

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 8	ano 2023	p. 1-480	jan./dez. 2023
------------	------------	------	----------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, volume 8 – jan./dez. 2023.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1
Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Júnior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães T. Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 8	n. 15	p. 1-292	jan./jun. 2023
------------	------------	------	-------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 8, n. 15 – jan./jun. 2023.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 8 Número 15 – jan./jun. 2023

Comitê Editorial Executivo

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lília Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgar Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)

Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)

Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)

Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)

Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)

Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)

Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof.^a Dr.^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

UFU – Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Orlando César Mantese

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U131 Campus Santa

Mônica Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Guilherme Fromm

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala

1 A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU”.



Missão e política editorial

A Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrandos(as) e doutores/doutorandos(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

Política de Acesso Livre

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

BY: a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

NC: não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

ND: não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

Declaração de Privacidade e direitos autorais

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *Primordium*, Uberlândia, v., n., páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Originalidade

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Número 15 – jan./jun. – 2023

SUMÁRIO

Editorial.....13-14
Lilia Alves de Oliveira

Dossiê: Leo Strauss: 50 anos de um legado

Apresentação do Dossiê.....15-22
Elvis de Oliveira Mendes

A metodologia de Leo Strauss enquanto arte de ler e a redescoberta da esquecida arte de escrever.....23-58
Bruno Irion Coletto

O Max Weber de Leo Strauss.....59-86
Cássio Corrêa Benjamin
Rodrigo César Floriano

A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke.....87-106
Theo Magalhães Villaça

Pierre Manent e a crítica do pensamento político moderno: uma investigação do legado intelectual de Leo Strauss.....107-142

Iann Endo Lobo

O argumento da Lei Natural na Teoria Política de Leo Strauss.....143-158

Ronaldo Tadeu de Souza

O Filósofo e a Religião ou “entre Jerusalém e Atenas”: Leo Strauss e o Problema Teológico-Político.....159-192

Elvis de Oliveira Mendes

Strauss e o duplo propósito da educação liberal.....193-214

Claudio Cesar Carvalho dos Santos

Tradução de Leo Strauss e a Educação Liberal.....215-244

Walter Nicgorski

Tradutor: Bruno Irion Coletto

Artigos

Da crítica antropológica ao sujeito antropológico espiritual.....245-258

Lucas Oliveira Mendes

Estado secular e comunidades religiosas em *Entre Naturalismo e Religião*, de Jürgen Habermas.....259-282

Anthony Lucas Neves Azevedo

Indexadores.....283

Normas para submissão.....285-290

Política antiplágio.....291-292



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Issue 15 – Jan./Jun. – 2023

CONTENTS

Editorial.....13-14

Lilia Alves de Oliveira

Dossier: Leo Strauss: 50 years of a legacy

Dossier Presentation.....15-22

Elvis de Oliveira Mendes

Leo Strauss' methodology as an art of reading and the rediscovery of the forgotten art of writing.....23-58

Bruno Irion Coletto

The Max Weber of Leo Strauss.....59-86

Cássio Corrêa Benjamin

Rodrigo César Floriano

Leo Strauss' critique to Edmund Burke's historicism.....87-106

Theo Magalhães Villaça

Pierre Manent and the critique of modern political thought: an investigation of Leo Strauss's intellectual legacy.....107-142

Iann Endo Lobo

The Natural Law Argument in Leo Strauss's Political Theory.....143-158

Ronaldo Tadeu de Souza

The Philosopher and Religion or “Between Jerusalem and Athens”: Leo Strauss and the Theological-Political Problem.....159-192

Elvis de Oliveira Mendes

Strauss and the dual purpose of liberal education.....193-214

Claudio Cesar Carvalho dos Santos

Translation of Leo Strauss and Liberal Education.....215-244

Walter Nicgorski

Translator: Bruno Irion Coletto

Articles

From Anthropological criticism to the spiritual anthropological subject.....245-258

Lucas Oliveira Mendes

Secular State and Religious Communities in *Between Naturalism and Religion*, by Jürgen Habermas.....259-282

Anthony Lucas Neves Azevedo

Indexers.....283

Submission rules.....285-290

Anti plagiarism policy.....291-292



Editorial v.8 n.15 jan./jun. 2023

*Lilia Alves de Oliveira**

A Revista Primordium inicia seu oitavo ano de existência com este fascículo de número 15 do volume 8 referente ao semestre janeiro/junho de 2023 trazendo ao nosso público a experiência de uma modalidade editorial que nos proporciona o compartilhamento de pesquisas correlatamente identificadas pelo mesmo foco de pesquisa que as apresentam umas às outras e as une de forma sistematicamente organizada, o dossiê; que tem se consolidado na prática editorial como uma ferramenta efetivamente eficaz no sentido de aproximar pesquisadores de várias Universidades em torno de uma temática em pesquisa. Este número é composto de três seções: a primeira: Dossiês, em que apresentamos o Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado contendo sete artigos, a segunda seção: Traduções, com uma tradução pertencente ao conjunto do Dossiê, finalizando com a seção artigos que nos oferece reflexões em mais dois artigos.

Abrindo este número convidamos nossos leitores a apreciarem na seção Dossiês, a ímpar coletânea de pesquisas científicas proposta por Elvis de Oliveira Mendes no Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado. Elvis é doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). A pesquisa foi desenvolvida sob a égide e fomento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e este dossiê foi organizado por Elvis de Oliveira Mendes sob coordenação do Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ). Confirmam as apresentações dos artigos deste dossiê na apresentação redigida pelo proponente/organizador que nos convida a avançarmos um pouco mais no conhecimento sobre as pesquisas do filósofo germano-americano Leo Strauss, de origem judaica, que se dedicou em grande parte à Ciência Política e seu entrelaçamento à Filosofia. E não deixem passar

* Membro do Comitê Editorial Executivo da Revista Primordium. E-mail: lilia@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6180729132316960>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0029-8487>.

em branco à página de abertura a ilustração personalizada feita por Thainá Teixeira, em doação, para capa deste dossiê; contando com arte final em doação por Klaus Zülow. Tanto a equipe editorial de Primordium, quanto os autores e o organizador do Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado expressam sua gratidão pela arte exclusiva em homenagem a Leo Strauss.

Nesta edição a seção Traduções, vem fazendo uma ponte com o Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado. nossos leitores podem apreciar a tradução Leo Strauss e a Educação Liberal realizada por Bruno Irion Coletto ao artigo de Walter Nicgorski professor emérito na University of Notre Dame.

Na seção Artigos, trazemos mais dois artigos na linha da Filosofia Contemporânea. Em Da crítica antropológica ao sujeito antropológico espiritual, Lucas Oliveira Mendes, que é Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e atua como professor pelo Governo do Estado de Santa Catarina (GOVERNO/SC) discorre acerca do objetivo de se encontrar o homem antropológico em suas possíveis dimensões para além do empírico, ainda que seja na experiência da vida que ele é conhecido e estudado, e que isso se torna possível através da conectividade entre os pensamentos de Foucault e Kant abordar as possibilidades desse sujeito antropológico vir a ser objeto de si e de fazer algo de si mesmo.

Encerrando a seção de artigos, Anthony Lucas Neves Azevedo, que atualmente é graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) nos traz o artigo Estado secular e comunidades religiosas em Entre Naturalismo e Religião, de Jürgen Habermas, no qual busca compreender, o papel das comunidades religiosas na sociedade, as expectativas de comportamento do cidadão religioso na sociedade civil, analisando a relação entre os cidadãos seculares e religiosos na democracia, as pressuposições cognitivas necessárias para se alcançar uma relação cooperativa, e o processo de aprendizagem para que essas pressuposições sejam alcançadas no Estado secular.

Com entusiasmo agradecemos aos autores à parceria neste trabalho, e reiteramos aos caros leitores nossa gratidão e o convite à leitura. Iniciamos assim as publicações de 2023 da Revista Primordium com este volume 8, desejando a todos boa leitura.

Equipe editorial Primordium



Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado

Apresentação

*Elvis de Oliveira Mendes**



Ilustração feita por Thainá Teixeira, em doação, para capa deste dossiê; arte final montada, em doação, por Klaus Zülow. Os autores e organizador expressam sua gratidão pela arte em homenagem a Leo Strauss.

É com imensa alegria e satisfação que apresento o “Dossiê Leo Strauss: 50 anos de um legado”, um empreendimento que não seria possível sem o amplo apoio do Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ) e da equipe editorial da revista *Primordium* – Revista de Estudos Clássicos, periódico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Antes de qualquer coisa, gostaria de dizer que este dossiê

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador em Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: elvis.oliver@live.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0370724581551831>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1303-1319>. Organizador deste dossiê sob coordenação do Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ).

representa muitas coisas para o crescimento do interesse acadêmico sobre Leo Strauss no Brasil, o que faz dessa empreitada algo realmente grande e significativo. Entre as muitas coisas que a confecção deste dossiê representa, vale notar primeiramente o seu caráter inédito, visto que não se encontra nos arquivos dos periódicos oficiais de filosofia no Brasil nenhuma publicação desta natureza, o que fornece a esta produção um caráter inédito e exclusivo. Em segundo lugar, é importante registrar aqui que este dossiê, além de inédito e exclusivo, como foi acima pontuado, vem a lume em um ano simbólico, no qual se comemora uma dupla efeméride: os 50 anos da morte de Leo Strauss e os 70 anos da publicação de sua obra mais comentada e traduzida no mundo, o monumental *Natural Right and History*. Um terceiro ponto digno de comentário diz respeito ao momento em que ocorre a publicação deste dossiê: trata-se, de fato, de um momento marcado, no Brasil, por um interesse acadêmico cada vez maior e ostensivo pelo autor que ele visa homenagear e em que se observa, portanto, um significativo aumento no número de monografias, dissertações e teses defendidas por pesquisadores brasileiros acerca de seu pensamento e de seu trabalho filosófico, dando origem a um material bibliográfico que pode ser consultado nos repositórios de universidades de todas as regiões do país.

Negligenciada durante décadas, atualmente a obra de Leo Strauss começa, com efeito, a ser descoberta e estudada no Brasil de maneira relativamente rápida e vibrante, levando jovens pesquisadores de nosso país a se debruçarem, com objetivos filosóficos, sobre os textos straussianos, o que tem tornado possível, entre nós, a constituição de uma verdadeira e incipiente “straussilogia”. É legítimo dizer que esse interesse pela produção filosófica de Leo Strauss no Brasil segue uma tendência internacional mais recente que pode ser percebida por meio de publicações que chegam de vários lugares do mundo e em diferentes idiomas, publicações que buscam uma compreensão mais profunda dos textos e cartas deixados pelo autor. Esse fenômeno nos mostra que os trabalhos straussianos possuem um inequívoco potencial reflexivo para lidar de maneira autêntica e radical não apenas com os temas da tradição do pensamento político e filosófico, mas também com os impasses e

contradições da cultura moderna e contemporânea, sobretudo aqueles que se vinculam com os acontecimentos mais problemáticos que se impõem às sociedades de nosso tempo.

Mas a justificativa mais fundamental para este dossiê se assenta no fato de que Leo Strauss é indiscutivelmente um dos mais importantes filósofos políticos do século XX; na realidade, para muitos especialistas, Strauss é mesmo o mais erudito e mais profundo dos pensadores da filosofia política contemporânea, fato que se evidencia seja a partir do vasto leque de autores por ele estudados, seja pela originalidade de seus *insights* e reflexões ou ainda pela maneira sagaz e peculiar com a qual ele problematizou os modismos e o dogmatismo do pensamento moderno e contemporâneo. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que certamente ninguém se engajou filosoficamente mais do que ele em um projeto necessário de renovação da filosofia política em um contexto atual. Nesse sentido, a sua proposta de “retorno às coisas políticas” por elas mesmas, por meio da retomada dos “problemas fundamentais”, visando efetuar a saída do casulo dos preconceitos intelectuais de nosso tempo e alcançar uma compreensão renovada das questões originárias que alimentam o pensar genuíno, torna o seu modo característico de filosofar uma postura radical diante das soluções fáceis e abstratas que caracterizam a filosofia política na atualidade. É à luz desses elementos que devemos compreender o recurso de Strauss ao questionamento socrático como um procedimento alternativo para a reativação da filosofia política, e o seu apreço pela dialética platônica e pela moderação política aristotélica, o que nos mostra que a sobriedade do pensamento antigo parece ser para o professor Strauss o caminho para um renascimento original da racionalidade na filosofia política contemporânea.

Strauss nasceu em 20 de setembro de 1899, em Kirchhain, pequena cidade rural localizada no estado de Hesse, na Alemanha, e, durante os anos de sua formação acadêmica, foi aluno de Husserl e Heidegger. Como muitos intelectuais de origem judaica, ele se exilou nos EUA para fugir da perseguição de cunho antisemita instaurada pelo movimento nacional-socialista em sua terra natal. Com efeito, depois de passar uma temporada em Paris e Cambridge, graças ao recebimento de uma bolsa da Fundação

Rockefeller, ele finalmente se instalou na América no ano de 1937, onde passou por uma década de profundas dificuldades financeiras, até se tornar, em 1949, professor de Ciência Política na Universidade de Chicago, instituição em que lecionou por duas décadas.

Nos EUA, Strauss formou gerações de estudantes e ganhou muitos admiradores, influenciando vários intelectuais com quem teve contato e dialogando com colegas e críticos. Contudo, durante a sua vida, Strauss foi visto, na maioria das vezes, apenas como mais um erudito especializado nos clássicos do pensamento político ou como um *scholar* convencional cuja produção intelectual fora totalmente dedicada ao ramo da história das ideias. É apenas após a sua morte, em 1973, que se começa a compreender que Strauss é autor de uma obra profundamente instigante que escapa ao campo da mera erudição historiográfica, o que desencadeia um movimento hermenêutico que paulatinamente altera o modo de recepção dos seus textos. Com isso, a dimensão genuinamente filosófica dos trabalhos de Strauss aos poucos passa a ser reconhecida, consolidando-se gradativamente a compreensão de que esses trabalhos contêm *insights* filosóficos realmente originais, mobilizados em função de um projeto intelectual ousado, qual seja: o projeto de efetuar uma crítica radical aos principais pressupostos da filosofia política moderna e contemporânea, mediante uma minuciosa e diferenciada interpretação das grandes obras da tradição.

Desde então, o legado intelectual de Strauss veio a exercer fascínio e admiração em um vasto número de estudiosos em várias partes do mundo. É o que se verifica, antes de mais nada, realmente, nos EUA e no Canadá, países em que o pensamento de Strauss causou inicialmente mais impacto, transformando-se no objeto de um profundo (e às vezes polêmico) debate; e é o que se observa igualmente, nas últimas décadas, na Europa (especialmente na Itália, na França e na Inglaterra) e, mais recentemente, na Ásia, com destaque para a China, país em que se verifica o desenvolvimento de uma vasta produção bibliográfica dedicada ao estudo e análise dos textos de Strauss. A organização do presente dossiê se insere na esteira desse movimento internacional e tem como objetivo contribuir com ele, abrindo espaço para a publicação de textos de jovens pesquisadores brasileiros que

corajosamente têm se dedicado a esse difícil trabalho de compreensão da grande e complexa obra de Strauss.

A grandiosidade da obra de Strauss pode ser percebida neste volume através dos diferentes pontos de vista por meio dos quais tal obra é passível de ser abordada: de fato, tivemos contribuições, na elaboração do presente dossiê, de pesquisadores oriundos dos mais variados campos das ciências humanas, como a história, as ciências sociais, a ciência política, o direito e a filosofia, o que revela a diversidade de chaves de leitura e abordagens a partir das quais os textos de Strauss podem ser acessados. O primeiro artigo que abre este dossiê tem como título: “A metodologia de Leo Strauss enquanto arte de ler e a redescoberta da esquecida arte de escrever”. Esse trabalho é uma contribuição de Bruno Irion Coletto, que é Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e nele o “método” de escrita de Strauss está no centro da abordagem: para o autor, a filosofia política de Strauss demanda, com efeito, um entendimento mais detalhado de sua metodologia, o que requer, por sua vez, uma análise mais atenta de seu modo de escrever.

O segundo artigo leva o título, “O Max Weber de Leo Strauss”, foi escrito por Cassio Benjamin que é doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais e atua como professor na Universidade Federal de São João del-Rei, em coautoria com Rodrigo Floriano que é Mestrando pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UFSJ. Esse artigo toca numa das questões mais centrais da crítica de Leo Strauss à modernidade, a saber, sua crítica à Ciência Social contemporânea, que tem em Max Weber, seu fundador e principal expoente. Embora Strauss tenha se revelado um grande admirador de Weber, percebeu na consolidação de sua Ciência Social “livre de valor”, um terreno fértil para o niilismo. Neste artigo, os autores pretendem mostrar de que maneira Strauss desenvolve sua crítica da modernidade por meio da crítica à cientificidade radical de Weber. Embora a leitura straussiana seja polêmica e muitas vezes gere certa controvérsia, sobretudo, entres os especialistas do pensamento de Weber, não se pode negar que sua interpretação possui grande originalidade.

Na sequência, temos o artigo “A crítica de Leo Strauss ao Historicismo de Edmund Burke”, contribuição de Theo Magalhães Villaça, que é doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Em seu artigo, Theo Villaça examina a crítica de Leo Strauss ao pensamento de Edmund Burke e problematiza o fato de que ambos os autores sejam enquadrados como expoentes do pensamento conservador. Assim, ao mostrar que Strauss foi crítico de Burke justamente por causa do historicismo adotado pelo pensador irlandês, o artigo provoca uma reflexão sobre os equívocos hermenêuticos a que certos rótulos políticos podem nos conduzir.

O quarto artigo se intitula “Pierre Manent e a crítica do pensamento político moderno: uma investigação do legado intelectual de Leo Strauss”. Trata-se de uma contribuição de Iann Endo Lobo, doutorando em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. Nesse trabalho, o autor usa de uma estratégia diferente daquela dos textos anteriores: de fato, sua proposta fundamental é analisar 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. Por meio dessa abordagem, tem-se não apenas uma exegese dos textos de Strauss, mas também uma observação do legado intelectual straussiano na compreensão dos problemas inerentes ao regime liberal democrático.

Na continuação, temos o quinto artigo, que traz como título “O Argumento da Lei Natural na Teoria Política de Leo Strauss”, de Ronaldo Tadeu de Souza, que é doutor pelo Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. A pretensão básica dessa contribuição consiste em analisar a maneira como Leo Strauss compreende o tradicional problema da lei natural, conferindo-se especial atenção às concepções straussianas em relação à legitimidade da lei natural.

O sexto artigo é intitulado “O Filósofo e a Religião ou ‘entre Jerusalém e Atenas’: Leo Strauss e o Problema Teológico-Político”. Trata-se da minha contribuição pessoal para este dossiê. Sou doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. Meu artigo consiste em uma

análise do caráter cético da crítica straussiana em relação à pretensão racionalista de substituir a fé religiosa pelo primado da razão teórica, além disso, encontra-se também nesse estudo, uma análise da reconsideração do problema teológico-político proposto por Strauss.

O sétimo e último artigo deste volume tem como título, “Strauss e o duplo propósito da educação liberal”, de Cláudio César Carvalho dos Santos, que é mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei. Nesse trabalho, o tema da educação liberal na obra de Leo Strauss aparece como assunto principal. O propósito desse último texto é apresentar a posição de Strauss sobre a possibilidade de aplicação da educação liberal nas sociedades de massa como uma forma de resguardar as democracias liberais.

Por fim, contamos com uma bela tradução do texto “Leo Strauss and Liberal Education” para o português, feita pelo doutor Bruno Colletto. Esse texto é de autoria de Walter Nicgorski e foi publicado pela primeira vez no periódico *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, XIII, em maio de 1985. Walter Nicgorski foi um dos muitos alunos de Leo Strauss que se dedicaram a interpretar seu pensamento e a manter viva a sua herança intelectual. Atualmente, ele é professor emérito na University of Notre Dame. Aproveitando o ensejo, gostaria registrar aqui meus sinceros agradecimentos ao professor Timothy Burns, editor da revista *Interpretation*, pela gentil permissão para a tradução desse trabalho.

Feita a apresentação sucinta de todas as contribuições presentes neste volume, gostaria igualmente de registrar aqui, para finalizar, minha satisfação e entusiasmo na realização desse empreendimento, que é um primeiro esforço para a expansão dos estudos sobre Strauss no Brasil, algo que certamente levará a uma melhor compreensão desse autor em nosso país, arejando, por assim dizer, o ambiente intelectual brasileiro. De fato, Strauss, quando analisado independentemente dos preconceitos, dos rótulos e das classificações políticas ordinárias, apresenta-nos uma forma de exercitar a filosofia que é radical e profundamente questionadora, capaz de colocar em xeque todas as categorias intocáveis da tradição e do pensamento atual. Nesse sentido, o estudo de seus textos poderá definitivamente dar-nos

novo ânimo na difícil tarefa de pensar o nosso tempo – submerso no barulho e na gritaria das soluções fáceis –, oferecendo-nos elementos filosóficos capazes de contribuir substancialmente com o trabalho de resgatar uma reflexão verdadeiramente racional acerca do político, a qual, precisamente por ser racional, se encontra mais próxima dos fenômenos e de sua complexidade intrínseca.

Boa leitura!

Elvis de Oliveira Mendes

Novembro de 2023, Uberlândia, Minas Gerais



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 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

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

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 CROPSEY 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

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

artigos em revistas científicas brasileiras nas áreas da Filosofia, da Ciência Política e do Direito.

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

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.

identificado no seu tempo era uma resposta convincente e uma demonstração de que a filosofia política clássica já havia enfrentado os 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 explicações 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; 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).

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*.

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

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).

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*.

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).

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 discrição 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 que 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).

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 Mannheim. Mas sua crítica também se dirige aos pensadores sociais importantes da época, tais como Weber, Dewey, Husserl, Heidegger e Lenin (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 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

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).

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 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).

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 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

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.

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 eqüina*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

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

identificar uma mentira. Essa ideia leva à conclusão de que, se algo é repetido muitas vezes, sem ser questionado, deve ser, pelo menos 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 capaz 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 consequências 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 perseguição feita pelos governantes e pela própria sociedade, na medida em que buscam politicamente uma coordenação do discurso e das ideias. Ou seja, não havia harmonia entre os filósofos e a sociedade, de modo que

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).

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 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

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, 80-98).

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 equivocado 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 explícita 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,

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. *Interpretation*, v. 13, n. 2, 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.

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 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

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.

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 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; Strauss, 1988a, p. 232). Mas, para interpretá-las, o historiador deve seguir algumas regras de interpretação.

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

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 accidental, 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.

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

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 comentadores acreditam que Strauss era “elitista” neste sentido.

(Sheppard, 2006, p. 81, 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 subjugo 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 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

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.

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. *Political Theory*, v. 2, n. 4, p. 372-392, 1974. 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. (Ed.). *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. *Dikaion*, ano 23, n. 18, p. 297-314, 2009.
- 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

(Eds.). *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 Esoterism. In: SMITH, Steven B. (Ed.). *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? *Perspectives on Political Science*, v. 39, n. 2, p. 63-65, 2010. 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*. Trad. Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

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

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

NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. *Interpretation*, v. 13, n. 2, p. 233-250, 1985.

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 Elcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2016.

STRAUSS, Leo. *Da Tirania - Incluindo a correspondência Strauss-Kojève*. Trad. André Abranches. São Paulo: É Realizações, 2017.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Folha de São Paulo, 2021.

- STRAUSS, Leo. Exoteric Teaching. Edited by GREEN, Kenneth Hart. In: *Interpretation*, v. 14, n. 1, p. 51-59, 1986.
- 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. *Interpretation*, v. 23, n. 3, Spring, p. 319-338, 1996.
- 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*. Trad. João Cezar de Castro Rocha. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, Leo. Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy. *Interpretation*, v. 2, n. 1, p. 1-9, 1971.
- STRAUSS, Leo. *Reflexões sobre Maquiavel*. Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. Trad. 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*. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 81-98.

STRAUSS, Leo. *Uma Introdução à Filosofia Política* - Dez ensaios. Trad. Élcio Verçosa. São Paulo: É Realizações, 2016.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Orgs.) *História da Filosofia Política*. Trad. 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). Trad. 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



O Max Weber de Leo Strauss

*Cássio Corrêa Benjamin**

*Rodrigo César Floriano***

Resumo: Max Weber é um autor central para Leo Strauss. Importa a Strauss compreender o sentido da ciência social elaborada por Weber, já que tal ciência social rejeitaria o direito natural. Essa rejeição é baseada no historicismo e na distinção entre fatos e valores. Isso levaria ao niilismo como consequência necessária da obra weberiana. Strauss percebe aqui uma tese fundamental: a luta permanente entre valores últimos. Strauss toma essa tese como uma posição filosófica, o que o leva a tratar Weber como um filósofo. Esse é o Max Weber de Leo Strauss. Iremos analisar as passagens dos textos de Strauss referentes a essa questão e mostrar como essa figura de um Weber filósofo, quando utilizada para o entendimento da ciência social weberiana, leva a uma distorção de seu pensamento.

Palavras-chave: Direito Natural; Historicismo; Niilismo; Fatos; Valores.

The Max Weber of Leo Strauss

Abstract: Max Weber is a central author for Leo Strauss. It is important for Strauss to understand the meaning of the social science elaborated by Weber, since such social science would reject natural law. This rejection is based on historicism and the distinction between facts and values. This would lead to nihilism as a necessary consequence of Weber's work. Strauss perceives here a

* Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor em Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: ccbenj@ufsj.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2552981991319482>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4002-7980>.

** Mestre pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: rodrigocfloriano@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2225156036436342>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8286-7323>.

fundamental thesis the permanent struggle between ultimate values. Strauss takes this thesis as a philosophical position, which leads him to treat Weber as a philosopher. This is the Max Weber of Leo Strauss. We will analyze the passages of Strauss' texts referring to this question and show how this figure of a philosopher Weber, when used for the understanding of Weberian social science, leads to a distortion of his thought.

Keywords: Natural Right; Historicism; Nihilism; Facts; Values.

Max Weber (1864-1920) é um pensador muito significativo para Leo Strauss (1899-1973). Era o grande expoente das ciências sociais na Alemanha, no momento de formação acadêmica do próprio Strauss. Ele mesmo cita a influência exercida por Weber, comum a muitos estudantes de seu tempo. É revelador o momento de inflexão, pois diz respeito, especialmente, à interpretação de textos filosóficos. Strauss relata o fato relacionando claramente sua mudança no modo de ver Weber, e tudo o que isso significava, com a admiração que sente ao conhecer Martin Heidegger (1889-1976). Em um texto sobre o existencialismo de Heidegger, ele afirma:

Eu me lembro da impressão que ele [Heidegger] provocou quando o ouvi, primeiro como um jovem PhD em 1922. Até aquele momento eu estava particularmente impressionado, como muitos dos meus contemporâneos na Alemanha, com Max Weber: por sua devoção intransigente à honestidade intelectual, por sua devoção apaixonada à ideia de ciência – uma devoção que era combinada com uma profunda inquietação em relação ao significado da ciência. Em meu caminho para o norte, a partir de Freiburg, onde Heidegger então lecionava, eu vi, em Frankfurt, Franz Rosenzweig, cujo nome sempre será lembrado quando pessoas informadas discorrerem sobre o existencialismo, e falei a ele sobre Heidegger. Eu disse a ele que, em comparação com Heidegger, Weber me parecia uma “criança órfã”, a respeito da precisão, austeridade e competência. Eu nunca tinha

visto antes tamanha seriedade, profundidade e concentração na interpretação dos textos filosóficos (Strauss, 1989c, p. 27).

A análise de Strauss, de forma muito nítida, varia do elogio à crítica extrema. A impressão é que Strauss nutre uma admiração ambígua pela figura de Weber, seja pela radicalidade de suas posições ou por sua centralidade no mundo intelectual alemão¹. Ao mesmo tempo, Strauss elabora uma dura crítica a Weber, pois esse, exatamente por suas qualidades intelectuais, evidenciaria de forma mais nítida as razões do abandono do direito natural. Weber, portanto, é apresentado por Strauss como um pensador chave para a compreensão da crise que foi gerada pelo abandono da filosofia política em favor de uma ciência política supostamente isenta de valores². A escolha de Weber como o autor ao qual é dedicado todo o segundo capítulo de *Direito Natural e História* revela a centralidade que lhe é conferida por Strauss. Se para Strauss “A crise da modernidade é, então, primariamente, a crise da filosofia política

¹ Max Weber se tornou uma verdadeira questão para os intelectuais alemães depois da Segunda Guerra. Esse escrito de Strauss, de certo modo, poderia ser situado nesse amplo debate alemão sobre o legado de Weber. O ponto alto do debate sobre a obra de Weber, no pós-Guerra, ocorreu no *15º Congresso Alemão de Sociologia*, ocorrido em Heidelberg, quatorze anos depois da publicação do livro de Strauss. Contou com alguns dos mais importantes pensadores e os mais destacados especialistas na obra de Weber à época, como Wolfgang Mommsen, Raymond Aron, Reinhard Bendix, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Dieter Henrich, Jürgen Habermas e Talcott Parsons (STAMMER, 1971).

² Em seu texto *O Que é uma Educação Liberal?*, Strauss esboça sua visão, em prol dos corretos juízos na condução da sociedade, por meio de uma analogia com a etimologia da palavra cultura. Strauss ressalta que a palavra cultura deriva do ato de cultivar o solo, melhorando-o segundo sua natureza. Nesse mesmo sentido, utilizamos a palavra cultura para nos referirmos aos meios de cultivar as faculdades da mente, conforme a natureza própria da mente (STRAUSS, 1989e, p. 311). Em continuidade com esse pensamento, Strauss afirma que o modo moderno de ver a cultura, em que nenhuma forma pode ser censurada como errada valorativamente, faz com que devamos tratar como cultivado um jardim cheio de latas vazias, garrafas de whisky e bolotas de papel (STRAUSS, 1989e, p. 313).

moderna” (Strauss, 1989b, p. 82), o ápice desse processo seria a ciência política isenta de valores cujo representante máximo é Max Weber³.

A análise dos escritos de Weber feita por Strauss não é simples. Strauss apresenta um conhecimento bastante amplo da obra weberiana, percorrendo vários de seus escritos. Ele analisa distintas posições de Weber, apresentando, por sua vez, uma cerrada argumentação em contraposição. De todo modo, a questão para Strauss é o lugar e o significado da ciência social, elaborada por Weber, na rejeição do direito natural⁴. Max Weber, o maior cientista social de todos, como Strauss faz questão de ressaltar, seria o autor mais indicado para revelar essa posição do pensamento contemporâneo. Isso ocorreria porque “A ciência social atual rejeita o direito natural a partir de dois fundamentos diferentes, embora geralmente combinados: ela o rejeita em nome da história e em nome da distinção entre fatos e valores” (Strauss, 1965, p. 8). Será, portanto, da análise do historicismo e da distinção entre fatos e valores que Strauss parte em sua crítica a Weber. A partir dessa posição, ele derivará o problema do niilismo e, no final, a impossibilidade mesma de uma sustentação puramente científica da própria ciência social. Isto porque, segundo Strauss, o próprio Weber teria reconhecido que “a filosofia e a ciência repousam, em última análise, não em premissas evidentes, que

³ Em seu texto *O que é Filosofia Política?*, para realizar a distinção entre filosofia política e ciência política, Strauss realiza uma longa descrição do que seria essa última. A ciência política descrita por Strauss é exatamente aquela elaborada por Max Weber (Strauss, 1989a, p. 13-27). O nome de Weber, contudo, aparece apenas no final da longa descrição como “O maior representante do positivismo na ciência social” (Strauss, 1989a, p. 23), responsável pelo postulado da insolubilidade de todos os conflitos de valor.

⁴ Para Strauss o direito natural é um direito discernível pela razão humana e universalmente reconhecível (Strauss, 1965, p. 9). O direito natural é uma descoberta humana que reivindica princípios imutáveis de justiça. A força de tal direito é derivada da natureza, que, por sua vez, carrega uma dignidade superior a qualquer convenção humana historicamente localizada. Além disso, o direito natural só pode ser descoberto por meio da filosofia, que é a busca dos princípios. “A ideia de direito natural permanece desconhecida enquanto a ideia de natureza for desconhecida. A descoberta da natureza é o trabalho da filosofia. Onde não há filosofia, não há conhecimento do direito natural como tal” (Strauss, 1965, p. 81).

estão à disposição do homem enquanto homem, mas na fé” (Strauss, 1965, p. 71).

Em nosso texto, analisaremos a descrição de Strauss da obra weberiana como um certo tipo de historicismo, além da distinção entre fatos e valores. Nos limites desse texto, não apresentaremos exatamente uma possível resposta de Weber a tais críticas, pois isso implicaria uma análise profunda de sua metodologia. Isso nos levaria a ter que lidar com toda a discussão, já bastante extensa, relativa ao tema e, portanto, a um outro artigo⁵. Aqui, nos limitaremos a apresentar algumas passagens nas quais Weber reiteradamente e explicitamente se nega a tratar de questões filosóficas mais amplas, ficando restrito a problemas da estrutura adequada da nova ciência social que ele criava.

A partir da caracterização da posição de Weber, observamos como Strauss liga a distinção entre fatos e valores a um certo tipo de niilismo, a saber, um “niilismo nobre”. Isso leva Strauss a um segundo momento de sua crítica, o que revelaria um ponto central do pensamento weberiano: trata-se da tese de um conflito insolúvel entre valores⁶. Strauss parte de um veredicto sobre a obra de Weber: a razão mais profunda de sua rejeição do direito natural ou da própria ideia do direito natural, como muitos cientistas sociais, consiste em uma crença. Essa crença poderia ser expressa da seguinte forma:

⁵ Nesse debate, continuam como referências os livros de Oakes (1988), Burger (1976) e Bruun (2007).

⁶ Weber desenvolve a tese do conflito insolúvel de valores no conceito de desencantamento do mundo [*Entzauberung der Welt*]. O mundo desencantado seria fruto da racionalização moderna, que provocaria a autonomia entre as esferas de valor e a consequente impossibilidade de sua hierarquização: “Com o advento da modernidade e a ruptura dos laços tradicionais por uma série de fatores, inclusive no plano cultural e no da personalidade, Weber diagnostica uma importante inflexão no processo de racionalização ocidental: agora é possível conceber a esfera doméstica e a economia, a política e o direito, a vida intelectual e a ciência, a arte e a erótica, independentemente das fundamentações axiológicas religiosas. Cada esfera de valor, ao se racionalizar, se justifica por si mesma: encontra em si sua própria lógica interna – uma legalidade própria [*Eigengesetzlichkeit*] – que a leva a se institucionalizar autonomamente e a se consolidar e se reproduzir socialmente pela formação de seus próprios quadros profissionais, encarregados de garantir precisamente sua autonomia” (Pierucci, 2013, p. 138).

[...] o direito natural é então rejeitado hoje não somente porque todo pensamento humano é tido como histórico, mas, do mesmo modo, porque se acredita haver uma variedade de princípios eternos do direito e do bem que estão em conflito entre si e nenhum deles pode ser provado superior aos outros (Strauss, 1965, p. 36).

Strauss toma tal posição, que ele percebe como central para o cientista social Max Weber, como uma tese filosófica ampla⁷. Sendo assim, Strauss realiza uma crítica filosófica à obra weberiana. Strauss, portanto, toma Weber como um filósofo para realizar sua crítica. Contudo, como mostraremos, apesar de iluminar aspectos fundamentais do pensamento weberiano, o próprio Weber sempre rejeitou explicitamente, em mais de uma ocasião, qualquer intenção filosófica de seus trabalhos. Sendo assim, é a partir dessa linha de argumentação que conseguiremos descrever a figura do Max Weber de Leo Strauss. Passemos, então, ao modo como Strauss compreende os aspectos historicistas e niilistas na obra de Weber.

Strauss inicia sua análise de Weber situando esse autor no campo contemporâneo dos cientistas sociais. Weber seria o caso mais singular desta nova forma de pensar, o que teria consequências fundamentais para a questão do direito natural. Para esclarecer esse ponto, Strauss retoma a crítica da tese historicista ao direito natural. Segundo Strauss, a filosofia só é possível havendo um horizonte natural que seja distinto de um horizonte historicamente variável. Strauss faz uma sutil divisão logo no início do capítulo entre cientistas sociais historicistas e outra classe de cientistas. Os primeiros se situariam na percepção do horizonte historicamente variável, mas e os outros? O outro tipo de cientista social não seria primeiramente

⁷ Nessa mesma direção, estaria a crítica de Georg Lukács (1885-1971) à ciência social weberiana, retomada por Strauss. No fundo, tal ciência social seria “fundamentalmente irracional ou subjetivista”. Para Lukács, segundo Strauss, somente o materialismo dialético poderia fornecer uma fundação filosófica consistente para a racionalidade da história (Strauss, 1989d, p. 19).

um historicista ou, pelo menos, não seria essa a sua questão fundamental. O ponto de partida desses cientistas sociais é a ideia de um conflito insolúvel entre princípios. Strauss afirma ser essa a posição de Max Weber.

Strauss afirma que se limitará a uma análise crítica da posição de Max Weber e inicia tal análise fazendo um grande elogio. Esse elogio é ambíguo e acaba por revelar, mais uma vez, a posição de Strauss. Segundo ele, nenhum cientista social dedicou tanto esforço e inteligência às questões fundamentais das ciências sociais. Strauss faz questão de ressaltar que “Os erros de Weber” (Strauss, 1965, p. 36) e, consequentemente, os erros das ciências sociais seriam evidentes, mesmo que “Ele seja o maior cientista social do nosso século” (Strauss, 1965, p. 36). Se o maior cientista social constrói sua obra em cima de erros, percebe-se da parte de Strauss um juízo extremamente negativo sobre as ciências sociais. No fundo, esse elogio da inteligência e capacidade de Weber revela como Strauss já de partida condena o resultado do que se convencionou denominar ciências sociais. Isso revela como, no limite, Strauss olha para as ciências sociais em busca de algo que está além delas, a saber, a filosofia política. No início de *As três ondas da Modernidade*, Strauss aborda essa questão. A crise da modernidade consistiria na incapacidade de distinção entre o bom e o mal, o certo ou o errado. A filosofia política, portanto, seria impossível. A causa disso seria a crença na validade apenas do conhecimento científico. A ciência social, consequentemente, acreditaria estar restrita aos fatos e impedida de realizar juízos de valor. Sendo assim, a determinação da melhor ordem social de maneira universalmente válida, ou seja, a própria possibilidade da filosofia política, estaria fora do horizonte das ciências sociais (Strauss, 1989b, p. 81-82).

Strauss volta a criticar uma associação muito direta entre Weber e o historicismo. Weber teria feito uma recepção bem particular do historicismo. Weber partiria da tese “o real é sempre individual” e veria a tarefa da ciência como instrumento para analisar as causas e efeitos da interação entre fenômenos particulares. De um modo bem específico, Weber concederia à ciência um lugar para além da cultura. Strauss faz

referência à famosa passagem na qual é dito que a ciência teria validade tanto para os ocidentais quanto para os chineses. Contudo, embora a ciência fosse uma forma de pensamento para além da cultura, o seu conteúdo dependeria do interesse do cientista culturalmente situado, ou seja, dependeria de juízos de valor. O que garantiria o reconhecimento universal das verdades científicas seria, nesse caso, uma descrição causal valorativamente isenta. Essa crença, em suma, seria a posição de Weber, segundo Strauss.

Strauss chama a atenção para o fato de que Weber nunca explicou exatamente o que entendia por valores. Na verdade, ele estava interessado especificamente em uma relação, a saber, a relação entre fatos e valores. Segundo Strauss, Weber acreditava em uma completa heterogeneidade entre fatos e valores e seria isso o que permitiria que a ciência fosse eticamente neutra: “A ciência social pode responder questões de fato e suas causas, ela não é competente para responder questões de valor” (Strauss, 1965, p. 40). Tal visão da ciência social tem como pano de fundo uma oposição que seria a mais fundamental de todas: “A oposição entre o ser e o dever ou entre realidade e norma ou valor” (Strauss, 1965, p. 41). Ao analisar tal oposição, Strauss cita Aristóteles para pensar a possibilidade de uma ciência que, a partir do conhecimento do dever ser, poderia determinar os meios adequados para a consecução de fins. Uma forma sintética de formular essa visão sustentada por Strauss é apresentada por Sampaio:

Como dito, não se pode derivar daquilo que é aquilo que deve ser; dado que a ciência, experimental e empírica, apenas tem acesso ao que é (fatos), então esta não é apta a se pronunciar sobre aquilo que deve ser (valores). Apesar disso, assegura corretamente Strauss, a mera heterogeneidade entre fatos e valores não justifica que a ciência social não possa se pronunciar sobre aquilo que deve ser, pois, se não podemos determinar o que deve ser a partir daquilo que é, por outro lado, poderíamos guiar aquilo que é pelo que deve ser (Sampaio, 2012, p. 126).

Segundo Strauss, o problema, então, não estaria exatamente nesse modo específico de Weber entender a relação entre meios e fins. O problema estaria mais exatamente na crença weberiana de que não pode haver um conhecimento genuíno do dever ser. Por pensar assim, Weber negaria a possibilidade do conhecimento de um verdadeiro sistema de valores. Tal sistema não existiria, mas apenas um conjunto de valores que estão em conflito entre si, não podendo ser resolvido pela razão humana. A consequência direta dessa visão de mundo é o lugar que caberia à ciência social no âmbito limitado do conhecimento humano. A ciência teria apenas o poder de esclarecer os pontos principais do conflito e as consequências de seguir um determinado valor. Contudo, a escolha por um determinado valor sempre estará presa ao âmbito da “Decisão não racional e livre de cada indivíduo” (Strauss, 1965, p. 42). É essa a visão, expressa de modo mais claro e direto, que Strauss tem da concepção de Weber das ciências sociais.

Strauss deriva dessa posição uma tese central sobre Weber, uma consequência necessária de suas ideias. Weber, ao apresentar essa visão das ciências sociais ou da ciência como tal, expressaria de modo exemplar um movimento que não nasce com ele, mas é fruto do pensamento moderno. Ocorre que em Weber tal processo atinge um ponto máximo. Strauss denomina tal posição de niilismo:

[...] sustento que a tese de Weber necessariamente conduz ao niilismo ou à visão de que toda preferência, embora má, indigna ou insana tem que ser julgada diante do tribunal da razão por ser tão legítima quanto qualquer outra preferência (Strauss, 1965, p. 42).

Strauss dá um passo ousado em sua análise. Depois de ter situado Weber como um pensador niilista, é o momento de derivar o corolário, mais especificamente, “A consequência niilista de sua doutrina de valores” (Strauss, 1965, p. 42). O passo ousado é a aproximação entre tal posição niilista e o nazismo: “Seguindo este movimento até seu final, devemos inevitavelmente atingir o ponto além do qual a cena se turva pela sombra

de Hitler” (Strauss, 1965, p. 42)⁸. Mesmo que pareça recuar em seu argumento, ao apresentar certo cuidado com o reducionismo, a simples associação da posição weberiana ao nazismo revela com clareza o juízo de Strauss sobre Weber e sua ciência social⁹.

Depois de uma extensa análise das influências do neokantismo e da escola histórica, Strauss conclui sobre a centralidade da ideia de uma ética individual em Weber. Isso se relacionaria estreitamente à noção de dignidade humana concebida como autonomia. Essa autonomia é expressa no imperativo categórico weberiano: “Tu deves ter ideais” (Strauss, 1965, p. 44), o que seria um imperativo formal, sem conteúdo. Na forma teológica: “Segue Deus ou o demônio” (Strauss, 1965, p. 45) Haveria ainda outras formulações como “Deves viver apaixonadamente” ou “Tu deves ter preferências” (Strauss, 1965, p. 47). Strauss conclui, então, que o niilismo de Weber é de um tipo específico, a saber, um “niilismo nobre”. Isso não seria uma indiferença absoluta em relação a valores, mas a percepção da “Condição de ausência de fundamento de tudo que se pensa ser nobre” (Strauss, 1965, p. 48). Contudo, não é essa a forma na qual “A

⁸ A tentativa de associar a obra teórica de Weber ao nazismo sempre foi um ponto polêmico no campo da interpretação. Ao mesmo tempo, tal associação sempre pareceu simplificadora ao extremo. Isso fica claro no modo como ela é feita: há uma acusação, logo seguida por um recuo, mais ou menos explícito, ao reconhecer a ausência de intenção de Weber em estar próximo teoricamente de qualquer movimento que se assemelhasse ao nazismo. O modo como Strauss sugere uma ligação, para logo em seguida desculpar Weber, é típico. É também o caso de Mommsen, um dos mais destacados intérpretes de Weber: “A liderança carismática-plebiscitária ‘com uma máquina partidária’ materializou-se em 1933 de uma forma completamente diferente daquela que Weber tinha em mente” (Mommsen, 1984, p. 386). A polêmica associação realizada por Habermas entre Carl Schmitt e Weber, criticada pelos participantes do 15º Congresso Alemão de Sociologia, citado acima, insere-se claramente nessa tradição interpretativa: Habermas afirmou que Carl Schmitt seria “um aluno legítimo” de Max Weber. Segundo a nota 4, na mesma página, após sugestões dos presentes, Habermas mudou o epíteto para “um filho natural” (Stammer, 1971, p. 66).

⁹ Apesar desse juízo sobre a obra de Weber, é interessante notar que “Strauss falou de Max Weber como um dos poucos alemães que não eram desfavoráveis aos judeus” (Green, 1997, p. 74). Há uma breve passagem, em *Ciência como Profissão*, na qual Weber descreve a situação de preconceito contra os judeus na universidade alemã: “Sendo um judeu, então é dito a ele, naturalmente: *lasciate ogni speranza*” (Weber, 1995, p. 11). Essa passagem é tida como uma referência à situação de seu amigo Georg Simmel.

ciência social de nosso tempo” (Strauss, 1965, p. 49) se expressa em geral, pois parece ter abandonado até mesmo os escrúpulos weberianos.

A pergunta de Strauss passa a ser, então, se a ciência social, como tarefa teórica, pode se constituir tendo como ponto de partida a distinção entre fatos e valores. O que se segue, então, é uma série de críticas aos argumentos propriamente “sociológicos” de Weber sobre a relação entre fatos e valores. Strauss analisa principalmente algumas questões da sociologia da religião de Weber. Strauss chega ao núcleo do problema da constituição das ciências sociais. Se as ciências sociais levassem a proibição de julgamento de valores às últimas consequências, elas deveriam, então, se puramente históricas ou interpretativas. Depois de analisar as dificuldades contidas na conhecida tipologia da dominação legítima de Weber, Strauss chega à questão central: se o cientista social levar a sério o impedimento de julgamento de valores, ele buscará compreender o “outro” a partir de seus próprios valores, em uma espécie de autointerpretação. O problema aqui é que o cientista não pode compreender sem um “quadro de referência”. O cientista, portanto, nunca poderá compreender uma “outra sociedade” como ela é realmente, pois ele estará sempre preso a seu tempo e lugar.

A partir da constatação dessa tensão permanente, Strauss analisa o famoso estudo de Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Strauss apresenta várias críticas à tese do estudo mais conhecido de Weber, principalmente a controvérsia sobre qual visão de fato configurou a “ética protestante”, a saber, se a própria doutrina de Calvino ou uma simplificação vulgar da doutrina de Calvino. Novamente, o que Strauss apresenta é somente algumas críticas que sempre estiveram presentes no debate desde o surgimento desse polêmico e famoso estudo weberiano, não se tratando, portanto, de uma crítica central à tese de Weber.

Strauss afirma, então, que tudo o que ele disse até aqui foi apenas uma espécie de preparação para o momento mais importante de sua análise. Esse preâmbulo crítico foi necessário para afastar o que acabaria

por encobrir a tese central de Weber. Como dissemos no início do texto, Strauss realiza, nesta primeira parte de seu escrito, duas caracterizações e uma série de críticas. Strauss caracteriza a obra de Weber como um tipo específico de historicismo e um tipo singular de niilismo, a saber, o niilismo nobre. A partir disso, tece várias críticas à ciência social de Weber a partir de debates internos da própria ciência social. Se Strauss demonstra aqui um conhecimento surpreendente das polêmicas próprias das ciências sociais em torno da obra weberiana, por outro lado, acaba por não oferecer nenhuma crítica que já não tivesse sido feita nesse âmbito. Tudo isso, contudo, foi feito para se chegar à tese central de Weber. Mas qual tese é essa?

Strauss percebe o indício do problema na distinção que Weber pretende fazer entre referência a valores e juízo de valor. Uma referência a valores seria capaz de descrever os nexos causais motivadores das ações humanas em sociedade, sem, no entanto, emitir juízos acerca dessas ações, ou seja., sem dizer se tais ações foram boas, corretas ou melhores que outras possíveis no mesmo contexto. Entretanto, Strauss percebe que a negação da realização de juízos de valor não é capaz de impedir a existência dos mesmos, e mesmo sua necessidade, no exercício real da ciência social. Esse foi o motivo de Strauss se deter na polêmica sobre a caracterização do calvinismo, no principal estudo de Max Weber, pois era central ao seu argumento a distinção entre a verdadeira teologia de Calvino em relação ao dogma da predestinação e uma corrupção dessa doutrina, considerada como tendo a efetiva influência histórica que levou ao espírito do capitalismo. Portanto, ao realizar uma separação entre uma teologia autêntica e sua vulgarização, Weber utilizava necessariamente juízos de valor, embora os negasse em sua metodologia. Sendo assim, segundo Strauss, a visão de Weber poderia ser expressa da seguinte forma: “Apesar do fato da ciência social se sustentar ou não devido aos juízos de valor, a ciência social ou a filosofia social não pode resolver os decisivos conflitos de valor” (Strauss, 1965, p. 63). A tese central de Weber seria, portanto, aquela de um conflito insolúvel dos valores. É ela que, no limite, está na

base da ciência social construída por Weber. Vamos, então, à segunda parte de nosso texto, a saber, a análise de Strauss da tese central de Weber e sua crítica a ela.

Strauss inicia sua análise afirmando que a visão de Weber sobre as ciências sociais, seu escopo e suas funções, estaria baseada em uma premissa que se acreditava demonstrada: “O conflito entre valores últimos não pode ser resolvido pela razão humana” (Strauss, 1965, p. 64). Segundo Strauss, essa é, portanto, a premissa fundamental do pensamento de Weber e é de sua verdade que dependeria toda a obra weberiana¹⁰. A questão fundamental para Strauss, então, é saber se tal premissa foi realmente demonstrada ou se simplesmente seria um postulado weberiano, revelando uma clara preferência moral.

Segundo Strauss, duas observações podem ser feitas quando se tenta procurar na obra de Weber a demonstração dessa premissa. A primeira delas é que Weber dedicou poucas páginas de seus escritos para fundamentar sua posição. Por que Weber empregou tão pouco esforço nessa questão? Uma resposta provisória a essa pergunta pode ser oferecida quando se coloca como possibilidade que tal tese seria apenas uma versão generalizada de uma visão comum em seu tempo. Tal visão poderia ser expressa na seguinte tese: “O conflito entre ética e política é insolúvel” (Strauss, 1965, p. 64). Para Strauss, o fundo da posição de Weber é, provavelmente, o espírito da “política de poder”. Strauss comenta que, em um determinado momento, Weber fala de “paz”, entre aspas, mas não usa esse recurso para falar de conflito. Isso indicaria que o “Conflito era para Weber algo inequívoco, mas não a paz; paz é uma fraude, mas a guerra é verdadeira” (Strauss, 1965, p. 65).

A tese weberiana de que não há solução para o conflito entre valores, segundo Strauss, está relacionada a uma visão mais ampla que percebe a vida humana como um conflito inevitável. Sendo assim, “paz e

¹⁰ Behnegar (2003, p. 134-135) analisa as derivações dessa tese fundamental, distinguindo tipos de conflito que não poderiam ser resolvidos pela razão humana.

felicidade universal” são objetivos ilegítimos ou fantásticos. E mesmo se pudessem ser alcançados, eles não seriam desejáveis. Strauss cita Friedrich Nietzsche (1844-1900), indicando uma clara influência desse autor sobre Weber: se tal paz e felicidade pudessem ser obtidas, haveria, então, o último homem que inventou a felicidade, contra o qual Nietzsche dirigiu sua crítica. Contudo, se a paz não é compatível com a vida verdadeiramente humana, ou seja, com uma vida digna, então, surge a necessidade de uma norma moral que evidenciasse uma “ética guerreira” como base de uma “política de poder” guiada por imperativos de interesse nacional.

Strauss retoma, então, um dos pontos principais da “Tese central de Weber” sobre o conflito entre valores. Strauss pretende analisar as “Tentativas de Weber de provar sua afirmação de que os valores últimos estão simplesmente em conflito entre si” (Strauss, 1965, p. 60). Strauss afirma que se limitará a apenas alguns tipos de prova. De todas elas, a mais relevante é aquela que diz respeito à conhecida distinção utilizada por Weber entre ética da convicção e ética da responsabilidade. No limite, ela acabará por tocar em um dos pontos principais da crítica de Strauss, a saber, o conflito entre fé e ciência.

Weber considera que há um conflito sem solução entre o que ele denomina a “ética de responsabilidade” e a “ética da convicção”. Segundo Strauss, para o primeiro tipo de ética, “A responsabilidade do homem estende-se até as consequências previsíveis de suas ações” (Strauss, 1965, p. 69). Já para o segundo tipo, “A responsabilidade do homem está limitada à retidão intrínseca de suas ações” (Strauss, 1965, p. 69). Strauss ressalta que Weber usa a figura de um sindicalista como exemplo da “Ética da convicção”, na verdade, um sindicalista radical. Para tal sindicalista, a medida da ação não está nas consequências da mesma, mas na integridade e respeito à própria noção moral da qual tal ação é derivada. Mesmo que o resultado de sua ação fosse a destruição dos próprios trabalhadores, o que importa aqui é a coerência de seu ponto de partida moral. No limite, se o sindicalista fosse realmente coerente, então ele deveria abandonar sua

atividade como sindicalista, pois, de fato, “Seu reino não é deste mundo” (Strauss, 1965, p. 70). Weber, contudo, pensava as duas éticas como complementares, não como opostas de modo absoluto.

Strauss, então, volta ao seu ponto central: a afirmação de Weber sobre o conflito insolúvel entre a “ética da convicção” e a “Ética da responsabilidade” baseia-se, em última instância, na ideia de que “o conflito entre a ética intramundana e supramundanas é insolúvel pela razão humana” (Strauss, 1965, p. 70). Strauss, portanto, desloca o problema para a diferença entre intramundano e supramundano, a partir da razão humana. A questão das duas éticas faz Strauss voltar à sua crítica central. Para ele, Weber partia da razão humana intramundana e, por isso, acreditava que normas objetivas não eram possíveis. Normas válidas absolutamente só poderiam existir se fundadas na revelação. Aparece, então, novamente a crítica: “Ele nunca provou que a razão humana em seu próprio domínio seja incapaz de chegar a normas objetivas ou que o conflito entre diferentes doutrinas éticas intramundanas seja insolúvel pela razão humana” (Strauss, 1965, p. 70).

Como estamos ressaltando, esse tipo de prova nunca foi o objetivo de Weber. Weber não queria demonstrar a incapacidade da razão humana em alcançar normas objetivas. Para seus propósitos, como cientista social, ele sempre se contentou em apresentar tal impossibilidade. Portanto, não se tratava de demonstrar, como quer Strauss, mas de apresentar. Weber era um cientista social, não um filósofo. Strauss critica Weber por algo que ele nunca fez e nem teve a intenção de fazer. Na verdade, Weber não precisava realizar tal demonstração porque ele não foi e nunca pretendeu ser um filósofo. Strauss critica o mal filósofo que Weber supostamente teria sido, mas não um dos fundadores de uma ciência social que Weber efetivamente foi¹¹.

¹¹ O centro da crítica de Strauss é tratar Weber como um teórico que elabora uma nova ciência e, ao fazer isso, discute os fundamentos do conhecimento. É isso o que o tornaria um filósofo. Strauss pretende mostrar como o Weber filósofo não tem sucesso em seu projeto. Contudo, Weber, em várias passagens de sua obra, insiste em se colocar no lugar

Strauss continua sua argumentação, afirmando que, a rigor, para Weber, a ciência social tem como ponto de partida o lugar do intramundano, pois oferece um conhecimento da vida humana a partir do conhecimento humano. Portanto, quanto à ciência social, “Sua luz é a luz natural” (Strauss, 1965, p. 71). Se a ciência social aceitasse questionamentos fora do campo da razão puramente humana, ela se transformaria em uma espécie de ciência social confessional e abriria espaço para objeções do ponto de vista da revelação, fazendo com que a revelação se colocasse contra a razão. Strauss faz questão de destacar que mesmo não sendo um teólogo, Weber não se furtou a afirmar que a crença na revelação é, em última instância, uma crença no absurdo. Strauss, então, descreve o que seria um aspecto fundamental da posição weberiana, que já citamos no início do texto: para Weber, o fundamento último da filosofia e da ciência é a fé.

de teórico da metodologia de uma nova ciência, partindo sempre de elaborações já realizadas por filósofos do campo neokantiano, em sua época na Alemanha, principalmente na figura do filósofo Heinrich Rickert. Esse papel subsidiário, abertamente declarado, é repetidamente ignorado por Strauss. Em um dos principais textos relativos a questões metodológicas, a saber, *A Objetividade na Ciência Social e na Política Social*, Weber faz uma apresentação das posições da revista *Arquivo para Ciência Social e Política Social*, no momento em que ele passa a ser um dos editores. O ponto central, que será discutido nesse texto, é a busca por “Rigorosa separação entre saber empírico e juízos de valor” (Weber, 1949, p. 49). Com cautela, Weber afirma que não analisará certas questões. Ele, então, anuncia novamente o seu lugar bem delimitado de elaborar problemas metodológicos específicos e não questões mais amplas de fundamento, indicando, ao mesmo tempo, quais autores fariam isso: “Nós não estamos interessados aqui no desenvolvimento da análise lógica *per se*. Nós estamos tentando apenas aplicar os resultados bem conhecidos da lógica moderna para os nossos próprios problemas. Também não estamos resolvendo problemas aqui, mas apenas tentando tornar seu significado evidente para não especialistas. Aqueles que conhecem o trabalho de lógicos modernos – eu me refiro especificamente a Windelband, Simmel e, para nossos propósitos particulares, Heinrich Rickert – perceberão imediatamente que tudo que é importante neste ensaio está ligado ao trabalho deles” (Weber, 1949, p. 49). Essa relação também aparece, de forma bem explícita, no ensaio sobre Roscher e Knies: “Creio firmemente ter seguido, nos pontos essenciais, o trabalho previamente citado de Rickert, na medida em que seja relevante para nós. Um dos propósitos desse estudo é provar a utilidade das ideias desse autor para a metodologia de nossa disciplina. Por isso, eu não o cito em todas as ocasiões em que isso teria de ocorrer” (Weber, 1922, p. 7).

Strauss afirma que se fosse reconhecida a legitimidade da ciência social a partir da razão humana, então não haveria motivo para continuar tal polêmica. Além disso, embora afirmando ser a ciência e a filosofia os únicos caminhos para a verdade, Weber se pergunta pelo valor da busca pela verdade e chega à conclusão que tal valor não poderia ser garantido pelas próprias ciência e filosofia. Elas próprias não seriam capazes de justificar seu próprio fundamento: “A ciência ou a filosofia são incapazes de dar uma explicação correta ou clara de sua própria base” (Strauss, 1965, p. 72). É esse tipo de questionamento, feito por Weber, que faz com que Strauss queira tratá-lo como um filósofo.

Enquanto se acreditou que a ciência ou a filosofia eram o caminho para a verdade, tudo parecia ir bem, mas isso chegou ao fim. A busca da verdade pela ciência está claramente relacionada aos resultados práticos que dela decorrem. Mesmo assim, segundo Strauss, Weber ainda poderia conceder que a busca da verdade fosse um valor em si mesmo, ainda que, no limite, chegasse à conclusão que “A busca da verdade tem a mesma dignidade de colecionar selos” (Strauss, 1965, p. 72).

Para além dessa atitude em relação à verdade, Weber ainda reconheceria uma outra consequência que decorreria da ciência, segundo Strauss. Para Weber, “O objetivo da ciência é a clareza, isto é, clareza em relação aos grandes problemas” (Strauss, 1965, p. 72). Strauss vê nessa atitude weberiana um traço evidente de uma ideia bastante elevada da ciência: “Ciência ou filosofia são, então, o caminho para a emancipação da ilusão, é o fundamento da vida livre” (Strauss, 1965, p. 72). No fundo, isso significaria aceitar a verdade como independente de nossos gostos próprios. Segundo Strauss, Weber chegou a admitir essa posição, mas se recusou a admitir também que o propósito da ciência ou da filosofia são, em última instância, a “Verdade que é válida para todos os homens independente de eles desejarem ou não conhecê-la” (Strauss, 1965, p. 73).

Novamente, o que Strauss faz é tomar Weber como um filósofo, ao cobrar dele tal posição. O movimento argumentativo, repetido por Strauss, é colocar Weber em um lugar que ele não pretendeu estar. Sendo assim,

obviamente, a crítica não é ao sociólogo Weber, mas ao suposto filósofo Weber. A pergunta de Strauss, portanto, somente pode ter como resposta uma “falha” do suposto filósofo Weber.

Strauss prossegue em sua argumentação, interrogando-se sobre a razão de Weber ter negado à verdade esse lugar de “Poder inescapável” (Strauss, 1965, p. 73). Strauss acredita que o motivo reside no fato de Weber ter partido da ideia do homem desencantado do século XX. Sob a influência do historicismo, Weber teria duvidado da possibilidade de saber do homem acima de sua situação temporal, ou seja, do homem enquanto homem, pois cada época teria dado uma resposta específica a essa questão. Sendo assim, a visão do homem teria sido modificada de acordo com seu tempo, sendo, portanto, cada uma dessas visões tão legítima ou ilegítima como qualquer outra. A visão do homem enquanto homem seria, então, apenas a ideia do homem em sua situação atual. O que se colocava como “emancipação das ilusões” poderia ser somente uma posição de nossa época que poderá ser modificada logo em seguida.

O que marca nossa época, para Weber, seria o desencantamento do mundo. Strauss relaciona a essa noção de desencantamento as ideias de “intramundaneidade” e de “irreligião” (Strauss, 1965, p. 73). Mas o que pareceria ser aqui uma libertação da ilusão, poderia ser pensado apenas como mais uma ilusão. Tal ideia teria graves consequências para o pensamento de Weber, já que ele acreditava que “Toda devoção a causas ou a ideais tinha as suas raízes na fé religiosa e, portanto, que o declínio da fé religiosa levaria finalmente à extinção de todas as causas ou ideais” (Strauss, 1965, p. 73). Para Weber, a alternativa seria um vazio espiritual ainda mais amplo ou o ressurgimento religioso. Para Strauss, Weber sentia profundamente o peso da intramundaneidade e irreligiosidade de seu tempo, mas sua crença na ciência era inabalável. Strauss, então, volta ao seu ponto central: “O resultado desse conflito, que ele nunca conseguiu resolver, foi a sua crença de que o conflito entre valores não pode ser resolvido pela razão humana” (Strauss, 1965, p. 74).

Um exemplo dado por Strauss ilustra muito bem o cerne de sua crítica. Seu argumento é que mesmo que certos conflitos valorativos não sejam passivos de solução, isso não prova que todos os conflitos valorativos o sejam. Para Strauss, a aporia absoluta entre valores é uma espécie de indução apressada. Para pensar a questão, Strauss traz o exemplo bíblico das vinhas de Naboth, presente no capítulo 26 do *Primeiro Livro dos Reis*. Segundo Strauss, podemos não conseguir resolver um conflito centenário entre nações vizinhas, mas isso não impede que possamos decidir pela indesculpável ação de Jezebel contra Naboth (Strauss, 1989a, p. 19). Esse exemplo é caro a Strauss, pois a recusa de Naboth em vender suas vinhas para o rei Ahab é uma epígrafe de *Direito Natural e História* (Strauss, 1965). Na epígrafe, a justificativa de Naboth está calcada em uma proibição divina de se desfazer da terra de seus ancestrais. Ou seja, segundo Strauss, a recusa carrega um motivo justo e a difamação é terminantemente indesculpável (*inexcusable*), sem relativização ou isenção valorativa.

A questão que permanece para Strauss é como entender exatamente a afirmação de Weber de que a ciência não consegue claramente justificar-se a si mesma. Strauss faz, então, uma mudança em sua descrição do pensamento de Weber e retoma os seus próprios pressupostos, apresentando novamente seu ponto de partida: “O homem não pode viver sem luz, sem orientação, sem conhecimento: somente através do conhecimento do bem ele pode encontrar o bem de que necessita” (Strauss, 1965, p. 74). O dilema que se coloca, então, é como os homens podem adquirir tal conhecimento do bem: através dos poderes próprios da razão humana ou através da revelação divina? O primeiro caminho é a própria filosofia ou a ciência em seu sentido original. Já o segundo encontra-se na Bíblia. Os caminhos não são compatíveis e são até mesmo excludentes, pois a filosofia e a Bíblia afirmam que há apenas uma coisa que tem valor e que é necessária. Toda tentativa de tornar os dois caminhos compatíveis, segundo Strauss, acabaria por sacrificar o que há de mais importante e relevante em um dos dois. O dilema em sua clareza

extrema se coloca do seguinte modo: “Uma vida de amor obediente ou uma vida de intelecção livre” (Strauss, 1965, p. 74).

Segundo Strauss, essa disputa eterna entre filosofia e teologia parece revelar que nenhuma das duas conseguiu refutar de forma cabal a outra. Os argumentos contra ou a favor de uma ou outra têm sentido apenas se tomados os pressupostos do que se deve mostrar: os argumentos a favor da revelação pressupõem a crença na revelação, a crítica a partir da razão pressupõe a descrença. Apesar disso, como o conhecimento humano é limitado e essa percepção é própria do uso desse mesmo conhecimento, a revelação, no limite, não pode ser refutada. Sendo assim, segundo Strauss, “A filosofia tem de reconhecer que a revelação é possível” (Strauss, 1965, p. 75). Portanto, “A filosofia, a vida devotada à busca pelo conhecimento evidente disponível para o homem enquanto homem, sustentaria a si mesma em uma decisão cega, arbitrária e não evidente” (Strauss, 1965, p. 75). Seria semelhante à decisão pela fé e o caminho da revelação. Strauss conclui que a impossibilidade de a filosofia refutar a teologia e vice-versa seria a prova, no fundo, da refutação da filosofia pela teologia.

Strauss, então, inverte a tese que Weber apresenta e levanta a hipótese de que foi o conflito entre a revelação e a filosofia que o levou à afirmação de uma fraqueza constitutiva da filosofia. Weber percebeu que “o sacrifício do intelecto”, algo que aparentemente era o problema da revelação e a crítica máxima a partir da filosofia, era, na verdade, também o ponto de partida da própria filosofia ou a ciência.

Strauss apresenta um último argumento sobre a obra de Max Weber. Depois de todas as críticas, não sem ironia, ele propõe que se passe “Dessas profundezas terríveis para uma superficialidade que, embora não exatamente alegre, promete pelo menos um sono tranquilo” (Strauss, 1965, p. 76). O que ele denomina ironicamente “superficialidade” é o conjunto de reflexões metodológicas de Weber de aproximadamente seiscentas páginas. Contudo, ao realizar a leitura com cuidado das seiscentas páginas, afirma Strauss, percebe-se que a metodologia weberiana se parece muito pouco com o que se conhece como metodologia. Strauss lê a obra de

Weber como a de um filósofo: “Todos os estudiosos inteligentes da metodologia de Weber sentiram que ela é filosófica” (Strauss, 1965, p. 76)¹². A razão dessa percepção, segundo Strauss, reside no fato de que metodologia é uma reflexão sobre como se deve proceder corretamente na ciência. Isso significa, portanto, uma reflexão sobre os limites da ciência¹³.

¹² A prática de ler Weber como um filósofo revela algo curioso. O que parece ser uma grande deferência à obra e, portanto, ao pensador Max Weber, na verdade, acaba por deslocar o objetivo de seu trabalho, expresso inúmeras vezes, que consistiu em formular, em bases consistentes, uma ciência social. Que tal tarefa levantaria questões complexas e amplas, isso sempre foi algo muito claro para Weber. Além disso, ele nunca pretendeu solucionar todas as implicações teóricas que isso acarretaria. A relação com o filósofo neokantiano Heinrich Rickert, como descrito na nota 11, evidencia uma espécie de “divisão de trabalho” teórica. Um quadro geral da relação com Rickert é dado por Oakes (1988, p. 1-17). Apesar disso, a imagem de um Weber filósofo sempre esteve presente. Mommsen, ao se referir aos comentários de Jaspers, fala do “trabalho filosófico e sociológico de Weber” (Mommsen, 1992, p. 24). Já o próprio Karl Jaspers é bastante enfático: “Max Weber não desenvolveu um sistema filosófico. Seria impossível expor sua filosofia como uma doutrina. Ele se recusou a ser chamado filósofo. Mas, para nós, ele é o verdadeiro filósofo do tempo no qual vivemos... Max Weber não ensinou nenhuma filosofia, ele era uma filosofia” (Jaspers, 1965, p. 251).

¹³ Se Weber analisou os limites da nova ciência social, ele não tomou como parte de sua tarefa estabelecer os fundamentos de tais limites. Ele se considerava um cientista, não um filósofo. Sendo assim, o que estava para além do conhecimento científico foi tratado por Weber como algo do âmbito da fé, como problema pessoal, questão de vontade e consciência. Algo do campo subjetivo, portanto. Segundo Weber, “se o sujeito que expressa esses juízos de valor deve aderir a tais critérios últimos é seu problema pessoal, isso envolve vontade e consciência, mas não conhecimento empírico” (Weber, 1949, p. 55). E poucas linhas abaixo, Weber volta à questão: “julgar a validade desses valores é uma questão de fé. Isso talvez possa ser uma tarefa para a interpretação especulativa da vida e do universo sobre seu sentido. Mas isso certamente não se situa dentro da província da ciência empírica tal qual é praticada aqui” (Weber, 1949, p. 55). Já em seu texto sobre “neutralidade valorativa” (seguimos aqui a sugestão de Fanta (2014, p. 65-66) para a tradução de *Wertfreiheit*), Weber afirma: “Não é nossa questão analisar de que modo diferentes tipos de avaliação podem reivindicar diferentes graus de dignidade normativa, em outras palavras, não estamos interessados no modo como avaliações éticas, por exemplo, diferem em caráter sobre a questão se loiras devem ser preferidas a morenas ou sobre algum juízo similar de gosto. Esses são problemas de axiologia, não de metodologia de disciplinas empíricas. Essa última diz respeito somente ao fato de que a validade de um imperativo prático como uma norma, por um lado, e o valor verdade de uma proposição empírica, por outro, são absolutamente heterogêneos em caráter. Qualquer tentativa de tratar esses tipos logicamente distintos de proposições como idênticos apenas degrada o valor particular de cada um deles” (Weber, 1949, p. 12). O artigo de Weiss apresenta, de

Se o que caracteriza a situação do homem no mundo é o conhecimento, refletir sobre as limitações do conhecimento é analisar as limitações do homem enquanto homem. É esse horizonte que torna a metodologia de Weber tão importante para Strauss. Novamente, é um suposto filósofo Weber que Strauss constrói em sua crítica.

Segundo Strauss, a ideia de ciência de Weber tem como ponto de partida uma visão específica sobre a realidade. Seria necessário, portanto, uma análise da “realidade tal como é em si mesma”, antes de que ele elaborasse a própria ciência. Não é difícil perceber nessa interrogação de Strauss a Weber a pergunta filosófica fundamental. Isso obviamente leva Weber mais uma vez para o campo da filosofia. Strauss observa que Max Weber não se deteve sobre esse assunto, pois sua preocupação não se relacionava à realidade antes da ciência, mas como a realidade era transformada pela ciência. Para Strauss, o motivo dessa ausência de interesse na questão sobre a “realidade tal como é em si mesma” se deve à preocupação de Weber exclusivamente com a integridade das ciências históricas e culturais. Chama a atenção o fato de Strauss não admitir que a preocupação com a ciência e não com “a realidade em si mesma” tenha pleno sentido pelo fato de Weber ser um cientista, e não um filósofo. De todo modo, Weber tinha em mente combater duas ameaças a seu projeto. A primeira ameaça era um ideal comum, no início das ciências sociais, de fazer com que elas copiassem o modelo das ciências da natureza tido como o verdadeiro conhecimento. A segunda ameaça residia na tentativa de pensar o dualismo entre ciências da natureza e ciências histórico-culturais como um dualismo metafísico.

O ponto de partida de Weber seria a tradição neokantiana, muito influente no momento da formulação de sua obra¹⁴. Strauss faz questão de

forma minuciosa, as várias justificativas de Weber para a ideia de neutralidade valorativa, principalmente no Quadro I (Weiss, 2012, p. 137).

¹⁴ “Weber desenvolveu uma ciência social que é baseada em premissas e procedimentos neokantianos, seja em uma direção generalizante ou individualizante, dependendo do objetivo científico” (Wagner, Harpfer, 2015, p. 172). Sobre o debate entre Rickert e Weber,

ressaltar o fato de que tal visão neokantiana da realidade já não contar mais com a autoridade que possuía no tempo de Weber. Em que consiste tal visão? Segundo Strauss, para Weber, “A realidade é uma sequência infinita e sem sentido, ou seja, um caos de eventos infinitamente divisíveis e singulares que, em si mesmos, são sem sentido” (Strauss, 1965, p. 77). O que Strauss quer criticar na visão de Weber seria a sua incapacidade de realizar “Uma análise coerente do mundo social tal como ele é conhecido pelo ‘senso comum’ ou da realidade social tal como ela é conhecida na vida social ou na ação” (Strauss, 1965, p. 77). Weber não poderia negar a existência de uma figuração da realidade que precederia toda a articulação científica. De todo modo, dada a influência do neokantismo, Weber desloca sua atenção para uma realidade praticamente construída pela ciência. Weber teria ficado preso a “Definições de tipo ideais e de construções artificiais” (Strauss, 1965, p. 78) que, portanto, não poderiam alcançar a realidade social de fato. Strauss aponta a alternativa a essa visão abstrata da ciência:

Só uma análise ampla da realidade social tal como conhecemos na vida real e como os homens sempre conheceram desde que existem sociedades civis, permitiria uma discussão adequada da possibilidade de uma ciência social valorativa (Strauss, 1965, p. 78).

Somente tal análise, que leva em conta os valores, permitiria julgar com responsabilidade, afirma Strauss.

Strauss refaz a história da ruptura entre ciência e filosofia¹⁵. No século XVII, observa-se uma separação entre o pensamento moderno e a

em relação à questão específica dos valores, é bastante esclarecedora a seção “A vertente neokantiana: Rickert”, presente em Fanta (2014, p. 29-32).

¹⁵ Segundo Behnegar (2009, p. 215), Leo Strauss faria uma divisão própria das fases das ciências sociais da seguinte maneira: a. ciências sociais clássicas, envolvendo Platão, Aristóteles e Xenofonte; b. ciências sociais modernas, protagonizadas por Maquiavel, Hobbes, Locke e Montesquieu; c. ciências sociais dos dias atuais, nomeada positivista, e cujo papel de Weber é de grande destaque.

filosofia clássica. No século XIX, a ruptura atinge um novo patamar, quando ocorre uma distinção mais clara entre “A compreensão ‘científica’ (ou ‘o mundo da ciência’) e a compreensão ‘natural’ (ou ‘o mundo em que vivemos’)” (Strauss, 1965, p. 79). Mas há uma particularidade nessa ruptura entre esses mundos que foi se tornando mais evidente. A compreensão científica não era um simples aperfeiçoamento da compreensão natural, embora a primeira partisse da segunda. Isso fica evidente no modo da ciência tratar de seus objetos. O mundo natural ou, na forma mais apropriada de dizer de Strauss, “o mundo do senso comum” não é o lugar da atitude teórica, típica da ciência, mas de coisas e assuntos com os quais lidamos. Segundo Strauss, o mundo natural, que é pré-científico ou pré-filosófico, pode ser compreendido apenas se for dado um passo atrás em relação à ciência e à filosofia. Strauss afirma que não seria necessário recorrer à antropologia, pois seus estudos têm caráter hipotético. É a filosofia clássica e algumas premissas da Bíblia que permitem “Reconstruir o caráter essencial do ‘mundo natural’” (Strauss, 1965, p. 80). Só assim é possível entender corretamente “A origem da ideia de direito natural” (Strauss, 1965, p. 80).

Chegamos ao fim de nossa análise da crítica de Strauss a Max Weber. Como mostramos no artigo, Strauss parte de uma crítica à ciência social elaborada por Max Weber porque essa revelaria um traço fundamental na rejeição ao direito natural do pensamento contemporâneo. A ciência social recusa o direito natural tendo como base o historicismo e a distinção entre fatos e valores. Mesmo que o historicismo weberiano seja de um tipo específico, essa base da qual parte a ciência social leva necessariamente a um tipo de niilismo. Contudo, o tipo de niilismo weberiano é singular, a saber, um “niilismo nobre”. A distinção entre fato e valores, que é um pilar da ciência social weberiana, acaba por revelar uma tese mais fundamental: há valores eternos em um conflito insolúvel¹⁶.

¹⁶ Tese que Weber apresenta, mas que nunca tenta fundamentar filosoficamente. Em *Ciência como Profissão*, depois de estabelecer uma distinção entre a clareza que a ciência permite para a análise de uma posição, por um lado, e a própria tomada de posição, por outro lado, Weber faz a seguinte afirmação: “Tal suposição, que eu apresento a vocês,

Essa tese weberiana indica para Strauss que o cerne da ciência social weberiana teria, antes de tudo, uma espécie de fundamento moral:

[...] a verdadeira razão pela qual Weber insistiu no caráter eticamente neutro da ciência social assim como da filosofia social não foi sua crença na oposição fundamental entre Ser e Dever, mas a sua crença de que não pode haver nenhum conhecimento genuíno do Dever (Strauss, 1965, p. 41).

Ao tomar a ciência social weberiana, seus pressupostos e resultados, como uma questão propriamente filosófica, ao relacioná-la à discussão sobre o direito natural, Strauss trilha um caminho. Strauss acaba por fazer parte de um pequeno grupo de pensadores que tomou a obra de Weber para além de seu enquadramento típico no debate das ciências sociais¹⁷. Contudo, se esse tipo de tratamento da obra weberiana, por um lado, amplia o campo do debate, por outro, leva o cientista social Max Weber para um campo muito além de sua intenção claramente explicitada por diversas vezes. Max Weber sempre recusou o lugar de filósofo, embora tivesse plena consciência da abrangência teórica de sua obra. Tomado como um filósofo, inevitavelmente, Weber se torna um mal filósofo. Um grande pensador, considerado um dos fundadores de uma nova ciência, mas que, no fundo, não teve plena consciência dos pressupostos e das implicações últimas dessa empreitada radical. É esse o Max Weber de Leo Strauss.

evidentemente, vale em todo lugar, partindo de um comportamento fundamental: que a vida, na medida em que se baseia em si mesma e em si mesma é compreendida, somente conhece a eterna luta de todos os deuses entre si. Dito de uma forma não figurativa: a incompatibilidade e também a inflexibilidade do resultado da luta das posições últimas possíveis, portanto, a necessidade também de decidir entre elas” (Weber, 1995, p. 39).

¹⁷ Outro autor relevante que escreveu sobre Weber, abordando seu pensamento para além do enquadramento como cientista social, foi Eric Voegelin, em um livro publicado apenas dois anos depois de Strauss. Em sua obra, *A nova ciência da política*, a análise de Weber ocupa parte da introdução (Voegelin, 1987, p. 13-26). Essa espécie de “Interpretação heterodoxa”, para os padrões da própria ciência social, nunca foi bem recebida pelos principais especialistas da obra de Weber. Ver, por exemplo, o comentário sobre Strauss e Voegelin, entre outros, feito por Mommsen (1984, p. 427).

Referências

- BEHNEGAR, Nasser. *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226821160.001.0001>.
- BEHNEGAR, Nasser. Strauss and Social Science. In: SMITH, Steven B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 215-240, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521879026.010>.
- BRUUN, Hans Henrik. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2007.
- BURGER, Thomas. *Max Weber's theory of concept formation*. Durham: Duke University Press, 1976.
- FANTA, Daniel. *A neutralidade valorativa: a posição de Max Weber no debate sobre os juízos de valor*. 2014. 131 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- GREEN, Kenneth Hart. Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker. In: STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: essay and lectures in Modern Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, 1997. p. 1-84.
- JASPERS, Karl. Max Weber as politician, Scientist, Philosopher. In: JASPERS, Karl. *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*. Transl. Ralph Manheim. London: Routledge & Kegan Paul, 1965. p. 187-274.
- MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber and German Politics, 1890-1920*. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- MOMMSEN, Wolfgang. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Collected Essays. Cambridge: Polity Press, 1992.
- OAKES, Guy. *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Massachusetts: The MIT Press, 1988.
- PIERUCCI, Antônio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- SAMPAIO, Evaldo. Niilismo e política em Leo Strauss. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 1, p. 115-136, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000100008>.

STAMER, Otto. *Max Weber and Sociology Today*. New York: Harper Torchbooks, 1971.

STRAUSS, Leo. An Introduction to Heideggerian Existentialism. In: STRAUSS, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989c. p. 27-46.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

STRAUSS, Leo. Relativism. In: STRAUSS, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989d. p. 13-26. DOI: <https://doi.org/10.5860/CHOICE.26-6534>.

STRAUSS, Leo. The Three Waves of Modernity. In: STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989b. p. 81-98.

STRAUSS, Leo. What Is Liberal Education? In: STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989e. p. 311-320.

STRAUSS, Leo. What Is Political Philosophy? In: STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, p. 3-57, 1989a.

VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226189970.001.0001>.

WAGNER, Gerhard; HARPFER, Claudius. Neokantism and Social Sciences: from Rickert to Weber. In: WARREN, Nicolas; STAITI, Andrea. *New Approaches to Neokantism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 171-185. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139506717.009>.

WEBER, Max. "Objectivity" in social science and social policy. In: WEBER, Max. *The Methodology of Social Sciences*. Glencoe: The Free Press, 1949. p. 49-112.

WEBER, Max. Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922. p.1-145.

WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1995.

WEISS, Raquel. Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica. *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 49, p.113-137, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782014000100007>.

Data de registro: 11/04/2023

Data de aceite: 24/11/2023



A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke

*Theo Magalhães Villaça**

Resumo: O presente artigo visa examinar a crítica do pensador teuto-americano Leo Strauss ao estadista irlandês Edmund Burke, sobretudo exposto no livro *Direito Natural e História*. Apesar de ambos os autores serem frequentemente tidos como exemplos de pensadores conservadores, Strauss enquadra Burke dentro do que ele chama de historicismo, uma grande mazela do pensamento moderno. A filosofia política do estadista irlandês, ao ressaltar a importância das circunstâncias locais para a ordem política, se afasta da busca por uma ordem eterna e, portanto, pode resultar em um relativismo não só político, mas também moral. A crítica de Strauss expõe divergências, as quais, levadas a sério, revelam que reduzir esses autores a simples caracterizações, faz com que se perca a verdadeira dimensão de suas obras.

Palavras-chave: Leo Strauss; Edmund Burke; Conservadorismo; Historicismo; Relativismo.

Leo Strauss' critique to Edmund Burke's historicism

Abstract: This article aims to examine the criticism of the German-American thinker Leo Strauss to the Irish statesman Edmund Burke, especially exposed in the book *Natural Law and History*. Although both authors are often held up as examples of conservative thinkers, Strauss frames Burke within what he calls historicism, a major evil in modern thought. The political philosophy of the Irish statesman, by emphasizing the importance of local circumstances for the political order, moves away from the search for an eternal order and, therefore, can result

* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Revisor em Revista Estudos de Política. E-mail: theomvillaca@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9806897394708433>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6061-0615>.

in a relativism that is not only political, but also moral. Strauss' criticism exposes divergences, which, taken seriously, reveal that reducing these authors to simple characterizations causes the true dimension of their works to be lost.

Keywords: Leo Strauss; Edmund Burke; Conservatism; Historicism; Relativism.

Introdução

O termo conservadorismo não é de simples definição. A partir de pesquisas recentes, no entanto, pode-se afirmar que conservadorismo é um termo polissêmico (Paiva, 2022), às vezes referido como uma ideologia com certos valores específicos, às vezes como uma simples defesa do status quo, ou até mesmo como uma disposição ou atitude em relação ao âmbito político¹.

Ao analisarmos autores geralmente colocados sob o mesmo rótulo de conservador, podemos perceber grandes diferenças, a ponto de nos fazer sustentar a polissemia do termo ou no mínimo a diversidade da ideologia. Ao nos aprofundarmos em certos autores vemos que algumas posições são irreconciliáveis, o que sugere que reduzi-los à mera pecha de conservador pode levar a descon sideração da complexidade e importância de determinadas obras.

Leo Strauss e Edmund Burke são dois autores que aparecem em pesquisas sobre o pensamento conservador, mas, como esse artigo pretende mostrar, existem divergências em suas obras que não são facilmente superadas. Strauss coloca Burke como um de seus alvos, já que a filosofia política do estadista irlandês dá passos em direção ao historicismo, uma das grandes mazelas da modernidade, que será explicado abaixo.

Para Strauss, Burke descarta a importância da teoria para a atividade política, preferindo focar nas circunstâncias e em contextos

¹ É o caso em Oakeshott, 1991 e Scruton, 2001.

locais para aplicação de determinada ordem política. Como o presente artigo pretende mostrar, para o pensador teuto-americano, tal posição pode facilmente descambar em relativismo.

A fim de examinarmos a análise de Leo Strauss, começaremos situando ambos os autores em questão dentro do pensamento conservador. Em seguida, serão explorados alguns temas de Edmund Burke e suas Reflexões sobre a Revolução na França, sobretudo seu foco na experiência concreta para a atividade política. Após a exposição de Burke, o artigo se concentrará na crítica que Strauss faz, especialmente em seu livro *Direito Natural e História*, mas contextualizando a problemática do historicismo a partir de textos e ensaios compilados em outros livros.

Conservadorismos

Leo Strauss é geralmente tido como um dos grandes personagens do conservadorismo norte-americano do século XX. Ted Macallister (2017) coloca seu *Direito Natural e História* como um dos cinco cânones do conservadorismo americano ao lado de: *Ideias têm Consequências* (1948) de Richard Weaver; *A Nova Ciência da Política* (1952) de Eric Voegelin; *A Mentalidade Conservadora* (1953) de Russell Kirk; e *The Quest for Community* (1953) de Robert Nisbet. Macallister termina seu livro apontando que Strauss e Voegelin são “conservadores antimodernos”.

Já George Nash (2006) coloca a obra de Strauss dentro do que chama de “ala tradicionalista” do movimento conservador norte-americano. Os pensadores dessa ala, que incluem os outros quatro citados por Macallister, são agrupados por compartilharem uma crítica à modernidade e à sociedade liberal que acabou por resultar nos regimes totalitários do século XX. Sendo ou não um conservador, é perceptível a influência de Strauss no conservadorismo americano e uma concordância de temas com a ala tradicionalista indicada por Nash.

A partir do governo Bush e dos eventos do 11 de Setembro e da Guerra do Iraque, a figura de Leo Strauss surgiu como um espectro maligno responsável pelas ideias de um grupo chamado de “neoconservadores” que teria exercido influência na política externa americana da época. Thomas Pangle prontamente identifica como uma teoria da conspiração a asserção de que um ensinamento secreto de Strauss estaria por trás das ações do governo americano (Pangle, 2006).

Não cabe nos adentrar na polêmica sobre o neoconservadorismo, com gênese distinta do conservadorismo tradicional exposto acima e reunidos sob uma conjunção de políticas sociais de corte progressista em âmbito doméstico e anticomunismo militarista na política externa (Trigueiro, 2017, p. 156), pois não é o escopo do presente trabalho².

Strauss compartilha com outros autores intitulados conservadores, críticas a pensadores modernos, o que resultará na conclusão de Macallister, exposta acima, e mesmo na avaliação de Mark Lilla (2016) do pensador teuto-americano como um reacionário.

Dentre suas críticas, uma delas se sobressai como inusitada em um primeiro momento. Se trata de sua abordagem sobre Edmund Burke, considerado o pai do conservadorismo moderno. Político irlandês do Partido Whig, uma espécie de antecessor do Partido Liberal no Reino Unido³, sua crítica à Revolução Francesa é ainda hoje ponto central para a crítica que conservadores fazem ao racionalismo na política, isto é, a extrapolação dos limites da razão a fim de guiar a atividade política.

Um dos grandes responsáveis pela redescoberta de Burke em prol de um pensamento conservador foi o americano Russell Kirk, especialmente em seus *A Mentalidade Conservadora* e *Edmund Burke: Redescoberto um gênio*, publicados respectivamente em 1953 e 1967.

² Para uma exposição pormenorizada do movimento neoconservador e suas três ondas, ver Vaïsse, 2011 e Trigueiro, 2017.

³ Burke, na verdade, logo após a publicação de *Reflexões*, rompe com a ala whig de Charles James Fox (Kirk, 2020).

Apesar de Burke herdar algumas observações de autores anteriores, como Richard Hooker, Kirk vê no pensador irlandês a primeira manifestação do conservadorismo moderno e suas questões expostas de modo distinto (Kirk, 2016; Kirk, 2020).

É no livro *Reflexões sobre a Revolução na França*, publicado originalmente em 1790, que Burke inaugura certas temáticas que influenciaram, ou mesmo fundaram, o conservadorismo moderno, mas que também foram o foco de críticas de Leo Strauss. Será proveitoso, então, ir diretamente ao texto.

As reflexões de Burke sobre a França

O livro, publicado em 1790 e originalmente composto para ser uma carta⁴, era direcionado contra os revolucionários franceses, que haviam tomado o poder um ano antes. Sua crítica mais célebre se faz contra a tentativa dos revoltosos de impor princípios abstratos, desprovidos de concretude, à sociedade, o que necessariamente resultaria em catástrofe.

Os revolucionários depuseram a monarquia francesa em nome da liberdade, que não tem nenhum valor quando desprovida de qualquer relação com as ações e preocupações humanas. Para Burke, há de se investigar o caso concreto desse conceito em determinada circunstância, já que “Circunstâncias [...] dão, na realidade, coloração distinta e efeito discriminador a cada princípio político. São as circunstâncias que tornam todo esquema civil e político benéfico ou nocivo para a humanidade” (Burke, 2004, p. 90).

Para ilustrar seu ponto sobre a liberdade, Burke recorre a um exemplo sobre um prisioneiro hipotético. Se um criminoso, devidamente julgado e culpado, é sentenciado à prisão, mas consegue escapar, deveríamos parabenizá-lo por sua liberdade recém-conquistada? A

⁴ O livro foi originalmente concebido como uma carta endereçada a Charles-Jean-François Depont, que gostaria de saber a opinião de Burke sobre os acontecimento na França.

evidente resposta à pergunta retórica é não, o que revela que a liberdade na “Nudez e solitude da abstração metafísica” não é necessariamente benéfica para a sociedade (Burke, 2004, p. 90).

O que é melhor para a sociedade é circunstancial, depende das especificidades locais. É por isso que Burke vai criticar os postulados dos Direitos do Homem, que forneceram uma justificativa para a Revolução Francesa.

Nas palavras do estadista:

De fato, na massa grosseira e complicada das paixões e preocupações humanas, os direitos primitivos dos homens sofrem uma tal variedade de refrações e reflexões que se torna absurdo falar deles como se continuassem na simplicidade de sua direção original. A natureza do homem é intrincada; os objetos da sociedade são da maior complexidade possível; e, portanto, nenhuma simples disposição ou direção de poder pode ser adequada à natureza do homem ou à qualidade de seus negócios (Burke, 2004, p. 152-153).⁵

Em seu lugar, Burke diz que o que existe de fato são direitos concretos dos povos, como, por exemplo, dos ingleses. Documentos como a Magna Carta e a Declaração de Direitos (1689), servem para estabelecer direitos herdados e já experimentados pelos britânicos e não se baseiam em algum direito geral e formulado a priori. A Petição dos Direitos, documento de 1628, não eram direitos abstratos como os direitos do homem, mas direitos “Positivos, gravados, hereditários” do homem inglês, herdados de seus antepassados (Burke, 2004, p. 118).

⁵ Traduzido de: “*Indeed in the gross and complicated mass of human passions and concerns, the primitive rights of men undergo such a variety of refractions and reflections, that it becomes absurd to talk of them as if they continued in the simplicity of their original direction. The nature of man is intricate; the objects of society are of the greatest possible complexity; and therefore no simple disposition or direction of power can be suitable either to man’s nature, or to the quality of his affairs*”.

O que houve na França foi justamente a quebra da herança dos antepassados e a deposição de um monarca legítimo. Os revolucionários buscavam começar um governo do zero, sem qualquer vínculo com sua própria tradição, na qual poderiam se ancorar. As decisões governamentais passaram a ser feitas *a priori*, a partir de princípios abstratos, sem nenhum lastro na experiência concreta dos indivíduos. Burke, presciente, afirmou que o resultado seria no mínimo uma grande instabilidade. Os anos seguintes da Revolução, do Reino do Terror e do Império Napoleônico parecem ter confirmado, retrospectivamente, o receio do estadista britânico.

Segundo Burke, a ciência do estado é experimental e “Não pode ser ensinada *a priori*”. Seus efeitos são imprevisíveis e coisas boas a curto prazo podem ser nocivas a longo prazo e vice-versa. A ciência do estado depende de experiência, e uma experiência que transborda os limites de uma vida humana. Por isso, é um equívoco destruir algo ou construir algo do zero como uma constituição (Burke, 2004, p. 152).

Qualquer forma de governo, seja monarquia, república ou outras, depende das circunstâncias da época e do país em que são aplicadas. Para Burke, não há um princípio abstrato de cada um dessas formas que faria uma superior às demais (Burke, 2004).

Apesar do ser humano ser inclinado à ação e ao conhecimento especulativo, esses devem operar em conjunto. Nossa especulação deve ter em vista a aplicabilidade, “Porque um exercício exclusivamente especulativo pode levar o homem a sutilezas inúteis e caprichosas” (Moreira, 2019, p. 133). Os revolucionários franceses se entregaram à pura especulação.

Ao invés da “razão nua”⁶ Burke coloca a experiência histórica e a tradição dos antepassados como guia para ações políticas. É por isso que

⁶ Há de se ter em mente que Burke critica o uso da razão em sentido restrito da palavra. Ivone Moreira ressalta dois significados de “razão” em Burke. Uma razão operativa, instrumental e específica, a qual é criticada quando aplicada fora de seu escopo; outra é uma razão ampla e abrangente, ligada à natureza humana e que aparece na política e na religião (Moreira, 2019).

ele rejeita a ruptura total promovida pelos revolucionários franceses. Mesmo admitindo certos excessos dos monarcas franceses, reformas institucionais seriam preferíveis à deposição violenta do rei. A experiência histórica pode servir a um propósito benéfico: “Na história, um grande volume é desenrolado para nossa instrução, extraindo os materiais da sabedoria futura dos erros e enfermidades do passado da humanidade”, nas palavras da pesquisadora portuguesa Ivone Moreira (2019, p. 247)⁷.

Grandes projetos, como reformas de instituições ou mesmo estabelecimento de leis devem ser baseados na experiência, já que ela precede a teoria e não o inverso. Nas palavras de Burke,

eles [antigos estabelecimentos] são o resultado de várias necessidades e experiências. Eles não são frequentemente construídos após qualquer teoria; as teorias são extraídas deles. Neles, muitas vezes vemos o fim melhor obtido, onde os meios não parecem perfeitamente reconciliáveis com o que podemos imaginar ser o esquema original. Os meios ensinados pela experiência podem ser mais adequados aos fins políticos do que os concebidos no projeto original (Moreira, 2019, p. 285).⁸

A crítica de Strauss ao historicismo burkeano

Strauss era notoriamente preocupado com a filosofia política, em especial a clássica dos antigos gregos. Deles ele toma a concepção de que a primeira preocupação desse campo é com a ordem “correta” (*right order*). Sendo parte da filosofia, a busca pela ordem deve ser uma

⁷ A frase foi retirada exatamente do original do livro de Ivone Moreira.

⁸ Traduzido de: “*They [old establishments] are the results of various necessities and experiences. They are not often constructed after any theory; theories are rather drawn from them. In them we often see the end best obtained, where the means seem not perfectly reconcileable to what we may fancy was the original scheme. The means taught by experience may be better suited to political ends than those contrived in the original project*”.

passagem da mera opinião para o conhecimento, como Strauss não se cansa de exemplificar com textos de Platão.

Um desses exemplos, muito caro ao filósofo teuto-americano, é a discussão encontrada na obra *As Leis*, uma obra de filosofia política por excelência. No começo do diálogo, os protagonistas começaram a discutir sobre a origem da lei cretense, dita como a melhor por ser a mais antiga. Mas, como é um equívoco pensar que ancestral é idêntico ao bom⁹, o valor das leis cretenses, e também espartanas, é discutido em seguida. Gradualmente, o estrangeiro ateniense (um dos protagonistas do diálogo) começa a questionar tais leis, baseadas nessa equiparação entre o antigo e o bom. O que deve ser ressaltado aqui é que o diálogo parte das opiniões correntes, do concreto para discuti-las posteriormente ao nível abstrato, em busca da verdade (Strauss, 1989a).

A busca do filósofo implica que existe uma verdade não relativa. No caso da filosofia política, implica a existência de um bem comum a ser atingido, mesmo que o que exatamente seja esse bem comum seja controverso (Strauss, 1989a; Strauss, 1989b).

Strauss percebe nas ciências sociais do século XX (e cabe ressaltar que essa tendência ainda vigora) uma rejeição da existência da ordem correta, pois descartam a existência de um Bem. É o que Strauss vai chamar de historicismo, ou relativismo que decorre do historicismo. Se o papel da filosofia é sair da caverna, onde se encontram as opiniões correntes da sociedade, o historicismo rejeita a própria saída da caverna. Tudo o que existe é a caverna (Strauss, 1989a).

A Filosofia pressupõe que existe um horizonte natural ou absoluto em contraste com os diversos horizontes dados historicamente. Mesmo que o conhecimento do todo seja impossível, na filosofia é possível saber o que você não sabe, os “Problemas fundamentais” (Strauss, 1965, p. 35).

O historicismo recusa a busca por uma boa sociedade, pois a sociedade humana é histórica. Strauss mostra o perigo do historicismo,

⁹ A equiparação entre o ancestral e o bom é tema recorrente na obra de Leo Strauss.

pois este necessariamente descamba para um relativismo, onde não é mais possível identificar o certo e o errado¹⁰. Ao rejeitar princípios universais e abstratos, o historicismo foi incapaz de colocar algo em seu lugar. A partir da história não se conseguiu derivar qualquer norma, mesmo que concreta ou particular.

Strauss dá o exemplo da concepção de justiça. Existem várias noções de justiça, historicamente concebidas, mas para terem autoridade, isto é, serem eficazes em manter ordem, devem ter algum princípio universal para que todos aceitem os padrões impostos, mas tal princípio universal não pode ser obtido pela história. Nas palavras de Strauss:

Os únicos padrões que permaneceram eram de caráter puramente subjetivo, padrões que não tinham outro suporte senão a livre escolha do indivíduo. Nenhum critério objetivo permitia doravante a distinção entre boas e más escolhas. O historicismo culminou no niilismo. A tentativa de tornar o homem absolutamente em casa neste mundo terminou com o homem tornando-se absolutamente sem lar (Strauss, 1989a, p. 108).¹¹

É nesse contexto que Strauss levanta sua polêmica direcionada a Edmund Burke. Sua crítica se encontra no último capítulo de *Direito Natural e História*, livro que, como visto anteriormente, é considerado um dos cinco cânones do conservadorismo americano. Burke é colocado ao final de uma sucessão de autores (Hobbes, Locke e Rousseau) a fim de

¹⁰ No ensaio *As Três Ondas da Modernidade*, Strauss diz que a crise do mundo do ocidente moderno é que o ocidental “Não mais acredita ser possível conhecer o que é bom ou mal, o que é certo ou errado (Strauss, 1989a, p. 81).

¹¹ Traduzido de: “*The only standards that remained were of a purely subjective character, standards that had no other support than the free choice of the individual. No objective criterion henceforth allowed the distinction between good and bad choices. Historicism culminated in nihilism. The attempt to make man absolutely at home in this world ended in man’s becoming absolutely homeless*”.

demonstrar a transformação da noção de direito natural na modernidade, baseada em direitos, que se afasta do que os antigos, baseada em deveres.

A ideia central do livro é a de que houve uma transformação no significado de direito natural na modernidade. O pensamento pré-moderno colocava os direitos como derivativos, ou em segundo lugar em relação aos deveres. Na modernidade, os direitos são vistos como mais importantes do que deveres (Strauss, 1989a).

Hobbes foi o primeiro analisado por Strauss que operou uma reorientação de deveres para direitos, o que caracterizou o direito natural moderno¹². O direito natural em Hobbes deve ser depreendido do desejo de auto-preservação, que é o único direito incondicional. Nas palavras de Strauss:

Se, então, a lei natural deve ser deduzida do desejo de autopreservação, se, em outras palavras, o desejo de autopreservação é a única raiz de toda justiça e moralidade, o fato moral fundamental não é um dever, mas um direito ; todos os deveres são derivados do direito fundamental e inalienável de autopreservação. Não há, portanto, deveres absolutos ou incondicionais; os deveres são obrigatórios apenas na medida em que seu desempenho não põe em perigo nossa autopreservação. Apenas o direito de autopreservação é incondicional ou absoluto. Por natureza, existe apenas um direito perfeito e nenhum dever perfeito¹³ (Strauss, 1965, p. 181).

¹² Há de se considerar que, posteriormente, Strauss coloca Maquiavel e não Hobbes como o primeiro grande filósofo político da modernidade, como afirmado no prefácio à edição americana de *A Filosofia Política de Hobbes* (Strauss, 1996).

¹³ Traduzido de: “*If, then, natural law must be deduced from the desire for self-preservation, if, in other words, the desire for self-preservation is the sole root of all justice and morality, the fundamental moral fact is not a duty but a right; all duties are derivative from the fundamental and inalienable right of selfpreservation. There are, then, no absolute or unconditional duties; duties are binding only to the extent to which their performance does not endanger our self-preservation. Only the right of self-preservation is unconditional or absolute. By nature, there exists only a perfect right and no perfect duty*”.

Na construção de Hobbes, o Estado, portanto, não fica encarregado de promover uma vida virtuosa e deveres, mas apenas de garantir os direitos. É nesse sentido que Hobbes pode ser considerado o pai do liberalismo, entendido como uma interpretação do Estado como garantidor de direitos.

O foco no direito (e deveres como condicionais) é a marca da lei natural moderna, inaugurada por Hobbes e sua pretensão de garantir “a atualização da correta ordem social ou sua intenção ‘realista’.” “A realização de uma ordem social que é definida em termos dos deveres do homem, é necessariamente incerta e mesmo improvável; tal ordem pode até mesmo parecer utópica”. Essa mudança no fundamento do direito natural fez com que ele tivesse uma força revolucionária, como não havia no passado (Strauss, 1965, p. 183).

Para os clássicos, a formação do caráter, a educação, é mais fundamental do que o estabelecimento das instituições adequadas. Para os modernos, a maior importância é o estabelecimento de instituições. E essas instituições, a partir de Hobbes, são consideradas universalmente aplicáveis (Strauss, 1965).

Burke é o último autor analisado por Strauss, depois de Hobbes, Locke e Rousseau. Mas antes de irmos à crítica direcionada, será proveitoso nos deter no ensaio *Natural Right and Historical Approach*. Neste ensaio, que precede algumas edições do livro, Strauss revela que a escola histórica surgiu em oposição à Revolução Francesa e se colocando do lado da sabedoria tradicional da história. Os fundadores dessa escola perceberam o caráter revolucionário do direito natural, já que, uma vez que se busca uma ordem eterna, esta possivelmente entrará em choque contra o atual estado de coisas.

Para Strauss, a Escola Histórica continuou certos aspectos da Revolução. O revolucionário queria libertar o indivíduo, para que ele pudesse perseguir sua própria versão de felicidade. Mas o objetivo desta liberação, a perseguição da felicidade, é universal a todos os seres

humanos. Apesar de cada indivíduo ser livre para sua própria busca, a existência da busca em si é uniforme. A uniformidade, por sua vez, era vista como má, pois não é natural. Os únicos direitos que sobram desse paradoxo são os direitos históricos (ex: direitos dos ingleses). Os direitos locais evitam tanto a uniformidade anti-natural, quanto um individualismo radical. Nas palavras de Strauss, a “Variedade local e temporal pareceu suprir um intermédio seguro e sólido entre um individualismo anti-social e uma universalidade anti-natural” (Strauss, 1989a, p. 104).

Embora Strauss não cite nominalmente a figura de Edmund Burke, as ideias defendidas pelo estadista irlandês são prontamente identificadas. Como visto acima, Burke critica a ideia de Direitos do Homem como uma abstração e a opõe a direitos concretos dos povos, especificamente o direito dos ingleses, contribuição de uma herança histórica consagrada pelo uso, e não uma invenção de um filósofo posta em prática.

Em Direito Natural e História, Strauss diz que Burke se preocupa com o envenenamento da prática pela teoria. Isto é, como a ciência da política depende das circunstâncias, não é possível elaborar formas universais de governança. As regras políticas são, portanto, fruto da aprendizagem, dos erros e acertos, do passado. No entanto, se as circunstâncias estão sempre em constante mudança, as regras políticas do passado serão inaplicáveis. Strauss conclui que há um limite no que se pode aprender da história. Ela serve para termos sabedoria por meio do hábito, mas não como preceitos ou máximas, já que cada circunstância é distinta (Strauss, 1965).

Na interpretação de Strauss, o bem comum em Burke não é atingido por reflexão teórica, ou pela filosofia, e sim pelo desenrolar histórico, que é acidental e local. Nas palavras de Strauss, a ordem política “É o resultado não intencional de uma causalidade acidental” e, portanto, “O bem comum é o produto de atividades que não são ordenadas para este fim” (Strauss, 1965, p. 315).

Burke, então, dá um passo em direção a Escola Histórica, mesmo que recuse um momento perfeito no qual o homem se torne consciente de seu destino. Há uma importância no desenvolvimento histórico, mesmo que este não tenha um fim necessário, como há, por exemplo, na filosofia da história de Hegel (Strauss, 1965).

A visão de Burke sobre a superioridade da constituição britânica como uma incorporação da sabedoria acumulada das eras, pode ser tomada como prelúdio de uma filosofia da história. Burke não dá o passo final de Hegel – assumir que virá um estado futuro ideal universal – mas vê na história um acúmulo de experiências que fazem determinada ordem política a melhor ou a mais adequada; para Burke, assim como para Hegel, haveria uma sabedoria da história.

Em Burke, a teoria política deu mais um passo rumo a deixar de ser sobre o que deve ser (*ought*) rumo ao que é (*is*)¹⁴. Ao retomar a distinção entre teoria e prática que os séculos que o precederam haviam borrado, a última se tornou superior à primeira e o estabelecimento da ordem política foi visto como prático, ou até mesmo um processo natural, ou histórico (Strauss, 1965).

Para Strauss, portanto, Burke é parte do processo da crise da modernidade, que começa por rejeitar a busca filosófica pela boa ordem, ou pelo que a ordem política deveria ser e termina com o estado atual das ciências políticas modernas que não conseguem mais distinguir o próprio bem do mal.

O problema de defender as circunstâncias para impor limites à razão, para Strauss, é o de que pode resultar em um “Obscurantismo fanático”. Se a razão não pode dar um fundamento para as convicções, surge um relativismo que coloca qualquer crença no mesmo nível. Mas,

¹⁴ Segundo Strauss, esse movimento começa na filosofia política da Maquiavel que inaugura um realismo. O realismo maquiavélico consiste em se debruçar sobre como os homens vivem (ou seja, como as coisas são), ao invés de como os homens deveriam viver. Essa operação marca uma ruptura com a filosofia política clássica que buscava como as coisas deveriam ser (Strauss, 1989a).

para Strauss, o niilismo decorrente logicamente dessa posição não pode ser perseguido por ser insustentável. A solução é defender, ou se agarrar, em convicções assumidamente relativas, não baseadas na razão (Pangle, 2006; Strauss, 1965)¹⁵. A defesa das circunstâncias aparece em Burke, embora o estadista rejeite conclusões relativistas.

Na visão de Strauss, Burke, ao criticar o racionalismo dos revolucionários franceses, dá passos em direção ao relativismo. O historicismo por não conseguir descobrir normas fundamentais na história pode facilmente descambar em relativismo. Isto significa que Burke para Strauss não era um relativista, mas seu pensamento já incluía elementos que mais tarde se cristalizaram no relativismo posterior da terceira onda da modernidade.

Em outras palavras, os direitos dos ingleses que Burke evoca não podem ser considerados superiores ou inferiores a nenhum outro. Os costumes ingleses são os adequados aos ingleses pois surgiram gradualmente em um desenvolvimento histórico local. O receio de Strauss é o de que, ao não se ancorar em algo racional e universal, direitos ingleses não teriam como se defender de ataques vindo de outros lugares e costumes.

Possível aproximação

Não obstante a crítica de Strauss a Burke, há também uma aproximação. Ela se dá, sobretudo, na crítica a um racionalismo (ou positivismo) direcionado ao âmbito político. Como já visto acima, essa é

¹⁵ Um exemplo usado por Strauss é o de Isaiah Berlin que, em seu *Two Concepts of Liberty*, afirma que o homem civilizado (por oposição ao bárbaro) é o que percebe a relativa validade de suas convicções, mas mesmo assim as defende vigorosamente. Dessa forma, a crítica a uma rigidez imposta pela razão resulta em uma mesma rigidez possivelmente opressora (Berlin, 2002; Strauss, 1989b).

uma posição clara do pensador irlandês e um dos pontos que mais influenciou o conservadorismo americano.

Como já visto acima, Strauss argumenta que a filosofia parte do mundo concreto das opiniões para ir em direção à abstração. O mundo natural, anterior à emergência da filosofia e da ciência, não é um produto teórico, é um mundo que Strauss chama de “Pré-científico” ou “Pré-filosófico” (Strauss, 1965).

Ademais, quando Strauss fala em crise teórica do Ocidente (falta de fundamento para a democracia liberal), não necessariamente resultará em uma crise prática. Há uma distinção aqui entre teoria e prática, tópico que está presente na filosofia política desde o seu início e excede em muito os propósitos do presente artigo. Aqui cabe apenas ressaltar que “Sábias decisões políticas não precisam necessariamente se apoiar em fundações teóricas”. Como Strauss aponta, o cientista político moderno se distanciou de seu próprio objeto, percebido de maneira distinta por seus atores. Em outras palavras, o âmbito político é experimentado por seus atores a partir do senso comum, que é veementemente descartado pelo cientista social. (Galston, 2009, p. 210; Strauss, 1989b).

O cientista social ou o positivista de Strauss carrega fundamentais semelhanças com os teóricos revolucionários que Burke critica. Tais figuras abstraem-se da política e da sociedade a tal ponto que já não se identificam como agentes políticos ou sociais e buscam impor suas construções abstratas julgadas como desprovidas de juízo de valor. A rejeição atual do cientista social ao senso comum e ao juízo de valor, que são partes integrantes do âmbito político, são pontos de crítica em comum a Strauss e a Burke.

Conclusão

Há de se colocar em questão a definição de Leo Strauss e Edmund Burke como conservadores. Certo é que o conservadorismo, como demais ideologias políticas tem uma diversidade e mesmo uma polissemia.¹⁶ Não obstante, reduzir pensadores a uma doutrina política pode ocultar a profundidade de suas obras.

Como visto acima, a crítica de Strauss a Burke é contundente. Strauss admite que Burke percebe parte do problema ao dizer que houve uma substituição das virtudes antigas que restringiam o apetite por humanidade em abstrato, fazendo o estadista criticar autores como Rousseau. Mas, a filosofia prática de Burke, ao rejeitar a abstração na arena política, dá passos rumo ao historicismo, que resultará em relativismo (Strauss, 1965).

Strauss critica o historicismo por colocar a filosofia, ou especificamente, a filosofia política como condicionada por circunstâncias históricas. Burke, com seu apelo às circunstâncias, isto é, a costumes locais que devem temperar a ação política, é percebido por Strauss como perigosamente próximo da Escola Histórica desenvolvida no século XIX, cujo clímax se dá no pensamento de Martin Heidegger.

A despeito de suas concordâncias em relação ao racionalismo ou ao positivismo, Strauss guarda no mínimo ressalvas em relação a Burke e, por extensão, a outras figuras do pensamento político britânico, muitas delas também frequentemente vinculadas ao conservadorismo¹⁷.

Strauss busca uma base sólida a fim de evitar o relativismo. A posição historicista necessariamente resulta em relativismo, pois qualquer posição passa a ter o mesmo valor. A necessidade do direito natural entra

¹⁶ A polissemia do termo se reflete em autores que, inclusive, não tratam o conservadorismo como uma ideologia e sim como uma “disposição” ou uma “atitude”. Ver Oakeshott, 1991; Scruton, 2001; e Paiva, 2022.

¹⁷ As críticas de Strauss direcionadas a Burke podem também ser feitas a Oakeshott, por exemplo.

em cena justamente para encontrar uma base racional sólida para a defesa de determinadas posições sobre outras. Quando Burke afirma que direitos abstratos não existem, e o que existe é a experiência histórica do povo inglês, ele se torna incapaz de provar a superioridade dos costumes ingleses para além do fato de que são ingleses.

Na prática, a falta de um fundamento racional e universal pode acabar legitimando costumes, práticas e mesmo leis que podem levar ao fim uma sociedade estabelecida, como a ocidental. Esse é o significado da crise do Ocidente na obra de Leo Strauss, especialmente depois dos horrores cometidos pelo regime nazista.

As questões levantadas pelo filósofo sobre Burke, por fim, revelam divergências profundas, que uma adequação de ambos ao mesmo rótulo de conservador pode negligenciar. Se debruçar sobre a crítica de Strauss revela pelo menos a diversidade de um pensamento conservador e, mais além, dá a devida relevância à originalidade de ambos os pensadores

Referências

BERLIN, Isaiah. *Liberty: incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924989X.003.0007>.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. London: Penguin Books, 2004.

GALSTON, William. Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy. In: SMITH, Steven B. *Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 193-214. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521879026.009>.

KIRK, Russell. *Edmund Burke: redescobrimo um gênio*. São Paulo: É Realizações, 2016.

KIRK, Russell. *A Mentalidade Conservadora: de Edmund Burke a T. S. Elliot*. São Paulo: É Realizações, 2020.

LILLA, Mark. *The Shipwrecked Mind: on political reaction*. New York: New York Review Books, 2016.

MCALLISTER, Ted V. *Revolta contra a Modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca por uma ordem pós-liberal*. São Paulo: É Realizações, 2017.

MOREIRA, Ivone. *A Filosofia Política de Edmund Burke*. São Paulo: É Realizações, 2019.

NASH, George H. *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. Wilmington: ISI Books, 2006.

OAKESHOTT, Michael. *Rationalism in Politics and other essays*. London: Liberty Fund, 1991.

PAIVA, Mario Jorge. *Introdução ao pensamento conservador do século XX e início do século XXI: das ideias de G. K. Chesterton até a nova direita brasileira*. 2021, 308 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/56651/56651.PDF>.

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

SCRUTON, Roger. *The Meaning of Conservatism*. London: Palgrave Macmillan, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230377929>.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226226453.001.0001>.

STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989a.

STRAUSS, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 1989b.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226231815.001.0001>.

TRIGUEIRO, Gabriel Romero Lyra. *Neoconservadorismo versus Paleoconservadorismo: um estudo sobre a genealogia do movimento conservador norte-americano no pós-segunda guerra e suas principais disputas identitárias*. 2017, 257 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: https://ppghc.historia.ufrj.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=179-neoconservadorismo-versus-paleoconservadorismo-um-estudo-sobre-a-genealogia-do-movimento-conservador-norte-americano-no-pos-segunda-guerra-e-suas-principais-disputas-identitarias&category_slug=teses&Itemid=155.

VAÏSSE, Justin. *Neoconservatism: the biography of a movement*. London: Harvard University Press, 2011.

Data de registro: 07/02/2023

Data de aceite: 31/01/2024



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 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, François 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 “Debati 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 predispueram 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” (Manet, 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 (Manet, 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” (Manet, 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 tocqueviliana 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 tocquevilliana 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 extinguir 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), ressurgue 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 as 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 atifce 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 clássico 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 ensinavam.

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 Wagoner. 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-the-federalist>. 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



O argumento da Lei Natural na Teoria Política de Leo Strauss

*Ronaldo Tadeu de Souza**

Resumo: Este artigo tem como objetivo reconstruir as alegações de Leo Strauss sobre a lei natural. Mesmo entendendo as complexidades da teoria política desse judeu-alemão radicado nos Estados Unidos concernente às fontes filosóficas (Platão, Tucídides, Maimônides) de suas reflexões, os autores (Nietzsche, Heidegger, Schmitt) que orientaram sua formação e o contexto histórico (República de Weimar e Estados Unidos) em que viveu, considero que o núcleo substantivo-imanente, bem como as implicações políticas que daí decorrem na modernidade, das concepções straussianas estão no modo em que se defende a legitimidade (imposta) da lei natural.

Palavras-chave: Leo Strauss; Teoria Política; Lei Natural; Modernidade; Straussianismo.

The Natural Law Argument in Leo Strauss's Political Theory

Abstract: This article aims to reconstruct Leo Strauss' claims about natural law. Even understanding the complexities of the political theory of this German Jew living in the United States concerning the philosophical sources (Plato, Thucydides, Maimonides) of his reflections, the authors (Nietzsche, Heidegger, Schmitt) who guided his formation and the historical context (Republic of Weimar and United States) in which he lived, I consider that the substantive-immanent core, as well as the political implications that derive from it in modernity, of Straussian conceptions are in the way in which the (imposed) legitimacy of the natural law is defended.

Keywords: Leo Strauss; Political Theory; Natural Law; Modernity; Straussianism.

* Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Professor em Centro Universitário FIEO (UNIFIEO). E-mail: ronaldolais@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6677658938020904>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5602-7064>.

Introdução

Se observamos, através do artigo de George Anastaplo (1999) que descreve a passagem de Leo Strauss pela Universidade de Chicago de 1949 a 1967, os temas tratados por ele, veremos que atravessam toda a história da filosofia política. Desde quando proferiu o primeiro curso no departamento de ciência política daquele *College* sobre Rousseau até o último no inverno de 1967, um seminário em que as leituras se concentram no *Além do Bem e do Mal* e no *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, a variedade de assuntos e tópicos averiguados por Strauss é ao mesmo tempo complexa e ampla – haja vista a quantidade de autores do cânone ao qual ele dedicou toda a sua vida de *scholar*. As fontes filosóficas (Tucídides, Platão, Xenofonte, Maimônides) desse fundador da teoria política nos Estados Unidos, bem como os autores de seu contexto de formação na Alemanha (Nietzsche, Heidegger, Schmitt) que ele dispensou reflexões discordantes, mas por vezes em concordância, tornam a obra de Leo Strauss ainda mais intrincada concernente às suas preocupações, assuntos e, sobretudo, sentido. Qualquer avaliação de um dos problemas específicos que ele dedicou suas meditações não é suficiente para compreendê-lo em termos mais justos. Ainda assim, no que segue este artigo tem como objetivo argumentar que a filosofia política e/ou teoria política straussiana é uma alegação rigorosa da lei natural como circunstância constitutiva da existência. O texto está organizado da seguinte maneira: primeiro, abordo os pressupostos da teoria da lei natural presentes no *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*; segundo, comento três ensaios de Strauss sobre a lei natural, a saber, *Political Philosophy and History*, *On Classical Political Philosophy* e *O Direito Natural Clássico*; termino com breves considerações finais para futuras problematizações.

Pressupostos da Lei Natural: a nova moral hobbesiana

Thomas Hobbes, talvez tenha sido o autor da filosofia política moderna que mais tenha informado o debate sobre o Estado na Alemanha

das primeiras décadas do século XX (Keedus, 2012). No contexto da República de Weimar alguns dos principais pensadores alemães tiveram o autor do *Leviatã* como objeto de estudo; junto a Leo Strauss debruçaram-se sobre o inglês: Tonnies, Meinecke e Cassirer (Keedus, 2012). Entretanto, o primeiro enfrentamento teórico que Strauss teria com Hobbes foi de modo indireto. Em 1932, o mais importante jurista do Terceiro Reich, Carl Schmitt, publicaria *O Conceito do Político*. Nele Schmitt definia o político a partir da oposição intensificada que ele denominou amigo-inimigo. Implícito aqui estava a noção hobbeseana de guerra de todo-contra-todos; vale dizer, qualquer concepção política, sobretudo em momento de crise, que tenha como pretensão a ordem social tem de ter a capacidade de definir, existencial e valorativamente, quem são seus inimigos – contra quem está sendo travada a guerra. Strauss desde quando leu o texto de Schmitt compreendeu que mais do que simples questão conceitual para um erudito, estava em jogo a interpretação de toda uma era: e as implicações políticas dela. O liberalismo com as consequências jurídicas e políticas advindas dele havia sido o verdadeiro objetivo do texto de 1932; Carl Schmitt entendeu que a principal corrente de ideias do mundo moderno não era mais adequada para responder ao momento de instabilidade, incerteza e crise porque passava a sociedades europeias – em particular a sua Alemanha. (Em uma formulação alegórica ele dirá: “Nós na Europa Central vivemos sous l’oeil des Russes” (Schmitt, 1992, p. 106)).

Ainda que considerando Carl Schmitt um mestre, Strauss divergiria dos pressupostos por ele construídos no enfrentamento das questões mais candentes daquele tempo. Recorrer a Hobbes, era como recorrer ingenuamente ao liberalismo. Pois foi ele, com a publicação do *Leviatã* na Inglaterra do século XVII, quem formulou os fundamentos do liberalismo ao qual Schmitt procurava criticar – “Em termos mais agudos a crítica [de Schmitt] ao liberalismo pretendia aperfeiçoá-lo” (Meier, 2008, p. 23). Assim, Strauss (2008, p. 168) dirá que:

A crítica do liberalismo [...] de Schmitt só poderia ser consumada se fosse possível conquistar um horizonte para além do liberalismo [...] Num horizonte

semelhante, Hobbes lançou as bases do liberalismo [...] Portanto, [...] uma crítica radical do liberalismo [...] só é possível com uma compreensão adequada de Hobbes.

Ao sair da Alemanha já nazificada com o auxílio do próprio Schmitt para uma temporada de pesquisas em universidades europeias, o objetivo de Strauss esteve concentrado no desvendamento da teoria política de Hobbes. Na Inglaterra, surgiria um dos mais importantes comentários acerca do pensamento hobbeseano; como pesquisado no Sidney Sussex College na Universidade de Cambridge, o livro de Strauss, *The political philosophy of Hobbes* ganhou a admiração mesmo de não-straussianos. O importante professor de história econômica da London School of Economics, R. H. Tawney, descrever Strauss “Como conhecendo mais sobre Hobbes do que qualquer homem inglês [ele é] a maior autoridade em Hobbes” (Smith, 2009, p. 23). Qual é o argumento de Leo Strauss diante da decisiva ciência política moderna de Hobbes?

Para os objetivos do presente artigo sugiro que para Leo Strauss o ponto mais precípuo da ciência política moderna de Hobbes, o que ele chamaria também a nova ciência política (burguesa), foi a profunda ruptura que ela empreendeu com noção de lei natural antiga. Os trabalhos de Hobbes ao longo dos anos foram cada vez mais se afastando das teses e conceitos da filosofia tradicional (Strauss, 1973). É que enquanto “A lei natural tradicional [e antiga] é primeiramente e principalmente um objetivo de regra e medida, uma ordem obrigatória anterior e independente da vontade humana” (Strauss, 1973, p. vii), na lei natural moderna, mais precisamente no direito natural moderno ao qual Hobbes deu sentido e forma teórica, “A reivindicação subjetiva” (Strauss, 1973, p. vii) de todas as vontades humanas é que tem o princípio norteador das formas de vida. É certo que Strauss já no *Direito Natural e História* não utiliza mais a distinção entre lei natural (antiga) e direito natural (moderno) – mas no âmbito de *The Political Philosophy of Hobbes*, tal diferenciação sutil apresenta um aspecto que deve nos chamar a atenção. Mais à frente ficará mais bem delineado o que quero dizer; pelo momento importa afirmar que

lei significa nesses trechos da hermenêutica straussiana, obrigação a seguir, imposição de uma norma imutável e hierarquia natural transcendente e por direito entende-se reivindicação para si do que é necessário para viver, vontade irreduzível a regras a priori e exploração da subjetividade sem restrição e/ou oposição das externalidades (nos termos de A. P. Martinich o direito moderno – o hobbeseano, sobretudo – responde aos efeitos das paixões humanas (2015)).

Com efeito, a intenção da teoria política de Strauss empenhou-se no entendimento das bases morais do *Leviatã*. A atenção a princípio, como a de todo leitor e leitora convencional de Hobbes, estava na relação estabelecido por ele entre as impressões do mundo externo (sempre em movimento) e as percepções dos indivíduos que são tocados por elas. Daí a gênese elementar dos desejos. Contudo, há algo para além dessa construção de superfície no texto hobbeseano. Além da vaidade inerente e da obsessão pelo prestígio, que Hobbes chamaria de postulados do apetite natural (cf. Strauss, 1973, p. 15), havia a forte noção de razão natural. Toda a compreensão dos homens, para o Hobbes de Leo Strauss originava-se em seguir os imperativos daquela, de modo que a primeira lição aprendida era que a razão natural estava distribuída igualmente por todos os indivíduos. E se todos os indivíduos objetassem as mesmas coisas uma luta de morte emergiria a qualquer tempo e lugar. “Luta e conflito” (Armon, 2010, p. 177), incitados pela sobreposição da imaginação ao subjetivismo (cf. Strauss, 1973, p. 22-23) inevitavelmente, impossibilitariam a vida segura – muito pelo contrário, viveríamos sob o signo do temor constante por nossas vidas. Diz Strauss: “[Portanto], de acordo com Hobbes, a preservação da vida é o bem primário” (Strauss, 1973, p. 22-23). Com essa posição erigiu-se toda uma nova moralidade, toda uma nova lógica de organização da vida; pois na medida em que a dedicação para se manter vivo adquiriu sentido, a proteção contra a morte, especialmente, a morte violenta tornava o único objetivo do indivíduo hobbeseano. Por outras palavras, a exclusividade que o afastamento da morte adquiriu na teoria política de Hobbes, a transfigurava na diretriz integral da vida humana.

O que Strauss compreendeu dos arranjos morais da ciência política moderna via os trabalhos de Hobbes, tinham implicações mais sérias. Supor que os homens se dariam por satisfeitos com a mera proteção da morte violenta, era não entender as verdadeiras intenções de do autor do *Leviatã*. Na leitura straussiana duas circunstâncias fundamentais derivam da noção de morte violenta como unicamente importante: a primeira é que nega-se tudo aquilo que não seja imprescindível para a preservação vida – “A conclusão lógica disto [é que] nega-se o valor moral de todas as virtudes que não contribuam para construir o Estado, consolidar a paz, [portanto, o que for decisivo] para proteger o homem” (Strauss, 1973, p. 18) – e a segunda é que a incessante busca para afastar a morte violenta, impulsionado pelo espírito do medo, significaria cada vez mais ir em direção de padrões artificiais de existência, o que na linguagem de Strauss chama-se convenções, padrões esses construídos pela vontade absoluta e soberana dos homens (Roiz, 2000), de modo que não houvesse qualquer risco de perder a vida. Desse modo, *The Political Philosophy of Hobbes* termina por argumentar que a teoria política de Hobbes rompe com toda a hierarquia natural pré-humana; e seu desprezo pela filosofia antiga e tradicional é evidenciado para Strauss quando funda uma nova ciência moral em que “A experiência da vida humana, [dos indivíduos]” (Strauss, 1973, p. 29) – subjetividade, paixão, procura por prestígio, vaidade, razão natural e, principalmente, temor da morte violenta – e consequências que dela derivam, sobretudo, o convencionalismo, são o “aspecto original” (Strauss, 1973, p. 29) de toda a vivência. Qual foi a resposta de Leo Strauss ao empreendimento moderno de Hobbes, mas não só dele?

Lei Natural: experiência originária e justiça

Todo o projeto teórico de Strauss a partir da interpretação que fez de Hobbes esteve focado em responder aos questionamentos que surgiram acerca sentido da era moderna e as crises por que passavam as sociedades ocidentais, em particular aquela por que havia passado a Alemanha do

entre guerras. Não foram outras as intenções implícitas da leitura construída por *The Political Philosophy of Hobbes* que recusar os modos de ser do mundo pós-antigo e pós-medieval. O objetivo a partir de agora deveria ser “Suspender com a modernidade” (Smith, 1997, p. 181) intransigentemente.

Na filosofia política antiga, a de Platão em especial, é o ponto primordial de que parte Strauss para responder aos desafios apresentados pela sociedade moderna. Pois foram os “Gregos que demonstraram que havia uma articulação natural [na existência] imutável” (Smith, 1997, p. 183). E que para Strauss, poderia organizar nosso entendimento do que se estava enfrentando. No que segue, então comento os textos referidos acima, nos quais o problema e/ou solução da lei natural é construído. Neste sentido para melhor organizar minha argumentação vou sugerir algumas formulações de Shadia Drury sobre a ideia de natureza em Leo Strauss.

A noção de natureza, ou de lei natural, ou ainda se se preferir de direito natural percorre, após Strauss chegar aos Estados Unidos e passar na New School for Social Research, Universidade de Chicago, Claremont McKenna College e no St. John's College, toda sua obra. Pode-se dizer que “[...] [Ele] critica a modernidade [...] em nome do direito natural” (Drury, 1987, p. 299). Os belos textos, ensaios, artigos para revistas acadêmicas, conferências e aulas que produziu nesse período era a tentativa de erguer uma interpretação, contraposta à política moderna, sobre o que significa o direito natural, de modo a propor não uma retomada total e absoluta dele, mas de erigir um ensinamento, uma advertência, sobre aquele (Drury, 1987). Assim, em termos conceituais o que emergiu da análise de Strauss sobre a obra de Thomas Hobbes foi o convencionalismo. Para os convencionalistas (modernos) na definição precisa de Drury (1987, p. 300) “As regras de justiça são convenções [*conventional*] no sentido de serem não-naturais; elas são produtos da arte ou convenção, não da natureza”. Strauss, por vezes, não aborda diretamente o ensino do direito natural; em alguns dos seus textos e livros as formulações são construídas de maneira alusiva. É desse modo que ele interpreta a ideia de natureza em dois pequenos artigos, a saber, *On Classical Political Philosophy* e *Political*

Philosophy and History. Nesses dois trabalhos é comentando a filosofia política clássica, antiga, que o direito natural adquiri forma teórica. Logo nos primeiros parágrafos Strauss afirma que:

Hoje, a ciência política pode acreditar que por rejeitar ou emancipar em si mesma da filosofia política, ela põe-se em relação mais direta com a vida política; na verdade ela está relacionada à vida política através da ciência natural moderna, ou da reação da ciência natural moderna [à filosofia política clássica] (Strauss, 1989, p. 50).

O que encontramos na filosofia política clássica que difere da ciência natural moderna (e da teoria política de Hobbes)? É que a filosofia política clássica parte, e mais do que isso tem como um dos seus eixos constitutivos, a aceitação das “Distinções básicas [existentes] [...] na vida política” (Strauss, 1989, p. 50). Enquanto a ciência política moderna foi fundada na igualdade das exigências como modos de proteção da morte violenta, essa havia sido a compreensão de Strauss do pensamento hobbesiano, e conformou a política de modo oblíquo, quer dizer a política deveria o passou a ser no mundo moderno um conjunto de variações convencionais constituídos histórico e culturalmente, a filosofia política clássica travou uma “Relação direta com a vida política que determinou [sua] orientação e escopo” (Strauss, 1989, p. 50). Daí o fato de a filosofia política clássica aceitar que a vida política é a expressão da lei natural (imutável) – e hierarquicamente dada. Com efeito; ela, não teve a intenção de recusar as distinções, diferenciações, gradações e elevações ou não da existência política baseada na natureza: pelo contrário “Ao invés disso, ela seguiu cuidadosamente e mesmo escrupulosamente a articulação que é inerente [entre] a natureza e a vida política [com seus] [...] objetivos” (Strauss, 1989, p. 50) traçados a partir disso.

Outra maneira de entendermos a teoria política straussiana no que diz respeito à lei natural é como ele trata as coisas que são da vida política e as coisas que são irremediavelmente, do âmbito da vivência pré-filosófico (filosófico-político). Novamente a comparação, a querela, com

os modernos nos é importante aqui; vimos que para Hobbes (e para a ciência política moderna) a política não pode existir em condições nas quais ela não seja instituída como artefato de garantia da vida dos indivíduos, ou seja, na medida em que os homens estão vivendo exclusivamente tendo a presença do temor da morte violenta preponderando, ameaçando absolutamente a segurança da pessoa humana, quer dizer que a política não se faz presente – sem uma comunidade civil (Polin, 2003) que garanta a paz e segurança não há política para os modernos. Os clássicos, a ciência política antiga, a de Tucídides, Platão e Aristóteles, entenderam que, ao postularem a vida política diretamente (cf. Strauss, 1989, p. 54), estavam aceitando a existência “pré-filosófica” (Strauss, 1989, p. 54). Nas palavras do próprios Leo Strauss: portanto,

Visto que todas as controvérsias política pressupõem a existência da comunidade política, os clássicos não estão primeiramente preocupados com a questão de se e por quê há, ou deveria haver, uma comunidade política; por conseguinte a questão substantiva e propósito da comunidade política não é uma indagação que guia a filosofia política clássica (Strauss, 1989, p. 54).

Eram a modalidades e circunstâncias no contexto pré-filosófico, pré-convencões, que os clássicos estavam atentos. É dessa maneira que a lei natural dos gregos, Platão em particular – “Strauss considerou a visão de Platão da justiça como idêntica à avaliação teórica *par excellence* do direito natural clássico” (Drury, 1987, p. 301) – constitui, o que podemos afirmar, a essência da teoria política straussiana. Neste aspecto, surge o seguinte questionamento; se o Straussismo não aceitou a derivação convencional do *Leviatã* para fundar a ordem política, qual e como teria de ser, então, tal ordem? Platonista, o autor de *Direito Natural e História*, opõe-se à democracia: a ordem (e regime) política que por definição explicitava a noção de convencionalismo. Uma ordem política fundada nos direitos naturais modernos e nas instituições civis (a política enquanto tal por oposição à pré-política, à pré-filosofia política) não seria plenamente

uma boa ordem política com vistas à excelência humana, a multidão democrática produziria controvérsias infinitas tendo como pressuposto seus interesses, demandas e exigências. Assim, Strauss, a partir da ciência política clássica, entendia que o governo com vistas à excelência humana e a preservação da ordem política, teria de ser baseado no mérito, em termos mais técnicos na competência. O mérito e a competência para o governo, “A excelência humana [em si]” (Strauss, 1989 1945, p. 55), e Strauss está ciente da afirmação polêmica, ou seja, “A virtude, [...] a coragem, a habilidade de general [...] e a sabedoria [...] são geralmente preferíveis [pelos clássicos]” (Strauss, 1989, p. 55)). Ele termina esse ponto com a seguinte consideração – “Assim a aristocracia (o governo dos melhores) apresentou em si mesma a resposta natural, [a ideia de lei natural], [...] para a questão da melhor ordem política [...] como Thomas Jefferson coloca, a pura seleção do *aristoi* natural [leva] ao melhor governo” (Strauss, 1989, p. 55). Ainda nos falta uma definição, ao menos aproximada do que Strauss entende por lei natural, ou direito natural. Por hora, suspendo essa designação, que está mais bem delineada no *Direito Natural e História* e em algumas passagens do *The City and Man* (no capítulo sobre a *República* de Platão, *On Republic's Plato*), para voltar a atenção para as apreciações de nosso autor no que concerne a relação (ou não) ente a filosofia política e a história – um outro modo de dizer sobre a lei natural como dissemos acima.

Strauss é categórico; “Filosofia política não é uma disciplina histórica” (1988, p. 56). Aqui, alusivamente filosofia política espelha a lei natural, mas um espelhamento com algum deslocamento. É que trata-se nessa concepção de avaliar a filosofia política não especificada a orientar a vida política; orientada a expor que a vida política diretamente sem a mediação convencional. A filosofia política é abordada como disciplina; e com características que a tornam singularmente distinta tanto das ciências sociais, quanto e sobremaneira, da história. Essa por sua vez pode ser lida, e é por Strauss, correspondendo ao convencionalismo de que tratamos anteriormente. Em qual sentido? A história, após o século XVIII (cf. Strauss, 1988, p. 27), convergiu para o historicismo. Se antes havia uma

tênue interação entre filosofia política e história, na disposição do conhecimento da coisas humanas, com o advento do historicismo a filosofia política perde espaço em informar as coisas da vida política, e da vida como tal. Aquele, portanto, passa “A questionar a possibilidade da filosofia política” (Strauss). Traçando, sinteticamente, a evolução da história ou do histórico em direção ao historicismo, Leo Strauss, afirma duas ocorrências decisivas: a primeira foi que na *aufklärung* viu nascer o que conhecemos hoje como filosofia da história; segundo, e consequências imediata da primeira é que de aí em diante costumou-se a dizer ou a usar a expressão, para o entendimento de um certo momento social e político, “espírito do tempo”. De sorte que pela racionalização astuciosa da história, cada época e cada tempo, possuía um status particular – e que na medida em que transcorria esses dois, ele mudava de sentido. Era como se convenções, sempre uma com valor similar à outra no quadro de referência social e cultural, fossem se sucedendo a cada período. Por isso que Strauss comenta que, “Eles [os historicistas] [...] [pressupunham] que toda ação política, como distinguindo-se [nisso] da filosofia política, está preocupada com situações individuais” (Strauss, 1988, p. 61). Ora, está correto a leitura de Javier Roiz em *Leo Strauss (1899-1973): un Pensador Perverso?* de que “O historicismo analisa a vida humana partindo da relatividade de qualquer perspectiva” (2000, p. 34). Strauss jamais aceitou isso.

Em confronto a isso Strauss reivindica fortemente a filosofia política. Em especial a filosofia política clássica. O ponto de partida dele é sustentar que do fato de a cidade-estado grega, Atenas, não mais existir, “Ser superada pelo Estado moderno” (Strauss, 1988, p. 65), não se segue que a filosofia política clássica tenha deixado de ter importância fundamental. É justamente o contrário para Strauss. Pois os clássicos tinham a cidade, mesmo sob um regime democrático, “A forma mais perfeita de organização política” (Strauss, 1988, p. 65); eles não partiam da premissa de que todas as outras possibilidades de arranjo político não existiam ou porque elas não as conhecessem, mas porque ela era “Essencialmente superior a outras formas de associação política conhecidas no mundo

antigo” (Strauss, 1988, p. 65). Isso independente do cenário histórico exclusivo – “particular” (Strauss, 1988, p. 65). Ao buscar o mais alto bem (Schall, 1993) a filosofia política clássica estava à procura das coisas políticas que são por si-mesmas boas, que de alguma maneira propiciassem “Experiências de transcendência [...] em-si” (Schall, 1993, p. 251). Quer dizer, que não estivessem submetidas ao arbítrio humano e subjetivo das convenções (o convencionalismo) históricas (historicismo). A ciência política antiga, a de Platão sobretudo, sedimentou a noção das coisas perenes, imutáveis; as coisas políticas boas, o são sempre, o são por natureza: assim, “Originalmente a filosofia política clássica adquiriu conceitos fundamentais [...] de que o fenômeno político começa como eles se apresentam eles-mesmos na consciência natural [...] [no âmbito] pré-filosófico” (Strauss, 1988, p. 75). É a lei natural que está organizando as bases estruturantes da teoria política de Strauss – é ela que configura, dizendo de outra forma, os padrões das respostas straussianas para crise de nosso tempo. O que é lei natural ou direito natural, então? Voltemos nossas atenções nestes parágrafos finais para o *Direito Natural e História*.

“*Direito natural e história* é a mais completa e compreensiva avaliação de Strauss” (Gourevitch, 1987, p. 30) sobre os problemas de nossa época. Escrito como um conjunto de conferências pronunciadas nas *Charles Walgreen Lectures* da Universidade de Chicago em 1949, e publicada em livro em 1952, referida obra é uma das mais importantes da teoria política contemporânea. Ela funda o que conhecemos hoje por teoria política – uma das áreas que formam a disciplina de ciência política (em especial a norte-americana). Não tratarei, nos limites e objetivos do presente artigo, de todos o texto de *Direito Natural e História*; vale referir no interesse do leitor e da leitura que ele possui seis capítulos versando a respeito do direito natural e a história (cap. I “O direito natural e a abordagem histórica”); da diferença entre fatos e valores vis-à-vis do direito natural (cap. II “O direito natural e a distinção entre fatos e valores”); a noção de direito natural e como ela surge (cap. III “A origem da ideia de direito natural”); a filosofia política clássica e natureza (cap. IV “O direito natural clássico”); a ruptura da ciência política moderna com o

direito natural clássico (cap. V “O direito natural moderno: A-Hobbes, B-Locke”); e o momento de radicalização e intensificação do direito natural moderno (cap. VI “A crise do direito natural moderno: A-Rousseau, B-Burke”). Para nossos fins é o capítulo-IV que devemos estar mais concentrados.

Essa parte da teorização é sugestivo, pois ela além de definir o direito natural ela apresenta uma interpretação acerca da justiça – contraposta ao direito lido como convenção (convencionalismo). (Na verdade é definindo o que justiça é que Strauss define a lei natural.) De menor interesse para meu estudo, mas imprescindível na arquitetura de sentidos do *Direito Natural e História* e, portanto, da teoria política de Strauss, estão as formulações sobre o regime político, a discussão sobre a *politeia*, a partir da lei natural (natureza) que presentes nesse texto. Segue-se que:

Um ser é bom [...] se faz bem aquilo que lhe cabe fazer [...] um homem será bom se fizer bem seu trabalho humano, o trabalho que corresponde à natureza do homem e que é exigido por ela [...]. É a ordem hierárquica da constituição natural do homem que oferece a base para o direito natural conforme os clássicos o compreendiam (Strauss, 2014, p. 153).

E mais à frente: “Vida conforme à natureza é a vida da excelência ou virtude humana” (Strauss, 2014, p. 153-154). Resulta que o direito natural, tal como os clássicos o entendiam, é núcleo substantivo do Straussianismo, constitui-se ele na “Asserção [...] e [no] problema fundamental – [e nele] [...] está solução” (Gourevitch, 1987, p. 42-43), o ensinamento (Drury, 1987), para as principais questões da política, mesmo a moderna. Na sequência *Direito Natural e História* passa a conceituar que o “Melhor regime político [...] [é] a um só tempo, desejável e possível porque é conforme à natureza; e visto que é conforme à natureza, nenhuma mudança natureza humana [...] é necessária para sua realização” (Strauss, 2014, p. 167), e isso de tal modo que a natureza é (estruturalmente) “Antihistoricista e imutável” (cf. Gourevitch, 1987, p. 32). Nesse ponto

Strauss é controvertido. Ele espelha o melhor regime ao direito natural, como estamos abordando; ocorre que, hierárquica e permanentemente, aqueles mais próximos da natureza são os “Homens excelente, ou a aristocracia” (Strauss, 2014, p. 169) pois esses possuem as virtudes que não são dadas e/ou adquiridas pelas convenções – pelo direito no sentido moderno. Assim, Strauss supõe que a melhor ordem política tem de ser aquela baseada na estrutura natural-hierárquica da existência entre os homens. Com isso, estamos em condições a partir dessa reconstrução argumentar que a lei natural se define por aquilo que é justo (a concepção de justiça platônica mobilizada por Strauss na reflexão que ele empreende sobre a crise moderna). A “Justiça, diz ele, dá a cada um o que lhe é devido [...] [e] se quisermos que a justiça continue sendo boa, precisamos concebê-la como essencialmente independente da lei” (Strauss, 2014, p. 177). E a cada um o que lhe é devido (e justo) é mais conforme e de acordo com a natureza. O modelo que Leo Strauss incita ao leitor e leitora é persuasivo, e podemos terminar com ele:

Tomemos o exemplo do menino grande que tinha um casaco pequeno e do menino pequeno que tinha um casaco grande. O menino grande é o dono [legal, convencional e] legítimo do casaco pequeno porque ele, ou seu pai, o comprou. Ainda assim, não lhe é um bom casaco, não lhe cai bem [por natureza]. O governo sábio, portanto, tomará o casaco grande do menino pequeno, dando-o ao menino grande sem nenhuma consideração pelo direito [...] (Strauss, p. 177-178).

Em outras palavras – é pela lei natural, ou direito natural, ou ainda natureza, e não pelo historicamente convencionado pela subjetividade dos homens (como a ciência política moderna de Hobbes queria) que o casaco grande deve ser entregue por justiça ao menino grande – e vice-versa.

Considerações Finais

Abordei ao longo do artigo a noção straussiana de lei natural. Malgrado as diversas leituras e interpretações que corpus de comentadores de Strauss produziu e vem produzindo, leituras essas que entendem ser Strauss um autor na contemporaneidade preocupada com a vida contemplativa, com vida voltada para o cultivo pessoal da filosofia e do saber, bem com um autor profundamente cético da sociedade moderna, eu argumentei que no núcleo da teoria política do autor de *Thoughts on Machiavelli*, *Da Tirania*, *The Argument and Action of Plato's Laws* e *What is Political Philosophy?* é a lei natural. Foi ela desde quando estipulou o diagnóstico de nosso tempo através do comentário de Hobbes que organiza toda as interpretações de Strauss até sua morte em 1973. No contexto desse artigo pude reconstruir apenas três trabalhos da teoria política straussiana. Pelo que algumas indagações precisam ser problematizadas: quais as implicações da lei natural no enquadramento geral dos textos de Strauss? Como se põe a natureza em uma era que a negou ontologicamente, a era moderna? E o que está oculto, ou o que Leo Strauss está ocultando, haja vista ser ele um mestre da escrita esotérica, na noção de lei natural clássica? A repostas a essas indagações terão de aguardar outros artigos.

Referências

ANASTOPLO, George. Leo Strauss at the University of Chicago. In: DEUTSCH, Kenneth; MURLEY, John A. (Eds.). *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

ARMON, Adi. Just before the “Straussianism”: the Development of Leo Strauss’s political thought from the Weimar Republic to America. *New German Critique*, Ithaca, n. 111, p. 173-198, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1215/0094033X-2010-019>.

DRURY, Shadia. Leo Strauss’s Classic Natural right Teaching. *Political Theory*, v. 15, n. 3, p. 299-315, 1987. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591787015003001>.

GOUREVITCH, Victor. The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*. In: DEUTSCH, Kenneth; SOFFER, Walter (Eds.). *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*. New York: State University of New York Press, 1987.

MARTINICH, Aloysius Patrick. Leo Strauss's Olympian Interpretation: right, self-preservation, and law in The political philosophy of Thomas Hobbes. In: SCHRÖDER, Winfried (Ed.). *Reading Between the Lines - Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110424294-005>.

POLIN, Richard. O Mecanismo Social no Estado Civil. In: QUIRINO, Célia G.; SADEK, Maria T. (Orgs.). *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROIZ, Javier. Leo Strauss (1899-1973): um pensador perverso? *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n. 110, p. 27-57, 2000.

SCHALL, James V. Transcendence and Political Philosophy. *The Review of Politics*, v. 55, n. 2, p. 247-265, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1017/S003467050001737X>.

SMITH, Steven B. Leo Strauss: The Outlines of a Life. In: SMITH, Steve B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521879026>.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

STRAUSS, Leo. Political Philosophy and History. In: STRAUSS, Leo. *What's Political Philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, Leo. On Classical Political Philosophy. In: STRAUSS, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An introduction to the thought of Leo Strauss*. Chicago: The university of Chicago Press, 1989.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

Data de registro: 28/02/2023

Data de aceite: 06/09/2023



O Filósofo e a Religião ou “entre Jerusalém e Atenas”: Leo Strauss e o Problema Teológico-Político

*Elvis de Oliveira Mendes**

Resumo: O tema da religião possui lugar central no pensamento de Leo Strauss, de fato, um dos aspectos mais importantes de sua crítica da modernidade passa pela forma que a religião é tratada pelos “filósofos das luzes”. Nesse estudo, apresento o caráter cético da crítica straussiana em relação à pretensão racionalista de substituir a fé religiosa pelo primado da razão teórica. Com isso, pretendo mostrar que para Strauss, é a manutenção da tensão entre fé e razão ou “o conflito entre Jerusalém e Atenas”, que torna possível a existência de modos de vida diferentes, como resultado de disposições distintas do espírito humano, o que revela o caráter profundamente fideísta de sua crítica.

Palavras-chave: Leo Strauss; Problema Teológico-Político; Jerusalém a Atenas; Fideísmo.

The Philosopher and Religion or “Between Jerusalem and Athens”: Leo Strauss and the Theological-Political Problem

Abstract: The theme of religion has a central place in the thought of Leo Strauss, in fact, one of the most important aspects of his critique of modernity is the way in which religion is treated by the “philosophers of the Enlightenment”. In this paper, I present the skeptical character of the Straussian critique in relation to the rationalist intention of substituting religious faith for the primacy of theoretical reason. With this, I intend to show that for Strauss, it is the maintenance of the tension between faith and reason or “the conflict between Jerusalem and Athens”, which makes possible the existence of different ways of life, as a result of

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador em Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: elvis.oliver@live.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0370724581551831>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1303-1319>.

different dispositions of the human spirit, which reveals the profoundly fideistic character of his criticism.

Keywords: Leo Strauss; Theological-Political Problem; Jerusalem and Athens; Fideism.

*Se tivermos uma visão panorâmica da luta
secular entre filosofia e teologia,
difícilmente podemos evitar a impressão de
que nenhum dos dois antagonistas jamais
foi bem-sucedido em realmente refutar o
outro.*

(Leo Strauss)

Neste artigo, analisarei de acordo com a interpretação straussiana de que maneira a filosofia enquanto um tipo de conhecimento naturalmente subversivo e perturbador, é algo de indesejado pela maioria dos indivíduos que habitam a cidade, sobretudo, os religiosos e defensores da tradição. Serão desenvolvidas algumas considerações sobre o problema teológico-político na visão de Strauss, que envolve o caráter problemático da prática genuína da filosofia enquanto um questionamento radical sobre a natureza de todas as coisas e sua relação com a sociedade política. De fato, a filosofia compreendida assim, enquanto um tipo de conhecimento subversivo e transgressor, é totalmente indesejável porque se mostra como algo capaz de colocar em dúvida qualquer moralidade ou dogma, seja ele público ou religioso. Por ser essa a natureza mesma da filosofia, é que Strauss vê nessa prática uma potência capaz de gerar uma querela ainda mais profunda e radical, entre filosofia e religião, isto é, entre indivíduos de espírito livre que desejam viver uma vida de busca autônoma pelo conhecimento e aqueles que preferem o refúgio de uma vida de amor e obediência de acordo com as verdades reveladas. Assim, a diferença entre a vida filosófica e a vida religiosa e o necessário abismo que as separam

será o tema privilegiado dessa abordagem, isto é, o antagonismo fundamental entre dois tipos distintos de modos de vida, o do filósofo e o do profeta, o qual Strauss recorre a metáfora do “conflito entre Jerusalém e Atenas”.

Para tanto, a presente análise se desenvolverá em dois momentos, no primeiro será analisado em que medida o ateísmo discreto de Strauss é decisivo em sua compreensão do papel existencial da religião. Além disso, pretendo mostrar o que se entende por problema teológico-político e de que maneira a tensão entre razão e revelação é um tema fundamental para a compreensão da crítica straussiana à modernidade. De fato, segundo Strauss, os ataques dos racionalistas modernos à religião enquanto um tipo de visão arcaica e supersticiosa que precisava ser superada pela razão acabou por se tornar uma nova religiosidade, acabou por esvaziar a existência de sentido, dado que filosofia e religião servem a tipos distintos de indivíduos e são produtores de modos de vida diferentes. Em um segundo momento, será explorado o aspecto fideísta do pensamento straussiano que vê nesse conflito entre fé e razão o equilíbrio da vida ocidental, pois é o que possibilita diferentes formas de vida. Nesse sentido, será analisado o aspecto cético do *insight* straussiano no que se refere a sua suspeita em relação à razão enquanto algo que pode preencher o vazio deixado pela religião e a defesa de sua função simbólica, como um elemento fornecedor de sentido para a vida da maioria dos indivíduos.

A questão do ateísmo e o problema teológico-político

Em seus escritos Strauss não professa abertamente nenhuma fé religiosa nem tácita e nem explícita, o máximo que podemos falar sobre isso não está em seus textos oficiais, mas pode ser analisado a partir de afirmações feitas em algumas cartas a amigos em que confessa sua falta de

fé¹. No entanto, vale ressaltar que tratar desse dado biográfico não é o foco principal dessa abordagem, na verdade a interpretação que se pretende desenvolver com esse estudo está mais interessada em analisar de que maneira Strauss entende a complexa relação entre filosofia e religião, ou

¹ Em uma carta de 23 de Junho de 1934 endereçada a Jacob Klein, Strauss já em Londres ao relatar sérios problemas econômicos e uma vida bastante austera, tenta encorajar seu amigo quando diz: “Agora, suas observações gerais, que me surpreenderam, para não dizer que me horrorizaram, por seu tom derrotista. É bom aprender com os acontecimentos, mas não é bom deixar que eles digam a coisa certa... Não há razão para ‘rastejar’, quero dizer, para falar sobre ‘Deus’. E mesmo que fôssemos amontoados de volta no gueto e assim forçados a ir à sinagoga e guardar toda a lei, também teríamos que fazer isso como filósofos...” Cf. STRAUSS, Leo. *Gesammelte Schriften*. v. 3. Metzler: H./W. Meier, 1996. p. 516. Como é possível perceber há certa antipatia em relação aos “caminhos da fé”, além disso, ainda na mesma carta, Strauss afirma: “[...] isso não muda a diferença fundamental entre filosofia e revelação: a filosofia pode ser reconciliada com a fé, a oração e a pregação, mas nunca podem se combinar” (Strauss, 1996, p. 516). Essa afirmação mostra que o problema teológico político e o fideísmo já estavam presentes em sua reflexão de juventude. Em outra carta também para Klein datada de 13 de outubro de 1934, Strauss ironiza o que chama de “otimismo inato” (*congenitalen Optimismus*) do colega em relação à política e afirma que ele mesmo “Só poderia ser otimista se pudesse acreditar na providência divina e nos milagres” (Strauss, 1996, p. 527). O que revela um tom seco fortemente ateu. Em uma carta enviada a outro amigo, o historiador e teólogo judeu Gershom Scholem, datada de 7 de julho de 1973, já velho e muito doente poucos meses antes de morrer, Strauss afirma que não era capaz de obter o conforto trazido pela fé e diz que seu lema de vida foi, parafraseando Averrois, “*Moriatur anima mea mortem philosophorum*” (deixe minha alma morrer a morte dos filósofos). Em seguida ele afirma “Eu nunca fui um messiânico, não posso me tornar um agora” (Strauss, 1996, p. 769). Paradoxalmente, mais próximo de morrer, em outra carta para Scholem datada de 30 de setembro do mesmo ano, Strauss faz a seguinte afirmação: “Eu tenho a sensação de que o CHEFE não vai me condenar [porque ele é um Deus misericordioso]” (Strauss, 1996, p. 771). Essas últimas cartas trocadas com Scholem, estão cheias de expressões em Hebraico, o que pode indicar uma reaproximação de Strauss com o judaísmo. Strauss morreu algumas semanas depois da escrita dessa carta. Outro comentário interessante sobre isso, achamos numa carta de Hannah Arendt endereçada a Karl Jaspers onde este último pede notícias de Leo Strauss na América e Arendt responde que ele teria se assumido ateu, o que parece surpreender o colega. Cf. ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence, 1926-1969*. Trad. Robert and Rita Kimber. Orlando: Harcourt Brace & Company, 1992. p. 244. Embora, isso não tenha sido uma afirmação direta de Strauss, mas mostra que sua “fama” de intelectual ateu correu pelo ambiente acadêmico norte-americano, a ponto de se tornar tema de conversas até de pessoas que não estavam ligadas a ele, visto que Arendt não tinha nenhuma relação de amizade com o professor Strauss. Ver também sobre isso: SMITH, Steven. Gershom Scholem and Leo Strauss: Notes toward a German-Jewish Dialogue. *Modern Judaism*, Oxford, v. 13, n. 3, p. 209–229, 1993.

entre razão filosófica e fé bíblica, e de que maneira sua compreensão acerca disso confere aspectos peculiares a sua forma de enxergar a tradição.

Sobre isso, vale dizer que este estudo abarca uma leitura direcionada ao Strauss pós emigração, já distante de sua juventude na Alemanha enquanto um homem formado a partir dos preceitos do conservadorismo judaico e apoiador do movimento sionista, sobre o qual ele mesmo veio a afirmar que sua conversão foi um impulso de juventude e possuía motivações puramente políticas². Sua relação com o sionismo foi aparentemente abandonada antes mesmo da Segunda Guerra³. Não obstante, o tema da religião esteja sempre presente e seja uma das chaves fundamentais na leitura de seus textos, ele não se coloca de forma muito pessoal acerca do assunto, no máximo estabelece metodologicamente uma distinção radical entre as figuras do filósofo e do profeta, deixando claro que aqueles que amam o conhecimento ou buscam por ele enquanto algo a ser desvelado, escolheram ficar do lado da filosofia.

Sendo assim, mesmo sem emitir uma posição pessoal clara sobre o assunto em seus artigos e livros oficiais, se levarmos a cabo a própria orientação straussiana sobre o assunto deve-se prestar atenção justamente ao que não é dito, com efeito, seu silêncio pode dizer muitas coisas, entre as coisas que podem ser ditas acerca disso, uma delas é que de fato Strauss não era um religioso ou até mesmo que na sua defesa da função moral e

² STRAUSS, Leo. A Giving of Accounts. In: STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. p. 460. Ver também o que Strauss diz sobre isso em: Cf. STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*, p. 517.

³ Numa carta endereçada a Walter Benjamim, Strauss veio a afirmar que seu *Philosophy and Law*, escrito ainda em sua juventude na Alemanha era um testemunho de que o ateísmo é a mais importante solução judaica. Cf. STRAUSS, Leo. *The early writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank. State University of New York, 2002, p. 23. Ver também sobre isso: MULLER, J. Leo Strauss: The Political philosopher as a Young Zionist, *Jewish Social Studies*; History, Culture, Society, n.s 17, no. 1, 2010, pp. 88-115. Ver também: TAYLOR, S. Between Philosophy and Judaism: Leo Strauss's Skeptical Engagement With Zionism. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 78. No. 1, 2017, pp. 95-116. Ver ainda: SMITH, S. Leo Strauss's discovery of the theologico-political problem, Vol 12, Issue 4, 2013, p. 388-408.

política da religião está posto um profundo ateísmo de tipo platônico, que entende a bíblia como um instrumento fundamental que, por meio da criação de belos mitos pode servir de orientação para a maioria das pessoas, o que corrobora com afirmações de cartas e o citado silêncio de Strauss sobre o assunto em suas obras mais importantes. No entanto, como já foi dito aqui se Strauss era ou não ateu não tem importância para nosso tema precípua, o que importa é que ele sustenta uma leitura ateia do fenômeno político já que na sua interpretação, a própria filosofia e sua forma de explicar a natureza das coisas se configura como uma postura radicalmente ateia⁴. O que pode ser percebido já na crítica à teologia política de Schmitt, presente na resenha feita pelo jovem Strauss ao *Conceito do Político*⁵.

Ainda sobre o ateísmo de Strauss, é importante frisar que na presente interpretação a afirmação de seu ateísmo deve ser compreendida enquanto uma posição pessoal de Strauss, não se trata de uma defesa filosófica do ateísmo, visto que se houvesse em Strauss uma defesa filosófica do ateísmo ele cairia no dogmatismo moderno cujo a religião revelada é o principal alvo de ataques. Sendo assim, a afirmação feita aqui sobre o ateísmo de Strauss possui um caráter especulativo meramente biográfico, do ponto de vista filosófico, o próprio Strauss afirma que a relação entre razão e fé se configura enquanto um grave impasse, já que nem a razão é capaz de provar que a revelação é falsa, assim como a religião não é capaz de provar que a revelação é verdadeira. Embora Strauss afirme que a prática filosófica exige um espírito cético que se aproxima mais do ateísmo do que da fé, isso não implica uma defesa do ateísmo enquanto superação da religião e caminho prático para as sociedades.

De fato, embora possamos pensar que o ateísmo tenha sido provavelmente, no fim das contas, uma convicção íntima de Strauss, deve-se lembrar que nos textos isso nunca aparece claramente e que a posição

⁴ STRAUSS, L. Reason and Revelation, 146.

⁵ STRAUSS, L. Notes on Concept of the political, p. 97-122.

zetética que Strauss pretende advogar para a filosofia em sua obra visa se opor tanto ao dogmatismo positivo esposado pelos teístas quanto ao dogmatismo negativo esposado pelos ateus. Sobre isso, vale lembrar da distinção straussiana entre o “amor à verdade”, que é próprio da filosofia entendida como atividade essencialmente *zetética*, e a “proibidade intelectual”, que é a posição em que desemboca o pensamento moderno ao se radicalizar, posição que leva esse pensamento a preconizar um ateísmo arbitrário.

Se aceito isso, diante desse suposto ateísmo de Strauss o que se constata em sua vasta obra é que: primeiro, o filósofo dedicou grande parte de sua vida ao complexo assunto da fé e suas implicações em temas de política e moral, o que tornou o problema da relação entre filosofia e religião uma de suas questões centrais. O segundo ponto é que, se ateu ou não, Strauss de fato conhecia muito bem as três grandes tradições monoteístas. Como se percebe, ao conhecer um pouco das obras de Strauss ele não se furta em utilizar analogias e parábolas presentes tanto na Torá judaica quanto na bíblia cristã, o que demonstra em considerável medida sua dedicação nos estudos das Escrituras Sagradas que influenciam a moralidade do mundo ocidental. Por fim, a importância de explicação sobre essa questão se dá para evitarmos certos equívocos interpretativos, e ajudar a entender que o propósito da leitura do fenômeno da religião para Strauss funciona enquanto forma de analisar seu papel histórico na política enquanto um aspecto característico da raça humana em sua busca de sentido e organização das sociedades.

Sendo assim, o problema teológico-político surge no pensamento de Strauss primeiro como um diagnóstico das consequências últimas da tentativa moderna de secularização radical da sociedade. Segundo, aparece como um processo de reconstrução conceitual a partir de uma revisão da maneira pré-moderna de lidar com essa tensão entre a filosofia e a religião como alternativa viável diante das possibilidades atuais. Assim, ao que parece, Strauss pretendia recorrer a outros caminhos que não fosse pelas vias teocráticas, quais sejam, pelo fundamentalismo religioso ou pela

teologia política⁶. De fato, sobre o que Strauss veio a chamar de problema teológico-político é necessário se esclarecer que se trata de um problema e não de uma doutrina, o problema teológico-político no pensamento de Strauss aparece enquanto a tentativa de compreensão do choque ou a oposição entre fé e razão⁷.

Na ótica straussiana, esse é o antagonismo radical do espírito humano, que se revela de forma mais contundente no Ocidente, justamente porque foi onde se consolidou um modelo de sociedade profundamente marcada pela filosofia e ciência, isto é, foi no Ocidente que se fundou uma sociedade alicerçada na liberdade e na busca racional pela melhor forma de viver. Mas essa característica fundamental do Ocidente se choca diretamente com um outro tipo de visão de mundo totalmente oposta à filosofia e ciência, que é o modo de vida bíblico ou religioso que é de igual maneira uma das fundações do mundo ocidental.

Com isso, se revela uma oposição radical entre os dois modelos de conhecimento fundantes do Ocidente e que ambos de maneira distinta se pretendem universais. No entanto, não há um regime político ou moralidade universal que possa ser aplicado a todos os povos, lugares e tempos históricos, como foi já percebido por Aristóteles, e é justamente por isso que a figura do filósofo suspeita de toda moralidade e verdades convencionais, enquanto que a religião tende a afirmar ser a detentora de uma verdade universal para todos os povos e tempos, que se choca com a verdade universal de outros povos baseados em outras convenções. Diante disso, dado que a filosofia é um modo de vida peculiar (*bios theoretikos*) marcado pelo erotismo da busca do conhecimento do todo ou do eterno, é justamente o oposto da religião, pois consciente de que as sociedades possuem códigos morais distintos por serem baseadas na convenção, busca

⁶ De acordo com a interpretação de Strauss, “Por teologia política deve-se entender como ensinamentos políticos baseados na revelação divina” (Strauss, 1989, p. 13).

⁷ Ver sobre isso: OLIVEIRA, R.R. Leo Strauss, A Filosofia e o Problema Teológico-Político, In: CARSO, D. (Org.). *Pensadores do Século XX*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola: Paulus, 2013. p. 25.

no caráter imutável da natureza o conhecimento da totalidade a partir de um retorno aos princípios.

Ora, para Strauss esse conflito entre religião e filosofia é insolúvel e portanto saudável e necessário, deve ser compreendido como a essência mesma do espírito do Ocidente, o fato de estar alicerçado em dois modos de vida e verdades antagônicas é o que permite que hajam modos de vida diferentes. Portanto, ao ver de Strauss a crise moral e política aprofundada na contemporaneidade foi causada em considerável medida pela tentativa de eliminar esse conflito, isto é, o tipo de pensamento filosófico e científico característico da modernidade enxergou na religião revelada uma inimiga a ser superada ou destruída, pois “mantinha a humanidade na escuridão”, no entanto, o pensamento filosófico moderno ao proceder assim, se converteu em um outro tipo de dogma, a fim de ditar qual o modo de vida correto para todas as pessoas em todos os lugares.

De fato, o imaginário intelectual forjado pelos filósofos das luzes viu nessa antiga instituição o maior de todos os obstáculos a serem superados em sua marcha inexorável rumo à construção de um novo mundo. Em outras palavras, pode-se dizer que a religião aparece como uma pedra no terreno onde o empreendimento moderno seria erigido, a saber, uma nova sociedade formada por homens e mulheres racionais e livres, sobretudo, com o olhar apontado para o progresso e para a prosperidade⁸, elementos primordiais garantidos pelo caráter exato da cientificidade moderna, livre dos grilhões da ignorância e das superstições provenientes da religião. Inevitavelmente, para que esse ambicioso projeto fosse de fato efetivado, o maior edifício produtor de símbolos e orientador da vida e dos valores do mundo pré-moderno precisava ser imediatamente demolido.

Diante disso, é possível perceber que a modernidade é profundamente marcada pelos ataques à religião e à teologia bíblica. As consequências práticas disso se mostram, sobretudo, na forma de aproximação das Escrituras Sagradas, já que o estudo teológico e a

⁸ Ver o que Strauss diz sobre isso na introdução de: *The city and man*, p. 1-12.

exegese bíblica foram paulatinamente sendo reduzidos a um estudo antropológico ou linguístico da bíblia⁹, pelo fato da ideia de milagre se mostrar algo totalmente irracional diante da supervalorização das verdades científicas em detrimento da verdade revelada. Nesse sentido, na visão de Strauss o *Tratado Teológico-Político* de Spinoza teve como principal objetivo refutar os argumentos levantados em prol da revelação ao longo dos séculos. E Spinoza teve sucesso nisso, ao menos na medida em que o livro se tornou o documento clássico do ataque “racionalista” e “secularista” à crença na revelação¹⁰. Como o próprio Strauss explica já na introdução de seu *Spinoza's Critique of Religion*:

Como é geralmente aceito, Spinoza, mais do que qualquer outro homem, estabeleceu as bases para este tipo de estudo bíblico. No sétimo capítulo de seu *Tratado Teológico-Político*, ele determina os temas e objetivos fundamentais da nova disciplina; nos capítulos subsequentes, ele chega a resultados fundamentais que permaneceram aceitos no desenvolvimento posterior da disciplina. Pode-se descrever esse tipo de estudo da Bíblia como histórico. A questão filosófica à qual o estudo moderno da Bíblia faz emergir é primariamente a questão metodológica, a questão dos métodos dos estudos históricos ou das “ciências da cultura”, distinta da ciência natural (Strauss, 1997, p. 35, tradução nossa).¹¹

⁹ Sobre isso, Feuerbach na obra *A essência do Cristianismo*, traz como tese central a afirmação de que para entendermos o Deus de um povo, basta primeiro entender a cultura, a linguagem e o imaginário do próprio povo, esta postura reduz a teologia à uma antropologia, o que coloca Deus no âmbito da cultura e elimina completamente qualquer perspectiva de um Deus transcendente ou experiência espiritual. Cf. FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José Silva Brandão. Petropolis, RJ: Vozes, 2007, p. 44.

¹⁰ Cf. STRAUSS, Leo. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 145.

¹¹ “As is generally admitted, Spinoza more than any other man laid the foundation for this kind of Biblical study. In the seventh chapter of his *Theologico Political Tractate*, he determines the fundamental themes and goals of the _new discipline; in the subsequent

Ora, o método de interpretação da bíblia efetuado por Spinoza é nomeado histórico-crítico, por seu foco em uma espécie de “historicismo” das Escrituras, não é por um todo *creatio ex nihilo* do pensamento spinozano, mas sim fruto da consolidação e do eco dos esforços antes já esboçados por pensadores fundamentais do Renascimento, como Nicolau Maquiavel, Richard Simon, Isaac Le Peyrère e Thomas Hobbes, onde cada um ao seu modo, delimitaram as dimensões do sagrado e do profano como forma de tornar a vida neste mundo algo mais importante, em detrimento das preocupações com a eternidade ou com a salvação da alma vistos como algo urgente e perene.

Sendo assim, o método de Spinoza, contudo, perpassou os resultados alcançados pelos seus antecessores, através de uma articulação sofisticada e método detalhado de interpretação que estava, por um lado, de acordo com os princípios da filosofia racionalista vigente, por outro, avançou ao colocar em questão não apenas a autoridade da igreja, a veracidade dos milagres e das revelações, mas as bases no tocante à política. Deste modo, Spinoza conseguiu ser muito mais profundo e eficaz ao exercer algo sem precedentes devido a sua genialidade no âmbito da hermenêutica¹², sobretudo, seu trabalho exegético, a partir da leitura espelhada da torá e da bíblia cristã e seu conhecimento do hebraico.

Com efeito, parecia que a religião estava realmente com os dias contados e que era só uma questão de tempo para que a razão filosófico-científica tomasse seu posto no que lhe confere a orientação da vida. Strauss vê nos esforços cada vez mais empenhados dos racionalistas modernos consequências terríveis, já que para ele o otimismo excessivo que influenciou gerações de pensadores e cientistas desembocaria num

chapters he arrives at fundamental results which remained accepted in the later development of the discipline. One may describe this kind of study of the Bible as historical. The philosophic question to which the modern study of the Bible gives rise is primarily the methodological question, the question of the methods of historical studies or of 'the sciences of culture,' as distinguished from natural science".

¹² Ver sobre isso: Moreau, Pierre-François. Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no Tratado Teológico-Político. In: Cadenos Espinosanos IV, 1998, p.75-78.

beco sem saída ou numa espécie de abismo de sentido. De fato, essa desconfiança na razão moderna se dá diante do fato de que para Strauss, razão e fé ou filosofia e religião possuem formas radicalmente diferentes de produzir sentido para a vida humana. Ora, se a filosofia é a busca da verdade, a religião é a posse da verdade, se a razão é inquieta e especulativa, a fé é confiante e obediente. Assim, o problema entre a filosofia e a bíblia é que elas são totalmente opostas (Strauss, 2006, p. 150).

Diante dessa constatação, querer anular esse tipo de expressão humana que é a crença na verdade revelada por um Deus todo poderoso ou pelos deuses e substituí-la pela razão teórica enquanto orientadora da melhor vida, é desconsiderar totalmente a pluralidade dos tipos humanos, e o fato de que as pessoas reagem ao mundo e aos afetos de forma muito diferente. Para Strauss, devemos então tentar entender a diferença entre a sabedoria bíblica e a sabedoria grega, pois estaria entre esses dois modos de compreensão da existência um abismo entre religião e filosofia, o que ele virá a chamar de “Eterna guerra entre Jerusalém e Atenas”¹³. Portanto, ao ver de Strauss, fé e filosofia são amplamente distintas porque partem de pressupostos completamente diferentes (Strauss, 2006, p. 141-142), embora possam até se aproximar, mas de todo modo, servem a interesses antagônicos e a indivíduos radicalmente heterodoxos.

Isto posto, pode-se concluir que a razão científico-filosófica não seria capaz de substituir a religião, para tal tarefa seria necessária a modificação da própria natureza humana, a tornar assim, todos os indivíduos esclarecidos capazes de compreender com propriedade a mais alta ciência e filosofia. Não obstante, parece justamente ter sido esta a pretensão da modernidade, a saber, o controle e a geometrização total da natureza e inclusive de homens e mulheres. Desta maneira, os filósofos modernos romperam de forma radical e abrupta com o esoterismo antigo, cujo filósofo da antiguidade sabiamente reconhecia o grandioso valor da

¹³ Ver o que Strauss diz sobre isso em: Strauss, L. Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections. In. *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press 1983, p. 147-148.

religião para a manutenção do *establishment* social e da melhor ordem política, sobretudo, da vida moral do homem comum¹⁴, mesmo que não fosse crente na religião ou nos deuses da cidade. Para Strauss, essa querela entre filosofia e religião exposta de forma radical na modernidade não é uma novidade, na verdade essa tensão é antiga, está presente desde o início da civilização ocidental enquanto uma tensão natural e até necessária. No entanto, elevar a importância ou o papel da razão filosófica científica em detrimento do conhecimento religioso nos assuntos da vida ordinária é um fenômeno tipicamente moderno, que terminou por desnudar a existência de sentido e desnorrear completamente os caminhos e as práticas do indivíduo comum.

Sendo assim, é importante entender que na obra de Strauss, a questão referente ao problema teológico-político no contexto moderno, mostra em primeiro lugar, como, para Strauss, o projeto moderno se efetiva historicamente como uma verdadeira “cólera anti-teológica”, que envolve uma rebelião intelectual sem precedentes contra a religião revelada e sua ortodoxia. O que se configura na visão straussiana que, a crítica da religião revelada não é, assim, apenas um componente acessório do projeto filosófico da modernidade, mas, pelo contrário, um ingrediente essencial desse projeto, o que equivale a dizer que a modernidade é essencialmente anti-religiosa e deícida. Constatado isso, na leitura de Strauss, o advento da modernidade e seu projeto de destruição da religião pressupõe uma ruptura com a tradição. Para Strauss, isso possui um aspecto extremamente problemático pois essa atitude de ruptura radical com a religião e busca deícida de substituição da fé pela razão característica da modernidade não está de acordo com o conceito de “secularização”.

Isso nos conduz a pensar que, embora Strauss pareça acolher em alguns momentos de sua obra, a interpretação da modernidade como o resultado de um “cristianismo secularizado”, em outros momentos, em que ocorre a preocupação de se ressaltar o caráter disruptivo da modernidade,

¹⁴ Cf. Strauss, L. *Liberalism ancient and modern*, p. 27.

ele vê isso como algo filosoficamente problemático, pois o conceito de secularização parece apenas funcionar enquanto uma espécie de maquiagem que oculta uma censura violenta que marca o aparecimento do pensamento moderno em face da tradição e da religião revelada.

O Caráter fideísta do “conflito entre Jerusalém e Atenas”

Para Strauss, quando falamos do início da civilização ocidental se quisermos efetuar uma investigação séria acerca do passado mais longínquo de nossa cultura, inevitavelmente ficamos compelidos e obrigados a nos dirigir aos nomes de duas cidades antigas, quais sejam, Jerusalém e Atenas¹⁵. Dessa maneira, como afirma Strauss, “a fim de entendermos a nós mesmos e iluminar nosso caminho desgovernado para o futuro, nós devemos entender Jerusalém e Atenas”¹⁶. De fato, o passado do homem ocidental é caracterizado por essas duas civilizações, por um lado, a moralidade, os códigos éticos e a crença monoteísta são heranças dos hebreus, por outro, a racionalidade científica e filosófica, a política e a liberalidade são heranças dos gregos. Sobre isso, em *The Mutual Influence*

¹⁵ Strauss, L. Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections. In. *Studies Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press 1983, p. 147. Embora seja nesse texto de maturidade onde Strauss aborda esse tema de forma mais aguda e direta, sua reflexão sobre isso não se resume a ele, na verdade, aparece em vários escritos do autor com considerável frequência, o que mostra seu interesse obstinado por essa questão. Cf. Strauss, L. “On the Interpretation of Genesis”, na revista, L’Homme, tome 21 (1981) 1, p. 5. Sobre isso, vale a leitura de: Strauss, C. J. *Afterwords*, posfácio escrito pela filha de Leo Strauss, Jenny Strauss Clay, para a obra organizada por Novak D. intitulada *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens Critically Revisited* publicada em 1996. Ler também sobre isso: Tanguay, D. The Conflict between Jerusalem and Athens, In. Tanguay, D. *Leo Strauss: an intellectual biography*. Translated from the French by Christopher Nadon. First English Edition, by Yale University, 2007, pp. 144-192.

¹⁶ Ibidem, p. 147.

*of Theology and Philosophy*¹⁷, Strauss desenvolve uma reflexão fecunda sobre o problema teológico-político, a partir da constatação inicial de que as raízes da civilização ocidental podem ser encontradas no conflito entre o conhecimento bíblico proveniente da cultura hebraica e a filosofia grega desenvolvida no seio da antiguidade clássica.

Sendo assim, ao ver de Strauss não se trata de termos culturas do passado que unidas geraram o modo de vida ocidental, na verdade se trata de duas formas antagônicas de dizer a verdade ou “o que é” o Ser das coisas, Jerusalém representa a verdade revelada, enquanto Atenas representa a busca pela verdade através do *logos*, essas representações geram o mais radical dos antagonismos, a saber, a oposição entre o filósofo e o profeta, ou entre uma vida de contemplação e livre pensamento, e uma vida de fé e obediência. Sendo assim, a oposição fundamental entre religião e filosofia pode ser compreendida como a oposição entre “*theoria*” ou vida contemplativa e a prática da “*piedade*”, ou, “a busca por misericórdia e redenção divina”¹⁸, isto é, livre contemplação *versus* obediência, configuram este conflito. Acerca disso, Daniel Tanguay explica que:

A oposição entre Antigos e Modernos corresponde à oposição entre a vida teórica e a vida moral. A compreensão profunda desta oposição conduz a descobrir, por trás da querela dos Antigos e dos Modernos, uma querela ainda mais crucial: aquela entre a filosofia e a religião revelada, entre Atenas e Jerusalém (Tanguay, 2014, p. 151).¹⁹

¹⁷ Strauss, L. *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, Vol. III, 1979, p. 111. Esse texto é uma transcrição de palestras dadas na Universidade de Chicago em 1950 e publicado pela primeira vez em 1954.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹⁹ “[...] *l’opposition entre Anciens et Modernes correspond à l’opposition entre vie théorique et vie morale. La compréhension profond de cette opposition conduit à découvrir, derrière la querelle des Anciens et des Modernes, une querelle plus cruciale encore: celle entre la philosophie et les religions révélées, entre Athènes et Jérusalem*”.

Diante disso, o estudo dessas duas culturas (grega e hebraica) está ligado em amplo sentido à forma que se concebe a ideia de “verdade” e a ideia de “conhecimento”, em outras palavras, do conhecimento da verdade ou do caminho para a verdade. Diante disto, o que está em jogo para Strauss é uma compreensão adequada da diferença entre a sabedoria bíblica e a sabedoria grega (Strauss, 1967, p. 149), além da necessária manutenção dessa tensão fundamental, sobretudo, da oposição natural que surge entre as visões de mundo herdadas destes dois povos antigos, e como essa oposição é o oxigênio da vida no Ocidente. Ora, uma vez que como já foi dito anteriormente, ambos os tipos de sabedoria pretendem ser, cada uma ao seu modo, a mentora e detentora da verdade única sobre o Ser, e de fato “A verdadeira sabedoria” (Strauss, 1967, p. 149), o que alimenta e torna este conflito insolúvel é justamente a constatação de que as premissas fundantes e pressupostos mais importantes de cada um desses tipos de sabedoria são completamente incompatíveis.

Diante desse claro antagonismo, no qual Strauss compreende enquanto um conflito incontornável, surge mais uma grave *aporia*, por um lado, a sabedoria dos hebreus (Jerusalém) avança a reivindicação de ser a verdadeira por ser ancestral, na medida em que se diz recebida diretamente do Deus único e revelada a um punhado de homens escolhidos um a um pela própria divindade, para um contato privilegiado com o Deus todo poderoso em um tempo distante, para que essa verdade fosse passada de geração para geração de forma inesgotável e inquestionável. Essa verdade dada por meio desse contato direto com o próprio Deus, por sua vez, deve ser passada para as gerações futuras como uma narrativa poderosa e mágica capaz de guiar homens e mulheres em suas práticas mundanas. Por outro lado, a sabedoria grega (Atenas) é fruto do *logos*, resultante da reflexão filosófica ou da busca do conhecimento autônomo da totalidade das coisas, efetuada por indivíduos dedicados à contemplação e à atividade especulativa, assim, capazes de estabelecer normas extraídas da natureza através da razão humana, e com ela definir racionalmente qual o melhor caminho na busca da melhor vida, a saber, da vida feliz.

Neste sentido, esses dois tipos de sabedoria, a sabedoria bíblica e a sabedoria filosófica, se colocados frente a frente se verão enquanto corpos estranhos um em relação ao outro. Pois, por um lado, o filósofo diante da grande variedade de códigos morais e verdade convencionais (mentiras nobres) “Se volta as coisas primeiras, aos princípios” (Strauss, 1979, p. 112), a fim de encontrar o que é bom por natureza por meio de uma busca *noética*. Diferentemente da atividade filosófica, a religião tem suas verdades prontas e seu código divino particular irrevogável que se impõe a qualquer outro código divino ou tradição religiosa. Com isso, se constata de forma clara um conflito entre dois tipos distintos de *modus operandi*, “verdade bíblica *versus* a verdade filosófica”, nas palavras de Strauss, um conflito entre a revelação e a reflexão autônoma, ou entre fé e razão (Strauss, 2006, 145). O ponto crítico dessa constatação é que nós estamos compelidos necessariamente a escolher entre um dos lados neste conflito, já que a harmonia ou a síntese entre os dois lados não é possível e as tentativas de uma harmonização foram fracassadas já que cada uma dessas sabedorias e desses modos de vida possuem como única coisa fundamental, coisas diferentes. Enquanto a filosofia grega preza pelo conhecimento autônomo, a bíblia estabelece uma vida de amor e obediência como única coisa necessária. Evidentemente, as tentativas de harmonização e síntese entre filosofia e religião ou entre sabedoria grega e teologia foram possíveis na medida em que a filosofia pode aceitar o amor e a obediência como virtudes e a religião pode se utilizar da filosofia como instrumento de persuasão. Porém sabemos que esses usos em algum momento se revelarão autodestrutivos ou autocontraditórios, o que demonstra uma incompatibilidade ainda mais radical. Acerca disso, em *Natural Right and History* Strauss explica que:

Não é possível escapar desse dilema por nenhuma tentativa de harmonização ou síntese. Pois tanto a filosofia quanto a bíblia proclamam que apenas uma coisa é necessária, uma única coisa fundamentalmente importa, e a única coisa necessária pela bíblia é o oposto do que é proclamado pela filosofia: a vida de

amor e obediência, para uma, e a vida da liberdade do conhecimento para outra. Em toda alternativa de harmonização, em toda síntese, por mais impactante que seja, um dos dois elementos opostos é sacrificado, de maneira mais ou menos sutil, embora isto seja certo: a filosofia, que se pretende rainha, torna-se criada da revelação e vice-versa (Strauss, 1971, p. 74-75).²⁰

Ainda nesse mesmo sentido, Strauss observa, porém, que como indivíduos que buscam a verdade, o filósofo autêntico deve estar aberto às pretensões de ambos os lados, assim, desenvolver a audição atenta para entender o que a revelação e a razão têm a ensinar. Reconhecer que há de fato, “Um dualismo fundamental no homem” (Strauss, 1979, p. 112), e por ser assim, o conflito entre filósofos e teólogos é a característica do Ocidente (Strauss, 1979, p. 113). Ademais, o filósofo ao proceder assim, decide paradoxalmente a questão em favor de um dos lados, portanto, para Strauss, “Nós mesmos não somos sábios, mas nós desejamos nos tornar sábios. Nós somos perseguidores do conhecimento, *‘philo-sophoi’*. Ao dizer que nós queremos ouvir primeiro para então decidir, nós decidimos em favor de Atenas contra Jerusalém” (Strauss, 1967, p. 151). Pois a evidência da ignorância é o apanágio do filósofo enquanto o que traz conforto e segurança ao religioso é a crença na evidência da verdade que lhe foi conferida. A felicidade do filósofo vem da busca pela clareza dos problemas permanentes (Strauss, 2006, p. 148) e não da obtenção de suas respostas, afinal, achar respostas definitivas que respondam a todas as suas questões levaria ao fim da atividade que lhe dá mais prazer, a filosofia (Strauss, 1979, p. 113). Portanto, essa decisão do filósofo em favor da razão implica a rejeição daquilo que é fundamental para sabedoria bíblica,

²⁰ “The dilemma cannot be evaded by any harmonization or synthesis. For both philosophy and the Bible proclaim something as the one thing needful, as the only thing that ultimately counts, and the one thing needful proclaimed by the Bible is the opposite of that proclaimed by philosophy: a life of obedient love versus a life of free insight. In every attempt at harmonization, in every synthesis however impressive, one of the two opposed elements is sacrificed, more or less subtly but in any event surely, to the other: philosophy”.

o que ao ver de Strauss, é justamente onde está o alicerce que sustenta a civilização ocidental. Assim, sobre essa relação conflituosa entre a filosofia e a teologia, Strauss afirma que:

Ninguém pode ser, ao mesmo tempo, filósofo e teólogo, ou ainda um terceiro que esteja além do conflito entre filosofia e teologia, ou uma síntese dos dois. Mas cada um de nós pode e deve ser ou um ou outro, isto é, ou filósofo aberto ao questionamento proposto pela teologia ou o teólogo aberto ao questionamento proposto pela filosofia (Strauss, 1989, p. 290).²¹

Além dessa importante passagem encontrada em *Progress or Return?*, afirmações muito semelhantes a essa aparecem também em textos como *The Mutual Influence of Theology and Philosophy*, *On the Interpretation of Genesis*, *Reason and Revelation* e *Jerusalem and Athens*, que podem nos servir de conclusão sobre a especulação lançada na primeira parte desse estudo, sobre o suposto ateísmo de Strauss. Do qual, considero interessante cometer uma rápida digressão para concluir sobre isso. Pois, ao afirmar que “não há possibilidade de síntese entre religião e filosofia”, isto é, que “ninguém pode ser filósofo e religioso ao mesmo tempo”, Strauss afirma então com certa radicalidade que existe um ateísmo intrínseco à atividade filosófica autêntica e, ele mesmo ao afirmar a necessidade de escolha por um dos lados, ao escolher pelo modo de vida filosófico, logo é possível concluir que Strauss de fato, mesmo que implicitamente se declara ateu. Como ele mesmo veio a afirmar, “os filósofos nos aconselham a amar o destino, severo destino. A Bíblia nos promete a misericórdia de Deus”. Assim, “Temos que escolher entre a filosofia e a bíblia”²².

²¹ “No one can be both a philosopher and a theologian or, for that matter, a third which is beyond the conflict between philosophy and theology, or a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either the one or the other, the philosopher open to the challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy”.

²² Strauss, L. What Can We Learn From Political Theory?.

Ora, para retornar ao nosso tema central, vale dizer que exposto que sabedoria filosófica e sabedoria bíblica não possuem princípios comuns que tornem possível um acordo formal, o problema gira em torno do fato de que ambas reivindicam para si serem formas de autoridade. Neste sentido, se a filosofia foi a responsável pela descoberta da natureza e pela consagração desta como autoridade maior já que tudo que é bom deve ser bom por natureza, ela está por assim dizer, acima de tudo aquilo que está no âmbito da convenção ou da tradição. Constatado isso pelo filósofo, a saber, a superioridade da natureza em detrimento do caráter artificial e perspectivado das convenções e dos códigos éticos quase sempre fruto de uma narrativa ancestral, o filósofo questiona não só toda autoridade garantida pela tradição, mas se levado às últimas consequências, até a própria divindade.

Esse nível de questionamento eleva o conflito entre religião e filosofia ou entre fé e razão a um alto grau de hostilidade, pois, como se sabe, as bases que alicerçam fundamentalmente qualquer discurso religioso são necessariamente o de sua eternidade e imutabilidade que se configura como uma verdade inescrutável, justamente por não ter sido acordada entre os homens de forma consensual, mas sim revelada pelo Deus onisciente e onipotente, isto é, a concepção de que as verdades reveladas não dependem do tempo e por isso são inquestionáveis e universais. Este último valor requisitado pela religião é um princípio de fato antifilosófico, já que o questionamento e a busca ininterrupta da verdade é o fôlego que dá vida e sentido maior à prática genuína da filosofia.

Ademais, se quisermos ilustrar este conflito, os representantes inexoráveis deste antagonismo radical entre razão e fé, entre filosofia e revelação ou como Strauss prefere, “entre Atenas e Jerusalém”, são sem dúvidas o filósofo e o profeta. Porém, o filósofo e o profeta têm uma missão “divina” que está diretamente ligada à justiça, assim, sobre um possível acordo entre filosofia e religião, Strauss afirma que, se há possibilidade para algum acordo, este pode ocorrer no que se refere à moralidade como instrumento para justiça. De fato, elementos como a moralidade civil e a obediência à lei aparecem como mais importantes que

coragem e virilidade tanto entre os profetas da bíblia como entre os filósofos da antiga Grécia. Portanto, a virtude da justiça é vista como uma virtude de grau maior tanto para profetas como para filósofos, isto é, um aspecto em comum onde parecem convergir no que diz respeito à necessidade de garantir que a sociedade esteja protegida de todos os males²³.

No entanto, por outro lado, o filósofo e o profeta seguem caminhos diferentes, pois o filósofo genuíno, em sua prática autêntica busca incansavelmente o conhecimento do bem, do melhor, ou qual *beata vita*. Em outras palavras, o filósofo é aquele que dedica sua vida à reflexão na busca de respostas para estas questões fundamentais, e sem nenhuma garantia que irá obtê-las ou se são possíveis. Entretanto, na contramão desta postura o profeta não necessita dessa busca, pois já lhe foi dada todas as respostas por meio das Escrituras, lhe basta compreendê-las e viver de acordo com esses ensinamentos sagrados para se sentir amparado na proteção do divino a exercer uma vida de amor e espera fiel. Deste modo, concebe que o próprio Deus e sua palavra revelada são a garantia suficiente do bem e da graça rumo à grandes recompensas espirituais, além da garantia de que as paredes do mundo não vão ruir²⁴, que está protegido diante dos males e das desgraças possíveis nesse plano.

De fato, como afirma Tanguay, não há nada novo nesse conflito entre Jerusalém e Atenas, mas o que é novo é o espírito em que Strauss o tratou. Strauss não considerou a oposição entre Jerusalém e Atenas a fim de propor uma solução imediata para superá-la. Ao contrário, ele enfatizou a oposição e rejeitou todas as tentativas de conciliação ou harmonização desses dois poderes espirituais²⁵. O que nos conduz à compreensão de que há uma afirmação explícita na reflexão straussiana que aponta para uma concepção fideísta acerca da consagrada *aporia* entre fê e razão. Na

²³ Strauss, L. Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections, p. 171.

²⁴ Strauss, L. *Liberalism ancient and modern*. p. 84-85.

²⁵ Tanguay, D. *Leo Strauss: an intellectual biography*. Translated from the French by Christopher Nadon. First English Edition, by Yale University, 2007. p. 145.

verdade, Strauss vê essa condição de desacordo entre essas duas formas distintas de sabedoria (Filosofia e Bíblia) como algo fundamental para a própria existência da civilização ocidental e que lhe parece que “esse conflito é o segredo da vitalidade do Ocidente”.

Sobre isso, Strauss ousa dizer que “enquanto houver uma civilização ocidental haverá teólogos que olharão com suspeita para os filósofos e pensadores, que serão incomodados ou se sentirão incomodados pelos teólogos”²⁶. Neste sentido, para ele na modernidade os filósofos a fim de tentar solucionar este problema, buscaram extinguir o valor do conhecimento bíblico e impor o uso único e exclusivo da razão na resolução dos assuntos humanos, cometeram assim, um grave equívoco porque desconsideraram a utilidade política e moral da religião, forma a qual a religião era vista pelos clássicos, i.e., como algo imprescindível na manutenção da vida em sociedade. Além disso, acerca desse impasse, para Strauss é fundamental considerar que “a filosofia jamais refutou a revelação, assim como a teologia jamais refutou a filosofia”²⁷.

Diante disso, a necessidade da existência desse desacordo e da tensão fundamental entre filosofia e religião está muito ligada ao fato de que ambas não são meros tipos de sabedoria desprendidas do mundo, na verdade são duas formas distintas de ver o mundo, são formas de vida para tipos diferentes de indivíduos e que possuem necessidades diferentes, os antigos tinham a consciência de que a natureza se revela de diversas maneiras, então em nosso tempo para garantia de uma sociedade efetivamente plural não se pode abandonar nenhuma forma de saber ou de vida em favor de outra. Por um lado, a diferença entre os indivíduos é ontológica enquanto a filosofia se sustenta em uma epistemologia que, por outro lado, busca entender a condição ontológica não só do mundo existente enquanto um retorno à natureza, mas é um questionamento

²⁶ Strauss, L. Progress or return? The contemporary crisis of western civilization, p. 295.

²⁷ Strauss, L. The Mutual Influence of Theology and Philosophy, p. 117. Ver o que é dito sobre isso em: Strauss, L. Reason and Revelation, p. 150-163.

racionalmente elaborado, sobre a própria condição de possibilidade do conhecimento.

Portanto, para Strauss a filosofia deve aceitar a possibilidade da revelação, o que coloca sob suspeita a própria afirmação de que a filosofia é de fato o modo de vida mais correto, ao considerar o fato de que a filosofia é apenas mais um modo de vida entre outros. A considerar esse raciocínio chegamos a uma conclusão um tanto embaraçosa, porém inescapável de que a constatação do modo de vida filosófico enquanto um modo de vida entre outros nos conduz a compreender a filosofia como uma escolha, isto é, uma decisão igualmente baseada na fé, num tipo totalmente diferente de fé, mas ainda assim uma fé, pois um filósofo enxerga evidência em algo não evidente²⁸, naquilo que é falseável. Mas esse tipo de exercício intelectual é fundamental no sentido de que, a aceitação de que o modo de vida filosófico é apenas um entre outros modos, torna a filosofia largamente diferente da religião, pois a religião se afirma peremptoriamente como o único modo de vida correto, e se a filosofia se afirmar enquanto melhor modo de vida de maneira universal ela se torna tão dogmática quanto a religião que é o seu oposto.

Portanto, a garantia dessa pluralidade é essencial para aqueles que querem desfrutar da liberdade de busca de um conhecimento autônomo e especulativo sobre a totalidade. É igualmente importante a garantia de uma verdade para aqueles que querem o conforto de verdades dadas e inquestionáveis, já que somos ontologicamente diferentes. Em outras palavras, é necessário reconhecer a existência de homens e mulheres que buscam conhecer de forma autônoma e homens e mulheres que desejam a paz das respostas simples, prontas e acabadas. Deste modo, algo que podemos concluir enquanto uma máxima existencial é de que, na relação entre esses dois tipos de verdades (ou busca da verdade no caso da filosofia) fundamentais, uma não deve sobrepujar a outra porque a religião não satisfará o espírito mais inquieto de alguns indivíduos, enquanto a

²⁸ Ibidem, p. 118.

filosofia não será capaz de trazer a paz necessária para aqueles que querem paz. Sobre isso, ainda na interpretação de Tanguay, podemos observar que:

Strauss apresentou a oposição entre Jerusalém e Atenas, aproveitando livremente os recursos desta tradição, uma tradição que procura identificar a diferença essencial na orientação entre a filosofia grega e judaísmo. Em seu exame dessa oposição, Strauss deixou-se guiar por uma questão que está no centro de seu próprio empreendimento filosófico: “Qual é o melhor modo de vida?” É em resposta a essa questão que Strauss mostrou pela primeira vez a convergência de Jerusalém e Atenas para então separá-los irremediavelmente. Para ele, em última análise, a oposição entre Jerusalém e Atenas deriva de uma experiência diferente dos impulsos fundamentais humanos. Enquanto o impulso primário do homem bíblico é o medo de Deus, o impulso primário do filósofo socrático é o *eros* (Tanguay, 2007, p. 146).²⁹

De fato, o temperamento distinto dos indivíduos faz com que cada um se revele simpático e abrace a uma dessas duas verdades, a saber, a verdade (ou a busca da verdade) filosófica por um lado, ou a verdade religiosa (revelada) por outro, ou como podemos dizer se seguirmos a intuição de Strauss, alguns indivíduos estão inclinados a caminhar em direção à Jerusalém, outros para Atenas. O que confere ao conflito entre a “verdade bíblica *versus* a verdade filosófica”, em outras palavras, um conflito entre revelação e reflexão, ou entre fé e razão. A partir da noção

²⁹ “Strauss presented the opposition between Jerusalem and Athens by freely drawing on the resources of this tradition, a tradition that seeks to identify the essential difference in orientation between Greek philosophy and Judaism. In his examination of this opposition, Strauss let himself be guided by a question that is at the heart of his own philosophic enterprise: “What is the best way of life?” It is in response to this question that Strauss first showed the convergence of Jerusalem and Athens in order then to separate them irremediably. For him, in the final analysis, the opposition between Jerusalem and Athens derives from a different experience of the human fundamental impulses. While the primary impulse of biblical man is fear of God, the primary impulse of the Socratic philosopher is *eros*”.

de que a fé hebraica (Jerusalém) é a fonte da religiosidade e da moralidade ocidental e que a razão filosófica (Atenas) é a fonte de toda ciência e liberdade de pensamento, assim, de forma analógica, Strauss conclui que há uma *aporia* insolúvel e irremediável, isto é, “um eterno conflito entre Jerusalém e Atenas”. Esse conflito se revela tanto politicamente quanto espiritualmente, isto é, tanto de forma externa no mundo público quanto de maneira interna na esfera privada de todos os seres humanos, esse conflito ocorre como algo que nos define enquanto animais totalmente subjetivos. Sendo assim, a constatação de que somos plurais por natureza, ou melhor, o fato de que somos incondicionalmente distintos em vários aspectos, e por isso, temos necessidades igualmente distintas nos conduz a caminhos diferentes.

No entanto, o caráter progressista, racionalizante e igualitarista intrínseco à modernidade desconsiderou precisamente esse aspecto da humanidade e o fato de que os seres humanos reagem à realidade do mundo e ao fenômeno da vida de forma totalmente diferente e imprevisível. Deste modo, existir é pura possibilidade de ser, e ser pode ser de muitas formas. O pensamento moderno, ao desconsiderar a diferença que nos torna iguais em nossa humanidade, abandonou a cautela e a prudência antiga em favor da construção de um mundo racional e igualitário em prol da crença em um progresso sem precedentes. Ora, ao fazer isso, expôs todos os indivíduos sem exceção à face horrenda e destruidora da existência, o colocou frente a frente, com as verdades inumanas veladas e escondidas até então, quais sejam, de que não há nenhum Deus para nos salvar, assim como não há nenhuma mão supramundana para cuidar de nós, nenhum motivo maior para vida humana o que nos torna fisiologicamente iguais a todas outras espécies de animais igualmente jogadas nesse mundo sem sentido ou razão maior de ser.

Essas descobertas conduziram o indivíduo comum a uma perda total de sentido, o que Strauss identifica com o fenômeno do niilismo, que o jogou em um horizonte especulativo insuportável, um questionamento ininterrupto de tudo que era aceito como verdade até então, isso minou as esferas institucionais e colocou em risco a própria ideia de humanidade,

que foi por assim dizer, mergulhada nas novas crenças forjadas pelo ideário moderno, sobretudo, a crença de que nada é naturalmente concebido e que tudo pode ser transformado pela vontade humana. A crença de que o animal humano tudo pode subverter e modificar para melhor se tornou hegemônica. Com efeito, para Strauss a garantia da manutenção de qualquer *establishment* social carece de uma moralidade fundamental, o que não tem nada a ver com moralismo, o termo moralidade nesse sentido se trata de uma crença no dogma público, isto é, em verdades propagadas acerca de bem e mal, certo e errado, justo e injusto aceitas por uma dada sociedade política, cultivadas e incorporadas pelo hábito em determinado lugar e tempo histórico, já que para a existência de uma boa sociedade é necessário que seus concidadãos sejam minimamente ordeiros e respeitosos uns com os outros por serem conscientes do valor de suas práticas em meio à coletividade. Nesse sentido, a aceitação de que as virtudes do filósofo, isto é, sua liberdade genuína de questionamento e busca do conhecimento não são salutares para todos os indivíduos, conduz Strauss a concluir de maneira decisiva que:

A filosofia é a tentativa de substituir a opinião pelo conhecimento; mas a opinião é o elemento da cidade, por isso a filosofia é subversiva, por isso o filósofo deve escrever de tal maneira que melhore em vez de subverter a cidade. Em outras palavras, a virtude do pensamento do filósofo é um certo tipo de mania, enquanto a virtude do discurso público do filósofo é *sophrosyne*. A filosofia é, como tal, transpolítica, transreligiosa e transmoral, mas a cidade é e deve ser moral e religiosa (Strauss, 1970, p. 463).³⁰

³⁰ “*Philosophy is the attempt to replace opinion by knowledge; but opinion is the element of the city, hence philosophy is subversive, hence the philosopher must write in such a way that he will improve rather than subvert the city. In other words, the virtue of the philosopher's thought is a certain kind of mania, while the virtue of the philosopher's public speech is sophrosyne. Philosophy is as such transpolitical, transreligious, and transmoral, but the city is and ought to be moral and religious*”.

Como se percebe, Strauss explora o caráter dúbio da existência humana e revela a tensão radical que há entre o modo de vida filosófico baseado no *eros* pela verdade e o modo de vida moral baseado na mera convenção (*Kaloskagathos*), desconsiderar essa tensão natural é atentar contra a sociedade e contra a própria filosofia. Contudo, um dos principais objetivos da modernidade tardia, se não o principal, foi indubitavelmente mostrar que todos os valores e todas as verdades morais são antropomorficamente e historicamente construídas e só fazem sentido para uma determinada época e determinada cultura, uma obviedade para o filósofo, porém visto como escândalo para os defensores da tradição. Isso tornou impossível se estabelecer coisas até então simples como o que é certo e errado, bom e mau, justo e injusto, o que sucumbiu inteiramente com qualquer reflexão possível acerca do melhor, do bom e do belo, qualquer perspectiva deontológica ou axiológica foi sufocada por um profundo relativismo.

Sendo então para Strauss, religião e moralidade coisas originalmente inseparáveis e interdependentes, um fundamento realmente indispensável na construção do imaginário moral de uma sociedade, em um contexto marcado por um relativismo moral galopante, a religião perdeu completamente sua utilidade mais fundamental, a saber, revelar para homens e mulheres o que é o bem e o mal e assim, ditar para aqueles que precisam de orientação como os mesmos devem viver, a fim de salvar o ser humano de sua própria permissividade. Desvela-se portanto, o caráter totalmente cético de Strauss diante da razão moderna e do direito positivo, na sua pretensão de criar as amarras necessárias dos quais os indivíduos necessitam para conter suas maldades e vicissitudes.

Está em jogo o aspecto totalmente fideísta³¹ do pensamento de Strauss. Com efeito, o fideísmo cético de Strauss se revela no fato de que

³¹ A questão do fideísmo se tornou um assunto central no debate filosófico medieval, tanto cristão quanto no mundo árabe e judeu, pensadores importantes como Tertuliano, Ockham, Maimonides e Halevi se tornaram símbolos dessa postura diante da querela entre fé e razão filosófica. Na modernidade, esse tema foi retomado de diferentes formas por filósofos fundamentais como Espinoza, Montaigne, Kierkegaard e Pascal, chegando a

para ele a racionalidade filosófica não é capaz de trazer paz e harmonia à vida humana e muito menos tornar todos os indivíduos tementes à lei. Nesse sentido, a religião teria em seu bojo, por um lado, um discurso de justiça baseado na punição dos “homens maus”, por outro, um balsamo que torna a existência preenchida de sentido e cheia de recompensas mágicas, e por ser assim, menos sofrível. De fato, o discurso religioso está preenchido de uma atmosfera poética e simbólica, que torna a vida de boa parte dos indivíduos tementes e de alguma maneira ordeiros, já que o discurso profético soa como poesia, doce e palatável.

Deste modo, segundo Strauss, a poesia teria o poder de atenuar todo sofrimento e dor da existência, sua tarefa seria a de transformar as verdades tristes e devastadoras da vida em algo inspirador e emocionante, seria este também o mesmo papel fundamental da religião, a saber, dar um sentido que inspire homens e mulheres a viver e serem não apenas bons e obedientes, mas generosos com seu próximo³². Deste modo, o profeta e o poeta teriam por assim dizer a mesma função, “tornar o fardo mais leve e a caminhada mais bela” e assim, manter uma certa condição de inocência nos indivíduos diante da face horrenda da “verdade”. Nesse sentido, Strauss vê já no início da bíblia uma radical proibição da filosofia, em *On the Interpretation of Genesis*, Strauss desenvolve um argumento profundamente fideísta, ao entender que a proibição divina dada a Adão e Eva sob a ameaça de castigos eternos caso viessem a experimentar o “fruto

contemporaneidade por meio das reflexões de Lev Shestov em *Athens and Jerusalem*, fortemente influenciado por Keirkegaard e Husserl, embora esse escrito tenha um título análogo ao texto de Strauss, não se sabe se o professor de Chicago teve influência do intelectual russo francês. O que é digno de nota é que o fideísmo cético de Strauss não possui as mesmas características dos fideísmos tradicionais que muitas vezes são vistos como irracionalistas. Também não é igual ao tipo de fideísmo desenvolvido no século XX por autores como o próprio Shestov e Chesterton por exemplo, a peculiaridade do fideísmo presente na reflexão straussiana se mostra no fato de que não há uma inclinação em favor da religião, na verdade, Strauss advoga em prol da importância da religião enquanto um instrumento fundamental para a manutenção das sociedades. Ao contrário de Shestov e Chesterton, a inclinação de Strauss é em favor da razão filosófica, mas não de maneira cega e obstinada, mas dialética com vista na necessária relação entre a razão e religião para a vida pública, o que poderíamos chamar de ateísmo platônico.

³² Cf.: Strauss, L. *Liberalism ancient and modern*, p. 83.

do conhecimento”, seria uma mensagem sobre o caráter destrutivo e perturbador da descoberta do conhecimento e consequente perda da inocência. Ora, a curiosidade e a desobediência do homem traduzida na tentação de Eva, os conduziram à expulsão do paraíso, o que nos leva a entender que conhecer sobre algo é sempre ser expulso de algum lugar confortável. Mas a atitude de Eva é um exemplo da atitude inquieta e desafiadora do filósofo.

No mito adâmico está presente através do relato fantástico da criação do céu e da terra, o estereótipo de dois tipos distintos de humanos, Adão é o primeiro profeta, aquele que recebe do próprio Deus a lei e seus desígnios, enquanto Eva é a primeira filósofa, que pela desobediência e desejo pelo fruto proibido da sabedoria do bem e do mal se auto condena seduzida por esse *Eros*. No entanto, o que deve ser considerado para Strauss é que, “a transgressão do homem é um mistério, mas ele transgrediu e sabia que transgredia. O homem certamente escolheu desobedecer. Ele escolheu, com isso, o princípio da desobediência. Esse princípio é chamado de conhecimento do bem e do mal”³³. O que implica dizer que a busca de um conhecimento autônomo das coisas da natureza, “do céu e da terra” implica uma libertação em relação a qualquer verdade divina ou imposição dos deuses. Como explica Strauss, “a Bíblia, portanto, nos confronta mais claramente do que qualquer outro livro com esta alternativa fundamental: vida em obediência à Revelação, vida obediente, ou vida em liberdade humana, sendo essa última representada pelos filósofos gregos”³⁴. Evidentemente que uma exclui a outra porque possuem elementos e pressuposto distintos e que só existem em oposição.

Deste modo, a analogia de Strauss por meio do uso do relato bíblico da Genesis é bastante ilustrativa, pois mostra a partir do exemplo mítico que: primeiro, os indivíduos buscam coisas diferentes, segundo, que a descoberta te conduz para fora de algum lugar confortável, por fim, que toda sabedoria tem um preço a ser pago. Sendo assim, o que se pode

³³ Strauss, L. On the Interpretation of Genesis, L'Homme, tome 21 (1981) 1, p. 18

³⁴ Ibidem, p. 19.

concluir disso é que, o filósofo não tem o poder de trazer paz e ordem ao mundo, a filosofia é um *eros*, isto é, um desejo arrebatador de questionar e saber de todas as coisas, uma prática subversiva e destruidora de qualquer verdade ou postulado. Assim, diante dos devaneios racionalistas que envolvem a universalização da filosofia e da razão ilustrada, Strauss nos lembra que a filosofia é a busca da verdade e não a posse dela³⁵, vale dizer que o filósofo autêntico sabe que sua incessante busca pela verdade num sentido *stricto* está ligada a uma concepção fundamentalmente *zetética* da filosofia e reconhece, por isso, que tal busca não será jamais finalizada de modo cabal. Para Strauss, embora a filosofia não possa se converter em sabedoria sobre tudo, dado o caráter radicalmente misterioso e elusivo da existência, ela deve partir de uma consciência aguda de nossa ignorância mais profunda acerca das questões fundamentais, pode sempre trazer uma compreensão mais rica e racionalmente elaborada do que está em jogo nessas questões e de quais são as respostas típicas que podem ser dadas a elas pelo pensamento humano e seus limites³⁶.

A religião por sua vez, busca a salvação através da verdade que lhe foi revelada, portanto, a religião é a posse da verdade. A seguir esse raciocínio, parece auto evidente que o filósofo não deve ter uma fé religiosa porque isso cessaria sua busca pela verdade, porém, o filósofo consciente do teor corrosivo e dinamitador de seu pensamento deve se calar sabiamente e se comportar de forma exotérica, portanto, respeitosa diante das tradições religiosas, de modo a corroborar com seus ritos e práticas dada a importância destes para a manutenção da vida em sociedade, e assim, evitar o conflito direto com os defensores da tradição.

³⁵ Strauss, L. *What is Political Philosophy?* p. 10.

³⁶ Deste modo, para Strauss; “a clara apreensão de uma questão fundamental requer o entendimento da natureza do assunto com o qual a questão tem relação. O conhecimento genuíno de uma questão fundamental, por meio do seu entendimento, é melhor do que a cegueira ou indiferença em relação a ela, seja esta indiferença ou cegueira acompanhada pelo conhecimento das respostas a um vasto número de questões periféricas ou efêmeras”. Cf. Strauss, L. *What is Political Philosophy?* p. 11.

Em última análise, Strauss além de reabrir a querela entre os antigos e os modernos por meio da metáfora da “guerra entre Jerusalém e Atenas”, expõe também a existência de dois tipos radicalmente opostos de disposições para a vida, duas formas de condutas morais distintas que se expressam no mundo dialeticamente, porque Strauss não desconsidera a possibilidade ou até a necessidade de um diálogo fecundo entre o filósofo e o teólogo, tendo em vista como já foi dito anteriormente que ambos podem e devem aprender muito um com o outro e até chegar a concordar em alguns aspectos específicos. Esse conflito se revela igualmente, porém de forma menos dialética através das práticas dos indivíduos, o que por vezes podem entrar em choque dada a radicalidade dos opostos. Um conflito visto como natural e necessário por Strauss, já que o que está em jogo de fato são compreensões totalmente distintas de mundo enquanto tendências opostas do espírito humano, Strauss parece querer operar sua reflexão a partir de uma espécie de antropologia filosófica ao estabelecer tipos humanos e suas necessidades naturais, justifica assim a importância da manutenção desse conflito, já que esses polos antagônicos podem servir por assim dizer, de morada para tipos diferentes de indivíduos, como forma de manter acesa a busca fundamental (no caso da filosofia) de qual a melhor vida ou narrativa (no caso da religião) sobre qual o modo de vida mais correto de acordo com a verdade revelada.

Assim, a retomada do problema teológico-político exercida por Strauss tem um papel importante na sua crítica da modernidade e naquilo que ele pretende resgatar do pensamento antigo, visto que para os clássicos o lugar da religião era tido como um lugar fundamental para a manutenção da ordem civil. A aceitação que nem todos os indivíduos desejam uma vida baseada na racionalidade científico filosófica, nos conduz à constatação de que, as verdades da religião podem servir para dar sentido e orientação para maioria das pessoas, assim, tornar possível a manutenção de valores mínimos para a condução de uma moralidade pública, dado que a lei positiva das instituições nem sempre é o bastante para controlar os indivíduos frente aos seus anseios e desejos quase sempre egoístas. Deste modo, a religião cumpre a função de auxiliar os dogmas públicos e se

revela uma força moral necessária não para todos, mas para uma parcela considerável da população.

Nesse sentido, o tema da religião aparece de forma decisiva na crítica de Strauss já que ele vê o ataque moderno à religião enquanto algo obsoleto e arcaizante, uma atitude ingênua que desembocou na irracionalidade, pois a ciência ou filosofia moderna ao tentar substituir a religião pela razão em sua função de orientação moral dos indivíduos, desconsiderou um fato óbvio de que os espíritos são distintos e que a história humana evidencia a pluralidade de modos de vida e culturas. Portanto, propor uma razão universal que abarcasse todas as culturas e modos de vida se revelou como uma nova crença religiosa e colonizadora. Assim, um dos aspectos do retorno aos antigos proposto por Strauss, perpassa pela reconsideração do lugar fundamental da religião na vida da multidão e sua função genuína de auxiliar na crença dos dogmas públicos e das leis. Não se trata de propor nenhuma teologia política e nem a criação de um estado teocrático, tendo em vista que isso seria terrível para a prática filosófica que demanda uma sociedade que acredite nas benesses da liberdade. Definitivamente não se trata de propor que a religião deva orientar a política, nem ficar acima da ciência. É justamente o contrário, a religião ao cumprir seu papel de orientadora moral de parcela da população contribui para a manutenção da liberdade política e da existência da filosofia e ciência.

Referências

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence, 1926-1969*. Trad. Robert and Rita Kimber. Orlando: Harcourt Brace & Company, 1992.

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

FRANÇOIS, Coppens; JANSSENS, David; YOMTOMV Yuri. *Leo Strauss – À quoi sert la philosophie politique?* Débates Philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

- MOREAU, Pierre-François. Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no Tratado Teológico-Político. São Paulo: Cadernos Espinosanos IV, 1998.
- MULLER, Jerry. Leo Strauss: The Political philosopher as a Young Zionist, *Jewish Social Studies; History, Culture, Society*, v. 17, n. 1, p. 88-115, 2010. DOI: <https://doi.org/10.2979/jewisocistud.17.1.88>.
- NOVAK, David. Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens Critically Revisited. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- OLIVEIRA, Richard Romeiro. Leo Strauss, A Filosofia e o Problema Teológico-Político. In: CARSOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do Século XX*. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola. 2013. p. 23-42.
- SHESTOV, Lev. *Athens and Jerusalem*. Trad. Bernard Martin. Ohio: Ohio University Press, 1996.
- SMITH, Steven Benjamin. Leo Strauss's discovery of the theologico-political problem. *European Journal of Political Theory*, v. 12, n. 4, p. 388-408, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1177/1474885112469606>.
- SMITH, Steven Benjamin. Gershom Scholem and Leo Strauss: Notes toward a German-Jewish Dialogue. *Modern Judaism*, v. 13, n. 3, p. 209-229, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1093/mj/13.3.209>.
- STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy*: Ten essays by Leo Strauss. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- STRAUSS, Leo. *Gesammelte Schriften*. vol. 3. Weimar: H./W. Meier, 1996.
- STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- STRAUSS, Leo. *Liberalism Ancient and Modern*. Foreword by Allan Bloom. Chicago: University of Chicago Press Edition, 1995.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- STRAUSS, Leo. Notes on Concept of the political. In: SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Trad. J. Harvey Lomax. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p. 97-122.
- STRAUSS, Leo. On the Interpretation of Genesis. *L'Homme*, v. 21, n. 1, p. 5-20, 1981. DOI: <https://doi.org/10.3406/hom.1981.368159>.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226227887.001.0001>.

STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law: Contributions to the understanding of Maimonides and His Predecessors*. Albany: State University of New York Press, 1995. DOI: <https://doi.org/10.1353/book10769>.

STRAUSS, Leo. Reason and Revelation. In: MEIER, Heinrich. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

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

STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

STRAUSS, Leo. *The early writings (1921-1932)*. Trad. Michael Zank. Albany: State University of New York, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1353/book10161>.

STRAUSS, Leo. The Mutual Influence of Theology and Philosophy. *The Independent Journal of Philosophy*, v. 3, p. 111-118 1979.

STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss: an intellectual biography*. Trad. Christopher Nadon. Michigan: Yale University, 2007.

Data de registro: 13/01/2023

Data de aceite: 06/09/2023



Strauss e o duplo propósito da educação liberal

*Claudio Cesar Carvalho dos Santos**

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar e discutir o tema da educação liberal na obra de Leo Strauss. Tentaremos apresentar a posição do filósofo, a qual, a nosso ver, confere um duplo propósito à educação liberal. Primeiramente, o filósofo teuto-americano demonstra certo descontentamento com as sociedades de massa, as quais são caracterizadas pela baixa qualidade de suas produções artísticas e intelectuais. Nesse sentido, para Strauss, a educação liberal tem o propósito de remediar os problemas da sociedade de massa, estimulando qualidades como a dedicação e a concentração e tornando possível a constituição de uma “aristocracia dentro da democracia”. Por outro lado, Strauss define a filosofia como a educação do adulto, entendendo, ao mesmo tempo, a educação cavalheiresca como algo direcionado ao jovem, o que torna possível que esta forma de educação possua até mesmo um caráter lúdico. Explorando essa linha de raciocínio, Strauss considera, então, que a educação liberal pode ser identificada como uma preparação para a filosofia.

Palavras-chave: Leo Strauss; Educação Liberal; Cultura de Massas.

Strauss and the Dual Purpose of Liberal Education

Abstract: The present work aims to present and discuss the theme of liberal education in the work of Leo Strauss. We will attempt to present the philosopher's position, which, in our view, confers a dual purpose to liberal education. Firstly, the German-American philosopher expresses a certain discontent with mass societies, which are characterized by the low quality of their artistic and intellectual productions. In this sense, for Strauss, liberal education aims to

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). E-mail: claudiocarvalho37@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9034566408766202>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3667-4546>.

remedy the problems of mass society by stimulating qualities such as dedication and concentration, thereby making possible the establishment of an "aristocracy within democracy". On the other hand, Strauss defines philosophy as the education of the adult, while also understanding chivalric education as something directed towards the young, which allows this form of education to even possess a playful character. Exploring this line of reasoning, Strauss considers, therefore, that liberal education can be identified as a preparation for philosophy.

Keywords: Leo Strauss; Liberal Education; Mass Culture.

Introdução

Leo Strauss é um autor muito conhecido por suas contribuições na área da filosofia política. No entanto, iremos aqui procurar analisar suas contribuições no área da educação e do ensino de filosofia. Tentaremos trabalhar o seu conceito de educação liberal e sua relação com a filosofia. Robertson foi um comentador que se ocupou dessa dimensão da obra de Strauss. De acordo com ele, o filósofo alemão se dedicou apenas ocasionalmente a escrever exclusivamente sobre educação. No entanto, em um sentido mais amplo é possível dizer que a educação compõe o tema central de todos os escritos de Strauss. Este autor trabalha frequentemente em seus textos uma distinção entre duas formas de ensino, a saber, o ensino “exotérico”, por um lado, e “esotérico”, por outro. Essa distinção é fundamental no sentido em que deve haver uma forma diferente de ensinar: uma, direcionada para o filósofo; outra, direcionada para a cidade. Em relação ao ensino “exotérico”, podemos dizer que Strauss entende a sociedade política como uma sociedade marcada por uma dimensão irremediavelmente doxástica, de modo que a verdade filosófica apresenta para ela um caráter profundamente perturbador. Nesse sentido, a ordem cívica necessita, para sua manutenção, se fundar em opiniões. Isso faz com que o ensino de filosofia deve apresentar um caráter “esotérico”, pois esse ensino se constitui como um elemento tóxico para a cidade. Trata-se de um

ensino desnecessário, que, no entanto, se caracteriza como uma atividade mais fundamental de busca da verdade (Robertson, 2011, p. 34).

No início de uma de suas obras, Oliveira nos explica como ocorreu o surgimento desse modo de ensino “esotérico”. Ele nos mostra que, para Strauss, a filosofia possui um caráter conflitante com a cidade, pois possui uma característica que vai de encontro com o elemento mesmo desta última. A saber, a cidade possui como fundamento as opiniões autorizadas, ou seja, um conjunto de crenças que são sancionadas pela autoridade política, que pretendem funcionar como respostas às questões mais fundamentais. A filosofia, por sua vez, consiste em substituir as opiniões sobre as questões fundamentais pelo conhecimento das questões fundamentais. Isso equivale a dizer que a filosofia se confronta com a cidade. Nesse sentido, como meio de evitar uma perseguição por parte da cidade, a filosofia desenvolve um método de comunicação que podemos identificar com a escrita “esotérica” (Oliveira, 2020, p. 2).

Strauss reconhece na vida filosófica a mais nobre forma de vida, por isso vemos uma preocupação no que diz respeito ao ensino “esotérico” como meio de proteger a atividade filosófica. No entanto, de acordo com Robertson, o que está em maior evidência na obra do autor é a relação da esfera da vida filosófica com as outras esferas da vida como a cidade, a religião, a arte, a história. Essa relação, do ponto de vista do filósofo, não ocorre como uma apresentação dessas coisas como elas são. Porém, ocorre sempre uma espécie de ensinamento. De modo que essas dimensões não filosóficas vêm à luz apenas em relação à educação conduzida pela filosofia (Robertson, 2011, p. 35).

Com o objetivo de desenvolver uma argumentação no sentido de identificar o duplo propósito da educação liberal no pensamento de Strauss – um ensino direcionado por um lado à cidade e por outro ao jovem filósofo – o presente texto está dividido em quatro seções. De forma que, na primeira tratamos do fenômeno da democracia de massas e a educação liberal como um antídoto que pode ser usado para remediar o problema característico dessa forma de governo, a saber, a cultura de massas. Na segunda seção tentamos trabalhar o método dialógico – estabelecer um

diálogo com as obras dos grandes pensadores – como uma alternativa para o desenvolvimento da boa sociedade. Na terceira seção, procuramos refletir a respeito da educação do cavalheiro e seu papel como governante. E a última seção foi dedicada a refletir a respeito da filosofia como a mais nobre forma de educação em contraposição à educação do cavalheiro.

A democracia de massas como um fenômeno moderno e o papel da educação liberal como um antídoto para a cultura de massas

Podemos entender a educação liberal como a educação do não filósofo, a educação da cidade, ou a educação do jovem, ao passo que a filosofia é a educação do adulto. Nesse sentido, Strauss, na obra *What is Liberal Education?*, se pergunta a respeito de o que pode significar a educação liberal nos nossos tempos. Ele propõe uma definição no sentido que a educação liberal pode ser entendida como uma educação que depende da alfabetização. A alfabetização, segundo o filósofo é um pilar da democracia moderna. Para esclarecer essa necessidade Strauss procura efetuar uma reflexão a respeito do caráter mesmo da democracia. Assim, ele propõe, inicialmente, uma definição de democracia entendida como um regime que se sustenta na virtude, esta, por sua vez, exige sabedoria. Nesse sentido, a democracia ideal seria um regime em que a maioria dos adultos fossem virtuosos e sábios, de modo a se assemelhar a uma aristocracia universal (Strauss, 1989, p. 313).

De acordo com Strauss, a ciência política, no sentido moderno do termo, se dedica a compreender a relação entre a democracia ideal, e a democracia real. De acordo com um ponto de vista extremo, porém, muito comum, a democracia ideal é apenas uma ilusão. Os adeptos desta opinião, procuram enfatizar exclusivamente o comportamento das democracias. Strauss reconhece que, em vez de uma aristocracia universal, a democracia moderna se constitui como um governo das elites. Tais elites são formadas por homens que por algum motivo estão no topo. A democracia moderna apresenta em seu cerne a apatia eleitoral, a falta de espírito público. Os

componentes desse tipo de governo são cidadãos que consomem conteúdos focados em esportes e violência. Nesse sentido, as massas não podem governar, de forma que a democracia moderna se constitui não como um governo de massas, mas sim como uma cultura de massas. A cultura de massas é definida por Strauss como aquela cultura que pode ser apropriada por capacidades intelectuais medianas. Tal cultura não exige, para ser assimilada, muito esforço intelectual ou moral, e também se caracteriza por um baixo custo monetário. Entretanto, até mesmo as culturas de massas necessitam de ideias novas produzidas por mentes criativas. Podemos ver então que a democracia exige qualidades que vão além da mediocridade da cultura de massas, ela necessita de dedicação, concentração, profundidade. Strauss reconhece a educação liberal como um remédio para a cultura de massas: “A educação liberal é a escada pela qual nós tentamos ascender da democracia de massas para a democracia em seu sentido original” (Strauss, 1989, p. 314).

Em relação a esse debate, Burns mostra que as tradições filosóficas, antiga e moderna, se diferem, em relação ao conceito de democracia. A rejeição da democracia pelos pensadores antigos está ligada ao fato de que para eles o fim do ser humano não é a liberdade, mas sim a virtude. E devido a fatores econômicos, no mundo grego era inevitável que uma democracia fosse governada por pobres, que não tinham instrução alguma para governar. Por outro lado, a democracia moderna, regime mais complexo, que goza de abundância, apresenta outro problema que pode ser identificado como a cultura de massas. Caracterizada dessa maneira, a democracia moderna necessita de uma educação que enriqueça intelectualmente a alma, dando a ela profundidade. Burns nota, entretanto, que esse tipo de educação é ameaçado pela dinâmica de abundância econômica¹.

Entendendo que a democracia moderna surge do próprio projeto científico moderno, como mostra Burns, Strauss vê no desenvolvimento tecnológico uma ameaça. Uma diferença identificada entre a democracia

¹ Cf. Burns, 2021, p. 1

moderna e a democracia clássica poderia estar relacionada à tecnologia. Para Strauss o pensamento tecnológico está no cerne da filosofia política moderna, com o objetivo de aumentar o poder humano e desenvolver uma relação de domínio com a natureza (Burns, 2021, p. 2). De acordo com os pensadores antigos, a emancipação da tecnologia poderia ter consequências ruins. Para eles, a filosofia é uma tarefa essencialmente teórica, é a “Busca do conhecimento das coisas mais importantes” (Strauss, 1989, p. 327) e a libertação da tecnologia do controle da moral e da política pode ser desastrosa. Dessa forma, eles apresentam uma rejeição da ideia de uma ciência dominada pela técnica, pois isso seria destrutivo para a humanidade (Burns, 2021, p. 4).

A democracia liberal se apoia na doutrina da igualdade natural entre os homens, com isso, a soberania deve pertencer ao povo, nesse sentido, surge uma distinção entre a soberania e o governo. A soberania agora pertence a uma classe que não participa diretamente do governo, mas é representada por ele. No entanto Strauss, como mostra Burns, vai entender que esse tipo de governo exige um comprometimento do cidadão, pois o papel do governo é apenas representar o povo, isso exige do próprio povo responsabilidade (Burns, 2021, p. 12). A responsabilidade está no lugar da virtude no mundo moderno, de modo que o cidadão deve se comprometer com a coisa pública no sentido de acompanhar as ações de seus representantes. A própria definição de Strauss diz que a forma como se usa a palavra responsabilidade atualmente constitui um neologismo. O que hoje consideramos como uma pessoa responsável, para o mundo antigo seria o substituto do termo justo ou virtuoso. Se consideramos uma pessoa responsável por algo na medida em que ela se dá conta dos próprios atos, nesse sentido, no entanto, um assassino responsável está muito distante da virtude. Desse modo, responsabilidade não se identifica com a virtude (Strauss, 1989, p. 323).

Frente a esses problemas, Strauss, de acordo com Burns, entende que a ação política e moral e a grandeza ainda são possíveis dentro de uma democracia moderna. Strauss estaria direcionando para a adesão ao constitucionalismo democrático liberal que pode ser direcionado por uma

aristocracia dentro da democracia. Nela o pensamento é cultivado por uma educação religiosa e pelo estudo nos grandes livros (Burns, 2021, p. 15).

A forma como se define a educação liberal – uma maneira de ascender da democracia de massas para uma espécie de aristocracia universal – pode soar como uma abordagem que limita a ideia de educação liberal a um sentido meramente político, que assume de maneira dogmática a bondade da democracia moderna. Assim, Strauss se depara com a questão a respeito de como devemos nos comportar frente a democracia moderna. Seria o caso de simplesmente abandonarmos a democracia de massas e retornarmos à natureza? Os problemas apresentados pela cultura de massa nos levam a procurar caminhos alternativos, como um retorno à vida em tribos iletradas. Uma sociedade iletrada é aquela que se sustenta no costume ancestral, que remonta aos fundadores originais, os deuses. Uma vez que não existem escritos em tal sociedade, os herdeiros da tradição não podem ter contato direto com os fundadores originais. Desse modo não é possível saber se ocorreu algum desvio em relação aos ensinamentos originais. Nesse sentido, uma sociedade iletrada não pode se fundamentar no princípio de que o melhor é o ancestral. Uma comunicação direta entre os herdeiros da sociedade e os seus fundadores seria possível somente por meio de livros. De forma que inviabiliza um retorno ao analfabetismo. Uma vez que somos inclinados a viver com os livros, o ideal seria viver com os grandes livros (Strauss, 1989, p. 315).

A educação liberal para a vida na cidade é uma educação para a excelência humana. Por outro lado, de acordo com as contribuições de Platão, a educação no mais alto sentido é a filosofia. A filosofia, nesse caso, é entendida como a busca pelo conhecimento das coisas mais importantes, o conhecimento da felicidade e da virtude. No entanto, o filósofo grego reconhece a imperfeição da sabedoria humana, de forma que a virtude e a felicidade serão sempre limitadas. Contudo, o filósofo é possuidor de todas as excelências que a mente humana é capaz de alcançar (Strauss, 1989, p. 316). Nesse sentido, Strauss conclui que não podemos ser filósofos pois não podemos adquirir a mais alta forma de educação. Entretanto, apesar de não podermos ser filósofos, podemos, segundo

Strauss, amar a filosofia e tentar filosofar. Filosofar nesse sentido consiste em ouvir, discernir, conhecer o diálogo entre os grandes filósofos (Strauss, 1989, p. 317).

No entanto, encontrar grandes filósofos não é algo comum, por isso, em grande medida, temos acesso ao pensamento deles apenas por meio de livros, que são obras importantes. Uma tarefa da educação liberal Strauss identifica em estudar os livros fornecidos pelos grandes pensadores (Strauss, 1989, p. 312). Contudo, essa não é uma tarefa simples, porque as grandes mentes divergem a respeito dos assuntos mais importantes. De modo que a educação liberal não pode se reduzir a uma doutrinação.

A importância do método dialógico para a realização da boa sociedade

Ao compreendermos a educação liberal como o ato de estudar o diálogo entre as grandes mentes, defrontamo-nos com a maior dificuldade, a saber, essa conversação não vem a ser sem a nossa ajuda. Isso ocorre na medida em que os grandes pensadores se comunicam por meio de monólogos, e nossa função é transformar seus monólogos em diálogos. Essa defesa do diálogo como um bom método para se relacionar com a obra dos grandes pensadores foi observada por McDonough em sua obra *Strauss's Right Pedagogy* onde ele mostra que Strauss defende uma forma de abordagem dialógica das obras produzidas pelas grandes mentes, de modo a nos preocupar com as questões levantadas pelos autores, e não apenas nos contentar com as respostas apresentadas. Nesse sentido, é importante observar a forma como o texto é estruturado e não apenas seu conteúdo. O texto deve ser objeto de pesquisa e não deve ser entendido como um recipiente de informações (McDonough, 2011, p. 53).

McDonough ainda nos diz que Strauss segue um método pedagógico semelhante ao método utilizado por Tucídides em seus ensinamentos históricos. Tucídides apresenta um conhecimento que é necessário para a realização da melhor cidade, embora não seja propriamente um conhecimento de como governar. Esse conhecimento não

pode ser apresentado por meio de afirmações e argumentações, mas deve ser adquirido por meio de interpretação e de diálogo. O que é ensinado por Strauss não é um conhecimento substantivo, mas um conhecimento de como engajar-se em uma prática contínua. A discussão de Strauss sobre a pedagogia enfatiza o discurso, que não é meramente um meio de transmissão de ideias, mas é entendido como um tipo de engajamento ativo em que princípios e valores são determinados. A qualidade dialógica dos textos de Strauss não é meramente estilística, em vez disso, serve para iniciar leitores por exemplificar métodos de engajamento (McDonough, 2011, p. 56).

Strauss discute a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides para mostrar o tipo de pedagogia que se encontra implícita nessa obra. Strauss entende que o registro de Tucídides a respeito dos acontecimentos da guerra tem como função não apenas transmitir a memória do evento, mas junto a isso, Tucídides esperava redescobrir as condições que fazem o melhor regime possível. O modo pelo qual Tucídides trata os discursos dos atores políticos conduz a uma lição crucial a respeito do método que o engajamento político é ensinado. Este ensinamento ocorre não tanto como uma retratação do que exatamente aconteceu, mas é elaborado como um exemplo do que pode ser alcançado politicamente por discursos por meio da implementação das melhores práticas retóricas. Strauss entende que o propósito de Tucídides é preservar a sabedoria desenvolvida em Atenas (McDonough, 2011, p. 57).

Em sua análise da obra de Tucídides, Strauss reconhece a ele a autoria dos discursos dos políticos envolvidos na guerra. É o próprio Tucídides o autor dos discursos que estão de acordo com os cânones de retórica. Os discursos encontrados nas obras do historiador grego não são discursos naturais de homens sem erudição, mas são elaborados por oradores que possuem capacidade de desenvolver discursos consistentes com as regras dos discursos. Tucídides não relata como os estadistas discursavam, mas faz um esforço na direção de como eles deveriam discursar. O objetivo dessa estratégia elaborada pelo historiador grego não foi de corrigir os políticos; ao contrário, seu intuito era mostrar aos seus

leitores algo que possui mais força pedagógica quando exibido (McDonough, 2011, p. 58).

McDonough ainda nos diz que a obra de Strauss *Direito Natural e História* é composta, a exemplo de Tucídides, com o objetivo não de convencer sua audiência a respeito da aplicação universal de certos direitos, mas de exemplificar um estilo essencial de investigação a respeito do direito natural. As investigações a respeito dos direitos, como fundamento da democracia liberal, colocam em risco a existência da ordem política, por colocá-la em questão. O método da investigação, para Strauss, determina quais são os benefícios e os custos do questionamento. O filósofo teuto-americano não se opõe ao questionamento dos princípios políticos levado a cabo pelos modernos, no entanto, se opõe ao método utilizado nessas investigações (McDonough, 2011, p. 62).

Strauss organiza *Direito Natural e História* de modo a apresentar o pensamento de autores modernos como Thomas Hobbes, John Locke e Edmund Burke. Além destes, ele apresenta o pensamento dos autores clássicos, como Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino. Com isso, Strauss elabora um contraponto entre esses autores, de forma que os antigos se tornam interlocutores de um diálogo com os modernos. A exemplo de um drama em que a opinião do autor é ofuscada pela opinião dos atores, é difícil determinar a opinião do escritor sem antes considerar o todo da composição. Nesse sentido, Strauss busca fornecer ao leitor a sensação de presenciar um diálogo entre interlocutores discordantes. Na medida em que avançamos na leitura da obra podemos ver o desenvolvimento das ideias formuladas por diversos pensadores. A partir de sua apresentação, podemos esboçar uma imagem do pensamento próprio de Strauss. Nesse momento, no entanto, já estamos introduzidos em um relato histórico do debate. A exemplo de Tucídides, que se esforça em representar os discursos no contexto histórico-político, Strauss, por meio de uma justaposição da posição de escritores relevantes, revela sua contribuição para a democracia liberal (McDonough, 2011, p. 63).

Strauss compreende que mesmo quando escrevem diálogos, os grandes pensadores se comunicam por meio de monólogos, haja vista que

nos diálogos platônicos, por exemplo, não vemos um diálogo entre as mentes de mais alta ordem, mas são diálogos entre um homem superior e um homem inferior a ele. Nesse sentido, devemos fazer o que as grandes mentes são incapazes de fazer. Uma vez que as grandes mentes se contradizem no que diz respeito aos assuntos mais importantes, elas nos obrigam a julgar seus monólogos, e articular seus pensamentos, transformando seus monólogos em diálogos. Por outro lado, devemos reconhecer nossa incapacidade de efetuar essa tarefa (Strauss, 1989, p. 318).

Nossa interação com o pensamento dos autores mais importantes pode ser obscurecida por diversas ilusões. Nesse caso tendemos a acreditar que nosso ponto de vista é superior àquele apresentado pelos grandes pensadores. De outro modo, podemos acreditar que cada pensador estava relativamente certo em seu ponto de vista. Ora, aceitamos que não há pontos de vista verdadeiros em relação ao seu conteúdo, mas somente em relação à sua forma; nesse sentido somos conduzidos a um relativismo, de modo que o certo é relativo a cada perspectiva. Existe também uma ilusão que obscurece nossa verdadeira situação, ela nos leva a acreditar que podemos ser mais sábios que os homens mais sábios do passado. Nesse caso, em vez de ouvintes atentos, somos induzidos a desempenhar um papel de juizes. De acordo com Strauss, a causa dessa situação é que nossos professores acreditaram em uma sociedade puramente racional, cada um incentivado a encontrar sua orientação por suas próprias forças (Strauss, 1989, p. 318).

A filosofia, na perspectiva de Strauss, deve evitar a tentação de ser edificante. Contudo, não podemos exercer nosso entendimento sem entender alguma coisa de importante de tempos em tempos, e esse ato de entendimento pode ser acompanhado pela consciência de nosso entendimento. Essa é uma experiência independente de se o que entendemos é agradável ou não, justo ou injusto. Podemos dizer que, em certo sentido, os males são necessários para que haja compreensão. Considerando a dignidade da mente, nós podemos perceber o fundamento

da dignidade humana e, também, a bondade do mundo, que é a casa do homem (Strauss, 1989, p. 319).

A educação liberal, o intercâmbio com as grandes mentes, consiste no cultivo da modéstia, no sentido de entender que existiram grandes pensadores que são importantes para nós. Ao mesmo tempo é o treinamento para a ousadia, pois exige de nós um rompimento com a pressa, com a vaidade intelectual. A educação liberal nos liberta da vulgaridade, ela nos fornece experiência das coisas belas (Strauss, 1989, 319). Desse modo, podemos dizer que a educação liberal é responsável por aprimorar a alma humana para que ela desenvolva capacidades mais profundas. A política, sem dúvidas, está entre as atividades que exigem de seus atores competência e habilidades que vão além do que é fornecido pela cultura de massas. Veremos a seguir como a educação liberal é fundamental na formação do cavalheiro, aquele que se ocupa da arte da política.

A formação dos cavalheiros pela educação liberal e a diferença entre essa forma de educação e a filosofia

Strauss em *Liberal Education and Responsibility* procura desenvolver uma reflexão a respeito de duas sentenças que estão presentes na obra *What is Liberal Education?* A saber, as sentenças dizem respeito primeiramente à educação liberal como um caminho que conduz da democracia de massas à democracia ideal e, ao lado desta, a educação liberal como um empreendimento necessário para fundar uma aristocracia em uma democracia de massas (Strauss, 1989, p. 323).

Nesse sentido, Strauss vai fornecer um esboço da educação original do cavalheiro que é, em grande medida liberal num sentido diferente do sentido político atual, desse modo ele inicia uma reflexão a respeito do termo “liberal”. De acordo com o filósofo teuto-americano, o termo liberal tanto no mundo antigo, quanto atualmente, é relacionado com a política. O conceito de liberal se relacionava no mundo antigo com o

homem livre, em oposição ao escravo, haja vista que a liberdade pressupõe a ideia de escravidão. Um escravo pode ser entendido como aquele não possui tempo para si, mas deve se dedicar ao seu mestre. Por outro lado, o mestre é livre para dedicar-se a si mesmo, ele pode se ocupar da política e da filosofia. Nesse sentido, existem muitos homens livres que se assemelham a escravos, pois são submetidos a uma grande carga horária de trabalho, e não podem dedicar-se a si mesmos. Os verdadeiros homens livres são os que podem gozar de lazer, são aqueles que possuem riquezas que não exigem muito tempo para sua administração. Se ele gastar muito tempo em suas atividades de labuta, ele não possuirá muito tempo para se dedicar à política e aos estudos. Para manter esse estilo de vida, os cavalheiros, como Strauss os denomina, dependem de que outros façam suas atividades que exigem tempos, ou seja, os cavalheiros dependem daqueles que não são cavalheiros. Esse modo de vida não é seguro, no entanto, se os cavalheiros não forem os governantes, ou seja, se o regime da cidade não for uma aristocracia (Strauss, 1989, p. 324).

A educação liberal forma cavalheiros. De acordo com Strauss, a palavra referente à educação no idioma grego (*paideia*) deriva-se da palavra grega para criança (*país, paidos*). Inicialmente, a educação liberal é direcionada para crianças. Os termos “educação” e “lúdico” são próximos no grego. No entanto, a atividade realizada pelo cavalheiro é uma atividade séria. Os assuntos de que se ocupam os cavalheiros são os mais importantes, na medida em que se relacionam com a boa ordem da alma e da cidade. A educação dos cavalheiros consiste na formação do caráter de gosto. Strauss entende que a fonte dessa educação se encontra nos poetas. Os cavalheiros necessitam de aprimorar atividades administrativas a fim de gerir os assuntos domésticos e públicos. Essa educação pode ser transmitida de cavalheiros mais experientes para aqueles iniciantes. Junto a isso, os cavalheiros podem receber instruções de professores de retórica. Dessa forma, Strauss reconhece que apenas ricos podem receber esse tipo de educação (Strauss, 1989, p. 325).

Essa situação nos conduz a uma reflexão a respeito da justiça numa sociedade governada por um cavalheiro. Um governo não pode ser

justo governando apenas para uma parte da sociedade, mas tão somente se ele governar para toda ela. Nesse caso, é uma tarefa do cavaleiro exercer um governo que seja benéfico para a cidade como um todo. Strauss nos diz que homens iguais devem ser tratados igualmente, e ele reconhece que os cavaleiros não são superiores aos homens vulgares. O único elemento que distingue os cavaleiros é sua educação, no entanto, a maioria das pessoas é capaz de adquirir o mesmo tipo de formação. Nesse caso, algumas pessoas possuem mais oportunidades que outras, mas isso ocorre de maneira injusta, pois o único critério para que uma pessoa possa se tornar um cavaleiro é seu poder aquisitivo. Nesses moldes uma aristocracia seria injusta (Strauss, 1989, p. 325).

Do ponto de vista do cavaleiro, a cidade não pode fornecer a todos os cidadãos condições para se tornarem cavaleiros. Insistir na ideia de que homens iguais por natureza devem ser igualmente tratados em sociedade pode levar a um estado de monotonia universal. O mais comum é que haja poucos ricos e muitos pobres. No entanto, parece arbitrário a maneira como algumas famílias são condenadas ao estado de pobreza e miséria, ao passo que poucas famílias sejam escolhidas para administrar grandes riquezas (Strauss, 1989, p. 326). De acordo com Burns, o argumento da monotonia universal não apresenta para Strauss um motivo pelo qual, em uma sociedade com recursos limitados, uma família deve ser condenada à monotonia ao passo que outra deve ser levada à distinção (Burns, 2021, p. 38).

O governo dos cavaleiros parece injusto na medida em que eles são naturalmente iguais aos pobres, se diferem destes apenas pela educação que é inacessível àqueles que não podem pagar por ela. Strauss, nesse caso, não admite esse arranjo político, pois o governo do cavaleiro implica que ele é responsável pelas pessoas comuns, contudo, o cavaleiro tem uma natureza semelhante à natureza dos governados por ele, a sua diferença é a sua educação que lhe foi possível devido ao seu poder aquisitivo. No entanto, isso vai contra a natureza, pois os iguais devem ser tratados como iguais, um governante legítimo deve ser, por natureza, superior, ou seja, deve ser um filósofo. Os cavaleiros entre si discordam

da natureza da virtude: por um lado, alguns deles entendem-na como digna de escolha por si mesma, ao passo que, por outro lado, alguns deles veem na virtude um meio para adquirir honra. Desse modo, eles discordam em relação aos primeiros princípios e não são capazes de realizar deliberações comuns. Mesmo não sendo capacitados, eles são responsáveis pelo bem-estar do vulgo (Strauss, 1989, p. 326).

O princípio fundamental para o governo dos cavaleiros conduz a uma rejeição da democracia. A democracia é o governo da maioria dos adultos livres, no entanto apenas a minoria entre eles é educada. Nesse sentido, a democracia se fundamenta na liberdade concedida a todo cidadão livre. Uma vez, porém, que numa democracia a maioria dos cidadãos é iletrada a democracia é, na realidade, um governo de analfabetos, e por isso é rejeitada por Strauss. Numa democracia todos devem, pelo menos em algum grau, possuir a arte da política, no entanto, alguns cidadãos não são capazes de adquirir essa arte por meio da educação. A verdadeira arte política, capacita o ser humano não somente a obedecer, mas a articular leis, e essa capacidade é adquirida pela educação, que é restrita àqueles que podem pagar por ela (Strauss, 1989, p. 327).

A política e a filosofia constituem as atividades necessárias para se tornar um cavaleiro. Como mostra Burns, o cavaleiro se ocupa com os fins políticos, ao passo que o filósofo está interessado na busca pela verdade do todo. A finalidade da filosofia, uma atividade essencialmente zetética, muito se difere dos objetivos políticos, pois esses muitas vezes não surgem de uma investigação, mas em grande medida a política pressupõe seus fins (Burns, 2021, p. 40). Strauss nos diz que a filosofia pode ser entendida de duas maneiras, uma mais estrita, outra mais vaga. Sendo compreendida de um modo mais vago, a filosofia pode ser definida como um interesse intelectual. Estritamente falando, a filosofia é a busca pelo conhecimento das coisas mais importantes. Neste último sentido, a filosofia é superior à política. Uma vez que a política é a perseguição de certos fins, a boa política persegue os fins bons. No entanto, a distinção entre os fins que são bons e os fins que não são bons transcende a política. Isso ocorre, porque, de acordo com o pensamento de Strauss, as coisas

mutáveis e corruptíveis pressupõem as coisas imutáveis e incorruptíveis (Strauss, 1989, p. 327). A política necessita de fins fornecidos por uma ordem eterna que a transcende.

Esse argumento pode sugerir o motivo do interesse do cavalheiro pela filosofia, mas ele não nos diz se um filósofo poderia se interessar pela política. Uma vez que o principal interesse do filósofo está na busca pela verdade e no conhecimento da ordem eterna, isso implica, como vê Burns, em uma disposição que está dissonante com a ordem política. Uma ciência do todo, a pretensão do filósofo, exige que o todo seja governado por uma natureza que não faz parte da ordem política, mas sim a uma ordem física. Essa natureza estabelece que todas as coisas, tanto as que surgem a partir da ação humana, quanto as coisas que independem dela, são perecíveis ou corruptíveis. No entanto, há uma resistência em aceitar isso por parte daqueles que estão engajados na vida política. Estes podem ser inclinados por suas esperanças e apegos a conceberem o mundo como uma obra de deus ou deuses eternos e misteriosos, que ignoram as necessidades naturais em prol da justiça. Dado que o conhecimento do filósofo não abrange todas as coisas, as naturezas que são alvo de suas pesquisas não são evidentes por elas mesmas (Burns, 2021, p. 44).

A educação liberal como uma preparação para a filosofia e a filosofia como a mais alta forma de educação: a educação do adulto

Segundo uma reflexão desenvolvida por Burns em conformidade com o pensamento de Strauss, a filosofia política foi fundada por Sócrates como uma “educação liberal” que é uma preparação necessária para a filosofia. Ela surge a partir da compreensão de Sócrates do problema que emerge de nossa falta de acesso das causas fundamentais das coisas, isso levou a uma tentativa sem precedente de fundamentar a vida na razão por meio de uma investigação dialética das questões políticas (Burns, 2021, p. 44).

A filosofia transcende o cavalheirismo, e, do ponto de vista de Strauss, a educação liberal ganha um significado de preparação para a vida filosófica. Aquilo que os cavalheiros tomam como certo a respeito dos assuntos mais importantes, o filósofo, por sua vez, transforma em objeto de dúvida. Há uma grande diferença entre a virtude do cavalheiro e a virtude do filósofo. É uma condição do cavalheiro gozar uma vida de riquezas, uma vez que ele deve pagar pela sua educação. Ao passo que o filósofo, como vemos no caso de Sócrates, pode ser pobre. A virtude do filósofo, para ser desenvolvida, não necessita de riquezas. A virtude do cavalheiro, por outro lado, exige o domínio da arte pela qual se defende sua propriedade. Strauss reconhece, no entanto, que embora existam diferenças entre a virtude do filósofo e a virtude do cavalheiro, esta pode ser entendida como um aspecto político da virtude do filósofo (Strauss, 1989, p. 328).

No entanto, ainda paira a questão de por que os cavalheiros e não os filósofos devem governar. Uma vez que o filósofo é melhor por natureza e por educação, qual seria o motivo de os cavalheiros governarem? Um argumento vai na direção de que os filósofos se ocupam totalmente com as coisas mais importantes, na busca do conhecimento do todo, por isso não teriam tempo para se dedicar aos assuntos públicos. Dessa forma, o governo dos cavalheiros se faz necessário. No entanto, esse argumento ignora que Strauss se refere nesse contexto não à atividade do filósofo propriamente dita – a busca da ciência do todo – mas ele se refere à educação preparatória do filósofo nos assuntos mais importantes. Ora, não apenas os filósofos, mas também os cavalheiros se ocupam dos assuntos mais importantes. Tais assuntos não são exclusivos da filosofia, mas são contemplados pela educação liberal, que junto à educação do cavalheiro se torna uma preparação para a filosofia (Burns, 2021, p. 45).

Os filósofos são entendidos por Strauss, como vimos, serem melhores por educação e por natureza. O governo do cavalheiro é um reflexo do governo do filósofo. A filosofia é uma atividade zetética, contínua e vitalícia, é a educação do adulto (Strauss, 1989, p. 328). O conhecimento do mais alto tipo não é facilmente disponível como é o caso

dos conhecimentos mais vulgares, no entanto, ele exige sempre uma atualização. A educação do cavaleiro pode ser dividida como uma atividade lúdica do potencial cavaleiro e a atividade séria do cavaleiro propriamente dito. Essa distinção não pode existir na educação do filósofo, uma vez que a filosofia se encarrega dos assuntos mais importantes e sérios. Nesse sentido, a exemplo de Platão, Strauss reconhece a impossibilidade do governo do filósofo. Um problema que conduz a outro, tendo em vista que o filósofo será governado por seus inferiores (Strauss, 1989, p. 329).

Uma saída seria dizer que os filósofos não são parte constituinte da sociedade e quem educa a cidade é a religião na figura do padre. A finalidade da cidade não é a mesma da filosofia. A diferença que observamos entre o cavaleiro e o vulgo é mais evidente se observamos a diferença entre o filósofo e o não filósofo. O filósofo e o não filósofo não são capazes de efetuar o mesmo tipo de escolhas. Nesse sentido existe uma desproporção entre filosofia e cidade. A filosofia pode existir de forma paralela em relação à cidade. O filósofo é responsável pela cidade somente na medida em que sua atividade contribua para o bem-estar da cidade – a filosofia tem um efeito civilizador. A cidade necessita da filosofia apenas de forma indireta (Strauss, 1989, p. 330).

Em sua relação com a cidade, o filósofo obedece até mesmo leis injustas a mando da cidade. O filósofo contribui para a cidade por meio do efeito humanizador do seu trabalho, mas contribui apenas indiretamente. A partir dessas reflexões ainda persistem muitas questões a respeito do que justificaria a falta de espírito público do filósofo, ou então qual seria o conteúdo do conhecimento adquirido dialeticamente pelo filósofo. Para explicar isso, Burns vai refletir a respeito de como Strauss entende a disposição do filósofo. Nesse argumento ele considera que o cavaleiro não pode dar um relato inteligível de seu modo de vida. Dessa forma, o cavaleiro e o filósofo, como vimos acima, não tomam as mesmas deliberações. O problema, então, não se limita à deficiência do entendimento do povo, mas se estende às deficiências do próprio cavaleiro. O cavaleiro é incapaz de fornecer um relato coerente de sua

compreensão de vida nobre, assim como é incapaz de fornecê-la ao povo. A incoerência na reivindicação do governo dos cavalheiros é visível para os filósofos (Burns, 2021, p. 46).

Como Burns nos lembra, a educação dos cavalheiros é orientada por poetas. Considerando que os filósofos não são parte constituintes da cidade, os únicos professores que realmente fazem parte da cidade são os sacerdotes. O governo nobre do cavaleiro educado pelos poetas é compatível com o ofício do sacerdócio e a preocupação com o divino (Burns, 2021, p. 47). Ocupar-se com os assuntos mais importantes é tarefa dos filósofos, mas também dos cavalheiros, essa atenção aos assuntos mais sérios inclui o confronto com nossa mortalidade como membros de uma comunidade política. O filósofo político frente a esse confronto encontra como resultado uma resignação serena, e entende a finitude humana como uma necessidade da natureza. O cavaleiro, por sua vez, apresenta uma resposta a esse problema comum aos poetas, uma resposta que não pode ser deixada de lado. A resposta do cavaleiro reivindica a experiência religiosa da intervenção divina nos assuntos humanos. Com isso, cria um desafio à disposição científica do filósofo ao afirmar que as causas naturais não se constituem de eventos necessários, mas são intervenções divinas nos assuntos humanos. Como falamos no início dessa seção, foi a esse desafio que a filosofia política clássica se voltou com o objetivo de fundamentar uma orientação racional da vida por meio do uso da dialética no nível da discussão do cavaleiro, um nível pré filosófico. Essa atividade, no entanto, não tinha como objetivo efetivar uma modificação científica da política (Burns, 2021, p. 48).

Em linhas gerais, os filósofos pré-modernos não cultivam ilusões em relação à possibilidade de realização de uma aristocracia genuína. Para todos os propósitos práticos, eles se satisfazem com o regime no qual o cavaleiro compartilha poder com o povo, um regime que utiliza de eleições para definir seus governantes (Strauss, 1989, p. 330). Em continuidade na sua obra, Strauss se dedica à tarefa de mostrar as mudanças que a modernidade proporcionou à ideia de educação liberal. No

entanto, não iremos nos aprofundar nessa transformação ocorrida na forma de compreender a educação liberal.

Conclusão

A partir dessas reflexões, tentamos mostrar o caráter da educação liberal tal como ele foi pensado pelo filósofo Leo Strauss. Vimos que a educação liberal pode ser entendida como uma espécie de remédio para os problemas das democracias modernas e das culturas de massas. A cultura de massas, por sua vez, fornece um produto artístico e intelectual de má qualidade e barato, sendo acessível e raso, em oposição à profundidade necessária às boas obras de arte. A educação liberal tem como característica resgatar a paciência e a contemplação do belo que não se encontram em uma cultura de massas. Junto a isso, podemos dizer que a educação liberal forma cavalheiros, no entanto ela exige um custo e se restringe àqueles que gozam de riquezas e tempo para dedicação. No entanto, a forma como ocorre essa divisão entre pobres e ricos, é arbitrária e injusta, pois os pobres não possuem acesso a essa educação meramente por acaso. Esse problema evanesce quando falamos da filosofia, uma vez que nesse caso não há a necessidade de possuir bens e riquezas, é necessário, por outro lado, possuir uma inclinação natural para a sabedoria, que não se encontra na alma do cavalheiro. Isso faz da filosofia a mais nobre forma de saber, pois o filósofo é por natureza superior aos outros membros da sociedade. Já o papel da educação liberal pode ser de preparação para a vida filosófica.

Poderíamos ainda nos perguntar, considerando a análise de Strauss da sociedade como uma esfera de caráter doxástico e religioso, em que medida sua proposta de uma educação que considerasse esse caráter religioso teria espaço em um mundo secular? As críticas de Strauss ao Iluminismo apresentam um teor de descontentamento com a forma como o pensamento moderno atacou e desdenhou da ortodoxia. Mas podemos nos perguntar em que medida, num mundo onde o próprio Strauss reconhece

que nossos professores acreditam em uma sociedade puramente racional e autônoma (Strauss, 1989, p. 318), é válido propor um ensino que considere como parte fundamental o ensino religioso². A obra de Strauss, em grande medida, está direcionada a responder essas questões, desde seu primeiro livro publicado em 1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, podemos ver a preocupação de Strauss com esses problemas que envolvem o conflito entre filosofia e religião. O que podemos dizer em relação à posição do filósofo seria uma alternativa apresentada por ele de reavivar um debate que havia sido deixado de lado na modernidade, pois essas questões fundamentais, como o problema teológico político – que inclui a questão da formação do cidadão, se o direcionamento deste deve obedecer a uma regra exterior, a heteronomia de orientação ortodoxa ou se ele deve se guiar pela própria razão – são questões necessárias para a compreensão da sociedade e da filosofia enquanto tal.

Referências

- BURNS, Timothy W. *Leo Strauss on Democracy, Technology, and Liberal Education*. Albany : State University of New York Press, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781438486154>.
- MCDONOUGH, Tim. Strauss's Rights Pedagogy: In: YORK, Jeffrey G.; PETERS, Michael A. *Leo Strauss, Education and Political Thought*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2011. p. 52-73. DOI: <https://doi.org/10.5771/9781611470550-52>.
- OLIVEIRA, Richard Romeiro. The subversion of ancient thought: Strauss's interpretation of the modern philosophic project. *Rev. Int. Fil*, Campinas, v. 43, n. 3, p. 1-54, 2020. DOI : <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2020.v43n3.ro>.
- ROBERTSON, Neil G. "The Second Cave": Leo Strauss and the Possibility of Education in the Contemporary World. In: YORK, Jeffrey G.; PETERS, Michael A. *Leo Strauss, Education and Political Thought*. Madison: Fairleigh Dickinson

² É o argumento que Burns defende e que reproduzimos na primeira seção desse artigo (Burns, 2021, p. 15).

University Press, 2011. p. 34-51. DOI: <https://doi.org/10.5771/9781611470550-34>.

STRAUSS, Leo. What is Liberal Education? *In*: STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy*: Ten essays by Leo Strauss. Detroit: Wayne State University Press, 1989. p. 311-319.

STRAUSS, Leo. Liberal Education and Responsibility. *In*: STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy*: Ten essays by Leo Strauss. Detroit: Wayne State University Press, 1989. p. 321-345.

STRAUSS, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Data de registro: 24/02/2023

Data de aceite: 06/09/2023



Leo Strauss e a Educação Liberal¹

Walter Nicgorski

*Tradutor: Bruno Irion Coletto**

NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Waco, v.13, n. 2, p. 233-250, 1985.

Leo Strauss escreveu sobre educação liberal enquanto professor e inspirou-a amplamente por meio do trabalho de seus alunos. Este ensaio revisará e destacará o que ele escreveu sobre a educação liberal. Em seguida, argumentará que seus esforços para a educação liberal constituem uma contribuição crítica para o ensino superior norte-americano e, por sua vez, para a democracia dos Estados Unidos. Que ele realmente pretendia dar essa contribuição não poderia ser mais claro. Mas essa contribuição ainda está em uma forma seminal, dificilmente compreensível e enfrentando grandes desafios.

Leo Strauss escreveu especificamente sobre a educação liberal duas vezes. Ambos os escritos foram inicialmente preparados como

¹ NT: Originalmente publicado como: NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Waco, v.13, n. 2, p. 233-250, 1985.

Agradecemos ao Professor Walter Nicgorski, autor do presente artigo, bem como ao Professor Timothy W. Burns, Editor-Chefe da revista *Interpretation*, pela pronta autorização e pelo incentivo à tradução deste texto. Agrademos, igualmente, ao Professor Elvis Mendes por ter tornado a presente tradução possível.

A versão original se inicia com a seguinte nota preliminar do autor:

Esta é a versão revisada de um artigo apresentado na American Political Science Association em 1983. A revisão se beneficiou dos comentários do professor Frederick Crosson da Universidade de Notre Dame.

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

discursos. “*What is Liberal Education?*” foi proferido em 1959 para o *The Basic Program of Liberal Education for Adults* na Universidade de Chicago. “*Liberal Education and Responsibility*” foi um discurso proferido em março de 1960 para o *Arden House Institute in Leadership Development*, outra iniciativa para educação de adultos. Strauss relatou nessa última fala que seu convite foi baseado na expectativa de que ele explicasse duas frases do seu discurso de formatura no ano anterior. Nessas, Strauss havia dito:

A educação liberal é a escada pela qual tentamos ascender da democracia de massas à democracia como originalmente concebida. A educação liberal é o esforço necessário para fundar uma aristocracia dentro da sociedade de massas democrática.

Alguns anos depois, Strauss preparou um único ensaio com partes substanciais dos dois discursos e o publicou sob o título *Liberal Education and Mass Democracy*².

² Este ensaio figurou em *Higher Education and Modern Democracy*, Robert A. Goldwin, ed. (Chicago: Rand McNally, 1967), pp. 73-96. “What is Liberal Education?” (de ora em diante apenas “What is...?”) foi reproduzido de uma publicação original da Universidade de Chicago na *Education for Public Responsibility*, C. Scott Fletcher, ed. (New York: Norton, 1961), pp. 43-51. As duas frases que provocaram o segundo discurso sobre educação liberal estão na página 46. O Segundo texto, “Liberal Education and Responsibility” (de ora em diante apenas “Liberal Education...”) deve ter sido publicado inicialmente em *Education: The Challenge Ahead*, C. Scott Fletcher, ed. (New York: Norton, 1962), pp. 49-70. Os textos de ambos os discursos foram reimpressos, após edições, como os dois primeiros ensaios de Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968). As referências que seguem, a não ser quando expressamente referido em sentido contrário, são aos textos na forma como apareceram em *Liberalism Ancient and Modern*.

NT: todas as citações deste artigo foram diretamente traduzidas do próprio texto, em tradução livre, considerando-se a forma como efetivamente citadas pelo autor. Da mesma forma, com autorização do editor, as notas de rodapé e as referências às citações e transcrições foram mantidas, dentro do possível, na forma original, sem que se buscasse adaptar o modo original do autor às formalidades da presente revista. Para as passagens em grego, optamos por transliterar a palavra, mantendo a grafia original entre parêntesis.

A Natureza da Educação Liberal

Strauss escreveu de forma precisa e vívida sobre a finalidade da educação liberal. “A educação liberal é a educação na cultura ou para a cultura. O produto acabado de uma educação liberal é um ser humano culto”. Strauss entendia que cultura significava “o cultivo da mente, o cuidado e o aprimoramento das faculdades nativas da mente de acordo com a natureza da mente”.³ Embora inicialmente Strauss sugerisse que esse significado de cultura é o principal hoje, quase que imediatamente ele recuava e confessava a diferença entre o destino deste conceito e o seu uso comum. Ele observou que sua “noção de educação liberal não parecia se adequar a uma era que estava ciente do fato de que não existe *a* cultura *da* mente humana, mas sim uma variedade de culturas”⁴. Observe que Strauss falou sobre “o fato” de uma variedade de culturas e parecia respeitar a visão de que “a cultura ocidental é apenas uma entre muitas culturas”. A definição inicial de cultura de Strauss (“o cultivo da mente...”) foi, ao que parece, pretendida como universal. Ou seja, não era, na linguagem da época, “vinculada à cultura”. No entanto, ele estava preparado para reconhecer que existe algum tipo de condicionamento histórico ou especificidade material em certas abordagens do desenvolvimento da mente. Há algo a ser dito sobre a existência da cultura ocidental e da cultura oriental, assim como parece haver algo em distinções como aquela feita entre a mentalidade inglesa e francesa⁵. Strauss deixava claro que, no curso do desenvolvimento da mente, na medida do possível, não se deveria, de forma alguma, ouvir exclusivamente as grandes mentes do Ocidente⁶.

³ “What is...?”, p. 3.

⁴ “What is...?”, p. 4.

⁵ Veja especialmente Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (New York: Atheneum, 1974), pp. 55-106.

⁶ “What is...?”, p. 7.

No entanto, todas as aparentes concessões de Strauss à pluralidade de condições pelas quais a mente humana trabalha foram feitas a partir da perspectiva de que existe *a* cultura adequada e, portanto, *a* excelência adequada *da* mente humana. Reconhecer o fato de que manifestações da mente são limitadas de várias maneiras não é aceitar a relativização generalizada da cultura que é adotada por muitos contemporâneos que falam de uma “variedade de culturas” e que significam quaisquer padrões de comportamento cultivados em qualquer grupo (por exemplo, “a cultura dos subúrbios” ou “as culturas de grupos juvenis”). Esse significado relativizado de “cultura” no uso comum compeliu Strauss a tentar outra descrição para a educação liberal.

Há muito se pensa que a educação liberal é, em certo sentido, libertadora. “Educação liberal”, escreveu Strauss, “é a libertação da vulgaridade. Os gregos”, ele acrescentou, “tinham uma bela palavra para ‘vulgaridade’; eles chamavam isso de *apeirokalia* (απειροκαλία), a falta de experiência em coisas belas. A educação liberal nos fornece experiência em coisas belas”⁷. O homem livre ou liberal já foi assim chamado para diferenciá-lo do escravizado que vive para outro ser humano ou daquele que se assemelha ao escravizado, pois “eles têm muito pouco tempo para si mesmos, porque precisam trabalhar para seu sustento e descansar para que possam trabalhar no dia seguinte”⁸. Este homem livre, chamado na tradição clássica de cavalheiro (*gentleman*) ou homem belo (*kalos kagathos* – καλος καγαθος), só é possível quando tem apoio material suficiente para ter o lazer e o tempo livre tanto para receber uma educação que o direcione para a liberdade e para a beleza, quanto para praticar as virtudes apenas parcialmente concretizadas na política e na filosofia enquanto ele vive uma vida em direção à sua realização completa. A educação liberal é então a educação na beleza da virtude ou para a plenitude dessa beleza⁹. Ela distingue.

⁷ “What is...?”, p. 8.

⁸ “Liberal Education...”, p. 10.

⁹ “Preface”, *Liberalism Ancient and Modern*, vii.

Dois aspectos da primeira formulação de Strauss sobre a compreensão da educação liberal podem agora ser melhor esclarecidos. Quando Strauss usou cultura em sua definição inicial para significar “o cultivo da mente”, ele pode ser entendido como tendo defendido a ideia de que o pico da virtude seria a virtude intelectual ou algum tipo de conhecimento. Outra maneira totalmente consistente de apreciar essa ênfase na mente é vê-la como uma afirmação, verdadeira para Aristóteles e Platão, de que todas as virtudes em sua completude teriam a virtude intelectual em seu cerne. As virtudes humanas são de um só tecido; em sua perfeição, elas são “inseparáveis uma da outra”¹⁰. O papel da mente em todas elas as torna virtudes distintamente *humanas*.

Strauss falou da educação liberal como educação “para a cultura”. Aqui, na primeira linha de seu primeiro ensaio sobre educação liberal, ele apontou para os temas mais importantes de toda a sua obra, seu interesse persistente na natureza da filosofia e a relação entre a filosofia e a cidade. “Para a cultura” é, como vimos, “em direção à sabedoria”, “em direção à virtude completa”. A educação liberal é uma fase do movimento possível da consciência comum através da filosofia e para a filosofia. Strauss distinguiu a educação liberal da educação filosófica ou da vida de filosofia.

*À luz da filosofia, a educação liberal assume um novo significado: a educação liberal, especialmente a educação nas artes liberais, surge como uma preparação para a filosofia. Isso significa que a filosofia transcende o cavalheirismo (gentlemanship). O cavaleiro como cavaleiro aceita com confiança certas coisas muito importantes que, para o filósofo, são temas de investigação e questionamento. Portanto, a virtude dos cavaleiros não é inteiramente a mesma que a virtude do filósofo.*¹¹

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ “Liberal Education...”, p. 13.

A filosofia é essencialmente a “*busca* pela verdade sobre as questões mais importantes ou sobre a verdade abrangente...”¹². Ficará claro, a seguir, que a educação liberal é, de acordo com Strauss, amplamente realizada por meio da participação na filosofia. No entanto, ela não é a vida de filosofia em si mesma; mas é propedêutica à filosofia e, de certa forma, mais “crédula” do que a filosofia. A educação liberal está na mesma linha ou “busca”, *em direção ao* objetivo da filosofia. O ser humano totalmente culto é realmente o fim da filosofia, o filósofo perfeito. A educação liberal, ao mover-se em direção à cultura, orienta-se a partir do fim da filosofia, mas chega ao seu fim em algum ponto ao longo de um *continuum* que se dirige à plena cultura ou sabedoria. Ao se orientar pelo fim da filosofia, parece que a educação liberal deve ser dirigida e moldada por aqueles que se movem explicitamente para esse fim, em outras palavras, pelos filósofos. Mesmo dentro do modo de vida filosófico, o fim da cultura plena é apenas mais ou menos, em vez de simples e totalmente atingível. Strauss certa vez escreveu sobre a filosofia como um modo de vida da seguinte maneira:

Sendo essencialmente busca, e não podendo jamais se tornar sabedoria, ao contrário da filosofia, os problemas são sempre mais evidentes do que as soluções. Todas as soluções são questionáveis. Agora, o modo de vida correto não pode ser totalmente estabelecido, exceto por uma compreensão da natureza do homem, e a natureza do homem não pode ser totalmente esclarecida, exceto por uma compreensão da natureza do todo. Portanto, o modo de vida correto não pode ser estabelecido metafisicamente, exceto por uma metafísica completa e, portanto, o modo de vida correto permanece questionável. Mas a própria incerteza de todas as soluções, a própria ignorância em relação às coisas mais importantes, torna a busca pelo conhecimento a

¹² *Ibid.* O sublinhado é de minha autoria.

*coisa mais importante e, portanto, a vida dedicada a ela, o modo correto de viver.*¹³

O compromisso da filosofia com a questionabilidade de todas as soluções está na raiz de sua tensão ou “desproporção” com a cidade ou com o político. Na medida em que a educação liberal é mais confiável do que a filosofia, parece haver alguma tensão ou desproporção entre a filosofia e a educação liberal. Na medida em que a educação liberal é alcançada por meio da filosofia e se move em direção à filosofia, há uma tensão entre a educação liberal e a cidade ou a responsabilidade cívica como convencionalmente compreendida¹⁴. Strauss parece sustentar que há um ponto específico no *continuum* que assinala o objetivo ou o fim da educação liberal. Este ponto indica a posse de uma curiosidade crédula – uma decência e lealdade apropriadas na esfera política marcadas pela consciência e respeito pela vida e pela tarefa da filosofia. O homem liberalmente educado, estando entre a cidade e a filosofia, deve experimentar em algum sentido a tensão entre as duas.

Os Meios e as Condições da Educação Liberal

Algumas das frases mais memoráveis de Strauss são “somos compelidos a viver com os livros. Mas a vida é muito curta para viver com quaisquer que não sejam os melhores livros”¹⁵. A atração de Strauss pelos

¹³ Leo Strauss, “The Mutual Influence of Theology and Philosophy”, *The Independent Journal of Philosophy* III (1979), pp. 113-114.

¹⁴ Que Strauss via a situação desta forma é indicado em sua discussão sobre a tendência da filosofia moderna de baixar o fim da filosofia para algo “que seja capaz de efetivamente ser alcançado por todos os homens”. Ele escreveu: “temos sugerido que a justificação última para a distinção entre cavalheiros e não cavalheiros é a distinção entre filósofos e não filósofos. Se isso é verdade, então segue-se que ao causar o colapso do propósito dos filósofos, ou mais genericamente o propósito que essencialmente transcende a sociedade, no propósito dos não filósofos, causa-se o colapso do propósito dos cavalheiros no propósito dos não cavalheiros” (“Liberal Education...”, p. 19).

¹⁵ “What is...?”, p. 6.

maiores livros não era simplesmente a de um filósofo que economiza seu alcance de tempo e atenção. Ele pensava que a educação liberal consistia “em estudar com o devido cuidado os grandes livros que as maiores mentes legaram...”¹⁶. Essa convicção sobre os meios primários da educação liberal o levou a endossar o impulso básico, se não todas as formas organizacionais, do movimento dos Grandes Livros nos Estados Unidos em meados do século. No seu discurso de 1960 na *Arden House*, ele pensava que “agora a educação liberal estava quase se tornando sinônimo de ler em comum os Grandes Livros”. A esse pensamento, Strauss acrescentava: “um começo melhor não poderia ter sido feito”¹⁷.

Poder-se-ia explicar a atração de Strauss pela educação através dos Grandes Livros por aspectos de sua biografia, e há algo a ser dito sobre isso, embora seja totalmente inapropriado chamá-lo de “explicação”. O que sabemos sobre sua educação e seus primeiros interesses na Alemanha e o que podemos rastrear de suas preocupações pessoais por meio de suas publicações manifestam uma vida de reflexão sobre as grandes questões colocadas pelos maiores pensadores da tradição ocidental e da tradição judaica dentro dela¹⁸. Seus dois discursos sobre educação liberal ocorreram em uma época em que se acredita que Strauss tenha voltado sua atenção de maneira especial para Sócrates. O exemplo de Sócrates acabou, talvez surpreendentemente para alguns, influenciando e apoiando não apenas a maneira como Strauss pensava sobre a educação liberal, mas também sua atração pela abordagem aos Grandes Livros. Strauss parecia apreciar uma declaração pouco conhecida de Sócrates, fornecida por Xenofonte:

Aqueles que oferecem-na [a sabedoria] a todos os cantos por dinheiro são conhecidos como sofistas, prostitutas da sabedoria, mas pensamos que aquele que faz amizade com alguém que sabe ser dotado por

¹⁶ “What is...?”, p. 3.

¹⁷ “Liberal Education...”, p. 24.

¹⁸ Veja-se: Walter Nicgorski, “Leo Strauss”, *Modern Age* 26 (Summer/Fall, 1982), pp. 273-273, esp. nota 3.

*natureza e o ensina todo o bem que pode, cumpre o dever de cidadão e cavalheiro. E eu ensino-lhes todo o bem que posso e recomendo-os a outros de quem penso que obterão algum benefício moral. E os tesouros que os sábios de outrora nos deixaram em seus escritos, eu abro e exploro com meus amigos. Se nos deparamos com alguma coisa boa, nós a extraímos e damos muita importância assim somos úteis uns aos outros.*¹⁹

O exemplo de Sócrates parece ter influenciado ou fortalecido uma ênfase especial de Strauss na abordagem do aprendizado e dos grandes pensadores. Strauss parecia compartilhar totalmente a socrática elevação das questões “humanas” e seu esforço para redirecionar a atenção da filosofia de assuntos naturais e divinos para assuntos humanos. Na terminologia convencional, Strauss elevou a filosofia moral e política acima de investigações abrangentes e profundas como ciência natural, metafísica e teologia. Dada a compreensão de Strauss da filosofia como busca e seu movimento natural para a metafísica, deve ficar claro que a prioridade que Strauss atribuiu à filosofia moral e política é, no máximo, uma prioridade cronológica e pedagógica, e não de significado inerente. As grandes questões morais e políticas impõem-se com especial urgência ao estudante ávido, à pessoa de bom senso, ao cidadão. Visto que a atividade da pessoa liberalmente educada se ocupará “das coisas mais importantes, das únicas coisas que merecem ser levadas a sério por si mesmas, da boa ordem da alma e da cidade”, pode-se esperar que a própria educação liberal enfatize essas “questões mais importantes”²⁰. Não só é útil pedagogicamente começar com o horizonte do cidadão, mas pareceu para Strauss, como para Sócrates, ser o ponto de partida útil e natural para o investigador filosófico. Essa socrática orientação prática de Strauss significava que nem todos os grandes escritos poderiam ser considerados de igual importância para o propósito da educação liberal. Parece haver

¹⁹ Xenofonte, *Memorabilia* I.vi.13-14. O sublinhado é de minha autoria.

²⁰ “Liberal Education...”, p. 11.

mais do que brincadeira erudita na ocasional observação reputada à Strauss no sentido de que uma faculdade de artes liberais poderia ser fundada em torno de quatro livros: a Ética de Aristóteles, o Tratado da Lei de Tomás de Aquino, A Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant e um texto não mencionado²¹. Esta observação foi feita no St. John's College, a principal faculdade de Grandes Livros dos Estados Unidos; foi lá que Leo Strauss passou os últimos anos de sua vida e morreu. Parecia uma pedra angular adequada para uma vida de pensamentos e escritos sobre Grandes Livros e então de defesa deles como sendo o principal meio de uma educação liberal.

Mas ainda é preciso entender por que Strauss defendeu o estudo dos grandes livros como o melhor modo de educação liberal. Parece haver duas razões, ou dois níveis de uma única razão. Strauss, como muitos outros, falou dos grandes livros e das grandes mentes como exemplos de excelência humana. A tarefa da educação liberal é atrair os alunos para tal excelência por meio de uma exposição adequada a ela. “Educação liberal”, Strauss escreveu aludindo evidentemente ao contexto contemporâneo, “lembra àqueles membros de uma democracia de massas que têm ouvidos para ouvir, da grandeza humana”²².

A outra razão é evidente a partir de uma apreciação completa do que acontece ou pode acontecer quando um aluno teve uma exposição adequada às grandes mentes em seus escritos. Strauss afirma que os grandes livros devem ser estudados “com o devido cuidado”. Para ele, acima de tudo, isso significava que os grandes livros deveriam ser estudados com total atenção às importantes diferenças entre eles. É confrontando e trabalhando essas diferenças que a mente do aluno e do professor é verdadeiramente atraída para a companhia das grandes mentes. Confrontado com as diferenças de tais mentes sobre os assuntos mais importantes, o aluno é afastado de algo como a experiência da doutrinação

²¹ Ted A. Blanton, “Leo Strauss”, *The College* (magazine of St. John's College) 25 (January, 1974), p. 3.

²² “What is...?”, p. 5, veja também p. 6.

e é atraído para a filosofia. “Esse filosofar” de alunos e professores “consiste, de qualquer forma primeiramente, e de certa forma principalmente, em ouvir a conversa entre os grandes filósofos ou, de forma mais geral e mais cautelosa, entre as maiores mentes...”²³. Mas escuta passiva não era o que Strauss tinha em mente, embora ele insistisse tão lindamente que essa escuta que pode educar liberalmente “exige de nós a ruptura completa com o barulho, com a pressa, com a falta de consideração, com o baixo valor da Vanity Fair dos intelectuais e dos seus inimigos.”²⁴ Na verdade, é preciso algo mais do que passividade até mesmo para ouvir uma conversa, pois Strauss observou que nós, alunos e professores, “devemos provocar essa conversa”, pois “as maiores mentes proferem monólogos” que devemos transformar “em um diálogo”²⁵.

Parece razoável supor que as contribuições dos pupilos “mais experientes”, isto é, dos professores, são importantes para a fabricação desse diálogo. Essa contribuição também é necessária de várias e sutis maneiras porque o diálogo entre as maiores mentes produz “uma dificuldade tão grande que parece condenar a educação liberal ao absurdo”²⁶. Essa dificuldade foi revelada apenas em parte e é essencialmente a incapacidade dos alunos mais experientes (professores) e dos alunos menos experientes (alunos) de arbitrar as divergências entre as maiores mentes. Strauss colocou a dificuldade desta forma: “uma vez que as maiores mentes se contradizem sobre os assuntos mais importantes, elas nos obrigam a julgar seus monólogos; não podemos confiar no que qualquer uma delas diz. Por outro lado, não podemos deixar de notar que

²³ “What is...?”, p. 7.

²⁴ “What is...?”, p. 8.

²⁵ A óbvia questão relacionada com os diálogos platônicos foi antecipada por Strauss quando ele observou que “as grandes mentes proferem monólogos mesmo quando elas escrevem diálogos. Quando olhamos para os diálogos platônicos observamos que nunca há um diálogo entre as mentes da mais alta ordem...” “What is...?”, p. 7.

²⁶ *Ibid.*

não somos competentes para ser juízes”²⁷. Qualquer que seja a “credulidade” que possa estar envolvida na educação liberal, aqui fica claro que ela envolve uma desconfiança, envolve a filosofia, e essa é uma filosofia que “deve estar em guarda contra o desejo de ser edificante...”. Assim é que a “educação liberal, que consiste no intercâmbio constante com as maiores mentes, é um treinamento na mais alta forma de modéstia ... e ao mesmo tempo um treinamento em ousadia”²⁸.

Agora é possível apreciar o fato de que o entusiasmo de Strauss pelo relato de Xenofonte sobre Sócrates; lendo “tesouros que os sábios de outrora nos deixaram” é apenas um entusiasmo qualificado. Sócrates foi retratado falando tanto da importância de ensinar aos amigos todo o bem que puder, quanto de como ele e seus amigos, ao encontrarem algum bem na leitura, o extraíam e se faziam úteis uns aos outros. Ao comentar esta passagem de Xenofonte em duas ocasiões distintas, Strauss observou que este relato indica implicitamente que nem tudo naqueles livros de sábios era bom e que o relato era “defeituoso, pois não nos dizia nada sobre o que Sócrates fez sobre essas passagens ... as quais ele não sabia se eram boas”²⁹. Os comentários de Strauss refletem a preocupação de que o relato, da forma como feito, possa dar uma falsa imagem, levando a subestimar a dificuldade de pensar através dos elementos mistos, bons e ruins, presentes em grandes escritos, bem como levando a uma dificuldade ainda mais fundamental e mais grave que é saber reconhecer o bem. Strauss parecia preocupado que o relato, tal como está, pudesse revelar um Sócrates que não era filosófico em suas relações com os amigos. A educação liberal por meio do engajamento no diálogo das grandes mentes deve envolver o questionamento e o espírito questionador da filosofia; mas ela não poderia se deixar ser tocada pela nobre, ainda que elusiva, compreensão completa que a filosofia busca.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ “What is...?”, p. 8.

²⁹ Leo Strauss, *Xenophon's Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), p. 29. Também: “What is...?”, p. 6.

Como, então, combinar a crédula confiança do cavalheiro liberalmente educado com a cética desconfiança do filósofo? Como combinar a resolução das prementes questões do bem e do mal exigidas pelos liberalmente educados com a insatisfeita premência pela compreensão completa que marca o filósofo genuíno? Essas questões simplesmente trazem para o primeiro plano as tensões entre a cidade e a filosofia, a filosofia e a educação liberal e a educação liberal e a cidade. Os escritos de Strauss sobre educação liberal levam os leitores a essas questões. Ele não prescreveu normas ou regras para o que pode ser dado ou ensinado na educação liberal em oposição ao que deve ser questionado na filosofia; ele não afirmou de forma universal o que se pode esperar dos alunos e o que seria perturbador para eles; ele não deu uma linha clara e distinta de separação entre a educação liberal e a filosofia. Strauss deixou essas questões, como talvez devam ser deixadas, para serem trabalhadas de acordo com as habilidades e disposições do professor e do aluno dentro do contexto de cada experiência da educação liberal, de cada luta com as lutas das grandes mentes³⁰.

Para Strauss, então, os meios da educação liberal eram principalmente as obras de grandes mentes abordadas de uma certa maneira. Condições importantes para esta formação são as qualidades do professor e do aluno e o ambiente institucional em que estudam.

³⁰ Em uma versão anterior de “*What is Liberal Education?*” Strauss começava o discurso indicando que o seu conteúdo era constituído por um “alerta” e que os ouvintes, uma vez que tinham tido uma educação liberal, teriam a capacidade de evitar assumir este alerta como um “conselho de desespero” (veja Fletcher, ed., *Education for Public Responsibility*, p. 43). Parece que o alerta é constituído pela ênfase que Strauss dá às graves dificuldades filosóficas e aos desafios inerentes à educação liberal e que o alerta resulta em seu questionamento ou sua dúvida, direcionada a seus ouvintes, preocupado se eles realmente receberam uma educação liberal (lembre que este é um discurso de formatura). Mesmo assim, estes ouvintes não devem desesperar pois eles receberam o suficiente de uma educação liberal para que saibam que o que eles tem é bom, mesmo que não seja a íntegra do conhecimento e, logo, uma garantia da bondade que eles estão cientes. Talvez, contudo, a intenção de Strauss fosse indicar que eles não se desesperariam, pois a educação liberal fornece à pessoa perspectiva e, consequentemente, capacidade para aceitar as limitações humanas, especialmente limitações sobre a nossa própria capacidade de atingir o conhecimento completo.

Comparado com seus extensos comentários sobre os grandes livros e a abordagem adequada a eles, Strauss disse pouco explícita e diretamente sobre essas condições. Quando Strauss falou sobre o “cuidado adequado” com que se devem ler os grandes livros, ele explicitamente convocou professores (os alunos mais experientes dos livros) e alunos marcados pela *humildade* e *docilidade* perante as grandes mentes e pela *ousadia* e *independência* na avaliação de oposições e tensões. Ele também buscava uma disposição para o *cuidado*, a *seriedade* e a *honestidade* e o tipo de *habilidade intelectual* que permitisse a alguém se não necessariamente superar, o que seria raro de fato, mas pelo menos se envolver com o pensamento de grandes mentes. O aluno mais experiente, o professor, precisaria, via de regra, ser marcado por essas qualidades em maior grau, bem como pela apropriada “perceptividade e delicadeza” pela responsabilidade de líder do aprendizado liberal. À luz dessas qualidades necessárias para a educação liberal e sua variação de pessoa para pessoa, a melhor forma de educação liberal seria individual ou triádica, o aluno, o professor e os grandes livros. A educação para a sabedoria teria que ser um encontro pessoal para responder com sensibilidade e, portanto, corretamente, a perguntas sobre por onde começar e até onde tentar esticar ou ascender. Sócrates é conhecido por ter ensinado cada indivíduo como um indivíduo³¹. Essa educação liberal, preocupada com as almas daqueles que estão sendo educados, não pode ser, como disse Strauss, semelhante a uma indústria ou a uma máquina³².

Quando, em certa ocasião, Strauss falou de modo bastante explícito e direto sobre as condições da educação liberal, sua declaração foi notável em alguns aspectos. Strauss começou com uma autorrevelação interessante, se não surpreendente para muitos:

³¹ Aquilo que é exemplificado regularmente nos apontamentos dramáticos de Platão e de Xenofonte é explicitamente destacado por Xenofonte no começo do Livro IV da *Memorabilia*, onde Sócrates é reconhecido por ter havido seu método de acordo com a disposição da pessoa a qual está travando uma conversa séria.

³² “Liberal Education...”, p. 25.

*Reconheço que a educação é, de certo modo, o assunto do meu ensino e da minha pesquisa. Mas estou quase exclusivamente preocupado com o objetivo ou fim da educação em seu melhor ou mais elevado sentido – da educação do príncipe perfeito, por assim dizer – e muito pouco com suas condições e seus comos. As condições mais importantes, parece-me, são as qualidades do educador e do ser humano a educar; no caso da educação mais elevada, essas condições são muito raramente preenchidas e não se pode fazer nada para produzi-las; as únicas coisas que podemos fazer em relação a eles são não interferir em sua interação e evitar tal interferência.*³³

Quando Strauss afirmou que as qualidades necessárias para a forma *mais elevada* de educação muito raramente são encontradas e não estão ao alcance da criação humana, ele estava evidentemente falando da educação filosófica e da educação do príncipe-filósofo. Uma vez que a educação liberal é significativamente filosófica e uma vez que é preliminar à educação filosófica propriamente dita, ou seja, à vida de filósofo, seria de se esperar que o que Strauss disse sobre a raridade e a natureza dada das qualidades para as formas mais elevadas de educação fossem proporcionais ao grau de educação liberal. Essa conclusão é afirmada de modo direto no final do mesmo discurso em que Strauss advertia: “não devemos esperar que a educação liberal possa se tornar educação universal. Sempre será obrigação e privilégio de uma minoria”³⁴.

A intenção de Strauss, no entanto, ao observar que as qualidades necessárias para as formas superiores de educação estão além da criação humana, não deve ser entendida como um abandono romântico do esforço humano para *cultivar* a excelência humana. Muito do que Strauss disse em ambos ensaios sobre educação liberal e ao longo de sua obra é indicativo do esforço extenuante que ele considerava necessário para tal cultivo ou aculturação. Dois comentários podem ajudar a esclarecer a intenção de

³³ “Liberal Education...”, p. 9.

³⁴ “Liberal Education...”, p. 24.

Strauss ao dizer que “não se pode fazer nada para produzir” as qualidades necessárias e que “as únicas coisas que podemos fazer em relação a eles são não interferir em sua interação e evitar tal interferência”. Em primeiro lugar, Strauss quase imediatamente seguiu essa declaração com um exemplo de conselho que dá aos alunos de pós-graduação em relação ao ensino. Este conselho, frequentemente ouvido de Strauss, era “sempre presume que há um quieto aluno em sua classe que é muito superior a você na mente e no coração”. Strauss então explicava as implicações deste conselho da seguinte forma: “não tenha uma opinião muito elevada de sua importância, mas tenha a mais elevada opinião acerca do seu dever, da sua responsabilidade”³⁵. O exemplo de Strauss deixa claro quão seriamente ele assumiu a responsabilidade para com aquele tipo mais elevado raramente encontrado, a alma filosófica, que pode estar em nosso meio. Assim, Strauss, bem no início de seu “*Liberal Education and Responsibility*”, e antes de lidar com temas mais amplos, falou sobre o mais raro dos tipos humanos e a necessidade de a maioria responder a essa pessoa, especialmente no nível de educação superior, afastando-se e não interferindo.

O segundo comentário sobre a intenção de Strauss de colocar as condições críticas da educação além da *criação* humana envolve perceber que Strauss estava falando das condições para a educação durante os anos de faculdade e depois. Ele não estava minando o esforço humano nos primeiros anos de estudo em prol de *cultivar* as qualidades que mais tarde tornariam possível a educação liberal e filosófica. Além disso, mesmo com relação aos anos de faculdade e depois, Strauss disse que se espera que se “evite ... interferência” na interação do aluno qualificado e do professor qualificado. Prevenir tal interferência com a desafiadora, delicada e pessoal experiência da educação liberal e filosófica requer alguma consciência das forças que podem interferir ou que efetivamente interferem, bem como algum conhecimento sobre o ambiente de apoio para tal educação.

³⁵ “*Liberal Education...*”, p. 9.

Strauss deu algumas orientações tanto no que diz respeito à preparação para a educação liberal, quanto em relação a um ambiente de apoio para esta e ainda para a educação superior. Não é de surpreender que Strauss parecesse apontar principalmente para um modelo grego de educação preparatória para a educação liberal. Além de fornecer as habilidades básicas como leitura, escrita e cálculo, tal educação deveria consistir principalmente na “formação do caráter e do gosto”. “As fontes” para esta educação são os poetas³⁶. O gosto pelo belo estaria associado àquelas qualidades de caráter — por exemplo, honestidade, humildade e ousadia — que foram observadas acima como condições necessárias para a educação liberal. Strauss reconheceu que o genuíno refinamento de caráter e gosto exigidos para a educação liberal estava ameaçado pelas pressões do gosto comum e do conformismo em uma democracia de massas. Strauss escreveu corajosamente sobre essa preocupação em “*What is Political Philosophy?*”:

Também não podemos dizer que a democracia encontrou uma solução para o problema da educação. Em primeiro lugar, o que hoje se chama educação, muitas vezes não significa educação propriamente dita, isto é, a formação do caráter, mas sim instrução e treinamento. Em segundo lugar, na medida em que a formação do caráter é de fato pretendida, existe uma tendência muito perigosa de identificar o homem bom com o bom esportista, o companheiro cooperativo, o “cara comum”, isto é, uma ênfase exagerada em uma certa parte da virtude social e uma negligência correspondente acerca daquelas virtudes que amadurecem, isso se não florescem, em privacidade, para não dizer solidão: educando as pessoas para cooperar umas com as outras em um espírito amigável, não se educam pessoas inconformadas, pessoas que estão

³⁶ “Liberal Education...”, p. 11.

*preparadas para ficar sozinhas, lutar sozinhas, “rudes individualistas”.*³⁷

Strauss aparentemente também pensava que a educação religiosa muitas vezes desempenhava um papel importante na garantia da formação do caráter que era útil para a boa ordem política e a base para a educação liberal e filosófica. Ele falou em 1960 da “decadência da educação religiosa do povo” e acrescentou “me refiro mais do que ao fato de que uma grande parte da população não recebe mais nenhuma educação religiosa, embora na presente ocasião não seja necessário pensar para além desse fato”³⁸. É claro que, na visão de Strauss, a educação religiosa, mesmo quando recebida, havia perdido a ênfase central que outrora a caracterizava. Essa educação baseada na Bíblia havia buscado levar “cada um a se considerar responsável por suas ações e por seus pensamentos perante um Deus que o julgaria”³⁹. A morte dessa educação religiosa, pensava Strauss, criava uma “necessidade sentida” na sociedade contemporânea para a educação do caráter, que muitos consideravam ser um fato que chamava pela educação liberal. Strauss se questionava se certos proponentes da educação liberal, as vezes uma educação liberal bastante universal, compreendiam corretamente os problemas da época. Questionava ele: “nossa preocupação atual com a educação liberal ... não é devida ao vazio criado pela decadência do ensino religioso? Essa educação liberal destina-se a desempenhar a função anteriormente desempenhada pela educação religiosa? A educação liberal pode desempenhar essa função?”⁴⁰. Strauss acreditava que a democracia moderna – a concepção fundada por seus criadores – havia sido concebida para depender da educação religiosa do povo e da educação liberal dos representantes do

³⁷ Leo Strauss, “What is Political Philosophy?”, *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Westport, Connecticut: Greenwood, 1973), pp. 37-38.

³⁸ “Liberal Education...”, p. 18-19.

³⁹ “Liberal Education...”, p. 15-16.

⁴⁰ “Liberal Education...”, p. 19.

povo. A decadência de ambas as formas de educação parecia explicar “a situação atual” da democracia de massas⁴¹.

Por maiores que fossem as forças e tendências que Strauss visse trabalhando contra a sólida educação de caráter, que era uma preliminar necessária para a educação liberal, havia desafios igualmente significativos aguardando o aluno bem preparado que chegasse a uma faculdade ou universidade para uma educação liberal. Para colocar a questão da forma mais positiva possível, Strauss estava ciente da ausência na educação superior do tipo de pessoa que pudesse ser um educador para a sabedoria. O que ele procurava nos educadores foi destacado no elogio que certa vez fez a Kurt Riezler, um colega dos dias de Strauss na New School for Social Research. Riezler, escreveu Strauss, era marcado pela “virtude da humanidade”.

*Seus interesses e simpatias estenderam-se a todos os campos de empreendimento humano digno. Ele poderia facilmente ter se tornado um estudioso notável em uma grande variedade de campos, mas preferiu ser um homem verdadeiramente educado a ser um especialista ... A atividade de sua mente tinha o caráter de emprego nobre e sério de lazer, não de trabalho árduo. E seus amplos interesses e simpatias nunca se separaram de seu senso de responsabilidade humana.*⁴²

Notável neste elogio é o “senso de responsabilidade humana”, liberdade do “trabalho forçado” e a liberdade da humanidade muitas vezes restrita do especialista. Strauss procurou por essas qualidades em educadores liberais e parecia achar que o ambiente das instituições educacionais não apoiava tais qualidades humanas.

Strauss escreveu especificamente acerca da “especialização cada vez maior, com o resultado de que a respeitabilidade de um homem passa a

⁴¹ “Liberal Education...”, p. 18.

⁴² Leo Strauss, “Kurt Riezler”, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, p. 234.

depender de ele ser um especialista”. Sua resposta pessoal, também instada a seus alunos e amigos, foi no sentido de que “nós somos realmente compelidos a ser especialistas, mas podemos tentar nos especializar nos assuntos mais importantes ou, para falar de maneira mais simples e nobre, na única coisa necessária”⁴³. À luz da visão de Strauss sobre o ponto de partida para a educação e do que está implicado no movimento em direção à sabedoria, fica claro que essa especialização “na única coisa necessária” dificilmente se assemelha à especialização normalmente encontrada na universidade moderna. A visão de Strauss, é claro, desafiava o igualitarismo radical entre matérias e disciplinas que permeia o ensino superior e que tornou a estrutura e a coerência curriculares um objetivo quase impossível em muitas instituições.

Strauss observou os efeitos do aumento da especialização não apenas nos educadores, mas também no que é vivenciado pelos alunos. Ele escreveu especificamente sobre a “educação científica” como estando “sob o risco de perder o seu valor para a abertura de horizontes e o aprofundamento do ser humano”. Ele então chamou a atenção para uma resposta curricular amplamente conhecida, mas totalmente inadequada, à especialização crescente.

O remédio para a especialização é, portanto, buscado em um novo tipo de universalismo – um universalismo que se tornou quase inevitável pela extensão de nossos horizontes espaciais e temporais. Estamos tentando expulsar a estreiteza da especialização pela superficialidade de coisas como cursos gerais de civilização ou pelo que tem sido apropriadamente comparado ao cinema interminável, como algo distinto de uma galeria de fotos, sobre a história de todas as nações sob todos os aspectos: econômico, científico, artístico, religioso e político. O gigantesco espetáculo assim proporcionado é, na melhor das hipóteses, excitante e divertido; não é instrutivo nem educativo. Cem páginas – não, dez páginas – de

⁴³ “Liberal Education...”, p. 23-24.

*Heródoto nos introduzem de modo imensuravelmente melhor na misteriosa unidade de singularidades e variedades nas coisas humanas do que muitos volumes escritos no espírito predominante em nossa época.*⁴⁴

Com essa declaração, Strauss revelou novamente sua visão sobre a capacidade dos grandes livros de educar de uma forma marcada tanto pela amplitude quanto pela profundidade.

Strauss estava obviamente preocupado com o fato de os educadores contemporâneos não conhecerem o lazer e a tranquilidade que permitiam uma investigação cuidadosa das obras das maiores mentes. Assim, lembramos, ele falou da educação liberal como exigindo de nós “a ruptura completa com o barulho, com a pressa, com a falta de consideração, com o baixo valor da Vanity Fair dos intelectuais e dos seus inimigos”⁴⁵. Então, em outro momento, ele falou da educação liberal como consistindo em “aprender a ouvir vozes mansas e baixas e, portanto, tornar-se surdo para os alto-falantes. A educação liberal busca a luz e, portanto, evita os holofotes”⁴⁶. Essas palavras sobre evitar os holofotes foram reimpressas na coleção intitulada “*Higher Education and Modern Democracy*”, onde também figurou um ensaio de Allan Bloom intitulado “*The Crisis of Liberal Education*”. Os comentários de Bloom sobre a universidade contemporânea parecem resumir as preocupações de Strauss.

A universidade tornou-se onicompetente e sensível às necessidades da comunidade. Como tal, no entanto, é menos uma reserva para a contemplação silenciosa das questões permanentes que são frequentemente esquecidas na agitação dos negócios comuns e [para] a busca daquelas disciplinas cujo único propósito é a clareza intelectual sobre as coisas mais importantes, e mais um centro de formação de especialistas

⁴⁴ “Liberal Education...”, p. 23.

⁴⁵ Nota 26, acima.

⁴⁶ “Liberal Education...”, p. 25.

*altamente qualificados. Essa mudança foi consagrada por uma transformação do nome: o que antes era a universidade tornou-se a multiversidade.*⁴⁷

E, finalmente, daquelas qualidades que Strauss elogiou em Kurt Riezler e evidentemente buscou nos educadores, “o senso de responsabilidade humana” parece o mais difícil de encontrar e provavelmente é a chave, quando encontrada, para evitar os perigos de uma especialização estreita e de um apressado ritmo de vida “muito barulho por nada” no ensino superior. Essa afirmação só pode ser compreendida se prestarmos atenção ao que Strauss quis dizer com responsabilidade humana. Foi a análise de Strauss sobre o caráter predominante da modernidade que o levou a ver que a responsabilidade humana passou, em larga escala, a ser entendida como uma resposta aos padrões estabelecidos pela opinião pública. Strauss havia concluído que na filosofia moderna – Maquiavel e depois – “o fim da filosofia é identificado com o fim que é capaz de ser efetivamente perseguido por todos os homens”. Strauss explicou

*Segue-se que, fazendo com que o propósito dos filósofos, ou mais geralmente, o propósito que essencialmente transcende a sociedade, colapse no propósito dos não-filósofos, faz-se com que o propósito dos cavalheiros colapse no propósito dos não-cavalheiros. A esse respeito, a concepção moderna de filosofia é fundamentalmente democrática. O fim da filosofia não é mais o que se pode chamar de contemplação desinteressada do eterno, mas o alívio do estado de homem.*⁴⁸

Mais tarde, na era moderna, até mesmo o alívio do estado de homem significando “saúde, uma vida razoavelmente longa e

⁴⁷ Allan Bloom, “The Crisis of Liberal Education.” *Higher Education and Modern Democracy*, p. 122.

⁴⁸ “Liberal Education...”, p. 19-20.

prosperidade” como representação de metas que derivavam de desejos objetivamente superiores é questionada. Strauss comentou

Uma vez que a ciência é então incapaz de justificar os fins para os quais busca os meios, ela é, na prática, compelida a satisfazer os fins que são buscados por seus clientes, pela sociedade à qual o cientista individual pertence e, portanto, em muitos casos pelas massas ... se olharmos então apenas para o que é peculiar à nossa época ou característica de nossa época, vemos apenas a interação do gosto das massas com alta eficiência, mas uma eficiência sem princípios estritamente falando. Os técnicos são, se não responsáveis, pelo menos são responsivos às demandas das massas; mas massas enquanto massas não podem ser responsáveis perante ninguém ou para alguém por alguma coisa.⁴⁹

Este é o mundo dos filósofos-cientistas ou simplesmente cientistas (com os filósofos vistos como irrelevantes) em que a “responsabilidade humana” assume novas dimensões. Essas novas dimensões significam que se trata de uma responsabilidade sem o padrão transcendente que deu sentido à concepção clássica de educação liberal defendida por Strauss. Nenhum padrão transcendente significa nenhuma aspiração além do convencional em cada sociedade e isso representa um colapso da tensão benéfica entre sociedade e educação liberal, e entre educação liberal e filosofia.

Democracia, Educação Liberal e o modelo germânico de Universidade

No que precedeu até aqui, a democracia moderna parece a vilã de um drama em que a educação liberal genuína é a vítima. Strauss chamou a atenção para as qualidades do aluno e do professor e, por consequência,

⁴⁹ “Liberal Education...”, p. 23.

para o ambiente da instituição que proporciona as condições primordiais para a educação liberal. Ele achava as condições contemporâneas esmagadoramente desfavoráveis à educação liberal e apontou a democracia de massas como causa e como sintoma (e, portanto, não como causa final) das condições desfavoráveis. A causa fundamental é, claro, o ataque moderno à possibilidade da filosofia no sentido clássico e a popularização desse ataque em um igualitarismo intelectual e moral que pode ser chamado de democracia de massas.

Strauss, no entanto, não se desesperou totalmente nessa situação, embora alguém pudesse ser falso em seus escritos sobre educação liberal para sugerir que era esperançoso ou otimista. Além disso, e isso é muito importante notar, Strauss não considerava a democracia e a educação liberal inimigos naturais pura e simplesmente. Em primeiro lugar, no espírito do apreço de Sócrates por Atenas, Strauss escreveu

Não podemos ser bajuladores da democracia precisamente porque somos amigos e aliados da democracia. Embora não nos seja permitido calar sobre os perigos aos quais a democracia expõe a si mesma e a excelência humana, não podemos esquecer o fato óbvio de que, ao dar liberdade a todos, a democracia também dá liberdade àqueles que cuidam da excelência humana. Ninguém nos impede de cultivar o nosso jardim ou de erguer postos avançados que podem vir a ser considerados por muitos cidadãos como salutareis à república e merecedores de lhe dar o seu tom. Desnecessário dizer que o esforço máximo é a condição necessária, embora de forma alguma suficiente, para o sucesso.⁵⁰

Assim, Strauss chamou a atenção para o fato de que, pelo menos até certo ponto, a democracia contemporânea, em nome da liberdade,

⁵⁰ “Liberal Education...”, p. 24. Strauss também escreveu “que a democracia liberal ou constitucional se aproxima mais daquilo que os clássicos demandavam do que qualquer alternativa que é viável em nossa era”. Ver: “Restatement on Xenophon’s Hiero”, *What is Political Philosophy? and Other Studies*, p. 113.

acomoda os seus e outros esforços para promover uma educação liberal clássica. Mas, então, ele também indicou que, se a educação liberal fosse mais do que tolerada em uma democracia, um grande esforço sem qualquer garantia de sucesso seria necessário.

Além disso, como Strauss deu a entender aqui e disse diretamente em outro lugar, a democracia moderna mais do que acomoda a educação liberal; ela requer tal educação para funcionar e sobreviver como originalmente pretendida. A democracia e a liberdade exigem líderes liberalmente educados, se não quiserem deslizar para a democracia de massas, para a licenciosidade e, finalmente, para a autodestruição. A frase de Strauss em seu primeiro escrito sobre educação liberal agora vem à tona. Lá ele falou da educação liberal como “a escada pela qual tentamos ascender da democracia de massas à democracia como originalmente concebida”⁵¹. A preocupação de Strauss com a educação liberal e sua relação com seu empreendimento maior é iluminada ao lembrarmos sua observação de que a “democracia liberal ... obtém suporte poderoso” de um modo pré-moderno de pensamento⁵².

Muitos, da esquerda e da direita, chamaram a atenção para as falhas e fraquezas da sociedade norte-americana. Ela é vista, em um momento ou outro, como sendo muito comercial, muito materialista, muito narcisista, muito igualitária ou muito desprovida de virtudes cívicas. Esta não é a ocasião para olhar para essa vasta e muitas vezes deprimente literatura ou para tentar avaliar a justiça de várias alegações de deficiências. Aqui, a questão é simplesmente observar que muito poucos críticos apreciam e apontam os críticos anos de graduação universitária como um dos principais pontos passíveis de reforma na sociedade norte-americana. Independentemente de como se avalie a qualidade de vida ou o caráter moral da sociedade norte-americana, aqueles encarregados da educação dos universitários norte-americanos estão, talvez mais do que

⁵¹ Nota 4, acima.

⁵² Leo Strauss, “The Three Waves of Modernity”, in *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Hilail Gildin, ed. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975), p. 98.

quaisquer outros, em um ponto crucial, um ponto de alavancagem máxima, no que diz respeito a toda a sociedade. Nos últimos anos da adolescência e primeiros anos da idade adulta, os líderes de quase todos os setores significativos dos Estados Unidos, mídia, negócios, direito, entre outros, vão para a faculdade. Esses anos de faculdade são anos críticos para o desenvolvimento humano e principalmente para os aspectos intelectuais e morais do desenvolvimento. Não é descabido atribuir boa parte da culpa de uma sociedade falha a uma educação falha, especificamente aos educadores encarregados de moldar e orientar uma fase crítica no desenvolvimento dos líderes da sociedade. Leo Strauss tinha uma boa percepção do papel vital e crítico que a educação liberal poderia desempenhar com relação à qualidade e estabilidade geral da democracia norte-americana.

Duas observações adicionais sobre o esforço de Strauss para voltar a democracia para a educação liberal são necessárias. Em primeiro lugar, como Jefferson, Strauss encorajou o desenvolvimento e o surgimento de liderança em uma aristocracia natural. Strauss escreveu que a maneira de passar da democracia de massas para a democracia como originalmente pretendida era fundar, por meio da educação liberal, uma aristocracia dentro da sociedade de massas democrática. Sem subestimar as importantes diferenças entre Strauss e Jefferson sobre a natureza da educação liberal, parece útil observar que tanto Jefferson quanto Strauss não viam a educação liberal como universal ou para todos, mas ainda assim ambos estavam cientes de que muitos que ainda poderiam se beneficiar da educação liberal não foram tocados por ela em seus tempos por falta de material ou outras condições necessárias à essa educação. O ponto é que cada um pensou que muito deveria ser feito para reformar a educação e ampliar as oportunidades de educação liberal antes que se atingissem os limites do liberalmente educável nas sociedades que conheciam.

Uma segunda observação diz respeito à acusação frequentemente ouvida de que pessoas educadas humanisticamente são conhecidas por serem indecentes e inimigas da democracia constitucional. Os casos

citados variam desde líderes nazistas até a acusação contra revolucionários de organizações como a *Students For a Democratic Society*. Deve ser suficiente dizer que essa acusação e quaisquer exemplos citados muitas vezes falham em distinguir entre o efeito decorativo do aprendizado humanístico e a experiência rigorosa da educação liberal conforme descrita por Strauss.

Strauss, no entanto, abordou casos mais difíceis do que o tipo em discussão trazido aqui. Ele citou Marx, “o pai do comunismo”, e Nietzsche, “o avô do fascismo”, como sendo “educados liberalmente em um nível que não podemos nem imaginar aspirar”. Aqui Strauss pode ter errado pela sua generosidade para com esses adversários eruditos, mas passou a argumentar que suas falhas nos ajudaram a entender novamente uma porção de sabedoria (isto é, nos ajudaram a uma educação liberal mais completa em certo aspecto). À luz dessas falhas, é mais fácil ver, de acordo com Strauss

*que a sabedoria não pode ser separada da moderação e, portanto, entender que a sabedoria requer lealdade sem hesitação a uma constituição decente e até mesmo à causa do constitucionalismo. A moderação nos protegerá contra os perigos gêmeos das expectativas visionárias da política e do desprezo desumano pela política. Assim, pode novamente tornar-se verdade que todos os homens educados liberalmente serão homens politicamente moderados. É dessa maneira que os educados liberalmente podem novamente ser ouvidos até mesmo no mercado.*⁵³

Nas primeiras páginas de “*Natural Right and History*”, Strauss refletiu sobre o atual domínio nos Estados Unidos e no Ocidente do pensamento alemão de um período anterior ao século XX. Ele apontava a ironia no fato de que esta não era “a primeira vez que uma nação, derrotada no campo de batalha e, por assim dizer, aniquilada como ser político, havia privado seus conquistadores do mais sublime fruto da

⁵³ “Liberal Education...”, p. 24.

vitória, impondo-lhes o jugo de seu próprio pensamento”⁵⁴. O jugo destrutivo que Strauss tinha em mente era um relativismo, emergido do positivismo ou do historicismo, que atacava a própria base do direito natural e, portanto, o fundamento da tradição política norte-americana. Alguém seria excessivamente otimista em dizer que atualmente esse jugo foi quebrado, mas muitos desenvolvimentos, incluindo a força dos pensamentos e dos ensinamentos de Leo Strauss, trabalharam para conter a disseminação e o domínio desse relativismo, seja em sua forma “intellectual”, sejam em formas casuais.

Entretanto, a esperança de reviver e estender a educação liberal requer mais do que ter o melhor argumento contra várias formas de relativismo. Requer estruturas de apoio e um ambiente informado por uma compreensão adequada da educação liberal e das suas condições. As universidades norte-americanas e, indiretamente, suas faculdades foram, contudo, em grande parte moldadas pelo modelo das grandes universidades alemãs do século XIX⁵⁵. Isso foi explicitamente verdadeiro para aquela grande universidade de Chicago que abrigou e encorajou Leo Strauss por tanto tempo. As universidades alemãs passaram para os Estados Unidos suas ambições de conhecimento cada vez mais especializado e o consequente progresso das ciências, e também passaram as estruturas para sustentar esse empreendimento. Essas eram as “comunidades” intelectuais que desenvolveram as ideias que tanto incomodavam Strauss. Essas eram as “comunidades” intelectuais tão notórias por seu intenso individualismo, rivalidade pessoal e ausência de

⁵⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 2.

⁵⁵ Para uma história selecionada e uma análise da emergência da universidade moderna ver: Charles Wegener, *Liberal Education and the Modern University* (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Para o impacto do modelo de universidade alemã nos *colleges de liberal arts* norte-americanos e uma defesa da missão tradicional destes ver: Earl McGrath, *Values, Liberal Education and National Destiny* (Indianapolis: Lilly Endowment, 1975).

virtude cívica⁵⁶. Leo Strauss nunca escreveu sobre uma ampla reforma das universidades. De fato, parece que ele via esse caminho de reforma como sem nenhuma esperança, de modo que conscientemente manteve suas recomendações específicas para os “modestos, pertinentes e práticos” programas de cursos de emergentes os professores de todas as disciplinas para ensinar com ênfase e abordagem que encorajassem “tudo o que amplia e aprofunda o entendimento” em oposição ao que, na melhor das hipóteses, “não pode, como tal, produzir mais do que uma eficiência estreita e sem princípios”⁵⁷.

Leo Strauss era nisso, como em todos os assuntos, um ícone do programa de curso “modesto, pertinente e prático”. Mas ele também era aquele que pedia o “esforço máximo” em juntar-se a ele em iniciativas “salutares à república” e merecendo dar a ela o seu tom. Esses esforços deveriam ser direcionados para inspirar uma educação liberal genuína. Esta foi sua ação salutar para a democracia norte-americana, bem como para a excelência humana. Se Leo Strauss nunca tivesse escrito sobre educação liberal e explicado sua natureza, seus meios e condições, seus alunos ainda seriam capazes de reconhecer a verdade da afirmação de Strauss quando confessou que “a educação é, em certo sentido, o assunto do meu ensino e minha pesquisa”. E seus alunos – ou seja, aqueles que o ouviram direta ou indiretamente e procuraram ouvi-lo – sabem que seu exemplo e seu ensino exigiam atenção e esforços para uma educação liberal. Em uma situação em que o tom e a estrutura do ensino superior são definidos em grande parte pelo modelo da universidade de pesquisa alemã adaptada de certa forma aos requisitos da democracia de massas, esses esforços para a educação liberal precisam ser grandes, constantes e, é claro, prudentes.

⁵⁶ Para um exame do “fracasso da universidade alemã” que se caracteriza pela negligência para com a educação e o auto-centrado, na melhor das hipóteses amoral e fragmentado modo de vida, ver: Frederic Lilje, *The Abuse of Learning* (New York: Macmillan, 1948).

⁵⁷ “Liberal Education...”, p. 19.

Referências

NICGORSKI, Walter. Leo Strauss and Liberal Education. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Waco, v.13, n. 2, p. 233-250, 1985.

Data de registro: 27/02/2023

Data de aceite: 04/10/2023



Da crítica antropológica ao sujeito antropológico espiritual

*Lucas Oliveira Mendes**

Resumo: Sob o olhar foucaultiano o presente artigo percorre o caminho de investigação acerca do ser humano, tão nomeado, interpretado e dito de várias maneiras, que ao longo do tempo, inserido nas várias teorias do campo das ciências humanas se perdeu em sua constituição e no conhecimento de si. O objetivo principal aqui presente é encontrar o homem antropológico em suas possíveis dimensões para além do empírico, ainda que seja na experiência da vida que ele é conhecido e estudado. Utilizando a análise de Foucault da obra Antropologia de um ponto de vista pragmático de Immanuel Kant, apareceu um ser aberto, que mesmo fugindo das delimitações metafísicas, foi possível trazer à luz, o humano, como um sujeito espiritual, marcado por sua liberdade. Essa compreensão só foi possível através da estreita relação do pensamento foucaultiano com o kantiano, que visa o ser humano como um sujeito antropológico aberto à constituição de si em meio às tantas possibilidades do fazer algo de si mesmo.

Palavras-chave: Sujeito; Sujeito Espiritual; Gemüt; Antropologia; Michael Foucault.

From anthropological criticism to the spiritual anthropological subject

Abstract: Under the Foucauldian view, the present follows the path of investigation about the human being, so named, interpreted and said in various ways, that over time, inserted in the various theories of the field of human sciences, it was lost in its constitution and in the knowledge of yes. The main objective here is to find the anthropological man in his possible dimensions beyond the empirical, even if it is in the experience of life that he is known and

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Governo do Estado de Santa Catarina (GOVERNO/SC). E-mail: lucasmendesfilo@outlook.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7136307673029783>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5234-3123>.

studied. Using Foucault's analysis of the work *Anthropology* from a pragmatic point of view by Immanuel Kant, an open being appeared that, even escaping from the metaphysical boundaries, it was possible to bring to light this being, who is human, as a spiritual subject, marked by his freedom. This understanding was only possible through the close relationship between Foucauldian and Kantian thought, which aims at the human being as an anthropological subject open to the constitution of himself in the midst of so many possibilities of making something of himself.

Keywords: Subject; Spiritual Subject; Gemüt; Anthropology; Michael Foucault.

Introdução

Ao analisar a compreensão antropológica moderna do ser humano, percebe-se um assentamento epistemológico, que não abarca a totalidade do objeto de sua própria investigação: “o homem”. Foucault, em sua obra tese complementar intitulada: *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* (2011), ao analisar o trabalho kantiano *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* (2006), aponta uma visão para a necessidade de melhor investigar e compreender aquele cuja antropologia, desconhecidamente, chama de “homem”.

Na modernidade tem-se a antropologia como importante assentamento da epistemologia e compreensões acerca do ser humano. Foucault, quer desvelar o propósito moderno, ao mesmo tempo em que reivindica para si a influência kantiana, que representa o cerne desse movimento moderno de crítica aos valores e normas sociais, ao Estado de direito, em oposição a certas interpretações pós-modernas que consideram a modernidade como uma narrativa concluída (Alves, 2007). É desse ponto que Foucault constituirá sua crítica antropológica, numa tentativa de desprender-se do “eu penso”, além de levar ao campo de análise o tema da finitude do homem, que é o próprio *a priori* histórico da humanidade: o ente que é sujeito e objeto de si mesmo, por isso é um campo privilegiado de análise. Nesse sentido:

Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha (Foucault, 2022, p. 364).

É nessa direção que Foucault retomará a *Lógica* de Kant, ressaltando as três questões fundamentais elaboradas: “O que posso saber?”, “O que devo fazer?”, “O que me é permitido esperar?”, não obstante, a complementação dessa trilogia, pela quarta questão é a que encerra em si uma síntese, que a partir de si abre o acesso às demais citadas: “O que é o homem?” (*Was ist der Mensch?*). Tem-se aqui, como percebido por Foucault, uma confusão empírico-transcendental, ocorrida na era pós-kantiana, que foi uma das principais razões para a possibilidade do sujeito homem tornar-se tão antropologizado e mal compreendido até os dias atuais. Nas próprias palavras de Foucault, lê-se:

[...] a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental (Foucault, 2002, p. 365).

O homem do discurso bem como o homem da natureza se estabelecem como os próprios fundamentos da finitude do homem na modernidade, sustentando uma relação entre o transcendental e o empírico, relação essa presente no alerta feito por Foucault, ao acusar a modernidade de cair em equívoco tão grande quanto o dogmatismo metafísico, na busca da essência do homem. Tanto a inclinação dogmática, quanto a busca pela essência humana, na compreensão foucaultiana, não fora abandonada, mas se faz presente revestido de antropologismo. Assim sendo, ao desvincular o domínio discursivo da alusão ao sujeito constituinte, Foucault renuncia à exigência de um princípio transcendental, o que significa que a arqueologia dispensa a necessidade de um ponto fixo ou de uma referência

absoluta em valores universais para analisar a historicidade dos discursos. Portanto, surge a indagação sobre a caracterização “neokantiana” atribuída a Foucault, considerando a contínua oposição que ele travou contra todas as manifestações da filosofia centrada no sujeito (Alves, 2007).

Foucault busca em Kant um importante resultado, que coloca entre o homem e a Antropologia um verdadeiro vazio; ou seja, de um lado o empírico e sua realidade que está pautado na ordem do contingente, do outro as inúmeras possibilidades de conhecimento. O vazio explica-se na visada em direção ao próprio homem, ele mesmo estaria nesse vazio ao tentar ser compreendido e abarcado por uma Antropologia, já que o homem é aquilo que é representado por si, fruto das sínteses operadas em ambas as condições (possíveis e empíricas); é aquele a priori histórico, como já citado, o ente que é sujeito e objeto de si mesmo (Foucault, 2002, p. 365-366).

Faz-se necessário, para o desenvolvimento do presente trabalho e melhor elucidação da questão proposta, tomar como base daqui por diante um foco maior no trabalho foucaultiano “Gênese e estrutura da antropologia de Kant”, uma vez que em “*As palavras e as coisas*”, a relação entre os dois autores aqui destacados não encontra-se tão profundamente estabelecida, pois as dimensões específicas do sujeito e da sociedade são colocadas entre parênteses: não se busca simplificar tudo à linguagem, mas sim fragmentar o tempo, estabelecendo uma temporalidade intrínseca ao próprio discurso, que não está sujeita às influências externas (Alves, 2007).

“O Sujeito” e “O Conhecimento de Si” na tese complementar de Foucault

Para elaboração de seu trabalho introdutório, Foucault, transitou entre reflexões (*reflexionen*) kantianas sobre a Antropologia, porém insuficientes para chegar à conclusões; anotações dos alunos (*Collegentwürfe*) que participaram dos cursos ministrados por Kant; comparou textos anteriores a crítica em conjunto aos contemporâneos à

Antropologia; fez comparações com textos de cunho próprio sobre Antropologia de diversos autores lidos por Kant; e, enfim, recorre ao *Opus Postumum*. No presente artigo, não há pretensão de simples repetição das conclusões extraídas da tese complementar, mas uma compreensão do homem, bem como de suas dimensões para além do empírico.

Para a análise aqui proposta, é importante ressaltar, alguns pontos destacados por Foucault ao passar pelas obras kantianas, como: *Observações Sobre o Belo e o Sublime* (1764) – onde aparecem estudos sobre os temperamentos, sentimentos morais, permeando uma grande semelhança com a obra *Antropologia; Ensaio sobre as doenças do espírito* (1764) – vê-se um estudo acerca da “tolice”, “loucura”, “doenças de debilitação” e “perturbação” e outros que serão listados ou reformulados na elaboração da *Antropologia*; por fim, ainda que na obra principal, Kant não tenha dedicado tantas palavras ao tema trabalhado na obra *O Ensaio Sobre as Raças* (1775), Foucault destaca uma cisão na relação entre geografia física e antropologia, já que o conhecimento do mundo (*Weltkenntniss*) fica disposto à uma antropologia que visa um mundo previamente compreendido como habitado pelo homem. Assim, ao falar de uma região, fala-se do uso do homem sobre a natureza ali estabelecida; dizer o modo de ser do homem, é dizer o modo pelo qual ele habita, é ele quem dá lugar ao lugar habitado por ele mesmo. Tal compreensão parte da dimensão cosmopolita, ou seja, se refere ao mundo, menos que um cosmo dado, mas carrega em si possibilidades de construção, possibilidade de-vir-à-ser, onde o cidadão cosmopolita é um cidadão do mundo, esse que é o sujeito que circula livremente pelo espaço geográfico, físico e dá sentido por sua própria habitação. Onde se estende a terra, estende-se a liberdade do indivíduo, liberdade compreendida no sentido prático e não do imperativo categórico kantiano (Foucault, 2011, p. 24-28).

A correspondência entre Kant e Beck, datada no ano de 1794, é um valioso material sobre o problema da “imputação de uma representação”, inferindo a problemática também da “determinação do sujeito”, a não “restituição” da representação a um objeto, desembocando na “comunicação” e “composição”; essa última será a única motivadora da possibilidade de “apreensão do múltiplo e a constituição da unidade e sua assunção na unidade da consciência”, em outras palavras, Foucault vê

Kant levantar a problemática solepsista e unir os temas da representação e comunicação, uma vez que as duas estão em relação uma com a outra, legitima a partilha possível da representação do objeto, que não fica restrita ao sujeito. É a comunicabilidade que faz a comunicação e não restringe o objeto. Ele é composto, pelo sujeito agente, na própria relação dada. (Foucault, 2011, p. 28-29). Tais questões são de extrema importância desde as *Críticas*, para compreender bem o sujeito fora das determinações antropologizadas, fazendo-se tão claras nas seguintes palavras:

Que a representação não seja afetada a uma coisa, que a multiplicidade não seja oferecida já fechada sobre si mesma garantem, em uma contradição apenas aparente, o intercâmbio sempre possível das representações. É que o sujeito não se acha aí determinado pela maneira como ele é afetado, mas determina-se na constituição da representação: Mas só podemos compreender e comunicar aos outros o que nós mesmos podemos fazer (Foucault, 2011, p. 29).

A partir de demais interlocuções entre Kant e Beck, é Foucault atenta-se aos papéis de “sensibilidade” e “entendimento”, que culminará na questão do “conhecimento de si”; nessa análise, Foucault defende em Kant a conclusão de que não há uma cisão no sujeito, ao contrário, ele se faz síntese unitária diante de uma bifurcação conceitual, da maneira de compreender diferentes concepções no conhecimento de um único sujeito, tal qual tornou-se ao longo do tempo, não mais fenômeno, mas a *priori* de si mesmo.

A assimilação do sujeito dotado de espontaneidade e autonomia encontra-se naquilo que ele pode fazer dele mesmo, abrindo mão do seu lugar passivo fenomênico – como comentado no parágrafo anterior –, mas, posto agora, em próprio conhecimento de si. É neste processo que há possibilidade de olhar-se e ver-se afetado de alguma forma. Esse sujeito falado, é o sujeito antropológico, finito, que, sendo compositor de sínteses, bem como fruto delas, opera-as na condição de liberdade, inserido em experiências humanas concretas, que não se encerram em meras

descrições, mas deixam aberta a possibilidade do próprio sujeito fazer algo de si (Foucault, 2011, p. 32).

Nessa direção, Foucault sublinha o cuidado kantiano em distinguir “apercepção” como aquilo que tem um sentido pragmático, uma consciência de si enquanto agente, o que faz a coisa; e “sentido interno”, sendo aquilo que afeta o sujeito e ele sobre de modo interno, vivenciando a experiência de maneira passiva; de tal maneira, não mais a apercepção está compreendida como outrora na *Crítica*, encerrada no mero “Eu penso”, mas é levada ao entendimento da “atividade originária do sujeito”, por outro lado o “sentido interno” coloca com Eu como objeto pensado, abrindo mão da necessidade daquilo que o tempo lhe ofereceria para se tornar algo; tal tempo é antropológico, contingente e empírico, não é individual e coloca em contato indivíduos que estão no horizonte cosmopolítico. Há uma universalidade nesse contingente, no não-transcendental, mas envolve a possibilidade da transcendência enquanto aquilo que o sujeito pode fazer de si mesmo, na abertura para as possibilidades. Ressalta-se, ainda, que esse sentido de tempo está na Filosofia da História, quando ela fala de um fio condutor. Caso a história de fato faça sentido, ela não é mera sucessão de fatos, mas há um sentido nos acontecimentos desses mesmos fatos realizados por alguém.

O “Sujeito” espiritual

Daquilo que foi analisado até o momento, depara-se aqui o problema de uma autorreflexão, um problema puramente fenomenológico, pois o sujeito é modificado pelo seu próprio olhar lançado sobre si mesmo; àquilo que ele mesmo era e já deixou de ser, cumprindo uma síntese no resultado de sua própria automodificação. “Quem sou eu para eu mesmo?”, um questionamento tão válido e permeado de um devir ininterrupto, que a cada tentativa de resposta causa em si uma transformação. Nesse sentido, Foucault oferece o conceito de “eu-objeto”, que não é nem o “Eu-puro da síntese”, nem mesmo o “sujeito em si”

(Foucault, 2011, p. 33). Aqui, encontra-se o homem como saber de si mesmo, um sujeito afetado no tempo, mas não determinado por ele.

Na correspondência com Hufeland, Foucault enxerga Kant mais distante das problemáticas da Crítica e direcionando-se, mais uma vez, aos temas da “passividade” e “tempo” (Foucault, [2008], 2011, p. 38). Aqui faz-se muito necessário tais desenvolvimentos, para encontrar um sujeito que está além do empírico e da factualidade determinista. Tomando a questão da liberdade, afirma Foucault:

E, se no pathos da doença há alguma coisa aparentada às paixões, não é mais por demasiado afastamento do mundo calmo da natureza, mas por uma distensão do arco espiritual da liberdade: o determinismo – liberdade descerrada – nem é totalmente causa nem simplesmente efeito da doença; é o próprio processo da doença se fazendo, isto é, da racionalidade orgânica de desfazendo e renunciando, por falta, à sua liberdade (2011, p. 39-40).

Em tamanha proximidade com a compreensão do “Esclarecimento” (*Aufklärung*), o que fundamenta a ação do homem sobre seu próprio corpo é o domínio da liberdade, que não está pautada na moral e na prática, mas na ideia de que o sujeito pode fazer algo de si mesmo, sendo filósofo do seu próprio corpo, dando a possibilidade de “prolongar a vida humana” (*das menschliche leben zu verlängern*). É no próprio Kant, que Foucault relata essa experiência, por seus trabalhos, ainda na idade avançada, encarados como fruto de trabalhos espirituais, levando ao conhecimento do homem não como objeto da antropologia, mas como ela própria (Foucault, 2011, p. 40).

O domínio sobre si, que diz respeito à região do espírito e do corpo, do ponto de vista iluminista, acontece porque fala-se aqui de um sujeito que é ser da natureza, mas também da razão, que pode tanto agir sobre essa última, bem como sobre si mesmo. Eis o contato entre Kant e Hufeland que gerou um encontro entre a Filosofia e a Medicina; chamado de “remédio universal” (*universalmendizin*), reúnem-se a inutilidade da Filosofia enquanto não-pragmática, moral, mas também a sua prática, enquanto resultado da liberdade do sujeito dotado de razão. Assim, sendo,

é no próprio viver, que o sujeito deve “Gerir as relações entre a doença e a saúde” (Foucault, 2011, p. 42), sem estar posto no determinismo de finitude antropológica, mas na consciência daquele tão incondicionado ser que age sobre si e modifica-se, devendo atentar-se à ação do espírito sobre suas ações.

Justifica-se nas palavras de Foucault o imprescindível poder do espírito nesta análise:

[...] o espírito tem poder de reequilíbrio: dono de seu pensamento, ele é dono deste movimento vital que é a versão orgânica e o correspondente indispensável do pensamento. Se o espírito fosse imóvel a vida entraria estado de sono, isto é, na morte (somente o sonho impede de perecer enquanto se dorme); e se o movimento da vida corre o risco de se desequilibrar e bloquear-se no espasmo, o espírito deve poder lhe restituir uma justa mobilidade (Foucault, 2011, p. 43).

Para viver de acordo com essa disposição espiritual, é necessário dar vez à *Antropologia* kantiana, que indica faces de compreensões acerca do homem, que são importantes para uma análise sistemática daquele que é em si próprio sujeito e objeto. Na não aceitação do encerramento naturalista como resposta ao caminho trilhado na *Antropologia*, ainda corre-se o risco de prender-se na utilização (*Gebrauch*) do ser humano, como saída desse risco Foucault salienta as questões colocadas por Kant sobre: descrição do homem, não mais do que ele é – abrindo mão da tentativa metafísica de buscar as essências –, e sim do que ele pode fazer de si. Para a hermenêutica deste artigo, encara-se os conceitos agora descritos, tais quais quando se fala sobre “o que esperar do homem”, como uma abertura ao espiritual; ainda que haja em seguida uma determinação quando é falado sobre o que o homem “pode e deve” (*kann und soll*) fazer de si mesmo; explica-se, através de Foucault, como é possível a compreensão destes termos como dimensão espiritual, pois assim ele afirma: “Ele é colocado no texto de uma liberdade que se postula ao mesmo tempo singular e universal” (Foucault, 2011, p. 45). Assim sendo, o homem estabelece com os outros questões de liberdade, nas relações de si e são expressivas dentro das possibilidades que se colocam no campo

antropológico do sujeito que faz-se, constrói-se, particular e universalmente. Por isso, pode-se dizer sobre "o homem", mas também sobre "nós mesmos", sendo a diferença entre esses dois termos o seguinte: enquanto a filosofia geralmente trata do homem sob a perspectiva do universal, a investigação sobre nós mesmos ocorre dentro do contexto de particularidades sem universalidade que interessa Foucault nesse estudo (Sardinha, 2011).

Por fim, defende-se uma pragmática antropológica que não exclui a dimensão espiritual do sujeito, justificada, sobretudo, na dimensão da liberdade. Kraemer (2008) aprofunda a análise das interpretações foucaultianas sobre o conceito de liberdade humana e sua relação com o mundo como possibilidade sensível dos objetos, o a priori da existência, onde acontece o 'jogo' que só faz sentido a partir da pragmática mesmo, pois é na prática empírica que estão dadas as condições de fazer exercício da liberdade. Esse sentido pragmático ganha sentido também na relação com o outro, com a natureza, que descrevem a existência concreta do homem na *Antropologia*. Cabe ainda declarar que o homem não é meramente ser empírico e nem mesmo um sujeito puro de liberdade, mas ele se situa nas sínteses operadas de sua ligação com o mundo.

“Ânimo” e “Espírito” no “Sujeito” antropológico

É necessário o entendimento acerca dos conceitos empregados por Kant e bem elucidados por Foucault. De acordo com Rohden (1993), Kant explora o termo *Gemüt* (ânimo) como uma faculdade simples, responsável por sensações e pelo pensar, abrindo mão do emprego do conceito *Seele* (alma), por questões propriamente metafísicas. Porém, na concepção foucaultiana, *Gemüt* não pode ser reduzido à mera faculdade de sensações ou de pensamento.

Abre-se uma bifurcação entre o empírico e o não-empírico, e é aí que estaria situado o *Gemüt* e o estudo acerca desse será de suma importância para investigar melhor o objeto da *Antropologia*. Para tal investigação, além do *Gemüt* Foucault ressalta o *Geist* (espírito),

responsável pela vivificação do *Gemüt*, que desde a *Crítica*, Kant salientava o mecanismo das ideias, inseridas nessa dimensão, como fundamento para o conhecimento do homem. Baseado em Silveira (2015), fruto de uma concepção cartesiana, a dimensão da consciência sempre está presente na tentativa de compreender o que é o homem, na busca de uma certeza nessa compreensão de si, depara-se com a oposição entre corpo e espírito, uma estrutura pensante, que é localizada no empírico e que se torna sujeito e objeto dentro do campo pragmático, onde pode ser experienciado.

E é assim, nesse sentido, que deve-se entender não como dimensões transcendentais, mas como aquelas que fazem as sínteses no próprio sujeito antropológico, que se torna também síntese de uma vivificação, que o espírito proporciona na própria experiência; esse espírito é o que torna possível a existência humana e vivifica o ser humano infinitamente, sem limites. Essa infinitude que se revela na liberdade, que guiou o sujeito para fora dos determinismos pragmáticos e empíricos, abrindo as possibilidades de enxergar-se e pela vivificação do *Geist*, agir nas suas escolhas entre o que “pode e deve” (*kann und soll*) fazer de si mesmo (Adorno, 2000, p. 26). Ainda, deve ser levado em conta a ênfase dada por Foucault a “o que fazemos” e “temos feito” de nós mesmos é consideravelmente mais significativa do que aquela atribuída ao “que devemos fazer”, que era o último elemento abordado por Kant no programa pragmático. Portanto, em Foucault, trata-se muito mais de uma análise dos fatos históricos contingentes do que das normas que devem guiar nossas ações (Sardinha, 2011).

O *Gemüt* revela problemáticas tão caras a Foucault, sobretudo no que diz respeito a distinção entre o transcendental e o empírico; há uma relação de união entre ambas as realidades que escapam à antropologia moderna, mas é resgatada na *Antropologia* kantiana que se preocupa com o sujeito em sua totalidade, em outras palavras, com aquele que verdadeiramente ele é.

Assim, conclui Foucault, que não é possível uma psicologia empírica a partir da *Antropologia*, pois não é possível trancafiar o espírito em determinações naturalísticas, ao contrário, ele só é alcançável por

meios “através de ideias” (*durch Ideen*) que se expõem no campo da experiência. De acordo com as próprias palavras de Foucault:

Só há antropologia possível na medida em que o *Gemüt* não está fixado à passividade de suas determinações fenomenais, mas é animado pelo labor das ideias no nível do campo da experiência. O *Geist* será, portanto, o princípio no *Gemüt*, de uma dialética desdialetizada, não transcendental, destinada ao domínio da experiência e conjugada ao próprio jogo dos fenômenos. É o *Geist* que abre o *Gemüt*, a liberdade do possível, arranca-o de suas determinações e lhe dá um porvir que ele deve só a si mesmo (Foucault, 2011, 55).

Por fim, segundo Kraemer (2008), nas conclusões foucaultianas são delineadas uma rede de relações que unem verdade e liberdade, onde esta última emerge como uma necessidade ineludível do sujeito imerso no mundo como ser constituído e constituinte, inserido na temporalidade que molda sua existência enquanto simultaneamente a inaugura para a ação, a atribuição de sentido e a comunicação dentro do *a priori* histórico que caracteriza todo seu desdobramento. Tal é o desfecho da crítica aqui delineada: o sujeito, espiritual no temporal, empírico no atemporal, uma tensão entre o dado e as infinitas possibilidades que dá forma à dinâmica entre liberdade e verdade.

Considerações finais

Enfim, conclui-se que dentro da leitura foucaultiana da *Antropologia* de Kant, só há antropologia enquanto pragmática, ao mesmo tempo que só se pode escrever, falar, pensar, algo psicologicamente sobre o homem a partir daquilo que ele pode fazer de si mesmo, sendo o seu *a priori*, livre de compreensões prescritas no naturalismo ou qualquer tipo de determinismo. As possibilidades que se abrem ao sujeito, o colocam como protagonista daquilo que “pode e deve” (*kann und soll*) fazer de si mesmo. Esse sujeito é cosmopolita, “cidadão do mundo” (*Weltbürger*), que

pertence a uma região tão concreta com as leis jurídicas também concretas, que visto desde a *Antropologia*, não há concretude maior que sua própria liberdade diante de si, deixando-se assim ser compreendido como um sujeito espiritual.

Neste artigo, a liberdade do sujeito antropológico surgiu como fio condutor desde a valiosa indagação “O que é o homem?” (*Was ist der Mensch?*), até a compreensão das dimensões próprias do sujeito que o revelou como sujeito e objeto de si mesmo, que se faz e desfaz, dentro do tempo antropológico, contingente e empírico, não individual, em contato com outros homens no horizonte cosmopolítico, que abrange uma universalidade dentro do contingente, percebe a transcendência nas possibilidades da autoconstrução de si.

O Eu antropológico, finito, operado em sínteses dadas na experiência, operadas pela liberdade, que indicou o sujeito como aberto para além do natural e determinável. Ao perscrutar o caminho da busca do conhecimento de si, foram vistas dimensões nesse homem, que mesmo no sentido concreto das “formas da experiência humana”, não se encerra na descrição pela mera descrição, mas deixa aberta a possibilidade de fazer-se sujeito, sendo assim compreendido como um sujeito espiritual.

Afetado pela própria visão na busca de quem ele é, o sujeito sustentado por um “ânimo” (*Gemüt*) que se revelou uma dimensão fundamental para um domínio de uma antropologia pragmática, encontrou na sensibilidade, reiterada por Kant, como um ser capaz de sentir e perceber o mundo no processo de conhecer a si como ser afetado pelo mundo e por si mesmo.

Em suma, a *Antropologia* é o reino da relação com a dimensão a priori, e somente nessa dimensão que pode ser encontrado o sujeito espiritual, que não se relaciona com o fundamento dado de forma absoluta. Na *Antropologia* o sujeito não se encerra no empírico, mesmo que seja abordado pela via pragmática, ele é mais do que dele se observa, está constituído para além do ser fechado que se apresenta nas aparências, mas sobretudo é um ser de possibilidades, é um ser humano, objeto de si com a possibilidade de fazer algo de si mesmo, por isso

O que está em questão não são as determinações em que é apreendida e definida, no nível dos fenômenos, a besta humana - mas o desenvolvimento da consciência de si e do Eu sou: o sujeito afetando-se no movimento pelo qual torna-se objeto para si mesmo (Foucault, 2011, p. 69).

Referências

- ADORNO, Sérgio. *Dor e sofrimento, presenças ou ausências na obra de Foucault?*. Marília: Cadernos FFC, v. 9, n. 1, 2000.
- ALVES, A.. *A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault*. Trans/Form/Ação, v. 30, n. 1, p. 25–40, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/87NLxTYb9BYLTxmDsNWK8HQ/>. Acesso em: 12 fev. 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000100003>.
- FOUCAULT, Michel. [1966]. *As palavras e as coisas*. Trad.: Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. [2008]. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad.: Márcio. A. da. Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- KANT, Immanuel. [1798]. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad.: Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault, Uma leitura de Kant*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- RODHEN, Valério. *O sentido do termo Gemüt em Kant*. Revista Analítica Vol.1, Nº1, São Paulo: 1993, p. 61-74. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1813-6982.1993.tb01208.x>.
- SARDINHA, D. *Kant, Foucault e a antropologia pragmática*. Kant e-prints, Campinas, SP, v. 6, n. 2, p. 43–58, 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/kant/article/view/8672486>. Acesso em: 12 fev. 2024.
- SILVEIRA, Fillipa Carneiro. *Sujeito e homem na crítica de Michel Foucault à antropologia*. São Carlos: UFSCar, 2015.

Data de registro: 18/10/2022

Data de aceite: 17/01/2024



Estado secular e comunidades religiosas em *Entre Naturalismo e Religião*, de Jürgen Habermas¹

*Anthony Lucas Neves Azevedo**

Resumo: O presente trabalho tem como finalidade compreender, grosso modo, qual o papel das comunidades religiosas na sociedade, quais expectativas se espera do comportamento do cidadão religioso na sociedade civil, saber se argumentos religiosos podem ser aceitos nos debates públicos, se sim, em quais níveis do debate e sob quais condições, e se não, por que razões os argumentos formulados em linguagem religiosa devem ser vetados das discussões civis. Busca-se analisar a relação entre os cidadãos seculares e religiosos na democracia, as pressuposições cognitivas necessárias para se alcançar uma relação cooperativa, e o processo de aprendizagem necessário para que essas pressuposições sejam alcançadas no Estado secular.

Palavras-chave: Habermas; Esfera Pública; Religião; Estado.

Secular State and Religious Communities in Between Naturalism and Religion, by Jürgen Habermas

Abstract: The present work aims to understand, roughly, what is the role of religious communities in society, what expectations are expected of the behavior of religious citizens in civil society, whether religious arguments can be accepted in public debates, if so, at what levels of debate and under what conditions, and if not, for what reasons arguments formulated in religious language should be vetoed from civil discussions. It seeks to analyze the relationship between secular and religious citizens in democracy, the cognitive presuppositions necessary to achieve

¹ O artigo foi escrito como parte da bolsa de iniciação científica PIBIC/UFPA.

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: lucasanthony227@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7309522064943873>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4343-3622>.

a cooperative relationship, and the learning process necessary for these presuppositions to be achieved in a secular State.

Keywords: Habermas; Public Sphere; Religion; State.

Introdução

Nas últimas décadas, a relação entre religião e política tem sido o foco de cada vez mais discussões. Apesar de toda a atenção dedicada ao tema, longe de se tornar mais claro, as fronteiras entre essas duas dimensões da existência humana parecem borrar-se em uma indistinção que tem se mostrado catastrófica, sendo fonte de diversos conflitos violentos. Apesar da longa tradição democrática que se considerava vigorar inabalável no mundo, cada vez mais diversas formas de autoritarismo e intolerância vem minando a convivência social do seu próprio interior. Não raro, tais movimentos de intolerância estão ligados a justificativas baseadas na religião; contudo, como podemos interpretar essa proximidade das comunidades religiosas com expressões antidemocrática? É problemático defender que as religiões são inerentemente antidemocráticas, sobretudo quando levamos em consideração seu histórico de lutas civis, contudo, é o que muitas vezes é repetido.

Nesse contexto, as contribuições que Jürgen Habermas faz para o tema em seu livro *Entre Naturalismo e Religião* são importantíssimas para compreendermos o problema e pensarmos em soluções voltadas para a conservação e crescimento da convivência democrática e tolerante. Habermas debate o papel histórico das comunidades religiosas nas sociedades, as expectativas de comportamento a que cidadãos religiosos e seculares devem se atentar, leva em consideração argumentos contrários a sua visão e defende processos de aprendizagem que permitam ampliar as contribuições religiosas para a sociedade civil.

As Comunidades Religiosas no Estado Secular

Diferentemente do que foi previsto pelo racionalismo ocidental de Max Weber, as religiões parecem longe de chegar ao ponto histórico em que cessem de existir ou se tornem irrelevantes. Na verdade, como aponta Habermas (2007, p. 129), desde a virada da década de 80 para a década de 90 as religiões ganharam um status de grande influência política, tendo, a partir de então, sido decisivas na formação da opinião e da vontade pública. Exemplos mais recentes são as eleições de 2018 nos Estados Unidos da América e 2020 no Brasil, quando dois candidatos com motivos predominantemente religiosos se elegeram para a presidência dessas nações. Todavia, já à época em que o texto *Entre Naturalismo e Religião* foi escrito, George W. Bush foi eleito com amplo apoio das comunidades religiosas dos Estados Unidos.

Não obstante, o ressurgimento das religiões como potências políticas não se restringe apenas ao Ocidente, na verdade, no Oriente ela parece tomar mais espaço e exercer influência de maneira mais intensa do que ocorre no outro hemisfério. Em países do Oriente, o fundamentalismo religioso brota em meio aos conflitos étnicos e políticos e se torna fonte de inspiração para sociedades oprimidas pelo Ocidente, de forma direta ou indireta, dando-lhes motivos religiosos para os conflitos. A consequência da infiltração das doutrinas religiosas na política à níveis tão profundos nesses países é a substituição dos líderes políticos por líderes religiosos e a supressão das constituições civis por um direito pautado na religião.

Uma possível explicação para o ressurgimento das religiões como forças políticas poderia ser a colonização violenta por parte das potências do Ocidente, que ameaçou destruir ou destruiu quase completamente as raízes étnicas e culturais dos povos invadidos, que por isso se viram obrigados a adotar os costumes e crenças de seus colonizadores, se transformando em um fundamentalismo europeu que não consegue se justificar com razões históricas, implantado na consciência através de violência; uma outra explicação para o avanço do fundamentalismo religioso seria que, como consequência da quase destruição de sua cultura,

tais comunidades teriam se voltado de maneira ainda mais fervorosa para ela com a finalidade de preservá-la, e assim suas religiões nativas se tornaram guias que substituíram todos os outros poderes pautados no direito constitucional. Além disso, uma descolonização malsucedida deixou nações colonizadas dependentes de seus colonizadores, exploradas e abandonadas, deixadas na pobreza e na escassez de recursos, com líderes políticos ditadores que enriqueceram durante a colonização ou fantoches dos países ocidentais que facilitam acesso aos recursos do país.

Como pontua Habermas (2007, p. 130) uma modernização capitalista tardia em situações desfavoráveis causa insegurança e insatisfações sociais; empregos são suplantados, a paisagem é transformada, as antigas formas de produção que garantiam renda aos trabalhadores locais são substituídas pela produção em massa das grandes empresas estrangeiras, gerando consequências ao meio ambiente. Tais condições contribuem para que os movimentos religiosos se voltem contra a proposta de modernidade formulada pelo Ocidente e a interpretem como uma tentativa falha de progresso que desvia o ser humano de sua ligação com o divino, o seu lugar de direito. A insatisfação geral que países pobres ou em processo de empobrecimento experimentam faz com que suas populações se desliguem das figuras clássicas da política e se voltem para os conteúdos salvíficos das doutrinas religiosas.

Esse processo de desligamento das formas políticas tradicionais para se voltar a uma nova forma de política não se dá apenas em países passando por crises, como Yascha Mounk mostra em *O Povo Contra a Democracia* (2019, p. 52), muitos países da Europa têm apresentada comportamento semelhante, e, em todos eles, a forma de democracia liberal que é defendida por um projeto secular da modernidade está ameaçada por déspotas eleitos. Além disso, o já mencionado Estados Unidos da América é o que mais surpreende, visto ser ele o país centro da modernização mundial e, simultaneamente, ser um dos países em que a religião mais ganhou espaço na política (Habermas, 2007, p. 133). Isso mostra que as religiões já conseguiram se inserir em um contexto de

insatisfação com a política tradicional e se tornaram uma alternativa para os cidadãos desiludidos.

Através da análise desses eventos que vem ocorrendo no mundo inteiro, podemos perceber que as religiões encontraram um novo canal para exercer sua influência e que, de caso em caso, essa influência na paisagem política dos países pode ser benéfica, quando age no sentido de restaurar o orgulho dos povos historicamente abusados e criar laços pré-políticos capazes de influenciar coletivamente, mas também pode ser maléfica, quando o fanatismo religioso gera exclusão, violência e a quebra do contrato constitucional. Isso nos leva a pensar: de que maneira deve-se dar a relação entre religião e política, e, portanto, religião e Estado?

É fato conhecido que após a derrocada do Império Romano, a Igreja Católica se estabeleceu como a máxima autoridade dentro de seu contexto, e, com isso, houve um entrelaçamento entre o poder temporal, representado pelo Estado civil que age no âmbito político, e o poder espiritual, pautado nos mandamentos divinos e nas sagradas escrituras. Esse período marca a instrumentalização da filosofia por parte do cristianismo e a monopolização do pensamento pela Igreja, durando até o fim do período medieval, quando do ressurgimento das atividades intelectuais e início do Renascimento. A partir desse momento se inicia o movimento de secularização, que se relaciona ao “Processo de desagregação ou gradual abandono das formas tradicionais de estruturação social que se encontram baseadas na religiosidade” (Sarmiento, 2019, p. 3), formulado por Max Weber como “desencantamento do mundo”, entendido como a desmagificação das explicações sobre o mundo e seus fenômenos, o que implica no afastamento das religiões e mitos.

A independência do Estado secular em relação a religião se dá graças à assunção de uma razão humana comum (Habermas, 2007, p. 135), permitindo que os problemas da sociedade possam ser resolvidos entre os cidadãos, através de fóruns públicos e outros mecanismos responsáveis por garantir a manutenção do poder estatal, como a constituição; tal fato exclui a necessidade de uma justificação religiosa para o Estado, agora amparado no direito. O Estado de direito democrático, que surge na modernidade –

vale ressaltar que Habermas concebe a modernidade como um projeto inacabado, e que, portanto, compreende a presente época em que vivemos –, forma-se no quadro de uma tradição filosófica que apela exclusivamente à razão através de argumentos que possam ser compreendidos da mesma maneira por todos.

Este fato forma o pano de fundo para a superação dos conflitos religiosos, visto que o Estado reage ao pluralismo religioso garantindo direitos iguais de liberdade de consciência e religião. É interessante notar que o tema da liberdade de consciência não surge apenas no pensamento secular, pois na *Confissão da Fé Batista*, redigida de 1643 a 1646, os crentes dessa corrente religiosa defendem a liberdade de consciência dentro de certos limites e condenam a exigência de fé implícita e obediência cega e absoluta. Tal garantia de liberdades religiosas permite desarmar o potencial conflituoso que existe à níveis cognitivos entre os crentes de diferentes denominações. Torna-se necessário para a garantia simétrica desse direito o caráter secular do Estado, entretanto, segundo Habermas (2007, p. 136) apenas isso não é suficiente.

Os próprios cidadãos, sejam eles parte de comunidades religiosas ou não, devem decidir através de um acordo quais os limites a serem estabelecidos entre, de um lado, o direito positivo de exercer sua religião ou conjunto de crenças e, de outro, a liberdade negativa, a qual garante que ninguém é obrigado a seguir a religião de outrem. A tomada de decisões relativas a questões como essa, que envolvem qual compreensão dos direitos constitucionais acredita-se ser a correta, devem ser feitas através de um processo argumentativo e democrático. Argumentativo porque os cidadãos devem apresentar argumentos que comprovem que sua compreensão está de acordo com o estabelecido na constituição, não prejudicando nenhuma das partes afetadas no acordo; democrático porque a decisão tomada através dessa deliberação só será legítima se contar com a participação de todas as partes envolvidas, de modo a garantir que haja a oportunidade de ponderar sobre as propostas apresentadas e decidir sobre elas.

Portanto, ao apresentarem propostas, as comunidades religiosas devem ser capazes de trazerem argumentos “convincentes e aceitáveis” (Habermas, 2007, p. 136) que respeitem e reconheçam o direito das demais convicções religiosas de existir e de influir sobre a prática política, sob a pena de, no caso em que uma proposta é elaborada sem levar em consideração o direito dos outros cidadãos de exercerem suas próprias crenças, haja ilegitimidade, onde “Um partido estaria impondo sua vontade ao outro” (Habermas, 2007, p. 138). O Estado deve garantir que sejam observadas as pressuposições necessárias para a prática política, todavia, também é uma obrigação moral dos cidadãos do Estado querer que os seus concidadãos considerem razoáveis as suas contribuições.

É interessante notar que apesar da exigência de que os cidadãos exponham seus argumentos na esfera pública de forma igualmente acessível para todos, não se faz necessário a princípio que as comunidades religiosas se exteriorizem em linguagem não religiosa, desde que apresentem argumentos que possam ser aceitos como razoáveis. Todavia, no âmbito legislativo, onde há efetivamente a formulação de leis e decisões judiciais, o princípio da separação entre a Igreja e o Estado “Obriga os políticos e funcionários no interior das instituições estatais a formular e a justificar as leis [...] em uma linguagem acessível a todos os cidadãos” (Habermas, 2007, p. 138).

O liberalismo democrático exige em troca da liberdade de religião que as comunidades religiosas aceitem a neutralidade do Estado, isto é, o fato de que o Estado e seus representantes tem o compromisso de manter sua neutralidade para com os cidadãos seculares, porque o Estado democrático de direito é uma conquista deles, o que implica que as comunidades religiosas devem respeitar a “Determinação restritiva do uso público da razão dos cidadãos” (Habermas, 2007, p. 139) e se expressar sem recorrer ao seu núcleo de fé nos níveis institucionais, já que este não tem autoridade na esfera pública do Estado.

As exigências estabelecidas para com as comunidades religiosas podem parecer, à primeira vista, como tentativas do Estado secular de diminuir a participação das comunidades na política, todavia, seu objetivo

é garantir que não haja motivos apolíticos nas decisões. O Estado secular tem todo interesse na participação das comunidades religiosas na sociedade, porque esta última tem muito a aprender com aquela. De acordo com Habermas (2007, p. 148), “As tradições religiosas possuem poder de aglutinação especial no trato de intuições morais principalmente no que tange as formas de convivência humana”, há no seio das comunidades religiosas contribuições relevantes para as relações entre os indivíduos, as quais a razão secularista ainda não conseguiu extrair seus significados. Nos ensinamentos de suas crenças, os cidadãos religiosos portam contribuições importantíssimas para a manutenção da vida em sociedade, ainda que estejam formuladas em linguagem religiosa. Falaremos mais adiante a respeito do processo necessário para que essas contribuições atinjam o âmago da sociedade civil.

Não desconsiderando o fato de que toda religião tem a pretensão de autoridade na compreensão do mundo, e por isso se arroga o direito de determinar o que cada pessoa deve fazer, Habermas insiste no diagnóstico segundo o qual

Sob as condições da secularização do saber, da neutralização do poder do Estado e da generalização da liberdade de religião, a religião foi obrigada a renunciar essa pretensão que visa o monopólio da interpretação e a configuração abrangente da vida (Habermas, 2007, p. 127).

Em uma sociedade que todos tem a garantia de exercerem suas crenças sem sofrerem com imposições externas, não há espaço para o monopólio religioso da interpretação do mundo e da melhor forma de viver, de modo que as comunidades religiosas precisam aceitar isso para que sua própria liberdade religiosa não seja ameaçada.

É necessário ressaltar que essas expectativas normativas com que o Estado confronta as comunidades de fé também fazem parte do interesse delas, visto que, respeitando as exigências civis, as comunidades podem então exercer sua influência através da esfera pública, atingindo a sociedade como um todo, além de não sofrerem, elas mesmas, imposições

de outras comunidades. Portanto, o Estado secular não pode intervir de forma a desencorajar a participação das comunidades religiosas na esfera pública porque “ele não pode saber de antemão se a proibição de tais manifestações não estaria privando, ao mesmo tempo, a sociedade de recursos importantes para a criação de sentido” (Habermas, 2007, p. 148). De acordo com essa perspectiva, as comunidades religiosas são fontes de conteúdo éticos e morais que o Estado secular tem necessidade em um contexto em que a vontade de viver uma convivência harmônica com os outros dá lugar a sana de exterminar o que é diferente, e isso tanto a nível nacional quanto nível global.

Expectativas de Comportamento que os Cidadãos Religiosos devem Preencher

Além das expectativas de comportamento que as comunidades religiosas devem seguir, há ainda outras expectativas cognitivas que os cidadãos religiosos devem cumprir. Vale ressaltar que se operou “Desde a época da Reforma e do Iluminismo, uma mudança real na forma da consciência religiosa” (Habermas, 2007, p. 155), e essa mudança pode ter sido fruto dos grandes desafios que a modernidade trazia à essa consciência. A mentalidade dogmática da religião se via confrontada com o pluralismo religioso e sua proteção garantida pelo Estado; as ciências modernas se desenvolveram de tal forma que conquistaram a primazia para discorrer sobre assuntos que apenas as religiões dominantes tinham autoridade para tratar; e, por fim, a própria justiça e a configuração dos direitos foram transpostas de uma base religiosa para o direito civil, dos cidadãos, tornando assim a própria moralidade algo profano.

Neste contexto, os cidadãos religiosos são obrigados a operar mudanças de mentalidade que não são exigidas dos cidadãos seculares:

1ª. “Os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e religiões estranhas” (Habermas, 2007, p. 155). Esta exigência pressupõe a superação do velho

preconceito segundo o qual se a minha mentalidade está correta, então as outras estão totalmente enganadas. Os cidadãos religiosos devem tentar se desembaraçar do universo discursivo de suas próprias religiões, e se abrirem para outras religiões e visões de mundo. Isso não significa de que os cidadãos devem abandonar suas religiões ou negar suas próprias pretensões de verdade, mas apela a possibilidade de que haja em religiões estranhas umas às outras conteúdos que lhes sejam comuns, que lhes serviriam como fonte de solidariedade no trato mútuo, exercendo valores que lhes são compartilhados e que podem ser proveitosos para a sociedade.

2ª. “Os cidadãos religiosos precisam encontrar [...] um enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular e ao monopólio do saber dos especialistas” (Habermas, 2007, p. 155). Essa exigência se relaciona com o papel que as ciências alcançaram no Estado moderno e a mudança que elas operaram na forma de proceder ante a questões polêmicas. Toda a descrença e dúvida – infrutífera e perigosa – que houve em torno do isolamento social, da vacinação em massa e do uso de máscara de proteção até se justificaria a na Idade Média, quando não havia ainda uma forma segura de definir qual o melhor jeito de proceder durante uma pandemia, todavia, com os avanços científicos e o desenvolvimento do método essa discussão se torna totalmente descabida. Assim sendo, desde que esses saberes não firmam as asserções religiosas relevantes para a salvação, os cidadãos religiosos precisam inseri-los dentro de suas mentalidades e se conscientizarem de seu caráter necessário. Para isso, é necessário que os cidadãos religiosos determinem, a partir de suas visões religiosas, “A relação entre conteúdos de fé dogmáticos e saber secular sobre o mundo” (Habermas, 2007, p. 155) de tal forma que estes não entrem em contradição.

3ª. “Os cidadãos religiosos precisam assumir [...] um enfoque epistêmico para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena pública” (Habermas, 2007, p. 155). Tal exigência advém do fato da neutralização do Estado em termos de visões de mundo. O direito e a moral são elaborados de tal forma que possam ser acessíveis a todos os cidadãos, independentemente de suas crenças, eles são, portanto,

universalistas. Nas discussões em esfera pública, os cidadãos discutem seus direitos e deveres, fundamentando-os de maneira que todos possam concordar, o que não é possível se essa fundamentação é levada a cabo de maneira religiosa. Os cidadãos religiosos devem, em consonância com essa exigência, fazer suas contribuições na esfera pública utilizando-se de uma linguagem neutra, se baseando no direito que todos os cidadãos possuem, e recorrendo à constituição para se justificar. Dessa forma, eles podem participar de igual para igual dos debates feitos com cidadãos seculares.

Tal trabalho deve ser feito a partir de uma autorreflexão sobre a fé, os cidadãos devem ser capazes de reconhecer a possibilidade da convivência harmônica entre diferentes crenças ao identificarem os limites de sua tolerância e a relação que ela tem com seu entorno. A teologia e a filosofia da religião já iniciaram o processo de autorreflexão, todavia, para que ele produza frutos na sociedade, ele deve ser levado à cabo pelos próprios crentes que formam a comunidade religiosa. A aprendizagem desse novo enfoque epistêmico só é possível através da reconstrução de verdades de fé transmitidas, que devem ser reformuladas de forma a não entrarem em conflito com a modernidade e se tornarem uma força reacionária, que levaria à desconexão dos cidadãos religiosos da sociedade democrática, com resultados evidentes a partir da própria participação dos cidadãos religiosos no debate público.

Expectativas de Comportamento que os Cidadãos Seculares devem Preencher

As expectativas de comportamento que os cidadãos religiosos devem preencher não vem, entretanto, de graça, visto que estaria se fazendo uma exigência assimétrica caso se cobrasse apenas deles determinadas práticas e enfoques epistêmicos no convívio com concidadãos que pensam diferente. Portanto, os próprios cidadãos não religiosos devem assumir um determinado enfoque cognitivo para preencher as expectativas de uma solidariedade cidadã quando se trata da

relação com os cidadãos crentes e as suas asserções. Nas trocas que ocorrem na esfera pública sobre questões políticas, “A exigência de respeito mútuo impõe certos deveres epistêmicos” (Habermas, 2007, p. 11), isso porque, ao se expressarem linguagem religiosa, os cidadãos exigem que suas colocações sejam examinadas seriamente pelos cidadãos de linguagem secular.

O respeito entre pares em um Estado democrático não pode permitir que cidadãos seculares neguem que haja qualquer possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições formuladas em linguagem religiosa. Habermas (2007, p. 12) lembra que, ao nível institucional do poder do Estado, apenas leis, sanções, decretos e decisões judiciais formuladas em linguagem secular, ou seja, em uma linguagem acessível em geral, podem ser aceitas; entretanto, ao nível da esfera pública informal, que também é uma dimensão política, essa exigência não é feita. Segue-se daí que as asserções formuladas em linguagem religiosa podem ser debatidas, sendo um dever moral dos cidadãos seculares auxiliar na tradução das asserções para que elas sejam compreendidas por todos.

Além disso, é muito importante que os cidadãos seculares mantenham uma relação autorreflexiva com os limites da mentalidade secular. Isso quer dizer que os cidadãos seculares devem evitar definir o que está certo e errado, ou o que é verdadeiro e falso dentro da visão de mundo religiosa, a não ser que haja absoluta necessidade. Ainda assim, não se deve esperar que haja uma mudança de mentalidade no cidadão religioso, visto que ele lida com a fé diferentemente da forma como o cidadão laico lida com ela, e o papel que a fé ocupa na vida daquele é muito mais central do que na vida dos seus concidadãos não religiosos. Cidadãos seculares devem contar com a possibilidade de um dissenso permanente, e devem lidar com isso de forma a não comprometer a estrutura democrática do Estado. Na esfera pública, portanto, “As cosmovisões naturalistas, que nasceram de uma elaboração especulativa de informações científicas [...] não tem *prima facie* prioridade sobre concepções religiosas [...]” (Habermas, 2007, p. 128, grifos do autor).

Os cidadãos seculares precisam entender que a neutralidade do Estado, que garante liberdades religiosas, não é compatível com uma visão de mundo secularista, que questiona o direito dos cidadãos religiosos de participarem do processo político:

Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam em seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas (Habermas, 2007, p. 128).

Cidadãos seculares não podem, portanto, pressupor nos cidadãos religiosos qualquer inaptidão política ou disposição à intolerância, sob o risco de estarem sendo eles próprios apolíticos e intolerantes. Devem estar abertos a ouvir contribuições dos cidadãos religiosos, dispostos a traduzir para uma linguagem acessível em geral essas contribuições, e interessados na inserção dos seus concidadãos na política. Uma democracia que não cumpre seu papel de dar voz a todos os cidadãos é uma democracia falha, portanto, no interesse de salvaguardar o Estado democrático, os cidadãos seculares devem colaborar na esfera pública política com os cidadãos religiosos.

Argumentos contra uma Concepção Secular do papel das Comunidades Religiosas na Democracia

Em *Entre Naturalismo e Religião*, Habermas apresenta alguns argumentos contrários à sua concepção do papel das comunidades religiosas dentro do Estado. Dentre estes argumentos que Habermas apresenta, estão os de Paul Weithmann, Robert Audi e Nicholas Wolterstorff.

Paul Weithmann traz alguns elementos sociológicos, tais como o papel importantíssimo que a religião vem desenvolvendo na política dentro

dos Estados constitucionais estabelecidos, como, por exemplo a luta pelos direitos políticos de minorias, tendo como seu maior marco Martin Luther King. Aproveitando-se desses elementos, principalmente na sociedade dos Estados Unidos da América, Weithmann descreve as igrejas e comunidades religiosas como atores que desempenham funções necessárias para a sobrevivência da democracia. Segundo Weithmann, tais comunidades participam ativamente do debate público fornecendo argumentos que possuem uma poderosa justificação moral, além de introduzirem os seus membros no meio político através da veiculação de informações sobre a sociedade.

Segundo Weithmann, tais contribuições fundamentais das igrejas e comunidades religiosas estariam comprometidas se elas se vissem obrigadas a adotar, a cada exteriorização religiosa, um equivalente em linguagem acessível e neutra. Nesse sentido, segundo Weithmann, se faz necessário a renúncia dessa exigência às igrejas e comunidades religiosas com o objetivo de preservar suas contribuições à democracia, além disso, ele também não acha justo que o Estado submeta seus cidadãos a tal restrição.

Independentemente dos interesses envolvidos na relação entre Estado e igreja, aquele não pode, de forma alguma, fazer exigências aos seus cidadãos religiosos – aos quais ele garantiu liberdades religiosas – que não estejam de acordo com a sua forma de existência religiosa, já que, segundo Habermas (2007, p. 142) “Ele não pode exigir deles algo impossível”, isto é, obrigá-los a sacrificar sua consciência religiosa para exercerem seu papel de cidadão.

Nesse sentido, Habermas fala a respeito de Robert Audi e sua exigência de que, independentemente dos motivos religiosos que possam correr paralelamente, os argumentos seculares devem ser suficientemente fortes para suportar decisões políticas, como o voto, por exemplo. Todavia, para Habermas, isto só é relevante na avaliação ético-política de um cidadão em particular, quando verificamos a coesão entre os motivos que o levaram a ação e os argumentos oferecidos publicamente.

No que diz respeito às contribuições que o cidadão faz na esfera pública política, só importam os argumentos manifestados publicamente, já que são estes que irão influenciar na decisão. São os argumentos externados publicamente, que encontram eco na esfera pública, que são capazes de definir os rumos dentro da democracia, seja de forma direta, com eleições, ou indireta, quando não cabe à população decidir diretamente, mas ela ainda pode se manifestar visando influenciar aquele que tomará a decisão. Assim sendo, Habermas não faz distinção entre argumentos “Exteriorizados publicamente e outros que servem de motivo no momento em que alguém se encontra perante a urna eleitoral” (Habermas, 2007, p. 143), visto que, para a decisão política dentro do Estado secular, se exige apenas uma justificação secular, o que acarreta na obrigação para os cidadãos religiosos de equilibrarem suas convicções religiosas e seculares, de modo que uma possa se expressar por meio da outra.

Por exemplo, um cidadão religioso pode ser contra a pena de morte porque acredita que apenas Deus tem o direito de decidir sobre a vida dos seres humanos, entretanto, tal argumento não poderá ser aceito dentro de uma comunidade onde haja outras pessoas que concebem Deus de forma diferente, ou não acreditam em Deus. Todavia, esse posicionamento do cidadão religioso pode estar em consonância com uma justificação secular contra a pena de morte, baseada nos direitos que os seres humanos se concedem mutuamente, e que garantem que outros não sofram o que não se quer sofrer, ou então que a pena de morte não tem qualquer impacto na diminuição da criminalidade e que, dessa forma, se perde a chance de recuperar cidadãos para a vida em sociedade.

Contra a exigência de que se forneça apenas argumentos seculares dentro do Estado secular, argumenta-se que muitas vezes não é possível para cidadãos religiosos fornecerem argumentos seculares que sejam capazes de suportar o valor semântico que os argumentos formulados em linguagem religiosa trariam em seu bojo. É necessário levar em conta o papel que a religião assume dentro da vida do sujeito, não apenas como uma crença no além, que está separada da vida cívica, mas sim como doutrina que transforma a vivência do sujeito, dando-lhe uma nova

orientação e modo de encarar os fatos do mundo, ou seja, ela assume um “Papel integral” (Habermas, 2007, p. 144) na vida do sujeito.

Nesse sentido, faz necessário levar em consideração que as opiniões políticas dos cidadãos religiosos emanam do centro de sua fé e, portanto, não se pode esperar que todos eles tenham uma justificativa que seja diferente de uma justificativa religiosa, ainda que consonante com ela. O agir do cidadão religioso deve ser orientado por sua crença, e não pode ser de outro modo, portanto, é artificial exigir que eles apresentem outras motivações para seus posicionamentos quando a sua motivação é puramente uma questão de fé.

Essa objeção à exigência de que apenas argumentos apresentados com base neutra sejam aceitos na esfera pública parece convincente à Habermas (2007, p. 145), já que o Estado liberal protege formas de vida baseadas na religião por meio das liberdades religiosas, e, portanto, não pode esperar que os cidadãos crentes deixem de lado suas convicções religiosas ao entrarem na esfera pública. Assim sendo, Habermas faz a exigência de argumentos apresentados em linguagem secular apenas aos políticos religiosos que assumam mandatos públicos ou se candidatam a eles, já que, agindo dessa forma, eles estão representando a sociedade em geral, devendo ser neutros do ponto de vista das visões de mundo.

Tal posição diante dos argumentos formulados em linguagem religiosa na esfera pública torna possível que as igrejas e comunidades religiosas possam atuar, como quer Paul Weithmann, como agentes importantíssimos da democracia, atuando na politização de seus seguidores e contribuindo para o debate político em sociedade. Todavia, na compreensão de Weithmann, “Os cidadãos têm, do ponto de vista moral, um direito a posicionamentos políticos fundamentados no contexto de uma doutrina religiosa” (Habermas, 2007, p. 150), isso implica dizer que se fere a moralidade dos cidadãos religiosos ao impedi-los de fundamentar suas convicções e ideias através de crenças religiosas, ainda que seja na esfera parlamentar. Se a moralidade desses cidadãos advém das suas crenças religiosas, e, portanto, seu conjunto de valores, aquilo que eles consideram certo ou errado tem aí a sua origem. Impedi-los de fundamentar suas convicções em crenças seria o mesmo que tirar deles quaisquer possibilidades de fundamentar suas convicções.

Todavia, o que também não pode ocorrer é que a neutralidade do Estado em termos de visão de mundo seja comprometida. No caso da abertura do parlamento a leis e decisões fundamentadas em convicções de fé, ocorreria o seguinte problema: os cidadãos que não se identificarem com as justificativas dadas para as leis promulgadas não se sentirão na obrigação de segui-las, e caso se sintam, será apenas por coerção, comprometendo a democracia. Ao renunciar à neutralidade do Estado, renuncia-se à própria democracia, já que então os cidadãos envolvidos em um debate perderão a pedra de toque comum ao qual devem se referir, ou seja, à constituição que protege a todos, independentemente de suas crenças.

Nicholas Wolterstorff, que à semelhança de Weithmann defende a utilização política de argumentos religiosos, acredita que “O legislador político também deve poder servir-se de argumentos religiosos” (Audi; Wolterstorff, 1997, *apud* Habermas, 2007, p. 151). Todavia, Habermas acredita que abrir o parlamento para a disputa acerca de convicções religiosas pode “Transformar o poder do Estado num agente de uma maioria religiosa, a qual impõe sua vontade ferindo o procedimento democrático” (Habermas, 2007, p. 151). A respeito desse problema é importante levar em consideração a distinção que Yascha Mounk faz de democracia liberal e democracia iliberal². A democracia liberal respeita a decisão da maioria, todavia, também contém ferramentas capazes de proteger o direito das minorias e impedir que qualquer abuso seja cometido contra elas. A democracia iliberal, ou direta, por sua vez, não possui tais mecanismos de defesa para a minoria contra uma maioria abusiva. Na democracia iliberal, os direitos individuais são colocados em segundo plano, e apenas a vontade da maioria possui poder de decisão. A proposta de Wolterstorff leva, de certo modo, à uma democracia direta, logo veremos o porquê.

Habermas reitera seu compromisso com a votação democrática, e atesta sua legitimidade, todavia, tal legitimidade é ferida quando os participantes da deliberação não possuem as mesmas possibilidades, já

² Cf. MOUNK, Yascha. *O Povo Contra a Democracia*: Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

que, no caso de um parlamento que adote a proposta de Wolterstorff, sairiam em vantagem aqueles que tivessem o parlamento ao seu lado, compartilhando suas crenças e convicções. Assim, o caráter discursivo das deliberações estaria comprometido de antemão, já que o Estado partilharia crenças e certezas de fé com um dos lados, em detrimento do outro.

A deliberação democrática torna-se ilegítima quando o poder do Estado perde sua neutralidade, quando as leis deixam de ser formuladas em linguagem acessível para todos e deixam de apresentar razões que todos possam considerar justificadas, independentemente de suas convicções religiosas. Como Habermas expõe de maneira clara e concisa:

Durante o processo de formação política da opinião e da vontade, o poder da maioria transforma-se em repressão quando uma maioria que utiliza argumentos religiosos nega às minorias seculares ou aos que são de outras denominações a possibilidade de reproduzir (Habermas, 2007, p. 152).

No caso de um procedimento democrático como o descrito acima, não existe legitimidade alguma no resultado da deliberação, já que ele será apenas fruto da pressão de uma maioria, resultando diferentemente se, eventualmente, a minoria se tornasse dominante e impusesse sua vontade sobre seus concidadãos de outras denominações de fé. Ainda assim, Wolterstorff objeta que não é possível dissolver as disputas existentes entre as diferentes religiões e visões de mundo apenas com base em um consenso comum, por mais formal que seja tal consenso. Nicholas Wolterstorff admite apenas o princípio da maioria, ainda que seja um princípio remanescente do consenso constitucional liberal.

Seguindo essa linha de pensamento, nos deparamos com um tipo caótico de convivência, onde não é possível se chegar a um consenso, apenas a adaptação ao que é definido de forma unilateral. A maioria dita as normas que devem ser seguidas, e a minoria aceita contra a sua vontade. Wolterstorff define a relação das minorias com essas normas da seguinte forma: “Eu não concordo, eu simplesmente *acquiesço* – a não ser que a

decisão me pareça realmente horrorosa” (Wolterstorff, 1997, *apud*, Habermas, 2007, p. 153).

Habermas critica essa ideia por não deixar claro como tal relação evitaria o dilaceramento da comunidade em guerras de fé. Mesmo em procedimentos democráticos em que uma minoria aceita se submeter temporariamente ao poder de uma maioria, existem certos compromissos e acordos que são acertados entre os dois lados, de modo que o interesse de ambos seja satisfeito. Tais compromissos giram em torno de bens básicos, como a saúde, a segurança, o dinheiro etc., e “Uma vez que todos desejam os *mesmos* tipos de bens compartilháveis, podem assumir compromissos” (Habermas, 2007, p. 153).

Todavia, no quadro exposto por Wolterstorff, as disputas não giram em torno da distribuição de bens básicos, e sim a respeito de bens salvíficos, isto é, a decisão de qual seria a forma de vida correta que garantirá a salvação, de que tipo de salvação se trata, e se de fato existe uma salvação. Tais conflitos sobre valores de fé, relacionados com a própria existência das comunidades de crença, não podem se prestar a compromissos, já que partem do pressuposto de sua veracidade. Habermas (2007, p. 153) argumenta que “Tais conflitos somente podem ser desarmados por uma despolitização que lança mão de princípios constitucionais, ante o pano de fundo de um consenso que se supõe ser comum”, portanto, a única forma de evitar que a sociedade democrática seja dilacerada por conflitos de fé é neutralizando o poder do Estado, impedindo-o de tomar partido de qualquer lado nessa disputa.

Os Processos de Aprendizagem e a Sociedade Pós-Secular

As religiões mundiais estão muito longe de desaparecer, e isso não se deve apenas à tradição familiar ou de comunidade, que é passada de pai para filho e de líder para o povo. Uma característica que contribui enormemente para a presença firme da religião em um entorno cada vez mais secularizado é que ela fornece intuições que não se encontram em

nenhum outro lugar da sociedade. A mentalidade capitalista não se restringe apenas à dimensão econômica, pelo contrário, ela tem estendido sua colonização para o próprio mundo da vida. Segundo este diagnóstico, a forma como encaramos nossas relações e nossa visão de mundo adquire traços de uma relação de produção. Passamos a nos julgar e a julgar aos outros segundo parâmetros de produtividade, e medimos o sucesso de uma vida a partir de suas conquistas econômicas.

A consequência dessa visão de mundo foi a perda da sensibilidade para “Uma vida fracassada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais” (Habermas, 2007, p. 125). A mentalidade capitalista, que invade o mundo da vida e as relações humanas, não possui espaço para essas formas de vida, deixando-as de lado. As religiões, por sua vez, mantêm-se fora dessa mentalidade, ao considerar a vida humana como portadora de um valor intrínseco, isto é, a sua semelhança com Deus. A mentalidade religiosa está aberta a essas formas de vida que são deixadas de lado nas sociedades capitalistas, e funcionam como uma alternativa ao secularismo desenfreado que esvazia as fontes de solidariedade entre os sujeitos

Se “O equilíbrio moderno entre os três grandes meios da integração corre perigo, já que os mercados e a força administrativa estão desalojando, em um grau cada vez mais elevado e em um número crescente de domínios da vida, a solidariedade social” (Habermas, 2007, p. 126), o Estado social, por sua vez, tem todo o interesse em poupar as fontes que alimentam no cidadão a solidariedade e o respeito pela vida, não deixando de lado aquelas formas de vida consideradas fracassadas na visão de mercado, de fora do processo de deliberação política. Essa consciência se mostra conservadora, já que traz no seu bojo o respeito pelo valor inegociável da vida e os valores intrínsecos ao ser humano, em oposição a uma mentalidade mais técnico-progressista, que se volta para a instrumentalização da natureza e do próprio ser humano. Tal forma de pensar se reflete naquilo que chamamos de “Sociedade pós-secular” (Eder, 2002, *apud* Habermas, 2007, p. 126), isto é, a superação do secularismo tecnicista através de processos de aprendizagem.

A expressão pós-secular surge não apenas porque se espera que a religião sobreviva em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares, mas também para “Prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos” (Habermas, 2007, p. 126), ou seja, a sociedade deve reconhecer a contribuição que as comunidades religiosas tem prestado no trato entre cidadãos, na solidariedade civil e no reconhecimento do valor humano. Além disso, numa sociedade que se vê como pós-secular reflete-se “Uma consequência normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes” (Habermas, 2007, p. 126), pois o pensamento pós-secular interpreta a via de modernização da consciência pública como um processo de aprendizagem, que abrange tanto a mentalidade religiosa quanto a secular, fazendo-as passar por procedimentos de reflexão transformadores. De acordo com o exposto acima, ambos os lados, quando entendem a secularização da sociedade como um processo complementar, podem levar a sério suas contribuições para temas controversos na esfera pública, de acordo com os processos de aprendizagem.

Para que tais processos de aprendizagem sejam bem-sucedidos, os cidadãos seculares precisam interpretar sua não-concordância com algumas asserções da mentalidade religiosa como “Um dissenso razoável que *pode ser esperado* de antemão” (Habermas, 2007, p. 158, grifos do autor). Isso só é possível a partir de um esclarecimento que se assegura criticamente dos seus próprios limites. A consciência secular de se viver em uma sociedade pós-secular tem sua reflexão no “Pensamento pós-metafísico” (Habermas, 2007, p. 159).

O pensamento pós-metafísico se comporta de duas maneiras perante a religião: por um lado, ele é agnóstico, ou seja, não pretende definir o que é verdadeiro e falso no conteúdo das religiões; por outro, ele está disposto a aprender com elas, pois reconhece o valor significativo dos conteúdos universais presente no discurso religioso. É apenas com esse plano de fundo que é possível falar em uma sociedade pós-secular, sem deixar de levar em consideração a diferença entre “Certezas de fé e

pretensões de validade contestáveis em público” (Habermas, 2007, p. 162), já que essa é a condição da deliberação em um Estado laico e permite inserir as comunidades religiosas na esfera de argumentação pública. Todavia, isso também quer dizer que os cidadãos seculares e os cidadãos religiosos de outras denominações não devem interferir nas crenças e práticas de fé das comunidades religiosas, a não ser que elas infrinjam as leis do Estado.

Conclusão

De acordo com o exposto acima, podemos concluir que o agente da tolerância não deve ser apenas o Estado de direito democrático, nem somente os cidadãos seculares ou ainda os cidadãos religiosos; a tolerância deve ser buscada dentro da sociedade para que a convivência política se dê da melhor forma possível. Assim, o Estado deve garantir a tolerância ao incentivar e proteger a pluralidade, pois é através dela que o projeto inacabado da modernidade encontra a possibilidade de se completar.

Os cidadãos seculares, por sua vez, devem se atentar às consequências de uma modernização desenfreada, de um cientificismo que se alastra para o domínio da vida e consome as fontes de solidariedade entre os sujeitos, colocando em dúvida princípios básicos como os direitos humanos, por meio da recorrência a uma mentalidade voltada para o lucro. Mesmo sem buscar uma referência transcendente, para fundamentar uma moral que permita um convívio pacífico e salutar, os cidadãos não-religiosos devem se preocupar em procurar fontes para alimentar uma convivência pacífica na sociedade civil, e para isso necessitam ser tolerantes e abertos às fontes de solidariedade provindas de uma mentalidade religiosa.

É o papel do cidadão religioso compreender o marco histórico que foi a separação entre igreja e Estado e aceitar as consequências que disso resultaram. O religioso deve tomar consciência da necessidade da neutralidade do Estado e ser tolerante com seus concidadãos seculares ou

crentes de outras denominações em situações de dissenso. Além disso, é importante que as comunidades religiosas se manifestem na esfera pública a respeito de temas importantes para a convivência em sociedade, tendo em mente o vasto conteúdo ético-moral que ela traz em seu bojo e que, ao ser compartilhado, pode ser traduzido e interpretado por seus concidadãos em fundamentos neutros do ponto de vista de visões de mundo. Tais traduções não se configuram em perda para a religião, já que os conteúdos morais propostos por ela serão discutidos e potencialmente introjetados na sociedade.

Além disso, não se pode perder de vista o papel das religiões na história da razão humana, que desde sempre vem fornecendo a Filosofia conceitos importantíssimos para o desenvolvimento da razão. Não há motivo para acreditar que as contribuições religiosas para a humanidade se esgotaram, visto estarmos acompanhando a forma como a religião responde aos desafios da modernidade, e encontra seu próprio lugar nela, como um porto seguro para aqueles que são deixados para trás no processo de modernização. As religiões fazem parte da base pré-política do Estado de direito democrático, e são totalmente compatíveis com uma sociedade solidária e tolerante. Buscando alcançar tal convivência, o Estado deve desejar ter ao seu lado um aliado tão poderoso.

Ainda observando a importância da tolerância, faz-se pertinente levarmos em consideração a diferença que há entre laicismo e laicidade. De acordo com Cichovski (2014, *apud* Verbicaro; Simões, 2019, p. 137-138) o laicismo – que aqui temos como um equivalente ao secularismo – tem relação com um discurso autoritário e excludente, que viola a liberdade religiosa, invadindo o espaço privado, se caracterizando como uma restrição injustificável dos direitos das comunidades de fé. O laicismo, portanto, se mostra contrário a laicidade – a secularidade – e incompatível com as bases do Estado de direito democrático. Segue-se daí a importância de nos atentarmos a esse tipo de visão excludente, que viola os direitos que se busca garantir aos cidadãos. Em oposição a isso, a secularidade do Estado, que tem seu principal reflexo na neutralidade, garante liberdades religiosas capazes de manter a pluralidade de opiniões e

modos de vida existentes dentro da sociedade em um horizonte harmônico, onde, apesar de se esperar dissensos, estes fazem parte do processo político e demonstram a participação de todos.

Referências

BUTLER, Judith *et al.* *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2019.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*: Estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*: Entre facticidade e validade. vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

MOUNK, Yascha. *O Povo Contra a Democracia*: Por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SARMENTO, Jorge. A Modernidade as Visões Seculares e Religiosas: A perspectiva de Jürgen Habermas. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, v. 1 p. 1-13, 2019.

VERBICARO, Loiane Prado; SIMÕES, Paloma Sá Souza. Estado Laico e Religião: uma análise da atuação política do Congresso Nacional a partir de projetos de lei e discursos em plenária no período de 2013 a 2016. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 40, p. 132-153, 2019. DOI: <https://doi.org/10.22456/0104-6594.76723>.

Data de registro: 20/06/2023

Data de aceite: 02/02/2024



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES

DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
 - 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
 - 4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
 - 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
 - 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado a um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista *Primordium*, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.
- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.
- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
- Sem espaçamento entre parágrafos.
- Alinhamento do parágrafo: justificado.
- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 8	n. 16	p. 293-480	jul./dez. 2023
------------	------------	------	-------	------------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 8, n. 16 – jul./dez. 2023.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 8 Número 16 – jul./dez. 2023

Comitê Editorial Executivo

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lília Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)

Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)

Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)

Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)

Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)

Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)

Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof^a Dr^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U131 Campus Santa Mônica Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU”.



Missão e política editorial

A Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrandos(as) e doutores/doutorandos(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.

Política de Acesso Livre

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

BY: a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

NC: não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

ND: não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

Declaração de Privacidade e direitos autorais

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *Primordium*, Uberlândia, v., n., páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Originalidade

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Número 16 – jul./dez. – 2023

SUMÁRIO

Editorial.....305-306
Fernando Galine

Artigos

A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht.....307-336
Alan Duarte

Kant e a natureza não racional: algumas interpretações contemporâneas.....337-366
Laís Oliveira Rios

Origem e persistência dos grupos intencionais.....367-392
Adriana Oliveira Alves

A (in)fluência do *Tractatus* de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida.....393-416
Rafael Batista Lopes de Oliveira

O projeto de Martin Heidegger em “Ser e Tempo”: objetivos e método.....417-446

João Victor Pereira Leão

Epicuro e Lafargue: por um hedonismo revolucionário.....447-464

André Silva

Indexadores.....465

Normas para submissão.....467-472

Política antiplágio.....473-474

Nominata de pareceristas.....475-476

Sumário do volume.....477-480



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Issue 16 – Jul./Dec. – 2023

CONTENTS

Editorial.....305-306

Fernando Galine

Articles

The poetry of revolution: history and dialectics in Bertolt Brecht's lyric.....307-336

Alan Duarte

Kant and the non-rational nature: some contemporary interpretations.....337-366

Laís Oliveira Rios

Origin and persistence of intentional groups.....367-392

Adriana Oliveira Alves

The (in)fluence of Wittgenstein's *Tractatus* in Hadotian thought of philosophy as a way of life.....393-416

Rafael Batista Lopes de Oliveira

Martin Heidegger's project in “Being and Time”: objectives
and method.....417-446

João Victor Pereira Leão

Epicurus and Lafargue: for one revolutionary hedonism....447-464

André Silva

Indexers.....465

Submission rules.....467-472

Anti plagiarism policy.....473-474

Nomination of referees.....475-476

Contents Summary.....477-480



Editorial v. 8 n. 16 jul./dez. 2023

*Fernando Galine**

É com grande satisfação que apresentamos a oitava edição do volume 16 da nossa revista, uma publicação dedicada à reflexão filosófica e aos estudos clássicos. Nesta edição, reunimos artigos que exploram questões fundamentais da filosofia, desde a ética e a política até a ontologia e a história do pensamento, oferecendo uma rica variedade de perspectivas e abordagens.

Abrimos esta edição com o artigo de Alan Duarte Araújo, que nos convida a refletir sobre a poesia de Bertolt Brecht como uma expressão da dialética histórica e da luta revolucionária. O autor explora como a lírica de Brecht, marcada por seu engajamento político, pode ser vista como uma forma de filosofia prática, capaz de iluminar os impasses e as esperanças do século XX, especialmente diante do nazifascismo e da ascensão do comunismo. A análise de Araújo nos lembra que a poesia, assim como a filosofia, não é um discurso fechado em si mesmo, mas uma ferramenta viva de reflexão sobre as condições históricas e políticas.

Em seguida, Laís Oliveira Rios nos oferece uma análise da ética kantiana e sua relação com a natureza não racional, particularmente os animais. O artigo questiona a interpretação tradicional de Kant, que atribui deveres diretos apenas aos seres racionais, e explora as contribuições de pensadoras contemporâneas como Christine Korsgaard e Onora O'Neill. Rios nos convida a repensar os limites da ética kantiana e a considerar como ela pode ser aplicada de forma mais inclusiva, abrangendo também os animais e o meio ambiente.

Adriana Oliveira Alves discute a origem e a persistência dos grupos intencionais, explorando como a consciência coletiva e a crença na razão de existência de um grupo são fundamentais para sua identidade e continuidade

* Editor em Revista Primordium. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: fernandomondigaline@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1481976123408628>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9692-7799>.

ao longo do tempo. O artigo aborda questões de ontologia social e intencionalidade coletiva, oferecendo uma reflexão profunda sobre como os grupos se formam, se mantêm e se transformam, contribuindo para o debate filosófico sobre a natureza das entidades coletivas.

No campo da história da filosofia, Rafael Batista Lopes de Oliveira examina a influência do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein no pensamento de Pierre Hadot, particularmente na concepção de filosofia como modo de vida. O artigo explora como Hadot reinterpreta Wittgenstein, destacando tanto as convergências quanto as divergências entre os dois pensadores, e como essa relação contribui para a compreensão da filosofia como uma prática transformadora.

João Victor Pereira Leão nos apresenta uma análise do projeto filosófico de Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, focando na recolocação da pergunta pelo ser e na necessidade de uma analítica existencial centrada no *Dasein*. O artigo explora o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger e sua crítica à tradição metafísica, oferecendo uma visão clara dos objetivos e do método que orientam uma das obras mais influentes da filosofia do século XX.

Por fim, André Silva nos convida a refletir sobre a crítica ao capitalismo feita por Paul Lafargue em *O direito à preguiça*, articulando-a com a ética hedonista de Epicuro. O artigo propõe um "hedonismo revolucionário", que desconstrói a moral capitalista do trabalho e reafirma o valor dos prazeres verdadeiros, como a preguiça e a reflexão filosófica, como caminhos para uma vida livre e feliz.

Agradecemos a todos os autores que contribuíram para esta edição, bem como aos leitores que nos acompanham em nossa missão de promover o pensamento crítico e a reflexão filosófica. Esperamos que os artigos aqui apresentados inspirem novas discussões e contribuam para o avanço do conhecimento em nossas áreas de estudo.

Boa leitura!

Equipe editorial Primordium



A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht

*Alan Duarte**

Resumo: Este trabalho almeja demonstrar a atualidade política da lírica de Bertolt Brecht (1898-1956), como também expor, a partir deste recorte temático e literário, as concepções de fundo histórico-filosóficas do autor. Para tanto, parte-se da compreensão de que a Filosofia não é um discurso autorreferencial, ou seja, uma elaboração fechada sobre si e que glosa apenas sobre sua própria tradição, mas um “discurso vazio” e, como tal, reporta-se a condições de existência que lhe são exteriores, com respeito às quais ela deve sua vitalidade. A poesia, com sua estrutural formal, igualmente pode desempenhar esse papel de implicação filosófica, sendo o caso de Brecht duplamente relevante, pois suas poesias se referem, sobremaneira, aos acontecimentos políticos decisivos do século XX, notadamente o ocaso “civilizacional” representado pelo nazifascismo, em oposição à esperança suscitada pelo comunismo. A pertinência filosófica da pesquisa se explica por Brecht ter refletido sobre questões candentes para a filosofia política contemporânea, como os impasses históricos do salto revolucionário em direção à liberdade, além do papel que os sujeitos engajados politicamente podem desempenhar nesse processo. Nesse sentido, a pesquisa se concentrará nos Poemas (1913-1956) do autor, recorrendo, ainda, a certos pensadores da filosofia moderna e contemporânea que refletiram sobre as mútuas implicações entre os homens e a História, o que nos auxiliará no esclarecimento das diretrizes filosóficas do “poeta da revolução”. Ao fim da investigação, espera-se ter apresentado os motivos pelos quais é possível sustentar que Brecht concebe, em linhas gerais e de maneira não articulada sistematicamente, uma Teoria da História, em sentido não idealista.

Palavras-chave: Consciência; História; Revolução.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista em Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: alan.araujo@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6883425576717133>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2326-7934>.

The poetry of Revolution: history and dialectics in Bertolt Brecht's lyric

Abstract: The aim of this work is to demonstrate the political relevance of Bertolt Brecht's (1898-1956) lyrics, as well as to expose, from this thematic and literary point of view, the author's basic historical-philosophical conceptions. In order to do this, we start from the understanding that philosophy is not a self-referential discourse, that is, an elaboration that is closed in on itself and only glances at its own tradition, but an “empty discourse” and, as such, refers to conditions of existence that are external to it, with respect to which it owes its vitality. Poetry, with its formal structure, can also play this role of philosophical implication, and Brecht's case is doubly relevant, since his poems refer, above all, to the decisive political events of the 20th century, notably the “civilizational” decline represented by Nazi-fascism, as opposed to the hope raised by communism. The philosophical relevance of the research is explained by the fact that Brecht reflected on burning issues for contemporary political philosophy, such as the historical impasses of the revolutionary leap towards freedom, as well as the role that politically engaged subjects can play in this process. In this sense, the research will focus on the author's Poems (1913-1956), also drawing on certain thinkers from modern and contemporary philosophy who have reflected on the mutual implications between men and history, which will help us to clarify the philosophical guidelines of the “poet of the revolution”. At the end of the research, we hope to have presented the reasons why it is possible to maintain that Brecht conceives, in general terms and in a way that is not systematically articulated, a Theory of History, in a non-idealist sense.

Keywords: Conscience; History; Revolution.

Introdução

Tecer uma abordagem crítica dos versos de Bertolt Brecht não é uma empreitada fácil e deve assumir, ao menos no caso presente, a alcinha de circunstancial, levando em conta que ele produziu mais de 2250 poemas, reunidos em quatro volumes pela editora alemã Suhrkamp (*Gesammelte Gedichte*), de modo que as editoras brasileiras preferiram publicar somente algumas de suas poesias mais conhecidas. É o que fez,

por exemplo, uma coletânea brasileira recente intitulada *Poemas (1913-1956)* e traduzida por Paulo César de Souza, onde é possível encontrar 260 de suas poesias, dentre as quais algumas serão privilegiadas aqui, segundo o recorte temático proposto, na medida em que transparece, com mais fluidez, as bases histórico-filosóficas do autor, permitindo traçar algo como uma concepção materialista e dialética da História, em atenção, ainda, às formas de engajamento dos sujeitos históricos determinados.

Como se não bastasse a evidente parcialidade, em primeiro lugar, do recorte temático apresentado, e, em segundo lugar, dos poemas selecionados, o leitor brasileiro ainda se depara com um agravante nada desprezível, qual seja, o “abismo” linguístico que nos separa do idioma alemão. Por mais rigorosas e bem-intencionadas que sejam as traduções para a língua portuguesa dos escritos de Brecht, aspecto em que o trabalho de Paulo César não deixa nada a desejar, certas particularidades de sua escrita se esfumaçam, inevitavelmente. Se no primeiro contato com sua obra, a riqueza temática, sob a perspectiva do conteúdo exposto, impacta o leitor, não é descabido supor que a igualmente rica elaboração da forma não é assimilada perfeitamente para os estrangeiros à língua alemã, entendendo aqui as suas surpreendentes inversões na ordem das estrofes, bem como suas rimas e o seu recurso à polissemia das palavras – para não mencionar suas reinterpretações de histórias e cantigas alemãs tradicionais. De todo modo, entende-se não ser em vão o esforço do leitor brasileiro, não versado no alemão, em tentar compreender as ideias de Brecht e, além disso, permitir-se impactar pelo seu estilo de pensamento.

Expostas as possíveis barreiras e entraves que esta pesquisa possa suscitar no leitor, uma palavra deve, contudo, ser dita acerca de sua discreta pertinência. A celebridade de Brecht nos meios intelectuais de meados do século XX não é desconhecida, sobretudo no que diz respeito às suas peças de teatro, mas também às suas poesias. Estas, por um lado, condensam, de maneira mais notória, o cerne do pensamento do autor, ao passo que, por outro lado, igualmente impactaram a tradição marxista de pensamento, suscitando o interesse de autores como Walter Benjamin (1892-1940), Theodor Adorno (1903-1969) e György Lukács (1885-1971),

ainda que estes dois últimos não manifestassem a seu respeito um juízo sempre favorável.

O fato é que a fascinação suscitada nos leitores preocupados com questões político-sociais é sinal do impacto de outra forma de se relacionar à temática da revolução, diversa da abordagem clássica e, por vezes, “fria”¹ da crítica da economia política. Trata-se, pois, de uma aproximação mais “íntima”, desde os paralelos com as questões do cotidiano e da cidade, até mesmo a atenção dedicada, pelo autor, aos afetos postos em circulação no tecido social, em suas tensões, produtivas ou não, com os projetos de transformação global. Atrelado a isso, o pensador igualmente nos oferece práticas concretas de fomento da consciência de classe social, algo que, como veremos, está intimamente relacionado à sua concepção de História. Neste ponto, e talvez antecipando alguns passos da argumentação que será desdobrada a seguir, Brecht se erige como um autêntico marxista e merece, com razão, estar entre os grandes representantes dessa tradição teórico-prática. Não esqueçamos que já em Vladimir Lênin (1870-1924) (1989, p. 70-71) é possível encontrar o acento dedicado à articulação entre prática revolucionária e o estado afetivo das massas, ao alertar que o Partido comunista deveria, dentre outras coisas, saber canalizar a ira e a desilusão dos sujeitos em luta. À sua maneira, Brecht leva à diante e aprofunda alguns dos ensinamentos mais fundamentais dos clássicos do marxismo.

Filosofia e poesia em seus entrecruzamos com a revolução

Em uma obra escrita no calor do momento, sem por isso perder o mínimo que seja de rigor e sobriedade, Karl Marx (1818-1883) escreveu em seu *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* uma sentença que deveria,

¹ Sobre as abordagens “quentes” e “frias” das temáticas revolucionárias no interior do marxismo, ver o livro de Michael Löwy intitulado *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia* (2012), especificamente as suas discussões sobre Ernst Bloch (1885-1977).

malgrado sua nebulosidade, ser a pedra de toque para todos aqueles que buscam entender melhor a relação entre filosofia, poesia e revolução. Diz ele, a propósito da sublevação social que incendiava as ruelas de Paris: “A revolução social do século XIX não pode tirar a sua poesia do passado, mas apenas do futuro” (Marx, 2015, p. 212).

A hipótese que poderíamos desenvolver ante uma frase tão enigmática, cuja relação ao tempo *futuro*, decerto, não ajuda, é que não se trata de mera força retórica de um autor que procurava se destacar entre os seus pares intelectuais buscando auxílio em um estilo de escrita deveras atrativo. Sustenta-se que ele não se vale de um banal jogo de palavras que traria tons coloridos a uma abordagem bastante sóbria dos acontecimentos em ato, tampouco intenta seduzir os leitores para a sua perspectiva interpretativa. Em realidade, Marx, nesta curta e sucinta sentença, intuiu as tarefas que se impõem a um modo de pensar que se encontra tensionado pela urgência dos desdobramentos revolucionários, o que, não por acaso, termina influenciando, de maneira decisiva, a sua maneira de conceber a filosofia e dar corpo a ela².

Nesta imbricação, ainda enigmática, delineia-se, desde já, uma perspectiva fundamental sobre o sentido mesmo da elaboração filosófica, ainda que não tenha sido esse o objetivo de Marx naquele momento.

² Lembremo-nos que não é somente no interior do marxismo que a filosofia se encontra tensionada pelas temáticas candentes da revolução. Esta relação, mas elaborada em outros termos, já comparecia em I. Kant (1724-1804), quando, próximo do fim de sua vida, tentava pôr à prova a sua filosofia com os acontecimentos revolucionários de 1789, ocorridos na França. O resultado desta empresa foi o seu *O Conflito das Faculdades* (1798), especificamente a seção dedicada à relação entre Filosofia e Direito, quando o autor reconhece a força positiva do “entusiasmo” que as sublevações sociais tendem a despertar nos homens. Ver, aqui: (Kant, 1947, p. 171). Esta aproximação entre Kant e Marx já revela um aspecto crucial do primeiro momento deste trabalho, que é traçar as relações possíveis entre filosofia, poesia e revolução ao mesmo tempo que oferece uma leitura singular da História da Filosofia, no tocante à relação entre o marxismo e a filosofia clássica alemã, insistindo que uma outra leitura é possível, que não somente aquela que destaca os pontos de discordância entre os autores em questão. Fazendo isso, seremos lançados, por necessidade, para fora do marxismo tradicional ou ortodoxo, perspectiva metodológica que ficará evidente quando o leitor, mais à frente, deparar-se-á com o recurso a filósofos contemporâneos franceses.

Podemos, em alguma medida, inferir que a filosofia se encontra tensionada, ao menos em suas instâncias decisivas, por algo que não se localiza, propriamente, em seu interior, mas que ela deve se confrontar com algo que lhe é “exterior” ou “anterior”. Nesta perspectiva, não seria descabido sustentar que sua atividade se concentra no limiar entre o “dentro” e o “fora”, de tal forma que ela se equilibra nos “limites”³.

A este propósito, entende-se que a filosofia é um “discurso vazio”, no sentido de que ela não reivindica para si um objeto predeterminado a priori e de maneira fixa que se situaria no seu interior, de modo que ela seria uma eterna reflexão autorreferencial sobre os seus problemas interiores, compondo, tão somente, uma erudita, mas impotente “história das ideias”. Assinalar seu caráter “vazio”, em contrapartida, não significa imobilizá-la em um pensamento estático. Para permanecermos em um exemplo literário contemporâneo, o leitor de Beckett (1906-1989), ao menos os mais atentos às entrelinhas de suas obras, sabe ou imagina como o *vazio*, representado em suas peças pelas repetidas “pausas” nos diálogos dos personagens, pode ser uma *força produtiva*. Ironicamente, *Esperando Godot*, uma peça que lhe rendeu o Prêmio Nobel, inicia-se com um singelo: “Nada a fazer” (Beckett, 2017, p. 15)⁴.

Enquanto discurso vazio, a filosofia, ao menos em alguns dos seus mais destacados expoentes, configura-se como uma reflexão voltada para as suas “condições”, as quais se situam, como enfatiza Badiou (2022a, p. 5), “fora” dela, antecipando-a, portanto. Lógica que lhe confere um giro epistemológico fulcral, no sentido de que ela não mais se preocupará em

³ Em sentido semelhante, afirma Foucault (1994, p. 574, tradução nossa): “Nós devemos escapar à alternativa do exterior e do interior; é preciso se situar nas fronteiras. A crítica é, de fato, a análise dos limites e a reflexão sobre eles”. “*On doit échapper à l’alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières. La critique, c’est bien l’analyse des limites et la réflexion sur elles*”.

⁴ A lógica produtiva do vazio não passou despercebida por Brecht, quando, em seus últimos anos em vida, escreveu: “Descer cedo para o vazio / Do vazio estou de novo preenchido. / Quando sem nada eu fiquei / Sei novamente o que fazer” “*Going down early to the void / Up from the void I’m filled anew. / When with nothingness I’ve stayed / I again know what to do*” (Brecht, 1976, p. 431, tradução nossa).

erigir e expressar verdades com valor absoluto, mas será tão somente um *locus* privilegiado e racionalmente articulado para pensar as “situações” ou “acontecimentos” que surgem no corpo social e que possuem a força e a potência de engendrar novos modos de pensamento, sensibilidade e ação, como esclarece Badiou:

Nesse sentido, a única questão da filosofia é mesmo a da verdade, não que ela produza alguma, mas porque ela propõe um modo de acesso à unidade de um momento das verdades, um sítio conceitual onde se refletem como compostíveis os procedimentos genéricos. [...] A filosofia pronuncia não a verdade, mas a *conjuntura* (quer dizer, a conjunção pensável) das verdades (Badiou, 2022b, p. 24).

Não intencionamos, aqui, esclarecer o jargão conceitual deste filósofo contemporâneo francês, mas tão somente demonstrar, de maneira puramente operacional, o sentido e o valor dos seus apontamentos prévios. Entende-se que Badiou consegue sintetizar um modo operante da filosofia presente desde sua origem grega⁵, mas que alcançará notória clareza em Kant. Já no precursor do Idealismo Alemão é possível observar um gênero de deslocamento semelhante, quando, no delineamento de seu método *transcendental*⁶, ele insiste que sua *Crítica da Razão Pura* (1787) não almeja elaborar uma crítica de livros e sistemas, demonstrando, dentre outras coisas, que o filosofar não se esgota com a sua própria tradição intelectual, porém que se direciona para algo de outra ordem. Nesta altura de seu pensamento, a reflexão se encaminha para o próprio entendimento (*Verstand*), no intuito de conhecer sua estrutura transcendental.

⁵ O que justifica a admiração de Badiou por Platão, por exemplo. Ver, neste tocante, o seu *A República de Platão: recontada por Alain Badiou* (2014).

⁶ A este respeito, esclarece Kant (2015, p. 60): “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*. Um *sistema* de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*”.

Contudo, se seguirmos sua elaboração filosófica futura, veremos, sem contradizer a estrutura geral de seu pensamento, que a filosofia deve, fundamentalmente, inquietar-se com o seu presente histórico, a bem dizer, com a “atualidade” de algo que, na época, convencionou-se denominar de “esclarecimento” (*Aufklärung*). Algo que, certamente, escapa a estrutura lógica formal das filosofias tradicionais, no sentido de suas convencionais questões de interesse. Com Kant, portanto, a filosofia se assume como um “discurso sobre a modernidade”, ou, em sentido análogo, como a “superfície de emergência de uma atualidade”⁷.

Desta feita, enquanto reflexão sobre o seu presente histórico, a filosofia se enraíza no solo alemão e inicia uma tradição que atravessa a obra de G. W. F. Hegel⁸ (1770-1831) e chega, por fim, ao marxismo, o qual, como notamos na citação que serviu de pontapé inicial para a presente reflexão, é, desde sua origem, sensível a tais temáticas, a tal ponto que a vacuidade da filosofia o atravessa e o constitui⁹. Nesse sentido,

⁷ São nestes termos que Michel Foucault (1926-1984) compreende o projeto kantiano, sobremaneira o escrito de 1784 sobre o Esclarecimento. A este respeito, “[...] vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente. Quer dizer que já não será simplesmente, ou já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele [Kant], já não será tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas será a questão do seu pertencimento a um presente, vamos dizer, do seu pertencimento a um certo ‘nós’, a um ‘nós’ que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse ‘nós’ que deve se tomar, para o filósofo, ou que está se tomando para o filósofo, o objeto da sua reflexão. E, com isso, se afirma a impossibilidade de o filósofo eludir a interrogação do seu pertencimento singular a esse ‘nós’. A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse ‘nós’ de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade” (Foucault, 2010, p. 14).

⁸ Lembremo-nos, aqui, da célebre definição fornecida por Habermas (1929-) (2000, p. 35-36; p. 48) da obra hegeliana, a saber, como um “diagnóstico de época do Iluminismo”.

⁹ O fato de que exista uma continuidade entre certas temáticas ou preocupações de alguns expoentes do Idealismo Alemão e Marx não exclui a existência de rupturas entre seus modos de pensar e seus procedimentos teórico-metodológicos. O cuidado que devemos ter,

enquanto pensamento sobre suas condições que, como tais, não estão definidas a priori e, por isso, guardam sua abertura para toda sorte de acontecimentos presentes e futuros, o marxismo, ao menos na maturidade de Marx, recusa formas de voluntarismo que pretenderiam transformar a filosofia em guia e carro-chefe da revolução proletária, como uma suposta instância de iluminação que pressuporia uns poucos sujeitos igualmente iluminados e “escolhidos”. Pelo contrário, a filosofia assume o modesto lugar de dependência de certos acontecimentos prévios e decisivos, mediante os quais um novo modo de pensar se origina, a saber, uma reflexão *crítica* – no jargão marxiano. Nos seus termos, tal condição está atrelada ao surgimento do proletariado organizado em luta, como se desprende a seguir:

Desde 1848, a produção capitalista tem se desenvolvido rapidamente na Alemanha e hoje já se encontra no pleno florescer de suas fraudes. Mas, para nossos especialistas, a sorte continuou adversa como antes. Enquanto podiam praticar a economia política de modo imparcial, faltavam à realidade alemã as relações econômicas modernas. Assim que essas relações surgiram, isso se deu sob circunstâncias que já não permitiam seu estudo imparcial dentro do horizonte burguês. Por ser burguesa, isto é, por entender a ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório de desenvolvimento, a economia política só pode continuar a ser uma ciência

neste tocante, é não hipostasiar as rupturas, de modo que o diálogo entre tais pensadores se tornasse inviável. Evitando a lógica das rupturas absolutas, é possível interpretar a filosofia hegeliana como um aprofundamento da kantiana, como sugere Béatrice Longuenesse, em seu *Hegel et la Critique de la Métaphysique* (2012). Em sentido análogo, podemos lembrar que por mais que existam mudanças significativas entre o pensamento de Marx em sua juventude e na sua maturidade, seria um passo apressado declarar, sem mais, uma *ruptura* entre o jovem e o velho Marx, como esclarece José Paulo Neto (1992, p. 27), aos nos recordar que “Frequentemente, no entanto, a prática das periodizações faz-se de forma a obscurecer o fato capital de que elas devem captar modificações inseridas numa linha evolutiva que circunscreve um campo de continuidade; frequentemente, as periodizações tendem à hipostasia de rupturas”. O raciocínio é válido para além das práticas de periodizações no contexto temporal da vida de um único autor.

enquanto a luta de classes permanecer latente ou manifestar-se apenas isoladamente (Marx, 2013, p. 84-85).

Com o desenvolvimento da luta de classes, o que era uma inconstante e imprecisa, dada sua cortina ideológica, Economia Política (burguesa), torna-se, na pena de Marx, a *crítica* da Economia política praticada até então. “O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã”, prossegue o autor, “excluía, portanto, a possibilidade de todo desenvolvimento original da economia ‘burguesa’, mas não a sua... crítica. Na medida em que tal crítica representa uma classe específica”, qual seja, o proletariado, que, muito antes de firmar terreno no solo alemão, já demonstrava sua força na França e na Inglaterra (Marx, 2013, p. 87). Nesse sentido, em que culmina a reelaboração da filosofia para as suas condições possibilitadoras, no que poderíamos denominar como uma forma de *historicização* do método transcendental kantiano, ou, em outros termos, uma *genealogia*, à filosofia caberia a tarefa, singela, mas imprescindível, do “olhar retrospectivo”¹⁰ aos *acontecimentos excepcionais*, em razão dos quais uma outra lógica de agir e pensar se instaura e passa a vigorar, cabendo ao filósofo estar no mesmo ritmo dessas contradições imanentes¹¹.

¹⁰ Lê-se, então, no *18 Brumário* de Marx (2015, p. 234, grifo nosso): “Antes de terminar com esse período, temos que deitar ainda um *olhar retrospectivo* aos dois poderes, um dos quais anulou o outro em 2 de dezembro de 1851, enquanto desde 20 de dezembro de 1848 até a dissolução da Constituinte viveram em relações conjugais”. Conjectura-se que a expressão “olhar retrospectivo” não é um mero recurso estilístico do autor para se reportar aos acontecimentos passados descritos nessa obra, mas concerne, em verdade, à reelaboração verificada na atividade filosófica, ao menos desde Kant. Não à toa, Hegel (ECF, §573), também tributário deste processo histórico-epistemológico, entendia a filosofia como um movimento ou gesto de olhar para trás.

¹¹ Deve-se reconhecer que, neste ponto da interpretação, já não estamos no terreno do marxismo tradicional, mas sim estamos operando com uma chave de leitura fortemente influenciada por Alain Badiou, como o parágrafo seguinte revela com maior clareza. Recordar-se que o objetivo desta primeira seção é pensar uma noção de filosofia cuja *abertura* para a poesia e para as questões sociais de sua época não seja uma mera contingência, mas que lhe seja, de certa forma, constitutiva.

É neste ponto que se observa uma *afinidade eletiva* entre a filosofia e a poesia, tendo em mente que esta última, como observa Badiou (2022a, p. 45-46), faz, em certa medida, destes acontecimentos excepcionais o seu território por excelência, não raramente estando em maior sintonia com tais exceções imanentes à história do que a própria filosofia, cuja necessidade formal retrospectiva finda por a relegar ao *post-festum*¹². Na exata medida em que o poeta se esforça por expressar algo que não se inscreve, apropriadamente, na ordem *regular* dos eventos cotidianos e banais da vida comum, e, por essa razão, arrisca dar forma a sentimentos, sensações e ideias que não encontram amparo na gramática representativa ordinária, pode-se sustentar que sua atividade poética se dirige para algo da ordem do “impossível”, isto é, algo não inscrito nos parâmetros regulares usuais. Em suma, “poesia, por sua vez, comprova o poder do espírito de forçar a linguagem a dizer o que é impossível de ser dito”¹³, das irrupções e insurgências que quebram o ritmo do cotidiano e de sua lógica simbólica e social, reordenando-as e as reconfigurando de uma maneira inesperada e radicalmente nova¹⁴.

¹² É em vista deste *post-festum* que Marx caracteriza a filosofia da história de Hegel, sem saber que ele próprio não estava imune ao “atraso” filosófico. A este respeito, escrevem Marx e Engels (2011, p. 103): “Já em *Hegel* vemos que o *espírito absoluto* da História tem na *massa* o seu material, e a sua expressão adequada tão só na *filosofia*. Enquanto isso, o filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência *posteriormente*, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na História se reduz a essa consciência *posterior*, pois o espírito executa o movimento real *inconscientemente*. O filósofo vem, portanto, *post festum*”.

¹³ Na tradução em inglês: “*Poetry, for its part, attests to the power of the spirit to force language to say what is impossible to say*” (Badiou, 2022a, p. 45).

¹⁴ O que, dentre outras coisas, atesta o equívoco dos discursos que insistem na existência de um período em que as condições, objetivas e subjetivas, para a revolução estariam suficientemente “amadurecidas”. Não seria despropositado recordar, na contramão, que as revoluções prescindem de “hora marcada”, nunca estando no mesmo ritmo de suas, assim chamadas, condições objetivas. A esse respeito, ver o *Reforma ou Revolução?* (2015), de Rosa Luxemburgo.

A poesia de Brecht não escapa dessa lógica do “acontecimento”¹⁵, cuja *contraface* sombria é, justamente na sua época, a ascensão e consolidação do nazifascismo. Não podemos obliterar, a esse respeito, que ele, enquanto um comunista alemão, vivenciou tais misérias de perto, tendo que, em razão de sua condição, refugiar-se em outros países, fato angustiante que também encontra espaço nos seus versos. No seu *Mau Tempo para a Poesia*, título deveras significativo, Brecht assinala como o “horror” era um motivo fundamental de sua produção poética. Diz ele: “Em mim lutam / O entusiasmo pela macieira que floresce / E o horror pelos discursos do pintor (A. Hitler). / Mas apenas o segundo / Me conduz à escrivinha” (Brecht, 2012, p. 226).

Se, por um aspecto, na lírica de Brecht é possível observar, com razoável clareza, a gênese da criação poética com as insurreições sociais e as crises históricas, por outro, percebemos que não se trata apenas de um exercício “masoquista” de fiar-se ao horror e à barbárie, extraindo daí tudo que seria intelectualmente viável para a escrita. Na verdade, o autor entende que a poesia não somente reflete seu fundamento histórico, como também atua positivamente neste fundamento, sob múltiplos aspectos, abrindo, talvez, novos horizontes de pensamento e ação. É o que se nota em *Os Medos do Regime*, quando ele insiste na força decisiva que a “palavra clara”, veiculada na sua poesia, possui. Assim, comentando sobre o nazismo alemão, Brecht (2012, p. 199) assinala: “Mas esse Terceiro Reich lembra / A construção do assírio Tar, aquela fortaleza poderosa / Que, diz a lenda, não podia ser tomada por nenhum exército, mas que / Através de uma única palavra clara, pronunciada no interior / Desfez-se em pó”. Desde já observamos, portanto, que a poesia brechtiana pretendia possuir uma função ativa nas lutas históricas de sua época. Escrita que, com certa cautela, poderíamos denominar *engajada*.

¹⁵ Termo que, como já mencionado, faz parte do jargão filosófico de Badiou, cujo termo no original em francês seria *événementiel* ou *événementielle*.

A poesia brechtiana no fundo sangrento da história¹⁶

Com bastante precisão, Walter Benjamin indicou o contrassenso que é a pretensão de separar, mesmo nas poesias juvenis de Brecht, suas relações, ora mais explícitas, ora menos, com a política. Motivo pelo qual Benjamin (2017, p. 41) insiste que seus comentários visam “Iluminar conteúdos políticos em partes puramente líricas”. Na mesma linha, não pretendemos abstrair conteúdos políticos de sua obra lírica, mas, tão somente, apontar que se há uma espécie de “anticapitalismo romântico”¹⁷ na sua obra juvenil, ele rapidamente “amadurece” e a sua revolta, anteriormente distribuída sem uma exata precisão, mas perpassada por uma inegável intuição das injustiças sociais, assume um caráter cada vez mais consciente e densamente teórico – algo que não deveria causar estranhamento, uma vez que ele era um intelectual que lia vorazmente filosofia política e literatura.

São nestes termos que Marx descreve o amadurecimento teórico e consciente dos trabalhadores da Silésia em seus movimentos de contestação social, cujo alvo de insatisfação não mais eram apenas o “inimigo visível”, qual seja, o “industrial”, mas também o “inimigo oculto”: o banqueiro. E isto porque, nessas revoltas, não eram destruídas apenas as máquinas, como também os “livros contábeis” e os “títulos de propriedade” (Marx; Engels, 2010, p. 44). Analogamente, é este gênero de amadurecimento e conteúdo, propriamente, *social* que se observa na lírica de Brecht, já a partir de 1926. De maneira muito semelhante ao descrito por Marx, a propósito das lutas de classes alemãs, especificamente, dos tecelões da Silésia, Brecht também direciona sua atenção para o “inimigo

¹⁶ Como, doravante, abordaremos com maiores detalhes as poesias de Brecht, as referências a Marx se tornarão mais frequentes, em razão da perspectiva político-filosófica do poeta.

¹⁷ A este propósito, comenta Ronald Gray: “Na verdade, Brecht era um anarquista até aquela época, um anarquista não tanto politicamente, mas moral e emocionalmente, que não aceitava nenhuma ordem convencional em nenhuma esfera” “*If anything, Brecht was an anarchist up to that time, an anarchist not so much politically as morally and emotionally, accepting no conventional order in any sphere*” (Gray, 1961, p. 7, tradução nossa).

oculto”, demonstrando uma inequívoca consciência crítica acerca da gênese social das mazelas vivenciadas nas cidades. Com efeito, em *Canção de fundação do National Deposit Bank*, ele escreve:

Sim, fundar um banco
Todos devem achar correto
Não podendo herdar fortuna
É preciso juntá-la de algum jeito.
Para isso as ações são melhores
Do que faca ou revólver.
Mas uma coisa é fatal
É preciso capital inicial.
Onde obter, senão roubando?
Ah, sobre isso não vamos discutir
Onde o obtiveram os outros bancos?
De algum lugar ele veio
De alguém ele foi tirado
(Brecht, 2012, p. 72).

Em uma descrição que recorda, fortemente, as páginas de Marx dedicadas, n’*O capital*, à Acumulação primitiva do próprio capital, Brecht delineia, à sua maneira, uma crítica contundente das relações sociais de sua época, desmistificando-as do seu véu ideológico de naturalização e de aparente imutabilidade. Com efeito, ao recusar toda tentação de explicar os fenômenos sociais de maneira “associal” ou, na mesma linha reflexiva, ahistoricamente, ele igualmente recusa as leituras superficialmente históricas, que reconhecem certo movimento temporal, contudo o enquadram em um esquema rigidamente linear e progressista, em que a ação humana viria reduzida à mero brinquedo de uma necessidade de ordem maior. “Toda grande / Proeza da razão, invenção ou descoberta / Levará somente a uma miséria ainda maior”, comenta Brecht (2012, p. 134) em *Anos Atrás*, demonstrando, com isso, que toda ilusão com as supostas maravilhas do avanço técnico da razão lhe era, decididamente, algo estranho.

Seja a imobilidade, refratária à história, dos ideólogos capitalistas que acreditam, *avant la lettre*¹⁸, em um “fim da história” no reino capitalista, enquanto suposta pacificação dos conflitos sociais; seja a imobilidade conceitual de uma ideologia progressista que opera com conceitos acriticamente, a começar pela própria noção de *tempo* ou de *técnica*: ambas posturas denotam uma inclinação para se acomodar ao estado de coisas atual e a perdurar, como resultado, a situação de exploração dos despossuídos. Contudo, se ele se empenhava em combater tais gêneros de mistificações ideológicas, era porque, do seu modo, ele entendia que os *reflexos ideológicos* da tessitura econômico-social de uma sociedade não é um mero acessório de menor valor, no contexto das ricas relações que se verificam no interior do corpo social. Não há, aqui, qualquer forma de inclinação ao “economicismo”, no sentido da recusa ou desmerecimento da investigação dos aspectos culturais e ideológicos de determinado contexto histórico em detrimento dos fatores puramente econômicos, ainda que estes últimos sejam decisivos.

Neste contexto, o autor pôde afirmar que “Dinheiro é verdade”, expondo, com isso, o aspecto singular das sociedades burguesas modernas, espaço no qual a religião perde seu antigo estatuto de primazia, tão somente para reaparecer em uma faceta deformada e a serviço dos detentores dos meios de produção, lógica não muito distante do que expunha Benjamin em seu célebre *O Capitalismo como Religião* (1921).

Trata-se, pois, de compreender como as ideologias, miticamente elaboradas, adquirem força o suficiente para reorientar os modos de ação e percepção dos homens, a ponto de tudo o mais que não se enquadrar nessas balizas ideológicas sucumbirem no abismo da invisibilidade e no concomitante silêncio. Naturalização de um modo de relação social, em que as tensões e contradições que o atravessam não são reconhecidas como tais, porém como meros “inconvenientes” de uma forma de vida que não cansa de tecer louvores a si mesma. Por isso que, diz ele em *Quando o*

¹⁸ Referência à obra de Francis Fukuyama (1952-): *O Fim da História e o Último Homem* (1992).

crime acontece como a chuva que cai, “Quando as maldades se multiplicam, tornam-se invisíveis. / Quando os sofrimentos se tornam insuportáveis, não se ouvem mais os gritos. / Também os gritos caem como a chuva de verão”, de modo que “o silêncio tomou conta de tudo” (Brecht, 2012, p. 128).

Neste rico e complexo entrelaçamento entre fundamento econômico-social e expressões ideológicas, o autor, no decorrer de suas poesias, adquire uma compreensão cada vez mais profunda não somente do que poderíamos denominar de gênese social das mazelas cotidianas, mas também de suas consequências sobre a constituição da subjetividade dos homens. Em virtude disso, há, em sua lírica, um significativo espaço dedicado a uma análise dos afetos dos homens mutilados pelas abstrações sociais da forma de vida capitalista. O imobilismo prático e o enrijecimento da imaginação política dos homens, mesmo diante de tantas misérias, explica-se por uma configuração da sociedade que transforma a “resignação” com o presente como seu afeto predominante, o que se nota em seu *A esperança do mundo*, como se lê a seguir:

Seria a opressão tão antiga quanto o musgo dos lagos?
Não se pode evitar o musgo dos lagos.
Seria tudo o que vejo natural, e estaria eu doente, ao
desejar remover o irremovível?
Li canções dos egípcios, dos homens que construíram
pirâmides. Queixavam-se do seu fardo e perguntavam
quando terminaria a opressão. Isto há quatro mil anos.
A opressão é talvez como o musgo, inevitável
(Brecht, 2012, p. 222).

Tal trecho não deve ser entendido como uma possível capitulação do autor ante um contexto que não apresentava saídas inequívocas. Veremos, na próxima seção, como ele pretendia se valer de suas forças intelectuais para superar, antes de tudo, a paralisia afetiva e prática reinante em sua época. Trata-se, por enquanto, de expor como Brecht compunha o grande quadro social de seu tempo, desde suas minúcias aparentemente insignificantes.

Nesta analítica da ação e das emoções dos homens, o teatro, desde sempre, desempenhou um papel de destaque. Mesmo em suas poesias, Brecht detém o cuidado de expor os usos politicamente comprometedores dessa arte, no sentido mesmo de aprofundar a resignação do seu público. Descrevendo tal gênero de teatro como uma *Casa dos sonhos*, ele compara os atores desta “casa” a vendedores de drogas, por oferecerem ao público uma mera “distração” das dificuldades do dia a dia, afastando-o da “vida real”. Desta forma, o teatro torna-se uma “casa onde se aprende a suportar / A vida mesquinha e uniforme, e a renunciar / Aos grandes atos e mesmo à compaixão / Por si mesmo”. Em suma, os atores, nesse contexto, seriam simples “enganadores”, que ensinariam aos homens tão somente como se portarem de acordo com sua época, ensinando-lhes como renunciar cada vez melhor (Brecht, 2012, p. 240)¹⁹.

Renúncia que não se atenua com perspectivas individuais para mitigar o problema da miséria, como o recurso à assistência social e à beneficência. Tais tratamentos temporários obliteram a dimensão propriamente social da desigualdade econômica, valendo-se de simulacros de ações que, em realidade, estendem ao infinito a paralisia e a resignação dos homens. Ao aceitarem que o mundo e as relações humanas não poderão mais ser substancialmente transformados, cabem a eles tão somente medidas paliativas para contornar as disparidades mais gritantes, muito embora, como é característico dessa situação enrijecida, mesmo a sensibilidade social tende a se arrefecer na sua generalização abrangente.

Tudo se passa como se Brecht houvesse assimilado perfeitamente a lição hegeliana²⁰, segundo a qual, “no seu excesso de riqueza, a

¹⁹ Para Gray (1961, p. 22, tradução nossa), Brecht “Atacou em particular a concepção do teatro como um lugar onde o público pode se livrar das emoções que, de outra forma, o levariam a exigir que o mundo fosse mudado”. “*Attacked in particular the conception of the theatre as a place where the public might rid itself of those emotions which would otherwise lead it to demand that the world be changed*”. Concepção de teatro essa que poderíamos denominar, para todos os efeitos, *burguesa*.

²⁰ Que neste ponto da argumentação, isto é, em um momento de crítica aguda da sociedade burguesa moderna, possamos fazer referência a Hegel, e não somente a Marx, demonstra que a relação entre as duas perspectivas teóricas em questão é mais complexa do que

sociedade civil não é suficientemente rica, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (Hegel, FD, §245). Por essa razão, o poeta pode concluir que, malgrado a existência de certos “abrigo noturnos”, “o mundo não vai mudar com isso / As relações entre os homens não vão melhorar / A era da exploração não vai durar menos” (Brecht, 2012, p. 81). Conclusão que comprova, dentre outras coisas, que a lírica não é refratária a perspectivas suficientemente sóbrias sobre o caráter irredutível das contradições na sociedade burguesa, ao menos sob os seus paradigmas atuais.

Dialética e forças motrizes da história mundana

A sobriedade da analítica brechtiana condensada em suas poesias não se contenta com a descrição correta das dinâmicas capitalista de produção e reprodução de formas de vida e de seus reflexos ideológicos, porém o autor se arrisca, ainda, a se indagar sobre as soluções para os impasses confrontados. Trata-se, antes de mais nada, de se questionar sobre as formas concretas de escapar ao imobilismo hegemônico na sociedade, fincado, como observamos nos trechos supracitados, na preponderância, programática, de *afetos tristes*.

Para tanto, é fundamental compreender que a pedra de toque do seu pensamento, exposta com maior ou menor clareza, é o seu radical *antideterminismo histórico*²¹. Entende-se, com isso, que a História não é predeterminada, nem por fora, mediante uma providência divina, algo que notamos nos discursos teológicos sobre o curso humano da vida; tampouco ela é determinada imanentemente, por uma suposta teleologia interna,

aparenta, de sorte que não possamos nos remeter, sem mais, à noção da “ruptura”. Sobre as continuidades entre os dois filósofos, no que toca às problemáticas políticas e sociais, conferir *Hegel, Marx e a tradição liberal*, de Domenico Losurdo.

²¹ Nesse sentido, esclarece Konder (1996, p. 50-51): “A apaixonada disposição com que Brecht mobilizava sua criação poética para pô-la a serviço da ação política, da intervenção nos acontecimentos, excluía a ‘segurança psicológica’ proporcionada por uma concepção rigidamente determinista da história”.

portadora, em virtude disso, de um “fio condutor a priori” passível de ser conhecido e exposto filosoficamente, em uma espécie de Filosofia da História Universal (*Weltgeschichte*), tal como aparece em Kant (1947, p. 26-45).

Se há um paralelo com as concepções clássicas da Filosofia da História, este reside no recurso, por Brecht, à célebre metáfora do “edifício” para se reportar ao fio histórico-material que conecta as diferentes gerações de homens entre si. Contudo, diferente de Kant, por exemplo, que se reporta à noção de “edifício” para delinear o fato de que não basta o tempo de duração de uma vida humana para realizar todos os desígnios da natureza, os quais estariam inscritos imanentemente na natureza humana e se valeriam de suas inclinações, mesmo as mais antissociais, para alcançar o pleno desenvolvimento das capacidades humanas em um estado governado por uma perfeita constituição política, interna e externa; em Brecht, por sua vez, não há resquícios deste otimismo de fundo metafísico, que se acertaria, a priori, da vitória final luminosa da humanidade²².

Quando o poeta menciona o “edifício”, a este propósito, é, antes, para destacar sua *inelutável* “incompletude”, refratária, pois, a todo *fim da história*, quer seja um fim estupendo ou catastrófico. Mais do que isso, somente em atenção à patente incompletude do edifício humano é que esta obra pode subsistir e ser duradoura. Declara, Brecht (2012, p. 85), em *Sobre as maneiras de construir obras duradouras*: “As (obras) duradouras / Estão sempre para ruir / As planejadas com grandeza / São incompletas”.

²² Seria demasiado simplista avaliar o escrito kantiano de 1784 sobre a História nesses termos. Não podemos obliterar que nesse curto ensaio, o filósofo alemão apresenta uma série de condicionantes históricas e racionais para que possamos alcançar os fins da natureza, sem as quais a possibilidade da recaída na “barbárie” está presente, ainda que, em algum grau, velada no texto. Poderíamos destacar a insistência, e mesmo a ambiguidade, do tema da “guerra” neste ensaio, a qual, com o avanço técnico, não mais seria uma “astúcia” natural para nos conduzir, mediante a “insociável sociabilidade”, ao estado civil ideal, contudo nos relegaria a um renovado e problemático estado de natureza. Ver, a este respeito, o *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (versão francesa: *Idée d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique* [1947]), de I. Kant.

E isto, veremos, na exata medida em que elas mantêm uma relação constante e profícua com a ação humana. Vale a pena, neste tocante, expor um de seus poemas completos, em que constataremos como o argumento de feições meramente conectadas à intimidade ao autor, aos seus gostos particulares, ganha uma outra tonalidade, sumamente política, quando lidas no contexto da totalidade de suas ideias. Remete-se, aqui, ao seu *De Todas as Obras*, onde lê-se:

De todas as obras humanas, as que mais amo
São as que foram usadas.
Os recipientes de cobre com as bordas achatadas e
com mossas
Os garfos e facas cujos cabos de madeira
Foram gastos por muitas mãos: tais formas
São para mim as mais nobres. Assim também as lajes
Em volta das velhas casas, pisadas e
Polidas por muitos pés, e entre as quais
Crescem tufos de grama: estas
São obras felizes.

Admitidas no hábito de muitos
Com frequência mudadas, aperfeiçoaram seu formato
e tornam-se

valiosas

Porque delas tantos se valeram.
Mesmo as esculturas quebradas
Com suas mãos decepadas, me são queridas. Também
elas
São vivas para mim. Deixaram-nas cair, mas foram
carregadas.
Embora acidentadas, jamais estiveram altas demais.
As construções quase em ruínas
Têm de novo a aparência de incompletas
Planejadas generosamente: suas belas proporções
Já podem ser adivinhadas; ainda necessitam porém
De nossa compreensão. Por outro lado
Elas já serviram, sim, já foram superadas. Tudo isso
Me contenta
(Brecht, 2012, p. 84).

A vida que as obras incompletas e usadas detêm se justifica pela atividade humana que as formou e as reformou, em um processo contínuo que se segue gerações a fio. Mais do que sinal da preferência pessoal do escritor, o que se configura, em linhas tortas, é uma concepção sobre o edifício da própria História, cuja força motriz e de sustentação se encontra, justamente, na ação humana, e não em um gênero de fundamento metafísico natural ou teológico. “Quanto tempo / Duram as obras”, indaga-se Brecht (2012, p. 85), para logo em seguida responder: “Tanto quanto / Ainda não estão completas. Pois enquanto exigem trabalho / Não entram em decadência”. Enquanto os homens trabalham para sustentar, materialmente, as suas vidas, eles constroem, inadvertidamente na maioria das vezes, um campo de forças universal que podemos, retrospectivamente, denominar História²³. Nesse sentido, ele conclui, não deixando margens para dúvidas acerca de sua concepção, propriamente, *materialista* da História²⁴: “Quem dará duração às obras? / Os que viverão no tempo delas. / Quem escolher como construtores? / Os ainda não nascidos” (Brecht, 2012, p. 87).

Justamente por sua compreensão de que são os homens que elaboram a história, ainda que em condições já anteriormente presentes, que Brecht direciona uma parte significativa de sua preocupação com o estado “psicológico” e afetivo dos trabalhadores em luta, além da firmeza da consciência destes, no sentido da clareza da finalidade de seus esforços,

²³ Não podemos deixar de observar, aqui, como Brecht se vale de uma intuição dialética fundamental, concernente à relação concreta entre a particularidade e a universalidade, eco da tradição filosófica hegeliana, como se lê nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquiri dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo, sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se, nessa medida, algo social” (Hegel, FD, §192 A).

²⁴ O plano de fundo marxiano é evidente, sobretudo quando Marx (2011, p. 25) assinala que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”.

malgrado os percalços no caminho. “Exatamente porque as circunstâncias eram, de fato, desanimadoras, era preciso reanimar os combatentes e esse esforço de reanimação passava pelo empenho político da arte”, comenta, a este propósito, Leandro Konder (1996, p. 48).

Retornamos, portanto, para o tema da analítica brechtiana dos afetos revolucionários. Os primeiros dos afetos mobilizados por sua poesia engajada, e que valem a pena mencionar, são aqueles do *descontentamento* e da *revolta*. Contra qualquer tendência à acomodação e resignação dos oprimidos, algo que, como vimos, é programático, ele os exorta à ação disruptiva baseada em afetos não-conciliatórios, declarando: “Eu, que nada mais amo / Do que a insatisfação com o que se pode mudar” (Brecht, 2012, p. 82), e arremata, por fim:

Vocês se contentarão com o céu luminoso?
Não mais sairão da água morna?
Ficarão retidos na floresta?
Estarão sendo iludidos? Sendo consolados?
O mundo espera por suas exigências. Precisa do seu
descontentamento, suas sugestões (Brecht, 2012, p. 79).

Entretanto, não basta irrigar os sentimentos revoltosos dos oprimidos, uma vez que tal postura poderia incorrer no vício diametralmente oposto ao determinismo, mas não, por isso, menos problemático, que é sustentar uma leitura *voluntarista* da atividade humana. Brecht toma o cuidado de não transmitir a noção errônea de que bastaria o proletariado afinar suas consciências com o papel histórico objetivo que lhes cabe e, em virtude disso, far-se-ia o reino dos céus na terra, desconsiderando uma série de mediações concretas que, por vezes, não se apresentam de imediato aos insurretos conscientes. Logo, sua poesia, em um dado momento, também se destina a *educar* a massa a respeito do que poderíamos denominar uma refinada dialética entre a *paciência* e a *impaciência* no palco histórico.

A insistência em tal dialética, ou, caso queiramos, nas mediações dialética entre tais posturas, explica-se em razão de sua compreensão da

singularidade do momento histórico por ele vivenciado. Este período é marcado por uma tormentosa resistência de nascimento de condições radicalmente “novas”, no sentido mesmo de “acontecimento”, mencionado na primeira seção deste estudo. Para o poeta, o seu “Tempo / E o tempo de nossos filhos / É o tempo das lutas do Novo com o Velho”, luta essa que ocorre “também dentro de cada um”. O que, por sua vez, estabelece o fundamento histórico da tão requerida paciência revolucionária, pois, “Como diz o povo: na mudança de lua / A lua nova segura a lua velha / Uma noite inteira nos braços. A hesitação dos receosos / Anuncia o novo tempo. Sempre determinem o Já e o Ainda!” (Brecht, 2012, p. 253).

Determinar o “já” e o “ainda” é a sua maneira de recordar que, ainda que nem sempre as condições históricas sejam favoráveis ao tão almejado “salto” revolucionário em direção a um novo horizonte histórico, nada está de antemão perdido, de modo que certa dose de “impaciência” com o “ainda” (não) é imprescindível para o aceleração deste processo. “As novas eras não começam de uma vez”, assinala Brecht (2012, p. 294), “Meu avô já vivia no novo tempo / Meu neto viverá talvez ainda no velho”. A história não prossegue em um circuito linear, onde saberíamos a priori os seus pontos de inflexão, nem o momento exato do esperado “assalto à bastilha”, o que não é motivo para sucumbir à apatia e à resignação paralisadora. A sua época, apesar de toda dificuldade de nascimento do novo, também forneceu indícios de que a *esperança* não é um sentimento desarrazoado, porém, que deve ser cultivada, na exata medida em que prepara *afetivamente* os homens para a luta vindoura.

Esta esperança, por sua vez, não reside, reitera-se, em alguma providência divina ou doutrina teleológica da natureza, mas se sustenta na atividade dos homens em luta, em sua incansável reivindicação do direito de se indignar e de se descontentar. Ele se reporta, enquanto teórico comunista, à Revolução de Outubro de 1917. “Desde então”, complementa Brecht (2012, p. 184), “O mundo tem sua esperança. / [...] todos / Sabem, existe / Um Outubro”.

Delineia-se, com isso, um pouco mais a relação dialética entre os sujeitos e a história, no pensamento brechtiano. Convidados a impulsionar

o movimento histórico em direção a uma meta conscientemente planejada, esses homens não podem se valer, para isso, de uma esperança ingênua. Nota-se, portanto, que a preocupação de Brecht com o desenvolvimento de uma clara consciência de classe nos trabalhadores, além de um estado afetivo que sustente uma verdadeira dinâmica de insurreição, justifica-se em virtude da força que ele compreende estar presente na ideologia dominante, a qual impõe *limites* à ação e à imaginação dos homens, alegando que “a luta terminou”, “a verdade está liquidada”, ou ainda: “Mesmo que ainda se conheça a verdade / Ela não pode mais ser divulgada” (Brecht, 2012, p. 106).

Dentre as maneiras astutas da ideologia reinante de limitar radicalmente as perspectivas concretas de emancipação, encontram-se, ainda, a destruição efetiva, não somente dos corpos, “mas também das obras” dos poetas e pensadores, queimando-as à luz do dia (Brecht, 2012, p. 170); além de distorcer “Muitas de nossas palavras / Até ficarem irreconhecidas”, conclui Brecht (2012, p. 186), alertando para a amplitude do projeto ideológico de sustentação das dinâmicas tradicionais de exploração, amplitude, esta, que chega até mesmo a colonizar a *gramática* hegemônica, a tal ponto que mesmo a elaboração de perspectivas emancipatórias se encontram fortemente comprometidas.

Na contramão da distribuição dos *limites* do que se pode ou não dizer e pensar, o poeta insiste na urgência de resgatar a, assim chamada, *potência do não*, mesmo que ele não o formule nestes termos precisos. Uma vez mais, a veia dialética do autor se faz notar em seus escritos, na exata medida em que a *negatividade* é posta a serviço de projetos concretos de transformação radical. Em virtude disto, somos como que convidados a *arriscar o impossível*. “Com cuidado examino / Meu plano: ele é / Grande, ele é / Irrealizável”, assinala Brecht (2012, p. 75).

Neste projeto, sua poesia, bem como o seu teatro, assumem um papel *educativo* fundamental, perspectiva que só é possível, enquanto arma essencial de luta, na medida em que os homens são os agentes motores da história, e quanto antes eles assimilarem seu papel ativo de transformação, mais rapidamente um horizonte revolucionário se delineará. Por isso que

em um de suas mais famosas poesias, *Perguntas de um trabalhador que lê*, insiste-se que não há grandes homens que, sozinhos, poderiam mudar o curso da história, mas que há, aí, uma astuta ideologia para desmerecer o papel das massas nesse processo histórico. Assinala ele:

Quem construiu a Tebas de sete portas?
Nos livros estão nomes de reis.
Arrastaram eles os blocos de pedra?
E a babilônica várias vezes destruída -
Quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas
Da Lima dourada moravam os construtores?
Para onde foram os pedreiros, na noite em que a
Muralha da China
ficou pronta?
A grande Roma está cheia de arcos do triunfo.
Quem os ergueu? Sobre quem
Triunfaram os Césares? A decantada Bizâncio
Tinha somente palácios para seus habitantes? Mesmo
na lendária
Atlântida
Os que se afogaram gritaram por seus escravos
Na noite em que o mar a tragou.

O jovem Alexandre conquistou a Índia.
Sozinho?
César bateu os gauleses.
Não levava sequer um cozinheiro?
Filipe da Espanha chorou, quando sua Armada
Naufragou. Ninguém mais chorou?
Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos.
Quem venceu além dele?

Cada página uma vitória.
Quem cozinhou o banquete?
A cada dez anos um grande homem.
Quem pagava a conta?

Tantas histórias.
Tantas questões (Brecht, 2012, p. 166).

Se a história não é a epopeia dos grandes homens, cada “pequeno” indivíduo é chamado para contribuir neste processo de reelaboração do modo de vida hegemônico. Uma vez mais, o papel da *formação*, no sentido *pedagógico* do termo, adquire um tom especial, em concordância com as diretrizes gerais do seu pensamento. “Você que tem fome, agarre o livro: é uma arma”, insiste Brecht (2012, p. 114), no seu *Elogio do Aprendizado*. É nesse sentido que, igualmente, encaminha-se suas poesias acerca do teatro. Como observamos na seção passada, as peças teatrais podem desempenhar um papel regressivo, do ponto de vista do desenvolvimento da consciência do trabalhador, sobretudo quando a peça se pretende uma mera imitação da realidade, hipostasiando o “agora” e o “presente” com seus elementos mais problemáticos, ou quando fomenta alienação da realidade, enquanto simples refúgio ou evasão para um reino onírico, carente de concretude, mera distração.

A sua concepção de teatro, em contrapartida, está intimamente relacionada com o cotidiano dos homens, sem com isso pretender hipostasiar o presente, pois a peça e os atores “não devem fazer esquecer / Através do Agora, o Antes e o Depois / Nem tudo aquilo que agora mesmo acontece / Fora do teatro, que é da mesma espécie / Tampouco o que nada tem a ver / Devem deixar inteiramente esquecer”. Suas peças, portanto, tentam dar corpo a tais diretrizes, permitindo “ao espectador / Vivenciar esse Agora de muitas maneiras, como vindo do Antes e se / Estendendo no Depois e tendo agora / Outras coisas mais do lado. Ele não está apenas / Em seu teatro, mas também / No mundo”, conclui Brecht (2012, p. 233).

Enquanto trampolim para a história do mundo, o teatro brechtiano, ao menos no que aparece em sua lírica, ensinam aos homens a fiar-se ao *possível*, ao que *poderia ter sido*, mas que se perdeu, ainda que não completamente, em um outro teatro, aquele sangrento da história universal. Exercício máximo da imaginação revolucionária e, como tal, por excelência não-conformista, inclusive no sentido de recusar toda temporalidade que beneficia certa história, parcial e problemática, dos opressores, Brecht (2012, p. 234) declara que os atores “Devem representar o que é; mas também insinuar / O que poderia ser e não é e

seria bom que fosse / Ao representar o que é”. Trata-se, em última instância, de ensinar os homens a se fiarem à “Irresistível sedução do Possível”, mediante a qual eles aprenderiam, com todo o seu ser, que malgrado existam “tantas / Questões humanas não solucionadas”, elas “Não (são) insolúveis, porém” (Brecht, 2012, p. 90; p. 296).

Considerações finais

A produção intelectual de Brecht é vastíssima, o que implica que, forçosamente, fomos obrigados a pincelar tão somente um aspecto de seu pensamento, segundo o recorte temático proposto, relativo à sua lírica. Não obstante tal abstração, sua poesia, na medida em que foi escrita ao longo de sua vida, condensa, ao que parece, suas principais inquietações e, mais do que isso, apresenta, ora com maior clareza, ora com menor, suas diretrizes intelectuais centrais, sobretudo as relativas à questão que nos concerne, qual seja, a elaboração de uma Teoria da História pautada em uma concepção dialética acerca da relação dos homens entre si e com o curso histórico-concreto da vida em sociedade.

Salta aos olhos, desde início, a sua incansável luta pela consciência, uma vez que, como percebemos ao longo de suas poesias, os homens são os agentes do processo histórico e, por essa razão, suas disposições intelectuais e afetivas são fundamentais para uma correta condução do circuito histórico. Recusando toda perspectiva que se assemelhe a um determinismo, independente do gênero, ele igualmente se propõe uma dura oposição a toda ideologia hegemônica que disporia, a seu bel prazer, *limites* para a ação e a imaginação dos homens em sociedade, restringindo, com isso, as possibilidades de superação das relações sociais predominantes, no contexto da divisão de classes e inequívoca exploração de uma massa significativa de despossuídos.

Desta forma, sua concepção dialética se fundamenta na compreensão de que o tecido social não é um corpo homogêneo, porém, marcado por intensas contradições, tanto objetivas quanto subjetivas, o que

justifica suas preocupações com o papel que a cultura desempenha neste corpo social, isto é, a influência que ela possui sobre a consciência e os afetos do homem. Sua poesia, portanto, é o paradigma ideal do uso político e consciente da arte para um projeto de transformação universal da sociedade, de modo que, em contextos de crise aguda, toda palavra com pretensões de inocência ou de parcialidade se revela um contrassenso, cuja única função seria a de aprofundar as fissuras sociais e o estado de miséria na qual se encontram parcela significativa dos homens.

Referências

BADIOU, Alain. *A República de Platão recontada por Alain Badiou*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BADIOU, Alain. *Badiou by Badiou*. Trad. Bruno Bosteels. Califórnia: Stanford University Press, 2022a.

BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia*. Trad. Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2022b.

BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. Trad. Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio sobre Brecht*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Boitempo, 2017.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BRECHT, Bertolt. *Plays, poetry and prose*. Trad. Jonh Willet e Ralph Manheim. London: Eyre Methuen, 1976.

BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo César de Souza. 7 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

BRECHT, Bertolt. *Poesia*. Trad. André Vallias. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François (Orgs.). *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 562-577.

FUKUYAMA, Francis. *The end of History and the last man*. New York: The free press, 1992.

GRAY, Ronald D. *Bertolt Brecht*. New York: Grove, 1961.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Trad. Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947. p. 26-45.

KANT, Immanuel. *Le conflit des Facultés*. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Trad. Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947. p. 163-179.

KONDER, Leandro. *A poesia de Brecht e a história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. Trad. Luiz Fernando. 6. ed. Rio de Janeiro: Global editora, 1989.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos Alberto. São Paulo: Unesp, 2001.

LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?* 3. ed. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução*. Trad. José Barata Moura e Eduardo Chitas. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015. p. 199-338.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O Capital*: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

NETTO, José Paulo (Org.). *Lukács*: tempo e modo. São Paulo: Ática, 1992.

Data de registro: 17/05/2023

Data de aceite: 26/04/2024



Kant e a natureza não racional: algumas interpretações contemporâneas

*Laís Oliveira Rios**

Resumo: O objetivo deste artigo é situar os animais dentro da teoria ética kantiana e expor a interpretação de Christine Korsgaard e Onora O'Neill fazem desse tema no filósofo. Kant considera que temos deveres diretos apenas para com seres racionais; isto é, seres humanos são fins em si mesmos, não podendo ser utilizados como meios para que fins de outros possam ser alcançados. Para com todos os demais seres, como animais, plantas e ecossistemas, Kant considera que temos deveres indiretos e que, portanto, podemos utilizá-los como meios para nossos fins, sendo estes considerados como coisas, em oposição ao conceito de “fim em si mesmo”. O debate se faz necessário, pois a interpretação destes conceitos acima descrita, a saber, a mais tradicional, nos dirige a conclusões consideradas antropocêntricas e a ações que não consideram moralmente nada além da vida racional, o que, em geral, vai contra as intuições de que a interação com a natureza não racional tem um significado moral mais amplo. Apesar de essa ser a interpretação mais tradicional da ética kantiana, o texto de Kant, nomeado “Lições de Ética”, e os debates contemporâneos realizados por outros autores, como Christine Korsgaard e Onora O'Neill, nos oferecem diferentes propostas de utilização da ética kantiana para refletir sobre a ética animal. A partir disso, nos propomos neste artigo também a pensar se de fato o conceito de deveres indiretos, tal como Kant nos apresentou, consegue responder aos dilemas da ética animal.

Palavras-chave: Ética Animal; Ética dos Deveres; Ética Ambiental.

Kant and the non-rational nature: some contemporary interpretations

Abstract: The aim of this paper is to locate animals within Kant's ethical framework and to expose the interpretation that Christine Korsgaard and Onora

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: laisoliveirarios@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8417493010360257>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1473-473X>.

O'Neill have about this theme on the philosopher. Kant considerates that we have direct duties only to rational beings; in other words, human beings are ends in themselves and cannot be used as means to others' ends may be achieved. Regarding other beings, like animals, plants and ecosystems, Kant states that, to them, we only have indirect duties, and therefore we can use them as means to our ends; they are considered things, in opposition to the concept of the "end in itself". The debate is necessary, because the interpretation of these concepts described above, namely the most traditional, guide us to conclusions seem as anthropocentric and to actions that don't consider morally nothing but the rational life. This view is against the intuitions that the interaction with the non-rational nature has a wider moral meaning. Although this is the most traditional interpretation of Kantian ethics, the Kant's text Lectures on Ethics, and the contemporaries debates made by other authors like Christine Korsgaard and Onora O'Neill offer us different suggestions about how to think about animal ethics through Kantian ethics. From that, in this paper we propose ourselves to think if the concept of indirect duties, as Kant presented it to us can in deed answer animal ethics dilemmas.

Keywords: Animal Ethics; Ethics of Duties; Environmental Ethics.

Introdução

Neste artigo nosso objetivo é compreender a leitura que Kant, O'Neill e Korsgaard fazem acerca de como devemos tratar a natureza não racional. Por natureza não racional, entendo o conjunto dos animais não humanos, que, a partir de agora, serão tratados pela palavra "animais", e também a natureza inanimada que pode ser compreendida como características não vivas do mundo (como geleiras ou vulcões) ou características abstratas e dispersas do mundo (espécies, biodiversidade, características genéticas ou a camada de ozônio). Apesar do tema já ter sido previamente abordado por alguns filósofos ao longo da história da filosofia, o tema ganha ainda mais relevância a partir dos anos 70 com as descobertas da neurociência e a ampliação dos processos de exploração

dos animais na agroindústria e as consequências disso para os animais, para o meio ambiente e para o próprio ser humano.

Para extrair e expor a compreensão de Kant e Korsgaard sobre os animais, trabalharemos com conceitos específicos, sem nos fixarmos no quadro teórico peculiar de cada autor. Em Kant, trabalharemos com os conceitos de pessoa, de fim em si mesmo e, principalmente, com o conceito de dever e sua distinção entre deveres diretos ou perfeitos e deveres indiretos ou imperfeitos. Destaco aqui que os conceitos de deveres diretos ou perfeitos e deveres indiretos ou imperfeitos são essenciais para a leitura e interpretações feitas por O'Neill. Em Korsgaard, analisaremos o conceito proposto pela autora de fim em si mesmo. Nosso objetivo, portanto, será o de refletir sobre um problema, e não o de fazer a exegese de determinados escritos de determinados autores.

Utilizaremos na primeira seção do artigo, ao abordar Kant, textos originais do filósofo, sendo esses a seção 2 da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e trechos das *Lições de Ética* e da *Metafísica dos Costumes*. Nessas obras, Kant considera que em seu sistema moral os animais são considerados coisas, diferente dos seres racionais que são considerados fins em si mesmos. O filósofo condena a crueldade desnecessária em ações para com os animais, mas considera que estes podem ser usados para fins de seres racionais.

Korsgaard considera insuficiente o conceito de deveres imperfeitos para a consideração dos animais. Para compreender sua posição e como ela diverge da proposta de Kant, utilizaremos o capítulo 6 do livro *Fellow Creatures*. E, para construção do argumento presente na proposta da autora para os animais, trabalharemos com sua interpretação do conceito de fim em si mesmo, presente em partes dos capítulos 2 e 8 do mesmo livro.

Entre Kant e Korsgaard há, de fato, discordâncias. E é nesse sentido que na segunda seção do artigo trabalharemos também com Onora O'Neill, filósofa responsável por fazer uma defesa propriamente kantiana da ética dos deveres. O'Neill aponta algumas vantagens de se pensar a ética animal e a ética ambiental e, para esse estudo, utilizaremos os artigos

Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism e Kant on duties regarding nonrational nature.

O estudo dos conceitos kantianos e apropriação deles feita pela filósofa na contemporaneidade podem trazer uma compreensão sobre como temos tratado os animais e, talvez, como deveríamos nos relacionar com eles. Esse percurso teórico foi escolhido para responder questionamentos como os seguintes: se a teoria de Kant foi apropriada de modo coerente e bem embasado por Korsgaard, e se a teoria da filósofa responde às necessidades e características atuais da nossa relação com os animais.

Destacamos também que, mediante a pesquisa em ética animal em língua portuguesa ocorrer majoritariamente pela via do utilitarismo, o presente se propõe a abordar o tema pela via da ética dos deveres de Kant. A imoralidade do massacre dos animais e do descaso com o meio ambiente, causadores de consequências nefastas como a aceleração das mudanças climáticas, o aumento das pandemias e tudo o que mais disso se acarreta impõe *urgência* na análise filosófica destas questões. Portanto, devemos usar todo aparato conceitual possível desenvolvido ao longo da história da filosofia para pensar novas formas de bem viver não só entre nós, seres racionais, mas também entre toda natureza não racional.

Há uma ética animal em Kant?

O objetivo da seção é investigar especificamente a posição de Kant sobre como devemos nos relacionar com os animais. Examinaremos conceitos mobilizados na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para distinguir a consideração moral que o filósofo pelo que considera como pessoas da que tem pelos animais e demais seres racionais. Devido à extensão da formulação da ética kantiana, nosso trabalho será realizado com o objetivo de destacar os pontos que consideramos mais decisivos para situar os animais dentro do quadro teórico kantiano, sem almejar a pretensão de fazer propriamente um artigo sobre a ética kantiana.

Em suma, é importante pensar a ética animal através de Kant pois a obra do autor é um pilar do modo como o Ocidente pensa a moralidade. Logo, as considerações de Kant sobre os animais, direta ou indiretamente, reforçaram teoricamente a maneira como sempre tratamos os animais na história da humanidade, pois o filósofo não incluiu os animais em sua esfera da moralidade. Além disso, diversos autores utilizam Kant para tecerem seus próprios posicionamentos em relação aos animais, tanto para fortalecerem¹, transmutarem² ou transporem³ as propostas do autor quanto para negá-las em absoluto, considerando-as como especistas.

Logo, se faz necessário ir ao filósofo em busca do que de fato pode ser investigado e analisado. E, ainda mais importante, é identificar o que dele podemos extrair e nos apropriar para nos conduzir a melhor compreender os debates atuais sobre ética animal e ética kantiana.

Pessoas e coisas

Kant, ao longo da Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, dedica-se a distinguir o que é uma ação moralmente boa, buscando o princípio supremo da moralidade através da análise da consciência moral que está presente na comum razão humana (Klein, 2022, p. 54). Primeiramente, é dito que a razão nos foi

¹ A primeira abordagem é considerada imanente à teoria de Kant, pois mantém os pilares da ética kantiana aliados à ideia de considerar os animais moralmente e julga que isso pode ser feito dentro do arcabouço teórico proposto pelo autor.

² Essa abordagem é propriamente considerada como kantiana. Nesta proposta, a teoria de Kant é considerada como suficientemente protetora dos animais e, mais ainda, nela se entende que historicamente a proposta de Kant para os animais pode ser considerada como progressista por ser contra as práticas da época, como, por exemplo, a vivissecção sem necessidade, a caça esportiva e o abate de animais infringindo-lhes dor ou crueldade desnecessários.

³ A terceira abordagem é considerada como transcendente à teoria kantiana, pois propõe grandes modificações na teoria, como, por exemplo, em conceitos chave como o conceito de dever.

proporcionada como razão prática, isto é, como algo que se destina ter influência sobre as inclinações da vontade, produzindo uma vontade verdadeiramente boa. Uma vontade verdadeiramente boa não é meio em vista de outra coisa, mas deve ser considerada em si mesma; apenas a boa vontade pode ser considerada como algo irrestritamente bom e, como afirma Korsgaard, fonte do valor moral (Korsgaard, 1996a, p. 239).

Iniciaremos com a exposição do conceito de pessoa em oposição ao conceito de coisas. O conceito de pessoa é muito importante para Kant, pois a ética kantiana gira em torno da ideia de pessoas enquanto seres racionais, pois se “[...] assume que existe um senso moral intrínseco na razão humana comum e a questão filosófica que se coloca é identificar e isolar os seus elementos característicos” (Klein, 2022, p. 55), isto é, pessoa, como pode ser compreendido em Kant, são seres dotados de razão prática. Em Kant, os seres racionais denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos (Kant, 2009, p. 241), ou seja, por seres racionais podemos entender os únicos seres que possuem uma razão capaz de comandar a vontade. É necessário explicitar aqui que mesmo aquele que não segue a boa vontade, mas tem a capacidade de pensar sobre suas ações utilizando a razão prática também é considerado como pessoa, pois o que concebe a pessoalidade é a natureza autônoma do ser. A nível prático, isso se traduz pelo fato de que pessoas são seres dotados de boa vontade, e segundo Kant:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quisesse, da soma de todas as inclinações. [...] ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo (Kant, 2009, p. 105).

Os seres humanos são os únicos que possuem a capacidade de submeter suas inclinações à vontade comandada pela razão. Essa modalidade de vontade, para Kant, é boa em si mesma e, por isso, possui um fim em si mesma. Uma pessoa é um fim em si mesmo porque ela não deve ser considerada como um meio para outra coisa. Seres humanos são um fim em si mesmo e na prática isso significa que estes não podem ser usados como fins de outros seres racionais:

Supondo, porém, que haveria algo cuja existência tenha em si mesma um valor absoluto – o que, enquanto fim em si mesmo, poderia ser um fundamento de leis determinadas –, então encontrar-se-ia nele e tão-somente nele o fundamento de um possível imperativo categórico, isto é, uma lei prática. Ora, eu digo, o homem – e de modo geral todo ser racional – *existe* como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros sempre *ao mesmo tempo como fim*" (Kant, 2009, p. 239-241).

E também é compreendido do ponto de vista da representação que uma pessoa consegue ter de si mesma ao conseguir se representar como eu:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade [...] (Kant, 2006, p. 27).

Tais características garantem que o homem, como ser humano, como um fim em si mesmo e sujeito de dignidade, é posto acima de todas as coisas, sendo assim o ser humano é insubstituível, não há preço ou

qualquer outra coisa que possa ser colocado em seu lugar, nada é equivalente ao ser humano. Isto é colocado no princípio da humanidade ou fórmula do fim em si mesmo: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (Kant, 2009, p. 243-245).

Logo, as pessoas não devem ser tratadas como mero objeto, mas devem ser reconhecidas como sujeitos que possuem seus próprios fins, fim em si mesmo é algo que não existe para outro fim, não está à disposição da mera vontade⁴, ou seja, é em si mesmo um fim. Kant considera que

[...] o homem – e de modo geral todo ser racional – existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros sempre *ao mesmo tempo como fim* (Kant, 2009, p. 239-341).

Os homens não podem ser considerados como seres de fins relativos, porque são “Seres racionais [e] denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos” (Kant, 2009, p. 241). O homem como dotado de valor absoluto precisa ter respeito por todos os outros homens, pois na *Fundamentação* o respeito pelo ser humano corresponde ao respeito pela lei moral. Além disso, são seres racionais dotados de razão prática e que podem fazer exigências uns para com os outros. Entretanto, não precisam ter a mesma consideração pelos animais ou por qualquer parte da natureza não racional, pois não é um desrespeito à lei moral e a falta da racionalidade impede que estes possam julgar nossas ações para com eles e fazer demandas morais sobre o homem.

⁴ Para Kant, a vontade ou razão prática é a capacidade de querer por dever, apesar de toda e qualquer inclinação. Cito Kant: “A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*” (Kant, 2009, p. 237).

Toda a natureza não racional, em Kant, é considerada como coisa que possui não o valor intrínseco que o homem possui, mas sim valor relativo. Valor relativo pode ser entendido como o valor que algo tem na medida que serve ao interesse de outro. Basicamente, podemos entender que a comunidade dos homens é diferente da comunidade dos animais e demais seres da natureza não racional, pois a primeira é composta por seres racionais que legislam entre si e possuem valor intrínseco e a segunda não cumpre com essas demandas da comunidade moral.

Retornando ao objetivo de pensar uma ética animal em Kant, na obra *Metafísica dos Costumes*, uma obra de maturidade do autor, a posição sobre os animais reitera o que havia sido posto previamente também na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Em aplicação ao dito na *Fundamentação*, Kant considera os animais como coisas a serem utilizadas como meio para o proveito humano, podendo ser transformadas em alimentos ou trocadas através do comércio. Kant explicita essa visão ao expor sua compreensão sobre temas como as trocas efetuadas através do dinheiro. Exemplo disso é a passagem abaixo:

Um alqueire de trigo tem o maior valor directo como meio de satisfação de necessidades humanas. Pode com isso alimentar-se animais que servem para alimentação, locomoção e trabalhar em nossa vez, com o que também os homens se engrandecem e mantêm, não se limitando a reproduzir sempre aqueles produtos naturais, mas podendo vir também a acudir a todas as necessidades com produtos artificiais; para a construção da nossa habitação, a confecção do nosso vestuário, os prazeres selectos e todas as comodidades em geral, que constituem os bens da indústria (Kant, 2017, p. 135-136).

Ou, por exemplo, em sua análise dos direitos do estado:

Portanto, tal como pode dizer-se das plantas (por exemplo, das batatas) e dos animais domésticos que podem ser utilizados, consumidos ou destruídos (fazê-

los abater), uma vez que, em relação à quantidade, são produtos do homem, parece também que pode dizer-se do poder supremo do Estado, do soberano, que tem o direito de mandar os seus súbditos, súbditos que são em grande medida produto seu, para a guerra, tal como se fosse para uma caçada, ou mandá-los para um campo de batalha, tal como se fosse para uma viagem de recreio (Kant, 2017, p. 230).

Se houver um princípio prático supremo e, com respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos, porque é *fim em si mesmo*, um *princípio objetivo* da vontade que pode, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si* (Kant, 2009, p. 243).

Pessoas são fins em si mesmas, não podem ser usadas como coisas, e os homens como fins em si mesmo têm deveres diretos uns para com os outros. Enquanto para com os animais, como também para com a natureza não racional, temos apenas deveres indiretos. É exatamente aqui, quando Kant se dedica a destrinchar e distinguir quais deveres temos, que temos boas aberturas para pensar se de fato poderíamos considerar a teoria de Kant como simplesmente especista e antropocêntrica. Iremos investigar tal distinção no tópico a seguir.

Deveres diretos e deveres indiretos

Kant, ao longo da Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, dedica-se a distinguir o que é uma ação moralmente boa, buscando o princípio supremo da moralidade através da análise da consciência moral que está presente na comum razão humana (Klein, 2022, p. 54). Primeiramente, é dito que a razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que se destina ter influência sobre as inclinações da vontade, produzindo uma vontade

verdadeiramente boa. Uma vontade verdadeiramente boa não é meio em vista de outra coisa, mas deve ser em vista em si mesma; ela tem de ser o sumo bem e a condição para todo bem. Para Kant:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão somente pelo querer; isto é, em si, e, se considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. [...] ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo (Kant, 2009, p. 105).

Kant indica que no conceito de dever está contido o de boa vontade, mas que existem restrições e obstáculos subjetivos aos deveres. Por outro lado, apesar desses obstáculos se oporem ao dever, fazem com que este se destaque por contraste. Qualquer tipo de dever, seja ele direto ou indireto, tem origem no princípio da universalização expresso pelo imperativo categórico: “Age apenas segundo a máxima⁵ pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (Kant, 2009, p. 215). Para Kant, desse imperativo único podemos derivar todos os imperativos do dever, sejam eles diretos ou indiretos.

Como exemplo de deveres diretos, Kant nos traz o dever direto interno de não cometer suicídio e o dever direto externo de não fazer promessas falsas. Kant considera que deveres diretos são aqueles que não temos alternativa para não os cumprir, isto é, demandam uma única possibilidade de ação para que sejam cumpridos, sem admitir desvios ou a incompletude daquilo que foi ordenado pela razão prática. Ou seja, “Dever

⁵ Segundo Kant, máxima é uma regra de comportamento em geral. Ele distinguia a máxima como “princípio subjetivo da vontade”, da lei, que é o princípio objetivo, universal de conduta (Abbagnano, 2012, p. 755).

perfeito [é] aquele que não dá vênica a qualquer exceção em proveito da inclinação” (Kant, 2009, p. 217).

Além de podermos compreender que os deveres diretos não podem sofrer qualquer influência das inclinações, sendo deveres mais rigorosos ou estritos, considerados irremissíveis, os deveres diretos também compreendem ações “Tais que não se pode sequer *pensar* sem contradição a sua máxima como lei universal da natureza, quanto mais ainda *querer* que ela *devesse* se tornar tal coisa” (Kant, 2009, p. 225). Por contradição, Kant preferia exprimi-la através da fórmula “Aquilo cujo oposto é falso é verdadeiro” (Kant, *apud* Abbagnano, 2012, p. 237).

Exemplos de deveres indiretos são o dever indireto interior de desenvolver nossos talentos e o dever indireto externo de auxiliar a outros. São considerados indiretos, pois são “Aqueles [nos quais] não se pode encontrar essa impossibilidade interna, mas é, no entanto, impossível *querer* que a sua máxima seja erguida à universalidade de uma lei, porque tal vontade se contradiria a si mesma” (Kant, 2002, p. 225).

Kant não explicita exatamente a diferença entre deveres perfeitos (estrutos) e deveres imperfeitos (latos), mas Guido Antônio de Almeida, em uma nota à tradução do texto kantiano, nos dá a entender o que Kant pretendia com essa formulação, ou seja: “Os primeiros resultam da impossibilidade de sequer se pensar uma máxima como uma lei universal e os segundos da impossibilidade, não de pensar, mas de querer a máxima como lei universal” (Kant, 2009, p. 322).

Mas como e por que as interpretações tradicionais dos deveres nos levam a conclusões antropocêntricas? Muitas dessas interpretações baseiam-se na seguinte passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, têm, no entanto, se eles são seres desprovidos de razão, apenas um valor relativo, enquanto meio, e por isso chamam-se coisas; ao contrário, os seres racionais denominam-se pessoas, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, isto é, como algo que não pode ser

usado meramente como meio, por conseguinte <como algo que> restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto de respeito) (Kant, 2009, p. 241).

Contra a ideia de que a racionalidade apenas pudesse fundamentar o valor moral, temos alguns filósofos que, de alguma forma, seguem essa linha de argumento. Exemplo clássico é o utilitarista Jeremy Bentham que, contemporaneamente à Kant, concluiu seu posicionamento sobre os animais, expressando-o com a célebre frase: “A questão não é [a de se] ‘Eles são capazes de *raciocinar*?’ , nem [a de se] ‘São capazes de *falar*?’ , mas sim: ‘Eles são capazes de *sofrer*?’ ” (Bentham, *apud* Singer, 2010, p. 12).

Vários seguiram a esteira da crítica proposta por Bentham e aqui podemos citar Peter Singer e Tom Regan. Podemos citar até mesmo filósofos kantianos, como Allen Wood, Christine Korsgaard e Onora O’Neill. Utilizando diferentes estratégias entre si, os filósofos kantianos partiram não só do quadro conceitual presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas também de outras obras de filosofia prática de Kant, e concluíram que seria possível para nós termos obrigações de fato com a natureza não racional, ainda que seja apenas a parte senciente dela.

A leitura mais atualizada que se tem de uma possível ética ambiental e animal em Kant não pode deixar de lado o texto que hoje conhecemos como *Lições de Ética*, com publicação de tradução para a língua portuguesa em 2018 pela editora da Unesp. Um tanto distante das demais obras práticas do autor como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a *Metafísica dos Costumes* ou a *Crítica da Razão Pura Prática*, o texto das *Lições de Ética* é composto por notas de alunos de Kant acerca das aulas de Ética lecionadas pelo filósofo na Universidade de Königsberg. Nesta obra encontramos considerações do filósofo sobre quais tipos de deveres temos para com os a natureza não racional e qual tratamento devemos empregar em relação a ela.

No tocante aos animais não humanos, Kant reforça a posição de que estes, diferente dos homens, que são fins em si mesmos, são meios.

Desse modo, por não serem pessoas, ou seja, seres racionais conscientes de si mesmos, sua existência não gera em nós nenhum dever direto para com eles. Kant afirma:

Mas, uma vez que os animais existem apenas como meio, posto que não são conscientes de si mesmos, enquanto o homem existe como um fim - de tal maneira que não posso mais perguntar: “por que o homem existe?” como pode acontecer em relação aos animais -, segue-se que não temos nenhum dever imediato diante dos animais, mas os deveres para com os animais são deveres indiretos para com a humanidade (Kant, 2018, p. 484).

Entretanto, o filósofo concebe os animais como um análogo da humanidade, pois percebe que os animais têm comportamentos semelhantes, análogos aos comportamentos humanos. Kant, ao afirmar essa relação de analogia entre animais e humanos, tem em vista a origem da ação de animais e homens. Ele considera que as “[...] ações dos animais emergem do mesmo *principium* a partir das quais emergem as ações humanas e as ações animais são um análogo disso” (Kant, 2018, p. 484).

Então, tendo em vista os deveres para com a humanidade, Kant condena as ações que considera cruéis com os animais, pois estas podem refletir em nossas ações com outros seres humanos, suscitando, conseqüentemente, mais ações cruéis.

Essa perspectiva encontra base em diversos exemplos que Kant oferta para reforçar seu posicionamento. Se, por exemplo, alguém manda sacrificar o seu cachorro porque não pode mais sustentá-lo, ele não age de modo algum contra o dever diante do cão, já que este não é capaz de julgar, mas lesa, dessa maneira, a afabilidade e a humanidade em si que ele deve exercitar em consideração aos deveres para com a humanidade (Kant, 2018, p. 485). Tal tratamento promoveria o comportamento de deslealdade entre os seres humanos e feriria nosso dever para com a humanidade⁶.

⁶ Tal correlação entre crueldade para com os animais e crueldade para com seres humanos, já apontada por Kant no século XVIII, é tratada em inúmeros estudos de áreas como a

Um ponto tratado por Kant que é muito interessante, tendo em vista as discussões contemporâneas, é o exemplo que o filósofo dá acerca da experimentação científicas que utiliza a prática da vivissecção de animais. Coerentemente, o autor afirma tanto a crueldade daquela ação como a condição dos animais enquanto meios para a obtenção das finalidades humanas como, nesse caso, o progresso nas descobertas científicas. É interessante ainda a distinção que o autor emprega para distinguir o uso de animais com um bom propósito e o uso de animais por esporte, o qual Kant condena:

Então, mesmo sendo utilizado para um bom propósito, quando anatomistas pegam animais vivos para experimentos, trata-se, sem dúvida de crueldade. Mas uma vez que os animais são considerados como instrumentos do homem, isso é aceitável, embora de forma alguma como um esporte (Kant, 2018, p. 486).

Um ponto importante na leitura desse texto é que Kant inclui os deveres indiretos para com os animais junto aos deveres indiretos para com as coisas inanimadas, como todo o resto da natureza não senciente. Tais deveres têm o mesmo princípio de serem deveres para com a humanidade. São deveres indiretos tanto para com a natureza como para com os animais, pois tais coisas não são fins em si mesmas, como os seres racionais são. As restrições à crueldade, já indicadas por Kant nas *Lições de Ética*, são corroboradas pela seguinte passagem dos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*:

A respeito do belo na natureza, ainda que inanimado, a propensão para a simples destruição (*spiritus destructionis*) opõe-se ao dever do homem para consigo próprio: porque debilita ou destrói no homem aquele sentimento que, não sendo, decerto, apenas por si só, moral, pelo menos predispõe para aquela

antropologia e a criminologia sob a ótica do que hoje conhecemos como o conceito da Teoria do Link ou Teoria do Elo. Para mais informações em língua portuguesa, ver Nassaaro (2013).

disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal).

A respeito da parte viva, se bem que não racional, da criação, o trato violento e cruel para com os animais opõe-se muito mais intimamente ao dever do homem para consigo próprio, porque com esse trato embota-se no homem a compaixão pelo seu sofrimento, debilitando-se assim e destruindo-se paulatinamente uma predisposição natural muito útil à moralidade na relação com os demais homens (Kant, 2017, p. 381-382).

Em suma, na obra nas *Lições de Ética*, Kant defende que temos deveres para com os animais e para com a natureza não racional, mas estes deveres são deveres indiretos da humanidade, para a promoção de valores universais que devem ser praticados nas ações entre seres humanos. Nesse ponto, como citamos anteriormente, abre-se margem para discussão entre autores como Wood, Korsgaard, Onora O'Neill e outros que exploram de diferentes modos a possibilidade da ampliação das nossas obrigações para animais e/ou para toda natureza não racional, o que não é previsto, por exemplo, nos escritos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Como pensar uma ética para a vida não racional? Posicionamentos a partir de Korsgaard e O'Neill

Apesar de ser amplamente considerado um filósofo especista que não considerou moralmente os animais e nem o restante da natureza não racional, Kant têm, na contemporaneidade, uma série de releituras acerca destes temas. Iremos investigar duas delas no texto a seguir, sendo a primeira abordagem transcendente à teoria de Kant e a segunda como propriamente kantiana.

Animais e a possibilidade de existência de valor: a abordagem de Korsgaard

Moralidade é apenas o modo humano de ser um animal
(Korsgaard, 2018).

Ao longo da produção intelectual de Christine Korsgaard, uma das questões que a autora aborda é a origem do valor e, em *Fellow Creatures*, o capítulo 2⁷ é dedicado para tratar desse tópico. A autora considera que para algo ter valor, ele tem de ser bom para alguém que será afetado por tal coisa e considera que os únicos organismos capazes de terem a experiência de serem influenciados são os animais sencientes. Para sustentar sua argumentação nesse sentido, Christine Korsgaard apela a uma noção muito particular de animal, a saber:

Um animal é um organismo que funciona, ao menos em parte, ao representar seu ambiente para si mesmo, através dos seus sentidos e então ao agir à luz dessas representações. Ele é guiado por suas representações para conseguir coisas que são boas para ele e para evitar as coisas que são ruins para ele, no sentido funcional de bom-para e ruim-para. [...] Então ele tem de perceber o mundo valorativamente, como um lugar cheio de coisas que se apresentam como atrativas ou a serem buscadas, e coisas que apresentam a si mesmas como aversivas ou a serem evitadas (Korsgaard, 2018, p. 20).

Korsgaard compreende o conceito de animal a partir de um viés aristotélico e, por isso, considera que os animais possuem um fim de ação que, a saber, é manter sua forma, seu bom funcionamento ao buscar o que é bom para ele e evitar o que é ruim. Animais que funcionam bem gostam de comer quando sentem fome, sentem necessidade de acasalar, alimentam

⁷ Parte desse capítulo apareceu previamente em *On Having a Good e Animal Selves and the Good*, ambos de autoria de Korsgaard.

e cuidam de sua prole, trabalham assiduamente para se manterem limpos e saudáveis, temem inimigos e evitam fontes de danos e tudo isso é realizado em relação a eles mesmos e sua própria condição.

Mais ainda, é com os animais que o bem final veio ao mundo, porque um “Animal é, muito por definição, o tipo de coisa que tem um bem final – um bem no sentido que pode importar moralmente” (Korsgaard, 2018, p. 21). Apesar de ser um consenso que animais sencientes experienciam sensações boas e sensações ruins, resta pensar o que diferencia os animais não humanos dos animais humanos dentro da teoria de Korsgaard.

Muito das discussões em torno da questão da diferença entre humanos e animais têm acontecido tendo em vista conceitos como o da autoconsciência, no entanto, Korsgaard considera que a resposta não passa por esta seara. Ao invés disso, a diferença apontada pela autora é que os humanos desempenham um papel particularmente ativo e responsável na constituição de nossos “eus”, nossas mentes e nossas identidades. Os outros animais, apesar de não serem racionais, buscam seu bem, ainda que funcional, através da ação e guiados pela senciência⁸, e, exemplo disso, é a sua locomoção e a sua capacidade de resposta aos estímulos que acontecem ao seu redor (Korsgaard, 2018, p. 33).

Essa diferenciação é essencial para a construção do argumento da autora que será exposto abaixo, onde exploraremos os sentidos possíveis do que é ser um fim em si mesmo. Porém antes de apresentar a proposta de Korsgaard, é necessário entender os principais pontos de desacordo entre a visão da filósofa e as considerações de Kant sobre como devemos tratar os animais, em suma, o que foi apresentado na seção 1 do artigo.

Antes de apresentar propriamente sua teoria, Korsgaard dedica dois capítulos do *Fellow Creatures* para expor e analisar como Kant considera que devemos tratar os animais não humanos a partir da perspectiva do conceito de deveres imperfeitos. No capítulo 6, Korsgaard

⁸ Senciência, segundo Peter Singer, é “Uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer” (Singer, 2010, p. 14).

se dedica a pensar como pode ser insuficiente que tratemos os animais com gentileza, mas não como um dever direto aos animais e sim como um dever para com nós mesmos, seres racionais. Kant pensa que devemos cultivar os sentimentos de bondade para com os animais, pois isso conduz a uma boa conduta moral.

É interessante que nessa mesma categoria, junto aos animais, estão as plantas e as belas pinturas (Korsgaard, 2018, p. 100) pois estas inspiram o amor pela beleza o que conduz ao ato moral, isto é, o amor que se tem por algo sem intenções de usá-lo como meio para um fim. Além disso, Kant, como já foi dito previamente, considera os animais como análogos da humanidade, desse modo, tratá-los com crueldade e violência vai contra os deveres que a humanidade tem para consigo mesma, e tratá-los com bondade é uma forma de cultivar nossos deveres para com a humanidade.

Korsgaard defende que tais deveres indiretos para com os animais são insuficientes pela própria experiência prática que deles deriva. Em geral, os seres humanos tratam os animais com muita instabilidade. Quando tratamos dos animais domesticados para nossa companhia dentro de casa, o tratamento envolve amor e gentileza e tal tratamento piora à medida que estes se distanciam do nosso lar e da nossa domesticação, exemplo disso são mamíferos como ratos e vacas. Mais ainda, os deveres indiretos, como Kant nos apresenta, não buscam proporcionar estados de felicidade e prazer, estados que comprovadamente estes podem experimentar.

É importante levar em consideração também, a partir da experiência, que quando, em geral, alguém alega ter sido “tratado com um animal”, segundo Korsgaard, tem presente consigo o seguinte:

peçoas cujos direitos são violados, peçoas cujos interesses são ignorados ou ultrapassados, peçoas que são usadas, prejudicadas, negligenciadas, deixadas famintas ou injustamente aprisionadas, comumente reclamam de serem tratadas como animais e protestam que afinal elas não são meros animais (Korsgaard, 2018, p. 112).

Como não considera adequada a posição que Kant nos oferece sobre como devemos nos relacionar com os animais e haja vista a relevância da fórmula da humanidade para os debates envolvendo a temática proposta, Korsgaard nos brinda com argumentação sobre sentidos possíveis do que é ser um fim em si mesmo mostrando a sua interpretação da fórmula da humanidade ou fórmula do fim em si mesmo.

A tese central defendida pela autora desde o prefácio de *Fellow Creatures* é uma significação da fórmula da humanidade que inclui a ideia de que devemos tratar os animais, desde que sejam sencientes, como seres que importam moralmente (Korsgaard, 2018, p. xi) ainda que estes seres não sejam racionais, isto é, pessoas dotadas de razão prática, como exige a fórmula da humanidade enquanto Kant a concebeu. De acordo com a filósofa, nós conseguimos valorar as criaturas como fins em si mesmas ao percebermos que elas necessariamente também valoram sua própria vida, e esse é o modo como animais, pelo menos na perspectiva de Korsgaard, funcionam. Para definir que as criaturas valoram sua própria vida, antes, a autora considera que há um bem para elas, pois existem criaturas no mundo para as quais as coisas podem ser boas ou ruins e, entre essas criaturas, estão os animais não humanos. Apesar de não serem racionais, esses animais buscam seu bem, ainda que funcional, através da ação e guiados pelas senciência, e, exemplo disso, é a sua locomoção e a sua capacidade de resposta aos estímulos que acontecem ao seu redor (Korsgaard, 2018, p. 33).

Tais capacidades descritas acima demonstram claramente que as criaturas que têm esse tipo de comportamento cuidam de si mesmas. Desse modo, são dotadas de uma natureza em que se evidencia o propósito de se valorizarem a si mesmas, ao seu bem e às coisas que contribuem para tais fins de suas ações. Em outras palavras, para conseguir atribuir à criatura, de modo correto, o valor que ela própria atribui a si mesma é necessário o uso da empatia, pois essa capacidade permite que o valor e o bem da criatura sejam valorados por si mesmos e não apenas pelo valor do prazer e da ausência de dor isoladamente (Korsgaard, 2018, p. 136-137).

Para apoiar essa tese, Korsgaard propõe que tal consideração moral deve ser feita como Kant concebe o que é ser um “fim em si mesmo”, pelo menos no sentido passivo do conceito exposto acima na Fórmula da Humanidade. Isto é, somos obrigados a tratar os fins de outros ou, pelo menos, as coisas que são boas para você como boas de modo absoluto. Korsgaard faz uma distinção entre o sentido passivo do sentido ativo, sendo esse último aquele em que vemos uns aos outros em reciprocidade na capacidade de legislar uns sob os outros. Por conseguinte, somos obrigados a respeitar as escolhas uns dos outros e limitar nossas escolhas para que essas sejam compatíveis com nossos valores como fins em nós mesmos (Korsgaard, 2018, p. 143).

Em suma, o argumento de filósofa, em suas próprias palavras, pode ser compreendido da seguinte forma:

Este é então o ponto de início do qual nós construímos nosso sistema de valores – nós tomamos coisas como sendo absolutamente boas ou más [...]. Mas nós não somos os únicos seres para quem as coisas podem ser boas ou más; os outros animais não são diferentes de nós a respeito disso. Então nós estamos comprometidos a considerar todos os animais como fins em si mesmos (Korsgaard, 2018, p. 145).

A teoria de Korsgaard é reconhecidamente, inclusive pela própria filósofa, como possivelmente controversa e aberta a diversas críticas e desafios. Entretanto, ela se mostra muito valiosa ao utilizar a partir de uma argumentação coerente e bem fundamentada a potente ética de Kant em benefício dos animais, não concebendo-os apenas como sujeitos que possuem interesses, mas reconhecendo-os como seres que devem ter seus interesses considerados tendo em vista o seu próprio bem como um fim em si mesmo.

A sua manutenção e a sua procriação é o que pode ser representado como um fim em si mesmo para homens e animais, pois este, para Korsgaard, é propriamente o que define um animal e é o seu bem final. É importante ressaltar que manutenção é a manutenção de uma boa

vida, livre de dor e sofrimento como é demonstrado a partir da ação de qualquer animal senciente que se afasta do que o coloca em sofrimento ou perigo. A partir dessa compreensão fundamental, Korsgaard agrega outros valores à filosofia moral kantiana e defende que os animais sencientes têm fim em si mesmo.

Apesar de Korsgaard abertamente não se propor a trabalhar com o restante da natureza não racional considerada não senciente, é inevitável nos questionar como sua teoria lida com certos problemas de ética animal. Por exemplo, como definir a correção de uma ação levando em conta que a senciência depende totalmente de dados de outras ciências que trabalham diretamente com os animais como as neurociências e a etologia.

E, para além da senciência, como não cair no risco de não formular algo que diga respeito aos demais seres não senciente que compõe a natureza a natureza não racional. É necessário lidar com a realidade de que estes seres estão cada vez mais sendo considerados como moralmente relevantes e, ainda que Korsgaard faça um bom trabalho em relação aos animais, ela considera que simplesmente eles não são fins em si mesmos e não se propõe a incluí-los em sua teoria ética.

O'Neill: uma abordagem propriamente kantiana

Agora, refletiremos sobre o trabalho de Onora O'Neill, filósofa representante de uma vertente de abordagem que é propriamente considerada como kantiana. Nesta proposta, a teoria de Kant é considerada como suficientemente protetora dos animais e, mais ainda, nela se entende que historicamente a proposta de Kant para os animais pode ser considerada como progressista. Como dito anteriormente, isso se dá por meio de escritos em que Kant se posicionou contra as práticas da época, como, por exemplo, a vivissecção sem necessidade, a caça esportiva e o abate de animais infringindo-lhes dor ou crueldade desnecessários.

À nível teórico e em relação à ética kantiana, tal como posta por Kant, Onora O'Neill não faz considera que os deveres classificados como

imperfeitos são um seguimento dos nossos deveres diretos de promover nossa própria perfeição moral ao cultivar uma boa disposição em nós. É importante relembrar, como foi afirmado na primeira parte desse artigo, que “[...] não são imperfeitos no sentido de admitirem exceção ou de serem menos obrigantes que os deveres perfeitos, mas no sentido de permitirem uma margem na escolha da ação” (Altmann, 2022, p. 235).

Como fizemos com Korsgaard, faremos aqui um destaque da importância da fórmula da humanidade para a interpretação que O’Neill faz da obra de Kant ao pensar a questão da natureza não racional. A fórmula da humanidade tem um papel especial em O’Neill pois ela fundamenta um dos argumentos mais relevantes de O’Neill que é a definição que a autora faz do papel do agente moral. Entende-se aqui o ser racional enquanto agente moral capaz de se autodeterminar pela razão prática e, mais adiante, entenderemos melhor a função desse agente no esquema de moralidade na relação entre seres racionais e a natureza não racional.

Mas qual poderia ser a vantagem de pensar questões de ética ambiental e ética animal através da ética dos deveres quando já temos respostas bem desenvolvidas pelo raciocínio ético utilitarista ou pelo raciocínio ético ecocêntrico? Qual poderia ser a vantagem de pensar as questões de ética ambiental e de ética animal através da ética dos deveres quando já conseguimos até mesmo conceber que os animais e alguns aspectos da natureza não racional podem ser portadores de direitos? Para responder tais questões no presente artigo, escolhi tratar de algumas das vantagens que a filósofa Onora O’Neill considera que a ética dos deveres nos oferece para refletirmos sobre tais questões.

Todas as vantagens que O’Neill expõe nos artigos *Environmental Values*, *Anthropocentrism and Speciesism* e *Kant on duties regarding nonrational nature* partem do pressuposto de que todas as teorias éticas partem de pressupostos inevitavelmente antropocêntricos. Isso se dá porque apenas seres racionais são capazes de ter um raciocínio ético, logo, qualquer teoria ética tem como ponto de partida o raciocínio de um ser racional, ou seja, de um ser humano. Reconhecer esse antropocentrismo

necessário em sentido forte para O'Neill é significar apropriadamente o papel que o agente moral tem.

Em geral, as teorias éticas têm dificuldades em estabelecer quais elementos da natureza não racional têm status moral ou direitos. Vejamos os problemas apontados por O'Neill em relação à perspectiva utilitarista, à perspectiva dos direitos e à perspectiva ecocêntrica.

A abordagem utilitarista, apesar de levar em conta o prazer e a dor dos animais não humanos, enfrenta problemas ao considerar o posicionamento moral de tudo o que não é senciente, como, por exemplo, os ecossistemas, os *habitats*, a biodiversidade etc. Entende-se, segundo o utilitarismo, que a parte não senciente da natureza deve ser preservada apenas se tiver um efeito positivo na vida senciente. Ou, como o próprio Peter Singer exemplificou, “[a] Inundação de uma floresta, a perda de uma espécie ou a destruição de um ecossistema são fatores que só devem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes” (Singer, 2018, p. 366).

Embora seja o modelo mais popular para se tratar de justiça, O'Neill trás duas ressalvas em relação ao modelo ético baseado em direitos. Por mais que seja fácil proclamar direitos para seres humanos ou para outros seres, como animais ou florestas e ecossistemas, se não há clareza sobre quem deve cumprir com as obrigações decorrentes de um direito, estes não são levados à sério e certamente serão ignorados. Além disso, “O discurso dos direitos é demasiado antropocentrista e pode não promover o raciocínio prático, pois parte do pensamento de que os humanos são seres que só podem fazer exigências e que não são agentes que precisam assumir obrigações” (Tonetto, 2022, p. 82).

A perspectiva da ética ecocêntrica considera que os próprios sistemas ecológicos têm valor intrínseco objetivamente presente no mundo real, valor este acima e além das partes individuais. Essa posição tem suas dificuldades pela complexidade ética em estabelecer quais valores são esses. Na prática, a teoria também não distingue a consideração moral para indivíduos como os animais sencientes, o que é problemático pois tais

seres têm necessidades diferentes dos sistemas ecológicos, como, por exemplo, a necessidade de serem protegidos da dor e da angústia.

A primeira vantagem apresentada pela filósofa é a possibilidade de significar apropriadamente o papel que um agente moral tem, pois sem que se tenha um agente livre e racional capaz de reconhecer suas obrigações, nenhum direito pode ser pensado para a natureza não racional. Mesmo que alguns direitos não sejam direitos humanos, todas as obrigações são obrigações humanas. Segundo O'Neill:

[...] sem agentes não há moralidade. Pontos de partida antropocêntricos são necessários não apenas para Kant, mas para outras formas de ética kantiana, por utilitaristas, por teóricos dos direitos, por éticas da virtude (...). Kant difere neste ponto não porque supõe que a moralidade requer agentes, mas porque ele tem uma noção forte e complexa do que é ser livre e racional e, portanto, de agente. [...] a moralidade requer agentes e deixa em aberto quem ou o que pode estar na extremidade receptora da ação que deve ser moralmente regulada, e se as maneiras pelas quais eles devem ser tratados variam de acordo com sua espécie (O'Neill, 1998, p. 217).

Quando se reconhece adequadamente o lócus e papel do agente moral e se estabelece quais são suas obrigações,

[...] a tarefa central daqueles que as possuem é determinar se existem titulares de direitos. Uma segunda tarefa será construir instituições para fomentar práticas que tornem realidade o cumprimento das obrigações e o respeito aos direitos de contrapartida, [pois] a ética centrada na ação procura estabelecer certos princípios de obrigação, ou certos direitos, que devem restringir não apenas a ação individual, mas as instituições e práticas (Tonetto, 2022, p. 88-89).

Entretanto, é necessário saber quais obrigações temos de fato para com a vida não racional.

O'Neill nos oferece a ideia da rejeição do dano que, *grosso modo*, é uma questão de “[...] abster-se de um dano sistemático ou gratuito [...] em vez de uma questão de compromisso geral e indiscriminado com a não lesão” (O'Neill, 2007, p. 136). Isso não quer dizer que o ser humano não possa interagir com a natureza não racional, mas quer dizer que há uma obrigação de pensar tal interação de modo a não causar danos desnecessários.

Em relação aos animais, temos hoje o reconhecimento de que estes podem sofrer dor e angústia como os animais humanos, logo, O'Neill reconhece que é mais fácil defender para eles a restrição à lesão corporal e também direitos positivos que asseguram o direito a um *habitat* adequado ou à alimentação. Em relação ao restante da vida não senciente, como ecossistemas e até mesmo aspectos abstratos como a camada de ozônio e as características genéticas, O'Neill compreende que o princípio de rejeição ao dano, ao passar pelo princípio de universalização kantiano, indica que “É errado destruir ou comprometer os poderes reprodutivos e regenerativos subjacentes do mundo natural porque isso pode infligir danos sistemáticos ou gratuitos [...] em muitos agentes” (O'Neill, 1997, p. 137).

Ou seja, mesmo que seja uma obrigação antropocêntrica, a saber, a preservação dos agentes, a consciência dessas obrigações pode fazer com que estas sejam institucionalizadas. Ou seja, por meio delas a obrigação fundamental de rejeição ao dano pode ser cumprida. Tonetto, em seu artigo “Reavaliando a ética de Kant para questões ambientais”, considera que a partir da obrigação de rejeição ao dano sistemático e gratuito:

[...] se seguiria a obrigação de não prejudicar o poder de renovação e regeneração do mundo natural, a saber, não degradar a biodiversidade, rejeitar políticas de energia e transporte que prejudiquem irreversivelmente a camada de ozônio etc. Do mesmo modo, seria errado usar um processo industrial que prejudica as condições de vida dos agentes e seres sencientes (Tonetto, 2022, p. 93).

Na prática, isso implica ser errado cultivar a terra, irrigar uma área etc. se o custo de o fazer for a

destruição permanente de habitats, de espécies e da biodiversidade, o que pode levar à destruição sistemática e gratuita de agentes sencientes. Do mesmo modo, seria errado usar um processo industrial que prejudica as condições de vida dos agentes e seres sencientes, por exemplo, a camada de ozônio ou o nível de CO₂. Ao agir em desrespeito a tais considerações, corremos o risco de prejudicar os agentes gratuitamente e sistematicamente (Tonetto, 2022, p. 91).

Em conclusão ao argumento exposto, consideramos que, por mais que o conceito de deveres indiretos de Kant não responda completamente aos dilemas da ética animal e da ética ambiental, temos nessa teoria um forte subsídio teórico para pensar toda a complexidade de formas de vida não racionais que encontramos no planeta, inclusive encontramos nela a possibilidade de sempre repensar a consideração que temos com cada forma de vida de acordo com o desenvolvimento da ciência que conseguimos produzir acerca dela.

De qualquer forma, independente do que se encontra no polo receptor da ação, a ética dos deveres nos coloca, enquanto seres racionais, no nosso lugar apropriado de agentes morais responsáveis pelo cumprimento de nossas obrigações, tanto por meio da ação individual quanto por meio da criação e fiscalização das instituições. E isso deve ser feito, não apenas para que se promulguem direitos, mas para que igualmente se preparem e incentivem agentes de tal modo que venham a cumprir as obrigações que se seguem dos direitos.

Entretanto, é necessário apontar que a teoria precisa ser desdobrada em termos de compreender melhor se há e como é a hierarquia presente entre tudo o que pode estar no polo receptor da ação. O'Neill chega a admitir que a senciência de certos animais faz com que a defesa de certos direitos positivos para ele seja de fato menos problemática, mas como fica todo o resto da natureza não racional como insetos, fungos, árvores, rios e ecossistemas? Admitir que temos deveres para com estes não trás imediatamente a resposta de como devem ser considerados.

Mais ainda, é mandatório também estabelecer o que pode ser considerado um dano desnecessário ou não. É fato que ainda há muito a

ser entendido sobre a natureza não racional e, devido a essa ignorância, um dano considerado necessário do ponto de vista agente pode ser muito prejudicial ao ser que está no polo receptor da ação. Exemplo disso é o conceito de senciência que teve seu reconhecimento adequado apenas nos anos de 1970 quando se intensificaram os debates sobre o que hoje chamamos de ética animal.

Conclusão

A primeira seção do presente artigo foi destinada a posicionar os animais dentro da literatura da ética kantiana, criando vias para compreender as interpretações contemporâneas do que podemos chamar de ética animal em Kant. A partir desse esforço, extraímos algumas conclusões bem distintas entre si. A primeira conclusão é que de fato Kant não considera que tenhamos deveres diretos para com a natureza não racional. Porém, Kant também se posiciona contra o tratamento cruel empregado contra a natureza não racional animada, isto é, os animais. Essa posição é importante, pois encontra no próprio autor um argumento contra a tendência em posicionar Kant como um chauvinista que despreza qualquer natureza que não seja racional.

Na segunda seção apresentamos duas abordagens que buscam, a partir de Kant, pensar questões de ética animal e ética ambiental. A primeira abordagem é a de Korsgaard, e nela temos a senciência como a base para a consideração moral e, a partir dessa compreensão de valor moral, a filósofa defende que animais sencientes são fins em si mesmos, ainda que passivamente, podendo estar apenas no polo receptor da ação. Já no segundo momento da seção, temos um retorno à Kant pelos escritos de Onora O'Neill. Ao privilegiar em seu argumento o papel do agente moral, que é necessariamente um ser racional, O'Neill oferece defesas para a abordagem da ética dos deveres para lidar não só com os animais sencientes, mas também outros aspectos da natureza não racional.

De modo geral, é inegável que os conceitos acerca da moralidade pensados por Kant podem oferecer um forte fundamento teórico para assegurar que aqueles que venham a ser considerados um fim em si mesmo possam ser respeitados em sua dignidade. Korsgaard acerta em fazer uma leitura mais apurada do que é ser um animal e das demandas que estes possuem de acordo com sua senciência, porém a filósofa peca ao não pensar demais aspectos da natureza não racional. O'Neill, ainda que não se posicione de modo completo e explícito sobre quem deveria estar no polo receptor da ação, nos fornece uma visão mais ampliada e profunda do que é ser um agente livre e autônomo, visão esta que é essencial para pensar qualquer tipo de relação ética, mas que aqui abre portas à consideração moral de inúmeros seres que comumente não integram o escopo moral da maioria das correntes éticas.

Ainda há muito a ser desenvolvido dentro de uma ética animal dentro da tradição kantiana. É necessário desdobrar melhor como lidar com conflito de interesses entre seres racionais e seres não racionais e entre seres não racionais e não racionais. Concorde-se que seres racionais tem deveres para com os seres racionais, mas ainda não sabemos a extensão de tais deveres. Apesar desses questionamentos, é um ganho inegável colocar em diálogo a ética kantiana e o debate sobre a natureza não racional.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 6. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- ALTMANN, Sílvia. As fórmulas do imperativo categórico. In: LOPES, Egyle Hannah do Nascimento; KLEIN, Joel Thiago (Orgs.). *Comentários às obras de Kant: fundamentação da Metafísica dos costumes*. Florianópolis: NétipOnline, 2022. p. 213-288.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. 3. ed. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

KANT, Immanuel. *Lições de ética*. Trad. Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KLEIN, Joel Thiago. Boa vontade e dever moral: o giro copernicano da ética teleológica para a ética deontológica. In: LOPES, Egyle Hannah do Nascimento; KLEIN, Joel Thiago (Orgs.). *Comentários às obras de Kant* [recurso eletrônico]: fundamentação da Metafísica dos costumes. Florianópolis: NétipOnline, 2022, p. 49-121.

KORSGAARD, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>.

KORSGAARD, Christine. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.001.0001>.

O'NEILL, Onora. Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism. *Environmental Values*, v. 6, n. 2, p. 127-142, 1997. DOI: <https://doi.org/10.3197/09632719776679121>.

O'NEILL, Onora. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature II. Necessary Anthropocentrism and Contingent Speciesism. *Aristotelian Society, Supplementary Volumes*; The Aristotelian Society: London, UK, v. 72, p. 211-228, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00043>.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

SINGER, Peter. *Libertação Animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TONETTO, Milene Consenso. Reavaliando a ética de Kant para questões ambientais. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 10, n. 2, p. 81-96, 2022. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p81>.

TONETTO, Milene Consenso. Deveres perfeitos e imperfeitos. In: LOPES, Egyle Hannah do Nascimento; KLEIN, Joel Thiago (Orgs.). *Comentários às obras de Kant*: fundamentação da Metafísica dos costumes. Florianópolis: NétipOnline, 2022. p. 289-318.

Data de registro: 18/07/2023

Data de aceite: 26/04/2024



Origem e persistência dos grupos intencionais

*Adriana Oliveira Alves**

Resumo: Neste artigo, discuto a origem e persistência dos grupos intencionais ao longo do tempo, defendendo que os grupos intencionais são uma consciência coletiva que possui como critério de identidade uma crença na razão de sua existência, e que persistem no tempo à medida que essa crença se faz contínua. Para isso, em ontologia social, discuto a estrutura de grupos e aplico a teoria dos estágios para tratar da persistência no contexto coletivo. Já em intencionalidade coletiva, defendo que os grupos possuem seus próprios estados mentais e aplico a teoria da continuidade psicológica para tratar da identidade de grupos. Argumento que o critério de identidade do grupo enquanto uma crença está intrinsecamente relacionada à sua origem e é o elemento que deve permanecer fixo, mesmo que o grupo sofra outras mudanças. O meu propósito é expandir as discussões filosóficas e aprimorar a nossa compreensão acerca de grupos intencionais.

Palavras-chave: Grupo Intencional; Persistência; Identidade; Ontologia Social; Intencionalidade Coletiva.

Origin and persistence of intentional groups

Abstract: In this article, I discuss the origin and persistence of intentional groups over time, arguing that intentional groups are a collective consciousness that has as an identity criterion a belief in the reason for their existence, and that they persist over time as this belief becomes continuous. To do this, in social ontology, I discuss the structure of groups and apply the stage theory to address persistence in the collective context. In collective intentionality, I argue that groups have their own mental states and apply the theory of psychological continuity to deal with

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). E-mail: oliveiraadr0299@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3547865584332704>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-5754-7291>.

group identity. I argue that the group's identity criterion as a belief is intrinsically related to its origin and is the element that must remain fixed, even if the group undergoes other changes. My purpose is to expand philosophical discussions and improve our understanding of intentional groups.

Keywords: Intentional Group; Persistence; Identity; Social Ontology; Collective Intentionality.

Introdução

Neste artigo tratarei sobre a origem e persistência de grupos sociais intencionais¹ de pessoas ao longo do tempo, considerando as discussões que recentemente vêm se expandindo em Intencionalidade Coletiva e Ontologia Social acerca da natureza e estados mentais de grupos. Primeiro, partirei da proposta de Katherine Ritchie (2013) sobre os grupos enquanto a realização de uma estrutura, fazendo uma objeção à sua teoria e integrando-a em seguida à proposta de August Faller (2021), a qual trata sobre a persistência dos grupos ao longo do tempo através de contrapartes temporais.

Para compreender um fenômeno devemos olhar para a sua origem, por isso é importante pensarmos na origem dos grupos sociais intencionais, para que possamos, assim, visualizar com mais clareza quais propriedades podem derivar-se a partir daí e como podem se comportar; além de considerar como essas propriedades nos permitem identificar critérios para

¹ Segundo Jankovic e Ludwig, “As intenções são um tipo particular de atitude proposicional dirigida a ações. A intencionalidade abrange todas as atitudes proposicionais – acreditar, desejar, temer, esperar, desejar, duvidar e assim por diante – bem como perceber (por exemplo, ver um dólar na areia na praia), imaginar (por exemplo, o rugido de um leão) e emoções dirigidas a objetos ou eventos (por exemplo, estar com raiva de um desrespeito percebido). [...] Inclui centralmente a intencionalidade dos coletivos e os fenômenos intencionais envolvendo grupos de agentes em contextos em que estão atuando ou orientados para a ação como um grupo” (Jankovic; Ludwig, 2017, p. 2, tradução nossa). Para maiores esclarecimentos sobre o conceito de intencionalidade, ver Leclerc (2015) e Crane (1998).

a persistência desses grupos, considerando que eles existem situados no tempo.

Para isso, deve-se considerar, na origem, que esses grupos são formados por indivíduos conscientes², e não basta apenas a união ou a simples intenção para o surgimento de um grupo, é preciso que os membros tenham uma crença em comum (por exemplo, os diferentes membros de um grupo de estudos sobre metafísica têm em comum a crença na importância de estudar a metafísica) a partir de suas experiências conscientes para demandarem os esforços de ações necessárias tanto para seu surgimento como, posteriormente, para que façam o grupo intencional persistir no tempo. Defenderei, assim, essa Crença³ em comum como sendo a base da sustentação de um sentido para a existência do grupo, sendo necessário que os membros acreditem haver um sentido para a atividade que pretendem realizar, tornando a identidade de cada grupo uma função do foco que este possui.

Assim, é necessário, a partir de uma análise, considerar as particularidades sociais e temporais dos indivíduos e suas consciências que projetam-se na existência e na persistência dos próprios grupos, uma vez que o coletivo é formado por uma união de particulares. Por exemplo, os valores morais de um grupo refletem os valores morais de seus membros individualmente, assim como a intenção de um grupo em realizar algo é resultado da intenção individual de seus membros.

Origem dos grupos

Para discutir a criação de grupos e como eles podem persistir no tempo, mantereí o foco nos grupos sociais criados por processos

² Refiro-me a *indivíduos conscientes* como indivíduos que possuem uma mente e são conscientes das próprias experiências no mundo.

³ Para facilitar a distinção entre outros tipos de crenças e a crença básica que origina e fundamenta o grupo, ao longo do texto adoto para esta segunda a inicial maiúscula, referindo-me como a Crença.

intencionais. Visto que estes tendem a ter algum objetivo específico e uma forma organizada, isso revela a necessidade de uma extensão temporal: para que os membros possam manter a coerência do grupo em diferentes tempos a fim de alcançar o objetivo enquanto ele seja necessário.

Considerando a distinção que August Faller (2021) faz, os grupos sociais, sendo algo formado por pessoas, podem ser definidos por características comuns aos seus membros (por exemplo, pessoas ruivas), por processos intencionais (como os comitês) ou resultarem de estruturas sociais (como grupos de raça e gênero) (Faller, 2021, p. 2). Os grupos caracterizados pelos processos intencionais serão o objeto de análise do presente artigo, pois outros tipos de grupos exigiriam outras análises mais detalhadas que fugiriam ao escopo do aqui debatido. A instanciación desses grupos intencionais é exemplificada por Ritchie:

Os membros de uma equipe pretendem formar uma equipe. Um clube é formado quando indivíduos se associam com a intenção de formar um clube. Mesmo grupos criados por decreto envolvem intenção (Ritchie, 2013, p. 4, tradução nossa).

Katherine Ritchie (2013) define os grupos sociais intencionais como sendo uma entidade com uma estrutura, existindo apenas quando tal estrutura é realizada. Assim, ela argumenta que as estruturas são representadas por aquilo que ela chama de nós (*node*), que são posições a serem ocupados pelos membros do grupo, possuindo, cada um, funções específicas. Esses nós, segundo a autora, se conectam uns aos outros através das arestas (*edges*) que são a relação funcional entre os nós e o mais importante para a realização da estrutura do grupo, pois é o que possibilita o seu funcionamento. Dessa forma, a estrutura de um grupo seria realizada apenas quando essas posições estiverem devidamente ocupadas e conectadas entre si pelas arestas, possibilitando a relação funcional entre os nós e a realização da estrutura. Como exemplo, podemos pensar em uma universidade que possui professores, servidores técnicos e alunos, onde cada um possui uma posição e uma função que se

relacionam entre si, permitindo que a universidade funcione adequadamente.

Concordo parcialmente com Ritchie (2013) quanto à importância da realização da estrutura, mas, como uma consequência ao invés de como condição para a existência de grupos. Pode ser um fator necessário para a persistência no tempo, mas não para a existência em si do grupo. A estrutura é gerada por algo anterior, pois não pode criar a si mesma. Embora a autora considere os membros de um grupo como essenciais para a realização dessa estrutura e, consequentemente, para o grupo existir (Ritchie, 2013, p. 14), teríamos de considerar também o que gera essa estrutura que deve ser realizada. Similarmente, Ritchie (2013) considera as intenções dos membros como necessárias, uma vez que é uma das características que distingue os grupos sociais de outros objetos (Ritchie, 2013, p. 4). Entretanto, é importante enfatizar o aspecto coletivo dessa intenção.

Os grupos intencionais, como um clube ou uma universidade, não são formados de forma independente ou imediatamente material. Mas precisam antes de uma consciência, considerando que se comportam como uma consciência coletiva⁴ (isto é, uma consciência de grupo) e são formados por indivíduos possuindo uma consciência. Dessa forma, vários sujeitos com uma consciência individual que possuem um objetivo em

⁴ Por *consciência coletiva*, me refiro à realidade de uma consciência de grupo. Isto é, a consciência do grupo não é redutível aos seus membros, embora seja mediada por eles, mas o grupo possui a sua própria consciência e suas próprias intenções, que difere da consciência e intenções individuais de cada membro. Um autor em Intencionalidade Coletiva que defende a realidade da mente de grupos é Helm (2008). Para ele, grupos são agentes plurais legítimos que possuem seus próprios estados mentais (crenças, desejos, emoções) na medida em que exibem um padrão de comportamentos em relação a um objetivo. Para Helm (2008), o que distingue os grupos intencionais de outros sistemas intencionais é a capacidade dos grupos atribuírem importância, exibindo emoções e comportamentos que são próprios do grupo. Para maiores esclarecimentos sobre como atribuição de importância caracteriza um agente, ver Helm (2008; 2000). Para mais teorias que defendem a realidade de estados mentais de grupo, ver List e Pettit (2011).

comum, reunidos, geram uma nova consciência coletiva,⁵ formada pela união da consciência individual de seus membros. As funções e estruturas de um grupo, bem como sua forma material, só podem ser definidos uma vez que a consciência coletiva do grupo já exista.

A nível individual, somos uma consciência com a capacidade de formar crenças. Mas, uma vez que o grupo é o desdobramento de um conjunto de consciências individuais, ele já nasce, em um primeiro instante, como a própria Crença: uma Crença básica e essencial que fundamenta o grupo. A consciência coletiva do grupo, dessa forma, poderíamos dizer que é imediatamente posterior ao surgimento da Crença, pois dependerá das particularidades dos membros que o compõem e tomará forma baseando-se na Crença que seus membros possuem na razão de seu fundamento. A Crença origina-se antes em cada indivíduo particular, para então, a partir dessa união que é constituída pela intenção particular de cada sujeito, culminar em uma consciência coletiva.

Embora tanto a Crença como a consciência do grupo dependam dos seus membros em alguma medida (pois são grupos sociais intencionais, formados por pessoas), a Crença possui maior estabilidade que seus membros: ainda que os membros sejam diferentes entre si e possam ter diferentes motivações particulares, a Crença em comum é o elo que faz com que se mantenha um fundamento e possibilita a persistência do grupo, pois é o que motiva a cooperação entre os membros para atingir o objetivo do grupo. A consciência coletiva do grupo, por sua vez, poderá operar de diferentes maneiras, gerando diferentes resultados, e construindo diferentes estruturas. A consciência do grupo poderia ser vista, assim,

⁵ Neste trabalho, eu considero uma inter-relação entre intencionalidade e consciência. Porém, na literatura sobre o tema nem sempre esse será o caso. O foco de discussão em ontologia social comumente é na intencionalidade (por exemplo, uma colônia de abelhas enquanto um sistema intencional), podendo ou não abranger uma consciência coletiva. Entretanto, neste trabalho eu me aproximo da caracterização tradicional de Brentano (1874), da intencionalidade enquanto a marca do mental, e aplico essa noção no contexto coletivo. Portanto, assim como individualmente nós possuímos uma mente e estamos conscientes das nossas experiências no mundo, defendo que grupos também possuem uma mente coletiva.

como uma consciência secundária, pois depende da consciência individual de cada um de seus membros unidos. Assim como as crenças posteriores que podem se derivar do grupo, podem ser consideradas como crenças secundárias, mas derivam da Crença básica, a qual é o fundamento do grupo.

Assim, proponho que a formação de uma estrutura da maneira como descreve Ritchie (2013), poderia ser vista como uma consequência, um mecanismo para agir de acordo com a Crença básica e obter resultados, mas não a própria condição da existência do grupo. Segundo a autora, “Uma vez que uma estrutura de grupo é realizada, um grupo, G, existe. A persistência de G requer a continuidade da realização de S.” (Ritchie, 2013, p. 14, tradução nossa). Essa definição como a condição para a existência de um grupo, nos leva, porém, a questionar como origina-se a estrutura a ser realizada, pois ela não pode criar a si mesma. Para a estrutura do grupo existir, o grupo precisa existir previamente. Mesmo para que os membros pensem em qual estrutura criar, é preciso que se tenha em mente o *porquê*, a razão, e esta razão é essencialmente a Crença básica. Somente com a razão e objetivo definidos se pode pensar em formas de alcançá-los, o que coloca a estrutura de Ritchie como importante enquanto uma ferramenta, mas como posterior à existência do grupo.

Teríamos ainda de considerar a mutabilidade dessa estrutura, pois embora a autora considere que os grupos podem possuir diferentes membros ocupando os mesmos nós da estrutura em diferentes tempos, ela não considera a possibilidade de diferentes estruturas de um mesmo grupo. Assim, argumento que diferentes relações funcionais podem ser estabelecidas, bem como novos nós também podem ser originados, alterando a estrutura do grupo que ainda permanecerá o mesmo, desde que seu núcleo permaneça fixo, isto é, continue sustentando a mesma Crença. Por exemplo, uma universidade pode passar a oferecer um novo curso ou abrir um novo departamento, o que irá gerar novos nós e uma nova estrutura, mas permanecerá sendo a mesma universidade.

Existência, Crença e fundamento

Para rastrear o fundamento de um grupo, devemos guiarmo-nos inicialmente por uma simples pergunta: *Por quê?* Para compreender *o que é* um grupo, não basta compreendermos *como é* um grupo, mas, antes, *por que é (existe) o grupo?* Se o grupo realiza uma determinada atividade, *por que* essa atividade é realizada? Se seus membros comprometem-se conjuntamente, como bem colocado por Gilbert (2013), *por que* há esse comprometimento conjunto? *Por que* o grupo possui determinadas crenças e valores? *Por que* o grupo existe? E *por que* o grupo surgiu? Esse *porquê* é a Crença básica do grupo.

Apenas encontrando o *porquê*, podemos, então, ocuparmo-nos do *como*. Os autores geralmente parecem ocupar-se diretamente do *como*, esquecendo-se do *porquê*. Uma proposta que se aproximou desse aspecto central foi Raimo Tuomela (2007) com sua definição de *ethos*:

[...] conjunto de objetivos constitutivos, valores, crenças, padrões, normas, práticas e/ou tradições que dão ao grupo razões motivadoras para a ação. A noção de *ethos* pode ser entendida no sentido amplo em que cada grupo pode ser considerado como tendo um *ethos*, que nos casos mais fracos pode consistir apenas em alguns fins ou crenças básicas compartilhadas que são possivelmente irrefletidas e não claramente articuladas e compreendidas. [...] O *ethos* forma um subconjunto do horizonte intencional do grupo. O *ethos* constitui o aspecto do conteúdo da identidade do grupo (e, no caso do multi-*ethos*, uma identidade parcial de cada subgrupo do grupo). Para dar um exemplo simples, o grupo pode ter como objetivo constitutivo (*ethos*) tornar sua aldeia rica e bonita (Tuomela, 2007, p. 16, tradução nossa).

Porém, considero o fundamento do grupo ainda anterior a isso, pois é o que define e guia cada crença, padrão, norma, prática ou tradição do grupo. Anterior e mais relevante que o próprio objetivo constitutivo (por exemplo, tornar a aldeia rica e bonita), deve haver alguma razão: *por*

que tornar a aldeia rica e bonita? Os membros que empenham-se em realizar ações para tal objetivo⁶ devem acreditar haver alguma necessidade ou importância, para somente assim pensarem as melhores maneiras de se atingir o objetivo (além disso, tornar a aldeia rica e bonita só possuirá algum sentido e valor se houver indivíduos que acreditam nisso a partir de suas experiências conscientes). Se, por exemplo, todos os membros do grupo em algum momento deixarem de acreditar que há razões, benefícios ou utilidade para tornar a aldeia rica e bonita, já não haverá razões para continuar agindo, e o próprio objetivo deixará de existir e, por conseguinte, o grupo.

Para Margaret Gilbert (2013), os grupos se definem a partir de um comprometimento conjunto, caracterizado pela autora da seguinte forma:

[...] cada uma das partes deve expressar - em condições de conhecimento comum - sua prontidão para se comprometer conjuntamente com as outras de forma pertinente (Gilbert, 2013, p. 139, tradução minha).

Porém, isso só nos diz respeito à forma como o grupo opera quando já existe, e não sobre sua identidade, a qual defenderei que é a Crença básica. Ainda que para Gilbert o grupo possa surgir a partir do comprometimento conjunto, isso não é o suficiente, pois os sujeitos precisam de algo anterior que motive e fundamente um possível comprometimento conjunto, onde cada membro se compromete a cooperar com os outros para promover um objetivo; além da intenção individual de cada membro em formar o grupo, a qual deve ser espontânea. O comprometimento conjunto pode ser necessário apenas para ações de

⁶ A caracterização que ofereço aqui da Crença adquire aspectos menos cognitivos, identificando a centralidade das emoções, em especial a noção de *caring together* (Schmid, 2017, p. 159-160) como elemento fundamental de atribuição de significado, necessidade e importância para a existência do grupo.

manutenção do grupo, como a formação de uma estrutura, formação de novas crenças e intenções, mas não para a sua origem e fundamento.

Em um grupo social intencional, há a consciência coletiva. Mas, uma vez que esta já é derivada de consciências individuais, há ainda um elemento anterior, que é o elemento residual em comum de todos os seus membros, que torna-se o fundamento do grupo. Por exemplo, nós individualmente, somos uma consciência, mas para essa consciência estar no mundo precisamos do corpo físico formado, o qual é constituído de outros elementos como cálcio e carbono. O fundamento do grupo, sendo este a Crença que o identifica, é formada por resíduos do fundamento da consciência individual de cada membro, isto é, da consciência e experiências subjetivas de cada um. Cada indivíduo possui suas próprias crenças e razões de existência, seu próprio fundamento, sua própria individualidade, e uma parte desse fundamento em comum com outros indivíduos, unidos, originam o grupo. A intenção dos indivíduos é o que possibilitará que essa Crença em comum resulte em um grupo, evidenciando porque deveríamos chamá-los de grupos intencionais.

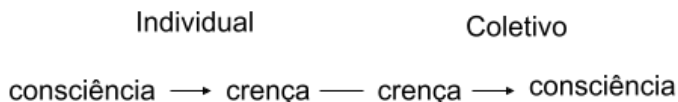
Comparando a relevância da Crença no âmbito individual e no surgimento do grupo, podemos pensar que individualmente, realizamos nossas ações porque acreditamos haver algum motivo para tal, e mesmo nossas ações mais cotidianas fazem parte da manutenção de nossa existência. Se o indivíduo não acredita que haja um motivo para a sua existência, direta ou indiretamente, pode conduzir-se ao fim de sua própria existência. O mesmo ocorre com os grupos, no âmbito coletivo: os membros do grupo possuem em comum uma Crença sobre a importância ou necessidade de uma determinada ação a ser desempenhada; se seus membros não acreditarem que haja um motivo para a existência do grupo, a consequência é a extinção do grupo.

Para Gilbert, “[...] uma crença coletiva de que *p* requer um compromisso conjunto de acreditar que *p* como um corpo” (Gilbert, 2013, p. 141, tradução nossa), mas para os sujeitos se comprometerem conjuntamente com relação à *p*, é necessário que já exista uma consciência coletiva e um fundamento em torno do qual irão se comprometer, uma vez

que a Crença e a intenção devem se originar antes individualmente em cada sujeito a partir de suas próprias experiências. Sendo assim, essa consideração revela-se já no sentido prático, sendo uma ferramenta para as demais ações e crenças secundárias, uma vez que o grupo já existe. Antes do comprometimento conjunto, o membro deve ter individualmente uma crença que se conecte ao fundamento do grupo, caso contrário não haveria algo que sustentasse e fundamentasse o comprometimento conjunto de Gilbert. A Crença deve necessariamente existir previamente em seus membros, pois se fosse reduzida a um comprometimento conjunto ou aceitação conjunta, sem a Crença, o grupo ainda não teria uma identidade e não poderia surgir, visto que, a nível individual, não temos como escolher ter a capacidade de formar crenças, apenas podemos agir de acordo as crenças que formamos ou buscar boas razões para fundamentá-las, e, para agir de acordo com a Crença básica do grupo, ele já deverá existir. O grupo nasce de uma parte que constitui cada indivíduo. Algo em comum que essas consciências individuais possuem e, ao unirem-se, desdobram-se em uma nova consciência. O coletivo potencializa, assim, o que há a nível individual: o que individualmente era apenas mais um traço, torna-se agora o fundamento do grupo.

O fundamento do grupo é uma Crença; uma crença na razão (motivo, necessidade) de sua existência e objetivo específico (o objetivo só existe e é relevante se alguém acredita que assim o seja). O grupo nasce a partir da própria Crença, mantendo seus membros unidos. Esse processo ocorre como o que chamarei de um *efeito espelho*, ilustrado abaixo:

Imagem 1 - Efeito espelho



Fonte: Elaborada pelo autor

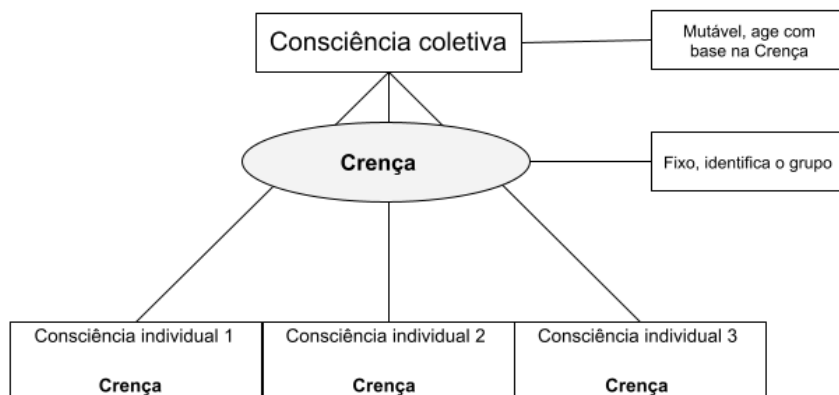
Na imagem, observa-se o efeito espelho no trânsito da Crença entre o nível individual e o surgimento do grupo intencional.

Individualmente, a consciência é prévia e possui a capacidade de gerar uma crença, enquanto no nível coletivo o processo é inverso: a crença que se originou no nível individual, é o que oferece a condição para a existência da consciência coletiva do grupo

A partir de cada consciência individual com uma crença formada, a identidade do grupo origina-se enquanto uma Crença básica fundamental, possibilitando a formação de uma consciência coletiva. Individualmente, embora nossa consciência seja prévia à crença na razão de nossa existência, esta também é essencial. Encontrarmos o nosso próprio *porquê* e realizá-lo é o que mantém-nos existindo, pois permite que tenhamos ações para preservar e prolongar a nossa vida. Já no nível coletivo, a Crença origina-se antes da consciência, pois é o momento de surgimento do grupo, como ilustrado na imagem 1. Assim, uma vez que o grupo surja, a justificação da Crença básica do grupo, de sua importância, irá ocorrer à medida de sua própria existência, enquanto esta se mostre relevante para que seus membros continuem realizando sua manutenção através de ações que promovam a Crença, que é o objetivo com o qual se importam.

Crença básica

Considerando a Crença básica como o fundamento e sustentação do grupo, sendo a condição para a consciência coletiva do grupo, a Crença deve existir previamente em cada consciência individual, como ilustra-se na imagem abaixo. Ainda antes de que o grupo possa ter uma estrutura a ser realizada, essa Crença é a parte fixa, a qual identifica o grupo e fundamenta as funções que esse grupo terá. A consciência coletiva, por sua vez, é a união das consciências individuais, onde cada uma dessas consciências individuais age com suas particularidades e oferece uma contribuição ao grupo baseando-se na Crença. Daí derivam-se outras crenças, mas que são contingentes e adequam-se conforme as necessidades práticas e os membros.

Imagem 2 - Crença

Fonte: Elaborada pelo autor

Na Imagem 2 ilustra-se a existência da Crença em diferentes consciências individuais, que ao se unirem, culminará na Crença básica do grupo, e em seguida, na consciência coletiva do grupo. A Crença, portanto, é fixa, pois é o que fundamenta e identifica o grupo, enquanto a consciência coletiva que se baseia na Crença pode variar de acordo com os membros do grupo. Sendo assim, a Crença básica do grupo deve ser fixa, mas os mecanismos e as formas pelas quais o grupo irá agir de acordo com essa Crença básica, possuem caráter mutável e podem variar junto com seus membros, uma vez que estes possuem suas particularidades e são diferentes entre si. Tendo a Crença como a parte fixa e a consciência coletiva, o grupo desenvolverá agora seu próprio ethos, que também pode ter graus de variação de acordo com a organização dos membros. Cada membro pode, ainda, ter uma razão ou objetivo particular para ter a Crença e agir com base nisso. A consciência coletiva, a qual é fundamentada pela Crença básica, conecta-se às consciências individuais, interagindo com as crenças individuais. O ethos de Tuomela (2007) apresenta aqui sua importância, pois torna-se mediador dessa conexão.

Por exemplo, se pensarmos em um grupo de estudos, podemos considerar que seus membros, por algum interesse em comum, decidiram

se reunir para debater e aprofundar-se em um determinado tópico. Além do interesse e curiosidade sobre o tema, deve haver essencialmente a Crença básica de que o tema é suficientemente relevante para que possa demandar esforço e disponibilidade de seus membros em mantê-lo. Dessa maneira, poderíamos definir o grupo G como sendo a Crença de que o tema x é suficientemente relevante e, por isso, deve ser estudado. Os métodos de estudo, cronograma e opiniões acerca do tema dependerão de seus membros conjuntamente e como entrarão em consenso para fazer o grupo funcionar de uma determinada maneira ou de outra, mas mantendo em vista o propósito norteado pela Crença básica: estudar x porque acredita-se que x é suficientemente relevante. Fundamentalmente, acreditam que há uma razão para isso e agem conjuntamente de acordo com essa razão. Enquanto as ações do grupo o beneficiem, justificando sua existência, seus membros manterão a Crença básica e continuarão agindo para a manutenção do grupo.

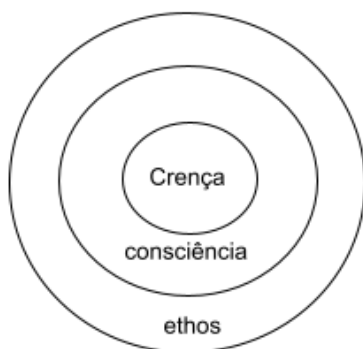
Gilbert (2013) define como “condição distributiva” todos ou a maioria dos membros do grupo acreditarem que p , defendendo que tal condição não é necessária nem suficiente para a constituição dos grupos. Defendo, porém, que para a origem do grupo essa condição seja necessária, pois os membros devem compartilhar previamente a mesma Crença básica que, junto com a intenção de cada um, irá culminar no grupo.

Ritchie pontua a importância da intenção dos indivíduos para formar um grupo (Ritchie, 2013, p. 4), contudo ela não nos diz sobre a *crença* atrelada à essa intenção. Quando alguém pretende algo, pretende algo por alguma razão. Quando se pretende formar um grupo com a intenção de realizar uma atividade, seus membros, em algum nível, devem acreditar que essa formação é importante e/ou é necessária por alguma razão. Dessa forma, toda função de um grupo pressupõe uma Crença básica; toda função social pressupõe uma crença de que tal função é necessária ou trará algum benefício, embora cada indivíduo possa ter razões distintas para adotarem a Crença.

Embora, individualmente possamos pensar no desejo e intenção dos indivíduos para realizar determinadas ações, é necessário, para a formação de um grupo intencional, que haja uma Crença básica que fundamente as ações do grupo. Caso contrário, tornar-se-ia apenas um conjunto de ações irrefletidas (imediatas, sem reflexão), o que dificultaria manter alguma coerência na organização e realização de atividades. Os indivíduos precisam, assim, acreditar que haja um motivo coerente para o grupo; um sentido para o desejo e para a intenção. Caso contrário o grupo não seria capaz de surgir ou persistir, pois sua origem e persistência depende de que alguém acredite nessa necessidade para então encontrar meios de atingi-la. Por exemplo, individualmente, perguntamo-nos: “*Por que eu existo?*” O sentido de nossa vida somos nós mesmos que construímos à medida de nossa própria existência; construímo-lo e acreditamos nele. Com base nisso, fazemos nossas escolhas e atividades, reforçando assim o sentido, o fundamento de nossa própria existência à medida que somos guiados por ele. A resposta do “*por que existo?*” é individual e singular a cada um, tanto como a própria consciência; só podemos encontrar tal resposta se acreditarmos nela. O sentido de nossa própria vida só pode existir se acreditarmos nele, dado a sua singularidade (não há um sentido universal, pois cada pessoa tem suas próprias experiências, percepções, motivos e objetivos de vida). Uma vez que temos a resposta, será através de nossas ações, crenças e valores que agiremos de acordo com esse sentido, que junto à consciência, constituirá nossa identidade pessoal, sustentando também a nossa própria existência. Dessa forma, a função da resposta à questão “*por que eu existo?*” cumpre o mesmo papel na consciência coletiva, havendo a necessidade da pergunta: “*por que o grupo existe?*”.

No âmbito dos grupos, para Tuomela, “o ethos direciona os pensamentos e ações dos membros do grupo para o que é importante para o grupo e geralmente se espera que o ‘beneficie’” (Tuomela, 2007, p. 16, tradução nossa). O ethos, assim, podemos dizer que reforça o núcleo do grupo ao mesmo tempo em que é definido por este. Abaixo, ilustro como se organiza essa relação:

Imagem 3 - Núcleo do Grupo



Fonte: Elaborada pelo autor

Na Imagem 3, podemos ver no círculo central, a Crença que atua como o núcleo do grupo, sendo o seu fundamento. Em seguida, ao seu redor, a consciência do grupo que se baseia e depende da Crença, e então, o ethos, que se forma e depende da consciência, a qual depende e age de acordo com a Crença. Sem a Crença em um motivo, os membros do grupo não seriam capazes de guiar as intenções ou de demandar esforços para manter o grupo em atividade. O ethos do grupo não poderia existir, pois não teria uma base que o sustentasse e originasse. A Crença permite, assim, fundamentar o grupo, e que seus membros racionalmente pensem sobre a intenção de originar o grupo (uma vez que a Crença já deve existir previamente em cada indivíduo), formas de realizá-la conjuntamente e os possíveis resultados. Por exemplo, embora um grupo de estudos tenha uma estrutura e objetivos distintos de um grupo de futebol, ambos existem porque seus membros acreditam haver algum motivo para a sua existência e para as suas ações. A partir da Crença básica, surge a consciência coletiva do grupo e esta, por sua vez, define o seu ethos. O ethos torna-se importante também para manter a relação cooperativa entre os membros do grupo. Como Tuomela aponta, há uma solidariedade entre os membros no sentido de cooperarem uns com os outros em outros assuntos do grupo a fim de promover o ethos, além do sentido também estrutural do grupo,

onde cada atividade realizada pelos membros se relaciona (Tuomela, 2007, p. 16).

Assim, cada membro possui um motivo e um impulso particular para acreditar que há alguma coerência nessa formação e nesse objetivo, mas, juntos, a partir de cada consciência individual, pensam e agem como uma consciência coletiva, isto é, como um grupo. Cada consciência individual, com uma crença em comum com outras consciências individuais, unidas à intenção particular de cada indivíduo, culmina no grupo que possui como identidade a Crença, a qual fundamenta a própria consciência do grupo. Com base nisso, o grupo poderá desenvolver um ethos e formar uma estrutura, bem como determinar as funções e atividades que realizem a manutenção da Crença básica.

Existência e persistência dos grupos

Voltando à proposta de Ritchie sobre os grupos serem uma estrutura realizada, uma nova objeção diz respeito à compreensão que poderíamos ter da persistência dos grupos. Se considerarmos apenas a estrutura do grupo e sua realização sem olhar para a persistência desse grupo no tempo, a tendência é prender-se em um *loop* infinito de realização presente; o grupo seria existente apenas no momento em que suas funções estão sendo realizadas. Isso pode ser problemático porque, embora a Crença básica, que é o fundamento do grupo e norteadora das ações, possa ser fixa e imutável, sua consciência não o é, visto que depende dos membros que constituem o grupo naquele momento, podendo sofrer alterações. As funções e a estrutura que um grupo terá para realizar, só podem ser definidas uma vez que o grupo já exista enquanto uma Crença básica que será o norte para todas as demais ações e crenças secundárias. Por exemplo, se o grupo de estudos citado anteriormente, possui a Crença de que o tema *x* deve ser estudado, cada membro pode ter uma razão individual para acreditar que esse tema é relevante; em diferentes tempos, os membros podem utilizar-se de diferentes métodos de estudo ou organizar-se em diferentes posições (pode ter um líder, ou cada um pode responsabilizar-se por uma atividade específica da organização) da maneira como julgam mais produtivo e adequado a cada momento; os membros como

uma consciência coletiva do grupo, podem ter valores e crenças secundárias que os auxiliem a conduzir as atividades e a manterem uma relação harmônica entre si, permitindo o funcionamento do grupo; em diferentes tempos, os membros do grupo podem variar, aumentando, diminuindo ou alterando sua formação. Porém, diante de todas essas contingências, um elemento permanece fixo e imutável: A Crença básica na importância de estudar X, a qual norteia toda a estrutura, formação e atividades do grupo.

Embora a Crença básica também dependa dos membros, esta dependência se dá principalmente em sua origem e continuidade (há alguém que acredita em algo), mas seu conteúdo não é variável como a consciência. A consciência pode se estruturar de uma determinada maneira ou de outra, desde que sustentada pelo núcleo do grupo, que é sua Crença básica. Por isso, a Crença precisa de uma forma de persistir no tempo, visto que, individualmente, não podemos evitar o nosso próprio fim. Por isso, manter o grupo em uma dependência da constante realização presente de seus membros é um risco para o próprio grupo de extinguir-se mais facilmente.

Assim, tendo em vista a variabilidade de seus membros, métodos e ferramentas, é pertinente pensar também em como os grupos podem sobreviver ao tempo e às mudanças, já que os próprios indivíduos que o originam e compõem são temporários. Para tratar da persistência de grupos sociais intencionais no tempo poderíamos, portanto, partir inicialmente da proposta de Ritchie de que os grupos sejam estruturas realizadas, mas deveríamos incorporar a ela sua mutabilidade e adaptação das funções da estrutura ao longo do tempo, assim como a transitoriedade de seus membros, os quais são passageiros e ao mesmo tempo partes fundamentais destes grupos, uma vez que são seus criadores e necessários também para sua manutenção. Caso contrário, poderíamos acabar caindo em uma visão endurantista que, como bem comentada por Faller, é uma visão que defende que os objetos existem completamente em cada momento presente, geralmente associada também ao presentismo sobre o tempo, que defende que apenas o presente existe; assim, os objetos permaneceriam numericamente idênticos a si mesmos ao longo do tempo (Faller, 2021, p. 4). No entanto, para tratarmos da persistência dos grupos no tempo, embora seja importante a noção de identidade, devemos ter em mente as relações entre passado, presente e futuro, pois é a partir dessas dimensões que se pode de fato analisar quais os critérios para a persistência. Como aponta a teoria dos estágios, o objeto não existe

inteiramente em cada momento presente, mas sim suas diferentes partes, sendo o que permite sua persistência no tempo. Defendo que o que permanece em cada parte de cada tempo diferente, permitindo que o grupo seja identificado, é a Crença básica.

Dessa forma, para que os grupos persistam no tempo, é necessário que tenham também partes temporais, como sustenta Faller (2021), que argumenta sobre a teoria dos estágios (*stage theory*) explicar mais adequadamente a persistência dos grupos no tempo. Nessa visão, “As objetos estão localizados em um único momento e persistem por terem contrapartes temporais em outros momentos” (Faller, 2021, p. 6, tradução nossa). De acordo com a teoria dos estágios, podemos dizer que os objetos estão completos em cada momento da sua existência, porém, esses objetos são estágios momentâneos ligados a outros objetos de outros tempos via relação de contraparte temporal (análoga à relação de contraparte modal de Lewis [1986]) (Ponti, 2020, p. 323) .

Tal como ocorre em todas as variantes do tetradimensionalismo, assim como objetos de forma geral possuem uma extensão no espaço, aqui, os grupos sociais intencionais (bem como outros organismos vivos, entidades mais usuais de aplicação da teoria) possuem também uma extensão no tempo⁷. Dessa forma, Faller defende os grupos sociais como estágios momentâneos com contrapartes temporais, o que permitiria a persistência desses grupos no tempo (Faller, 2021, p. 14). Por exemplo, se o grupo G é fundado e existe no ano 2000, com uma formação e uma estrutura específica, e em 2005 um novo membro incorpora-se à G, podemos dizer que o indivíduo faz parte agora de uma contraparte temporal de G, uma formação e uma estrutura que está sendo realizada naquele momento, mas não é o mesmo estágio de G de 2000, visto que são tempos diferentes. Acrescento a isso que o que permite identificar G através dos diferentes tempos é a permanência da Crença básica, a qual permite que outras mudanças ocorram desde que sejam fundamentadas por

⁷ Tiago Ponti (2020) esclarece que “O debate acerca da persistência é travado entre duas posições filosóficas: o perdurantismo e o endurantismo. De acordo com o perdurantismo, os objetos ordinários são agregados tetradimensionais de partes temporais. Já o endurantismo defende que os objetos não possuem partes temporais e estão completamente presentes em cada instante de sua existência. Além disso, é comum dizer que os objetos do endurantismo estão multilocalizados no tempo, enquanto que os do perdurantismo ocupam, estaticamente, uma região tetradimensional do espaço-tempo” (Ponti, 2020, p. 310).

ela. Na próxima seção, explicarei de forma mais detalhada como a Crença se fundamenta enquanto identidade do grupo.

Para Faller, a teoria dos estágios⁸ é preferível à teoria das minhocas (*worm theory*) porque, como ele coloca, a teoria das minhocas considera os objetos como sendo literalmente estendidos no espaço-tempo (por isso “minhocas” do espaço-tempo) e só existiriam na medida em que possuam uma parte em determinada época (Faller, 2021, p. 5). Enquanto na teoria das minhocas os grupos existem inteiramente ao longo do tempo, formando uma minhoca espaço-temporal, na teoria dos estágios, os grupos existem em um momento específico e o que existe em diferentes épocas são suas partes, que permitem assim a explicação da persistência do grupo no tempo. Faller argumenta que o maior problema enfrentado pelos teóricos da minhoca, na questão dos grupos sociais, é o caso da fissão e fusão de grupos ao longo do tempo, isto é, no caso de um grupo dividir-se em duas formações distintas ou de duas formações unirem-se, uma vez que para ele precisamos considerar que os grupos podem persistir à mudança, se dividir ou combinar (Faller, 2021, p. 3). Por exemplo, o grupo de estudos G dedicado a estudar metafísica, pode, a princípio, manter-se como um único grupo para estudar de forma geral este tópico, ou pode dividir-se em subgrupos, onde A mantém o foco na metafísica contemporânea e B concentra-se mais diretamente nos antigos filósofos gregos. Ambos os focos se complementam, mas, mais que isso, possuem fundamentalmente a Crença básica de que a metafísica é importante e deve ser estudada. Dessa forma, embora haja uma fissão dos grupos em subgrupos, ambos ainda são partes do grupo G, pois possuem a mesma Crença básica e, enquanto ao menos um dos dois grupos persistam no tempo, podemos dizer que G persiste, mesmo que haja alguma mudança nas estruturas e formações. A e B podem, ainda, se unirem novamente unicamente como G.

Como Faller observa, inicialmente, a partir da própria teoria das minhocas poderíamos pensar na estrutura de Ritchie como sendo realizada através de um conjunto de pessoas (Faller, 2021, p. 11). Mas ainda não explicaria adequadamente a relação dessa realização ao longo do tempo, isto é,

⁸ A teoria dos estágios, como pontua o autor, é análoga à teoria da contraparte modal, que “Diz que ‘eu poderia ter sido um advogado’ é verdade apenas no caso de eu ter uma contraparte em outro mundo possível que seja um advogado” (Faller, 2021, p. 6, tradução nossa). (Para uma melhor compreensão sobre a teoria dos estágios, ver Sider [1996] e Ponti [2020]).

a persistência dos grupos ao longo do tempo, tampouco acomodaria a mutabilidade da estrutura. Assim, em uma aproximação com a teoria dos estágios, essa estrutura pode ser alterada, seja com novas posições acrescentadas, subtraídas, dividindo-se em subgrupos ou unindo-se a alguma outra estrutura, formando uma maior, sem que a identidade do grupo se perca. Essas formações passadas seguirão sendo consideradas como partes temporais do grupo, mantendo, assim, sua extensão temporal necessária e explicando sua persistência.

Dessa forma, aplicando a teoria dos estágios ao exemplo do grupo G: se contássemos cada estágio de G existente no passado, estaríamos contando suas minhocas espaço-temporais, uma vez que esses estágios fazem parte do passado e já constituem parte da existência de G. Contudo, o grupo G só pode persistir por seus estágios momentâneos que continuam se realizando em cada tempo diferente, com a possibilidade de diferentes estruturas que se unem ou se dividem. Considerando essas fusões tetradimensionais, poderíamos englobar as mudanças de estrutura na proposta de Ritchie, visto que é o ponto que sua teoria, assim como a teoria das minhocas, não alcança por não considerar a mutabilidade da estrutura de um grupo.

Para Faller, a teoria dos estágios considera de forma mais adequada a extensão temporal dos grupos, pois essas diferentes combinações das formações (ou de estruturas) ao longo do tempo não irão modificar a identidade do grupo, mas seguirão sendo partes temporais deste, enquanto para os teóricos da minhoca as fissões e fusões gerariam novos grupos numericamente diferentes. Considera-se, portanto, os estágios; a fusão entre as diferentes formações do grupo ao longo do tempo. Essas fusões em si não são grupos distintos, mas sim os determinados estágios, os quais são partes de um único e mesmo grupo e possuem uma relação entre si, e isso não altera a identidade ou o fundamento do grupo. Cada formação do grupo em cada tempo diferente é uma parte sua, ainda que as formações sejam compostas por diferentes membros e mesmo com possíveis diferentes estruturas. Segundo Faller (2021, p. 5) essas partes temporais podem ter sua continuidade por uma relação de primeira pessoa do singular (*I-relation*), que no caso da identidade pessoal pode ser uma continuidade psicológica, mas, para o autor, essa “relação de primeira pessoa do singular” nos grupos intencionais podem

variar. Assim, aplicarei a teoria de continuidade psicológica⁹ para os grupos intencionais, defendendo uma simetria entre o critério de continuidade psicológica para a identidade pessoal e a identidade de grupo. Aplicando essa visão aos grupos, uma vez que a Crença básica origina-se antes da consciência propriamente, a Crença é a que se torna seu critério de identidade.

Identidade e persistência

Para que o grupo possa persistir no tempo, é necessária uma estabilidade de sua identidade, isto é, de sua Crença, a qual torna-se a identidade do grupo. Segundo Conee e Sider, apresentando a posição da continuidade psicológica que adotarei para a questão da identidade pessoal, “você é numericamente a mesma pessoa que era quando era bebê, embora seja qualitativamente muito diferente” (Conee & Sider, 2005, p. 8, tradução minha). A nível individual, nós somos a nossa consciência, possuindo a capacidade de desenvolver crenças (mesmo a crença sobre o próprio sentido de nossa existência); a mulher que sou hoje é numericamente a mesma criança que fui, porque sou a mesma consciência. Assim, de forma similar à posição de continuidade psicológica para a identidade pessoal, acredito que em um grupo, a identidade numérica mantém-se contida em seu núcleo, que é a Crença, pois é o que fundamenta sua própria consciência. As demais, características podem variar sem que o grupo perca sua identidade, desde que essa Crença mantenha-se fixa. Considero aqui a noção de consciência a partir da colocação de Maslin (2009):

[...] os tipos de estado ou de acontecimentos que compõem uma mente - pensamentos, crenças,

⁹ As teorias clássicas de continuidade psicológica defendem que a identidade numérica de uma pessoa é constituída pela continuidade de elementos da memória entre a pessoa do futuro e a pessoa do passado (Conee; Sider, 2005, p. 15), penso, porém, que não são os elementos da memória em si que contém a identidade numérica, mas a própria singularidade da consciência.

emoções, sensações, intenções, desejos, percepções, propósitos que auxiliam abarcá-la (Maslin, 2009, p. 12).

Nesse caso, independente de qual ou como seja qualquer base material que o grupo possa possuir, sua identidade e persistência depende do conteúdo mental que o fundamenta, isto é, da consciência, da Crença que o origina (Para uma maior compreensão sobre continuidade física e psicológica, ver Maslin, 2009).

Como esclarece Maslin (2009) sobre a teoria da continuidade psicológica, é necessário que haja uma suficiente continuidade entre as experiências e os aspectos psicológicos, constituindo a manutenção da identidade, que nesse caso, considero que é a Crença básica do grupo. Se considerarmos um grupo como sendo uma Crença básica, que é fixa, e uma consciência coletiva, a qual varia de acordo com seus membros (que são transitórios e podem organizar-se em diversas formas), temos o grupo como uma identidade fixa, mas com várias partes temporais que podem se dispor de várias maneiras, sendo necessárias para que ele persista ao longo do tempo.

As funções de cada membro relacionam-se entre si, atuando como uma espécie de engrenagem que permite o movimento do grupo de forma organizada ao longo do tempo, possibilitando sua persistência. Portanto, podemos perceber que as estruturas dos grupos, tal como propõe Ritchie, são importantes, porém não são estáticas e imutáveis, mas podem ser alteradas de acordo com as necessidades de cada época ou de seus membros. Assim, em um diálogo com a teoria dos estágios, poderíamos considerar a estrutura de Ritchie como uma ferramenta para a persistência do grupo ao longo do tempo, mas não necessariamente como condição para a sua existência.

A cada diferente estágio do grupo, além da alteração dos próprios membros, também é possível a alteração da estrutura do grupo, com a possibilidade de alteração na formação, funções e atividades, desde que sejam guiadas pela Crença básica, que é o critério que evidencia sua identidade ao longo desses processos de mudança, isto é, dos diferentes estágios. Além disso, os próprios indivíduos que irão ocupar cada posição,

também serão diferentes, e para a realização da função do grupo, cada um pode utilizar-se de diferentes métodos. Embora a estrutura e os próprios membros possam variar, é importante que essas mudanças se baseiem na Crença para que haja nelas alguma coerência. Caso contrário, o grupo sofreria conflitos internos, podendo resultar na sua extinção.

Poderíamos, dessa forma, classificar os indivíduos que ocupam os nós dessa estrutura como partes das contrapartes temporais de um grupo, pois são eles quem criam, compõem e realizam a estrutura e as formações em cada um dos momentos de existência do grupo; são quem fundamentam a consciência do grupo. Os membros do grupo estão localizados em diferentes tempos, formando uma espécie de corrente que permite o grupo se realizar ao longo do tempo (os estágios, como Faller descreve). Dessa maneira, os sujeitos, por serem temporais e passageiros, precisam de uma maneira de criar alguma extensão que sobreviva ao tempo, de forma a atingir algum objetivo ou função coletiva, sendo a forma mais eficaz para isso a organização em grupos, visto que permite um maior alcance de suas atividades.

Embora, cada sujeito individual tenha uma existência breve, as relações sociais, e, neste caso mais específico, as relações sociais entre os membros de um grupo intencional, permitem que se forme uma ponte entre esses indivíduos, conectando-os através do tempo, permitindo a continuidade da Crença que é originada em cada membro e gerando as diferentes formações de um mesmo grupo ao longo do tempo, tal como apresentado na teoria dos estágios.

Considerações Finais

Argumentei que os grupos intencionais são uma consciência coletiva que possui como critério de identidade uma Crença na necessidade de uma determinada atividade, que, coletivamente, poderá gerar novas ações e novas crenças, sendo estas secundárias e contingentes. Essa é a Crença básica que origina, sustenta e identifica o grupo.

Para a questão da persistência no tempo dos grupos intencionais, aplico a teoria da continuidade psicológica para a identidade, argumentando que a identidade do grupo é a Crença básica que o sustenta e origina, necessitando da continuidade dessa Crença para que o grupo possa, assim, persistir no tempo. A continuidade da Crença ocorre a partir das consciências individuais de cada membro, unidos. O grupo pode, portanto, ter diferentes estruturas, posições, membros ou atividades, desde que essa Crença se mantenha fixa e contínua.

A partir da proposta de Ritchie, podemos ter um elemento inicial para tratar da persistência de grupos sociais intencionais ao longo do tempo (e não para a sua existência em si). Porém, para isso, faz-se necessário integrarmos a possibilidade de mudança na estrutura proposta pela autora (pois ela não considera a mutabilidade da estrutura), e, ainda, pensar como os grupos surgem para, em seguida, pensar como a partir desse grupo existente pode, então, surgir uma estrutura. Conectando, assim, à proposta de Faller sobre a persistência dos grupos a partir da teoria dos estágios, acredito complementar a proposta de Ritchie, acrescentando a ela a possibilidade de mudança na estrutura para a persistência dos grupos intencionais.

Referências

- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge, 1995.
- CONEE, Earl; SIDER, Theodore. *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CRANE, Tim. Intentionality as the Mark of the Mental. In: O'HEAR, Anthony (Ed.). *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FALLER, August. How groups persist. *Synthese*, v. 198, p. 7.149-7.163, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02514-0>.
- GILBERT, Margaret. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford: Oxford University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199970148.001.0001>.

HELM, Bennett W. Emotional Reason: How to Deliberate about Value. *American Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 1, p. 1-22, 2000.

HELM, Bennett W. Plural Agents. *Noûs*, v. 42, n. 1, p. 17-49, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2007.00672.x>.

JANKOVIC, Marija; LUDWIG, Kirk. Introduction. In: JANKOVIC, Marija; LUDWIG, Kirk (Eds.). *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*. Abingdon: Routledge. 2017. p. 1-6. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315768571-1>.

LECLERC, André. Intencionalidade. In: SANTOS, Ricardo; YATES, David (Ee.). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015. p. 1-23.

LEWIS, David. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

LIST, Christian; PETTIT, Philip. *Group agency: the possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2. ed. Porto Alegre, Artmed, 2009.

PONTI, Tiago de Carvalho. O Problema da Persistência. In: IMAGUIRE, Guido; CID, Rodrigo (Orgs.). *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: Editora UFPel, 2020. p. 310-346.

RITCHIE, Katherine. What are groups? *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 166, n. 2, p. 257-272, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-012-0030-5>.

SCHMID, Hans Bernhard. Collective Emotions, In: JANKOVIC, Marija; LUDWIG, Kirk (Eds.). *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*. Abingdon: Routledge, 2017. p. 152-161. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315768571-15>.

SIDER, Theodore; All the World's a Stage. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 74, n. 3, p. 433-453, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1080/00048409612347421>.

TUOMELA, Raimo. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. Oxford: Oxford University Press, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195313390.001.0001>.

Data de registro: 19/07/2023

Data de aceite: 26/04/2024



A (in)fluência do *Tractatus*, de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida

*Rafael Batista Lopes de Oliveira**

Resumo: Pierre Hadot apresenta Wittgenstein como um dos filósofos que o ajudou na sua concepção de filosofia como modo de vida e como um exemplo da persistência dela para além da filosofia antiga. Assim, neste artigo, apresentamos o teor dessa (in)fluência pela obra *Tractatus Logico-Philosophicus* - obra situada na primeira fase do pensamento do austríaco. Para isso, esperamos mostrar, no primeiro capítulo, a leitura hadotiana da obra e, no segundo, suas recusas e aceitações a ela. Com isso, oferecemos uma ampliação do debate acerca do que é o escrito tractatiano e alguns pormenores daquele conceito do francês que marca o debate sobre o que consiste a filosofia e sua história.

Palavras-chave: Pierre Hadot; Filosofia como Modo de Vida; Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*.

The (in)fluence of Wittgenstein's *Tractatus* in Hadotian thought of philosophy as a way of life

Abstract: Pierre Hadot presents Wittgenstein as one of the philosophers who helped him in his conception of philosophy as a way of life and as an example of its persistence beyond ancient philosophy. Therefore, in this article, we present the content of this (in)fluence on the work *Tractatus Logico-Philosophicus* - a work located in the first phase of the Austrian's thought. To this end, we hope to show, in the first chapter, the Hadotian reading of the work and, in the second, his refusals and acceptances of it. With this, we offer an expansion of the debate about

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: rblopesoliveira1001@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0387443670171322>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9386-3902>.

what tractatian writing is and some details of that French concept that marks the debate about what philosophy and its history consist of.

Keywords: Pierre Hadot; Philosophy as a Way of Life; Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Introdução

Pierre Hadot se coloca no debate filosófico principalmente mediante a concepção de filosofia como modo de vida. Por meio dela, ele se insere tanto como historiador da filosofia – ao analisar a pertinência do modo de vida filosófico como fio condutor da leitura histórica do pensamento – quanto como filósofo – ao sustentar o vazio existencial contido em obras e interpretações que possuem como pretensão o mero discurso. Não obstante, há algumas décadas, muito se tem estudado sobre a influência hadotiana nos anos finais do pensamento de Michel Foucault, uma vez que essa relação é fecunda para a discussão da filosofia vivida: sejam convergências, sejam divergências deles.

Nessa perspectiva, em sua obra *Wittgenstein e os limites da linguagem*, Hadot expõe a influência wittgensteiniana em seu pensamento a partir de uma série de estudos dedicados à disseminação das ideias do filósofo austríaco na França e na língua francesa. Além disso, apresenta também como a célebre obra da primeira fase do pensamento do austríaco¹ é um *exercício espiritual*. Assim, pretendemos investigar como a leitura hadotiana se insere no debate acerca das correntes interpretativas do *Tractatus* e em que as reflexões de Wittgenstein – com a obra *Tractatus*

¹ Para Hadot, o *Tractatus* é a obra que finaliza a primeira fase da filosofia wittgensteiniana, visto que, de acordo com o *prefácio* tractatiano, ela é inatacável, definitiva e põe fim aos problemas filosóficos. Exatamente por isso, após publicar o texto, o austríaco renuncia por uma dezena de anos a produção de discursos filosóficos e se dedica a pôr em prática as conclusões da obra - uma maneira de viver. Nesses termos, é somente em 1929, quando Wittgenstein decide voltar para Cambridge por abandonar a posição do *Tractatus*, que se inicia a segunda fase de seu pensamento. O francês não faz menção a uma terceira etapa do austríaco. Cf. Hadot, 2014b, p.23-24.

lógico-philosophicus – encantaram e desafiaram as concepções de Hadot. Para isso, faz-se necessário reconstruir a especificidade da leitura hadotiana e, com ela, estabelecer as recusas e aprovações sobre a primeira fase do filósofo austríaco.

Esperamos apresentar um panorama, do ponto de vista da linguagem, da maneira pela qual o *Tractatus* fez com que o francês encontrasse caminhos para a resolução ou, ao menos, reorganizasse impasses que se colocavam a ele em seu trabalho historiográfico e filológico da filosofia. Mais do que isso, se o filósofo austríaco possibilitou ao pensamento hadotiano, em meio à dominação da noção do discurso teórico como fim em si mesmo, conceber pulsões subalternizadas de discurso filosófico – que se relacionam com um modo de vida. Em outras palavras, se é possível constatar em Wittgenstein um fazer filosófico com vistas à transformação da existência enquanto o viver há de ser a principal tarefa interpessoal de reflexão e inquietude.

O *Tractatus*

A obra *Tractatus Logico-Philosophicus* ampliou o interesse hadotiano sobre o *místico*, para o qual sua adolescência devotamente religiosa e seus estudos neoplatônicos o despertaram. A obra o fez refletir sobre a relação entre *místico* e *lógica* endossada pela maneira de escrita aforística, especialmente em suas proposições finais. Ora, para o primeiro Wittgenstein, os seres humanos representam a realidade pelo pensamento que só é possível pela correspondência (*forma lógica*) entre a estrutura cognitiva e a realidade. Isso significa que há um isomorfismo entre linguagem e o real: os nomes correspondem a objetos e as proposições elementares correspondem a situações do mundo. De modo isolado, o nome nada significa, seu significado se dá no contexto de uma proposição elementar que esteja de acordo com um estado de coisas. Tem-se, portanto,

um fato possível quando se tem a forma lógica². Eis o critério empírico-positivista proposto pelo *Tractatus*, cujo brilho causou maravilhamento ao Círculo de Viena³.

No entanto, para Hadot, esse campo da linguagem lógica é tão somente a óbvia ponta do *iceberg* da proposta tractatiana, uma vez que é juntamente com o *místico* que se pode entendê-la por completo. Nesses termos, o francês escreve:

Quando Wittgenstein identifica “indizível” e “místico”, não se trata nem de teologia negativa, nem de êxtase, mas de “sentimento”, e penso que para ele o “místico” é caracterizado precisamente por ser um sentimento, uma emoção, uma experiência afetiva (*Erlebnis* e não *Erfahrung*) que não se pode exprimir, porque se trata de algo estranho à descrição científica dos fatos, algo que se situa então na ordem existencial ou ética ou estética. Pode-se pensar, aliás, que quando Wittgenstein fala de místico, ele pensa na sua própria experiência (Hadot, 2014b, p. 14).

Dessa maneira, não se deve, segundo Hadot, conceber os conceitos wittgensteinianos de *místico* e *indizível* como impossibilidade de se oferecer uma definição positiva para o *Ser* - somente acessível pela negação de toda sua criação e, portanto, de todos predicados (teologia negativa) – nem por um estado de desprendimento linguístico de si e do mundo (êxtase). Trata-se da tentativa de exprimir pela linguagem um sentimento que é *inefável*. Há, nesse sentido, uma dualidade linguística:

² “Da mesma forma que na linguagem um nome se une a outro nome e forma a proposição elementar que forma a proposição, no mundo os objetos se unem a outros objetos e formam os estados de coisas que se unem e formam os fatos. A totalidade das proposições forma a linguagem e a totalidade dos fatos forma o mundo. Essa forma lógica comum do mundo e da linguagem torna possível a figuração. Assim, a lógica torna-se a ‘lei’ estruturante do real e da linguagem” (Spica, 2005, p. 39).

³ Segundo Hadot, a obra influencia tal sociedade científica no que tange às proposições lógicas essenciais. Ao passo que os representantes desse movimento - Schlick, Waismann, Carnap, Neurath – rejeitam o misticismo e a criptometafísica presentes no livro. Cf. Hadot, 2014b, 24.

aquilo que é exprimível – tal como a descrição científica dos fatos – e aquilo que é inexprimível – tal como um tipo de experiência afetiva. Essa diferenciação embasa a concepção tractatiana sobre filosofia anterior como um mau uso da linguagem, a saber: os filósofos tentavam exprimir aquilo que é inexprimível. Isso faz com que Wittgenstein constate que os problemas filosóficos não sejam falsos, mas nada mais do que a incompreensão daquilo que a linguagem exprimível é⁴. Assim, a maioria das proposições filosóficas carecem daquele critério científico, pois se compõem de elementos dos quais os significados se encontram no indizível. Por consequência, não se consegue representar, como é feita a descrição científica dos fatos, as proposições filosóficas, visto que são compostas por determinada experiência afetiva – cujo significado é místico. Os filósofos fazem, então, um mau uso da linguagem por tratar como exprimível o que se encontra no inexprimível.

Nesse contexto, há desconforto com o *Tractatus*, visto que o filósofo austríaco postula a *forma lógica* mesmo afirmando a impossibilidade de representá-la por ela ser noção meramente relacional e necessariamente possibilitadora da linguagem exprimível⁵. Ademais, o filósofo austríaco postula também outras noções possibilitadoras da linguagem lógica, tais como: proposição, sentido, verdade e mundo. Relativamente a isso, sendo tais noções necessárias para conferir lógica à linguagem, um questionamento se coloca: como concebê-las pela

⁴ “A maior parte das proposições ou das questões que foram escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas contrassensos. Não podemos absolutamente responder a questões desse gênero, podemos somente estabelecer o fato de que são contrassensos. A maior parte das proposições e das questões da filosofia assentam-se nisto: não compreendemos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo: o Bem é mais ou menos idêntico ao Belo?) Nada há de surpreendente nos mais profundos problemas não serem propriamente problemas (4.003)” (Hadot, 2014b, p. 27).

⁵ “A proposição pode representar a realidade inteira, não pode, porém, representar o que ela deve ter de comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica seria preciso nos colocar, com a proposição, fora da lógica; a saber, fora do mundo” (TLP, 4.12).

linguagem lógica?⁶ Não obstante, ao final da obra, Wittgenstein reconhece suas proposições como absurdas⁷. Ao fazer isso, a obra se vale conscientemente de absurdos que, como supracitado, os classificam como imersos em determinadas experiências afetivas e para os quais a própria expressa uma postura combativa. Outra indagação pulsa: estaria Wittgenstein propondo um combate leviano à filosofia anterior, pois estaria ele exprimindo o inexprimível? Essa “autocontradição” é pensada por Hadot como mera aparência, visto que essa obra não deveria se resumir a uma teorização da linguagem clara, mas é a estrutura de um modo de vida místico e silencioso, ela é sobretudo vivência filosófica⁸. A argumentação tractatiana suscita, segundo Hadot, uma doutrina da insuperabilidade da linguagem que leva à vivência da mística.

⁶ “O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela” (TLP, 4.121).

Respalhando-se em Colombo, Hadot coloca o problema a partir da forma lógica:

“[...] a forma lógica não é nem um fato, nem um objeto, ela não pode então ser expressa por uma proposição ou um nome; ela é somente modo de relação e só pode se mostrar na maneira pela qual a proposição é articulada. Por outro lado, a identidade de forma lógica entre proposição e fato é pressuposta por toda proposição: para exprimi-la, seria necessário ainda pressupô-la” (Hadot, 2014b, p. 28).

⁷ “Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas – por elas – tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela)” (TLP, 6.54).

⁸ Hadot compreende a característica *ética* do *Tractatus* não como apenas um manual de preceitos que regulamentam a boa conduta, mas sobretudo um conjunto de reflexões que tem por finalidade causar uma experiência afetiva transformadora do indivíduo, sendo também *estético*. Em outras palavras, trata-se do que, segundo Hadot, a figura de Sócrates conseguiu transmitir comumente à filosofia antiga: “[...] o conceito, a ideia de filosofia, concebida, nós o veremos, como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso” (Hadot, 2014c, p. 49). Nesse sentido, sobre a herança socrática: “Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver” (Hadot, 2014c, p. 62). Por isso, quando o francês se refere ao *Tractatus* como um modo de vida é no sentido da filosofia antiga com Sócrates. Isso não tem relação, ao menos no primeiro Wittgenstein, com o conceito de *Lebensform* que é analisado por Hadot somente em *Investigações Filosóficas*.

Para resolver tal desconforto, Hadot pensa haver 4 tipos de usos possíveis da linguagem no escopo do *Tractatus*: um que está no interior do campo da linguagem lógica – no exprimível –, um que está no interior do campo da linguagem ilógica – no inexprimível – e outros dois que se encontram no limite desses campos – no limite do exprimível e do inexprimível. O primeiro é o uso exprimível: *representativo*⁹. O segundo é o uso inexprimível: *contrassensual* que expressa o combate à filosofia anterior, visto que “[...] a maioria das proposições filosóficas peca contra as leis da gramática e sintaxe lógica; elas contêm signos que não têm significado; elas então não têm forma lógica, nem sentido” (Hadot, 2014b, p. 33).

Por fim e essenciais para se compreender a completude da proposta tractatiana, o terceiro uso é o *tautológico*¹⁰ e o quarto uso é o *indicativo*¹¹. Para Hadot, a diferença do indicativo e tautológico com os demais se dá por *mostrarem* o irrepresentável. O filósofo francês se vale fundamentalmente, além da distinção entre exprimível e inexprimível, da distinção wittgensteiniana entre *dizer* - que consiste em representar um

⁹ “[...] trata-se de proposições que têm forma lógica, isto é, sentido possível, porque são formados por signos que têm todos um significado: sua estrutura pode corresponder àquela do fato que elas representam” (Hadot, 2014b, p. 32).

¹⁰ “[...] desprovida de um conteúdo de sentido [...] Elas são privadas de todo conteúdo de conhecimento. Não são contrassensos, são proposições, mas como o zero faz parte do simbolismo matemático” (Hadot, 2014b, p. 32). Em outras palavras: “[...] nada diz, não tem conteúdo representativo, não afirma a possibilidade de um estado de coisas (Hadot, 2014b, p. 53).

No entanto, é o uso tautológico que mostra mais claramente a lógica do mundo por não ter pretensão de *dizer* algo. Nesse sentido, segundo Spica: “As tautologias são as ‘proposições’ lógicas por excelência. Elas mostram a estrutura lógica da linguagem. Mostram a total possibilidade de estado de coisas [...] Elas mostram a essência do mundo, mostram as condições transcendentais da linguagem” (Spica, 2005, p. 46-47). Portanto, “As proposições da lógica são tautologias; isto *mostra* as propriedades (lógicas) formais da linguagem, do mundo” (TLP, 6.12).

¹¹ “Todas essas proposições com que o *Tratado* termina pertencem ao quarto gênero de uso da linguagem: elas buscam mostrar o inexprimível através de sua incorreção. Mas, na medida em que tentam mostrar o inexprimível, elas aparecem como contrassensos. É, poder-se-ia dizer, na medida em que elas têm um tipo de sentido e de verdade que aparecem como contrassenso” (Hadot, 2014b, p. 38).

fato objetivo – e *mostrar* – que consiste em manifestar algo irrepresentável – para diferenciar os 3 grupos: exprimível, inexprimível e limite¹². Com base nisso, o *representativo* é o representar legítimo; ao passo que o *contrassensual* é o representar ilegítimo. Ademais, *indicativo* e *tautológico* são legítimos, uma vez que o primeiro se vale da linguagem ilógica e o último se vale de proposições vazias, ambos com o mesmo propósito: *manifestar* o irrepresentável. A legitimidade, portanto, perde-se quando se tenta *figurar* – *dizer* – o indizível.

Entretanto, essa posição, segundo a qual a utilização de proposições absurdas por Wittgenstein é um uso legítimo da linguagem, é objeto intenso de discussões sobre o *Tractatus*. Carnap, um dos principais representantes do Círculo de Viena, aconselhava ao leitor descartar essa “autocontradição” de forma a abandonar os contrassensos dos quais a obra se vale de modo a considerar apenas o conteúdo empírico-positivista¹³. Outrossim, Russell, professor e escritor da introdução da obra, e Ramsey¹⁴ entendem que as proposições absurdas wittgensteiniana esbarram no *dizer* o indizível, sendo confuso deliberar a justificativa para tal. Pode-se julgar que, no entendimento hadotiano, contrariamente, essas interpretações não se atentaram à real influência que o *mostrar* possui sobre os contrassensos wittgensteinianos.

Não obstante, poder-se-ia tentar analisar os absurdos do austríaco não como descartáveis, mas como metalinguagens que representam as leis lógicas. Essa é uma via mais tardia do positivismo como maneira de contornar o problema das noções propiciadoras. Contudo, para o francês, essa hierarquia linguística não resolve o problema, pois teria de afirmar um ‘fora da linguagem’ e por força da relação intrínseca que a linguagem tem com o mundo, teria que afirmar também um “fora do mundo”. Consequentemente, por não ser possível estar fora da linguagem e do mundo (êxtase), a metalinguagem estaria tão submetida às constantes

¹² “O que *pode* ser mostrado *não pode* ser dito” (TLP, 4.1212).

¹³ Cf. Hadot, 2014b, p. 28-29.

¹⁴ Cf. Ramsey 1966.

lógicas, por serem também exprimíveis, quanto a própria linguagem. Não se pode, então, representar a lógica dos fatos, porque representar algo desse tipo já pressupõe necessariamente tal lógica e, por isso, “A linguagem é, de algum modo, para si mesma, seu próprio limite. E é com esse próprio limite que a linguagem filosófica se choca” (Hadot, 2014b, p. 29).

Com isso, em Hacker¹⁵, existe diferença entre os contrassensos: os da filosofia são enganadores (*misleading nonsense*); os utilizados pelo austríaco são esclarecedores (*illuminating nonsense*). Hadot se aproxima, de fato, da interpretação tractatiana de Hacker, ao assumir que Wittgenstein distingue os contrassensos que tentam *dizer* o místico, dos que tentam *mostrar* o místico. Assim, por força dos absurdos wittgensteinianos – não os contrassensos da filosofia precedente – “[...] ocorre que o que não pode se dizer pode, em certa medida, ser mostrado” (Hadot, 2014b, p. 29). O uso indicativo é percebido no *Tractatus* nos momentos em que Wittgenstein constrói absurdos não para representar o místico, que é o contrassensual, mas para acusar o indizível. Além disso, há ainda a corrente revisionista de *Diamond* e *Conant*¹⁶ que, contrariando as anteriores, entendem-os, excetuando-se o prefácio e alguns aforismos¹⁷, como um conjunto de ironias absurdas a serem descartáveis tais como os filosóficos.

Dessa forma, as reflexões tractatianas, segundo os revisionistas, estão carregadas de absurdos por finalidade irônico-terapêutica: fazer com que o leitor tenha uma experiência imaginativa dos contrassensos para percebê-los como tal e recusá-los¹⁸. Consequentemente, a distinção entre

¹⁵ Cf. Hacker 1972, 2000, 2001a, 2001b, 2001c.

¹⁶ Cf. Diamond 1995a, 1995b, 1995c, 1995d, 1995e et Conant 2000.

¹⁷ TLP, 3.32 - 3.326, 4, 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54.

¹⁸ Nesse caso, por exemplo, Diamond e Conant interpretam a metáfora das escadas no aforismo 6.54 – Cf. nota explicativa 8 – como a confissão wittgensteiniana da sua utilização de absurdos por ironia. De maneira contrária, porém, Hadot e Hacker interpretam o “jogar fora a escada” como a deslegitimação do uso de contrassensos para outra finalidade que não

dizer e mostrar seria uma teorização ilusória, ao se sustentar em sarcasmo cuja finalidade é curar o pensamento pelo reconhecimento de sua insanidade. No entanto, para Hadot e Hacker, essas proposições do *Tractatus* não são uma suposição intelectual que deve ser descartada ao descobrir sua absurdidade, mas postulados realmente estruturantes, acerca de *mostrar*, da teoria que leva à ética da vivência mística tractatiana. Pode-se inferir que, para o francês, Diamond e Conant entenderam erroneamente os fundamentos da terapêutica que Wittgenstein propõe, o uso *indicativo* não constitui uma teoria disfarçada de ironia, uma vez que é argumentativamente legítimo para se manifestar – e não representar – a existência do místico.

Com base nisso, a terapêutica tractatiana consiste, para Hadot, em pôr um fim à filosofia, que é *contrassensual*, ao delimitar o campo lógico da linguagem, que é *representativo*, e acusar o místico, por meio do *tautológico* e do *indicativo*. Assim, os problemas filosóficos não são exatamente problemas, pois decorrem de “[...] uma incompreensão da lógica de nossa linguagem. Mas, por outro lado, o terreno abandonado definitivamente pela filosofia pode ser ocupado livremente pela “vida” e mística” (Hadot, 2014b, p. 24). Mais uma vez, não se trata de afirmar que os problemas filosóficos não existem, eles existem no *místico* e, por causa disso, não se pode *dizer* algo sobre eles, pode-se apenas *mostrar* a existência. “A dúvida, pois, só existe onde existe uma questão, uma questão apenas onde existe uma resposta, e esta somente onde algo *pode ser dito*” (TLP, 6.51). Existe, portanto, uma criptometafísica no *Tractatus*.

Dessa maneira, não seria a lógica positiva que faz o austríaco compreender a filosofia como detentora de problemas impassíveis de respostas representativas, mas o aspecto insuperável da linguagem. É necessário a Wittgenstein recorrer aos limites da linguagem pelo fato do empirismo da descrição científica não se sustentar logicamente no acontecimento experienciado, mas nas constantes lógicas que lhe são

a de *mostrar* o místico. Em outras palavras, uma vez que se constatou que o místico existe, não há mais razão para se utilizar de absurdos.

anteriores¹⁹. A partir disso, é necessário também que se aja de modo consonante frente à obscuridade das constantes lógicas; um modo de vida²⁰. Ou seja, o sujeito deve corresponder ao mundo, que é o conjunto de situações as quais não se pode valorar. Não obstante, o mundo existe para o sujeito, que quer e, portanto, valora as situações. Isso, por conseguinte, é uma experiência mística, visto que se *mostra* a existência sustentada em obscuridade; é estético²¹. Para Margutti, em referência à metáfora das escadas e diferentemente da interpretação revisionista²², isso se justifica, pois:

[...] a complementaridade das escadas aponta em direção à identificação da lógica com a ética, entendidas como condições do mundo. A lógica permite contemplar a essência do mundo; a ética permite activar o sujeito transcendental para contemplar tal essência. E como a contemplação da essência constitui a suprema experiência estética, ética e estética são uma só. Nesta perspectiva, todas são transcendentais e contribuem para compor uma experiência mística unitária, que corresponde à descoberta silenciosamente clarificada do sentido da vida (Margutti, 2002, p. 517).

Desse modo, a descrição científica, que é a linguagem com sentido, é sobre *como* o mundo se apresenta, não *que seja* apresentado²³.

¹⁹ “A lógica está *antes* de qualquer experiência – de que algo *é assim*. Dêse modo está antes do Como mas não antes do Que” (TLP, 5.552).

²⁰ “Tôdas as proposições têm igual valor” (TLP, 6.4).

²¹ “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só)” (TLP, 6.421).

²² Cf. nota explicativa 19.

²³ “O que é místico não é *como* o mundo é mas *que* ele seja” (TLP, 6.44). Nesse sentido, segundo Spica: “A ciência é aquela que descreve todas as possibilidades de como o mundo pode ser. Por outro lado, o místico é a percepção de que este mundo é [...] Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural,

Por consequência, a impossibilidade de firmar a lógica, a ética e a estética representativamente faz com que o *Tractatus* somente as *mostre*²⁴. O *mostrar* apenas acusa a existência misteriosa que, pela incapacidade de representá-la, só resta o silêncio. Com base nisso, o *Tractatus* parte da análise lógica que se esbarra no âmbito ético e estético, sendo sintetizado, portanto, em uma experiência ou sentimento místico unitário. Há, nesse sentido, uma recusa da separação entre sujeito e objeto como possibilidade do sujeito se conhecer *transcendentemente* ao tomar a si como objeto²⁵. O que existe é a unicidade em que “[...] sujeito e objeto constituem, como duas metades, a totalidade do mundo, mas se limitam reciprocamente” (Hadot, 2014b, p. 15). Eis a aproximação tractatiana com a obra schopenhaueriana de *O mundo como vontade e representação*²⁶. Por consequência da análise wittgensteiniana ser sobretudo linguística, essa característica limitante se torna: “Os *limites da minha linguagem* denotam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6). Em Wittgenstein, o solipsismo linguístico é uma maneira de se acusar o místico, uma vez que não se representa a estrutura *a priori*.

Sobre o solipsismo linguístico, que tal como o sujeito volitivo é um postulado místico, Hadot escreve:

óbvio, a existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos com o mundo, com sua existência, com o mistério de sua existência e nos assombramos” (Spica, 2005, p. 84-85).

²⁴ “Isto se liga a que nenhuma parte de nossa experiência é *a priori*.

Tudo o que vemos poderia ser diferente.

Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente

Não há *a priori* uma ordem das coisas” (TLP, 5.634).

²⁵ “Onde *no mundo* se há de notar um sujeito metafísico?

Tu dizes que aqui se está inteiramente como diante do olho e do campo visual, mas tu *não* vês realmente o olho.

E não há coisa no *campo visual* que leve à conclusão de que ela é vista por um olho” (TLP, 5.633).

²⁶ “Aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido é o sujeito. Por conseguinte, o sujeito é o substratum do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito” (Schopenhauer, 2001, p. 11).

Wittgenstein não afirma que o solipsismo é uma verdade filosófica. Ele aplica aqui justamente o quarto uso da linguagem do qual falamos a pouco. Ele visa, através de proposições incorretas, a algo que somente pode ser mostrado. A sustentação de sua visada é a fórmula: minha linguagem; não posso dizer nada fora da minha linguagem; não há então mundo para mim fora da minha linguagem e do mundo que ela constitui para mim. O que é realmente visado não é a solidão do eu, é a insuperabilidade da linguagem (Hadot, 2014b, p. 34-35).

Ora, o solipsismo linguístico não é uma verdade filosófica, até porque não se pode representar o irrepresentável: não há verdade em filosofia. Tampouco é uma verdade científica, visto que está se ocupando com o irrepresentável. O austríaco também não quer defender a tese de que a linguagem é particularizada de modo a incapacitar a comunicação entre indivíduos, puro relativismo. Diferentemente, ele se utiliza da linguagem incorreta para *mostrar* a impossibilidade de uma linguagem absolutamente *pura*. O solipsismo linguístico é um dos artifícios argumentativos pautados no quarto uso da linguagem²⁷, que mostra ao leitor a insuperabilidade em que a linguagem se encontra. Trata-se de acusar o *inefável* linguístico; a objetividade da linguagem cessa no momento em que se tenta *dizer o que* do mundo. Sendo assim, é por meio desse legítimo movimento intelectual que, para Hadot, o terapeuta Wittgenstein intima os leitores do *Tractatus* à vivência silenciosa da mística. Isso se dá pela argumentação tractatiana resultar na intuição *sub specie aeterni*, por meio da qual:

O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim, ser assim é meramente um fato que poderia ser diferente e que pode ser diferente. É ver o mundo real não como absoluto, mas como espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão

²⁷ Para Hadot, ao final do *Tractatus*, o ímpeto wittgensteiniano de *mostrar* o inexprimível através do uso indicativo se acentua: Cf. nota explicativa 12.

não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está sujeito ao tempo e ao espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo (Spica, 2005, p. 91).

Nesses termos, a intuição *sub specie aeterni* é o sentimento que assombrosamente não se pode exprimir²⁸. Ela é a completude da proposta tractatiana, uma vez que sintetiza a experiência mística unitária. Trata-se de ver a vida na perspectiva do todo, mas limitado. Em termos schopenhauerianos, se traduz na atemporalidade do tempo presente; a contemplação²⁹. Assim, para além da constatação da obscura existência do sujeito volitivo e do objeto desencadeado pela intuição *sub specie aeterni*, nada mais se constata sobre tal existência. O sujeito e o mundo se limitam por serem indissociáveis. A partir disso, portanto, coloca-se fim à filosofia – *dizer* o inexprimível –, deixa-se a ciência em sua catalogação de possibilidades do mundo – *dizer* o exprimível – e vive-se o místico no prudente silêncio – visto que já se *mostra* o inexprimível –: não pela estrutura apriorística não existir, mas pela incapacidade de dizê-la; o interdito. “O que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7).

As reflexões Hadotianas a partir do *Tractatus*

Como visto, o místico e o indizível tractatianos não podem ser classificados no escopo da teologia negativa, uma vez que não negam absolutamente todas as proposições que se referem a esses conceitos.

²⁸ “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é a intuição dêle como um todo limitado. É místico o sentimento do mundo como um todo limitado” (TLP, 6,45).

²⁹ “[...] não seria uma lembrança da contemplação do mundo, tirado do princípio da razão suficiente, do qual fala Schopenhauer?” (Hadot, 2014b, p. 18).

Criam-se proposições, incorretas ou vazias, para *mostrar*. Não podem também ser da tradicional experiência mística religiosa, o êxtase, pois o filósofo austríaco impossibilita tal desprendimento linguístico: não há fora do mundo e da linguagem. A partir disso, Hadot escreve:

Parece-me que todo o *Tractatus* pode ser resumido nesta fórmula extraordinariamente concisa: “O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimi-lo pela linguagem” (4.121). Ninguém jamais exprimiu tão clara e profundamente o que é preciso chamar de mistério da linguagem, que é idêntico ao mistério do mundo. Essa fórmula dirige tão bem o simbolismo lógico de Wittgenstein como seu “misticismo”. No simbolismo não se pode exprimir por signos o que se mostra nos próprios signos. Não podemos representar o irrepresentável. É bem esse o sentido da crítica da linguagem que a filosofia deve ser. Quanto ao “misticismo”, ele corresponde à seguinte ideia: o inexprimível se mostra na linguagem; a essência da linguagem é, exprimindo o exprimível, visar ao inexprimível; não podemos exprimir o que *vemos* na linguagem; o sentido último da linguagem não pode se exprimir na linguagem. Sem dúvida, estamos *na* linguagem; essa situação é insuperável. Contudo, é no próprio seio dessa situação insuperável que se mostra a nós a Transcendência (Hadot, 2014b, p. 57).

Nesse sentido, Wittgenstein conseguiu acusar a estrutura a priori lógico-linguística³⁰. Para tal, ele precisou se enveredar pelos limites da linguagem. Isso o inseriu no discurso filosófico que, embora escape à expressão do modo de vida, tenta se aproximar dela de modo a não ser

³⁰ “[...] se só posso pensar o que tem uma forma lógica, eu me choco com o fato de que, por consequência, não posso pensar a própria forma lógica; para pensar a forma lógica, eu deveria sair da linguagem e do mundo. Descubro então, no mesmo momento, que todo ‘pensar’ não se reduz ao ‘dizer’, porque não posso ‘dizer’ a forma lógica, mas posso visá-la, ela se mostra a mim; e eu descubro igualmente que minha própria linguagem é de algum modo um inefável, que não posso dizê-la, que somente posso visá-la, ou, ainda, que a linguagem cessa de ter um sentido quando se quer exprimir a linguagem como linguagem” (Hadot, 2014b, p. 40).

meramente teórico com fim em si mesmo, mas teórico com finalidade existencial. Ora, Hadot reconhece que se pode fazer críticas de detalhes e críticas de fundo ao *Tractatus*: apontar certas incongruências do vocabulário; o postulado positivista-lógico que o marca irremediavelmente; a concepção de pensamento como cópia da realidade, que coloca problemas talvez insolúveis; pode-se também insistir sobre o paradoxo, reconhecido pelo próprio Wittgenstein na descoberta final do contrassenso das suas proposições. Assim, o filósofo francês compreende que todas essas críticas são úteis e interessantes. Contudo, ao deixá-las de lado, o francês reconhece o austríaco como um grande filósofo, uma vez que essa obra introduziu definitivamente uma nova problemática filosófica.

Dessa maneira, notadamente, o problema filosófico do místico coloca no centro do debate a relação entre inefável e transcendência: como se pode conceber o místico, sendo ele indizível? Como é possível ir além dessa limitação? O *Tractatus* trouxe, segundo o pensamento hadotiano, uma nova perspectiva para essa problemática: não se trata de teologia negativa nem de experiência mística tradicional extática, é uma experiência afetiva que se dá no próprio âmbito insuperável da linguagem. Wittgenstein, por meio de sua obra, possibilita a geração de uma experiência mística na linguagem que não é pela negação ou desprendimento dela. Essa nova maneira de se enfrentar o problema pode ser separada em três pontos essenciais sobre os quais, para Hadot, é impossível não se posicionar filosoficamente com o advento tractatiano: insuperabilidade da linguagem; estrutura lógica da linguagem e irrepresentável e inexprimível.

De forma mais específica, o filósofo francês pensa que, após o *Tractatus*, a hipótese da linguagem como fenômeno insuperável – a linguagem como expressão do pensamento – deve ser considerada pela reflexão filosófica. A crítica kantiana precisa ser formulada: “Todo *a priori* é ‘linguístico’” (Hadot, 2014b, p. 59). Seguidamente, deve-se considerar também se a filosofia é, ou até que ponto é, um mau uso da linguagem a partir da análise do que é a estrutura linguística. Nesses

termos, deve-se questionar se as proposições filosóficas são contrassensos e, se são, se sua absurdidade é absoluta. Por fim, deve-se tomar posição sobre o que consiste a existência do irrepresentável e do inexprimível na linguagem: a linguagem é ou tem a finalidade de ser puramente representativa? Há possibilidade de transcendência caso se confirme o irrepresentável?

Entretanto, ao se tratar das críticas hadotianas à obra, começa-se pela concepção tractatiana da linguagem filosófica como um mau uso da própria linguagem, segundo a qual se deveria descartar os contrassensos filosóficos por carecerem de sentido e, consequentemente, pôr fim à filosofia. Certamente, o *Tractatus* é uma tentativa de encerrar a longa odisséia filosófica, caracterizada por conferir representatividade aos contrassensos. Os filósofos, há muito tempo, tentam *dizer* a lógica, a ética e a estética. Contrariamente ao austríaco, Hadot concebe a poesia como a via linguística pela qual se constata a insuperabilidade. Assim, utilizando uma proposição tractatiana, o filósofo francês escreve:

Longe de mim proibir a noção de inefável, a linguagem a abre para mim: porque quis falar exata e logicamente, sou obrigado a aceitar empregar uma linguagem inexata logicamente, uma linguagem que não representa nada, mas que evoca. Encontro o valor encantatório da linguagem; entrevejo que a forma mais fundamental da linguagem poderia ser a poesia, é na função indicativa ou evocativa da linguagem, que tenho o direito de afirmar: ‘há verdadeiramente um inefável; ele se mostra; é o místico’ (6.522) (Hadot, 2014b, p. 40).

Desse modo, a poesia, para o pensamento hadotiano, é maneira de se enveredar pelos limites da linguagem a partir da linguagem incorreta; análoga ao uso *indicativo* wittgensteiniano. A utilização da linguagem em sua incorreção evoca o indizível na qual Hadot compreende possibilidade poética. Por conseguinte, Hadot não admite a desconsideração do *Tractatus* sobre linguagem filosófica, visto que, para ele, não é a filosofia um mau uso da linguagem, mas toda linguagem tende a se tornar

filosófica. Por meio disso, ele recusa a proposta tractatiana que seria a vivência mística pelo silêncio. Em um movimento crítico ao *Tractatus*, Hadot escreve:

A filosofia não nasce, como pretende Wittgenstein, de um mau uso da linguagem; digamos antes que toda linguagem tende inelutavelmente a tornar-se filosófica, isto é, a buscar se exprimir como linguagem, a exprimir sua própria expressividade. É nesse esforço necessário, mas necessariamente fadado ao fracasso, que a filosofia descobre sua própria impossibilidade, isto é, choca-se com insuperáveis limites da linguagem, melhor ainda, com o insuperável limite que a linguagem é para si mesma (Hadot, 2014b, p. 40-41).

Portanto, a tentativa da linguagem justificar a si mesma é inerente à linguagem. Embora o filósofo francês reconheça essa tentativa como sempre fracassada, toda linguagem, na tentativa de construir uma base sólida, torna-se filosófica. Toda linguagem levada às últimas consequências está fadada a essa circularidade, que é o de expressar a si mesma. Assim, pôr fim à filosofia seria o mesmo que romper o desenvolvimento linguístico que lhe é intrínseco. Por isso, o silêncio a que Wittgenstein recomenda é, na perspectiva hadotiana, uma deturpação desse esforço teleológico, uma vez que a inquietude de extrapolar os limites do exprimível é uma tendência inevitável. Sobre isso, o francês escreve:

Pessoalmente, duvido que o ideal de uma vida de sabedoria silenciosa seja realizável. A vida do próprio Wittgenstein mostra que não pôde ater-se a ele. Antes, teria tendência a pensar, como eu disse alhures, que não é necessário opor uma filosofia concebida como puro discurso e uma sabedoria que seria um modo de vida silencioso. Pois a sabedoria não é um estado que poria fim à filosofia, mas um ideal inacessível que motiva a busca sem fim do filósofo. A filosofia, então, porque ela é um esforço em direção à sabedoria, deve ser, ao mesmo tempo e

indissolúvelmente, discurso crítico e exercício de transformação de si mesmo (Hadot, 2014b, p. 19).

Com base nisso, Hadot se utiliza da própria vida de Wittgenstein no que consiste o regresso wittgensteiniano à filosofia – a segunda fase do pensamento do austríaco – de modo a embasar sua argumentação segundo a qual há um incômodo intrínseco à linguagem de superar a si mesma. Negar tal insuperabilidade é impossível, visto que a transcendência se coloca continuamente. O discurso filosófico, de acordo com isso, torna-se um exercício constantemente atualizado de superação dos entraves diante da relação com a vida filosófica, isto é, existência e linguagem filosóficas se tensionam; não se trata de uma resignação silenciosa que põe fim. Nesses termos, após Wittgenstein vivenciar a miséria da guerra, ensinar em escolas austríacas, influenciar o Círculo de Viena, recusar o convite para assistir às reuniões desta sociedade científica e trabalhar como arquiteto, ele se desliga do silêncio tractatiano e retorna à filosofia - discurso crítico e transformação de si mesmo - dando continuidade ao exercício espiritual, a segunda fase de seu pensamento. Após uma década cumprindo a missão de silêncio tractatiano, o austríaco percebe que a busca pela sabedoria ainda não está acabada; ele compreende que ainda há discurso a ser formulado e vivenciado.

Por meio de tudo isso, responde-se também outra recusa que Hadot estabelece ao *Tractatus*. Não sendo a linguagem puramente representativa, é a filosofia que se coloca como tentativa de transcendência, embora sempre fadada ao objetivismo fracassado. Ora, paralelamente, é possível traçar a crítica hadotiana à história da filosofia escolástico-moderna. O francês concebe a filosofia escolástico-moderna como mero discurso, por pretensões puramente representativas e sistemáticas. Assim, o discurso que se pretende filosófico deveria atender a determinados critérios de clareza e de ordem de modo a retirar repetições, contradições e demais obscuridades. Isso, que consiste em interpretar e caracterizar a filosofia antiga pelo mero discurso, é anacrônico. Para esquematizar isso, Hadot aponta, juntamente a outros estudiosos da filosofia antiga, a dificuldade de se estabelecer um fio condutor em uma

obra e de se sistematizar o conjunto de obras de um filósofo antigo. Essa postura exegética, para o francês, fortifica-se com a escolástica, marcando profundamente a forma mais geral de se fazer filosofia até a atualidade, diferentemente da antiga³¹.

Nesse sentido, as obras de filosofia antiga não são destinadas a comunicar informações referentes a um conteúdo conceitual determinado e que podemos também tirar diretamente delas informações claras sobre o pensamento e a psicologia de seus autores³². Essa postura exegética impõe ao discurso filosófico a exigência da escrita puramente objetivada, que exclui a recorrência do irrepresentável. Critérios que tornam aquilo que outrora era escrita viva, estritamente vinculada à transformação do indivíduo, em escrita universalista, com fim em si mesma. É por isso que devemos, segundo o filólogo francês, ler e interpretar cada obra da filosofia antiga recolocando-a “No grupo do qual ela emana, em sua tradição dogmática, em seu gênero literário e em sua finalidade” (Hadot, 2014a, p. 252). Não se trata de atribuir absoluto relativismo à condição de intérprete do discurso filosófico antigo, mas reconhecer a difícil tentativa de desapego dos preconceitos³³. Em outras palavras, ressituar o texto antigo em seu contexto que se explica, dentre outras coisas, na conquista e na formação de almas específicas, de estados mentais específicos, que necessitam da atenção do filósofo o qual discursa com vistas ao ideal ascético. Trata-se de moldar o discurso de acordo com a condição do interlocutor para que o engaje a viver filosoficamente, que é a busca incessante pela sabedoria.

Por isso, Hadot alerta que:

³¹ Cf. Hadot, 2014c, p. 355-365 .

“Eu penso que lá se situa o problema fundamental, de interpretação dos autores da filosofia antiga. Eles consideram que a tarefa essencial da filosofia era a redação de escritos que expunham um sistema conceitual?” (Hadot, 2010, p. 208, tradução nossa).

³² Cf. Hadot, 2014a, p. 16.

³³ Cf. Hadot, 2016, p. 85-92.

[...] os textos filosóficos da Antiguidade eram sempre destinados a um público restrito: diferentemente do livro moderno - que, em milhares de exemplares, pode ser lido no mundo inteiro, a qualquer momento e por qualquer um -, os textos antigos tinham destinatários muito precisos, seja o grupo de alunos, seja discípulo particular, a quem se escrevia; e sempre se escrevia, além disso, em circunstâncias particulares, precisas: ou se registravam por escrito as aulas que haviam sido dadas, ou se escrevia a um correspondente que havia formulado uma pergunta (Hadot, 2016, p. 76).

Dessa maneira, para Hadot, há uma intenção própria que permeia cada escrito filosófico antigo, sendo necessário tomar cuidado com a objetivação cega do estudo dessas obras para se evitar anacronismos. De modo análogo, a postura crítica da linguagem wittgensteiniana se dá frente às tentativas de busca da linguagem objetiva, que desnuda a completude do *ser*, respaldado no “[...] cientificismo que busca abarcar a completa explicação de tudo de acordo com suas leis e teorias” (Spica, 2005, p. 153), excluindo o irrepresentável e a tentativa de transcendência. A influência tractatiana no positivismo é uma simplificação do pensamento da primeira fase do austríaco, muito embora, de fato, ambos tentem pôr fim à filosofia. Wittgenstein tentou pela linguagem incorreta – solipsismo linguístico, por exemplo – causar um efeito ao leitor que o entende, é uma determinada experiência afetiva: o *Tractatus* não é discurso em si mesmo, ele justifica e tenta alcançar um modo de vida, ele é exercício espiritual. Com isso, compreende-se as palavras de Hadot sobre a carta de Wittgenstein ao seu amigo Von Ficker datada de 1919 sobre o *Tractatus* se consistir em um discurso que leva a um modo de vida:

[...] como se sabe por uma carta de Wittgenstein, o *Tractatus logico-philosophicus*, que se apresenta aparentemente como uma teoria da proposição, e o é efetivamente, nem por isso é menos fundamentalmente um livro de ética, no qual “o que pertence à ética” não é dito, mas mostrado. A teoria da proposição é elaborada para justificar o silêncio

concernente à ética, previsto e intencionado desde o início do livro. O que motiva o *Tractatus* é, com efeito, a vontade de conduzir o leitor a um modo de vida, a certa atitude, completamente análoga às opções existenciais da filosofia antiga, “viver no presente”, sem nada lastimar, temer ou esperar (Hadot, 2014c, p. 383-384).

Considerações finais

Constata-se desse estudo que o *Tractatus*, embora permeado por posições críticas que Hadot assume em várias de suas teses, trouxe uma nova forma de se tratar a problemática entre *místico* e *transcendência*. Ora, a primeira fase do pensamento do austríaco mostrou ao francês como essa relação pode ser concebida e formulada no próprio âmbito da linguagem de maneira nova. Resguardadas as críticas hadotianas, o *Tractatus*, a partir da nova problemática inserida por ele, fez com que Hadot refletisse e acusasse a necessidade da filosofia considerar três pontos principais. Não obstante, Hadot notou que, apesar do anseio cientificista ter tentado capturar a obra, ela é mais próxima à concepção antiga da filosofia do que escolástico-moderna. Ou seja, Wittgenstein tentou, por meio de apelo aos que o entendem, fazer com que o leitor pudesse ultrapassar o mero discurso com vistas a um modo de vida. A proposta tractatiana é um exercício espiritual, visto que tem por finalidade ocasionar um tipo de experiência que transforma a maneira de se portar no mundo.

Mediante tais reflexões, Hadot teve seu primeiro contato com o *Tractatus* por volta de 1953 ou 1954, trabalhou em sua tradução, trocou carta com Elizabeth Anscombe – especialista no pensamento wittgensteiniano – em 1959, traduziu um artigo de Gottfried Gabriel sobre a obra em 1992 e, dentre outras coisas, referências podem ser constatadas nos escritos tardios do francês. Por acaso, não seria de se inferir que o *Tractatus*, para além da (des)constituição de teses hadotianas, foi um exercício espiritual do qual o próprio Pierre Hadot se utilizou?

Referências

- CONANT, James. Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000, p. 174-217. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_8.
- DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.
- DIAMOND, Cora. Anything but Argument. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995a. p. 291-308.
- DIAMOND, Cora. Having a Rough Story about What Moral Philosophy. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995b. p. 367-382.
- DIAMOND, Cora. Missing and Adventure: Reply to Martha Nussbaum. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995c. p. 309-318.
- DIAMOND, Cora. Secondary Sense. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995d. p. 225-243.
- DIAMOND, Cora. Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus. In: DIAMOND, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995e. p. 179-204.
- DIAMOND, Cora. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus. In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000. p. 149-173. DOI: https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_7.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624797.008>.
- HACKER, Peter Michael Stephan. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- HACKER, Peter Michael Stephan. Was he Trying to Whistle it? In: CRAY, Alice; READ, Rupert (Eds.). *The New Wittgenstein*. Abingdon: Routledge, 2000. p. 353-389.

- HACKER, Peter Michael Stephan. Philosophy. In: GLOCK, Hans-Johann. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001a.
- HACKER, Peter Michael Stephan. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001b. p. 34-73. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924569X.003.0002>.
- HACKER, Peter Michael Stephan. When the Whistling Had to Stop. In: HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001c. DOI: <https://doi.org/10.1093/019924569X.001.0001>.
- HADOT, Pierre. *Etudes de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.
- HADOT, Pierre. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. São Paulo: É Realizações, 2014b.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014c.
- HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. Crítica da linguagem e misticismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 58, n. 3, p. 497-518, 2002.
- RAMSEY, Frank P. Review of 'Tractatus'. In: COPI, Irving M.; BEARD, Robert W. (Eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Abingdon: Routledge, 1966.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.
- SPICA, Marciano Adílio. *As relações entre ética e ciência no Tractatus de Wittgenstein*. 2005. 167 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

Data de registro: 26/02/2024

Data de aceite: 09/07/2024



O projeto de Martin Heidegger em “Ser e Tempo”: objetivos e método

*João Victor Pereira Leão**

Resumo: Este artigo analisa o projeto apresentado por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* de recolocação da pergunta pelo ser. Ali são estabelecidas duas tarefas prévias: a analítica existencial centrada no Dasein (ente humano), e a destruição da história da ontologia com vistas à superação dos preconceitos metafísicos consolidados na tradição filosófica. Analisar-se-á a justificativa dada por Heidegger para que a reformulação da pergunta pelo sentido do ser em geral comece pela ontologia fundamental do Dasein, bem como os argumentos que indicam a necessidade de destruição da metafísica. Analisaremos também o método proposto por Heidegger para a realização desse projeto, a fenomenologia hermenêutica, e como ela se desdobra em seu fazer prático na análise do ente humano.

Palavras-chave: Analítica Existencial; Destruição da Metafísica; Fenomenologia Hermenêutica.

El proyecto de Martin Heidegger en "Ser y Tiempo: objetivos y método"

Resumen: Este artículo analiza el proyecto presentado por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* para replantear la pregunta fundamental sobre el ser. Se establecen dos tareas previas: la analítica existencial centrada en el Dasein (ente humano) y la destrucción de la historia de la ontología con el objetivo de superar los prejuicios metafísicos arraigados en la tradición filosófica. Se examinará la justificación dada por Heidegger para que la reformulación de la pregunta sobre el ser comience con la ontología fundamental del Dasein, así como los argumentos que señalan la necesidad de la destrucción de la metafísica. También se analizará el

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: joaovictorpleao@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3987078256716403>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1430-1416>.

método propuesto por Heidegger para llevar a cabo este proyecto, la fenomenología hermenéutica, y cómo se despliega en su aplicación práctica en el análisis del ente humano.

Keywords: Análisis Existencial; Destrucción de la Metafísica; Fenomenología Hermenéutica.

Introdução

Desde sua origem, a filosofia formula questões acerca da totalidade e do fundamento de tudo que existe, seja a realidade concreta ou o pensamento. A metafísica foi a área do pensamento filosófico que propriamente se dedicou a essas questões, questionando o ser enquanto aquilo a partir de que tudo *é*. As respostas são tão múltiplas e variadas quanto os filósofos que se dedicaram a essas questões, mas uma tendência geral pode ser identificada: a busca por um ente primordial que fundamente a totalidade do ente. Martin Heidegger refere-se a essa tendência como uma confusão entre ser e ente, demarcando uma tendência à essencialização na qual se perde a dimensão da transcendência do ser. Por isso, em *Ser e Tempo*, ele apresenta um projeto filosófico cujo objetivo maior é investigar o que é o ser fora dos moldes da metafísica tradicional. Sua investigação questiona, em última instância, o *sentido de ser*, o *sentido do ser em geral*¹. Não se trata de repetir as perguntas comuns da

¹ Em *Ser e Tempo*, Martin Heidegger usa as expressões “sentido de ser” (*Sinn von Sein*), “sentido do ser em geral” (*Sinn von Sein überhaupt*) e “sentido do ser” (*Sinn des Seins*) de forma técnica, e a distinção entre elas é crucial para entender sua obra. “Sentido de ser” (*Sinn von Sein*) e “sentido do ser em geral” (*Sinn von Sein überhaupt*): referem-se ao sentido em que o termo “ser” é empregado em geral. Quando Heidegger pergunta pelo “sentido de ser”, ele está investigando a estrutura fundamental do ser em geral, aquilo que torna possível que qualquer coisa possa ser entendida como sendo, ou seja, a própria condição que permite que os entes sejam acessíveis, compreensíveis ou experimentáveis como tais. Essa é questão central que guia o projeto esboçado em *Ser e Tempo*, onde Heidegger busca a compreensão prévia e implícita de ser que já possuímos, mas que precisa ser esclarecida filosoficamente.

metafísica, dando-lhes novas respostas a partir da crítica das respostas anteriores. Seu objetivo é restaurar a pergunta em seu apelo originário, removendo-lhe as obnubilações provocadas pela história da filosofia, que ele toma como uma história do esquecimento do ser.

Ser e Tempo, inicialmente planejado como um tratado de duas partes, teve publicado apenas duas das três seções previstas para seu primeiro tomo. Essa parte compreende uma introdução geral e a analítica existencial, o primeiro passo desse ambicioso projeto de refundação da metafísica, que trata da análise ontológica do ente que compreende ser, o *Dasein*, o ente humano.

Este artigo se origina de uma pesquisa de Mestrado em andamento que explora o núcleo dessa analítica existencial, investigando o conceito de *Sorge* (preocupação), que expressa formalmente o ser do *Dasein*. Seu objetivo é deter-se na análise do projeto heideggeriano esboçado na introdução de *Ser e Tempo* e na noção de fenomenologia hermenêutica que o conduz, analisando as questões propostas por Heidegger e o método de abordagem dessas questões.

Ser e Tempo procura, antes de tudo, abrir novamente a possibilidade de perguntarmos pelo ser, recolocando essa questão de modo mais abrangente que apenas dizer “que é ser?”, mas na forma da pergunta “o que significa ser?” ou “qual o sentido de ser?”. Trata-se de um projeto que efetivamente pretende a refundação da ontologia e a crítica do modo de pensar metafísico como um todo. Vejamos como Heidegger apresenta esse projeto, quais são as justificativas dadas, as etapas planejadas e o método de execução.

Sentido do ser (*Sinn des Seins*): embora mais sutil, refere-se ao que significa para algo "ser" ou ao que faz com que algo seja o que é, ou seja, como o ser se manifesta, em cada ente, em suas diferentes modalidades. Isso implica questionar a maneira como o ser se expressa, não apenas em termos de entes individuais (como coisas ou seres humanos), mas na totalidade de suas manifestações possíveis. Enquanto o "sentido de ser" lida com o ser em geral, o "sentido do ser" foca na articulação desse ser no contexto concreto de como os entes se mostram a nós.

A pergunta pelo ser: necessidade e reformulação da questão-do-ser

Em uma primeira aproximação da obra, devemos partir do objeto, dos objetivos e do sentido geral propostos pelo próprio tratado. Na Introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger procurou demonstrar a necessidade, a estrutura e a precedência da questão-do-ser. Sua busca é por um sentido mais originário do que significa ser, por isso começa, já na epígrafe do tratado, utilizando uma passagem do *Sofista* de Platão, na qual este autor constata um problema acerca do que significa “ente”. Embora estejamos familiarizados com a palavra e a utilizemos cotidianamente, uma indagação acerca do significado do termo nos leva a uma situação de perplexidade, a despeito do que a tradição possa nos dizer sobre ele. Essa perplexidade provém do fato de não termos uma resposta satisfatória do que quer dizer “ente”. Por isso, devemos refazer a pergunta pelo sentido de ser. Outro problema é que sequer nos espantamos com o fato de não sabermos o que quer dizer “ser”, de modo que o passo fundamental para a investigação é, antes de tudo, *fazer despertar para o sentido da pergunta pelo ser*. Assim, estabelece-se que o objetivo do tratado é “A elaboração concreta da pergunta pelo sentido de ‘ser’” (Heidegger, 2012a, p. 31). Antes de procedermos na procura pela resposta para a pergunta “O que é o ser”, devemos estabelecer, primeiro, o que significa perguntar pelo ser e como podemos fazê-lo.

A investigação de Heidegger parte do argumento de que a pergunta pelo ser teria sido esquecida pela história da filosofia. Embora tenha sido desenvolvida nas interrogações de Platão e Aristóteles, essa pergunta está silente desde então enquanto investigação efetivamente real. O que foi conquistado pela metafísica grega se trivializou e o perguntar pelo ser tornou-se supérfluo. “Ser” é o conceito mais universal e mais vazio e, portanto, é indefinível. Além disso, sequer precisa de uma definição, pois nós o utilizamos todo o tempo, entendemos naturalmente o que com ele queremos dizer. Assim, aquilo que aquietava e movia a filosofia grega passou a ser tomado como auto evidente (Heidegger, 2012a, p. 33).

Heidegger não trata de expor uma análise da história da metafísica que embase seu argumento inicial, mas realiza uma breve refutação de três preconceitos fundamentais que fazem parecer desnecessária a pergunta pelo ser. Contra a alegação de que o ser é o conceito mais universal, pois um entendimento do ser já estaria incluído em tudo que se apreende no ente, Heidegger alega que o ser não delimita uma região suprema do ente, como se ser e ente estivessem articulados na relação gênero e espécie. Ser não é gênero de entes, e a generalidade dos entes não se universaliza até que se atinja a universalidade do ser, como se a multiplicidade dos entes, delimitadas por gêneros e categorias pudesse culminar no ser como categoria mais universal. A relação entre a multiplicidade dos entes, gêneros e categorias com a unidade do ser não foi satisfatoriamente desenvolvida na história da metafísica, e a universalidade a que se atribui ao ser ainda padece de profunda obscuridade (Heidegger, 2012a, p. 35).

Com relação a indefinibilidade do conceito “ser”, que derivaria de sua universalidade suprema, Heidegger afirma que o “ser” apenas não pode ser concebido como ente, não pode ser determinado atribuindo-se a ele entidade². Que ser não possa por definição ser derivado de algum conceito superior ou inferior, não implica que a questão deva ser descartada. Ainda que ser não seja determinado ao modo do ente, pela “definição” da lógica tradicional, deve-se perguntar pelo seu sentido (Heidegger, 2012a, p. 37-39).

Por fim, o fato de utilizarmos constantemente o conceito de “ser” em nossas interações com os entes não significa que tenhamos uma compreensão automática ou óbvia do seu significado. Quando dizemos, por exemplo, “o céu é azul” ou “eu sou alegre”, essas expressões são

² Para entendermos a diferença entre “ser” (*Sein*) e “entes” (*Seiendes*) no pensamento de Heidegger, devemos ter em vista sua ideia de diferença ontológica. É central em sua obra a ideia de que, ao longo da história da filosofia, confundiu-se o ser dos entes com os próprios entes, o que levou ao esquecimento do ser. A ideia de diferença ontológica busca recuperar essa distinção entre aquilo que existe como algo (ente) e aquilo que faz com que algo seja aquilo que é (ser), enfatizando que o ser não pode ser reduzido às suas manifestações concretas nos entes. Para aprofundar o assunto sugere-se consultar o artigo de Nathalia Claro Moreira, “O Esquecimento da diferença ontológica no primeiro início grego: Heidegger e a crítica destrutiva à Ontoteologia” (2024).

facilmente compreendidas por qualquer pessoa, mas isso não implica num entendimento de ser. Em todo comportamento em relação ao ente, faz-se uso de “ser”, mas a expressão é aí entendida sem sua conceituação. Essa mediana possibilidade de entendimento do ser que ocorre no ocupar-se cotidiano com os entes, na verdade, oculta uma falta de entendimento do ser. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser, permanecendo seu sentido encoberto na obscuridade, revela um enigma que existe *a priori*. Assim, se faz premente a repetição da pergunta pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*) (Heidegger, 2012a, p. 39).

O Professor Newton Aquiles von Zuben comenta o §1 de *Ser e Tempo* chamando a atenção ao fato de que a possibilidade de esquecimento do ser está inscrita na própria dinâmica do ritmo interno do fenômeno ontológico, compreendida no binômio velamento-desvelamento – as duas possibilidades radicais de manifestação do ser³. O ser pode ser esquecido pois sua manifestação enquanto fenômeno comporta essa possibilidade. Além disso, o sentido de ser só pode ocultar-se ou ser esquecido na história da metafísica porque o ser alternadamente se revela e se oculta em um horizonte do tempo. A questão do ser caiu no esquecimento, segundo Heidegger, porque a noção de ser se tornou pretensamente evidente. Os preconceitos elencados nesse parágrafo foram

³ O binômio velamento-desvelamento o ser relaciona-se diretamente com a ideia de diferença ontológica e, especialmente, com o conceito de verdade como *aletheia* (o sentido literal desse termo é “desvelamento”; ele é composto por “a-“, negação; e “*lethe*”, “esquecimento”). O desvelamento (*Erschlossenheit*) é a base para a compreensão do ser. O *Dasein*, na sua interação com os entes, os desvela, faz com que eles venham a luz. O desvelamento é o pressuposto de toda relação do *Dasein* com os entes. Verdade, para Heidegger, não diz respeito à correção descritiva de proposições, mas envolve o desvelamento dos entes enquanto eles próprios se mostram. Verdade é deixar que um ente seja e se mostre a partir de si mesmo, tal como ele mesmo é. Os entes inicialmente estão ocultos para o *Dasein*, seja porque não foram notados, porque foram notados de maneira errada ou esquecidos. O desocultamento (desvelamento) é o trazer os entes à luz, retirando-os do seu ocultamento inicial e revelando-lhes seu ser. O ser se manifesta e se oculta tanto na experiência humana quanto no curso da história da filosofia. Nesta, o sentido de ser apareceu, até então, de modo incompleto e ambíguo, e por isso pôde ser esquecido e mal compreendido. O processo de ocultamento e revelação é inerente ao próprio ser e se dá no horizonte do tempo, pois o ser está sempre em uma relação com o tempo, revelando-se e velando-se conforme condições históricas e contextuais.

os fios condutores da dissimulação do problema ontológico fundamental, que transformaram em doutrina e dogma as pesquisas e indagações originárias sobre o ser (Zuben, 2011, p. 86).

É nesses termos que Heidegger afirma não apenas que falta uma resposta à pergunta pelo ser, mas que esses preconceitos da história da filosofia a tornaram obscura e sem direção. Assim, se o próprio perguntar pelo ser tornou-se obscuro e carregado de preconceitos, é necessário que seja delimitado, antes de tudo, como podemos perguntar de forma novamente originária pelo ser. Tais reflexões compõem o §2 da obra, no qual ele analisa o que é preciso para *fazer* a pergunta-fundamental de forma transparente, eliminando-se o risco de cairmos novamente nos preconceitos consolidados na tradição.

Ele estabelece que, em geral, todo perguntar é um buscar que tem uma direção prévia a partir do buscado. Esse buscar procura conhecer um ente em seu ser-que e em seu ser-assim. Uma pergunta é composta de três elementos fundamentais: a) *aquilo de que se pergunta (Gefragtes)*, ou seja, pelo que se pergunta, o que deve ser determinado e conceituado na resposta; b) *aquilo a que se pergunta (Befragtes)*, aquilo para que dirigimos a pergunta; c) *aquilo que se pergunta (Erfragtes)*, aquilo ao que se dirige propriamente a pergunta, em que o perguntar atinge sua meta. Além disso, toda pergunta é feita por alguém, (d) o *perguntante (Fragers)*. Para perguntar de forma explícita, deve-se tornar o perguntar transparente para si mesmo, tornando transparente todos os caracteres da pergunta (Heidegger, 2012a, p. 41).

Toda pergunta já parte de uma direção prévia dada pelo que é buscado, pois só assim se torna possível perguntar sobre algo. Na pergunta pelo sentido do ser em geral, partimos de um entendimento-do-ser no qual sempre nos movemos, isso significa que, de algum modo, o sentido de ser (*Sinn von Sein*) já está disponível para nós, ainda que não esteja formulado como conceito. “Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato” (Heidegger, 2012a, p. 41).

Na pergunta pelo sentido de ser, *aquilo de que se pergunta (Gefragtes)* é o ser, aquilo que determina o ente como ente, a partir do qual

o ente é entendido. Não se trata de perguntar pela história de determinado ente, procurando estabelecer a origem de um ente específico. O ser difere do ente, não é ele mesmo um ente. O ser, enquanto *aquilo de que se pergunta* exige uma maneira-de-se-mostrar própria, distinta da descoberta do ente. Por isso, *aquilo que se pergunta* (*Erfragtes*), o sentido de ser, requer também uma conceituação própria, distinta dos conceitos que determinam o significado dos entes (Heidegger, 2012a, p. 43).

Como ser significa ser de um ente, *aquilo a que se pergunta* (*Befragtes*) na questão do ser é o ente ele mesmo. Interroga-se o ente a respeito de seu ser. Para que se possa chegar ao ser do ente, deve-se, antes, poder acessar o ente como ele é em si mesmo. Exige-se, portanto, a conquista prévia do correto modo-de-acesso ao ente (Heidegger, 2012a, p. 45).

Assim, se chega à questão de qual ente deve ser tomado na busca da resposta pelo sentido do ser em geral, em qual ente o sentido de ser deve ser colhido, qual é o ente exemplar e qual a sua precedência frente aos outros entes.

Foi estabelecido que a pergunta pelo ser deve ser feita de modo transparente, o que para Heidegger significa que a sua elaboração deve contemplar a explicação “Dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente” (Heidegger, 2012a, p. 45). Segundo ele, olhar para, entender e conceituar, escolher e aceder a são constitutivos do perguntar (*Frage*) e também modos de ser de um ente específico, do perguntante da questão do ser, esse ente que nós somos, *Dasein*. Assim, elaborar a questão do ser compreende, antes, tornar transparente o ente perguntante em seu ser, pois é constitutivo de seu ser esse perguntar mesmo. O perguntar pelo ser é um modo-de-ser do *Dasein*, o perguntador (*Frager*), e é também essencialmente determinado por aquilo que se pergunta – o ser (*Gefragtes*). Portanto, conclui: “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*) exige uma

adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser” (Heidegger, 2012a, p. 47).

É assim que Heidegger explica o movimento de iniciar a investigação acerca da questão do ser em geral pela investigação do ser de um ente específico, o ente que tem como possibilidade-de-ser o perguntar pelo ser.

Primazia ôntico-ontológica do *Dasein* como aquilo a que se pergunta (*Befragtes*)

O *Dasein* é onticamente assinalado pelo fato de ter sempre em jogo, no seu ser, o *ser ele mesmo*. Nessa constituição-de-ser, o *Dasein* tem, por seu ser, uma relação-de-ser com esse ser. Isso quer dizer que, no existir factual do homem, está sempre em jogo para si o seu ser, e pertence à constituição do seu ser essa relação-de-ser com seu próprio ser. Assim, Heidegger diz que é próprio desse ente, desde o seu ser, o estar aberto para ele mesmo, e entender-se com o seu ser. Esse entendimento-do-ser não se refere apenas ao seu próprio ser, mas ao ser em seu todo. É uma determinidade-do-ser do *Dasein*, de modo que o caráter de onticamente assinalado desse ente implica que ele é ontológico (Heidegger, 2012a, p. 59).

O modo de ser em relação ao qual o *Dasein* sempre se comporta é denominado por Heidegger *existência* (*Existenz*). O ser desse ente não pode ser determinado a partir da indicação de uma essência ou de um conteúdo fixo. Seu ser se determina, na verdade, pelo fato de que esse ente sempre é cada vez seu ser como seu. Heidegger designa o ente humano como *Dasein*, termo que indica uma pura expressão-de-ser (Heidegger, 2012a, p. 59-61).

Isso significa que pertence ao ser do *Dasein* o *existir* tendo sempre em jogo seu ser. Ao ser desse ente pertence o ser entregue a si mesmo, para ser o ente que ele mesmo é. Esse ente entende-se a si mesmo enquanto possibilidades de ser si mesmo ou de não ser si mesmo, e decide

sua existência cada vez ao apropriar-se, ou não, dessas possibilidades. O *Dasein* é pura expressão-de-ser porque expressa sempre um modo-de-ser em sua existência fática. Seu ser se determina pela *existência*, que é o concretizar das suas possibilidades de ser ele mesmo. Seu ser se determina, então, pelas possibilidades, pela indeterminação e pela existência⁴.

Para Heidegger, como o *Dasein* é determinado pela existência, sua análise ontológica requer anteriormente uma vista prévia da *existencialidade*⁵, assim chamada a constituição-de-ser desse ente que existe. Entretanto, e esse ponto é fundamental, na ideia de constituição-de-ser já reside a ideia de ser em geral, de modo que a analítica do *Dasein* só pode ser executada depois da prévia elaboração da pergunta pelo sentido do ser em geral (Heidegger, 2012a, p. 61). Ou seja, se na *existencialidade* do *Dasein* já está pressuposta a ideia de ser em geral, a analítica ontológica desse ente só pode ser realizada depois de formulada a questão-do-ser, a pergunta pelo sentido do ser em geral.

Assim, o *Dasein* pode ser visto em sua primazia ôntica e ontológica frente aos outros entes. A primazia ôntica deriva do fato desse ente ser determinado em seu ser pela existência, enquanto a primazia ontológica provém do fato de que o *Dasein* é em si mesmo ontológico. Ele possui um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*, por isso tem uma primazia ôntico-ontológica, sendo essa a condição de possibilidade de todas as ontologias (Heidegger, 2012a, p. 63).

⁴ Tanto por isso, alguns intérpretes optam pela tradução literal de *Dasein* como *ser-aí*, já que em português o termo também expressa o fato de que o ente humano “*é-aí*”, é algo que se mostra enquanto é (ser) faticamente (aí), sem adicionar ao termo qualquer determinação de essência não pretendida por Heidegger, mas apontando para o fato de que esse ente tem sua existência vinculada a uma situação fática.

⁵ Fausto Castilho, em sua tradução de “Ser e Tempo”, opta por traduzir *existenzial* por existenciário, e *existenziell* por existencial. *Existenzial*, explica Inwood (2002, p. 59-60), aplica-se às estruturas ontológicas da existência, suas características essenciais. Esse termo substitui o conceito aristotélico de categoria, cuja aplicação ao *Dasein* Heidegger recusa dado que esse ente possui um modo-de-ser diferente dos demais entes. Já o termo *existenziell* aplica-se ao leque de possibilidades aberto para o *Dasein*, a compreensão que delas possui e as escolhas e recusas que faz entre elas. A distinção entre existenciário e existencial é, portanto, análoga a distinção entre ontológico e ôntico.

Por essa conjugação das primazias ôntica e ontológica, o *Dasein* desponta como ente que reúne em si todas as possibilidades ontológicas, e por isso deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado na busca da resolução da questão-do-ser. O *Dasein* é o único ente para o qual a questão do ser se coloca, e essa colocação advém de sua própria constituição-de-ser. O privilégio desse ente como ente a ser investigado na questão do ser repousa no fato de que ele é ontológico. Em todos os comportamentos juntos aos entes do mundo e a si mesmo, o *Dasein* age a partir de um entendimento prévio sobre o ser, numa relação prévia com o ser. Trata-se do ente em cujo ser concerne ao ser.

O caráter ontológico do *Dasein* não depende da tarefa da elaboração teórica e conceitual da compreensão do ser. Ainda que esse ente não realize uma ontologia propriamente dita, ele se move sempre em uma compreensão prévia do ser. Por isso, a questão sobre o ser só pode ser respondida a partir da perspectiva do próprio *Dasein*, de sua própria compreensão do ser. Esse ente é o único capaz de refletir sobre sua própria existência, o que significa existir de forma reflexiva em relação ao seu ser. Perguntar filosoficamente é uma das possibilidades de ser do *Dasein*, uma possibilidade que abre o campo da existencialidade da existência. Ao investigar essa existencialidade e refletir sobre si mesmo como um ente que, em seu ser, carrega uma indeterminação manifesta como existir para possibilidades de ser, ele traz à tona a questão ontológica. Para esse ser, o sentido do ser já está sempre disponível em uma compreensão prévia, e é somente para ele que se abre a possibilidade de refletir sobre o ser.

Vimos acima, na análise dos elementos da questão-do-ser, que ficou estabelecido como requisito para se alcançar o ser do ente a conquista prévia do correto modo-de-acesso ao ente interrogado (*Befragtes*). Para se chegar ao ser do ente, devemos primeiro esclarecer o ente como ele é em si mesmo.

Assim, na questão do ser, se o *Dasein* é o ente a ser questionado, é também o ente que deve ser antes suficientemente elaborado em sua ontologia para que o perguntar pelo ser se faça de modo transparente. Daí desponta a analítica ontológica do *Dasein* como a ontologia fundamental

que deve ser previamente realizada na questão do ser, uma vez que o *Dasein*, enquanto ente que compreende ser, tem a função de ente que deve ser prévia e fundamentalmente perguntável em seu ser. O *Dasein* é o ente que tem em seu ser relação com aquilo de que se pergunta (*Gefragtes*), o ser. A questão do ser é, então, a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein*, esse ente que, por seu ser, sempre se comporta em relação ao ser. A questão-do-ser é, portanto, uma radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser do *Dasein* (Heidegger, 2012a, p. 65-67).

A dupla tarefa revelada pela questão-do-ser

A formulação da pergunta pelo sentido de ser revelou a necessidade de realização de duas tarefas prévias. Acima vimos como Heidegger concluiu que o ente a ser investigado na questão-do-ser é o *Dasein*, e que o correto modo de acesso a esse ente é a analítica existencial, ou analítica ontológica do *Dasein*. A segunda tarefa diz respeito à destruição da história da ontologia, ou destruição da metafísica, descrita por Heidegger no §6 do tratado.

A parte publicada de *Ser e Tempo* compreende a realização da analítica existencial⁶. Antes que possamos avançar para a discussão do método utilizado por Heidegger na realização dessa tarefa, devemos nos atentar a uma pergunta ainda não respondida: como a análise ontológica do *Dasein* permitirá que alcancemos o sentido do ser em geral?

No §5 do tratado, Heidegger procurará explicar como a analítica existencial promove a liberação do horizonte de interpretação do sentido do ser em geral, ou como a análise do modo de ser desse ente assegura um modo de acesso ao sentido de ser.

A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* não implica que esse

⁶ Mas realizada de forma incompleta, já que não apresenta a Seção 3, da Parte I (*Tempo e Ser*), conforme esboçado no final do §8.

ente seja imediatamente apreensível nem que seu modo-de-ser se dê imediatamente. Que nós mesmos sejamos *Dasein* não significa que tenhamos um conhecimento ontológico sobre ele. Que ele tenha um entendimento pré-ontológico sobre o ser não significa que daí possamos extrair um fio-condutor adequado para a investigação da questão-do-ser, nem que desse entendimento resulta por necessidade uma reflexão teórica ontológica. O *Dasein* tende a entender seu próprio ser a partir do ente em relação ao qual ele sempre se comporta de modo constante, o “mundo”. Existe no *Dasein* e no seu entendimento-do-ser uma reverberação ontológica do seu entendimento-de-mundo sobre a interpretação-do-*Dasein*. A precedência ôntico-ontológica do *Dasein*, sua existência (*existenz*) e seu caráter ontológico, acabam por resultar no encobrimento de sua própria constituição-de-ser (Heidegger, 2012, p. 71).

O *Dasein* possui esse modo-de-ser *existência*, segundo o qual seu entendimento-do-ser se elabora e desfaz. Uma interpretação efetivamente originária desse ente deve ser conduzida ao nível existencial, e não apenas existencial (Heidegger, 2012, p. 73).

Estabelecendo-se a analítica do *Dasein* enquanto tarefa prévia da questão-do-ser, o modo de investigação e acesso a esse ente que deve ser investigado primeiro se torna uma questão fundamental. Heidegger recusa expressamente a aplicação ao *Dasein* de qualquer ideia dogmática de ser e realidade efetiva, bem como categorias previamente delineadas. Sua perspectiva filosófica impõe como “requisito metodológico” que o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação desse ente devem ser escolhidos, segundo ele, de forma que seja possível que esse ente se mostre em si mesmo a partir de si mesmo, mostrando-se como ele é “*De pronto e no mais das vezes em sua mediana cotidianidade*” (Heidegger, 2012a, p. 73, grifos do autor). As estruturas colhidas nessa mediana cotidianidade devem ser essenciais, persistentes em cada modulação do modo-de-ser do *Dasein* factual e determinantes do seu ser. É nessa constituição-fundamental cotidiana do *Dasein*, que se mostra por si mesma, que deve ser ressaltado, ainda provisoriamente, o ser desse ente (Heidegger, 2012a, p. 73).

Segundo Heidegger, a analítica do *Dasein* empreendida nesses moldes orientar-se-ia inteiramente para a questão-do-ser. Não está entre os objetivos da analítica existencial que ela constitua uma ontologia completa desse ente. Seu caráter é fragmentário e provisório. Sua busca é por mostrar o ser desse ente, não por interpretar o seu sentido, seu objetivo prático é realizar apenas a liberação do horizonte no qual essa interpretação poderá ocorrer. Depois de alcançado esse horizonte, a analítica preparatória do *Dasein* deve ser repetida sobre uma base propriamente ontológica superior (Heidegger, 2012a, p. 73-75).

É a *temporalidade* o que Heidegger estabelece, ainda de modo provisório, como o sentido do ser (*Sinn des Seins*) do *Dasein*. Realizada a analítica preparatória do *Dasein*, compreendida na Primeira Seção da obra, será necessário se confirmar essa prova, com a interpretação das estruturas desse ente como modos de temporalidade. Essa tarefa será empreendida na Segunda Seção e, para Heidegger, essa interpretação do ser do *Dasein* como temporalidade é o terreno que abre a possibilidade da resposta à pergunta pelo sentido do ser em geral, que seria apresentada na Seção 3, mas essa jamais foi escrita pois tal projeto foi abandonado (Heidegger, 2012a, p. 75).

Fica fixada assim a primeira tarefa na elaboração da questão-do-ser: a realização da analítica existencial que, nesses moldes, dará o horizonte de interpretação do sentido do ser em geral.

A segunda tarefa vem explicitada no §6 da obra, e consiste na *destruição da história da ontologia*. Heidegger quer com isso dizer que a questão-do-ser demanda que sejam recuperadas as experiências originárias através das quais foram elaboradas as primeiras determinações do ser, para que essa questão possa obter a transparência de sua própria história, desempedrando a tradição empedernida e superando os encobrimentos que dela resultaram (Heidegger, 2012a, p. 87).

A necessidade dessa tarefa é explicitada pela própria constituição do *Dasein*. Esse ente é, em sua facticidade, marcado pela historicidade. Ele é cada vez “Como já era e ‘o que’ já era”, é seu passado, ainda que assim não se perceba, em seu ser o *Dasein* é seu passado, gestando seu futuro no

passado que desliza atrás de si. Em seu modo-de-ser e entendimento-de-ser que lhe é próprio, esse ente participa de uma interpretação de si que lhe sobrevém e lhe acresce, entendendo-se assim imediata e constantemente. É esse entendimento que abre e regula as possibilidades de ser do *Dasein* em seu presente, de modo que seu passado não apenas repousa atrás de si, mas o precede em seu vir-a-ser (Heidegger, 2012a, p. 81).

Essa historicidade pode permanecer oculta ou ser desvelada pelo *Dasein*, tornando-se assim objeto de reflexão e cultivo. Ele pode atentar-se para a tradição, conservando-a e investigando-a, abrindo-se para o que ela transmite e como o transmite. Se o *Dasein* assume uma postura reflexiva existencial, abrindo-se para a possibilidade de ser de questionar sua existência e perguntar pelo sentido da própria existencialidade, nesse perguntar, ele atenta-se para sua própria historicidade, percebendo inevitavelmente que perguntar pelo ser caracteriza-se propriamente pela historicidade (Heidegger, 2012a, p. 83).

Para que essa fundamentação possa se fazer mais clara, é preciso adiantar as conclusões da primeira parte do Tratado. Assim, Heidegger afirma que a interpretação preparatória das estruturas fundamentais do *Dasein* quanto ao seu modo-de-ser imediato e mediano, modo em que esse ente se faz também histórico, deixa manifesto que ele não só tem a propensão de cair (*verfallen*) no mundo em que ele é, para se interpretar a partir do que é pelo mundo refletido, mas também de decair dentro de sua tradição. A tradição lhe subtrai a conduta do perguntar e escolher, influenciando no seu entendimento e seu possível desenvolvimento, o entendimento ontológico. Assim, a tradição domina e encobre o que ela própria transmite, ela erradica do *Dasein* sua historicidade, de modo que ele perde o entendimento das condições que possibilitam um retorno positivo ao passado. O legado da tradição acaba por converter-se em um poder-ser-entendido-por-si-mesmo (*Selbstverständlichkeit*⁷), desconexo com as fontes originárias a partir das quais os conceitos e categorias foram

⁷ Expressão de conotação pejorativa, a indicar algo que é evidente por si mesmo, mas sem que seus fundamentos sejam efetivamente conhecidos.

construídos, sendo suas origens esquecidas. Para Heidegger, a ontologia grega determina a conceituação da filosofia, mas essa ontologia decaiu na tradição e degradou-se a algo-que-se-entende-por-si-mesmo (Heidegger, 2012a, p. 83-87).

Assim, Heidegger enuncia a necessidade de que se revise criticamente a tradição da metafísica. A compreensão que o *Dasein* tem de si, devido à sua historicidade e aspectos ontológicos de abertura para o ser, implica na influência da tradição em suas reflexões. Uma vez que a tradição teria decaído em um esquecimento do sentido original das reflexões sobre o ser, que orientam a história da ontologia, cabe a tarefa de, para refletir de forma transparente sobre a questão do ser, reapropriar-se dessas experiências originárias.

A “destruição” da história da ontologia, Heidegger não entende como mera relativização de pontos-de-vista ontológicos históricos, tampouco como o dever de se desfazer da tradição ontológica. Trata-se, na realidade, de circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, em seus limites dados pela respectiva formulação-da-pergunta e delimitação dos campos de investigação. Essa destruição não visa uma negativa do passado, mas o próprio presente, com seu modo de tratar a história da filosofia (Heidegger, 2012a, p. 89).

Heidegger coloca como objetivo dessa destruição as mesmas metas estabelecidas para o tratado, ou seja, a elaboração de princípio da questão-do-ser. Assim, atento aos aspectos positivos dessa destruição, deve-se questionar *se* e *como*, na história da ontologia, a interpretação do ser foi posta em conexão com a questão do tempo, e se a temporalidade foi para isso devidamente elaborada (Heidegger, 2012a, p. 91).

A tarefa da destruição da história da metafísica não foi realizada por Heidegger como inicialmente planejada. Em *Ser e Tempo* ele aponta alguns passos a serem desenvolvidos ao realizar essa tarefa, que também podem ser vistos no §8, que apresenta o índice pretendido para todo o tratado, inclusive a parte que não foi realizada.

Inicialmente, Heidegger planeja um diálogo com Kant, que teria sido o primeiro e único a perfazer parte do caminho investigativo na

direção da temporalidade (Heidegger, 2012a, p. 89), de modo que deveria ser realizada uma interpretação do esquematismo e da doutrina kantiana do tempo tendo em vista a questão-do-ser⁸. O passo seguinte na destruição positiva da história da ontologia seria a elaboração dos fundamentos ontológicos inexpressos do *cogito sum*, já que Descartes teria omitido a questão-do-ser em geral, e o ser certo e absoluto do *cogito* serviu para desobrigá-lo de perguntar pelo sentido desse ente (Heidegger, 2012a, p. 91-93)⁹.

A destruição levaria ainda ao questionamento do sentido e dos limites da ontologia antiga, a partir da orientação pela questão-do-ser. Seria necessário interpretar o solo sobre o qual se assenta a ontologia antiga à luz da temporalidade. O que se perceberia desse exercício é que a antiga interpretação do ente se orienta pelo mundo/natureza, conquistando o entendimento do ser a partir do tempo. O ente seria aí apreendido em seu ser como “presença”, em referência ao modo “presente” do tempo. A elaboração da questão-do-ser através da interpretação temporal dos fundamentos da ontologia antiga conduziria a interpretação do tratado aristotélico sobre o tempo, texto que não só caracterizaria a base e os limites da ciência antiga do ser, como determinaria essencialmente toda concepção posterior desse debate¹⁰ (Heidegger, 2012a, p. 95-97).

⁸ O projeto que Heidegger elabora na Introdução de *Ser e Tempo* foi posteriormente abandonado. O §8 apresenta o índice de todo o tratado, contemplando, além da Seção III da Parte I, as três partes que comporiam a Parte II. A análise do esquematismo kantiano e do tempo como degrau prévio de uma problemática seria a primeira seção dessa segunda parte. Embora esse texto não tenha sido escrito, Heidegger apresenta um diálogo com a doutrina kantiana com vistas à crítica da metafísica e a questão-do-ser em *Kant e o Problema da Metafísica* (2019) (GA 3).

⁹ A análise crítica do pensamento de Descartes seria realizada na Seção II da Parte II do tratado. Nos §§18-22 de *Ser e Tempo* Heidegger aprofunda o diálogo com a doutrina cartesiana, sobretudo através da análise da espacialidade do mundo e do *Dasein* diante da noção de *res extensa*, mas não chega a elaborar de forma completa e sistemática o que havia sido previsto em ST.

¹⁰ Essa análise do tempo presente como fundamento da ontologia tradicional seria realizada na Seção III, da Parte II de *Ser e Tempo*, cujo título seria “O tratado de Aristóteles sobre o tempo como *discriminante* da base fenomênica e dos limites da ontologia antiga” conforme

Dados esses apontamentos dirigentes, Heidegger conclui que a destruição da tradição ontológica é requisito para que a questão-do-ser seja concretizada. A própria destruição faria prova da necessidade imprescindível da recolocação da pergunta pelo sentido de ser (Heidegger, 2012a, p. 99).

O “Método” Fenomenológico e a Fenomenologia Hermenêutica do *Dasein*

O conjunto da obra de Heidegger tem como fio condutor e unificador a necessidade de reexame da questão do sentido do ser em geral, bem como da questão da unidade do sentido do ser na multiplicidade de suas acepções. Em *Ser e Tempo*, uma das primeiras etapas de seu trabalho consiste justamente em enfrentar o problema de que a pesquisa ontológica carece de um modo de acesso ao seu objeto que possibilite esclarecer tanto o sentido do ser dos entes, como o sentido do ser em geral (Zuben, 2011, p. 86-88).

No §7 Heidegger traz de modo sintético o resultado dos seus anos de trabalho com Edmund Husserl. A discussão se esquia do debate com a tradição fenomenológica e foca apenas em apresentar as concepções de Heidegger de fenomenologia e método fenomenológico¹¹.

A fenomenologia é um passo fundamental para a filosofia de Heidegger, pois o que ele entende como fenomenologia diz respeito à tarefa de conquistar o objeto próprio da filosofia e colocar de forma mais fundamental a pergunta pelo objeto da filosofia. Se a questão-do-ser não

indicado no §8. Embora essa parte não tenha sido escrita, Heidegger dedica alguns parágrafos da Parte II de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (2012b) (GA 24) ao tema, realizando ali parcialmente essa tarefa.

¹¹ Para uma análise aprofundada de como a fenomenologia hermenêutica de Heidegger difere da fenomenologia de Husserl, recomendamos a consulta à dissertação Mestrado de Vicente Azevedo de Arruda Sampaio intitulada *Em Busca do Conceito de Fenomenologia Hermenêutica: Estudo para a Compreensão do Método no Projeto Ser e Tempo* (2005).

pode ser colocada a partir de uma concepção prévia do ser, sob pena de sucumbir aos preconceitos metafísicos cristalizados na tradição, deve-se retornar ao ser ele mesmo. Não dispondo de um aparato conceitual que torne segura a realização dessa tarefa, deve-se investigar o ser do ente que compreende ser, pois isso é o que de alguma maneira permitirá o acesso ao ser. Em Husserl, o “retorno às coisas mesmas” nada tem a ver com as coisas do mundo, pois “as coisas” têm o sentido daquilo que está em jogo, daquilo que está em questão por si mesmo e desde si mesmo, se impondo ao pensamento como questão. Afirmar que a pergunta primeira e principal da filosofia é a pergunta pelo ser em geral, não diz, efetivamente, nada sobre o que é o ser. O que move a analítica existencial é a tentativa de compreender o que afinal de contas é a coisa mesma no que diz respeito ao ser, ou seja, qual o fenômeno em que o ser ele mesmo se mostra.

O “método” da investigação do tratado é o fenomenológico hermenêutico, mas método, aqui, não significa um conjunto de critérios que assegurem a objetividade da investigação, trata-se, em verdade, de um modo de proceder, de uma atitude, de uma possibilidade de ser dessa investigação fenomenológica. Completamente distante de uma metodologia científica, uma série de regras, princípios ou parâmetros aplicáveis aos objetos de estudo, o método fenomenológico de Heidegger é um modo de tratar o ser que procura deixá-lo revelar-se por si mesmo, sem os vícios da tradição metafísica.

Entendendo a fenomenologia como um conceito-de-método, Heidegger arroga para si um modo de pensar em que o ser do ente poderia se mostrar a si mesmo como algo que por si mesmo e em si mesmo se mostra. A fenomenologia é, para ele, um “como” na determinação do conteúdo dos objetos científicos que procura sempre confrontar as coisas elas mesmas (Heidegger, 2012a, p. 99-101).

No §7 Heidegger expõe um “conceito prévio de fenomenologia”, exercício que ele inicia pela análise da palavra em suas raízes gregas. Fenomenologia é uma expressão proveniente do grego, composta pela união de *φαινόμενον* (*phainomenon*/fenômeno) e *λόγος* (*logos*/discurso). Através de uma análise reconstrutiva do sentido

dessas palavras, Heidegger apresentará sucintamente seu conceito prévio, que explica o modo de condução das tarefas do tratado.

Para os gregos, os fenômenos são aquilo que está à luz do dia, que pode ser posto em claro, aquilo que se identifica como o ente (*τὰ ὄντα*) (Heidegger, 2012a, p. 103). *φαινόμενον*, explica Heidegger, indicaria “o-que-se-mostra-em-si-mesmo”, o manifesto, tendo raízes linguísticas que abarcam “o que se mostra”, “o se-mostrante”, “o manifesto”, “trazer à luz do dia”, “pôr em claro”. O termo indica um modo assinalado, específico, de algo vir ao encontro, remetendo principalmente ao *mostrar-se*. Essa descrição, observa o autor, compõe apenas um conceito formal de fenômeno, uma vez que deixa indeterminado o ente que vem ao encontro como fenômeno, o ente que de fato se mostra ou vem à luz, e deixa também em aberto se o que se mostra é um ente ou um caráter-de-ser do ente (Heidegger, 2012a, p. 111).

Um ente pode se manifestar de várias maneiras, e o que ele manifesta tem relação direta com o modo em que ele é abordado. Um ente pode, até mostrar-se como aquilo que ele próprio não é. Assim, o fenômeno pode designar tanto aquilo que em si mesmo se mostra, quanto às maneiras como se mostra, segundo o modo de dirigir-se a ele. As diversas maneiras possíveis de mostrar-se do fenômeno designam a *aparência*, que permite a dissimulação e ocultação da verdade do ente. Mas, mesmo se o fenômeno é percebido na mera aparência, há aí um mostrar-se, bem como a possibilidade do mostrar-se em si mesmo, tal como ele de fato o é. Assim, Heidegger define o sentido vulgar de fenômeno como o ente enquanto no seu manifestar-se deste ou daquele modo, e o sentido fenomenológico de fenômeno, referindo-se ao que está velado na manifestação dos entes, o que não se tematiza de pronto na experiência do existente e, por isso, deve ser desvelado pela fenomenologia (Zuben, 2011, p. 94).

Quanto a *λόγος*, seu sentido corrente é de razão, juízo, conceito, definição, fundamento ou relação, mas seu significado-fundamental

seria *discurso*, explica Heidegger. O *logos*, no sentido primitivo principal, tem o sentido de *apophainesthai*, que significa fazer ver aquilo sobre o qual se discorre, ou discurso manifestador do fenômeno. Significa, portanto, “Tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso” (Heidegger, 2012a, p. 113). O *logos* é, assim, aquilo que faz ver algo, faz ver aquilo sobre o que se discorre. Enquanto mostra ou faz ver algo como algo, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso. Verdade não diz respeito, aqui, à concordância do juízo ou proposição com a coisa. O ser-verdadeiro do *logos* é *desvelamento*, o que significa tirar o ente de que se fala do seu encobrimento, descobrindo-o, deixando-o descoberto. Já o ser-falso do *logos* significa enganar, encobrir, fazer ver algo como algo que ele não é (Heidegger, 2012a, p. 115).

Se o *logos* é discurso que torna manifesto, que faz ver algo sobre o que se discorre, o fenômeno é justamente o objeto desse discurso, é o que se manifesta no discurso. *Phainomenon*, reconduzido ao verbo *phainesthai* (mostrar-se) e a raiz *pha* ou *pho* (luz), designa *aquilo que em si mesmo se mostra* (Zuben, 2011, p. 93).

A interpretação de “fenômeno” e “*logos*” faz perceber, então, uma relação interna do significado desses termos. Conjugando os resultados da análise das raízes gregas dos termos, Heidegger afirma que “fenomenologia” significa, no seu sentido formal, “Fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (Heidegger, 2012a, p. 119).

Nessa configuração a fenomenologia é um conceito-de-método que se afasta de toda determinação não-demonstrativa. A descrição do seu objeto, segundo Heidegger, só pode ser fixada a partir da própria coisa a descrever. Ou seja, o sentido específico do *logos*, do discurso que põe a descoberto o fenômeno, só se determina a partir do modo-de- vir-de-encontro-próprio-do-fenômeno (Heidegger, 2012, p. 121). Assim, não se trata de elencar critérios para que um fenômeno possa a partir deles ser visto em seu ser, mas de deixar aberta a possibilidade de o fenômeno mostrar-se por si mesmo desde o seu modo de vir a nós.

Se esse “conceito formal de fenomenologia” não diz ainda o que se faz ver a partir de si mesmo, cabe o questionamento por esse objeto que aparece como “fenômeno” da fenomenologia. Para Heidegger, trata-se

[...] do que precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento (Heidegger, 2012a, p. 121, grifos do autor).

Isso que permanece encoberto, volta a se encobrir ou se mostra sob disfarce, explica Heidegger, não é um ente qualquer, mas *o próprio ser do ente*. Lembremo-nos de que o ente, enquanto aquilo que está no mundo e se apresenta para nós, não nos permite o acesso de pronto ao seu ser. O ser permanece oculto no ente, não como algo que está atrás dele, mas que o determina propriamente como o ente que é, que o desvela como ente mas se oculta nesse desvelar.

A fenomenologia é, nesses termos estabelecidos por Heidegger, o “Modo-de-acesso ao que se deve tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa”. O conceito fenomenológico de fenomenologia aponta para o ser em geral, o ser do ente, seu sentido e seus modos de se apresentar. A fenomenologia, assim concebida por Heidegger, tem não apenas uma relação direta e intrínseca com a ontologia, mas é mesmo a sua condição de possibilidade (Heidegger, 2012a, p. 122-123).

Conforme vimos acima, a questão-do-ser e de como acessá-lo conduz primeiro para a analítica existencial, a investigação do ente que pergunta pelo ser, a analítica do *Dasein*. Heidegger mostra que dessa investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é a *interpretação*. O *interpretar* é o caráter do *logos* da fenomenologia do *Dasein*. É pela interpretação que se anunciam ao entendimento-de-ser inerente ao *Dasein* o sentido de ser próprio (*Sinn von Sein*) e as estruturas fundamentais de seu próprio ser (Heidegger, 2012a, p. 125-127).

Assim, a fenomenologia do *Dasein*, o modo de proceder da

investigação preliminar acerca do ser do ente que pergunta pelo ser, é uma *hermenêutica*. A essa palavra se pode atribuir diversos significados ao longo da história, mas Heidegger delimita três sentidos fundamentais aplicáveis a fenomenologia hermenêutica do *Dasein*: a) hermenêutica no sentido originário, que designa a tarefa da interpretação; b) hermenêutica enquanto “hermenêutica”, no sentido da elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica, dado que a descoberta do sentido-do-ser e das estruturas fundamentais do *Dasein* constituem o horizonte de toda pesquisa ontológica; c) hermenêutica no sentido *primário*, enquanto analítica da existencialidade da existência, dado que a interpretação do ser do *Dasein* compreende a interpretação desse ente como existência (Heidegger, 2012a, p. 127).

Assim, Heidegger estabelece a ontologia e a fenomenologia não como disciplinas filosóficas, mas como a própria filosofia em si mesma, dada em seu objeto e modo-de-tratamento. O objeto primeiro da filosofia é o ser em geral, enquanto a forma de conduzir-se frente a ele é a fenomenologia, cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, que se traduz na analítica da *existência* (Heidegger, 2012a, p. 129).

Uma das dificuldades na leitura de *Ser e Tempo* consiste justamente em identificar, no decorrer da obra, como isso que é estabelecido no §7 incide na descrição das características e estruturas ônticas e ontológicas do *Dasein*. Nessa sutileza repousa a profundidade da fundamentação dos resultados da obra. Investigando o método fenomenológico em *Ser e Tempo*, o Professor Newton Aquiles von Zuben afirma que ele aparece aí como um método de *explicitação ontológica*. Trata-se de explicitar os caracteres ontológicos daquilo que se investiga. Essa possibilidade se funda no aspecto ontológico do próprio *Dasein*. É por existir sempre já no homem uma compreensão implícita de ser que se pode proceder a explicitação ontológica acerca das coisas. Se faz parte do *Dasein* possuir uma compreensão pré-ontológica do ser, a correta interpretação disso que se compreende antecipadamente é o que produz o saber teórico sobre o ser – ontologia (Zuben, 2011, p. 96).

Ao analisarmos a escolha do *Dasein* como ente a ser investigado

na pergunta pelo ser, vimos que esse ente é escolhido justamente por ter como sua marca essencial uma compreensão de ser, ainda que essa compreensão não tenha desde sempre a forma da reflexão ontológica. O *Dasein* é o único ente para o qual a questão do ser se coloca, e essa colocação advém de sua própria constituição-de-ser. Refletir sobre as coisas do mundo e sobre a sua própria existência são comportamentos típicos desse ente que é aberto para o ser. Como existente, o homem está desde sempre aberto ao questionamento do ser das coisas, sobre a sua própria existência e sobre o mundo. Nessa tendência-destino do homem se identifica seu aspecto ontológico, sua abertura para o ser. Em todos os comportamentos junto aos entes do mundo e a si mesmo, o *Dasein* age a partir de um entendimento prévio sobre o ser, numa relação prévia com o ser.

Se o *Dasein* está sempre imerso em alguma compreensão de ser, determinada pelo seu próprio existir fático, ele só poderá retirar o ser do esquecimento *interpretando* o que ele próprio já compreende de alguma forma acerca de ser. É por essa razão que Heidegger elege a analítica existencial do *Dasein* como via de acesso adequada ao tratamento da questão do ser. A ontologia fundamental é uma *fenomenologia hermenêutica* no sentido de interpretação e decifragem da compreensão contida na existência fática do homem (Zuben, 2011, p. 97).

É isso que Heidegger quer dizer quando afirma que

o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O λόγος [*logos*] da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do ἐρμηνεύειν [*hermeneuein*/interpretar], pelo qual se *anunciam* ao entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser. A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação (Heidegger, 2012a, p. 127, grifos do autor).

É por ser elemento essencial do *Dasein* esse entendimento-do-ser, que Heidegger afirma que o sentido de ser próprio e as estruturas-

fundamentais do próprio ser do *Dasein* a ele se *anunciam*. A fenomenologia do *Dasein* é, fundamentalmente, a interpretação da compreensão pré-ontológica que o *Dasein* tem de si mesmo. Trata-se, em última instância, de uma interpretação acerca desse ente. Interpretação essa que não pede pelo estabelecimento de uma crítica transcendental acerca do alcance de seu conhecimento, nem depende da fixação prévia de parâmetros de objetividade e racionalidade. Ela se funda no entendimento que o próprio *Dasein* já sempre tem sobre si mesmo. O sentido de seu próprio ser e as estruturas- fundamentais do seu ser a ele sempre se *anunciam* pois lhe é inerente uma compreensão pré-ontológica do mundo. A interpretação desse sentido e dessas estruturas é a explicitação e reflexão sobre esse entendimento prévio. A fenomenologia hermenêutica não pretende a fixação de conceitos rígidos ou fundamentos primeiros, ela pretende descrever e demonstrar o sentido daquilo que toma como objeto, conforme os objetos se lhe aparecerem. A descrição das estruturas ontológicas do *Dasein*, ao modo da fenomenologia hermenêutica, é uma interpretação dos aspectos ontológicos que se colhe na visada do *Dasein* por quem o investiga.

O modo-de-acesso e o modo-de-interpretação do objeto da investigação, segundo Heidegger, foram escolhidos de forma a que o *Dasein* possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo, como ele é de pronto e no mais das vezes em sua mediana cotidianidade. É na cotidianidade mediana, no modo como *Dasein* se apresenta de pronto e no mais das vezes, que devem ser colhidas as estruturas essenciais desse ente, persistentes em cada modo-de-ser factual, como determinantes-de-ser. Isso significa que é interpretando o ente humano tal como ele se apresenta a nós, no seu existir cotidiano, que identificaremos suas estruturas ontológicas. A fenomenologia hermenêutica não pretende fixar conceitos, mas *provisoriamente* pôr em relevo o ser do *Dasein* com referência à constituição-fundamental da sua cotidianidade. A analítica do *Dasein* elaborada por Heidegger não pretende produzir uma ontologia completa desse ente. Seu objetivo

é interpretar o ser do ente que compreende ser a partir de sua cotidianidade mediana, identificando os aspectos do ser desse ente que tenham relação com o objetivo geral do tratado: a elaboração da questão-do-ser (Heidegger, 2012a, p. 73).

É nesse sentido que Heidegger afirma que a análise do *Dasein* é *incompleta* (Heidegger, 2012a, p. 73), trata-se de interpretar o ser do *Dasein* a partir de uma posição específica: o próprio *Dasein*; com um objetivo específico: a elaboração da questão-do-ser. Essa interpretação não arroga uma posição de neutralidade, nem pretende abranger a totalidade ontológica do ser desse ente. É com referência à sua cotidianidade mediana que devemos interpretar aquilo que, com base no nosso entendimento pré-ontológico, se revela como estrutura essencial e persistente no modo-de-ser do *Dasein*, como determinantes-do-ser desse ente que nós mesmo somos.

Por isso, *Dasein* não designa propriamente a condição humana como um todo, mas o modo de ser do homem enquanto presença *ek-stática* à revelação do ser. No ser do homem como *ek-sistência*¹², no *Dasein*, revela-se o ser dos entes subsistentes, o seu próprio ser e o ser em geral. Essas acepções de ser se articulam a compreensão que o ser-aí realiza de fato, e é nessa articulação que repousa o risco daquilo que Heidegger critica na história da metafísica, da confusão entre o ser e o ente e do decaimento do sentido de ser. Tanto pode o homem interpretar seu próprio ser tomando como referência o modelo de ser dos entes intramundanos, como pode, também, interpretar o ser em geral a partir da ontologia das coisas. A fenomenologia hermenêutica

¹² Existência (*Existenz*) é o modo-de-ser em relação ao qual o *Dasein* sempre se comporta. Casanova (2012, p. 90-91) explica que o termo “existir” provém de *ek-sistir*, cuja tradução literal é ser-para-fora. Enquanto existente, o *Dasein* se constitui originariamente a partir de um movimento *ek-stático*. Esse movimento *ek-stático* confunde-se com o que Heidegger chama de comportamento descerrador ou descobridor (do alemão *Erschliessen*, “descobrir, abrir”). Na medida em que o *Dasein* *ek-siste*, ele des-cerra, descobre (*er-schliesst*) o horizonte total a partir do qual os entes se manifesta. Enquanto *ek-siste*, ele libera o mundo como campo de manifestação dos entes em geral, como espaço de abertura do ente na totalidade.

deve justamente corrigir essa interpretação, e o seu ponto de partida é a exegese adequada do ser do ente cuja característica essencial é não existir ao modo dos entes subsistentes (Zuben, 2012, p. 96-97).

A fenomenologia hermenêutica, enquanto interpretação, procura explicitar a compreensão não tematizada mas, desde sempre, presente na existência humana, radicada na facticidade da vida e da história. O afastamento da intenção husserliana de recuperar o ser na visão pura da consciência transcendental é patente. Não se requer a redução fenomenológica com seu imperativo de afastamento do mundo fático. O ver fenomenológico, enquanto fenomenologia hermenêutica, é uma possibilidade da compreensão que se exerce originariamente no interior da vida e da facticidade humana. O homem sempre está exposto ao ser. A pré-compreensão do ser é o que constitui a possibilidade da existência humana. A fenomenologia hermenêutica é a hermenêutica da compreensão pré-ontológica, é, portanto, analítica da existencialidade da existência. Justamente por isso, o primeiro existencial a ser analisado, a primeira determinação essencial do *Dasein* abordada, é *ser-no-mundo*. Trata-se do que é visto primeiro ao se dirigir o olhar para a existência humana (Zuben, 2011, p. 98).

Considerações finais

Na elaboração de seu projeto, Heidegger começa pela reformulação da pergunta pelo ser mesmo, o que lhe revela duas tarefas que devem ser executadas antes que a pergunta possa ser respondida: i) a analítica existencial, a investigação do ser do ente que compreende ser, o *Dasein* (ente humano); ii) e a destruição da história da ontologia, ou destruição da metafísica. A primeira tarefa, conforme vimos, corresponde (ainda que incompleta) à parte publicada de *Ser e Tempo*, já a segunda,

não foi realizada como inicialmente prevista¹³, uma vez que a Parte II do tratado nunca veio à luz.

Se a pergunta pelo ser, como afirma Heidegger, não pode ser colocada a partir de uma concepção prévia do ser, sob pena de sucumbir aos preconceitos metafísicos cristalizados na tradição, deve-se retornar ao ser ele mesmo. Entretanto, não se dispõe de pronto de um aparato conceitual que torne segura a realização dessa tarefa, de modo que se deve investigar, antes de tudo, o ser do ente que compreende ser. A ontologia fundamental do *Dasein* aparece, portanto, como o que, de alguma maneira, permitirá o acesso ao ser. A analítica do *Dasein* é tomada como ponto de partida para a refundação da ontologia porque esse ente é dotado de um privilégio ôntico e ontológico diante dos demais entes que existem. Ele é o único que compreende ser e que tem sempre em jogo, no seu existir, o seu próprio ser, tendo, assim, como modo possível de seu existir, o pensamento ontológico, o questionar sobre o ser dos entes e em geral.

Antes de iniciar a análise do *Dasein*, Heidegger estabelece um método que deve servir não só para a analítica existencial, mas para todo o projeto de recolocação da pergunta pelo ser, perpassando todo seu pensamento. Trata-se da fenomenologia. Não aquela de seu mestre Edmund Husserl, que Heidegger considera ainda presa a preconceitos da tradição metafísica, mas da fenomenologia hermenêutica, nova e radicalmente diferente da fenomenologia transcendental husserliana.

Segundo Heidegger, a fenomenologia hermenêutica é uma necessidade da ontologia universal: é o único meio possível de realização de uma ontologia verdadeiramente fundamentada, e é, portanto, o modo de acesso ao ente que compreende ser. O que ele entende como fenomenologia diz respeito à tarefa de reconquistar o objeto próprio da filosofia e recolocar a pergunta por esse objeto. Se a questão-do-ser deve afastar-se de concepções prévias de ser, deve-se retornar ao ser ele mesmo.

¹³ Embora Heidegger tenha tratado desses assuntos em outros textos, sobretudo *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (Heidegger, 2012-b) (*Die Grundprobleme der Phanomenologie* [Gesamtausgabe Band 24]) e *Kant e o Problema da Metafísica* (Heidegger, 2019) (*Kant und das Problem der Metaphysik* [Gesamtausgabe Band 3]).

A fenomenologia hermenêutica é concebida como uma via de acesso ao ser capaz de permitir a construção de uma ontologia universal sem que se cometam os erros da tradição metafísica, ela permite o acesso ao ser do ente como ele se mostra em si mesmo. Não se trata de um método no sentido científico do termo, meramente instrumental, mas de um modo de pensar filosófico que possibilita o acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. A fenomenologia, nessa perspectiva, tem uma relação direta e intrínseca com a ontologia, sendo mesmo sua condição de possibilidade.

O sentido metódico da descrição fenomenológica é a interpretação, e por isso a fenomenologia é uma *hermenêutica*. O interpretar é o caráter do *logos* da fenomenologia (*phainomenon* + *logos*), e é pela interpretação que se anuncia ao entendimento-de-ser inerente ao *Dasein* o sentido de ser. Na analítica existencial, o modo de conduzir da investigação é, portanto, uma interpretação do ser do ente *Dasein* tal como ele se apresenta, tal como ele é, no mais das vezes, visto e percebido.

Referências

- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant e o problema da metafísica*. Trad. Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- MOREIRA, Nathalia Claro. O Esquecimento da diferença ontológica no primeiro início grego: Heidegger e a crítica destrutiva à Ontoteologia. *Kalagatos: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 1, p. 2-20, 2024.

SAMPAIO, Vicente Azevedo de Arruda. *Em busca do conceito de fenomenologia hermenêutica – estudo para a compreensão do método no projeto Ser e Tempo*. 2005. 326p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

ZUBEN, Newton Aquiles von. A fenomenologia como retorno à Ontologia em Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000200006>.

Data de registro: 15/01/2024

Data de aceite: 09/07/2024



Epicuro e Lafargue: por um hedonismo revolucionário

*André Silva**

Resumo: Este trabalho objetiva analisar a crítica ao capitalismo feita por Paul Lafargue (1842-1911) no opúsculo *O direito à preguiça*, bem como, as possíveis contribuições da ética de Epicuro a essa crítica. Para Lafargue, o capitalismo industrial é responsável por criar uma moral que coloca o trabalho como virtude e a preguiça e os prazeres como vícios. Para Epicuro (341 a.C. – 270 a.C.) apenas uma vida repleta de prazeres verdadeiros perfaz o homem livre e a vida realmente feliz. No entanto, a moral capitalista, antitética em relação àquela vigente na Grécia antiga, na qual o trabalho afigurava-se como uma atividade de menor valor, afirma o trabalho e em seguida, o consumo, como a finalidade suprema da vida humana. Como consequência dessa supervalorização do trabalho, o proletariado é convencido de que o trabalho é uma necessidade natural, classificada como atividade superior ao gozo ou como condição inalienável para o mesmo. Constatadas as convergências conceituais entre Epicuro e Lafargue, este trabalho apresenta a possibilidade de um hedonismo revolucionário, isto é, uma posição filosófica e política que desconstrói o trabalho como virtude e afirma, como virtuoso, o homem livre e apto para os prazeres verdadeiros, tais como a preguiça e a reflexão filosófica.

Palavras-chave: Capitalismo; Trabalho; Preguiça; Vício; Virtude.

Epicurus and Lafargue: for one revolutionary hedonism

Abstract: This work aims to analyze the criticism of capitalism made by Paul Lafargue (1842-1911) in the booklet *The right to laziness*, as well as the possible contributions of Epicurus' ethics to this criticism. For Lafargue, industrial

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: andresilva.pra@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9480424774724163>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0030-2263>.

capitalism is responsible for creating a morality that places work as a virtue and laziness and pleasure as vices. For Epicurus (341 B.C – 270 B.C) only a life full of true pleasures makes up a free man and a truly happy life. However, capitalist morality, antithetical to that prevailing in ancient Greece, in which work appeared as an activity of lesser value, affirms work, and then consumption, as the supreme purpose of human life. As a consequence of this overvaluation of work, the proletariat is convinced that work is a natural need, classified as an activity superior to enjoyment or as an inalienable condition for it. Having verified the conceptual convergences between Epicurus and Lafargue, this work presents the possibility of a revolutionary hedonism, that is, a philosophical and political position that deconstructs work as a virtue and affirms, as virtuous, the free man and apt for true pleasures, such as such as laziness and philosophical reflection.

Keywords: Capitalism; Work; Laziness; Addiction; Virtue.

Introdução

O opúsculo de Paul Lafargue (2016) *O Direito à Preguiça*, publicada em 1880, mostra-se como uma obra revolucionária por vários aspectos, tais como a denúncia da precariedade das condições de serviço e de sobrevivência da classe proletária e a crítica ao aprofundamento vertiginoso da concentração de renda. No entanto, é seguro afirmar que seu contingente de subversão se concentra em dois aspectos centrais, a saber, o combate ao trabalho enquanto vício, corruptor do homem e do prazer, e a reivindicação pelo direito à preguiça.

Somando ao pensamento de Lafargue¹ (2016), a apologia do prazer e o combate às superstições e às opiniões que obstruem a capacidade

¹ Nascido em Cuba, Paul Lafargue (1842-1911) foi um célebre filósofo marxista e militante político francês, conhecido em grande medida pelo ensaio *O Direito à Preguiça*, lançado em 1883 e no qual criticou o valor excessivo concedido ao trabalho nas sociedades capitalistas, no mesmo ensaio, o filósofo argumenta em favor do ócio como condição de uma vida digna. Genro de Karl Marx, Lafargue afigura-se como um dos mais importantes disseminadores das ideias marxistas na França e na Europa na segunda metade do século XIX.

humana de orientar-se pela razão, tal como concebido por Epicuro (*As Sentenças de Epicuro*, 2021), constituem-se como aspectos cruciais para a construção de um hedonismo revolucionário. Apesar de reconhecer, por um lado, que Lafargue não se afirmava como um seguidor do hedonismo de Epicuro (ainda que coloque o prazer e a felicidade como fundamentos para a reivindicação do direito à preguiça) e considerar, por outro lado, que Epicuro não foi um militante do ateísmo ou um marxista (o que cronologicamente é improcedente), este artigo se fundamenta em algumas convergências conceituais entre Epicuro e Lafargue para propor um hedonismo revolucionário.

Entre ambos os filósofos, é possível observar algumas convergências, como o combate às superstições e às crenças ilusórias que aprisionam o homem em condições de sofrimento; a afirmação do prazer e do repouso como meios de aquisição do prazer e de uma vida feliz e a afirmação da realidade humana como um construto de homens reais e não como obra da vontade de um ser supremo. Orientado por essas convergências, o hedonismo revolucionário se constitui como uma posição filosófica e um modo de vida que se apresenta como um meio factual de resistência e de oposição à moral capitalista, que reduz o homem a escravo, o prazer ao consumo e a vida a meio para a produção de riquezas.

Epicuro e a apologia da vida simples: sem riquezas, sem superstições

Tratado por Karl Marx (1818-1883) como um reformador, por ser um grande opositor à religião em seu contexto histórico, o filósofo grego Epicuro (341 a.C.-270 a.C.) se caracteriza sobre muito aspectos como um libertário, dado que sua vida e seu pensamento subvertiam o modo de vida coletivo e se afastavam radicalmente das ideias e dos valores capitais que regiam a vida helênica do período greco-romano (Farrington, 1968, p. 96).

No contexto histórico conturbado pelo apogeu e pela ruína do Império Macedônico (334 a.C.-323 a.C.), Epicuro vivenciou o crepúsculo da democracia, o apogeu do reinado de Alexandre (356 a.C.-323 a.C.), bem

como a circunscrição da liberdade do homem grego que deixa de ser considerado cidadão, constituinte da administração da vida coletiva sendo convertido em súdito, restrito unicamente ao comando da própria vida (Reale; Antiseri, 2003).

Nesse contexto, advindo de uma família sem grandes recursos, Epicuro, já afetado por uma concepção de hedonismo (concepção cirenaica que ele, depois, “reforma” em seus termos), opta por viver nas cercanias de Atenas, na companhia de amigos com os quais institui uma comunidade agrária voltada para a vivência da filosofia. Nessa comunidade, receptiva aos indivíduos das mais variadas classes sociais, até mesmo das mais repudiadas socialmente, como as crianças, as cortesãs e os escravos, todos os indivíduos eram recebidos de modo semelhante, sendo que alguns viviam na comunidade e compartilhavam afazeres comuns relacionados unicamente à subsistência do grupo e outros viviam fora da comunidade e iam circunstancialmente visitar o mestre e outros seguidores (Spinelli, 2009).

De modo geral, o hedonismo de Epicuro conceitua o prazer como uma condição necessária da vida, pois, por natureza, todo indivíduo anseia por usufruir de prazeres, dado que o prazer corresponde à ordenação e à harmonia em um organismo/ser vivo. De modo semelhante, todo indivíduo é também coagido pela Natureza a repelir a dor, dado que essa corresponde à redução da ordenação e da harmonia em seu ser (*As Sentenças de Epicuro*, 2021). O prazer, portanto, é um caminho para a felicidade, pois, por meio do cálculo racional, os indivíduos são capazes de valorizar mais os prazeres simples de realizar, ligados mais ao corpo e à satisfação de suas necessidades básicas. Por meio da satisfação desses desejos, tratados como naturais e necessários por Epicuro (2021), como comer e satisfazer a sede, os indivíduos usufruem de um prazer agudo, pois ligado ao repouso, a uma sensação de satisfação que se obtém de modo rápido e simples para consigo mesmo. De acordo com o filósofo supracitado:

Quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com gozos sensuais,

como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (DL, X, 131-123).

No entanto, o filósofo também adverte para a ameaça representada pelos prazeres naturais, mas não necessários, ou os prazeres não naturais nem necessários. Alguns prazeres ultrapassam a simples satisfação do corpo, pois são criados pela sociedade, pela opinião coletiva e sua aquisição condiciona o homem à exterioridade, variável e conturbada. Desse modo, para Epicuro: “Nem a maior riqueza subsistente, nem a estima e a admiração junto à multidão (maioria), nem algo outro das coisas paralelas a causas indefinidas engendram uma alegria digna de viver nem tampouco dissolvem a perturbação da alma” (SV 81).

Comer comidas refinadas ou consumir vinhos sofisticados, por exemplo, são desejos naturais, pois se referem a necessidades do corpo, mas não são necessários, pois comidas simples e um vinho simples são suficientes para aplacar a sede e a fome. Por último, cumular grandes riquezas ou ser venerado são desejos completamente ilusórios, pois não correspondem a necessidades reais, advindas do corpo, mas a ilusões criadas pela vida social, como a cobiça por riquezas, pois “Amar o dinheiro injusto é ímpio, e amar o dinheiro justo é feio” (SV 81). Para Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002), usufruir dos prazeres que realmente conduzem à felicidade, requer um aprendizado contínuo que apenas a vida sossegada, entre amigos, oportuniza. Nesse sentido, Silva (2021) argumenta:

Todas as ilusões geradas pelas opiniões vazias se mostram sob a forma de desejos imoderados por riquezas, admiração junto à multidão e outros tantos que se perdem pela indefinição. Esses desejos não engendram a alegria das coisas simples e naturais, pelo contrário, eles geram perturbações à alma, fazendo com que ela deseje aquilo que não é nem natural, nem necessário à vida bem-aventurada (Silva, 2021, p. 187).

Por meio do cálculo racional, isto é, pelo uso da razão, os indivíduos são capazes de colocar seus prazeres em uma hierarquia, cedendo e aspirando àqueles que são simples, dos quais se goza consigo mesmo e que convergem com a liberdade e resistindo e recusando àqueles que são complicados de se usufruir. Ainda com Silva (2021):

O modo de vida frugal, expressão da economia dos desejos e da sabedoria de viver de acordo com a natureza, livra o homem da subordinação aos valores cultivados pelos homens atrelados ao dinheiro e que pensam que ele é o bem, por isso o veneram e praticam diversos atos ímpios, além de se privarem do gozo presente acreditando que serão felizes se acumularem (economizar sordidamente) o objeto de sua adoração (Silva, 2021, p. 111).

A ausência de sofrimento em relação ao corpo (*aponia*) e ausência de aflições relacionadas à alma (*ataraxia*) constituem um estado de felicidade que por si só é o supremo prazer, pois contínuo e sólido. Aquele que usufrui da felicidade amadureceu o suficiente para ser senhor de si mesmo e, como um ser autárquico, é capaz de gozar da serenidade sem se deixar afetar por vanidades, como ganância, vaidade ou cólera.

De modo geral, ainda que o pensamento de Epicuro (Spinelli, 2009) recomende o afastamento da vida política, dadas as vicissitudes advindas da mesma, nem por isso é adequado acusar sua filosofia de convergir com a passividade ou de reforçar o *status quo*. Ainda que recomendasse o afastamento em relação à vida política, pois viveu em contexto amplamente conturbado, a dimensão política da vida e do pensamento de Epicuro (2009) não podem ser recusados. Com efeito, seu pensamento ético expressa uma posição política forte por apresentar meios efetivos de resistência contra o modo de vida instituído pelo regime de poder vigente em sua época.

Ademais, assim como observado por Guyau (1878), recusar as superstições religiosas que oprimem os homens sob o signo da culpa e do medo é um dos aspectos mais contundentes do caráter subversivo de

Epicuro. Após constatar que as superstições reduzem a liberdade do homem, Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) argumenta que os deuses vivem em outra realidade, para além dessa da vida humana, e que não se ocupam com as angústias e as aspirações humanas, pois são seres autárquicos e felizes demais para isso.

Livres da sombra criada pela representação dos deuses, que antes de Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) afiguravam-se como criadores e governadores da vida humana, o homem é reposicionado como único responsável por sua felicidade. Lançado em um universo caótico, carente de um *lógos* que o ordene e que ordene a vida dos seres que o constituem, o indivíduo conta apenas com o recurso à filosofia para conhecer verdadeiramente a natureza e para orientar-se na totalidade que a constitui. Na *Carta a Heródoto*, Epicuro aduz:

Portanto, sendo tal caminho útil a todos que se familiarizaram com a investigação da natureza, eu, que dedico incessantemente minhas energias à investigação da natureza, e desse modo de viver tiro principalmente a minha calma, preparei para teu uso uma espécie de epítome e um sumário dos elementos fundamentais de minha doutrina em sua totalidade (DL, X, 37).

Para Guyau (1878), Epicuro faz a apologia da vida simples, alegre, repleta dos prazeres mais vividos e mais liberadores, entretanto, condiciona essa vida à superação das superstições que aprisionam os homens às opiniões, às superstições e às paixões em voga na vida coletiva. Neste sentido, suprimir a ignorância e seus efeitos foi desde sempre uma ambição de Epicuro, que tratou a filosofia como a única via para a edificação do homem livre e da vida feliz.

Lafargue: a apologia dos prazeres e a crítica do trabalho

Publicada em 1880, a obra de Paul Lafargue, *O Direito à Preguiça: Refutação do Direito ao Trabalho*, foi concebida como um opúsculo que ambicionava avivar na classe operária dos grandes centros industriais do século XIX, como França e Inglaterra, a revolta contra o sistema de exploração ao qual se viam submetidos. Condenados a longas horas de serviço, com uma remuneração ruim, expostos a condições insalubres e vivendo vidas miseráveis, a classe operária subsistia afastada dos prazeres, combatidos como vícios e limitada aos sofrimentos causados pelo trabalho, venerado como virtude.

Para Lafargue (2016), a veneração pelo trabalho, conceituado geralmente como uma virtude, lança a classe operária em circunstâncias asfixiantes, pois ainda que supliciados continuamente pelo trabalho, utilizado como meio de exploração para sustentação do regime capitalista, o operariado corrobora o seu carrasco e os seus suplícios ao afirmar o trabalho como o valor supremo para realização da vida.

A moral capitalista, patética paródia da moral cristã, lança anátema contra a carne do trabalhador; tem por ideal reduzir ao mínimo as necessidades do produtor, suprimir suas alegrias e paixões, e condená-lo ao papel de máquina que produz trabalho sem trégua nem piedade (Lafargue, 2016, p. 17).

Opondo-se a essa concepção grotesca de virtude, o filósofo argumenta que o trabalho se constitui como a causa central do embrutecimento dos homens, que são reduzidos à condição lamentável de animais de carga. Explorados, mas obedientes; humilhados, mas úteis; cansados e adoecidos, mas orgulhosos de sua virtude, assim, ele se refere à classe operária e à moral que conduz sua vida.

Tal como Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002), Lafargue (2016) acusa as superstições religiosas de conduzirem os homens ao conformismo, reduzindo sua capacidade de fazer a crítica das verdadeiras razões que constituem seu sofrimento. A religião e o Estado convergem ao

sancionar as leis morais que operam o embrutecimento do homem, a produção vertiginosa de riqueza para alguns e a produção da miséria que constitui a realidade da maioria.

Neste sentido, tal como argumenta Chauí² (2008), Lafargue (2016) ressalta que no curso da antiguidade clássica o trabalho era concebido como uma atividade sem valor, de modo algum adequada para o homem livre, que se realizaria apenas nas horas de ócio. Criar, compor, lutar, meditar, isto é, apenas as atividades ligadas ao lazer, ao cuidado do corpo e ao aperfeiçoamento da razão, eram julgadas como valorosas e concernentes ao campo da virtude.

Com efeito, mais do que criticar a concepção de trabalho como virtude, Lafargue (2016) o conceitua como vício, isto é, o trabalho coloca o homem no sentido contrário da vida virtuosa, pois essa seria viabilizada apenas pelo usufruto dos prazeres que concedem saúde, liberdade, alegria e serenidade ao homem. Assim, a crítica feita por Lafargue (2016) ao capitalismo pressupõe o apogeu de uma moral que tratará o repouso e o gozo como virtudes e o trabalho como vício.

Até os gregos da grande época não tinham senão desprezo para com o trabalho; apenas aos escravos era permitido trabalhar: o homem livre somente conhecia os exercícios corporais e os jogos de inteligência. Aliás, era uma época em que se andava e respirava em meio a Aristóteles, Fídias, Aristófanes [....]. Os filósofos da antiguidade ensinavam o desprezo pelo

² Para Chauí: “Se examinarmos as ações humanas, veremos que a teoria das quatro causas [concebida por Aristóteles] leva a uma distinção entre dois tipos de atividade: a atividade técnica (ou o que os gregos chamavam de *poiésis*) e a atividade ética e política (ou o que os gregos chamam de *práxis*). A primeira é considerada uma rotina mecânica, em que o trabalhador é uma causa eficiente que introduz uma forma numa matéria e fabrica um objeto para alguém. Esse alguém é o usuário e a causa final da fabricação. A *práxis*, porém, é a atividade própria dos homens livres, dotados de razão e de vontade para deliberar e escolher uma ação. Na *práxis*, o agente, a ação e a finalidade são idênticos e dependem apenas da força interior ou mental daquele que age. Por isso, a *práxis* (ética e política) é superior à *poiésis* (o trabalho)” (Chauí, 2008, p. 11).

trabalho, essa degradação do homem livre; os poetas cantavam a preguiça, esse presente dos deuses (Lafargue, 2016, p. 24).

Guarnecidos pela moral da preguiça, proposta por Lafargue (2016), que subverte a valoração ordinária utilizada pelo capitalismo, o proletariado será capaz de fazer por si mesmo sua liberação em vista das amarras que perpetuam seu sofrimento. Recorrendo ao exemplo das sociedades aborígenes das ilhas oceânicas, o filósofo afirma que nessas sociedades comunitárias, que mais valorizavam o lazer, a ausência do capitalismo corroborava modos de vida “superiores” ao modo de vida europeu, pois os indivíduos dessa sociedade aparentavam uma saúde e um vigor, ausentes nos indivíduos das sociedades que mais valorizam o trabalho.

Um dos aspectos mais sediciosos dessa supervalorização do trabalho, ainda com Lafargue (2016), é o seu caráter de exterioridade, pois se trata de um modo de valorar criado pela classe dominante, imposta à classe proletária, que visa unicamente a sustentação do *status quo* que asfixia essa classe, anulando suas possibilidades de gozo e de felicidade.

Adjacente à moral cristã, a supervalorização do trabalho é apontada pelo filósofo não apenas como um dos “adventos” do desenvolvimento do capitalismo, mas como um aparelho de poder a mais adquirido pelo cristianismo. Avesso às paixões que se opõem ao adestramento do homem, que reduzem sua obediência e sua resignação, o cristianismo vê na apologia do trabalho, enquanto virtude, um meio de sufocar no homem a sensualidade, a ânsia por prazeres e a predisposição para a liberdade.

Ao contrário de Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) Lafargue (2016) não apresenta os prazeres segundo uma hierarquia, entretanto, tal como o filósofo grego, reconhece o prazer como o meio para realização da vida humana naquilo que ela contém de mais robusto e grandioso. O sexo, a comida, o repouso, as canções, as histórias, entre outros, são apontados por Lafargue (2016) como meios de gozo do prazer, que corroboram o ganho de saúde, como o aumento do vigor e da alegria dos indivíduos.

Entretanto, adoecidos pelas condições adversas do trabalho nas fábricas, os homens, as mulheres e as crianças vivem sempre nas condições mais hostis ao prazer e à felicidade. Referindo-se ao modo de vida do proletariado inglês do século XIX, Lafargue (2016) os retrata como seres lânguidos, sempre cobertos de graxa, vestidos com roupas velhas e sujas, que se alimentam de restos e que são vítimas de doenças contagiosas como a sífilis.

Os homens, as mulheres e as crianças do proletariado sabem, pesarosamente, há um século, o duro calvário da dor: há um século, o trabalho forçado quebra-lhes os ossos, machuca-lhes profundamente os nervos; há um século, a fome torce-lhes as entranhas e alucina-lhes o cérebro!... Ó Preguiça, tenha piedade de nossa longa miséria! Ó Preguiça, mãe das artes e das nobres virtudes, seja o bálsamo das angústias humanas! (Lafargue, 2016, p. 71).

No entanto, o filósofo moderno não deixa de apontar para o crescimento das riquezas e para a sua concentração entre alguns poucos homens. Ademais, além do excedente de riquezas, Lafargue (2016) também denuncia o excedente de produtos, que geralmente estão fora do poder aquisitivo daqueles que o produzem e que sobrevivem mesmo com as carências mais aviltantes.

Nesse contexto, o filósofo conceitua a preguiça, como um direito universal capaz de apresentar-se como um modo efetivo de resistir à voracidade do capitalismo. Considerado um meio de refinamento do homem e de robustecimento do seu corpo, a preguiça não apenas se constitui como uma condição à saúde, mas como um direito social que limita o aprimoramento do capitalismo enquanto regime de exploração. Tal como Russell (2002), Lafargue (2016) argumenta pela redução radical da jornada de trabalho e sugere que o aperfeiçoamento das máquinas e das técnicas de produção da vida material deveriam isentar o homem das longas horas de confinamento nas fábricas, ao contrário do que se verifica na realidade.

De modo geral, a vida prazerosa conceituada pelo filósofo se opõe não apenas ao trabalho enquanto virtude, mas a conceitos advindos da lógica capitalista, como produtividade ou da moral cristã, como abstinência. Assim, Lafargue se opõe à apologia do sofrimento como meio de aprendizado e de edificação de uma subjetividade forte. Trata-se, portanto, de advertir o proletariado de que seus sofrimentos não aumentam sua aptidão para a vida nem o tornam mais valoroso. Ao contrário disso, o sofrimento produz homens fracos, vulneráveis, dóceis e carentes, embora rentáveis e passivos. Por outro lado, a preguiça e, por consequência, o prazer, torna o homem poderoso, inteligente, livre e são, apto para uma vida intrinsecamente valorosa.

Epicuro e Lafargue: preguiça, hedonismo e resistência

Epicuro e Paul Lafargue situam-se em contextos históricos, culturais e sociais opostos. Ainda que não se afirme como um hedonista ou como um apologista de Epicuro, no opúsculo *O Direito à Preguiça*, Lafargue (2016) apresenta uma inclinação ao hedonismo por colocar o prazer, sobretudo àquele advindo repouso, como um valor crucial para a vida moral. À revelia das singularidades que constituem a singularidade do pensamento de cada um desses filósofos, a apologia de um modo de vida repleto de prazeres e avesso à opressão social se constituem como uma convergência valiosa entre ambos.

Na contemporaneidade capitalista, a opressão sofrida pela coletividade, sobretudo com o apogeu do neoliberalismo (Chauí, 2008), se caracteriza como uma realidade que anula para a maioria as possibilidades de fruição de uma vida verdadeiramente prazerosa e livre da exploração. Nesse contexto, a aproximação conceitual entre Epicuro e Lafargue constitui uma meio útil de combate às ideias, aos discursos e aos valores que reforçam a dominação das classes dominantes e a exploração do proletariado.

Segundo Chauí (2008) as ilusões referentes à existência dos deuses e sua completa interferência sobre a realidade humana, tal como denunciado por Epicuro, ou a supervalorização do trabalho, tal como criticado por Lafargue, constituem a ideologia³ vigente em diferentes contextos, isto é, uma rede de ideias, discursos e valores produzidos pela classe dominante para manter a dominação política e econômica exercida sobre a classe proletária. Assim, sobre a forma de superstições no contexto de Epicuro, e agora sob a forma de virtude, a apologia inflexível do sofrimento e do trabalho se constituem, em ambas as épocas, como dispositivos a serviço dos regimes de poder. Nesse sentido, Chauí argumenta:

Em geral, todos conhecem a famosa fórmula segundo a qual “a religião é o ópio do povo”, isto é, um mecanismo para fazer com que o povo aceite a miséria e o sofrimento sem revoltar-se porque acredita que será recompensado na vida futura (cristianismo) ou porque acredita que tais dores são uma punição por erros cometidos numa vida anterior (religiões baseadas na ideia de reencarnação). Aceitando a injustiça social com a esperança da recompensa ou com a resignação do pecador, o religioso fica anestesiado como fumador de ópio, alheio à realidade (Chauí, 2008, p. 96).

Por meio dos valores e superstições produzidos pela classe dominante, os indivíduos são destituídos momentaneamente de sua capacidade de reconhecerem que seus sofrimentos, como a fome, a miséria e a precariedade das condições de trabalho, advêm de uma estrutura social excludente e opressiva, criada historicamente. Em contraste com isso, a

³ Conforme Chauí: “Em sociedades divididas em classe (e também em castas), nas quais uma das classes explora e domina as outras, essas explicações ou essas ideias e representações serão produzidas e difundidas pela classe dominante para legitimar e assegurar seu poder econômico, social e político. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia. Por seu intermédio, os dominantes legitimam as condições sociais de exploração econômica e dominação política. Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia” (Chauí, 2008, p. 24).

ideologia leva os indivíduos a suporem geralmente que os seus padecimentos são parte uma realidade natural, que segue um desígnio divino, em vez de ser uma realidade histórica, portanto, reversível.

Nesse sentido, tanto Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) quanto Lafargue (2016) opuseram-se à ideologia vigente em seus contextos por apresentarem pensamentos que deslegitimavam alguns/todos os valores e as crenças que a compunham. Apesar de recomendar o afastamento da vida política, aspecto ambíguo do pensamento de Epicuro, sua concepção de divindade contrasta de modo significativo com qualquer forma ideológica de “alienação” religiosa.

Mais do que isso, Epicuro (um pouco mais do que Lafargue) apresenta, por meio de seu pensamento e do seu exemplo de vida, a possibilidade de que os homens recusem a opressão, o sofrimento imposto pela vida social, bem como de instituírem realidades, comunidades ou grupos de resistência, isto é, modos de vida que fogem ao controle e à opressão. O modo de vida recomendado por Epicuro (*Sentenças*, 2021) refuta também necessidades não naturais e não necessárias criadas socialmente, como o acúmulo de riquezas, ou o trabalho, como supõe Lafargue (2018). Para Epicuro:

Quando dizemos que o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão; por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma (DL, X, 131).

Na contemporaneidade capitalista, na qual o consumismo se constitui como a realidade suprema, verifica-se que o prazer, defendido por Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002) e por Lafargue (2016) constitui-se não mais como um direito negado à classe proletária, mas como um mecanismo para a sua dominação. Por meio do consumismo, o sistema cria necessidades ilusórias, pela satisfação das quais os indivíduos aufeririam prazer e, por conseguinte, a felicidade.

No entanto, tal como argumenta Silva (2022), os prazeres e a felicidade oferecidos pelo capitalismo na contemporaneidade vinculam-se a objetos de consumo que são descartáveis e cuja fruição é momentânea. Vinculados a bens perecíveis, como roupas, utensílios ou *status*, o prazer e a felicidade deixam de ser a finalidade do consumo e são convertidos em simples meios. Em outras palavras, não se consome para saciar necessidades primárias/prementes e assim usufruir do prazer e da felicidade advinda dessa satisfação, como fim, mas se utiliza do prazer como meio para consumir sempre mais.

Além de sabotar a liberdade dos indivíduos, no hedonismo consumista, a felicidade é simplificada, isto é, o homem feliz é aquele do hiperconsumo, que se realiza enquanto homem por meio de sua capacidade de consumir em excesso. Entretanto, essa felicidade possui um caráter paradoxal, pois requer a satisfação ininterrupta de necessidades ilusórias. Logo, apesar da aparência de simplicidade, a felicidade é colocada como um estado inalcançável, pois é fundamentada em necessidades insaciáveis e em prazeres inconsistentes (Silva, 2022, p. 96).

De modo geral, oprimidos pela avidez pelo consumo, a classe proletária é cada vez mais dependente do trabalho, dado que a felicidade está condicionada ao consumismo e que o consumismo de cada um só se sustenta pela submissão ao trabalho. Nesse contexto, ainda que a maioria não viva sob as condições insalubres de trabalho, tal como aquelas da indústria inglesa denunciadas por Lafargue (2016), nem por isso essa maioria dispõe de mais tempo para a vivência dos prazeres, como o repouso e a arte, sugeridas pelo filósofo moderno, ou para o cultivo da filosofia, como sugere Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002).

Com a apropriação do prazer e da felicidade operada pela ideologia nas sociedades do consumo, constata-se que o trabalho deixa de ser tratado como virtude, pois a virtude passa a ser o consumo. No entanto, o trabalho continua subsistindo como única condição para a realização humana na mesma medida em que converge com a redução do tempo livre

da coletividade, que continua alheia às necessidades reais do próprio corpo e as potencialidades da própria vida, embrutecida agora, pela sanha do consumo.

Visionário, Lafargue (2016) reconheceu e denunciou o consumo como uma imposição das classes dominantes e Epicuro (*Sentenças*, 2021), por sua vez, apontou os riscos de que o prazer seja vinculado mais à apreciação de vanidades do que ao cultivo de si. Desse modo, a hierarquia entre prazeres e o cultivo da filosofia apregoados por Epicuro afiguram-se como meios efetivos de combate e de resistência contra as formas de dominação criadas pelo capitalismo na contemporaneidade (Silva, 2022).

Por meio de uma leitura crítica do hedonismo de Epicuro, tendo como referencial teórico a crítica feita por Lafargue (2016) ao trabalho na sociedade capitalista, é possível conceber um gênero de hedonismo revolucionário (fundado em uma ética dos prazeres verdadeiros) que se oponha ao hedonismo consumista (fundado no cultivo acrítico dos prazeres ilusórios) que obstrui o verdadeiro gozo e a verdadeira felicidade na contemporaneidade. Enquanto possibilidade de vida, o hedonismo revolucionário faz sangrar a moral do consumismo por uma série de razões: reposiciona o homem e seu prazer como fins e não mais como meios; recusa as necessidades fictícias criadas pela sociedade capitalista como o consumismo e o trabalho; defende a preguiça e o ócio como condições para a saúde e a vida feliz; e combate as superstições por seu caráter ideológico.

Na contemporaneidade, a luta pela redução da carga horária no trabalho, a redução voluntária e consciente do consumo e a luta contra a concentração de renda, apresentam-se também como reivindicações políticas de um hedonismo revolucionário. Centrado na afirmação do direito à preguiça e na denúncia das consequências lesivas do trabalho sobre o homem e sobre o mundo, o hedonismo revolucionário aponta a violência do capitalismo que mina as chances reais de edificação de um mundo no qual os homens possam se voltar ao gozo e ao aperfeiçoamento de suas potencialidades, em vez de se limitarem a cultivo de ilusões

relacionadas ao aumento da produtividade, à acumulação de riquezas e ao culto à competitividade.

Conclusão

A contemporaneidade das sociedades consumistas se caracteriza sobretudo pela apropriação feita pelo capitalismo em relação ao prazer. Criando necessidades ilusórias, por meio das quais os indivíduos usufruem de prazeres momentâneos, como o consumo pelo consumo, o capitalismo, em vez de obrigar os homens ao trabalho por meio da miséria, como no começo do século XIX, oferece ao homem da contemporaneidade uma miríade de bens de consumo por meios do qual ele pode usufruir de uma variedade colossal de prazeres.

No entanto, tal como já denunciava Lafargue (2016), o culto ao trabalho e a dependência do homem em relação a essa atividade chegam ao ápice na contemporaneidade. Mais do que aprisionados ao trabalho, o prazer e a felicidade também constam como bens inacessíveis aos homens, pois, assim como afirma Epicuro (*Carta a Meneceu*, 2002), os prazeres advindos do gozo de bens perecíveis oferecidos pela exterioridade, tais como a riqueza, incapacitam o homem para o usufruto dos prazeres mais intensos, duradouros e estáveis, como o repouso, isto é, prazeres que se obtêm no gozo consigo mesmo.

Por meio do hedonismo revolucionário, sustentado a partir das convergências conceituais ensaiadas entre o pensamento de Epicuro e de Lafargue, este trabalho busca lançar luz sobre a ideologia burguesa que coloca o consumo como meio para a felicidade e o trabalho como condição para a fruição. Neste sentido, é possível concluir que tanto a reivindicação pelo direito à preguiça, tal como defende Lafargue, quanto a busca pelos verdadeiros prazeres, pois estáveis e contínuos, como defende Epicuro, constituem-se como posições teóricas convergentes, que fazem ver, ocultada sob o véu de ilusões criadas pela ideologia, a capacidade dos

homens de romperem com as formas de opressão e afirmarem seu direito à preguiça, ao gozo e à liberdade.

Referências

- CHAUI, Marilena. *O que é ideologia?* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1997.
- EPICURO. *Opere*. Trad. Graziano Arrighetti. Roma: Giulio Einaudi, 1962.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.
- EPICURO. *As sentenças de Epicuro*. Trad. Markus Figueira da Silva. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021.
- EPICURO. *Pensamentos*. Trad. Johannes Mewaldt *et al.* São Paulo: Martin Claret, 2005.
- FARRINGTON, Benjamin. *A doutrina de Epicuro*. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- GUYAU, Jean-Marie. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. 7. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1927.
- LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça: refutação do direito ao trabalho*. Trad. Alain François. São Paulo: Edipro, 2016.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia ocidental*. vol. 5. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- RUSSELL, Bertrand. *O elogio ao ócio*. Trad. Pedro Jorgensen Júnior. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- SILVA, André Pereira. O hedonismo de Epicuro: um caminho para a superação do hedonismo consumista. In: LIMA, Antônio Ismael da Silva (Org.). *Filosofia em rede: filosofia para adiar o fim do mundo*. Goiânia: Editora Phillos Academy, 2022. p. 91-101.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Data de registro: 21/07/2023

Data de aceite: 26/09/2024



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista *Primordium* serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista *Primordium* se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
- 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
- 4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
- 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
- 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista *Primordium*, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.
- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.
- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.
- Sem espaçamento entre parágrafos.
- Alinhamento do parágrafo: justificado.
- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.
- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.
- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.



PARECERISTAS DO VOLUME 08

Adrielle Costa Gomes de Jesus (UFBA)
Ana Aguiar Cotrim (UnB)
André Luiz Cruz Sousa (UEM)
André Luiz Ramalho da Silveira (UFSC)
Antônio José Lopes Alves (UFMG)
Bruno Leonardo Cunha (UFSJ)
Carlo Gabriel Kszan Pancera (UFMG)
Cristian Arão Silva de Jesus (UFBA)
Emanuel Lanzini Stobbe (MLU)
Evaldo Sampaio (UFC)
Félix Flores Pinheiro (UFU)
Gilberto Ferreira de Souza (UNICAMP)
Henrique Florentino Faria Custódio (UFMG)
Hugo Araújo Prado (UNA)
Jean Castro (UFSC)
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE)
Joao Jose Rodrigues Lima de Almeida (UNICAMP)
João Paulo Andrade Dias (UNICAMP)
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (UFPB)
Luís Alves Falcão (UFF)
Luís Estevinha Rodrigues (ULisboa)
Luiz Paulo Rouanet (UFSJ)
Marcela Alves de Araújo França Castanheira (IFG)
Marcos Adriano Zmijewski (UNESPAR)
Marcos Fanton (UFSM)
Marcos Roberto Damásio da Silva (UECE)
Maurício Fernandes da Silva (UFPI)
Olavo Antunes de Aguiar Ximenes (CEBRAP)
Pedro Secches (PUC-SP)
Rafael Graebin Vogelmann (UFU)
Renato dos Santos Barbosa (UFRN)
Richard Romeiro Oliveira (UFSJ)
Richer Fernando Borges de Souza (UFT)
Rodrigo Azevedo dos Santos Gouvea (UFRJ)

Rodrigo da Silva (UFRJ)
Rogério Lopes dos Santos (UFSM)
Rogério Tolfo (UESC)
Sergio Mendonça (USP)
Stefano Busellato (UNIOESTE)
Valdenor Monteiro Brito Junior (UFSC)
Wescley Fernandes Araujo Freire (UFMA)
William Costa Filho (UECE)



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associada à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 8, Número 15 – jan./jun. – 2023

SUMÁRIO

Editorial.....13-14
Lilia Alves de Oliveira

Dossiê: Leo Strauss: 50 anos de um legado

Apresentação do Dossiê.....15-22
Elvis de Oliveira Mendes

A metodologia de Leo Strauss enquanto arte de ler e a redescoberta da esquecida arte de escrever.....23-58
Bruno Irion Coletto

O Max Weber de Leo Strauss.....59-86
Cássio Corrêa Benjamin
Rodrigo César Floriano

A crítica de Leo Strauss ao historicismo de Edmund Burke..87-106
Theo Magalhães Villaça

Pierre Manent e a crítica do pensamento político moderno: uma investigação do legado intelectual de Leo Strauss.....107-142

Iann Endo Lobo

O argumento da Lei Natural na Teoria Política de Leo Strauss.....143-158

Ronaldo Tadeu de Souza

O Filósofo e a Religião ou “entre Jerusalém e Atenas”: Leo Strauss e o Problema Teológico-Político.....159-192

Elvis de Oliveira Mendes

Strauss e o duplo propósito da educação liberal.....193-214

Claudio Cesar Carvalho dos Santos

Tradução de Leo Strauss e a Educação Liberal.....215-244

Walter Nicgorski

Tradutor: Bruno Irion Coletto

Artigos

Da crítica antropológica ao sujeito antropológico espiritual.....245-258

Lucas Oliveira Mendes

Estado secular e comunidades religiosas em *Entre Naturalismo e Religião*, de Jürgen Habermas.....259-282

Anthony Lucas Neves Azevedo

Indexadores.....283

Normas para submissão.....285-290

Política antiplágio.....291-292

Volume 8, Número 16 – jul./dez. – 2023

SUMÁRIO

Editorial.....	305-306
<i>Fernando Galine</i>	

Artigos

A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht.....	307-336
<i>Alan Duarte</i>	

Kant e a natureza não racional: algumas interpretações contemporâneas.....	337-366
<i>Laís Oliveira Rios</i>	

Origem e persistência dos grupos intencionais.....	367-392
<i>Adriana Oliveira Alves</i>	

A (in)fluência do Tractatus de Wittgenstein no pensamento Hadotiano da filosofia como modo de vida.....	393-416
<i>Rafael Batista Lopes de Oliveira</i>	

O projeto de Martin Heidegger em “Ser e Tempo”: objetivos e método.....	417-446
<i>João Victor Pereira Leão</i>	

Epicuro e Lafargue: por um hedonismo revolucionário.....	447-464
<i>André Silva</i>	

Indexadores.....	465
-------------------------	------------

Normas para submissão.....	467-472
-----------------------------------	----------------

Política antiplágio.....	473-474
Nominata de pareceristas.....	475-476
Sumário do volume.....	477-480