaccio terem contraposto o excesso de poder central papal, foi Maquiavel quem primeiro deu uma solução ao problema teológico político na alvorada da modernidade. Manent demonstra, e nisso semelha Strauss, que os modernos, a começar por Maquiavel, edificaram seu projeto sobre a celeuma com o pensamento clássico e medieval. Maquiavel rompe com a filosofia política anterior ao passo que deixa de fundar sua doutrina política em uma concepção de bem comum ou fim último do homem, seja fundado na lei natural ou revelada. É em especial o domínio da Igreja e de seu monopólio a respeito do bem que o florentino ataca (Manent, 1995, p. 12-17).

No lugar das doutrinas teleológicas, Maquiavel estabeleceu sua doutrina dos humores, isto é, que não há uma hierarquia de bens naturais

¹⁴ Ver também, Manent (2007; 1998i)

ou revelados discerníveis aos quais a comunidade política deve almejar, o que há são os interesses das distintas partes que constituem a cidade: de um lado, o humor do povo que simplesmente não quer ser dominado e busca pela preservação segura, de outro o humor dos grandes ambiciosos e dominadores. Dentro desse quadro, Maquiavel concebe o mundo político como um todo fechado em si mesmo, fechado às reivindicações de concepções de bem exógenas à imanência política, sobretudo, às reivindicações que dependem do conhecimento do além mundo ou da soterologia da Igreja. Doravante, Manent argumenta que Maquiavel foi o primeiro “mestre da suspeita” (Manent, 1995, p. 13, trad. nossa).

Porém, há um elemento na construção da cidade de Maquiavel que pode ser “Considerado bom: as pessoas comuns” (Manent, 1995, p. 15, trad. nossa). Decorre que, argumenta Manent, ao depreciar a reivindicação de virtude dos nobres, “Maquiavel se torna o primeiro pensador *democrático*” (Manent, 1995, p. 20, trad. nossa, ênfase do autor). Vê-se já aqui o despontar da valorização da paixão pela autopreservação que será o pivô, mais tarde, das doutrinas contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau.

O ponto central apontado por Manent, onde se encontra a verdadeira originalidade de Maquiavel, é o descrédito completo da reivindicação da Igreja enquanto a portadora do bem, logo, como a legítima interventora na vida política. Manent adota aqui a tese de Maquiavel como um profeta desarmado e subversor da religião estabelecida. De modo que o caracteriza paradoxalmente mais como um “Reformista religioso antireligioso” (Manent, 1995, p. 18, trad. nossa). A solução de Maquiavel para “o problema teológico político” foi portanto a da neutralização da religião na vida pública. *Et fiat lux* do das Luzes modernas.

De Maquiavel segue Hobbes. Hobbes aparece, na leitura de Manent, como aquele cujo pensamento é “A matriz da democracia e do liberalismo moderno” (Manent, 1995, p. 32, trad. nossa) – embora não fosse nem um democrata ou liberal por completo (Manent, 1995, p. 55-56). Manent não é tão direto quanto Strauss em apontar o fato de que Hobbes

teria sido um leitor e discípulo de Maquiavel, no entanto, o rumo de seu ensaio e os paralelos que estabelece entre os dois filósofos parecem confirmar a tese straussiana. Hobbes continua e aprofunda o rompimento com os Antigos iniciado por Maquiavel (Manent, 1995, p. 24-25; 32-34) e funda seu constructo político não no ideal clássico ou o bem cristão, mas na Necessidade, no princípio inquestionável e experienciado por todos, do mais forte ao mais fraco, isto é, a paixão pela autopreservação e *The fear of Death* (Manent, 1995, p. 22-23).

O centro do ensinamento de Hobbes, o Estado de natureza, serviu então como o pivô de dupla polêmica dirigido contra a noção de um fim natural clássico ou de um bem revelado cristão. Ao ensinar que o Estado de natureza é o de *bellum omnia omnium*, no qual os indivíduos são abandonados a luta pela própria sobrevivência, precedido de qualquer moralidade que não a autopreservação, Hobbes demonstra que não há legitimidade política ou moral exceto pelo *consenso* estabelecido pelos indivíduos. Sendo este, portanto, a fonte de toda e qualquer soberania. É por centrar a prerrogativa política no consenso dos indivíduos, livres e iguais, portadores do direito de autopreservação que Manent pode argumentar que a doutrina de Hobbes é “essencialmente democrática” (Manent, 1995, p. 32, trad. nossa).

Ademais, Hobbes inaugura uma noção nova de liberdade. O contrato social hobbesiano instaura o soberano, o *Leviathan*, cujo poder é centralizado e absoluto. No entanto, o poder absoluto do soberano não está em contradição com a liberdade dos súditos: tudo que está fora da imposição da lei é considerado permitido, ou, como argumenta Manent, “Onde a lei é silente, os súditos podem fazer qualquer coisa que lhes parece bom” (Manent, 1995, p. 32, trad. nossa). Essa noção de liberdade que se convencionou, na trilha de Isaiah Berlin, a chamar de liberdade negativa, encontra sua formulação em Hobbes. É assim que “Hobbes pode ser chamado de fundador do liberalismo, porque ele elaborou a interpretação liberal das leis” (Manent, 1995, p. 32, trad. nossa).

Por fim, Hobbes continua o processo de separação entre Igreja e Poder político. Com efeito, é a neutralização da prerrogativa religiosa a

raison d'être da filosofia política de Hobbes (Manent, 1995, p. 33-37). A lógica da separação secular encontra aqui sua expressão, na medida em que o Soberano prescinde da prerrogativa religiosa, diferente da monarquia absolutista, e centra sua fundação diretamente no acordo dos indivíduos em vista da garantia de sua preservação. Ou, como Manent escreve em outro ensaio, sobre “O ponto inicial do vetor democrático”, “o pensamento de Maquiavel e Hobbes”: “Para eles se trata enfaticamente de liberar o homem do poder da religião” (Manent, 1998j, s.p., trad. nossa).

No mesmo sentido que Strauss, Manent mostra que Locke e Rousseau erigem seu pensamento sobre os pilares da fundação hobbesiana (1995, p. 47-48, 68, 73, 78). Fazem do conceito de estado de natureza o ponto de partida de sua teoria política e localizam nos indivíduos movidos pela paixão/direito de autopreservação o *locus* da soberania política. Se Locke difere de Hobbes, o faz em nome do mesmo projeto político, fundar um novo tipo de regime destinado a garantir a segurança desse novo sujeito que nasce no bojo da modernidade: o indivíduo. Rousseau tenta dar uma resposta ao que considerou ser os excessos desse projeto, porém o fez utilizando do mesmo esquema adotados pelos filósofos ingleses.

Apesar das semelhanças com Hobbes, Locke discordou da imagem da natureza enquanto aquela da guerra de todos contra todos. Mais fundamental que a vontade de poder e domínio sobre os outros era, para ele, a paixão de apropriação dos meios de subsistência disponíveis pela mãe natureza. Daí que o direito fundamental de acordo com o princípio de autopreservação individual é o de *apropriação* (Manent, 1995, p. 41-45). “Locke encarna aquele momento em que o liberalismo se torna completamente consciente de sua fundação no direito individual de propriedade” (Manent, 1995, p. 45).

Em suma, e, em vista da garantia desse fim, Locke é responsável por gerar os gérmenes dos dois princípios da doutrina liberal, a representação e a divisão de poderes. Mas foi só com Montesquieu que essas ideias foram completamente elaboradas em uma doutrina coesa (Manent, 1995, p. 62-63). Montesquieu não recorre à condição natural do homem ou à formação da soberania legítima. Ele parte da análise da

experiência política efetiva da Inglaterra (Manent, 1995, p. 53). Não obstante, o intuito permanece o mesmo dos filósofos ingleses: “O fim da instituição política é garantir a *segurança* das pessoas e bens” (Manent, 1995, p. 53, trad. nossa, ênfase do autor).

O maior risco à segurança e independência individual, para Montesquieu, materializa-se no poder arbitrário. A dicotomia poder *versus* liberdade conduz seu ensinamento. Desse modo, o filósofo divisa um equilíbrio institucional capaz de *neutralizar* o poder, ou melhor, onde o poder neutraliza o poder. Nesse arcabouço, se ancora sua defesa da divisão de poderes muito inspirada no modelo inglês (Manent, 1995, p. 56-60) e no governo representativo, isto é, que no princípio de que o “Único governo legítimo é aquele fundado no consenso daqueles que estão sujeitos ao poder” (Manent, 1995, p. 62-63, trad. nossa). Essas ideias foram diligentemente desdobradas pelo *O federalista* e influentes na Fundação americana.

Cabe notar as razões de base que informam esse modelo institucional. O modelo político de Montesquieu se torna mais claro a luz da intenção de garantir a segurança e independência dos indivíduos e sua propriedade. O regime de pesos e contrapesos, por um lado, frustra as ambições individuais de imposição de sua vontade política, e com isso reduz a margem de agência que os particulares têm sobre a coisa pública. Já a representação transfere da sociedade civil, isto é, do âmbito das relações interpessoais, econômicas, e tradicionais, para o governo, que detém sozinho o título de representante do corpo social, a legitimidade política. A soma desse engenhoso sistema resulta paradoxalmente no distanciamento entre o indivíduo e a política e na liberação cada vez maior de um espaço de independência individual. Com efeito, argumenta Manent, para Montesquieu “Liberdade e independência são a mesma coisa” (Manent, 1995, p. 60, trad. nossa). Assim, um regime livre é aquele em que a “Lei tenderá a permitir aos cidadãos um grande número de coisas, ampliando a esfera de sua independência” (Manent, 1995, trad. nossa).

Montesquieu não ignorava que esse tipo de regime tende a distanciar os indivíduos ao passo que os torna mais autocentrados e apáticos à vida em comum (p. 61). Considerou seriamente esse problema e a despeito de reconhecer os limites desse novo homem, desse tipo burguês moderno diferente do cidadão clássico, formado pelo avanço das ciências, artes e do comércio, não via a possibilidade de um retorno ao modelo do cidadão antigo. De modo que, ao cabo, Montesquieu é confiante no modelo político que funciona em torno do princípio do autointeresse, o *homo oeconomicus*, baseado no exemplo inglês (Manent, 1995, p. 71-72).

Note-se que o que Manent mostra até aqui está de acordo com o que Strauss identificou como a primeira onda da modernidade, a despeito de não utilizar essa categoria das “ondas”¹⁵. Os pensadores da alvorada da modernidade estabelecem, a partir da cizânia com o pensamento político clássico e medieval, o projeto moderno e o ideal da civilização moderna: a garantia da existência segura e confortável, cujos pilares políticos são as paixões individuais, o autointeresse e autopreservação, que Strauss chamou de princípio “*low but solid*” (1965, p. 247). Derivou daí a fonte de legitimidade democrática e o sistema institucional liberal, respectivamente, o consenso entre indivíduos portadores de direitos e a separação dos poderes em vista da neutralização do poder. E foi necessário para isso o descrédito da legitimidade da Igreja:

A despeito de grandes discordâncias [entre os pensadores modernos de Maquiavel em diante], eles eram unidos pelo fato de que todos lutaram contra um único poder – o reino das trevas, como chamou Hobbes; essa luta era mais importante para eles do que qualquer questão política (Strauss, 1958, p. 231, trad. nossa).

¹⁵ Strauss utiliza da noção de ondas (*waves*) da modernidade para interpretar o desdobramento da filosofia da política moderna (Strauss, 1989, p. 81-98).

Com isso, pode-se concluir, segundo Manent e Strauss, que Maquiavel enquanto novo profeta, o profeta moderno, foi bem sucedido em sua empreitada de lançar novos modos e ordens de vida.

Rousseau, por sua vez, tem um papel central na história da modernidade ao se opor à civilização burguesa construída sobre essas bases. Tal como se passa na análise straussiana, Rousseau aparece como o moderno que se rebela contra o resultado do projeto moderno e como “o mais profundo crítico” do liberalismo (Strauss, 1958, p. 64, trad. nossa). Manent analisa os paradoxos, problemas e contradições que permeiam o pensamento de Rousseau. As ideias do filósofo genôves acabam tanto por servir às causas revolucionárias de Robespierre, quanto por emprestar ao indivíduo liberal moderno a aspiração pela autenticidade (Strauss, 1958, p. 75-77).

Os elementos que permitiram a cooptação revolucionária apontam primeiro ao elogio rousseauiano da cidade-estado antiga, sobretudo, Esparta e seu modelo de cidadania austero; segundo, à crítica ao princípio do individualismo burguês, e a necessidade de integração do indivíduo no corpo social, isto é, torna-lo um cidadão cujo interesse próprio é nenhum outro senão o interesse comum; terceiro, ao fato de que Rousseau defende que a integração do indivíduo no corpo político se dê por meio da vontade geral, expressa através da participação direta de todos os cidadãos na feitura das leis, vontade essa evidentemente superior ao arbítrio individual (Strauss, 1958, p. 69-74). Porém, Rousseau acena aos princípios do liberalismo, primeiro porque parte do modelo lockeano e hobbesiano de estado de natureza, no qual os indivíduos são a fonte da legitimidade política; segundo, porque, em aceno a Locke, utiliza do princípio da garantia da propriedade como critério para o impulso para a sociedade civil; terceiro, porque sua definição da natureza humana como livre ou indeterminada, em oposição às determinações socio-culturais ou religiosas, contribui para a construção de uma subjetividade liberal: Rousseau, diz Manent, “Provê as sociedades liberais com o sentimento íntimo e imediato pelo qual o indivíduo se torna consciente de si mesmo, pelo qual o homem sente ser, ou tenta ser, um indivíduo” (Manent, 1965, p. 77, trad. nossa).

Tocqueville que formulou o “Problema das sociedades liberais da forma mais abrangente e profunda” (Manent, 1965, p.114, trad. nossa), ressurge como a última palavra na história intelectual do liberalismo, analisada por Manent. Não descobrimos nada fundamentalmente novo do que já sabíamos ao ler o primeiro livro de Manent. É claro que aqui há um esforço maior por localizar Tocqueville no desdobramento diacrônico da história das ideias. Manent demonstra que, assim como Benjamin Constant e François Guizot (aos quais Manent dedica capítulos específicos na história do liberalismo), Tocqueville considera o processo democrático como justo (Manent, 1965, p. 104), e como Montesquieu considera que a liberdade de comércio e de imprensa garantiriam os requisitos para a preservação da coesão social (Manent, 1965, p. 106). No entanto, Tocqueville também deu ouvidos aos diagnósticos dos reacionários que apontavam para os males engendrados no processo democrático. Daí surge a originalidade da terceira via de Tocqueville, que considerou que tanto os liberais otimistas quanto os reacionários incorriam em visões unilaterais, portanto, limitadas (Manent, 1965, p. 106).

No mais, Manent reafirma os pontos chave das conclusões de Tocqueville. Sumariamente: a tendência democrática à dissolução dos vínculos e da sociedade humana (Manent, 1965, p. 106); a ameaça igualitária à “maior das liberdades”, a liberdade de pensamento (Manent, 1958, p. 110-101); o liberalismo não se assenta no simples “Equilíbrio harmonioso entre igualdade e liberdade”, de onde decorre a ameaça do despotismo (Strauss, 1965, p. 112, trad. nossa); o ímpeto igualitário gera uma demanda irrealizável e incompatível com a natureza humana e que, no extremo, pode ensejar o estabelecimento de um árbitro na forma do poder centralizador responsável por nivelar os acidentes que geram diferenças (Manent, 1965, p. 107-110).

Por fim, a partir da análise de Tocqueville Manent ganha a visão panorâmica para concluir que o projeto moderno trata de realizar o estado de natureza como o fim último da sociedade humana. Isto é, o estado de natureza não se trata da imagem do início da humanidade, mas de seu prospecto ideal: a realização do estado pleno de independência entre os

indivíduos. Esse âmago moderno cria uma nova subjetividade ligada à concepção progressista da história:

O plano liberal, dado que quer se fundar na igualdade ‘natural’, essencialmente abre uma história: a história dos esforços e do progresso no sentido de estabelecer, através da soberania, a igualdade ‘natural’ a partir da qual ele poderá construir a ordem política legítima de uma forma completamente racional ou consciente. Porque a natureza nunca deixa de produzir desigualdades, influências, e dependências, esse ‘primeiro momento’ nunca desaparece. Essa é a ‘natureza’¹⁶ da democracia, seu *basso continuo*, pois é a condição para toda convenção social. Esse ‘primeiro momento’ dá ao homem democrático o sentimento de estar vivendo na ‘história’, pois o faz viver no interior de um projeto no qual o homem é o mestre soberano e o súdito obediente (Manent, 1965, p. 113, trad. nossa).¹⁷

O projeto moderno nesse sentido é compreendido como um esforço prometeico de controle da natureza em função da realização do paraíso na terra. Não é por acaso a revolta moderna a respeito da questão teológico-política, pois para se tornar senhor de seu destino era necessário desqualificar qualquer outra pretensão de legitimidade, em especial, as

¹⁶ O leitor judicioso poderia demorar na leitura dessas linhas e notar como a natureza é com uma frequência incomum martelada no parágrafo. Porém, é provável que chamaria a atenção desse leitor a distinção entre as vezes em que natureza é escrita entre aspas e a única ocorrência sem aspas. Comparar com o que Strauss disse sobre o uso de aspas por Nietzsche no termo natureza em *Além do Bem e do Mal* (Strauss, 1983, p. 183).

¹⁷ Em outro ensaio (1998a, não paginado, trad. nossa.) Manent argumenta no mesmo sentido sobre a tendência moderna ao utopismo político: “O utópico quer que o homem seja responsável por um mundo social radicalmente novo, porém pensa ele [o homem] como o produto passivo da sociedade que o precede. Ele é, portanto, ao mesmo tempo o mestre onipotente da sociedade ou da história e seu material bruto ou dócil criação. Ele é ambos, o criador soberano ou atífcie soberano e mera matéria. Como se pode evitar de pensar aqui em Thomas Hobbes que, em seu *Leviathan*, nos apresenta o homem social precisamente nesse duplo papel, descrito nesses mesmos termos?”.

pretensões de ordem supra terrenas da religião¹⁸. Afinal, a autonomia humana não admite barreiras da ordem natural pagã ou da lei revelada da religião que se interponham diante da realização do projeto de autocriação do humana¹⁹. É nesse tom de altura dostoiévskiana que se encerra a leitura de Manent da história intelectual do liberalismo.

O fardo da liberdade humana se faz sentir no desfecho da modernidade. Ao chegar ao posto de senhor de si mesmo, o homem parece ter perdido a bússola capaz de orientá-lo. Há, portanto, um senso de desnortamento e crise acompanhado do historicismo moderno²⁰. Com efeito, como bem resume um straussiano sobre a visão de Manent: O custo que nós, modernos, tivemos de pagar pelo poder sobre a natureza, a igualdade moral e a independência individual foi o quase “total eclipse de qualquer capacidade de responder positivamente à pergunta “O que é ser humano? – quais são as excelências específicas, expressas em pensamento e ação, que realizam o espírito humano e fazem a condição humana florescer?” (Pangle, 1995, p. 1).

Note-se, em suma, que o desenvolvimento da filosofia política moderna, segundo Manent, é guiado por uma dinâmica próxima àquela de Strauss: i. ela se caracteriza por um processo de sucessivas críticas entre o avanço do ideal moderno e a autocrítica ao estabelecimento desse ideal (apesar de Manent não utilizar da categoria das “ondas da modernidade”); ii. esse processo se inicia com a ruptura com a filosofia política clássica e medieval, cujo ponto de partida é Maquiavel; iii. o liberalismo nasce nesse processo instaurando-se filosoficamente por meio da doutrina da soberania política fundada nos indivíduos livres e iguais, portadores de direitos; iv. a modernidade desenvolve uma mentalidade técnica voltada ao controle da natureza, em vista de garantir a efetivação de seu projeto; v. há um senso

¹⁸ Sobre o aprofundamento do debate da tensão entre a democracia moderna e a igreja ver (1998c).

¹⁹ Ver também ensaio sobre Péguy (1998b), onde Manent aborda tanto o tema da visão moderna da história progressista, quanto a ruptura entre antigos e modernos.

²⁰ Sobre o historicismo ver Manent (1998a).

de que a modernidade culmina em uma crise historicista ou niilista; vi. há uma sensibilidade aos males do igualitarismo e do nivelamento democrático; vii. por fim, nota-se a inspiração straussiana de fundo no esforço de Manent em mobilizar o conceito de natureza, e, sobretudo, os limites naturais que limitam a ambição humana.

Os elementos pré-modernos da vida política

As críticas que Manent dirige ao liberalismo se concentram na sobrevalorização que este promove do indivíduo acima de quaisquer outros bens cívicos ou tradicionais. Para Manent isso solaparia os conteúdos morais e as bases sociais da convivência humana. Ao fundar-se na abstração política dos indivíduos como *locus* da soberania e do direito, o liberalismo corre o risco de perder de vista sua fundação histórica e tradicional²¹. De acordo com esse princípio, qualquer prerrogativa que interfira na independência individual é ilegítima, seja ela a autoridade familiar, religiosa ou estatal. Manent não é um reacionário que visa reverter a emancipação do indivíduo, ele afirma (1998h, não paginado, trad. nossa), na verdade, que “há muito a ser dito em favor dessa emancipação”, pois reconhece o potencial “tirânico e mutilador” daquelas autoridades. No entanto, é evidente que um de seus objetivos é relembrar elementos pré-modernos importantes para a sustentação da democracia liberal, mas que o dogma democrático gostaria de esquecer. Afinal, argumenta que esses vínculos de amizade, amor, família, religião e política “Nascem de experiências que dão forma e conteúdo à vida e todos o reconhecem, uma vez que se permitem baixar a guarda, como a parte mais preciosa da vida” (Manent, 1998h, s.p., trad. nossa).

Nesse sentido, podemos dizer que Manent segue em grande parte o programa inspirado em Tocqueville, como vimos acima, cuja grande marca é a defesa da valorização de instituições intermediárias entre os

²¹ Esse tópico em especial é aprofundado em Manent (1998g).

indivíduos e o poder estatal, como as famílias, as igrejas e centros de deliberação locais. Mas também não é menor a inspiração clássica aristotélica que converge para uma visão organicista do todo social. Assim, segundo Manent, Aristóteles provê uma análise “mais completa e sutil” da vida política do que qualquer outra análise posterior, contrastando-a especialmente com a concepção moderna centrada no indivíduo soberano (1998c, s.p., trad. nossa). Ora, tanto a mobilização de Tocqueville quanto a de Aristóteles não estão em oposição ao espírito de Strauss e a proposta de revitalização do modo de compreensão da filosofia política clássica, tanto é que podemos notar que o recurso a esses pensadores é também empregado por outros diversos outros intelectuais que admiram Strauss²².

Sobre a religião já observamos como Manent dá ampla relevância à análise de Tocqueville a respeito do papel social da religião, por mais que não um papel de Estado. Manent entende como poucos a posição política da Igreja e, de um modo ou outro, a inclinação de seu coração e mente a trazem sempre ao palco principal da reflexão político-filosófica. Manent é crítico da ideia liberal de separação entre a esfera política e religiosa. Não porque ele advogue em favor da teocracia, mas porque enquanto observador da vida política reconhece que essa divisão se trata de um reducionismo da realidade. Manent não se furta de recorrer, inclusive, à crítica que Strauss fazia à solução liberal ao problema judeu, isto é, o assimilacionismo judeu (Manent, 2007, p. 57-59), a fim de fazer ver que a relação entre política e religião é mais intrínseca do que a concepção da crença liberal da religião como algo puramente restrito ao foro privado da consciência individual. De fato, grande parte do esforço intelectual de Manent pode ser interpretado no sentido de afirmar a força moral e política da religião para a formação de identidade e vínculo social e também no âmbito da representação política democrática. Em vista disso se lê os elogios de Manent a filósofos conservadores convertidos ao catolicismo, como Kolnai e Péguy.

²² Para citar apenas dois exemplos em contextos e países distintos ver Morgado (2009, 2017) e Mansfield (2022; 2010).

Além disso, seus ensaios se caracterizam pela defesa da nação como o espaço cívico no qual se enraízam as experiências, a língua e a memória que estruturam a unidade espiritual de um povo – uma defesa pouco usual nos meios esclarecidos e acadêmicos. É nessa linha que o francês Manent tece elogios, por exemplo, ao heroísmo de De Gaulle. O Estadista era imbuído de um valor que “Não possui lugar reconhecido na vida moral moderna”, a “honra” (1998c, s.p., trad.nossa). Guiado pela honra pessoal e patriótica (os antigos diriam: pela *Thymos*²³), De Gaulle guiou a França contra o fanatismo dos autoritarismos modernos e em favor da democracia liberal (Manent, 1998c, s.p., trad.nossa).

É, porém, contra o pano de fundo da questão Europeia e a decadência do estado-nação que Manent desenvolve sua argumentação. Correndo o risco de ser mais breve do que o tema requereria, sumarizamos o problema de Manent: enquanto o princípio democrático moderno é o consenso abstrato entre indivíduos, o *locus* de estabelecimento do regime historicamente foi o território do estado nação. É óbvio que o último não foi estabelecido de acordo com o consenso, mas por contingências históricas, conflitos políticos, religiosos e pela guerra. Aí se instaura a tensão entre o Estado-nação (histórico e local) e o princípio moderno (abstrato e universal). Soma-se a isso o descrédito que onerou o conceito de nação graças ao autoritarismo nacionalista de direita. Frente a isso, em suma, Manent é cético a respeito da dissolução das identificações nacionais dos diferentes estados europeus, pois não vê no projeto europeísta a força política para estruturar uma vida comum que responda melhor que o Estado-nação às demandas da estabilidade e da ordem. Por isso, clama pela defesa da “nação”, não em vista de um “particularismo” obtuso que impeça o diálogo e o acordo político com o outro, mas pelo fato de que a nação encarna um todo “substancial e duradouro”, formada por “‘condensações’ infinitamente preciosas de pensamentos e ações” (Manent, 1995, p. 117). Note-se que é muito sobre o postulado aristotélico

²³ Para uma excelente discussão da *Thymos* e seu ocaso na modernidade ver Sloterdijk (2012; 2016).

a respeito da dignidade da natureza política e da atividade de estabelecer o modo de ser comum da cidade que Manent se apoia na sua defesa da nação²⁴ (Manent, 1995, p. 117). Na prática, vale dizer, Manent não é contrário à UE, colocando-se favorável à uma liga de nações, cuja pluralidade dos membros e soberania política seja respeitada.

Na valorização desses elementos pré-modernos da vida política, Manent está em afinidade com Strauss, pois é condizente com a perspectiva clássica, e distante da perspectiva individualista ou relativista moderna, o reconhecimento da dignidade dos conteúdos sociais e morais formadores dos vínculos de amizade e pertença ao corpo político dos cidadãos.

Em última análise, podemos notar que Manent é um liberal conservador. Tal qual muitos dos autores com os quais mais dialoga, como Aron, Strauss, Kolnai, Peguy e quiçá Tocqueville. De fato, o filósofo

²⁴ Claro que Manent reconhece a diferença entre o modelo da cidade-estado antiga defendido por Aristóteles do Estado-Nação moderno, essa diferença é objeto de seu amplo estudo tanto em *An Intellectual History* quanto em *The City of Man* (1995) e *Metamorphoses of City* (2013). Ainda assim, lhe parece conveniente a definição aristotélica da natureza política, para a defesa do Estado Nação em distinção à União europeia dado que a unidade política menor é o espaço propriamente acessível aos cidadãos de exercício de suas capacidades associativas e deliberativas: “O homem enquanto ser livre e racional não se autorrealiza a não ser em uma comunidade política, com todas as consequências (não todas agradáveis) que isso implica. É no corpo político, e somente no corpo político, que colocamos as coisas em comum de forma séria. E somos obrigados a ‘colocar coisas em comum’ para realizar nossa pertença à mesma espécie, para concretizar nossa humanidade universal. Por quê? Por que não nos contentar com a família - seja nuclear ou ampliada - suplementada pela comunidade local e, talvez, pela nova ‘família’ que as pessoas encontram hoje em seu negócio ou local de trabalho? Sem insistir no fato de que a família é cada vez menos uma comunidade, observaria apenas que, independentemente da concepção da vocação ou propósito da família (se tiver algum), a família está enraizada na particularidade dos corpos, nas necessidades e desejos de nossa natureza animal. Sua lei é o amor; seu tom emocional é de identificação imediata. Portanto, deixa o indivíduo carente de justiça, que pressupõe ou requer uma deliberação racional. A comunidade política é, assim, insubstituível como a base para a deliberação sobre a justiça. Essa deliberação é séria ‘porque tem consequências reais: os impostos que pago, as leis que obedeço, talvez até a guerra em que sou obrigado a lutar. Em suma, o significado da cidade é precisamente não ser a família. Na cidade, todas as faculdades do indivíduo entram em jogo. Na cidade, as pessoas ‘colocam em comum ações e razões’, como diz Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (1126b11-12)” (Manent, 2007, p. 79-80, trad. nossa).

admite que quando “Pressionado a tomar posição” acaba por tender em direção ao “campo conservador” (1998e, s.p., trad.nossa). Podemos distinguir claramente em seu pensamento elementos gerais do conservadorismo: o ceticismo com relação ao racionalismo na política que pode degenerar tanto no utopismo quanto no domínio da ideologia e no limite do totalitarismo; uma visão mais organicista da vida social implicada em sua crítica ao individualismo moderno e o elogio das instituições e elementos sociais que transcendem a esfera individual; por fim, a valorização da tradição e da experiência histórica que constituem as instituições e os costumes.

Talvez justamente por não partir de uma visão radical progressista é que Manent, segundo um comentador, “Avalia muito melhor do que os febris críticos do ‘straussianismo’ que Strauss, o partidário da filosofia política clássica, é um amigo da democracia liberal” (Mahoney, 1998, s.p., trad. nossa). Note-se a sutileza dessa definição: Strauss não é partidário da democracia liberal, mas da filosofia política clássica, ainda assim é amigo da primeira. Essa definição reflete um aspecto da filosofia política clássica que, segundo Manent, foi esquecido pelos modernos, qual seja, a separação entre teoria e ação²⁵. A luz disso, segue a seguinte interpretação: Ainda que na esfera teórica Strauss não fosse um partidário de qualquer regime político efetivo incluindo a democracia liberal, na esfera prática, da ação, era amigo da democracia liberal.

É preciso, contudo, perceber que há tensão entre o conservadorismo de Manent e outros, como o de Oakeshott. A despeito de reconhecer a acuidade das “afiadas – se não mortais – lâminas” de Oakeshott contra o racionalismo moderno na política, Manent sugere que o tipo de conservadorismo propugnado pelo filósofo inglês acaba por incorrer em um tipo de particularismo que precariza as bases para o entendimento dos conteúdos universais da natureza humana e acaba por vacilar em direção ao “obscurantismo”, isto é, que talvez ele tenha ido “Muito longe em seu criticismo do ‘racionalismo’” (Manent, 1998a, s.p.,

²⁵ Sobre o tópico da separação entre teoria e prática ver também Manent (1998b).

trad. nossa). Manent assenta sobre as críticas de Kolnai para tecer esses comentários, mas se sublinhe que não deixa de haver afinidade aqui com as críticas que Strauss desenvolve ao conservadorismo de inglês Burke. Não escapa também que Manent se distancia de um tipo de liberalismo economicista aos moldes de Hayek e outros que excessivamente desconfiam da ascendência estatal na vida social e econômica. De modo que Manent se coloca em favor do Estado de bem-estar social moderado, pois este serve não apenas para assistência social dos mais vulneráveis, mas porque mostra aos cidadãos das sociedades comerciais que há obrigações e deveres político para além da espera da subjetividade individual ou da lógica de interesses do mercado.

Conclusão

Ao cabo, as diferenças entre Manent e Strauss não podem ser ignoradas. Entre as principais, enquanto Strauss é muito mais próximo de Atenas, Manent o é de Jerusalém, posto que católico (porém aberto, como foi São Tomas de Aquino à sabedoria de filósofos pagãos). Podemos formular a questão assim, Strauss é um ateniense amigo de Jerusalém, e Manent é um jerusalemita amigo de Atenas. Além disso, existe a crítica de Manent à figura do filósofo demasiadamente voltada ao *eros* intelectual e distante dos interesses humanos, ainda que haja algum exagero nisso, dado que Strauss não foi completamente alheio às coisas e aos problemas humanos em seu tempo, é notável que Manent é sem dúvida muito mais atraído para as polêmicas do presente em seus artigos e comentários (possível herança aroniana). Manent ainda, em vista de maior pendor tocquevilliano e ao elogio aristotélico da *vita activa*, tende a favorecer uma perspectiva de participativismo civil e de republicanismo cívico mais ampla e mais próxima a de Arendt e de pensadores comunitaristas. Já Strauss não foi propenso ao resgate desse elemento do republicanismo clássico e por sua leitura da modernidade deduz-se que ele não deixava de ver problemas sérios nas tentativas de revitalização do ideal da *pólis*

clássica para o contexto moderno²⁶, tal como Rousseau se esforçou por fazer e acabou por incentivar o jacobinismo (1989, p. 98). Nesse quesito, Strauss pareceu mais contente com a esfera da liberdade individual que a sociedade liberal e a virtude burguesa ensejavam.

Em relação ao nosso problema central a respeito da herança straussiana mobilizada em vista da compreensão do regime liberal democrático, pode-se concluir por fim que Manent é evidentemente um dos pivôs intelectuais desse movimento. Notamos como seu diagnóstico da política moderna bebe da fonte de Strauss. Apesar das ressalvas ao regime liberal, Manent o considera o melhor dos regimes modernos, chegando à postura de amizade crítica ao regime liberal muito similar ao do filósofo alemão. Sobretudo, Manent converge de forma abrangente, como vimos, com a tese central sobre as raízes político-filosóficas do liberalismo, cujos arquitetos foram os filósofos modernos em sua dupla querela contra a filosofia antiga e a religião. De forma que fundaram então o regime assentado sobre o consenso entre os indivíduos que se traduz na única legitimidade democrática da soberania popular. O fim último dessa doutrina política sendo a garantia da autopreservação cômoda e da independência individual. Frente a esse diagnóstico tanto Strauss quanto Manent nos provocam a refletir se esse processo não representa uma limitação da potencialidade e grandeza humanas e se não precisamos retornar às raízes pré-modernas de nossa tradição a fim de ganhar uma perspectiva renovada sobre o sentido da modernidade.

Ao criticar o individualismo liberal democrático, Manent nos provoca a refletir sobre os princípios pré-liberais (o que não significa para ele antiliberais) da vida política: a religião, a pátria, o senso comum. Está aí sua sensibilidade conservadora. E com isso nos leva a questionar se a própria manutenção da ordem liberal não depende desses elementos pré-liberais. Não seria a realização do ideal do estado de natureza de indivíduos desonerados e isolados um pesadelo da razão?

²⁶ Pangle (2006, p. 76-77) também avança esse argumento.

É por conta desses questionamentos que podemos concluir que Manent se aproxima, ainda que com ressalvas, de uma tradição do straussianismo de amizade crítica do regime liberal democrático. Manent se distingue assim daquela linha do straussianismo, ligada a Jaffa, que é mais apologista do regime e que é menos aberta à perspectiva toquevilliana para refletir sobre os problemas modernos. É evidente também que Manent não concorda com os críticos virulentos de Strauss que o tem como um antiliberal. Manent se associa mais a linha do straussianismo americano relacionada a Allan Bloom, por exemplo, de quem também foi tradutor e dedicou ensaios, e que a despeito da amizade não poupava críticas ao regime e ao espírito democrático moderno.

Referências

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Trad. Sergio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLOOM, Allan. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon & Schuster, Inc., 1987.

CONVERSATIONS with Bill Kristol. *Harvey Mansfield on John Locke, Aristotle, and the Spirit of Liberalism*. Youtube, 20 de dezembro de 2022, 71min23s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ssf33cMt1as>. Acesso em: 20 fev. 2023.

DRURY, Shadia. *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave & Macmillan, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781403978592>.

HENNIS, Wilhelm. Max Webers Fragestellung. *Zeitschrift für Politik*, v. 29, n. 3, p. 241-81, 1982.

HOLMES, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press. 1996.

JAFFA, Harry. *New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the coming of the civil war*. Maryland: The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2018.

JUN-HYEOK, Kwak; SUNGWO, Park. *Leo Strauss in northeast Asia*. New York: Routledge, 2019.

- KESLER, Charles. *Crisis of the two constitutions: The Rise, Decline, and Recovery of American Greatness*. New York: Encounter Books, 2021.
- LILLA, Mark. *New French Thought: Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1994. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400863853>.
- MAHONEY, Daniel. Modern Liberty and Its Discontents: An Introduction to the Political Reflection of Pierre Manent. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998.
- MANENT, Pierre. *An intellectual history of liberalism*. Trad. Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- MANENT, Pierre. Aurel Kolnai: A Political Philosopher Confronts the Scourge of Our Epoch. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998a.
- MANENT, Pierre. Charles Péguy: Between Political Faith and Faith. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998b.
- MANENT, Pierre. Christianity and Democracy: Some Remarks on the Political History of Religion, or, on the Religious History of Modern Politics. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998c.
- MANENT, Pierre. De Gaulle as Hero. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998d.
- MANENT, Pierre. *Democracy without nations?: the fate of self-government in Europe*. Trad. Paul Seaton. Wilmington: ISI Books, 2007.
- MANENT, Pierre. *Les Libéraux*. Paris: Gallimard, 2001.
- MANENT, Pierre. Liberalism and Conservatism: The Transatlantic Misunderstanding. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998e.
- MANENT, Pierre. *Metamorphoses of the city: on the Western dynamic*. Trad. Marc Lepain. Cambridge: Harvard University Press, 2010
- MANENT, Pierre. *Naissances de la politique moderne*. Paris: Gallimard, 2007.

MANENT, Pierre. On historical Causality. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998f.

MANENT, Pierre. On Modern Individualism. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998g.

MANENT, Pierre. Recovering Human Attachments: An Introduction to Allan Bloom's Love and Friendship. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998h.

MANENT, Pierre. *Seeing Things politically*. Trad. Ralph Hancock. South Bend: St. Augustine's Press, 2015.

MANENT, Pierre. Strauss and Nietzsche. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998i.

MANENT, Pierre. The Truth, Perhaps. In: MAHONEY, Daniel; SEATON, Paul (Eds.). *Modern Liberty and Its Discontents*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishing Group, 1998j.

MANENT, Pierre. *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Trad. John Waggoner. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

MANSFIELD, Harvey. *The spirit of liberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674431379>.

MANSFIELD, Harvey. The wisdom of "The Federalist". *New Criterion*, New York, v. 40, n. 1, p. 9, 2011. Disponível em: <https://newcriterion.com/issues/2011/2/the-wisdom-of-ldquothe-federalistrdquo>. Acesso em: 10 jul. 2021.

MANSFIELD, Harvey. *Tocqueville: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780195175394.001.0001>.

MARSHAL, Kai; SHAW, Karl. *Leo Strauss in Chinese-speaking world: Reorienting the political*. London: Lexington Books, 2017.

MELÓNIO, François. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier, 1993

MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo: Antigo e Moderno*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 1991.

MINOWITZ, Peter. *Straussophobia* : defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and other accusers. Maryland: Lexington Books, 2009. DOI: <https://doi.org/10.5771/9780739140192>.

MINOWITZ, Peter. What was Leo Strauss?. *Perspectives on Political Science*, Illinois, v. 40, n. 4, p. 218-26, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1080/10457097.2011.611754>.

MORGADO, Miguel. Introdução do tradutor. In: STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

MORGADO, Miguel. *O conservadorismo do futuro e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70, 2017.

PANGLE, Thomas. *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.56021/9780801884399>.

PANGLE, Thomas. *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

SCHAEFFER, David. Shadia Drury's Critique of Leo Strauss. *The Political Science Reviewer*, Hampden-Sydney, v. 23, p. 80-127, 1994.

SLOTTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo: ensaio político filosófico*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade. 2012.

SLOTTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre as lutas culturais na sociedade moderna*. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

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

STRAUSS, Leo. *An introduction to political philosophy: ten essays*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

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

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

STRAUSS, Leo. *Studies on Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226193878.001.0001>.

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

WEST, Thomas. Leo Strauss and the American Founding. Cambridge: *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 1, pp. 157-172, 1991. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500050257>.

WEST, Thomas. *The political theory of the American Founding: Natural Rights, Public Policy, and the Moral Conditions of Freedom*. Cambridge: The Cambridge University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316492840>.

ZUCKERT, Catherine; ZUCKERT, Michael. Leo Strauss and the problem of political philosophy. Chicago: The university of Chicago Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226135878.001.0001>.

ZUCKERT, Catherine; ZUCKERT, Michael. *The truth about Leo Strauss: political philosophy and American democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226993348.001.0001>.

Data de registro: 27/03/2023

Data de aceite: 06/09/2023