

A Recuperação da Filosofia Política Clássica no Pensamento de Leo Strauss

André Abranches

Filosofia

12/2013

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Filosofia, especialidade em Filosofia Moral e Política, realizada sob a orientação científica do Professor Diogo Pires Aurélio e co-orientação do Professor Miguel Morgado

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente.
O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas
no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, de de

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a
designar.

O orientador,

Lisboa, de de

Aos Meus Pais

AGRADECIMENTOS

A redacção desta tese de doutoramento não teria conhecido a luz do dia sem a irrepreensível orientação do professor Diogo Pires Aurélio, a quem devo os meus primeiros agradecimentos, e co-orientação do professor Miguel Morgado. O meu segundo agradecimento tem de ir para a Universidade Nova de Lisboa e, em particular, para Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Imprescindíveis foram também os largos meses de investigação passados na Universidade de Chicago, sob a tutela de Nathan Tarcov e Linda Zerilli, por ocasião de um convite feito pelo próprio professor Tarcov. Não menos indispensável foi a colaboração que fui tendo, ao longo destes quatro anos, de professores, amigos e colegas que nunca deixaram de me apresentar as suas críticas e sugestões. Refiro-me, por ordem alfabética, a Patrícia Ávila, Nuno Ayala, António Baião, António Caeiro, Mário Jorge de Carvalho, Hugo Chelo, Cláudia Duarte, Filipa Duarte, Diogo Madureira, Mónica Mirpuri, Pedro Moreira, Anil Mundra, Tim Nguyen, Marco Nunes, Ricardo Pereira, Alexandre Franco de Sá, Eduardo Schmidt, Filipa Coelho de Sousa e Henrique Varajidas. A esmagadora maioria das suas críticas e sugestões foram seguidas o mais escrupulosamente possível, mas deverá obviamente ser ilibada de qualquer responsabilidade no resultado final. Por fim, não poderia deixar de agradecer à Georgina Torres pelo seu crucial contributo para o estado final desta tese.

Título: A Recuperação da Filosofia Política Clássica no Pensamento de Leo Strauss

Autor: André Abranches

Resumo: Este trabalho pretende clarificar a questão da recuperação da filosofia política clássica no pensamento de Leo Strauss. É a compreensão da filosofia política clássica possível? É desejável? Porquê a sua recuperação? Estas são apenas algumas das perguntas que tentámos responder. Observámos que a necessidade política de direito natural anima essa recuperação, que, por sua vez, é impedida pelo historicismo e positivismo científico. Procurámos explicar que a filosofia política socrática é o grande adversário do historicismo e, conjuntamente com a ciência política aristotélica, do positivismo científico. Concluímos com a análise da relação entre essa filosofia política e a filosofia política de Farabi.

Palavras-chave: Filosofia Política, Filosofia, Política, Ciência Política, Arte Política, Vida Política, Ciência Prática, Ciência Teórica, Teoria, Prática, Sócrates, Farabi, Leo Strauss, Historicismo, Escola Histórica, Existencialismo, Neutralidade Ética, Positivismo Científico, Positivismo Lógico, Niilismo, Virtude, Bem, Conhecimento, Justiça, Injustiça, Tirania, Governo, Lei, Caverna, Felicidade.

Abstract: This work intends to shed light on the question of the recovery of classical political philosophy in the thought of Leo Strauss. Is it possible to understand classical political philosophy? Is it worthwhile? Why its recovery? These are just some of questions which we attempted to answer. We remarked that the natural right's political necessity motivates that recovery, which, in turn, is hindered by historicism and scientific positivism. We sought to explain that the Socratic political philosophy is the great adversary of historicism and, together with Aristotelic political science, of scientific positivism. We concluded with the analysis of the relation between that political philosophy and Farabi's political philosophy.

Keywords: Political Philosophy, Philosophy, Politics, Political Science, Political Art, Political Life, Practical Science, Theoretical Science, Theory, Practice, Socrates, Farabi, Leo Strauss, Historicism, Historical School, Existentialism, Ethical Neutrality, Scientific Positivism, Logical Positivism, Nihilism, Virtue, Good, Knowledge, Justice, Injustice, Tyranny, Government, Law, Cave, Happiness.

ÍNDICE

Lista de abreviaturas.....	p. 13
Introdução.....	p. 15

1ª Parte – A Segunda Caverna

Capítulo I – O problema político como o ponto de partida.....	p. 23
Capítulo II – As primeiras versões do historicismo.....	p. 33
1 – O convencionalismo histórico.....	p. 33
2 – O historicismo pré-teórico.....	p. 39
3 – A crise do historicismo.....	p. 46
4 – A emergência do segundo historicismo.....	p. 52
5 – A crítica da razão.....	p. 55
6 – A crítica do segundo historicismo.....	p. 60
Capítulo III – A mente do presente.....	p. 71
1 – O pensamento transhistórico.....	p. 71
2 – O que é a segunda caverna?.....	p. 88
3 – A segunda premissa da história científica.....	p. 96
Capítulo IV – O Historicismo Radical ou Existencialista.....	p. 101
1 – A origem do historicismo radical.....	p. 101
2 – O historicismo radical.....	p. 111
3 – A condição do pensamento.....	p. 114
4 – A fonte do pensamento.....	p. 119
5 – O momento absoluto.....	p. 125
6 – A denúncia e a defesa da ideia de filosofia.....	p. 128
Capítulo V – O positivismo científico, a rejeição da compreensão natural e do direito natural.....	p. 135
1 – A disputa entre Leo Strauss e Max Weber.....	p. 135
2 – As premissas da ciência social de Max Weber.....	p. 141
3 – A neutralidade ética da ciência social.....	p. 146
4 – Duas concepções de senso comum.....	p. 153
5 – A verdadeira premissa da ciência social de Weber?.....	p. 159
6 – A ideia de filosofia precisa da ideia de direito natural.....	p. 168
7 – A compreensão natural.....	p. 173

2ª Parte – A Primeira Caverna

Capítulo I – A Ciência Política e a Compreensão Natural.....	p. 181
1 – A percepção natural.....	p. 181
2 – Comparação preliminar entre a ciência política e a filosofia política.....	p. 188
3 – A prudência.....	p. 201
4 – A compreensão política dos gentil-homens.....	p. 208
5 – Comparação adicional entre a ciência política e a filosofia política.....	p. 211
Capítulo II – A Filosofia e a Filosofia Política.....	p. 221
1 – O mundo natural.....	p. 221
2 – A reconstrução do mundo natural.....	p. 226
3 – A condição da descoberta da natureza.....	p. 232
4 – A condição do encobrimento da natureza.....	p. 240
5 – A base da filosofia política.....	p. 246
6 – A ascensão à filosofia política.....	p. 252
7 – A filosofia de Sócrates.....	p. 256
8 – A filosofia de Platão.....	p. 259
Capítulo III – Al-Farabi: o Platão de Leo Strauss.....	p. 263
1 – A separação da filosofia ou arte de Timeu da ciência política.....	p. 263
2 – A reconciliação da filosofia ou arte de Timeu com a ciência política: a caminho da arte de Sócrates.....	p. 267
3 – A filosofia política ou a arte de Sócrates.....	p. 270
4 – A verdadeira filosofia: a caminho da arte de Platão.....	p. 274
5 – A insuficiência da arte de Sócrates.....	p. 274
6 – A cidade justa ou perfeita e a origem da arte de Platão.....	p. 275
7 – A arte de Platão.....	p. 278
8 – O exercício platônico da arte de Trasímaco.....	p. 280
9 – Os heréticos.....	p. 281
10 – O esoterismo de Strauss e a razão fundamental do esoterismo do seu Farabi.....	p. 284
Conclusão.....	p. 287
Referências Bibliográficas.....	p. 303

LISTA DE ABREVIATURAS

- CM** – The City and Man
- DNH** – Direito Natural e História
- EW** – Early Writings
- FP** – Farabi's Plato
- FPP** – Faith and Political Philosophy
- GN** – On German Nihilism
- HPP** – History of Political Philosophy
- IPP** - Introduction to Political Philosophy
- IH** – The Idea of History
- IPP** – Introduction to Political Philosophy
- JPCM** – Jewish Philosophy and Crisis of Modernity
- LAM** – Liberalism: Ancient and Modern
- LSTPP** – Leo Strauss and the Theological Political Problem
- NRH** – Natural Right and History
- OT** – On Tyranny
- OPS** – On Plato's Symposium
- OCPH** – On Collingwood's Philosophy of History
- ONIPPP** – On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy
- PS** – O Problema de Sócrates
- PL** – Philosophy and Law
- PAW** – Persecution and the Art of Writing
- PPH** – Political Philosophy of Hobbes
- RCPR** – Rebirth of Classical Political Rationalism
- SPPP** – Studies in Platonic Political Philosophy
- SA** – Socrates and Aristophanes
- TM** – Thoughts on Machiavelli
- WIPP** – What is Political Philosophy?

Introdução

No decorrer de uma longa correspondência que chega a coincidir com a Segunda Grande Guerra, Leo Strauss, o polémico filósofo alemão que procurou incansavelmente compreender os “antigos”, faz uma confissão de extrema ousadia a um discípulo de Husserl e Heidegger, o célebre Karl Löwith:

“Acredito realmente, embora aparentemente isso lhe pareça fantástico, que a ordem política perfeita, esboçada por Platão e Aristóteles, é a ordem política perfeita”¹

Não sem boas razões, seguramente não apenas porque de facto estava a dirigir-se a um heideggeriano, Strauss não podia deixar de antecipar a acusação de fantasia. Na resposta, que se adivinhava recriminadora, Löwith exprime os motivos da sua relutância:

“O Estado Mundial é certamente absurdo e contra naturam. Mas a pólis também é contra naturam, tal como todas as instituições históricas criadas pelo homem”

E num tom algo trocista acrescenta:

“Só quando for capaz de me convencer de que as estrelas, o céu, o mar e a terra, a geração, o nascimento e a morte, lhe dão a si,

¹Karl Löwith and Leo Strauss, “Correspondence”, *Independent Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 1, 1987, p. 107. É importante realçar que, a partir desta transcrição, não é de todo possível depreender o sentido último do direito natural platónico e aristotélico para o próprio Strauss.

o 'simples' homem!, respostas naturais às suas perguntas anti-naturais, é que poderei concordar com a sua tese"²

A resposta de Löwith, *viz.*, de que todas as instituições humanas são *contra naturam*, é hoje tão intuitiva, tão amplamente corroborada pelas evidências, que contrariá-la seria como contrariar a própria razão/história. R. G. Collingwood, a propósito da discussão do demérito do pensamento antigo, ilustra de algum modo esta ideia quando afirma que:

*“nós, no séc. XX, (...) sabemos que as suas perspectivas são perspectivas que não podemos partilhar”*³

O reconhecimento do carácter “fantástico” da tese de Leo Strauss, embora revelador, não faz *jus* à tarefa tremendamente megalómana, para não dizer burlesca ou até impossível, subjacente à recuperação da filosofia política clássica. Ou seja, “fantástico” é um eufemismo. Como se por si só já não fosse uma enormidade, não se está somente a asseverar a existência de uma ordem política perfeita. Vai-se ainda mais longe, pressupondo-se que essa ordem política foi imaginada há mais de dois mil anos por dois filósofos, Platão e Aristóteles, e, como se isso não bastasse, subentende-se que hoje também a podemos imaginar.⁴ É tão agigantada, tão fácil de desacreditar, que dir-se-á que esta tese desafia a mais ingénuas das ingenuidades.

Hoje, é-nos dito, o político *qua* estadista não pode ser filósofo e o filósofo *qua* cientista não pode ser político. Quer dizer, é impossível conceber *a* ordem política perfeita. O filósofo não pode ser político porque a *philosophia* é impossível. E se porventura se admitir a sua possibilidade acrescenta-se imediatamente que o filósofo *qua* cientista não se pode pronunciar cientificamente sobre a sensatez das decisões políticas. Ou seja, a ordem política concebida por Platão e Aristóteles é tão perfeita como qualquer outra ordem política. Não acidentalmente, o argumento da impossibilidade de *philosophia*, ou da sua inépcia política, faz-se normalmente acompanhar de uma saudação. Essa impossibilidade, é-nos dito, favorece a

²*Ibid.*, p. 109.

³*IH*, p. 108. A ênfase em “sabemos” é nosso.

⁴Considere-se em jeito de remate Karl Löwith and Leo Strauss, “Correspondence”, *op. cit.*, pp. 112-113. Em especial observe-se como Strauss responde à ideia de que é a astronomia ou a ciência física que fornece o conhecimento do direito natural.

identificação do homem com a *sua* ordem política, por um lado, e essa inépcia favorece a *tolerância* política e social, por outro.⁵ Porquê, então, «a recuperação da filosofia política clássica?»

À extravagante questão «porquê a recuperação da filosofia política clássica?» junta-se uma outra, igualmente incontornável, mas não menos perturbadora, a saber, «será essa recuperação possível?». Esta questão traduz-se, no fundo, em saber «como podemos hoje considerar uma ordem política concebida há mais de dois mil anos a ordem política perfeita?» ou, noutros termos, «como é que pode ser perfeita se foi imaginada *no* passado?». Este tipo de questões, essencialmente históricas, digamos assim, são tanto mais evidentes quanto maior for a nossa convicção de que hoje “*sabemos* que as suas perspectivas”, as perspectivas do pensamento do passado, “são perspectivas que não podemos partilhar”.⁶

A melhor forma de começar a responder a todas estas questões será assinalar, com Allan Bloom, que “Leo Strauss estava dedicado à restauração de uma compreensão natural rica e concreta dos fenómenos políticos”⁷. O que, por sinal, julgava estar intimamente dependente da própria recuperação da filosofia política *clássica*. Dito por outras palavras, Strauss tinha o controverso propósito prático ou político de recuperar o carácter clássico da relação entre o filósofo e o político. Como se procurará explicar neste trabalho, para Strauss a compreensão natural dos fenómenos políticos é tanto mais elevada quanto mais depender da filosofia política. O que pressupõe que a restauração da compreensão natural, “rica e concreta”, depende da redescoberta de questões políticas fundamentais, como da já mencionada questão da “ordem política *perfeita*”. Para o fazer, porém, Leo Strauss tem a tarefa, hoje vista como grotesca, de confrontar a naturalmente incontestável tese de que o filósofo enquanto cientista não pode ser político e de que o político enquanto estadista não pode ser filósofo. Com a restauração da relação clássica entre o político e o filósofo, que, como se verá, Strauss herda de Platão e Aristóteles *via* Farabi, o propósito prático da

⁵Referimo-nos sobretudo a Karl Popper, Isaiah Berlin, Michael Oakeshott, Friedrich Hayek, Max Weber, etc., por um lado, e a Leopold V. Ranke, Wilhelm Dilthey, Collingwood, Heinrich Rickert, Martin Heidegger, etc., por outro.

⁶*IH*, p. 108.

⁷Cf. Allan Bloom, “Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973”, *Political Theory*, Vol. 2, No. 4, 1974, p. 376. O itálico é nosso.

restauração da compreensão natural “rica e concreta”, própria do político enquanto estadista, dá lugar a um propósito essencialmente teórico e, por isso, a toda uma “nova” concepção de filosofia.

O problema que guia este trabalho é então o da forma como Leo Strauss concebe o seu projecto de recuperação da filosofia política clássica, e a questão de perceber porquê. Organizámo-lo, por conseguinte, em duas partes. A primeira, que se apelidou de “Segunda Caverna”, para aludir à conhecida alegoria da Caverna de Platão, contém os cinco capítulos iniciais e tem o objectivo principal de tornar visível o ar que respiramos, passe a expressão. Ou seja, explicar o ambiente cultural e intelectual contemporâneo prevalecente; o ambiente que, por outras palavras, torna a mera sugestão de uma “recuperação” numa ideia simplesmente estapafúrdia. A segunda, que se apelidou de “Primeira Caverna”, incorpora mais três capítulos e pretende articular a concepção da filosofia política clássica de Leo Strauss.

A questão «porquê a recuperação da filosofia política clássica?» será o nosso ponto de partida. No segundo capítulo, porém, ver-se-á como o historicismo e, em especial, autores como Friedrich Meinecke, Leopold von Ranke, Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, etc., se opõem à resposta dada por Leo Strauss. No terceiro capítulo, num capítulo dedicado à hermenêutica, proceder-se-á à análise da questão «é a recuperação do pensamento do passado possível?», e ver-se-á que Leo Strauss e R. G. Collingwood, um famoso historicista, já citado, seguidor de Benedetto Croce, divergem profundamente um do outro na resposta dada a esta questão. No quarto capítulo, discutir-se-á aquele que é, segundo Strauss, o principal adversário da filosofia política clássica. Observar-se-á, em especial, que a resposta de Strauss e a resposta do seu grande adversário, o historicismo existencialista ou radical de Martin Heidegger, são, em aspectos decisivos, bastante similares. No entanto, e como se acabará por observar, por contraposição ao autor de *Ser e Tempo* que coloca a tónica na questão do *Sein* ou da ontologia, Leo Strauss desliza subtilmente a tónica para a ciência política. No quinto capítulo, o último capítulo da “Segunda Caverna”, analisar-se-á a maior objecção, não tanto à ideia de filosofia ou de filosofia política, mas acima de tudo à ideia de ciência política pressuposta pela recuperação da filosofia política clássica, a saber, a objecção que nasce da poderosa ciência social de Max Weber.

Na “Primeira Caverna”, começar-se-á por analisar a concepção de ciência política de Leo Strauss e, sobretudo, pela questão «como começa por ser a resposta de

Leo Strauss a Max Weber?». Observar-se-á que, no essencial, é uma concepção ou resposta aristotélica. No segundo capítulo desta parte, procurar-se-á assinalar como é que Strauss começa a explicar a ascensão da ciência política, essencialmente aristotélica, à filosofia política, fundamentalmente socrática ou platónica. Neste sentido, as suas grandes questões serão, primeiro, «como é a filosofia possível?» e, segundo, «como é a filosofia política possível?». Observar-se-á, em especial, que a transformação da filosofia em filosofia política pressupõe a absorção da ciência política por parte da filosofia, por assim dizer. Por último, proceder-se-á à análise da filosofia política de Farabi, com o propósito maior de identificar a raiz da concepção de filosofia política de Leo Strauss. Neste sentido, procurar-se-á responder à questão «o que é a filosofia política?».

PARTE I
A SEGUNDA CAVERNA

CAPÍTULO I

O PROBLEMA POLÍTICO COMO O PONTO DE PARTIDA

O ponto de partida deste trabalho terá de ser a própria afirmação de Leo Strauss de que para “compreender o *problema* do direito natural”⁸ é necessário

*“partir, não da compreensão científica das coisas políticas, mas da sua compreensão natural, isto é, do modo como elas se apresentam na vida política, na acção quotidiana que nos diz respeito, quando temos de tomar decisões.”*⁹

Dito de uma forma provisória, por problema do direito natural entendemos, por um lado, o problema (filosófico) de conhecer aquilo que é naturalmente bom e, por outro, o problema (político ou humano) da vida boa.

Como se verá adiante, com esta afirmação Strauss está no fundo a sugerir que o ponto de partida da compreensão do *problema* do direito natural, a saber, a compreensão natural ou “pré-científica” corresponde, grosso modo, à ciência política de

⁸A expressão portuguesa «direito natural» não é simplesmente equivalente à expressão inglesa original “natural right”. “Right” quer dizer “direito,” mas também aquilo que é “moralmente bom”, “verdadeiro/correcto”, “justo”, “normal”, “completo” e “satisfatório”. (Cf. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, ed. Sally Wehmeier, Oxford University Press, Oxford, 2000). Na obra de Leo Strauss, o termo “right” está mais próximo de querer dizer “correcto” e “justo” do que outra coisa. Porém, por vezes quer dizer moralmente bom, completo, etc. Por isso, não se deve perder de vista os demais significados da palavra.

⁹Cf. *DNH*, p. 71 (o itálico é nosso). Sobre a questão da compreensão do problema do direito natural considere-se Hegel, *Des Manières de Traiter Scientifiquement Du Droit Naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, pp. 11 e ss.

Aristóteles - onde a compreensão natural assume a sua forma mais articulada -, ou à compreensão característica da ciência ou arte política no sentido original do termo.¹⁰ Corresponde, por outras palavras, à ciência prática, pré-teórica, característica de todo o político enquanto estadista; a uma ciência entendida como arte, perícia ou técnica das coisas políticas ou humanas que dispensa a ciência política essencialmente teórica ou a descoberta e investigação da filosofia.¹¹

É importantíssimo reparar que Strauss assinala que “a vida política não tem necessariamente consciência do direito natural. O direito natural tem de ser descoberto, e a vida política já existia antes dessa descoberta”.¹² Isto parece querer dizer que essa compreensão natural é a condição necessária, mas insuficiente, da descoberta do direito natural enquanto problema. Por outro lado, parece querer dizer que a vida política é independente dessa descoberta e, por conseguinte, da própria filosofia política: o

¹⁰Neste sentido, também é, como se verá, idêntica à própria base da filosofia socrática. Cf. *DNH*, p. 68; *LAM*, pp. 205-206. Sobre a questão da compreensão natural veja-se por exemplo James Ward, “Experience & Political Philosophy: Notes on Reading Leo Strauss”, *Polity*, Vol. 13, nº 4, 1981, pp. 672 e ss.

¹¹Para evitar futuras confusões neste capítulo, impõe-se-nos fazer um parêntesis. Na sua frase, Strauss está a empregar a própria terminologia da ciência social positivista para explicar a ciência política clássica. Aos olhos da ciência social positivista não existe compreensão natural e, por outro lado, a única compreensão científica é a teórica ou empírica. Quando diz que a compreensão natural é o ponto de partida da descoberta do problema do direito natural, Strauss, seguindo Aristóteles, está não só a admitir que existe compreensão natural, mas também que esta equivale a um conhecimento científico, à ciência política no sentido original do termo, que, por sinal, é pré-teórica. A compreensão natural constitui um conhecimento científico, não à luz da ciência social positivista, mas à luz da divisão das ciências de Aristóteles, para quem existem ciências práticas, por um lado, e teóricas, por outro. A expressão “compreensão científica”, empregue por Strauss, também é devedora da terminologia positivista. Na terminologia de Aristóteles a compreensão científica corresponde à ciência teórica. Tenhamos então em atenção que na discussão que desenvolveremos aqui, Strauss emprega uma terminologia essencialmente positivista para explicar a compreensão natural, própria da ciência política aristotélica e, por outro lado, para explicar a compreensão científica das coisas políticas, i.e., a ciência política, que para todos os efeitos Strauss identifica com a filosofia política clássica e, em especial, com a filosofia política socrática. Cf. *LAM*, pp. 205-206 e *DNH*, p. 69. Não se trata, para já, de criticar Strauss, mas de assinalar que a sua abordagem – a abordagem que parte da compreensão natural ou pré-científica das coisas políticas e que procura ascender à sua compreensão científica, pretende ser um claro contraponto às demais abordagens das coisas políticas. Entre elas, contamos as abordagens estritamente não-científicas, por um lado, e por outro, as abordagens estritamente científicas ou as abordagens que, ao procurarem desenvolver uma compreensão científica das coisas políticas, anulam a sua compreensão natural ou pré-científica. Não são de todo evidentes as razões que levam Strauss a considerar a abordagem promovida pela filosofia política como a mais elevada ou digna, nem tão-pouco se essas razões são válidas. Porquê então defender a abordagem filosófica, i.e., a filosofia política, e não simplesmente a compreensão pré-científica, a ciência política ou a teoria política? Cf. *WIPP*, pp. 13-14.

¹²*DNH*, p. 71.

homem não precisa da compreensão do problema do direito natural para viver.¹³ Em qualquer dos casos, ainda que possa ser considerada independente, a vida política “em todas as suas formas aponta para o direito natural enquanto problema inevitável”: para Strauss a ciência política aristotélica é, como se verá, *pré-teórica*.¹⁴

Leo Strauss salienta que a descoberta do *problema* do direito natural depende da emergência da compreensão científica ou teórica *das coisas políticas*, i.e. de uma ciência das coisas políticas que, por contraposição à ciência política prática de Aristóteles, pressupõe a descoberta e investigação da “natureza”. Dito de outra forma, a compreensão do *problema* do direito natural pressupõe a descoberta adicional da filosofia.¹⁵ Por esta razão essencial é mais pertinente chamar filosofia política à ciência política teórica ou teoria política. Mas este raciocínio ainda não é rigoroso. Nem a filosofia é estritamente teórica, nem a filosofia política é equivalente à teoria política. Ao invés, poderá dizer-se que a descoberta da teoria é, de algum modo, indispensável à descoberta da filosofia. Dito de outra forma, a filosofia política pressupõe a possibilidade de teoria, ou a descoberta da natureza, tal como a teoria política, mas não se reduz à descoberta e investigação da natureza.¹⁶

A compreensão natural parece ser o ponto de partida da compreensão do problema do direito natural, mas a compreensão desse problema só se completa na

¹³Strauss nunca diz que a ideia de direito natural é necessária à sobrevivência ou “auto-preservação” do homem: o que implicaria admitir que não existe vida política antes da descoberta do problema do direito natural. Ao dizer que o direito natural é necessário e, posteriormente, ao afirmar que a necessidade de direito natural não prova a existência de direito natural, mas apenas que, quanto muito, uma certa “opinião” é “indispensável” ao homem que procura “viver bem”, Strauss sugere que essa necessidade corresponderá à necessidade humana particular de se “viver bem”. A questão política por excelência é, como se verá a partir do sexto capítulo, a questão do melhor modo de vida. Compare-se o segundo parágrafo com o sexto parágrafo da introdução de *Ibid.*, pp. 4-5 e pp. 7-8.

¹⁴*Ibid.*, p. 71. A actividade política, a vida política, é naturalmente incompleta ou imperfeita e, precisamente porque aponta para um problema que precisa de ser descoberto pelo homem, pelo político, comunica com todo um outro horizonte que presumivelmente a poderá tornar completa ou perfeita. Sobre este assunto veja-se também, por exemplo, *CM*, p. 29, onde Strauss realça a concordância entre Platão e Aristóteles pelo menos quanto às suas respectivas descrições da natureza da cidade e, por conseguinte, quanto a parte do significado da ciência política. Veja-se também *WIPP*, p. 10, onde Strauss salienta o facto de a vida política ser marcada por um conhecimento incompleto do “bem”, i.e., da “vida boa” e da “sociedade boa” e, por outro lado, apontar para o conhecimento “completo” do “bem político completo”. Sobre este aspecto veja-se também *PS*, p. 57.

¹⁵*DNH*, p. 71.

¹⁶Considere-se, por exemplo, *CM*, p. 20 e *DNH*, p. 135.

verdade com a “compreensão científica” ou teórica, isto é, com a filosofia *política*. É por esta razão que Strauss enfatiza que a vida política que ignora a ideia de direito natural ignora também a própria “possibilidade de ciência enquanto ciência”, ou seja, a ideia de filosofia. A filosofia ou compreensão teórica das coisas humanas ou políticas, a filosofia *da* política, distingue-se então da ciência *da* política de Aristóteles. Seja como for, o autor que estudamos dá a entender que a possibilidade de filosofia política, no sentido clássico, é condição necessária e suficiente da compreensão do *problema* do direito natural.¹⁷ Mas não insinua que a descoberta da filosofia é a condição necessária e suficiente da descoberta da filosofia política e, portanto, da compreensão do problema do direito natural: a filosofia política pressupõe filosofia, mas a filosofia não pressupõe filosofia política.

Se a filosofia política é a condição necessária e suficiente e, por outro lado, a compreensão natural é a condição necessária, mas insuficiente, estamos habilitados a concluir que filosofia política engloba ou pressupõe a compreensão natural.¹⁸ Se a vida política aponta naturalmente para o direito natural enquanto problema inevitável, a ciência política de Aristóteles, a ciência prática do político enquanto estadista, aponta necessariamente para a descoberta da filosofia política: segundo Strauss a filosofia política de Sócrates englobará – num certo sentido e desafiando a ideia tradicional de que Aristóteles e de Platão estabelecem um desacordo fundamental – a ciência política de Aristóteles. Como não há filosofia política sem filosofia, poderá acrescentar-se que a ciência política no sentido original do termo aponta para a própria filosofia. Se a compreensão natural for essencialmente prática, a filosofia – que não se reduz à mera compreensão natural – é simultaneamente prática e teórica. James Ward terá por isso razão em dizer que, para Strauss, “o nosso conhecimento científico do político supostamente incorporado na articulação de algumas características gerais do político

¹⁷*Ibid.*, p. 71. Na p. 81 Strauss diz que a “descoberta da natureza (...) é a condição necessária para o aparecimento da ideia de direito natural. Mas não é a condição suficiente: todo o direito poderia ser convencional”. É preciso não confundir a ideia de direito natural com a compreensão do problema do direito natural. O *problema* do direito natural, por contraposição ao conhecimento do direito natural (*solução*), só precisa da ideia de filosofia para ser compreendido. Mas se a filosofia fosse a condição necessária e suficiente do conhecimento ou ideia de direito natural, haveria conhecimento do direito natural se houvesse filosofia.

¹⁸CM, pp. 19-20. Sobre a articulação da filosofia política com a ciência política considere-se Roland Pennock, “Political Science and Political Philosophy”, *The American Political Science Review*, Vol. 45, No. 4, 1951, pp. 1081-1085.

depende de um conhecimento que não reivindica o carácter da ciência nem da generalidade”.¹⁹ A descoberta do problema do direito natural pressupõe então a compreensão natural e a compreensão “científica” das coisas humanas ou políticas; e pressupõe, além disso, a sobreposição da compreensão científica à compreensão natural.

Na introdução da famosa obra de Leo Strauss, *Direito Natural e História*, torna-se possível observar o ponto de partida da sua investigação filosófica. Nela, Strauss parece começar por enunciar o problema político ou humano dos nossos tempos, a saber, o problema da erosão ou do abandono da ideia de direito natural.²⁰ Se esse é o seu ponto de partida, já não podemos dizer que é propriamente a descoberta da ideia de direito natural que está hoje em causa: a vida política contemporânea convive com essa ideia. Como a ideia de direito natural pressupõe a possibilidade de filosofia e, em especial, de filosofia política, o problema político ou humano dos nossos tempos é prático e teórico. Por esta razão, e como se perceberá melhor mais adiante, a ciência política aristotélica – que se afasta de forma decisiva da teoria propriamente dita e que parece ser insuficiente para enunciar e resolver esse problema – precisa hoje de ser complementada pela filosofia política.²¹

¹⁹*Op. cit.*, pp. 673 e ss.

²⁰Cf. *DNH*, pp. 3-4. Sobre este assunto veja-se Richard Kennington, “Strauss's Natural Right and History”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 1, 1981, p. 57. Segundo Kennington, desde o “idealismo alemão” nenhum pensador de “primeira ordem” escreveu sobre o direito natural ou sobre a sua necessidade. Immanuel Kant, em particular, terá esvaziado o direito natural do seu sentido original ao asseverar que a “lei moral” é a “lei da razão” e não a “lei natural”: cf. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); tradução portuguesa *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, SD, p. 31. Como Kennington bem observa, porém, a própria noção de lei natural deve ser diferenciada da noção de direito natural. Strauss fala sobre a importância desta distinção em *SPPP*, pp. 138 e ss, por um lado, e *DNH*, pp. 126 e ss., por outro. Strauss cita Ernst Troelsch para realçar a tese de que a ideia de direito natural é hoje “incompreensível”. Contudo, ao contrário de Strauss, Troelsch considera o abandono da ideia de direito natural uma coisa salutar: cf. Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, trad. Ernest Barker, Cambridge University Press, 1934, p. 201 e ss. Como o problema da erosão da ideia de direito natural conduz a uma crise da democracia liberal, não é incorrecto dizer, se se quiser ser ainda mais concreto e específico, que o ponto de partida de Strauss é a crise da democracia liberal – sobre este assunto veja-se Victor Gourevitch, “The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*”, em *The Crisis of Liberal Democracy: a Straussian Perspective*, ed. Kenneth Deutsch and Walter Soffer, State University of New York Press, New York, 1987, p. 30. E compare-se com *LAM*, p. 224.

²¹*DNH*, p. 135.

A ideia de direito natural é hoje rejeitada, segundo Strauss, em nome do historicismo e do positivismo científico.²² Se a rejeição contemporânea do direito natural for anti-filosófica, como Strauss dá a entender que é, a condição necessária e suficiente da compreensão do problema do direito natural dissipa-se: o que está verdadeiramente em causa com a erosão contemporânea da ideia de direito natural é a própria possibilidade de filosofia e de filosofia política no sentido clássico do termo.²³ Como a filosofia socrática pressupõe a compreensão natural, a rejeição anti-filosófica do direito natural conduz à impossibilidade de a compreensão natural se aliar à compreensão teórica e científica das coisas humanas ou políticas. Para mais, o positivismo científico chega a negar até a própria possibilidade de compreensão natural e, por isso, o ponto de partida da filosofia política. Strauss escreve então num momento em que a filosofia ou a filosofia política parece estar “moribunda”, isto é, em que a evidência do problema do direito natural começa a desvanecer-se.²⁴

²²Strauss não procura sequer responder primariamente, i.e., na introdução da sua obra, à tese da ciência social contemporânea de que não existe direito natural, mas somente à tese de que o direito natural é necessário. Ao proceder deste modo, está no fundo a disputar a ideia da ciência social contemporânea de que a descoberta do problema do direito natural não acarreta a consciência da sua necessidade, ou antes, a questionar a tese de que a ausência de um conhecimento do direito natural não representa tão-pouco um problema político ou humano *fundamental*. Ao mostrar que a ciência social do seu tempo conduz ao niilismo, assunto que desenvolveremos no quinto capítulo deste trabalho, Strauss não está apenas a demonstrar que ela surte consequências políticas e humanas indesejáveis ou prejudiciais, mas também, em última instância, que esta ciência não consegue fundamentar cientificamente o seu valor ou dignidade. Não consegue demonstrar cientificamente porque é que o homem deve preferir a ciência à mera opinião ou religião. Strauss não nega que a ciência em causa seja uma ciência política, i.e., uma ciência que se pronuncie sobre as coisas políticas, mas nega que se consiga pronunciar sobre elas de uma forma relevante ou útil para quem procura empregar o discernimento político (considere-se o terceiro parágrafo da introdução de *DNH*. Veja-se ainda, por exemplo, *PS*, p. 59; *WIPP*, pp. 23-25; *LAM*, pp. 213-214). Se a finalidade do discernimento político for, como se verá, descobrir a vida boa, por detrás da crítica de Strauss encontra-se a ideia de que a ciência social contemporânea não consegue pronunciar-se de forma útil sobre a vida boa. Como a ciência social nega a necessidade de um conhecimento científico do bem em razão de entender que o fundamento último da tolerância é a impossibilidade de o homem obter esse conhecimento, Strauss procura habilidosamente demonstrar que a dita ciência, ao invés de conduzir à tolerância, conduz ao niilismo ou à ideia de que todas as opiniões têm igual dignidade, incluindo as intolerantes. Com a demonstração de que a ciência social do seu tempo conduz ao niilismo, tal como a própria rejeição indiscriminada do direito natural, Strauss parece realçar a necessidade e utilidade (política e humana) de (e a importância de uma discussão sobre o) direito natural.

²³*DNH*, pp. 7-8 e pp. 10-11. Será por esta razão que Strauss diz com frequência que a crise dos nossos tempos decorre de uma crise da filosofia.

²⁴*WIPP*, p. 17. Compare-se *DNH*, pp. 3-4 com p. 71. Peter Laslett, diagnosticou a morte da filosofia política e identificou a causa da sua morte na emergência do positivismo lógico. Cf. *Philosophy, Politics and Society*, Series I Basil Blackwell, Oxford, 1956, p. vii. Veja-se ainda Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, p. 11.

Qual é então o *problema* especificamente humano ou político que depende da descoberta da filosofia política para ser devidamente compreendido? Em termos muito simplistas é o problema da redução do justo ao legal ou, noutros termos, o problema que advém do reconhecimento da ausência de um conhecimento que permita distinguir o justo do legal.²⁵ A redução do justo ao legal, que tanto o positivismo legalista como o historicismo promove, constitui um problema político ou humano fundamental porque segundo Strauss impede, entre outras coisas, a distinção entre as leis e decisões verdadeiramente justas, por um lado, e as leis e decisões verdadeiramente injustas, por outro; distinção essa aparentemente indispensável ao governo realmente justo e bom.

Esta tese, a tese de que o justo é idêntico ao legal não é propriamente uma novidade dos nossos tempos, mas sim uma ideia recorrente na tradição do pensamento filosófico.²⁶ Como se perceberá no segundo capítulo, ao passo que no passado a redução do justo ao legal consistia numa tese filosófica, pelo menos depois da descoberta da natureza, no presente é essencialmente anti-filosófica. Isto quer dizer que a rejeição contemporânea do direito natural, ao contrário da rejeição filosófica do direito natural, obscurece ainda mais a compreensão do problema e por conseguinte da necessidade de direito natural: a nossa ciência política perdeu completamente ou quase completamente de vista os problemas humanos ou políticos fundamentais.²⁷

Strauss não diz propriamente que da ausência do conhecimento do direito natural surtem “consequências desastrosas”, mas antes que essas consequências decorrem da sua rejeição. Quer dizer, o reconhecimento da ausência do conhecimento do direito natural é compatível com a ideia de que a sua descoberta não é imediata ou de que depende do “cultivo da razão”.²⁸ A rejeição do direito natural pode ser filosófica ou anti-filosófica, dado que tanto uma como a outra surte “consequências

²⁵Esta tese, a de que o justo é idêntico ao legal, é tão antiga quanto o próprio pensamento político. Cf. *DNH*, pp. 4-5. Compare-se com p. 12 e p. 81. Para um exemplo contemporâneo da identificação do justo com o legal veja-se, por exemplo, Hans Kelsen, *A Justiça e o Direito Natural*, trad. João Baptista Machado, Almedina, 2001, p. 44.

²⁶Cf. Platão, *República*, 331e, por exemplo. Veja-se ainda Karl Löwith and Leo Strauss, “Correspondence”, *op. cit.*, pp. 112-113.

²⁷Veja-se, por exemplo, *OT*, p. 22 e p. 177. Veja-se ainda *CM*, p. 10.

²⁸Cf. *DNH*, p. 11 e p. 5.

desastrosas”.²⁹ Mas a rejeição filosófica, por contraposição à rejeição anti-filosófica, conserva a vantagem de permitir uma certa aproximação à compreensão de problemas *políticos* fundamentais: a rejeição filosófica do direito natural é compatível com a filosofia, não das soluções e problemas políticos ou humanos (filosofia política), mas das soluções e problemas estritamente humanos; e a filosofia, embora indirectamente, é uma condição da existência da filosofia política. Contudo, poderá ser dito que tanto a rejeição filosófica como a rejeição anti-filosófica conduzem, como se verá, à falta de moderação ou auto-consciência (*sophrosune*).

Seja como for, se da rejeição do direito natural surtem consequências práticas desastrosas, o homem pode ser levado a aceitar a ideia de direito natural simplesmente porque esta parece ser “útil”.³⁰ Contudo, esta solução, a solução essencialmente prática para o problema político dos nossos tempos, que por sinal é teórico e prático, não é suficiente. Não é suficiente porque o homem não consegue comprometer-se a uma coisa que sabe que é falsa (Nietzsche). Isto parece querer dizer que a vida política e, em especial, a vida política contemporânea é ameaçada pela identificação do mundo político com a “Caverna”, para aludir a uma célebre alegoria.

É importante perceber a ideia de que são preocupações essencialmente práticas, quer dizer, preocupações com as consequências práticas da erosão que começam por justificar a investigação teórica da existência de direito natural. Neste sentido, nunca é demais reforçar a ideia de que o ponto de partida da investigação teórica de Leo Strauss é o reconhecimento de um problema político fundamental, a saber, o problema político ou humano que advém da rejeição contemporânea anti-filosófica do direito natural. O reconhecimento deste simples problema político pressupõe que, para Strauss, ainda existe hoje necessidade de filosofia e filosofia política. Para comprovar a inexistência de direito natural, no entanto, a preocupação prática com as consequências da rejeição deve dar lugar a uma preocupação teórica com a veracidade das demonstrações teóricas que sustentam essa rejeição.³¹ No momento em que passa a ser relevante, em nome de preocupações práticas, desenvolver investigações teóricas, as preocupações práticas são

²⁹*Ibid.*, p. 5. Para uma perspectiva teológica das consequências da rejeição do direito natural veja-se, por exemplo, Tomás António Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, em *Obras Completas*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1957, pp. 23 e ss.

³⁰Cf. *DNH*, pp. 7-8.

³¹*Ibid.*, p. 8.

suspensas. As considerações práticas ou políticas sobre a utilidade da ideia de direito natural não podem nortear ou condicionar a investigação acerca da veracidade da demonstração da rejeição da ideia de direito natural. O mesmo vale por dizer, a verdade não deixa de ser verdade mesmo no caso de ser des-útil. *Antes* e apenas antes de qualquer prova em contrário, isto é, antes da investigação teórica propriamente dita, o pensamento político que já convive com a ideia de filosofia é obrigado a concluir que a “utilidade e a verdade são duas coisas inteiramente diferentes”.³²

A ideia da necessidade de uma investigação teórica acerca do direito natural parte do pressuposto da ausência do conhecimento de direito natural. O reconhecimento da ausência desse conhecimento, ou do problema que dele emerge, exige moderação, pois, até concluir a tarefa da demonstração teórica da existência ou da inexistência de direito natural, as opiniões do homem acerca das coisas políticas *ou* humanas e, em especial, sobre a justiça, não podem simplesmente reclamar uma autoridade completa. Mas isto não quer dizer que tem de ser reconhecida a mesma dignidade a todas as opiniões. Quer dizer, isso sim que, enquanto a questão teórica da existência do direito natural permanecer em aberto, há espaço para uma ciência política meramente aristotélica, ou seja, para uma ciência política não-teórica que é regida pela prudência (*phronesis*).

Em suma, o ponto de partida indispensável duma proposta de estudo da questão da recuperação da filosofia política clássica no pensamento de Strauss, da recuperação enquanto recuperação da compreensão do problema do direito natural, é a questão da erosão contemporânea da ideia de direito natural.³³ É a questão prática das

³²*Ibidem*. Mais tarde poder-se-á concluir que não são.

³³Strauss discute o problema político ou humano contemporâneo em inúmeros textos seus. A esse problema Strauss chama-lhe frequentemente “crise da modernidade” ou “crise do nosso tempo” ou até “noite do mundo”, aludindo assim às famosas expressões de Heidegger. Não nos interessa aqui compreender a origem da crise da modernidade - ou a tese de Strauss de que a crise da modernidade corresponde no fundo uma crise da filosofia moderna, ou compreender sequer a relação desta tese com o positivismo científico e historicismo. Contudo, em jeito de complemento considere-se *CM*, p. 3, onde Strauss diz que a crise da modernidade consiste no facto de o “Ocidente se ter tornado incerto relativamente ao seu propósito”, o que terá gerado “desespero” e muitas formas de “degradação”. Será fundamental ao Ocidente acreditar no seu propósito porque este habituou-se a identificar-se com um “propósito universal”. Ora, a depreciação dos propósitos e princípios universais foi operada, como veremos no segundo capítulo deste trabalho, sobretudo pelo historicismo. Outro efeito da crise da modernidade pode ser observado em *OT*, p. 177 e ss. - onde é dito que essa crise constitui a incapacidade científica de identificar, analisar e condenar certos fenómenos sociais, quando devem ser condenados, como *certas* tiranias (modernas) -, e em *LAM*, pp. ix e ss. - onde é dito que à luz da ciência política

consequências da rejeição contemporânea do direito natural que hoje lança a investigação teórica do direito natural. A rejeição contemporânea do direito natural é anti-filosófica. Posto que é anti-filosófica, opõe-se categoricamente à filosofia política, i.e., à condição necessária e suficiente da compreensão do problema do direito natural. A recuperação da filosofia política clássica é, então, a recuperação dessa compreensão, duma compreensão que poderá contrariar as referidas consequências desastrosas. Em especial, poderá corresponder a uma compreensão mais genuinamente científica das coisas humanas ou políticas – dos seus problemas fundamentais.³⁴

contemporânea não é possível fundamentar devidamente a posição liberal e a posição conservadora. Em *IPP*, pp. 81 e ss., Strauss retrata a crise da modernidade como se esta fosse, no fundo, o reflexo da crença do homem moderno de que é incapaz de obter um conhecimento científico do bem – desenvolveremos esta questão no quinto capítulo deste trabalho. Sobre este assunto veja-se ainda J. York and Michael Peters, *Leo Strauss, Education, and Political Thought*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison, 2011, p. 44.

³⁴Cf. *CM*, p. 11 – “o regresso à filosofia política clássica é necessária e uma tentativa ou experimental”. Noutro texto seu – nomeadamente em “Living Issues of German Postwar Philosophy”, em *LSTPP*, p. 134 -, Strauss reconhece que o regresso à razão é necessariamente um regresso à razão “pré-moderna” – *Ibid.*, p. 133 -, e que o regresso aos filósofos pré-modernos ou clássicos é necessário. O facto de ser necessário não invalida que seja “experimental”. E é experimental porque, à luz da crítica positivista e da crítica historicista, poderá não ser possível: “o presente estudo baseou-se na premissa, sancionada por um poderoso preconceito, de que um regresso à filosofia pré-moderna é impossível” – *LAM*, p. 257.

CAPÍTULO II

AS PRIMEIRAS VERSÕES DE HISTORICISMO

1 - O convencionalismo historicista

A discussão de Leo Strauss acerca do historicismo é verdadeiramente labiríntica. Poderá dizer-se, pelo menos em jeito introdutório, que o seu fio condutor é o seguinte: a crítica historicista do direito natural é também uma crítica da concepção clássica de filosofia. Neste sentido, o historicismo é anti-filosófico. Mas porque também é uma crítica do direito natural confunde-se, nesse aspecto, com o convencionalismo clássico, ou seja, com a filosofia clássica que afirma o carácter convencional de todo o direito. O historicismo é então um convencionalismo anti-filosófico. Ora, a filosofia socrática, uma versão da filosofia clássica que, por sinal, não rejeita a possibilidade de direito natural, inicia a demonstração dessa possibilidade a partir da tese *filosófica* do convencionalismo do direito. Por conseguinte, para demonstrar a possibilidade de direito natural Leo Strauss tem de começar por defender ideia de filosofia da crítica historicista.³⁵

³⁵Disse-se que a discussão do historicismo de Strauss é labiríntica. A bem dizer, é labiríntica porque não são explicitamente enunciados os autores historicistas visados, ou apenas muito ocasionalmente, nem explicado o argumento geral de Strauss. É possível, porém, identificar pelo menos quatro grande versões de historicismo a partir da análise de Strauss. São eles o historicismo pré-teórico, o historicismo positivista (não há propriamente um historicismo positivista, mas o pensamento de Max Weber, por exemplo, combina elementos positivistas e elementos historicistas), o historicismo teórico e, por último, o historicismo existencialista ou radical (discordamos por isso da descrição feita por Luc Ferry em

O convencionalismo (filosófico), essencialmente não-socrático, por um lado, e a filosofia socrática, por outro, adoptam basicamente a mesma concepção de filosofia (*philosophia*), a saber, a concepção de filosofia enquanto descoberta da natureza (*physis*).³⁶ Como a filosofia é a ascensão das opiniões ao conhecimento (*episteme*) ou verdade (*aletheia*) e, por outro lado, como a verdade corresponde ao conhecimento da ordem eterna, a filosofia clássica considerada por Leo Strauss (convencionalismo e filosofia socrática) identifica a descoberta da natureza com o conhecimento da ordem eterna ou, para aludir mais uma vez à alegoria de Platão, com a ascensão da “Caverna”.³⁷ Como a verdade corresponde ao conhecimento da ordem eterna, ou seja, ao conhecimento de algo invariável, os clássicos identificam a norma com a natureza.³⁸ Contudo, esta ideia precisa de ser adjectivada. O convencionalismo filosófico, por contraposição à filosofia socrática – que por sinal se recusa a encarar as coisas humanas ou políticas “à luz da distinção subversiva entre natureza e lei (convenção)”³⁹ –, entende que a convenção (*nomos*) não participa na ordem eterna ou que é simplesmente diferente da natureza.⁴⁰ Asseverar que a convenção não participa na ordem eterna equivale a afirmar que as coisas humanas ou políticas, como as leis ou as noções de

Rights: the New Quarrel Between the Ancients and the Moderns, trad. Franklin Philip, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 30).

³⁶Os filósofos convencionalistas são os filósofos pré-socráticos ou, em bom rigor, todos os filósofos que rejeitam a existência do conhecimento do direito natural. Neste sentido, “filósofos convencionalistas” equivale a “sofistas”. Sobre alguns dos primeiros filósofos convencionalistas considere-se Susan Jarratt, “The First Sophists and the Uses of History”, *Rhetoric Review*, Vol. 6, No. 1, 1987, pp. 67-78 e a extremamente útil lista de G. Kerferd, em “The First Greek Sophists”, *The Classical Review*, Vol. 64, No. 1, 1950, pp. 8-10. Os pré-socráticos pareciam identificar o estudo da natureza com o estudo das coisas primeiras – compare-se DNH, pp. 72 e ss. com William Heidel, “A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45, No. 4, 1910, pp. 80 e ss. Sócrates não, como veremos a partir do sexto capítulo. Heidel e William Chase Green, tendem a discordar de John Burnet (*Early Greek Philosophy*, A. & C. Clark, London, 1930, p. 14), que faz equivaler a *physis* “às coisas das quais tudo é feito”, porque entendem que *physis* também contém o significado do “nexo causal de todas as coisas num todo” - Green, “Fate, Good, and Evil in Pre-Socratic Philosophy”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 47, 1936, p. 88.

³⁷Compare-se DNH, p. 78 com p. 13. Cf. Platão, *República*, 514a. Corrigiremos esta ideia no sexto capítulo.

³⁸DNH, pp. 77-78. Será prudente fazer aqui uma ressalva no que diz respeito a Demócrito. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1009b7.

³⁹DNH, p. 105.

⁴⁰Sobre esta distinção veja-se Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, pp. 57 e ss.

justiça ou de direito do homem, nunca podem ser conformes à ordem eterna. Nesse caso, aquilo que é convencional ou variável (coisas humanas *ou* políticas) é necessariamente menos digno que aquilo que é invariável ou eterno (coisas naturais ou seres). Se o conhecimento da ordem eterna é invariável, poderá aferir-se que, para o convencionalismo filosófico, a opinião se assemelha à convenção no seu carácter variável e menos digno.⁴¹

Para Leo Strauss, a filosofia socrática distingue-se do convencionalismo filosófico na delimitação do universo da *physis*. Como filósofo convencionalista entende, ao observar, entre outras coisas, a evidente existência de uma “infinita variedade” de noções de direito e justiça, que as coisas políticas são simplesmente variáveis ou convencionais, a concepção da *physis* da filosofia convencionalista exclui as coisas políticas da ordem eterna.⁴² Não há filosofia política propriamente dita para o convencionalista, isto é, filosofia enquanto procura do conhecimento das coisas políticas. Na sua perspectiva, toda a filosofia é uma filosofia sobre as coisas naturais não-políticas. O próprio conhecimento de que não há conhecimento das coisas políticas corresponde a uma intelecção sobre as coisas naturais não-políticas.⁴³ No entanto, dizer que não há verdade no direito equivale a reconhecer que o homem enquanto homem não pode senão ter opiniões acerca das soluções e problemas políticos *ou* humanos.⁴⁴ Isso não quer dizer que o filósofo convencionalista não reconhece a existência de

⁴¹Cf. *DNH*, p. 13. A ideia decisiva do raciocínio de Strauss é a de que, segundo a filosofia clássica, a opinião é variável e o conhecimento é invariável.

⁴²*Ibid.*, p. 81. Compare-se com p. 13. Veja-se ainda Luís Cabral de Moncada, *Estudos de Filosofia do Direito e Do Estado*, Vol. II, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 150 e ss.

⁴³Richard Velkley estará errado ao dizer que a primeira versão da filosofia política era convencionalista porque para um convencionalista não se pode substituir opiniões sobre as coisas políticas pelo conhecimento das coisas políticas. Ou seja, os convencionalistas ainda não apreenderam o carácter *peculiar* das coisas políticas. Cf. “On the Roots of Rationalism: Strauss’s *Natural Right and History* as Response to Heidegger”, *The Review of Politics*, Vol. 70, 2008, p. 246.

⁴⁴Para compreender a afirmação de Strauss de que Sócrates fundou a filosofia ou ciência política, é necessário entender que já havia pensamento político, i.e., pensamento sobre as coisas humanas ou políticas, antes de Sócrates. Apenas com Sócrates, porém, o pensamento político passou a reivindicar ser filosófico ou científico. Considere-se *DNH*, p. 71. Sobre algumas formas de convencionalismo filosófico que se debruçam sobre as coisas humanas veja-se, por exemplo, *ibid.*, p. 81 e Heraclito, *Fragmentos Contextualizados*, trad. Alexandre Costa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, p. 153, fragmento XCIII. Como se perceberá no sexto capítulo deste trabalho, a filosofia socrática não considera as coisas humanas simplesmente variáveis, o que será outra forma de dizer que as coisas humanas não são simplesmente convencionais.

problemas e soluções fundamentais, mas apenas que esses problemas e soluções fundamentais não são políticos ou humanos. O convencionalismo filosófico subtrai a carga política ou humana das soluções e dos problemas filosóficos. O mesmo vale por dizer, para a filosofia convencionalista as soluções e os problemas filosóficos correspondem a questões humanas acerca de coisas não-humanas. Se a filosofia clássica for a ascensão da opinião ao conhecimento, para a filosofia convencionalista a filosofia é a ascensão das opiniões sobre os problemas e soluções ao conhecimento dos problemas e soluções não-humanos. Ou seja, a filosofia é a condição necessária, mas insuficiente, do aparecimento da filosofia política e, por isso, da compreensão do problema do direito natural.⁴⁵

Se não é uma filosofia da política, como é que a filosofia convencionalista encara a ausência do conhecimento do direito natural?

O homem é “demasiado fraco” para “viver” ou “viver bem” se não viver em sociedade.⁴⁶ Mas em sociedade é necessário “estabilizar” de algum modo as opiniões dos homens para que possa haver “paz”. O direito é “útil”. Ao rejeitar-se a possibilidade da “verdade” no direito, isto é, de um direito por natureza invariável, também se rejeita a possibilidade de alcançar a paz através do conhecimento filosófico. A opinião sobre as coisas políticas é então obrigada a transformar-se, não em conhecimento, pois não pode, mas num “dogma público”. Este é, no fundo, uma mera opinião que se reveste de “autoridade”. É uma opinião levada a apresentar-se como uma coisa puramente verdadeira.⁴⁷ Por outras palavras, o dogma público é a tentativa de a sociedade apresentar o (seu) direito como uma coisa simplesmente verdadeira, de encobrir o seu carácter simplesmente arbitrário e, assim, de estabilizar as opiniões dos homens.⁴⁸

⁴⁵O convencionalismo filosófico reconhece a existência de uma arte política, mas essa arte política não se pode transformar em filosofia política porque está desligada da ordem eterna. Daí a que os famosos convencionalistas clássicos, como Trasímaco e Górgias, por exemplo, valorizem tanto a retórica ou a arte da persuasão. A retórica não está ao serviço da justiça porque a justiça não participa na ordem eterna – a retórica é uma arte independente.

⁴⁶Compare-se *DNH*, p. 13 com p. 93.

⁴⁷Disfarçar o direito com um carácter simplesmente invariável, constituindo-se assim numa fonte de autoridade política, parece ser parte do significado de dogma público, para Strauss.

⁴⁸Considere-se *Ibid.*, pp. 79 e ss.

Se, para os filósofos clássicos em geral, a filosofia for a ascensão das opiniões ao conhecimento, ao dizer que “filosofar” pressupõe a ascensão do “dogma público” ao “conhecimento privado”, em bom rigor Strauss está a insinuar que para um filósofo convencionalista a filosofia pressupõe a ascensão da opinião – utilmente cultivada em sociedade, de que o seu direito participa na ordem eterna (metafísica), ou de que a justiça tem um suporte divino (teologia) –, ao conhecimento de que todo o direito é convencional. Se todo o direito for convencional, a vida consagrada à justiça não é a vida conforme à natureza.⁴⁹ Para um convencionalista, o conhecimento privado é o de que a cidade e, em especial, as convenções humanas, não podem ser simplesmente conformes à natureza ou verdade. Por outras palavras, o regime político, bem como as demais coisas políticas, não podem ser de acordo com a natureza.⁵⁰

Para um convencionalista, o problema acima descrito não é um problema da filosofia *per se*, e sim político, porque não encara a pretensão de verdade do direito da sociedade *qua* sociedade como uma pretensão *natural*. Por outras palavras, para o filósofo convencionalista é “útil” à sociedade consagrar a verdade do seu direito, mas não é natural, ou seja, não há uma necessidade, apenas utilidade, de toda a sociedade *qua* sociedade apresentar o seu direito como verdadeiro.⁵¹

À primeira vista o historicismo parece ser simplesmente idêntico ao convencionalismo filosófico. Ambos afirmam o carácter convencional de todo o direito. Ou seja, rejeitam o direito natural, a sua necessidade, e a possibilidade de filosofia *da* política.⁵² Contudo, por ser anti-filosófico, o historicismo dá o passo adicional de rejeitar a premissa clássica da possibilidade de ascender da opinião ao conhecimento. E para o convencionalismo filosófico, a ascensão filosófica consiste na ascensão da convenção ou do dogma público ao conhecimento privado: o conhecimento privado consiste na ideia de que o bem do homem corresponde, não à vida consagrada aos

⁴⁹*Ibid.*, pp. 92 e ss.

⁵⁰Cf. *Ibid.*, pp. 13-14. Strauss limita-se a insinuar a ideia de que o convencionalismo reconhece a necessidade de direito natural, i.e., da necessidade de o direito assumir um carácter invariável. Veja-se também, *Ibid.*, p. 93 e a nota respectiva.

⁵¹O convencionalismo filosófico é suficiente para detectar a utilidade de a cidade afirmar o seu direito como um direito superior ou verdadeiro – veja-se *Ibid.*, p. 93. Cf. Platão, *Protágoras*, 322b6 e 327c4-e1.

⁵²Razão pela qual Strauss diz em *LAM*, p. 29 que “há uma semelhança entre o historicismo moderno e o convencionalismo antigo (a visão de que todo o direito é convencional ou que nenhum direito é natural).

outros, àquilo que é comum, ou à vida justa e nobre, mas à vida dedicada ao bem individual ou ao prazer.⁵³ A filosofia do prazer ou o hedonismo é a solução humana *par excellence*, apenas porque não existem soluções humanas ou políticas fundamentais. O prazer é tudo o que resta.

O historicismo elimina, não só a filosofia das soluções políticas *ou* humanas (filosofia socrática), mas também a filosofia das soluções não-humanas (filosofia convencionalista), por um lado, e, por outro, a filosofia dos problemas, seja entendida como uma filosofia dos problemas políticos *ou* humanos (filosofia socrática), seja entendida apenas como uma filosofia dos problemas não-humanos (filosofia convencionalista). Para simplificar, o historicismo elimina a filosofia no sentido *clássico*.

Ao impedir a *ascensão* das opiniões ao conhecimento, o historicismo torna o homem necessariamente refém da opinião. Torná-lo refém da opinião quer dizer impedi-lo de ascender da “Caverna” e, correndo o risco de saturar o uso da metáfora platónica, incapacitá-lo até de encarar a “Caverna” enquanto tal. Para um filósofo convencionalista, a impossibilidade de ascender da “Caverna” equivale à impossibilidade de descobrir a vida boa enquanto vida dedicada ao prazer ou ao bem pessoal; para um socrático, por seu turno, equivale à impossibilidade de descobrir a vida boa, ou seja, de perguntar “qual é o melhor modo de vida?”.⁵⁴

O historicismo é verdadeiramente original porque conjuga a rejeição da filosofia dos problemas com a rejeição da filosofia das soluções; imitando assim, de algum modo, o pensamento político pré-filosófico que ignorava por completo essas possibilidades. Na verdade, vai mais longe do que o próprio pensamento pré-filosófico

⁵³Na sua carta a Meneceu, Epicuro diz “pois temos necessidade de prazer quando nos afligimos, porque o prazer não está presente; mas quando não nos afligimos, então não temos necessidade de prazer; e a este respeito, afirmamos, que o prazer é o princípio e o fim de viver em felicidade” - Diógenes Laércio, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad. C. G. Yonge, Bohn's Cassical Library, London, 1915, pp. 470 e ss. Compare-se com Cícero, *República*, III, 26, para a enunciação da crítica hedonista ou epicurista do homem que identifica o prazer com o bem e louva a justiça em si mesma. Em *De finibus* Cícero desenvolve os argumentos da tese hedonista. Cf. I, 30; 32; 33; 35; 37; 38; 42; 45, etc.

⁵⁴Isto quer dizer que toda a filosofia clássica admite a existência de uma vida conforme à natureza ou, noutros termos, admitem a “primazia do bem sobre o justo – cf. *DNH*, p. 82. A partir do sexto capítulo perceberemos que esta é a questão política fundamental para Sócrates e Aristóteles. Tendo em consideração esta ideia, Strauss diz que o historicismo “certamente cria dúvidas quanto à própria questão da natureza das coisas políticas e da justa ou melhor ordem política” – cf. *WIPP*, p. 57.

original, pois, como se verá, impede o reconhecimento de qualquer tipo de normas objectivas (teológicas, filosóficas, mitológicas, etc.). Para rejeitar a filosofia, o historicismo começa por assinalar a incapacidade de o homem intuir a ordem eterna. Mas ao fazê-lo contesta a própria premissa filosófica clássica de que o conhecimento da ordem eterna, ou da natureza, é a norma – o papel da filosofia já não é conhecer a norma.⁵⁵ Segundo o historicismo, o papel da filosofia passa a ser investigar as ordens temporais ou histórias, os produtos da criatividade humana.⁵⁶ A verdadeira fonte de normas não é a ordem eterna, mas a liberdade ou criatividade humana que se manifesta na história.⁵⁷ Se, para a filosofia clássica, a natureza goza de uma dignidade superior às “obras humanas” e, sem se querer ser anacrónico, à “história”, para o historicismo, a natureza passa a ter tanta dignidade como as obras humanas (que incluem as concepções de justiça), ou seja, em alternativa, passa a ser considerada inferior em dignidade à liberdade ou à história.⁵⁸

2 – O historicismo pré-teórico

São inúmeros os autores que sustentam a ideia de que a crítica historicista começou por ser uma crítica do direito natural e que, apenas mais tarde, essa crítica se transformou numa crítica da ideia de filosofia *per se*.⁵⁹ Wilhelm Dilthey, Leo Strauss e

⁵⁵Segundo Strauss existem fontes clássicas que argumentam a mesma coisa, como, por exemplo, Lucrecio – *LAM*, p. 85 – “o recurso aos deuses da religião e o medo deles já é um remédio para um sofrimento mais fundamental: o sofrimento que decorre do palpito de que aquilo que é digno de ser amado não é sempiterno ou de que o sempiterno não é digno de ser amado”.

⁵⁶Cf. *WIPP*, p. 56 – “a filosofia política não é uma disciplina histórica. As questões filosóficas da natureza das coisas políticas e da justa ou melhor ordem política são fundamentalmente diferentes das questões históricas, que estão preocupadas com individuais: grupos individuais, seres humanos individuais, conquistas individuais, “civilizações individuais”, o “processo” individual da civilização humana do seu início até ao presente, e por aí em diante.

⁵⁷Ideia retomada na primeira parte do quarto capítulo. Veja-se, por exemplo, Karl Löwith and Leo Strauss, “Correspondence”, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁸Considere-se *FPP*, pp. 65-66 – o historicismo é uma forma de retaliação do racionalismo por rejeitar a “*theoria* em nome da *praxis*, que [por sua vez] já não é inteligível enquanto *praxis*” (o itálico é nosso).

⁵⁹Sobre esta questão veja-se, por exemplo, Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (1983), tradução inglesa: *Philosophy in Germany 1831-1933*, trad. Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 38-39. Veja-se ainda a tese de doutoramento de Nasser Behnegar, “Leo Strauss's Critique of Historicism: A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of Social Sciences in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy”, *Committee on Social Thought*, Chicago,

Herbert Schnädelbach, por exemplo, parecem concordar que a escola histórica carece de uma “fundação filosófica”.⁶⁰ A crítica do primeiro historicismo depende da negação dos princípios universais (filosofia) *apenas* porque os princípios morais das doutrinas de direito natural (filosofia política) pressupõem a existência de princípios universais. Com efeito, a crítica historicista dos princípios universais visa atingir o carácter universal e transcendente dos princípios morais ou, noutros termos, demonstrar que todos os princípios morais são, ao cabo e ao resto, princípios individuais, particulares ou históricos. Como se verá, para demonstrar a inexistência de princípios universais, o primeiro historicismo limita-se a procurar demonstrar que as coisas políticas ou humanas locais e temporais são mais dignas que as políticas ou humanas universais. No fundo, limita-se a procurar demonstrar que os princípios, normas e direitos *históricos* são superiores aos princípios, normas e direitos *universais*. Começemos pelo princípio.⁶¹

Dito de uma forma simples, para o historicismo pré-teórico, os princípios históricos são mais dignos que os princípios universais porque, do ponto de vista das coisas humanas ou políticas, o reconhecimento de princípios universais surte um efeito político necessariamente revolucionário. Neste sentido, o historicismo contesta categoricamente a necessidade de *qualquer* versão de direito natural.⁶²

December, 1993, pp. 59 e ss e Charles Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995, p. 140.

⁶⁰Sobre a necessidade de criticar o direito natural para fundar um novo sentido do “histórico”, veja-se, por exemplo, Meinecke, *op. cit.*, p. 22. Strauss identifica a entrada em cena, digamos assim, do historicismo, com a emergência da escola histórica do início do séc. XIX, i.e., com figuras como Leopold Von Ranke, Johann Gustav Droysen, etc. Sobre a questão da origem ou raízes do historicismo, a literatura tende a discordar. Em relação ao vasto assunto da origem do historicismo considere-se, adicionalmente, Strauss, *WIPP*, pp. 57-58, Karl Löwith, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949; Friedrich Meinecke, *op. cit.*; Wilhelm Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1919), tradução espanhola *Theoria de las Concepciones del Mundo*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, S.D., tradução portuguesa *Os Tipos de Conceção do Mundo*, trad. Artur Morão, Luso Sofia Press, Lisboa, 1992; Calvin Rand, “Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 25, No. 4, 1964, pp. 504 e ss.

⁶¹Schnädelbach, não diz propriamente que a crítica historicista começou por visar o direito natural, mas parecem concordar com Strauss ao reconhecer que a crítica da filosofia operada pelo historicismo só adquiriu um enquadramento filosófico ou teórico num momento ulterior. Cf., *op. cit.*, p. 33 e *WIPP*, pp. 58-59.

⁶²*DNH*, p. 15.

Porque é que, para o historicismo pré-teórico, o reconhecimento teórico ou metafísico de toda a ideia de direito natural conduz obrigatoriamente a um efeito político revolucionário? Porque, ao estabelecer um padrão transhistórico, opera necessariamente uma condenação prática ou política de todas as ordens políticas históricas ou actuais. Esta tese, paradigmática, como se verá, para todo o historicismo enquanto historicismo, é discutida, por exemplo, por Friedrich Meinecke no seu *Historicismo e a sua Génese*, a propósito do *Diálogo sobre a Política* de Leopold von Ranke.⁶³ Segundo Meinecke, Ranke entende que a política baseada em “princípios abstractos” é “vazia” e, por outro lado, que a própria adopção de “princípios abstractos” arruina a possibilidade de uma política sobre o concreto.⁶⁴ A imaginação de um padrão moral metafísico ou transhistórico conduz inexoravelmente à não-identificação plena do indivíduo com a ordem social que o destino lhe “deu”. É por isso habitual ouvir o argumento historicista de que a ideia de direito natural faz com que o homem se sinta um *estrangeiro* na sua própria ordem política, ou, o que é equivalente, que não se sinta *em-casa* nessa ordem política.⁶⁵

Para conseguir compreender a crítica historicista original, no entanto, é indispensável perceber o pensamento dos seus principais adversários. Com efeito, a crítica historicista da ideia de direito natural visava opor-se ao movimento

⁶³Ranke é habitualmente considerado o pai do historicismo. Contudo, alguns autores, como Löwith, parecem atribuir esse título a Joaquim de Fiore. Cf. *Meaning in History*, *op. cit.*, p. 145. e compare-se com p. 191.

⁶⁴Cf. Meinecke, *op. cit.*, p. 500; Ranke, *História*, trad. Trude von Laschan Solstein, Editora Ática, São Paulo, 1979, pp. 181-182 – onde Carlos e Frederico, personagens do *Diálogo Político* de Ranke, desvalorizam o direito natural e as coisas permanentes. Para um estudo biográfico de Ranke, veja-se Edward Bourne, “Leopold Von Ranke”, *The Sewanee Review*, Vol. 4, No. 4, 1896, pp. 385-401.

⁶⁵Cf. *DNH*, p. 15 e p. 17. Strauss observa que as doutrinas de direito natural pré-modernas não justificam que se “apele de forma imprudente” a uma ordem racional contra a ordem estabelecida, insinuando assim que o direito natural pode fundamentar tanto a mudança como a preservação da ordem estabelecida, porventura ao contrário das doutrinas modernas de direito natural – (entendemos ser preferível traduzir “reckless” por imprudente, a partir da obra original e ao contrário da tradução portuguesa de referência, porque reforça a ideia de que as doutrinas de direito natural *também* permitem o apelo a uma ordem racional, mas não necessariamente) – compare-se *Ibid.*, p. 15 com *NRH*, p. 13. Por não desenvolver de imediato o seu raciocínio, ficamos com a sensação de que Strauss está a adiar a dita demonstração – dado que a demonstração de que a ideia de direito natural não é necessariamente revolucionária não prova a existência de direito natural *per se*, por um lado, e a existência de princípios universais, por outro – e a centrar-se, sobretudo, na questão da existência de princípios universais. Sobre este assunto veja-se também, *WIPP*, p. 61 – muitos dos filósofos políticos pré-historicistas distinguem a questão do melhor regime político em absoluto, da questão da possibilidade e carácter desejável da realização do melhor regime num determinado tempo e lugar.

revolucionário francês⁶⁶, por se supor que esse movimento se inspirava numa nova compreensão dos direitos, que rejeitava a legitimidade dos “direitos dos ingleses”, para usar a célebre expressão de Edmund Burke, e, por contraposição, afirmava os “absurdos” direitos do indivíduo ou do Homem. Por esta razão essencial, a Escola Histórica, essencialmente alemã, partilhava de algum modo a orientação política, assaz conservadora, do pensador irlandês. Contudo, as principais ideias dessa escola não podem ser confundidas com o pensamento do autor das *Reflexões sobre a Revolução na França*.⁶⁷

Os grandes pensadores da Revolução, como J. J. Rousseau e Voltaire, muito embora profetizassem a chegada dos novos direitos do homem, os direitos naturais do indivíduo, aproximam-se ironicamente do historicismo pré-teórico na negação da superioridade dos princípios universais transcendentais. Ou seja, *também* procuram fundamentar uma profunda intramundaneidade.⁶⁸ Para os nossos objectivos, porém, não interessa tentar perceber «porquê», mas acima de tudo «como».

Ao aprofundar a tradição de direito natural começada em Thomas Hobbes, Rousseau, por exemplo, desenvolvia, tanto nos seus *Discursos*, como no *Contrato*

⁶⁶Charles Bambach, *op. cit.*, p. 140.

⁶⁷É um equívoco considerar que, segundo Strauss, o primeiro historicismo corresponde à filosofia de Burke: compare-se *DNH*, p. 14 com p. 257 e p. 267. Este equívoco é frequente porque a filosofia de Burke parece simplesmente encaixar-se na descrição do historicismo inicial de Strauss: (cf. *Ibid.*, p. 255) sobre a sua oposição aos teóricos da revolução francesa; (p. 256) sobre a aversão de pensar a política em termos abstractos; (p. 257) sobre a separação absoluta entre a filosofia ou teoria e a política e a prática; (p. 258) sobre o facto de Burke criticar, por vezes, as teorias da sua época a partir da história, etc. No entanto, tanto Strauss como, por exemplo, Meinecke, um dos historicistas mais influentes no mundo académico, reconhecem a importância de Burke na origem do historicismo. Cf. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), tradução espanhola *El Historicismo y su Genesis*, Fondo de Cultura Económica, Pánuco, 1963, pp. 236-241; Strauss, *DNH*, p. 271 – Burke “anuncia Hegel” (veja-se ainda Rodney Kilcup, “Burke's Historicism”, *The Journal of Modern History*, Vol. 49, No. 3, 1977, pp. 394-410).

⁶⁸Sobre a intramundaneidade dos pensadores da Revolução, por um lado, e sobre a intramundaneidade da escola histórica considere-se José Reis, “O Historicismo, a redescoberta da história”, *UFMG, S.D., S.L.*, p. 1. Reis salienta que a Revolução francesa aprofundou a distinção e separação entre os “revolucionários” e os “conservadores”. Tanto os revolucionários como os conservadores viam na história o palco da defesa das suas ideias políticas. Os revolucionários viam a história como a “produção do futuro”. Os conservadores, por seu turno, viam-na como a “restituição fiel do passado” (p. 10). Hegel e Kant, por contraposição a Comte, saudaram a Revolução como a “chegada da Razão à história”. Estas duas linhas de orientação filosófica cristalizaram-se no pensamento “revolucionário e emancipacionista”, que, por seu turno, “foi elaborado pelos iluministas franceses e alemães” e radicalizado pelo “marxismo nos séculos XIX/XX”, por um lado, e no pensamento “conservador e tradicionalista”, fundamentado por Vico, radicalizado pela Escola Histórica e pelos historicistas nos séculos XIX/XX, por outro.

Social, a fundamentação dos verdadeiros direitos do homem. Esses direitos, assinalava o filósofo nascido em Genebra, são essencialmente individuais ou subjectivos. Por essa razão, isto é, por aquilo que é natural variar de homem para homem, os direitos *qua* direitos não podem ser uniformizados. Isso quer dizer, por exemplo, que os “direitos dos ingleses” são anti-naturais na medida em que estão uniformizados. Para ilustrar esta ideia com uma transcrição do próprio *Contrato Social*, Rousseau afirma que a liberdade é “a lei que cada um deu a si mesmo”. Com a nova compreensão do direito assistia-se também ao nascimento de uma nova compreensão da sociedade: “o que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um ilimitado direito àquilo que o tente e possa alcançar; o que ganha, é a liberdade civil e a propriedade daquilo que possua”.⁶⁹

O historicismo pré-teórico, ou a escola histórica, animado por um entendimento essencialmente consuetudinário do direito, aclamava o mérito intrínseco dos “direitos históricos”. Supôs-se que os direitos históricos não são supramundanos, nem universais. Por essa razão, podem contornar as ameaças políticas ou sociais originadas pelas doutrinas de direito natural dos pensadores da Revolução. Essas ameaças consistiam, por um lado, como se viu, na ameaça de transformar o homem num estrangeiro e, por outro lado, na ameaça da incapacidade de uniformizar o direito.⁷⁰

⁶⁹Cf. *DNH*, p. 269 e pp. 236-237. Compare-se com as implicações de Rousseau, *Le Contract Social*, livro I, cap. 1. Veja-se ainda *Ibid.*, livro I, cap. 4, 8 e 11. Tradução portuguesa: Mário Franco de Sousa, Editorial Presença, Lisboa, 1977.

⁷⁰Reis, *op. cit.*, p. 10. Vale a pena transcrever a passagem inteira do artigo de Reis. A escola histórica supõe que “o estudo da história e da tradição é mais digno que a filosofia. Os indivíduos não se ligam por contratos abstractos, mas pela tradição comum. Os historiadores alemães não viam as instituições surgirem de decisões racionais, mas como expressões inconscientes de uma alma histórica”. Esta ideia foi especialmente adoptada pela escola histórica alemã do direito, no séc. XIX. Seja como for, continua Reis, “eles queriam apreender o génio de um povo, que aprecia em suas instituições, valores costumes e biografias. Cada sociedade possui uma legitimidade inscrita em sua estrutura actual, um espírito que a envolve, uma atmosfera própria, sem a qual os seus membros exilados perdem o sentido de viver. Do ponto de vista da história, o exílio, o ostracismo, é a punição maior, pois significa a morte por asfixia cultural! A razão só pode ser histórica e manifesta-se nas formas e criações de cada sociedade e envolve profundamente cada um dos seus membros. Toda a especulação ou teoria sobre a história revela mais os preconceitos dos seus construtores do que as deficiências da realidade. Portanto, a especulação e a teoria prejudicam o conhecimento do passado e deveriam ser banidas da história. O historicismo combatia as teorias iluministas e jusnaturalistas, que legitimam a ruptura com o passado. Para os historicistas não há um homem transhistórico, que foi e é sempre o mesmo. O homem tem qualidades fundamentais, mas ao historiador interessa as mudanças pelas quais este passou. A vida humana aparece no tempo – o tempo é o seu revelador e diferenciador. Os homens são as suas expressões constatáveis, registadas nas fontes”. Considere-se ainda Georg Iggers, *New Directions in European Historiography*, Methuen, London, 1984, p. 20 e *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1975, introdução.

Porque é que se poderá dizer, no entanto, que o historicismo pré-teórico visava fundamentar uma intramundaneidade superior à própria intramundaneidade fundamentada pelo pensamento filosófico da Revolução?

Para perceber esta ideia é preciso comparar, muito sucintamente, a filosofia de Rousseau, por exemplo, à filosofia política clássica. Para os filósofos políticos clássicos, o melhor regime político é o melhor em absoluto, i.e., em qualquer época ou lugar. Contudo, o reconhecimento da existência do melhor regime político em absoluto não conduz à ideia de que esse regime deve ser sempre realizado. No fundo, os filósofos políticos clássicos distinguem a questão *teórica* do melhor regime político da questão *prática* do regime político que deve ser realizado “aqui e agora”.⁷¹ J. J. Rousseau, por contraposição, entende que a sociedade mais justa, a sociedade que pressupõe o contrato social, pode e deve ser sempre realizada “aqui e agora”.⁷² Neste sentido, a concepção de contrato social de Rousseau conduz à rejeição de todas as ordens políticas do passado, ao contrário da filosofia política clássica. Este raciocínio mostra, incidentalmente, que a crítica historicista original, a crítica geral da ideia de direito natural, é mais uma crítica do direito natural moderno e, em especial, da tradição moderna contractualista, do que do direito natural clássico.⁷³ Seja como for, e para regressar à questão, a filosofia da Revolução e, em especial, de J. J. Rousseau, ainda pressupõe alguma ideia de transcendência porque fundamenta a existência de uma ordem social “inaudita”, de acordo, tanto quanto é possível, com o verdadeiro carácter do direito.

O historicismo pré-teórico, por contraposição aos filósofos da Revolução e, ainda mais, aos filósofos políticos clássicos, pressupõe a negação de qualquer forma de transcendência ou supramundaneidade precisamente porque pretendem contrariar a

⁷¹WIPP, p. 60-61. Os representantes da “escola histórica” supunham que certos filósofos influentes do séc. XVIII conceberam a ordem política correcta, ou a ordem política racional, como uma ordem que devia e podia ser estabelecida em qualquer altura e em qualquer lugar. Compare-se com DNH, p. 15 - “o que é certo é que o direito natural pré-moderno não aprovava que se apelasse a uma ordem natural e racional contra a ordem estabelecida, ou contra a ordem actual”.

⁷²Considere-se as implicações de *Du Contract Social*, I, 1 e I, 6. Sobre o facto de toda a tradição contractualista parecer dar este passo veja-se, por exemplo, Hobbes, *Leviatã*, I, 14 e Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, I, 4.

⁷³Essa é, na verdade, uma das mais célebres teses de Leo Strauss. Cf. DNH, p. 32.

vocação universal do contrato social e dos novos direitos do homem.⁷⁴ Como salienta Georg Iggers, o historicismo é caracterizado por uma tremenda ausência de “*normativität*”.⁷⁵ Ou seja, recusa-se a admitir a existência de qualquer possibilidade de transcender o local e o temporal ou de pensar as coisas (políticas ou não-políticas) em termos de normas universais.⁷⁶

Regressemos agora à questão da crítica historicista da ideia de direito natural. Poderá então ser dito que, ao afirmar que a ordem política eterna ou transhistórica é menos digna que a ordem política essencialmente histórica, o historicismo pré-teórico está não só a negar a existências de normas universais objectivas, mas também a opor-se à tese filosófica clássica de que a norma é a própria ordem eterna ou transhistórica. Por outro lado, como rejeita a ideia de que a natureza é a norma, o historicismo também se opõe à tese de que existe uma vida humana natural ou conforme à natureza, i.e., à tese que define, grosso modo, as doutrinas de direito natural clássico.⁷⁷

Para o historicismo pré-teórico, e como se verá, para as demais versões de historicismo, já não são as coisas imperecíveis, a ordem eterna ou natureza, mas as coisas humanas, ou melhor, a historicidade das coisas humanas que, enquanto tal, *cria* a norma. Nasce assim a ideia, segundo Ranke, de que “cada época se relaciona directamente com Deus”, pelo que cada uma delas “adquire um encanto inteiramente peculiar”.⁷⁸ Quer dizer, nasce a ideia de que todas as coisas humanas são igualmente dignas, uma ideia que é vulgarmente apelidada de “relativismo”.⁷⁹

⁷⁴*Ibid.*, p. 17. “O historicismo pode, portanto, ser descrito como uma forma de intramundaneidade moderna muito mais extrema do que fora o radicalismo francês do século XVIII”.

⁷⁵*The German Conception of History, op. cit.*, pp. 8-9, pp. 125-127 e p. 270.

⁷⁶Sobre esta negação do sentido e, porventura, existência dos princípios universais em Ranke, ou sobre a sua insistência em analisar o universal à luz do particular, por um lado, e, por outro, o facto de Ranke se opor à concepção de história idealista ou hegeliana, veja-se, por exemplo, Joseph Vogt, *El Concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1974, p. 22 e ss. Cf. Ranke, *Sobre las Epocas de la Historia Moderna*, trad. Dalmacio Negro Pavón, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 78-79.

⁷⁷Compare-se *DNH*, p. 111 com pp. 156-157 para compreender porque motivo, neste aspecto, o historicismo acaba por se opor mais ao direito natural clássico do que ao direito natural moderno.

⁷⁸Cf. *Sobre las Epocas de la Historia Moderna*, pp. 77 e ss. J. Draw defende que a atitude religiosa de Ranke determina a própria concepção de história e de estudos históricos. “Vision as Revision: Ranke and the Beginning of Modern History Author”, *History and Theory*, Vol. 46, No. 4, 2007, p. 45.

⁷⁹Cf. *DNH*, p. 16. Sobre este assunto veja-se, a título de exemplo, a tese de Dilthey em *Theoria de las Concepciones del Mundo*, p. 56. Cf. Ranke, *História*, pp. 190 e ss. – onde nos é dito que as distinções

3 – A crise do historicismo

O historicismo pré-teórico defende a existência de princípios históricos objectivos. De acordo com Friedrich Meinecke, por exemplo, Ranke fundamenta a história como um domínio independente do conhecimento que, enquanto tal, não pode ser deduzido de nenhum “princípio mais elevado” ou da metafísica.⁸⁰ Como pressupõe que história é um domínio científico independente, por um lado, e que a observação histórica descobre os princípios individuais ou históricos de cada povo (*volksgeist*), por outro, o historicismo pré-teórico sustenta que o historiador *qua* historiador desempenha um papel decisivo, *viz.*, o papel de descobrir os diferentes princípios históricos objectivos das diferentes épocas ou povos e, desse modo, as diferentes normas históricas.⁸¹ Como a história revela a norma, e não a filosofia *qua* filosofia, é o historiador que se assume como o conselheiro político *par excellence*, uma função que tradicionalmente recaía sobre a competência do filósofo político.⁸²

Contudo, o historicismo posterior ao historicismo pré-teórico, nomeadamente, o historicismo teórico e o historicismo positivista, entende, tal como o próprio Leo Strauss, que a observação histórica é simplesmente incapaz de descobrir princípios históricos objectivos. Com efeito, essa crítica do historicismo pré-teórico ou da “razão

naturais entre as constituições são desprovidas de sentido e devem dar lugar as distinções “reais” ou “concretas”.

⁸⁰Cf. *op. cit.*, pp. 500 e ss.

⁸¹Sobre o significado geral e importância dos estudos históricos para o historicismo, considere-se, Droysen, *Grundriss der Historik* (1852), tradução inglesa *Outline of the Principles of History*, trad. Benjamin Andrews, Forgotten Books, Boston, 2012, § 83 e 86. Este parece ser o autor a quem Strauss se refere quando salienta que com o aparecimento da escola histórica aumentou a importância atribuída aos estudos históricos e à ciência histórica – cf. *DNH*, p. 17 e *WIPP*, pp. 57-58. Sobre a questão da identificação histórica dos princípios históricos objectivos de uma ordem social veja-se por exemplo, Ranke, *História*, p. 192 e a referência à “verdadeira política” enquanto política de “base histórica” na p. 193.

⁸²Veja-se também, *WIPP*, p. 59 – “[dos estudos do passado] espera a orientação última para a vida política”. Dentro desta linha de pensamento historicista insere-se a escola histórica do direito, que conta com pensadores como Savigny e Otto Gierke. Esta escola pressupõe a existência de leis de evolução histórica e a existência de um espírito popular (*volksgeist*) – *DNH*, p. 17; sobre este assunto veja-se ainda J. Bachofen, *El Derecho Natural y el Derecho Historico*, trad. Filipe Gonzalez Vicen, Coleccion Civitas, Madrid, 1978, p. 19 e ss. Estas duas premissas favorecem a concepção de estudos históricos enquanto forma de orientação política, pois, ao conhecer o espírito e por isso identidade de uma nação e, por outro lado, ao descobrir as leis da evolução histórica, os princípios políticos e sociais relativos a nações concretas e particulares tornam-se visíveis. Como exemplos de pressupostos das leis da evolução histórica e do espírito popular veja-se Ranke, *História*, *op. cit.*, p. 189.

histórica” foi operada por inúmeros autores, inclusivamente por autores que acabariam por reforçar a própria crítica historicista da ideia de direito natural. Muitos desses autores argumentam, por sinal, que para o “historiador imparcial” a história revela ser, ao contrário do que supunha o historicismo pré-teórico que ainda encarava a história como um processo com sentido⁸³, uma “teia destituída de sentido” ou o resultado da obra humana e do acaso.⁸⁴ Max Weber, para dar um exemplo, um cientista social neo-kantiano que procurou separar de uma forma incansável a ciência social da ciência histórica, sustenta que a “escola histórica” erra em pressupor que o conhecimento empírico conduz ao conhecimento dedutivo, ou, dito de outra forma, que o conhecimento da ordem histórica conduz ao conhecimento de princípios objectivos.⁸⁵

⁸³Cf. “Die Krisis des Historismus”, *Dieneue Rundschau*, Vol. 33, 1922, p. 573 e p. 590 (veja-se ainda, sobre a filosofia da história de Troeltsch, Eugene Lyman, “Ernst Troeltsch's Philosophy of History”, *The Philosophical Review*, Vol. 41, No. 5, 1932, p. 445, onde Lyman salienta que para Troeltsch os estudos históricos estão em conflito com a filosofia e com a teologia; veja-se também, H. Little, Jr., “Ernst Troeltsch and the Scope of Historicism”, *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 3, 1966, p. 345, onde Little também discute o hiato entre o fluxo histórico e a filosofia).

⁸⁴Para uma explicação da diferença essencial entre o historicismo teórico e a perspectiva pré-historicista da história, considere-se *WIPP*, p. 60, onde nos é dito que para a perspectiva pré-historicista a história não é um objecto da investigação filosófica.

⁸⁵A crítica do historicismo inicial ou da escola histórica, assim como a crítica da filosofia clássica através da «razão histórica», foi operada por um segundo historicismo, mais sofisticado. Esse historicismo foi impulsionado por pensadores como Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, Weber, Droysen, etc. Segundo Strauss, o historicismo inicial foi “violentamente atacado porque parecia perder-se na contemplação do passado” (cf., *WIPP*, pp. 58-59, Bambach, *op. cit.*, pp. 141-142). Esta é a ideia na base da famosa expressão da “crise do historicismo”. Por sua vez, a ideia de que a historiografia fornece a matriz para a acção política sensata leva à substituição da filosofia política, ou da discussão da natureza das coisas políticas, pela história política e, em especial, pela discussão das “tendências” da “vida social” do “presente” e das suas “origens históricas” – cf. Ranke, *História*, p. 79. Este é, digamos assim, o efeito prático directo do historicismo que se faz sentir sobre filosofia política. Strauss disputa a sensatez desta substituição ao afirmar que para discutir as coisas políticas do presente é necessário, antes de mais, saber o que são as coisas políticas ou o que define a coisa política concreta em questão. Neste sentido, poderá ser dito que o historicismo apenas ofusca, mas decerto não elimina, a importância da filosofia política. Como se verá, mais do que negar a importância da filosofia política, o segundo historicismo nega a sua possibilidade – a natureza das coisas políticas está em permanente mudança ou acompanha a sucessão das situações históricas. Mas o historicismo mais radical afirma, por sua vez, que até a importância da filosofia política é uma determinação histórica. Sobre a crítica da escola histórica considere-se o quinto capítulo deste trabalho, dedicado a Max Weber. Pondere-se ainda as observações acerca da crítica de Weber que, segundo Strauss, define de certo modo a sua orientação científica por contraposição ao historicismo e, em especial, à escola histórica (sobre a oposição entre Weber e o historicismo, ou melhor, entre Weber a orientação historicista marxista, veja-se o esclarecedor livro de Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, trad. Hans Fantel, George Allen & Unwin, London, 1982, pp. 18 e ss.). Na análise de Strauss ficamos a perceber que Weber foi um dos principais críticos do historicismo pré-teórico e da tese de que é possível encontrar normas ou princípios simultaneamente históricos e objectivos (compare-se *DNH*, pp. 17 e ss. com pp. 34-35). A escola histórica ou historicismo pré-teórico terá preservado a ideia

Strauss, por sua vez, entende que a escola histórica erra em supor que os princípios históricos ou particulares dos povos são normativos apenas porque sobrevivem à passagem dos tempos.⁸⁶

Sejam quais forem as diferenças essenciais entre as críticas destes autores, e, na verdade, entre muitos outros profundos críticos da Escola Histórica, como o próprio Friedrich Nietzsche, todos concordam que a observação histórica revela padrões históricos particulares, isto é, formas particulares ou históricas de direito e de

de direito natural na própria ideia de espírito do povo (*volksgeist*) ou de que o processo histórico é “regido por uma necessidade inteligível”. Estas ideias pressupõem, no entender do Weber de Strauss, que a “realidade é racional”. Mas o real era sempre subjectivo ou “individual” e, portanto, a realidade não é simplesmente objectiva ou geral. Ao dizer que a realidade é individual ou subjectiva, o Weber de Strauss está, no fundo, a sustentar que para o historicismo pré-teórico aquilo que é subjectivo ou individual “emana” daquilo que é objectivo, geral ou do “todo”. Compreender o individual, como os “actores históricos”, à luz do geral, quer dizer que o sentido da acção histórica dos indivíduos torna-se inteligível à luz do espírito de uma nação ou povo. Porém, um fenómeno individual é sempre o “efeito” de outro fenómeno individual e só pode ser compreendido dessa forma, i.e., só pode haver ciência quando se tenta compreender o encadeamento ou causalidade nos fenómenos humanos (Cf. Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, trad. Carlos Grifo Babo, Martins Fontes, 1977, pp. 56 e ss). Logo, afirmar, como faz o historicismo pré-teórico, que o individual é o produto do geral, implica admitir que existem forças que não podem ser cientificamente analisadas pelo homem e que essas forças determinam a sua acção histórica (*DNH*, pp. 34-35). Segundo o próprio Weber, a escola histórica assume que a ciência empírica conduz à ciência dedutiva. Neste sentido, o cientista social desenvolveria uma investigação empírica, em torno de uma hipótese que procuraria verificar, que conduziria a uma ciência dedutiva ou não-empírica (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), tradução inglesa *The Methodology of the Social Sciences*, trad. Edward A. Shils, The Free Press, New York, 1949, p. 106). Neste sentido, a escola história, argumenta Weber, ainda adoptava uma “matriz epistemológica clássico-escolástica” e procurava explicar a realidade objectiva, metafisicamente falando, a partir da realidade empírica – ideia já realçada na análise de Strauss. Em especial, procurava explicar a existência de normas de acção a partir dos próprios padrões empíricos de acção. Weber nega a possibilidade deste empreendimento historicista porque entende que não é senão possível usar os conceitos que não são fins em si, mas “meios para o fim de compreender os fenómenos que são significativos de pontos de vista individuais concretos” (*Ibidem.*). O Weber de Strauss admite a existência de forças que actuam sobre o homem e que não podem ser objecto da análise científica – o que quererá dizer que a realidade não é plenamente racional –, mas também admite a possibilidade de analisar cientificamente certos fenómenos individuais, o que quererá dizer que a realidade é ligeiramente racional ou que há algo de racional na realidade. No mundo das coisas humanas, a ciência pode tentar compreender e explicar as “intenções” dos “actores históricos”. Estas intenções explicam de certa forma a história ou o “destino”. Mas como as intenções não determinam a história senão de uma forma muito ténue, o próprio “destino histórico” é um produto de fenómenos cientificamente analisáveis e, por outro lado, de fenómenos que escapam à análise científica. De todo o mundo que em parte escapa à (e em parte pode ser incluído na) análise científica, resultam os “modos de vida”, “pensamento” e “ideais” do homem. Dito de outra forma, é do “destino histórico”, de algo que apenas pode ser entrevisto pela ciência, que se originam os alicerces do pensamento humano, bem como o modo de vida do homem (*DNH*, p. 35).

⁸⁶Sobre este assunto, veja-se ainda *PS*, pp. 43-44 – onde é referida sucintamente a concepção clássica, ou melhor, xenofônica, de história. Compare-se com Ranke, *História*, p. 78 – “(...) todas as gerações da humanidade aparecem ante Deus com os mesmos direitos”.

organização política. Contudo, também concordam, por contraposição à Escola Histórica, que nenhum desses padrões reflecte normas ou princípios históricos objectivos. Será por essa razão que Heinrich Rickert, um dos principais filósofos neo-kantianos, assevera que o primeiro historicismo tende a “dissolver-se a si mesmo”.⁸⁷ O reconhecimento do fracasso da Escola Histórica, ou da sua “crise”⁸⁸, conduz à seguinte questão: será possível negar a existência de princípios históricos objectivos e preservar, ainda assim, o pressuposto da existência de um relativismo ético? É precisamente na resposta a esta questão que Leo Strauss diverge dos neo-kantianos da Escola de Baden.

O historicismo pré-teórico fundamenta o relativismo ético a partir do reconhecimento da *des*-utilidade da ideia de direito natural ou do reconhecimento do “encanto inteiramente peculiar” de cada época. Por sua vez, a demonstração do “encanto inteiramente peculiar de cada época” depende da negação da existência de normas universais, metafísicas ou transhistóricas, por um lado, e do reconhecimento de normas históricas objectivas, por outro. Mas se não existirem normas históricas, como asseguram os neo-kantianos e o próprio Strauss, a crise do historicismo reflecte a ideia da inexistência de qualquer tipo de normas objectivas ou, noutros termos, a ideia de niilismo.⁸⁹ Porquê então, pergunta Leo Strauss, continuar a supor que os princípios universais são menos dignos que os princípios históricos?⁹⁰ Seja qual for a resposta a esta questão, a ideia de que não existem princípios históricos mostra, segundo Strauss,

⁸⁷Cf. Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine Einführung* (1924), tradução espanhola *Introducción a los Problemas de la Filosofía de la Historia*, trad. Walter Liebling, Editorial Nova, Buenos Aires, S.D., pp. 134-135. Sobre a relação entre o historicismo e o niilismo considere-se, adicionalmente, os comentários de Strauss sobre Spengler em *CM*, pp. 2 e *ss.* e *LSTPP*, pp. 117 e *ss.* Sobre o facto de o historicismo alimentar o “voo da razão” e a substituição da razão pela autoridade, pondere-se, pelo menos, *Ibid.*, pp. 127-128 – onde é dito que no presente só sobreviveu a virtude da coragem. Sobre sobrevalorização da coragem no presente considere-se *GN*, pp. 367 e *ss.*

⁸⁸Sobre este assunto veja-se, por exemplo, Charles Bambach, *op. cit.*, p. 85.

⁸⁹Sobre o importante assunto do niilismo alemão veja-se o revelador artigo de William Haltman, “Leo Strauss on 'German Nihilism': learning the art of writing”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 68, No. 4, 2007. Observe-se desde logo a ideia de que a base do niilismo alemão é a ideia de um protesto moral não-niilista: p. 587.

⁹⁰Cf. *DNH*, pp. 19-20.

que o historicismo faz, não com que o homem se sinta absolutamente *em-casa* na sua ordem política, mas com que se sinta um perfeito estrangeiro.⁹¹

Quando o historicismo em geral pressupõe a *des*-utilidade da ideia de direito natural, está, no fundo, a pressupor a des-utilidade da questão de saber qual é o modo de vida e o regime político de acordo com a natureza: perguntar qual é o melhor regime político, bem como o melhor modo de vida, conduz ao questionamento e, por isso, à suspensão da autoridade da *nossa* ordem política e dos *nossos* costumes. Pressupõe, além disso, que no preciso momento em que são levantadas, essas questões, essencialmente teóricas, conduzem à depreciação prática de todos os modos de vida, tradições e regimes políticos existentes, e, em especial, dos *nossos*. Neste sentido, pressupõe que as tradições, os modos de vida e os regimes políticos particulares são reverenciados ou cristalizam autoridade porque são essencialmente determinados *pela* própria história, isto é, de uma forma essencialmente não-filosófica ou prática.⁹²

⁹¹O historicismo pré-teórico acaba por ver gorada a sua franca esperança de decalcar normas ou princípios particulares ou históricos objectivos a partir da análise da história. Por outro lado, procura fazer o com que o homem esteja absolutamente *em-casa* neste mundo. Strauss parece concordar com a ideia de que a inexistência de princípios históricos objectivos não comprova a utilidade dos princípios universais ou tão-pouco a sua existência. Se tanto, demonstra que a análise da história não pode ser idêntica à análise da existência do direito natural (*Ibid.*, p. 12 – “não há direito natural se não houver princípios imutáveis de justiça). Não se compreende o significado do ataque ao direito natural em nome da história em antes compreender a perfeita irrelevância deste argumento”. A crítica historicista do direito natural assenta no pressuposto de que existem princípios históricos objectivos, na demonstração da superioridade dos princípios históricos face aos princípios universais e, conseqüentemente, na demonstração de que os princípios universais não existem. Demonstrada a inexistência de princípios históricos, a rejeição de princípios universais parece ser arbitrária. Contra o que seria de esperar, no entanto, o historicismo teórico –, i.e., o historicismo não-positivista que surgiu após o fracasso da escola histórica – preservou a tese historicista fundamental. Quando tudo levaria a crer que o fracasso do historicismo inicial levaria a uma reavaliação da sua tese de fundo, o historicismo teórico interpretou esse fracasso como a descoberta genuína da verdadeira condição humana, a saber, a descoberta da inexistência de quaisquer princípios objectivos e do carácter prejudicial dos princípios universais (*Ibid.*, p. 19). Os únicos princípios humanos são essencialmente convencionais; são produtos da liberdade humana. Nesse sentido, estão destinados a ser substituídos pela própria história. Quer dizer, os princípios e as coisas humanas em geral estão radicalmente dependentes da história, i.e., do seu contexto histórico. Se todas as coisas são transitórias, inclusive os princípios, não é possível prever o curso da história ou os contextos históricos do futuro. Neste sentido, os “alicerces” das coisas humanas e, em especial, do “pensamento humano assentam em experiências e decisões imprevisíveis” e não numa ordem eterna presumivelmente inteligível (sobre a crítica da escola história e continuação dos esforços historicistas considere-se, Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), tradução espanhola *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, pp. 4 e ss.).

⁹²Cf. *DNH*, p. 18. Compare-se com Ranke, *História*, pp. 77-78 – “ora bem, se cada época também tem a sua legitimidade e mérito em si e para si, não cabe, em consequência disso, passar por alto o que nela

É certo que o segundo historicismo, o historicismo que procura uma fundação filosófica, rejeita o pressuposto de que existem princípios históricos objectivos. No entanto, não recua na consideração de que o local ou particular é superior ao universal, nem tão-pouco na consideração da inexistência de princípios universais objectivos. Ou seja, tal como o seu predecessor, nega a necessidade de verdade nas coisas políticas e, em especial, no direito. É por esta razão essencial que Strauss argumenta que todo o historicismo, seja pré-teórico, seja de qualquer outro tipo, à excepção do historicismo radical, preserva a convicção historicista pré-historicista elementar do carácter salutar do relativismo ético – que, por sinal, está na base da famosa “experiência da história” de que Strauss tanto fala.⁹³

Para Strauss, que neste assunto parece seguir os socráticos, as coisas políticas, como a lei, têm a particularidade de reclamarem ser verdadeiras. A lei enquanto lei, por exemplo, só pode reclamar ser *a* lei, i.e., verdadeira, até no caso de aparecer como uma lei provisória. Em termos mais gerais, a natureza das coisas políticas é tal que não pode existir sem reivindicar autoridade e, portanto, sem reclamar verdade.⁹⁴ Só é possível negar a necessidade do direito natural se rejeitarmos também a ideia de que as coisas políticas, como a lei, têm a necessidade intrínseca de se apresentarem como coisas simplesmente verdadeiras, pois, o conhecimento do direito natural traduz-se na ideia filosófica de que há verdade no direito e, enquanto tal, satisfaz a reivindicação de verdade inerente às coisas políticas. Como para Strauss a percepção de que as coisas políticas, como a lei, precisam de se apresentar como coisas simplesmente verdadeiras depende da descoberta da filosofia política, ao negar a necessidade do direito natural o historicismo nega, no fundo, a própria possibilidade de filosofia política.⁹⁵ Rejeitar a necessidade do direito natural poderia consistir, muito apenas, no reconhecimento da

sobressai”. No entanto, Ranke parece concordar com Strauss no sentido que a história não garante um progresso moral do homem.

⁹³Cf. *DNH*, p. 22. Veja-se Richard Velkley, *op. cit.*, p. 248.

⁹⁴Considere-se *DNH*, p. 88. “A questão, pois, consiste em saber se a pretensão da lei de ser algo bom ou nobre pode ser pura e simplesmente afastada por ser em absoluto desprovida de fundamento ou se contém um elemento de verdade”. Compare-se com *CM*, p. 102 – “a cidade boa não é então possível sem uma falsidade fundamental”. Veja-se ainda *Ibid.*, p. 138. A análise exaustiva desta questão obrigar-nos-ia a discutir a solução socrática e, em especial, a concepção platónica de esoterismo, que, por sinal, se funda na natural necessidade de falsidade de toda a sociedade enquanto sociedade, i.e., de diluir a sabedoria no consentimento – Cf. *DNH*, p. 123.

⁹⁵Remetemos o leitor para o sétimo capítulo deste trabalho.

in-utilidade da ideia de direito natural. Mas o historicismo afirma, não a *in*-utilidade, mas *des*-utilidade dessa ideia. O mesmo vale por dizer, para além negar a necessidade de apresentar o direito como verdadeiro, o historicismo afirma a necessidade de não o apresentar como tal: o carácter das coisas políticas é contrário à reivindicação de verdade.

O historicismo aproxima-se do convencionalismo na negação da existência de direito natural, mas distancia-se deste, bem como da filosofia socrática, na rejeição da necessidade (filosofia socrática) e, por isso, utilidade (filosofia convencionalista), do direito natural. Seja como for, a disputa entre Strauss e o historicismo terá de ser resolvida pela análise do carácter das coisas políticas e, em especial, da sociedade: a disputa entre a matriz filosófica socrática e a experiência da história, parece ser, em última instância, uma disputa em torno do verdadeiro carácter das coisas políticas.⁹⁶

4 – A emergência do segundo historicismo

Depois da crise do historicismo (pré-teórico), o historicismo apareceu como uma “forma particular de positivismo”.⁹⁷ “Uma concepção positivista das possibilidades e dos limites do conhecimento exerceu uma poderosa influência sobre o pensamento académico alemão da era” – salienta Guy Oakes.⁹⁸ É frequente entender por positivismo lógico ou científico aquela “escola” que “sustenta” a tese de que o único conhecimento científico é o conhecimento empírico fornecido pelas ciências positivas.⁹⁹ Com a sua definição de conhecimento empírico, o positivismo impôs, no essencial, a aplicação dos métodos das ciências naturais às ciências sociais e humanas

⁹⁶Strauss recusa a tese historicista porque crê que a obediência às leis e às tradições de uma cidade decorre sempre do apelo que essas leis ou tradições fazem a certos princípios que reivindicam ser verdadeiros ou, simplesmente, mais dignos: na antiguidade seria a lei divina, hoje, poderá ser sugerido, são os direitos humanos fundamentais – por exemplo.

⁹⁷*DNH*, pp. 17-18. Sobre este assunto veja-se Nasser Behnegar, “Leo Strauss's Critique of Historicism”, *op. cit.*, pp. 200 e ss.

⁹⁸Wilhelm Windelband and Guy Oakes, “History and Natural”, *History and Theory*, Vol. 19, No. 2, 1980, pp. 165-166.

⁹⁹Cf., por exemplo, *WIPP*, p. 18 – sobre o facto de o positivismo contemporâneo se distinguir do positivismo originário ou de Comte. A escola positivista à qual Strauss se refere, também conhecida por naturalismo ou cientismo, foi liderada por figuras como Ludwig Bunchner, Karl Vogt e Jacob Moleschott – cf. Charles Bambach, *op. cit.*, p. 22. Sobre o assunto do cientismo considere-se ainda, por exemplo, Walter Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century*, Cornell University Press, Ithaca, 1963.

(são ciências sociais e humanas porque também englobam as ciências do espírito ou históricas). Como as ciências naturais modernas rejeitam as explicações metafísicas e teológicas dos fenómenos naturais, não foi senão lógico que o conhecimento científico genuíno dos fenómenos sociais e humanos também as tenha rejeitado.¹⁰⁰

Com a aplicação do método positivista às ciências sociais e humanas surgiu contudo uma dificuldade. Essa dificuldade nasceu da constatação de que os estudos históricos não-positivistas eram mais profundos ou ricos que os estudos históricos positivistas. Para fugir aos apuros criados pelo historicismo não-positivista, o positivismo científico (Weber, por exemplo) e o historicismo teórico ou neo-kantiano (Dilthey e Rickert, por exemplo) terão insistido, como já se aludiu, na “negação da autoridade científica dos métodos das ciências da natureza quando aplicados aos estudos históricos” e *vice-versa*.¹⁰¹ O mesmo vale por dizer, aquilo a que vulgarmente se chamava “ciências do espírito”, i.e., a ciência histórica, foi separado e distinguido das ciências sociais como a psicologia e a sociologia. Dito de outro modo, a ciência da história foi basicamente diferenciada das ciências sociais – e implicou até uma separação entre as ciências sociais e as ciências humanas, que, ao contrário da ciência da história, passaram a aplicar, grosso modo, os métodos das ciências naturais.¹⁰²

¹⁰⁰Wilhelm Windelband and Guy Oakes, *op. cit.*, p. 166 e ss.

¹⁰¹Veja-se por exemplo, *DNH*, pp. 67-68. Pondere-se ainda Fritz Ringer, *Max Weber – an Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 77. Segundo David Goddard (cf. “Max Weber and the Objectivity of Social Science”, *History and Theory*, Vol. 12, No. 1, 1973, p. 3), Weber, por oposição a Rickert, Dilthey e Windelband, por exemplo, não procura aplicar nenhum princípio kantiano para resolver o princípio das ciências culturais, nomeadamente, o problema de estas ciências não poderem aplicar os métodos das ciências naturais. Contudo, chega a conclusões bastante kantianas, digamos assim. Remetemos o leitor para o quinto capítulo deste trabalho.

¹⁰²A escola neo-kantiana de Baden, que conta com figuras como Windelband, Simmel e Rickert, também fundamentou a impossibilidade de aplicar os métodos das ciências da natureza às ciências do espírito. O historicismo posterior ao historicismo da escola histórica pode ser publicitado, na expressão de Otto Liebmann, como um “regresso a Kant”, pois, com a crise do historicismo, o pensamento alemão do final do séc. XIX e do princípio do séc. XX considerava que a filosofia enquanto disciplina autónoma tinha entrado em colapso. A única filosofia legítima era então a filosofia da história, i.e., a filosofia que, enquanto hermenêutica, registava os erros do pensamento do passado. Esta filosofia, sendo apenas uma filosofia dos erros do pensamento do passado, abandona a metafísica e que dedica-se exclusivamente a problemas lógicos e epistemológicos; é uma filosofia que não pôde senão abandonar a esperança de alcançar proposições verdadeiras sobre as coisas em geral. Com o declínio da filosofia assistiu-se, ao mesmo tempo, à ascensão do historicismo teórico e da psicologia. Neste contexto, a re-emergência da filosofia de Kant tornou-se inevitável. Sobre a diferenciação entre as ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) na obra de Dilthey, veja-se Marcos Seneda, “A fundamentação das ciências compreensivas: a posição de Dilthey reconstruída a partir de Leibniz, Wolff e Kant”, *Princípios*, Natal, Vol. 14, No. 22, 2007, introdução. Sobre a

Seguindo esta lógica, antes da separação entre as ciências do espírito e as ciências positivistas pensou-se que apenas a ciência histórica, como o materialismo dialéctico de Marx, ou o estudo histórico propriamente dito, pudesse realmente alcançar um “conhecimento sólido” daquilo que é “verdadeiramente humano”.¹⁰³ Como se verá, esta ideia não é de todo descabida até para o próprio Weber, embora exija importantes adjectivações. Um delas é a de que o cientista social alemão nega que a ciência social não-histórica ou positivista tenha competência para se pronunciar sobre o domínio do dever ser. Como se verá mais adiante, o dever ser é uma matéria, não da ciência, mas da *Weltanschauung* ou filosofia.

Apesar do historicismo teórico e positivista, em geral, e Weber, em particular, terem procurado fundamentar a separação entre a ciência (*Wissenschaft*) e o historicismo ou *Weltanschauung*, é importantíssimo observar que o factor determinante dessa separação terá sido, por um lado, o facto de o próprio historicismo não ter recuado na consideração de que a história está à margem de “pressupostos” metafísicos ou teológicos e, por outro lado, o facto de a história ser consagrada a “suprema autoridade” no estudo das coisas humanas, i.e., de se tentar sobrepor às ciências sociais positivistas.¹⁰⁴ A ideia de que a história tornou-se na “suprema autoridade” será determinante para Strauss explicar, como se verá, a emergência da crítica historicista da filosofia, por um lado, e a fundamentação historicista da experiência da história, por outro.¹⁰⁵

diferenciação feita por Rickert, considere-se a sua obra *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899); tradução espanhola *Ciencia Cultural e Ciencia Natural*, trad. Manuel Morente, Espasa-Calpe, Argentina, 1952, pp. 25 e ss.

¹⁰³Sobre este assunto veja-se, por exemplo, Arnold Bergstraesser, “Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis”, *Ethics*, Vol. 57, No. 2, 1947, p. 93.

¹⁰⁴Será por esta razão que Strauss argumenta que todo o positivismo científico acaba por desembocar no historicismo. Cf. *WIPP*, p. 25 e ss.

¹⁰⁵Como exemplo de obras de historicistas que fundamentam a separação entre as ciências naturais e positivistas das ciências, por um lado, e a superação da metafísica tradicional, por outro, considere-se, para além das obras de Dilthey que serão mencionadas posteriormente, George Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1905), tradução espanhola *Problemas de Filosofía de la Historia*, trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires, S.D. p. 57 - “É decisivo quebrar o naturalismo gnoseológico que pretende transformar o conhecimento num reflexo da realidade, e convencer-se que este conhecimento é um produto completamente novo”; Heinrich Rickert, *op. cit.*, p. 146-148 e ss. e Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie. Grundriss der philosophischen Wissenschaften* (1895), tradução inglesa *An Introduction to Philosophy*, trad. Joseph McCabe, T. Fisher Unwin Ltd, London, 1923, 39 e ss.

5 – A crítica da razão

A demonstração da inexistência de direito natural depende então, não da mera observação histórica, mas de uma “crítica da razão”. Depende, por outras palavras, de uma demonstração do carácter essencialmente histórico do pensamento humano ou, o que será semelhante, da demonstração da impossibilidade de filosofia.¹⁰⁶

A crítica da razão ou da ideia de filosofia foi operada por vários autores, sobretudo por neo-kantianos, mas de todas as eminentes críticas neo-kantianas, a crítica da ideia de filosofia operada por Wilhelm Dilthey adquire naturalmente uma posição de destaque. O historicismo teórico, o historicismo que opera a crítica da razão, pretende então desenvolver uma “fundação filosófica” para o historicismo. Charles Bambach, um especialista no pensamento historicista alemão, salienta precisamente esta ideia quando observa que Dilthey “procurou superar os limites do método de Ranke ao fornecer uma fundação filosófica para o princípio da Escola Histórica, que ligaria a sua noção de historicidade a uma crítica epistemológica da consciência”.¹⁰⁷

Como se verá, a crítica da razão é uma crítica da própria reivindicação de validade absoluta do pensamento.

A reivindicação de validade absoluta do pensamento filosófico é tão antiga quanto o aparecimento do próprio pensamento filosófico pré-historicista. Ao contestar a ideia de que o pensamento filosófico pode chegar a conclusões absolutamente válidas, o historicismo teórico contesta, no fundo, toda a tradição pré-historicista de filosofia. E para sustentar o carácter relativo ou histórico do pensamento, invoca frequentemente o argumento de que todo o pensamento humano, até o pensamento filosófico mais auto-consciente, embate em “muros invisíveis”. Quer dizer, todo o pensamento possui limitações imperceptíveis no período histórico em que se origina.¹⁰⁸ Depois da

¹⁰⁶ Strauss observa que o historicismo deverá demonstrar não só a impossibilidade de filosofia enquanto metafísica teórica e de filosofia política enquanto ética filosófica ou direito natural, mas também a impossibilidade de positivismo científico – i.e., daquela ciência social que rejeita a possibilidade de filosofia e de direito natural e, por outro lado, que conversa a crença na possibilidade de chegar a resultados científicos universais –, ao demonstrar que o positivismo científico assenta também ele em “fundações metafísicas”. Como exemplo duma dessas tentativas de demonstração, considere-se Dilthey, *Theoria de las Concepciones del Mundo*, pp. 60 e ss. Veja-se ainda, Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espiritu*, pp. 365 e ss.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁸ Cf. *WIPP*, p. 70.

descoberta da “consciência histórica”, do célebre “sexto” sentido, *viz.*, da ideia de que todo o pensamento é relativo ao seu tempo, a revisão histórica do pensamento do passado é *capaz* de detectar esses “muros” e, por outro lado, explicar as razões que os tornavam “invisíveis”.¹⁰⁹

Esta tese pode sugerir a ideia do carácter ilimitado ou absoluto da revisão histórica propriamente dita ou, pelo menos, de que o pensamento do futuro deixará de embater em muros, passe a expressão. Mas o historicismo teórico também contesta esta hipótese. Com efeito, argumenta que nenhum pensamento pode evitar embater em “muros”; o que quer dizer, para todos os efeitos, que a própria revisão histórica do pensamento do passado também é limitada.¹¹⁰ O salto de um período histórico para outro, a transição de uma época para outra, para além de imprevisível, apenas substitui uns “muros”, por sinal “invisíveis”, por outros. Quer dizer, a revisão histórica do pensamento do passado depende sempre do seu período histórico e, por outro lado, *todos* os períodos históricos são essencialmente limitados. Seria então incorrecto asseverar que os muros do pensamento do passado passam de invisíveis a visíveis através da revisão histórica. Ao invés, é preferível dizer que a revisão histórica desenvolve toda uma *nova* perspectiva, também limitada, sobre o pensamento do passado.

Ao reconhecer que é limitada, porém, o historicismo teórico ainda sustenta, como se verá, que essa nova perspectiva é privilegiada, ou seja, que o conhecimento histórico do futuro é superior ao conhecimento histórico do passado. Ou seja, o historicismo teórico concilia a ideia do carácter essencialmente histórico do pensamento com a ideia de progresso. Isto poderia sugerir, mais uma vez, que o pensamento ilimitado é possível, ou que no final da história, no fim da história, no fim do processo histórico, o pensamento humano é simplesmente absoluto (Hegel). Mas o historicismo teórico rejeita categoricamente a possibilidade de uma escatologia precisamente porque

¹⁰⁹Podemos fazer aqui uma breve referência ao esoterismo do pensamento clássico. Segundo Strauss, os historicistas não levam suficientemente a sério a ideia de que os “filósofos políticos do passado” faziam uma “adaptação deliberada” das suas perspectivas aos “preconceitos dos seus contemporâneos” – *Ibid.*, p. 63. Cf. Arthur Melzer, “Esotericism and the Critique of Historicism”, *The American Political Science Review*, Vol. 100, No. 2, 2006, pp. 279-280, onde Melzer argumenta que a tese de que o homem é um “prisioneiro do seu tempo” dependeu de uma rotura com a tradição filosófica do esoterismo. Veja-se ainda *RCPR*, p. 63.

¹¹⁰Cf. *IH*, pp. 108-109.

entende que a condição histórica do pensamento nunca, mas nunca, pode ser superada.¹¹¹

Neste sentido, o historicismo teórico, que contrasta, como se verá, com a filosofia hegeliana, conserva a profunda convicção de que a transição de um período histórico para outro, muito embora imponha novos limites, limites imprevisíveis para a razão humana, nunca deixará de impor limites no futuro. Isto é, preserva a convicção de que o pensamento humano continuará a ser por essência histórico no futuro.

Wilhelm Dilthey, que como se referiu é um dos principais teóricos neokantianos, procura então explicar a razão de fundo do carácter essencialmente histórico do pensamento. “A religião, o mito, a poesia ou a metafísica”, salienta, representam diferentes tentativas humanas de explicar o “mistério da vida” ou do todo. No entanto, todas assentam na vivência ou experiência de vida (*Erlebnis*) de cada homem, essencialmente histórica, a partir da qual se desenvolvem as “visões do mundo” ou a *Weltanschauung*.¹¹² É, por isso, que a análise epistemológica da consciência adquire uma importância absolutamente decisiva na obra de Dilthey, pois, nasce a necessidade de explicar a formação da *Weltanschauung* a partir da vivência, que por sua vez é inseparável da estrutura da consciência. Como enfatiza Dilthey, as ciências do espírito estão fundadas num nexos de “vivência, expressão e compreensão”.¹¹³ A vivência é “continuamente a sua própria prova (...), ela constitui a zona limite do conhecimento, isto é, o último fundamento do conhecimento”. Como enfatiza Maria Amaral, “a

¹¹¹O facto de o pensamento humano ser essencialmente determinado por limitações históricas pressupõe que o pensamento do presente não consegue compreender o pensamento do passado nos seus próprios termos, pois, a compreensão histórica objectiva depende da ideia de que as limitações do pensamento do presente são essencialmente idênticas às limitações do pensamento do passado. A tese historicista dá origem há necessidade da hermenêutica ou da ciência da interpretação histórica – assunto que retomaremos no próximo capítulo. Como as limitações do pensamento do presente dependem de um conhecimento histórico superior, pode compreender o pensamento do passado melhor do que o próprio pensamento do passado.

¹¹²Cf. *Theoria de las Concepciones del Mundo*, p. 68. Sobre o conceito de *Erlebnis* de Dilthey veja-se Maria Amaral, “Dilthey – Conceito de Vivência e os Limites da Compreensão nas Ciências do Espírito”. Texto da conferência dada no Simpósio “Limites da Compreensão” realizado no Centro Universitário de Witten, Alemanha em junho de 2000 - *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2004 Vol. 27, No. 2, pp. 51-73.

¹¹³Palavras de Dilthey, em *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in die Geisteswissenschaften*, citadas por Maria Amaral, *op. cit.*, p. 52.

vivência constitui o próprio critério vivo responsável pela triagem dos fatos da consciência, já que para o autor estes são dados em nossas vivências”.¹¹⁴

A ideia de que, nas palavras de Dilthey, na experiência de vida a “existência possui-se a si mesma”, i.e., constitui o fundamento último da existência, e que, enquanto tal, constitui um dado incontronável da consciência, será uma ideia determinante para o próprio desenvolvimento do historicismo existencialista – como observa Hajo Holborn.¹¹⁵ Em qualquer dos casos, toda a ciência ou filosofia – que enquanto tal não passa de uma tentativa de pensar, da forma mais consciente, a experiência da vida ou vivência –, é então um “produto da história” pela razão fundamental de que é um produto de experiências individuais essencialmente históricas.¹¹⁶ Em especial, os “sistemas metafísicos”, i.e., aqueles sistemas que procuram alcançar um “saber universalmente válido” ou situar-se simplesmente acima da história, estão condicionados pelo lugar que ocupam na *história* (da filosofia).¹¹⁷ Todo o pensamento do passado, mesmo o mais auto-consciente, nunca conseguiu desenvolver um “sistema unitário”, um sistema que articule todo o pensamento humano e as suas contradições, na explicação dos “enigmas da vida”. Por conseguinte, William Klubac assinala que, no “espírito de Kant”, Dilthey “traça uma crítica da razão histórica, descobrindo que a história é superior à metafísica e à ciência natural na relação imediata e carácter concreto do seu conhecimento”.¹¹⁸

Para Dilthey, o pensamento do passado existiu – até à data em que se descobriu a “consciência histórica” ou em que se passou a considerar a filosofia como um produto histórico – na “segurança” ou “ilusão” de que o seu “sistema” era absolutamente verdadeiro; ou, noutros termos, de que o pensamento filosófico podia alcançar um

¹¹⁴*Ibidem.*

¹¹⁵“Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 11, No. 1, 1950, p. 101.

¹¹⁶*Ibid.* p. 72. “A Consciência histórica está na base da consciência da perspectiva limitada de todo o homem e toda a época” - David Linge, “Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No. 4, 1973, p. 538.

¹¹⁷“Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason”, *op. cit.*, pp. 91-92 e, p. 169. Sobre a crítica de Dilthey ao positivismo científico veja-se, por exemplo, Hajo Holborn, *op. cit.*, p. 98.

¹¹⁸“Wilhelm Dilthey's Philosophy of History”, Review by Edward Arthur Lippman, *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 7, 1958, p. 304.

sistema absolutamente válido.¹¹⁹ Mas a consciência histórica, argumenta Dilthey, mostra que “cada solução dos problemas filosóficos pertence a um presente e a uma posição”. Isto é, que todo o pensamento não-historicista se ilude por julgar que descobriu algo que sobrevive à passagem do tempo.¹²⁰ Como a consciência histórica revela a profunda “mobilidade” da filosofia no que diz respeito à “colocação de problemas sempre novos” e à sua “adaptação” a novos “estados de cultura” – como se o carácter fundamental dos problemas e soluções estivesse constantemente a saltitar, passe a expressão, de uns problemas e soluções para outros problemas e soluções –, pode dizer-se que a reivindicação de validade absoluta é ilegítima.¹²¹ A mesma ideia é transmitida por Robin Collingwood ao perguntar:

*“Era realmente verdade, interrogava-me, que os problemas da filosofia eram eternos, até no sentido mais lato da palavra? Era verdadeiramente verdade que diferentes filosofias eram diferentes tentativas de responder às mesmas questões? Rapidamente descobri que não era verdade. Era apenas um erro vulgar, consequência de um tipo de miopia que, provocada por semelhanças superficiais, não conseguia detectar diferenças profundas”*¹²²

Sobre a possibilidade de objectividade histórica, em especial, Dilthey diz-nos que a “finalidade última do método hermenêutico consiste em compreender o autor melhor do que ele se compreendia”. Só é possível entender o pensamento do passado melhor do que ele mesmo se se admitir que o conhecimento histórico do presente é superior ao conhecimento histórico do passado: o “homem moderno” pode “actualizar

¹¹⁹Para Bambach, Dilthey reconhece a importância da escola histórica na descoberta do “sentido histórico e por ter libertado a ciência alemã de “sistemas metafísicos de razão universal”. Contudo, era filosoficamente ingénuo desenvolver uma “avaliação dos fenómenos históricos que permanece desligada da análise dos factos da consciência”. Por conseguinte, a escola histórica não tem uma fundação filosófica – Cf. *op. cit.*, pp. 140-141.

¹²⁰Cf. *Das Wesen der Philosophie* (1907), tradução portuguesa *Essência da Filosofia*, trad. Manuel Frazão, Editorial Presença, Lisboa, pp. 55-56.

¹²¹*Ibid.*, pp. 57-58. Veja-se também *IH*, p. 4.

¹²²Cf. *Autobiography*, Penguin Books, Harmondsworth, 1944, p. 44. Sobre a questão dos problemas eternos na obra de Collingwood veja-se Errol Harris, “Collingwood on Eternal Problems”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3, 1951, pp. 228-241.

em si mesmo todo o passado da humanidade”, superando as limitações históricas de cada época.¹²³

6 - A crítica ao segundo historicismo

Ao negar a possibilidade de direito natural ou de doutrinas absolutamente válidas, o historicismo assume estar a opor-se radicalmente ao dogmatismo: o “sentido histórico”, argumenta, seria então sumamente útil no combate ao dogmatismo. A este respeito, Dilthey afirma que:

*“entre os motivos que sempre de novo alimentaram o cepticismo, um dos mais eficazes é a anarquia dos sistemas filosóficos. Entre a consciência histórica da sua ilimitada multiplicidade e a pretensão de validade universal de cada um deles há uma contradição, que fomenta o espírito céptico mais do que qualquer argumentação sistemática.”*¹²⁴

A contradição é detectada, continua Dilthey, pela “consciência histórica”. A consciência histórica é útil no combate ao dogmatismo porque nega a sua suposta condição de existência, nomeadamente, a possibilidade de alcançar a sabedoria ou a de reivindicar uma validade absoluta. Por conseguinte, identifica o dogmatismo com a própria reivindicação de validade absoluta. A sua assunção é, assim, a de que o sentido histórico elimina a condição de existência do dogmatismo porque nega que o suposto “objectivo do nosso pensamento” seja possível, isto é, alcançar a verdade ou sabedoria. Um não-dogmático é aquele que só reivindica a validade histórica ou relativa do seu pensamento.¹²⁵

¹²³Como exemplos de história da filosofia historicista considere-se, Dilthey, *Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Imaz, México, 1951 e Windelband, *Geschichte der Philosophie* (1892), tradução inglesa *History of Philosophy: The formation and development of its problems and conceptions*, trad. James H. Tufts, The Macmillan Company, London, 1914 sobretudo pp. 8-18. Sobre a hermenêutica de Dilthey veja-se, Wilhelm Dilthey and Frederic Jameson, “Rise of Hermeneutics”, *New Literary History*, Vol. 3, No. 2, On Interpretation: I, 1972, pp. 229-244.

¹²⁴Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, op. cit., p. 55 e pp. 57-58.

¹²⁵Cf. *DNH*, p. 22.

Para levar a sério a tese historicista é então necessário aplicar o próprio raciocínio historicista ao historicismo, quer dizer, historicizar o historicismo: “ao afirmar que todo o pensamento humano, ou pelo menos que todo o pensamento humano relevante é histórico”, salienta, “o historicismo admite que o pensamento humano é capaz de chegar a uma conclusão importantíssima que é universalmente válida e que não será de forma alguma afectada por quaisquer surpresas futuras”.¹²⁶ Por outras palavras, o historicismo não consegue afirmar a historicidade de todo o pensamento humano sem pressupor o carácter “transhistórico” da sua tese. Nas palavras de Lawrence Lampert, o historicismo teórico é auto-contraditório porque “elimina uma base não-relativa para a sua própria reivindicação”.¹²⁷ E como salienta David Linge, “esta alienação da história”, pressuposta, por exemplo, pela concepção de compreensão histórica de Dilthey, tem “profundas consequências metafísicas para o historicismo. A compreensão histórica liberta o sujeito cognoscente da sua própria historicidade”.¹²⁸

Em bom rigor, ao afirmar que todo o pensamento é histórico, o historicismo apenas pode reivindicar a validade relativa ou histórica da sua tese. Ou seja, quanto mais o historicismo só é válido no seu período histórico. Logo, o reconhecimento da validade relativa ou histórica da tese historicista conduz, ou pode conduzir, à sua rejeição. Mas o historicismo insiste, ainda assim, em reclamar uma validade absoluta. Por essa razão contradiz-se.¹²⁹ Contra o argumento de Strauss poder-se-ia dizer, em todo o caso, que o historicismo dá contas de uma experiência, a experiência da história, que não encontra uma expressão adequada ao nível do pensamento teórico não-histórico, o que não quer dizer que essa experiência não tem fundamento, mas apenas que a nossa linguagem não permite compreendê-la devidamente. Martin Heidegger, como se verá mais adiante, recorre a este argumento, e, nesse sentido, justifica a reconstrução da linguagem ou do discurso filosófico. Seja como for, a contradição do historicismo teórico está longe de comprovar a existência de direito natural. Mas, em

¹²⁶*Ibid.*, p. 24. Cf. WIPP, pp. 72-73. Cf. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, 1924, p. 142.

¹²⁷Cf. “On Heidegger and Historicism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 4, 1974, p. 586.

¹²⁸*Op. cit.*, p. 544.

¹²⁹A este propósito considere-se Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), tradução inglesa, *Truth and Method*, trad. John Weinsheimer and Donal Marshall, Continuum, London, p. 530.

todo o caso, é suficiente para mostrar que o historicismo teórico não consegue rejeitar a “pretensão” de sabedoria pressuposta por “qualquer” doutrina de direito natural.¹³⁰ Por pretensão de sabedoria entende-se «possibilidade de filosofia», pois, enquanto tal a filosofia procura substituir a opinião pelo conhecimento, por um lado, e, por outro lado, «possibilidade de direito natural», pois, enquanto tal o direito natural é conhecimento. Strauss não contesta a ideia de que o homem consegue transcender a sua historicidade, mas apenas a ideia de que o reconhecimento da possibilidade de transcendência é conciliável com a afirmação da historicidade de todo o pensamento.

¹³⁰O historicismo teórico não consegue então realizar a demonstração da impossibilidade de filosofia ou de direito natural porque pressupõe a própria possibilidade que pretende rejeitar. Por essa razão é necessário analisar, como faremos no próximo capítulo, a fundamentação historicista da referida impossibilidade. Veremos que na sua análise Strauss identifica duas “crenças” historicistas essenciais. Chama-lhe crenças porque, sendo hoje “(...) o ponto em que nos cansamos de pensar”, decorrem de uma experiência, da experiência da história, que nunca foi devidamente examinada pelas diversas versões de historicismo. A primeira dessas duas crenças historicista é a crença no “progresso inexorável”: a ideia de que o pensamento humano está essencialmente ligado a um período histórico, por um lado, e, por outro, que a história avança de forma irreversível. Esta crença sustenta a tese de que o pensamento está num estado de permanente avanço e de impossível retrocesso. Esse permanente avanço impede a “recuperação” do pensamento do passado. A segunda das crenças historicistas é a crença de que todas as épocas são igualmente dignas; a crença de que não existe nenhum padrão transhistórico à luz do qual se possa julgar o mérito dos períodos históricos e das opiniões sobre o direito. Veja-se *DNH*, p. 22: não é possível evitar um confronto com estas duas crenças historicistas se se pretender, como Strauss pretende, fundamentar a possibilidade de um horizonte transhistórico ou natural do pensamento. À crença no progresso inexorável Strauss contrapõe a existência de “problemas fundamentais”, por um lado, e, por outro lado, a possibilidade de recuperar o pensamento do passado ou de o compreender exactamente como ele se compreendia. A existência de problemas humanos fundamentais – fundamentais por serem perenes e sempre relevantes –, asseguraria o facto de nenhuma época ser à partida superior ou constituir um ponto de vista privilegiado. Por outro lado, asseguraria o facto de a ciência não ser historicamente cumulativa. Contra a crença na igual dignidade de todas as épocas, Strauss insiste em sustentar, em primeiro lugar, na distinta dignidade da inteligência essencialmente não-histórica do carácter *fundamental* de certos problemas e, em segundo lugar, a possibilidade de direito natural. A inteligência de problemas fundamentais será compatível com o reconhecimento da igual dignidade de todas as épocas, i.e., com a ideia de que nenhuma época é mais digna. Mas se a inteligência de que existem problemas fundamentais for verdadeira, a época que a impede é menos digna que as demais. Dito de forma inversa, a época que permite a compreensão dos problemas fundamentais é mais digna que as demais. Contudo, segundo Strauss, não é a história em si, mas o labor da razão que pode descobrir o carácter fundamental de certos problemas. Logo, é mais rigoroso dizer que, apesar de o “espírito do nosso tempo” ser o historicismo e este espírito impedir a inteligência dos problemas fundamentais, são as nossas inteligências e não propriamente as épocas que diferem em dignidade (considere-se *Ibid.*, p. 23. Compare-se com *OCPH*, p. 577, 578 e 586). O que está em causa na negação historicista dos problemas fundamentais é a dignidade da inteligência historicista e não a dignidade da época historicista. Por outro lado, se houver direito natural é possível argumentar a superior dignidade deste ou daquele fenómeno humano à luz de um padrão *transhistórico*. Não seria a história, mas a ciência não-histórica, que revelaria aquilo que é digno, nobre ou justo.

Se de facto for impossível negar a possibilidade de sabedoria através da afirmação da historicidade de todo o pensamento humano, a negação historicista da suposta condição do dogmatismo, i.e., de satisfazer o “objectivo do nosso pensamento”, perde o seu efeito: parece ser possível alcançar o objectivo do pensamento.¹³¹

Se existe a possibilidade de satisfazer o objectivo do pensamento, torna-se absurda a ideia de que o sábio, i.e., aquele que reivindica a validade absoluta do seu pensamento, é um dogmático. A questão deixa de ser perceber quem é que reivindica ou não a validade absoluta do seu pensamento, pois, o pensamento pode legitimamente reivindicá-la, e sim perceber quais são as reivindicações de validade absoluta *realmente* legítimas.¹³² Neste sentido, o dogmatismo não é propriamente uma coisa anti-historicista – como as filosofias pré-historicistas do passado –, mas sim uma tendência “natural” do pensamento humano: é próprio do pensamento de todas as épocas e não somente do pensamento do passado. É uma inclinação natural do homem para considerar o *seu* pensamento simplesmente verdadeiro, isto é, para identificar o “objectivo” do pensamento com “o ponto” que não se cansa de pensar.¹³³ Como se perceberá mais adiante, o dogmatismo parece fundar-se na própria natureza política do homem que, enquanto tal, reivindica espontaneamente a autoridade do pensamento pré-filosófico ou da opinião. Se o historicismo for o “espírito dos nossos tempos” – a tese que hoje recolhe mais autoridade, a “mente do presente” ou o “ponto em que nos cansamos [hoje] de pensar” – então também pode ser dito que o espírito dos nossos tempos é essencialmente dogmático – não que no passado não o fosse.¹³⁴

É importante sublinhar a já referida ideia de que o historicismo teórico não faz depender a sua tese da mera “observação histórica”. Contudo, para todos os efeitos, mantém que a história acaba por corroborá-la.¹³⁵ Ou seja, a observação histórica não prova, mas reflecte o carácter provisório e histórico das soluções e problemas humanos

¹³¹ Compare-se *DNH*, p. 22 com p. 24.

¹³² “Cada posição filosófica implica respostas a questões fundamentais que reivindicam ser finais, ser verdadeiras de uma vez por todas” – *WIPP*, p. 72.

¹³³ *DNH*, p. 22. Uma das maiores insinuações da obra de Strauss é a de que as reivindicações de validade absoluta decorrem do “pressentimento do direito” do homem, i.e., da sua ideia de justiça ou correcto. Cf. *Ibid.*, p. 86 e pp. 114-115.

¹³⁴ *WIPP*, p. 71.

¹³⁵ Dilthey, *Theoría de las Concepciones del Mundo*, *op. cit.*, pp. 55 e ss.

ou políticos.¹³⁶ Strauss parece concordar com Dilthey no que diz respeito à ideia de que a observação história não comprova a possibilidade de direito natural. Neste sentido, deixa implícito, que a observação histórica revela a “discórdia” ou os “graus de discórdia” entre os “grandes autores” no que diz respeito às soluções humanas fundamentais – ou, nas palavras de Dilthey, “a anarquia dos sistemas”.¹³⁷ Ainda assim, Strauss também usa o argumento do mérito da observação histórica, mas usa-o no sentido contrário, pois, segundo Strauss, a história mostra que o pensamento filosófico gira em torno dos mesmos problemas fundamentais.¹³⁸ E o reconhecimento da existência de temas ou de problemas fundamentais é a condição necessária e suficiente da actividade filosófica. Como se verá, a ciência política, o pensamento pré-filosófico, que por sinal debruça-se sobre problemas práticos ou “históricos” concretos, aponta para a filosofia ou para problemas transhistóricos.

Só faz sentido insistir na compreensão do pensamento de uma época à luz dessa época se se admitir, à semelhança do historicismo, que o pensamento é essencial e radicalmente histórico. Nesta linha de raciocínio, o pensamento do passado jamais poderia compreender aquilo que a sua época não lhe permitia compreender. O grande pressuposto deste raciocínio é o de que o pensamento humano está dependente de experiências históricas fundamentais: é a história, e o próprio destino, e não a razão humana que impõe as experiências fundamentais que, enquanto tal, funcionam como base do próprio pensamento humano. Como as possibilidades do presente não podem ser antecipadas pelo pensamento do passado é adequado concluir que as possibilidades do futuro são imprevisíveis.¹³⁹ Isso quer dizer que a chegada de um novo contexto histórico faz-se acompanhar da descoberta de possibilidades práticas ou tecnológicas, por um lado, e teóricas, por outro, absolutamente inimagináveis no contexto histórico precedente. Este argumento é tão frequente no pensamento historicista que chega a ser

¹³⁶*DNH*, p. 23 e *IH*, pp. 108-109. Veja-se ainda, Dilthey, *Essência da Filosofia*, *op. cit.*, p. 57.

¹³⁷Será por essa razão essencial que, na tentativa de aprender as soluções dos grandes autores a “educação liberal” não pode consistir numa mera “doutrinação”, *LAM*, pp. 3-4.

¹³⁸Considere-se, em jeito preliminar, o ensaio de Strauss sobre Tucídides em *CM*.

¹³⁹Argumento muito usado, por exemplo, tanto por Alexandre Kojève, como por Eric Voegelin; veja-se, por exemplo, *OT*, p. 139, onde Kojève afirma que as tiranias modernas, entre as quais se contaria a de Salazar, “actualizam” a utopia clássica. Veja-se ainda *OT*, pp. 172-173. Veja-se *FPP*, p. 48, onde Voegelin diz que a compreensão da tirania moderna depende de um conhecimento histórico. Para vislumbrar o significado da resposta de Strauss a ambos considere-se pelo menos *OT* pp. 177-178.

um lugar-comum.¹⁴⁰ As experiências históricas fundamentais, sendo inauditas, permitem toda uma nova compreensão do pensamento humano (epistemologia histórica), em geral, e do pensamento e experiências do passado (metafísica histórica e hermenêutica), em particular.

Leo Strauss questiona profundamente esta tese. Salienta que certos pensadores do passado, os grandes autores do passado, pensaram ou, mais fundamentalmente, podiam pensar nas possibilidades que o pensamento contemporâneo imputa exclusivamente a períodos históricos posteriores. Hoje é frequente dizer, por exemplo, que como Aristóteles nasceu na Grécia antiga e, em concreto, em Atenas, não podia compreender a “injustiça da escravatura”.¹⁴¹ Mas Strauss declara que compreendeu.¹⁴² Quer dizer, o pensamento antigo tinha conhecimento ou, mais fundamentalmente, *podia* ter conhecimento das mesmas possibilidades que o pensamento contemporâneo: todo o pensamento humano está exposto, ou pode estar exposto, às mesmas experiências fundamentais.

Antes de regressarmos à questão da escravatura, porém, importa perceber que o historicismo nega a possibilidade de o pensamento do passado possuir as mesmas experiências fundamentais e, por isso, as mesmas possibilidades teóricas e práticas que o pensamento contemporâneo ao sustentar, por exemplo, que Aristóteles não podia ter “imaginado” o “Estado mundial”. Alexandre Kojève, em particular, sustenta que

¹⁴⁰Hermann Cohen, por exemplo, entende que o ensinamento de Platão, a sua filosofia, precisa de ser complementada pelo ensinamento dos profetas, i.e., por um ensinamento de que Platão não podia ter conhecimento porque dependeu de uma revelação divina. Compare-se *RCPR*, p. 167 com Hermann Cohen & Bruno Strauss, *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Ayer Company Pub, Berlin, 1924, p. 306-330.

¹⁴¹Para um bom apanhado da discussão em torno da questão da escravatura na obra aristotélica veja-se Darrell Dobbs, “Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery”, *The Journal of Politics*, Vol. 56, No. 1, 1994. Dobbs argumenta que a crítica de Aristóteles e da sua suposta defesa da escravatura decorre de uma tentativa contemporânea de restaurar a importância do direito natural e lei natural na vida humana e política (p. 70). Como literatura crítica atribui a Aristóteles uma leitura culturalmente influenciada do fenómeno da escravatura considere-se Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon University Press, Oxford, 1977, pp. 43-44; Robert Schlaifer, “Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle”, *Studies in Classical Philology*, Harvard, Vol. 47, 1936, p. 198.

¹⁴²As interpretações historicistas entendem, por exemplo, que Aristóteles não podia senão ter defendido a justiça da escravatura, porém, Strauss observa que Aristóteles também assinalou a injustiça da escravatura. Cf. *DNH*, p. 23. Compare-se com *CM*, pp. 2 e ss. – onde Strauss discute a questão da escravatura à luz da *Política* de Aristóteles. Veja-se ainda *WIPP*, pp. 63 e ss. acerca do facto de o historicismo não detectar o esoterismo dos pensadores filosóficos do passado.

Aristóteles não podia ter concebido o Estado universal e homogêneo porque, como se constata pelos feitos políticos de Alexandre o Grande, a homogeneidade do Estado universal depende da anulação da diferença entre o senhor e o escravo, uma anulação que só se originou com o cristianismo.¹⁴³ Outro argumento bastante usado, constata Strauss, é o de que Aristóteles não podia ter sequer “sonhado” com o Estado mundial porque não podia ter previsto o desenvolvimento sem paralelo da tecnologia e, por outro lado, a emancipação da tecnologia do controlo moral. Neste sentido, Aristóteles não podia ter concebido e apresentado o Estado mundial como uma *solução* no seu “mundo histórico”, digamos assim.

A resposta de Leo Strauss a este raciocínio historicista é profundamente intrigante: “Aristóteles não concebeu um Estado mundial porque estava absolutamente seguro de que a ciência é, na sua essência, teórica, e que a libertação da tecnologia em relação ao controlo moral e político conduziria a consequências desastrosas”.¹⁴⁴ Teremos de perguntar, mas se não conduzisse a consequências desastrosas Aristóteles teria concebido o Estado mundial? Perceba-se a insinuação de Strauss. Aristóteles concebeu ou imaginou o Estado mundial, mas não o apresentou ou discutiu como uma *solução*, porque a concepção do Estado mundial pressupõe a emancipação da tecnologia do controlo moral e político, que, segundo o Aristóteles de Strauss, é imoral. O Estado mundial é como que uma tirania “perpétua”.¹⁴⁵ O *silêncio* de Aristóteles é a sua resposta ou *solução*, a sua verdadeira solução, que por sinal é moral, a um problema político ou humano concreto, *viz.*, o problema de saber se a tecnologia ou, na linguagem de Aristóteles, a arte ou técnica, deve ser totalmente emancipada do controlo moral ou político.¹⁴⁶ A subtileza do raciocínio de Strauss é a de que tanto a resposta ou solução

¹⁴³OT, pp. 170-172. Ver-se-á no sétimo capítulo que a abordagem filosófica clássica tende suspender o carácter divino da revelação feita pelos profetas.

¹⁴⁴DNH, p. 23.

¹⁴⁵Compare-se DNH, p. 23 com CM, p. 23 e p. 24 – onde Strauss diz que Aristóteles defende que a arte deve ser “regulada” pela lei. Remetemos o leitor para o sexto capítulo deste trabalho, sobretudo para o seu segundo sub-capítulo.

¹⁴⁶A questão do silêncio, e por isso, a questão da interpretação do silêncio dos clássicos, é um dos aspectos mais marcantes e originais da abordagem de Strauss. Com efeito, Strauss declara ter descoberto uma tradição filosófica esotérica, que consiste numa forma peculiar de escrita e, por isso, de transmitir os ensinamentos filosóficos. Esta questão não será desenvolvida neste trabalho porque pressupõe uma análise da *solução* socrática e esta tese é apenas sobre o *problema* do direito natural e não sobre o *conhecimento* do direito natural. Contudo, remetemos o leitor para o texto em anexo com o título “Considerações sobre o Farabi de Leo Strauss”, onde introduzimos a questão da solução socrática bem

historicista, como a resposta ou solução de Aristóteles pressupõem a intelecção de um mesmo problema – dum problema fundamental –, nomeadamente, o problema de saber se a referida emancipação é desejável. O fenómeno elementar não é o Estado mundial, mas o problema que pressupõe. O Estado mundial (solução) toca na questão (problema) da emancipação da arte face à lei. O pensamento filosófico contemporâneo poderá chegar à conclusão de que a resposta ou solução de Aristóteles está errada, i.e., de que o seu silêncio é descabido. Mas ao fazê-lo está a defender implicitamente contra Aristóteles que a emancipação da tecnologia é desejável. Mais, para conseguir dizer se Aristóteles estava errado, o pensamento contemporâneo precisa de aferir o problema que ocupava a sua atenção, i.e., um problema fundamentalmente igual ao seu, o que pressupõe que o consegue interpretar nos seus próprios termos. É o carácter primordial de certos problemas, mais do que o carácter fundamental de certas soluções ou respostas, que a observação histórica, por intermédio da história do pensamento, põe a descoberto.¹⁴⁷ Wilhelm Dilthey parece estar apenas parcialmente certo. Há uma profunda mobilidade da filosofia no que diz respeito, não aos problemas, mas apenas às soluções.

Regresse-se agora à questão da escravatura. Strauss não diz que para Aristóteles a escravatura é simplesmente injusta. Também não afirma que é simplesmente justa. Sustenta, isso sim, que Aristóteles compreendeu a injustiça da escravatura. Apercebeu-se de uma possibilidade que hoje gostamos de supor que é exclusivamente nossa. Neste sentido, ao contrário do exemplo do Estado mundial que coloca implicitamente a tónica no carácter transhistórico dos problemas, o exemplo da escravatura mostra que Aristóteles podia dar respostas, imaginar soluções para problemas – como o de saber se a escravatura é injusta –, ou assumir posições práticas ou políticas em tudo idênticas às posições que hoje assumimos e às respostas que hoje damos. O exemplo da escravatura dá a impressão, quase de forma imperceptível e ao contrário do que se sugeriu anteriormente, que a observação histórica não contraria, com todas as suas limitações, a

como a concepção de esoterismo de Strauss. Veja-se ainda, sobre a questão de o historicismo não detectar o esoterismo dos clássicos a seguinte literatura: Arthur Melzer, *op. cit.*, pp. 279-295.

¹⁴⁷ Strauss não aprofunda a questão e insiste em falar de uma forma obscura. Mas pelo menos o seguinte pode ser dito com alguma segurança. Os problemas de que fala são problemas políticos ou humanos. Mais, são problemas filosóficos. São problemas da filosofia política. Não é o mero pensamento humano, mas o pensamento filosófico, o pensamento que se debruça sobre problemas políticos e humanos essenciais, que pode transcender a história.

ideia da existência de direito natural ou de uma filosofia das soluções. Ao mostrar que pode haver um acordo entre os homens de diferentes épocas relativamente àquilo que é correcto, demonstra-se, não a existência de direito natural, mas o facto de que a observação histórica não prova a inexistência de direito natural. É certo que os homens de diferentes épocas, e até os maiores pensadores dessas épocas, podem concordar acerca daquilo que é incorrecto: a escravatura poderá ser justa. Mas o direito natural reclama ser válido em todos os tempos e lugares. Neste sentido, pressupõe que *pode* haver um acordo entre homens de diferentes tempos e lugares.¹⁴⁸

Como se verá com outro detalhe no próximo capítulo, o historicismo apresenta um defeito hermenêutico que decorre da sua concepção epistemológica e que o incapacita de entender genuinamente o pensamento do passado. A negação dos problemas fundamentais, i.e., da possibilidade de filosofia, tem implicações na própria compreensão do pensamento contemporâneo. Impede-o de dizer quais são as questões fundamentais, não *da* sua época, mas *na* sua época. É isso que Strauss quer dizer com a exclamação de que “aquela época que considerou obsoletas as questões fundamentais de Aristóteles estava inteiramente desprovida de lucidez quanto a saber quais são as questões fundamentais”.¹⁴⁹ Como não consegue compreender devidamente o pensamento em geral, porque nega a possibilidade de um horizonte transhistórico, ao defeito hermenêutico acresce, como se aludiu, um defeito científico ou epistemológico. Seja como for, se o pensamento contemporâneo, tipicamente historicista, é incapaz de identificar os problemas ou temas fundamentais, somos subitamente obrigados a examinar a possibilidade de identificar os problemas ou temas fundamentais através da matriz do pensamento pré-historicista, digamos assim.

Não se está propriamente a sugerir que é preciso regressar ao pensamento do passado para entender o pensamento do passado ou para compreender devidamente o pensamento humano em geral. A ideia de regressar ao pensamento do passado para o entender é infinitamente problemática. Pressupõe, paradoxalmente, que se compreende o pensamento do passado antes de se compreender o pensamento do passado. Dito por outras palavras, a ideia de regresso pressupõe que o pensamento do passado pertence ao passado, i.e., corresponde a um “mundo histórico” independente do nosso “mundo

¹⁴⁸Considere-se *DNH*, pp. 86-87.

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 23.

histórico”.¹⁵⁰ Esse não é o conceito de Strauss. O regresso ao pensamento do passado é antes uma recuperação. Só é um regresso na medida em que é uma recuperação. É uma recuperação e não um regresso porque, ao estudar o pensamento do passado, é-se instruído numa possibilidade do pensamento humano enquanto tal. Numa possibilidade do pensamento humano que sempre existiu, até na contemporaneidade, muito embora não se tenha necessariamente consciência dela. O mesmo vale por dizer, sempre se pôde e poderá compreender o pensamento “do” passado.¹⁵¹

¹⁵⁰ *PS*, pp. 20-21.

¹⁵¹ Analisaremos todas estas questões no próximo capítulo. Para já importa compreender o raciocínio implícito de Strauss. A hermenêutica ou, mais propriamente, a história do pensamento filosófico, revela a existência de condições para a actividade filosófica. Se a hermenêutica ou interpretação histórica for a compreensão do pensamento do passado e, nessa compreensão, se aperceber da existência de problemas ou temas fundamentais, a filosofia, que depende da transhistoricidade do pensamento, encontra o seu grande fulcro contemporâneo na história do pensamento, ou melhor, na história do pensamento filosófico. Neste sentido, a filosofia convencionalista, poderia bastar para fundamentar a transhistoricidade do pensamento. Mas, como se verá, os problemas ou questões fundamentais de que Strauss dá conta são questões não só, mas também *políticas*. Seja como for, a hermenêutica é estritamente necessária à actividade filosófica na época em que se nega a existência de um horizonte natural ou transhistórico do pensamento, i.e., a base da filosofia *política*. Caso contrário, rapidamente se admitiria a possibilidade de entender objectivamente o pensamento do passado a partir do pensamento contemporâneo, independentemente de ser difícil ou não entender grandes pensadores. Como veremos no próximo capítulo, a tese de Strauss é a de que existe um horizonte natural ou transhistórico do pensamento, i.e., “um enquadramento imutável que atravessa todas as mudanças do conhecimento humano quer dos factos, quer dos princípios” (cf. *DNH*, pp. 23-24). Esse enquadramento existirá porque pode ser demonstrado que todo o pensamento humano gira em torno de problemas fundamentais. Estes são como que um patamar comum entre todas as épocas, a partir do qual o pensamento de uma época se vê reflectido no pensamento de outra. Além disso, a história do pensamento filosófico parece constituir um conhecimento imutável das coisas humanas ou políticas: um conhecimento dos problemas fundamentais. Neste sentido, é possível dizer que há filosofia, um conhecimento dos problemas, mesmo quando não há um conhecimento das soluções ou direito natural. A existência de problemas fundamentais, de uma filosofia dos problemas, é perfeitamente compatível com a impossibilidade de direito natural, i.e., de uma filosofia *política* das soluções. Veremos no quinto capítulo que esta tese é sustentada pelo positivismo científico de Weber. Se Strauss quiser demonstrar a existência não só de filosofia, mas também de direito natural, não chega reconhecer ou fundamentar o carácter transhistórico dos problemas. Também precisa de fundamentar o carácter transhistórico das soluções.

CAPÍTULO III

A MENTE DO PRESENTE

1 – O pensamento transhistórico

A tese de Strauss é a de que a possibilidade de objectividade histórica, de compreender o pensamento do passado exactamente como ele era compreendido, reflecte um horizonte “natural” ou transhistórico do pensamento humano, por um lado, e a possibilidade de direito natural, por outro. A sua tese decorre da própria “matriz” do pensamento do passado, i.e., pressupõe a recuperação da matriz do pensamento “do” passado. De uma matriz que reflecte uma possibilidade transversal a todo o pensamento humano.¹⁵² A objectividade histórica é possível porque esse horizonte natural do pensamento humano reflecte os mesmos problemas basilares ao longo da história. Problemas que começam por ser concretos, i.e., próprios da compreensão política pré-filosófica, uma compreensão prática ou “histórica”, mas que, sob a análise da compreensão filosófica, revelam conter uma componente transhistórica ou fundamental.¹⁵³

¹⁵²Cf. *OCPH*, p. 578.

¹⁵³A maior dúvida que nasce da tese de Strauss consiste, teremos de dizer, na questão de saber se é apenas o pensamento filosófico, e não o pensamento político ou não-filosófico, por exemplo, que consegue compreender o pensamento do passado: o pensamento político não conseguirá compreender o pensamento político de outra época sem se ter de tornar filosófico? – o facto de Strauss equacionar a política pré-filosófica, como veremos a partir do sexto capítulo, ajudará a responder a esta questão. Como já vimos, o facto de os problemas fundamentais serem políticos *ou* humanos (filosofia socrática), e não simplesmente *humanos* (filosofia convencionalista) poderá querer dizer que o pensamento político se foca em problemas transhistóricos, i.e., problemas fundamentais, sem que os tenha de encarar como tal.

Para Strauss, a possibilidade de objectividade histórica consiste na possibilidade de compreender o pensamento do passado nos seus próprios termos.¹⁵⁴ Para entender objectivamente o pensamento do passado, argumenta, é necessário “levá-lo a sério”, quer dizer, estar disposto a considerá-lo absolutamente válido. Isso será necessário porque o pensamento do passado “absolutizava”, ou seja, reivindicava uma validade universal. Para o compreender nos seus próprios termos é necessário estar disposto a considerá-lo absoluto.¹⁵⁵ Dito de outra forma, para compreender objectivamente autores que pressupõem o carácter ahistórico do seu pensamento o historiador do pensamento só o consegue levar a sério se estiver disposto a considerá-lo ahistórico. Muito embora discorde da ideia de que é possível compreender os pensadores do passado nos seus próprios termos, Hans-Georg Gadamer, para referir um importante teórico da hermenêutica, aproxima-se de Leo Strauss ao reconhecer que existem hoje “razões suficientes para não considerar uma mera possibilidade a possibilidade de pensar de forma ahistórica”.¹⁵⁶

Como se verá no sexto capítulo deste trabalho, a primeira filosofia é a política, logo, até quando o objecto de investigação filosófica não é uma questão política, o problema filosófico tem um significado humano ou político. Responderemos à questão de saber se o pensamento político consegue compreender o pensamento político de outra época no final do primeiro sub-capítulo deste capítulo. Para já o grande desafio prende-se com a questão de demonstrar a existência de um horizonte natural da compreensão humana. Strauss fundamenta o dito horizonte, antes de mais, numa discussão hermenêutica, i.e., numa discussão acerca da ciência da interpretação do pensamento humano. Fundamenta-o através de uma discussão que procura investigar se o pensamento filosófico é essencialmente transhistórico em razão de existirem problemas *fundamentais*. O carácter transhistórico da filosofia asseguraria a própria possibilidade de interpretações históricas objectivas. À superfície, a discussão de Strauss parece meramente tratar-se de uma discussão sobre a possibilidade de interpretar objectivamente o pensamento do passado. Mas em causa também está a questão de saber se é possível aprender genuinamente com ele e de o considerar absolutamente válido. Se os problemas fundamentais forem de facto os mesmos ao longo da história, fará tanto sentido aprender com o pensamento do passado como com o pensamento contemporâneo: a filosofia do passado pode ser tão válida quanto a filosofia contemporânea. Mais, poderá até acontecer que o pensamento do passado tenha desenvolvido uma percepção mais acutilante dos problemas fundamentais precisamente em razão de hoje termos o hábito de o subestimar. A tentativa contemporânea de roubar dignidade ao pensamento do passado não seria senão o reflexo da tese geralmente adoptada nos dias de hoje de que todo o pensamento humano é essencialmente histórico, ou seja, de que os problemas do pensamento filosófico não são fundamentalmente imutáveis.

¹⁵⁴*OCPH*, pp. 574-575. Veja-se também *OT*, p. 291; *RCPR*, pp. 209 e ss e *WIPP*, p. 66.

¹⁵⁵Considere-se *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁶*Truth and Method, op. cit.*, p. 530.

Para levar a sério o pensamento ahistórico é então necessário perceber que temos “alguma coisa” de fundamental, senão quase tudo, a aprender com ele.¹⁵⁷ O que implica, por sinal, que o pensamento do passado tem algo de fundamental para nos ensinar. Ver-se-á que para Strauss o carácter fundamental dos ensinamentos decorre da sua relação com a verdade ou o todo. Como o pensamento do passado, em geral, e o pensamento filosófico do passado, em particular, subentendem a possibilidade de validade universal ou a-histórica – isto é, pressupõem poder ensinar pelo menos alguma coisa de fundamental acerca das coisas ou acerca do todo – não se estará realmente incentivado para o estudar se não se reconhecer previamente a nossa ignorância fundamental. Como se verá mais adiante, a hermenêutica está ligada à ciência ou filosofia – ou à falta dela.¹⁵⁸

O historiador “suspeita” poder aprender com o pensamento do passado.¹⁵⁹ Importa perceber o sentido atribuído por Strauss à palavra “suspeita”. É necessário que o historiador parta do princípio de que a sua “(...) compreensão do passado é incompleta” ou que não compreende o pensamento do passado tal como ele era compreendido.¹⁶⁰ Esta ideia pode sugerir que, para Strauss, a compreensão absoluta do pensamento do passado é um mero conhecimento *histórico*. No entanto, como se aprofundará mais adiante, o próprio facto de, à partida, a nossa compreensão do pensamento do passado ser incompleta, reflecte a ideia mais essencial de que a nossa compreensão do todo ou da verdade é, de certa forma, incompleta: o conhecimento completo de um autor do passado é um conhecimento essencialmente filosófico.¹⁶¹

¹⁵⁷ Compare-se *Ibidem.*, com *Ibid.*, p. 585 – onde Strauss diz que o historiador do pensamento filosófico “suspeita” pode aprender alguma coisa muito relevante com o pensamento do passado. Cf. p. 583 – onde Strauss diz que o historiador pode muito bem regressar ao presente, depois da sua investigação histórica, como um crítico das opiniões que adoptava anteriormente. Sobre este assunto veja-se também *RCPR*, p. 212.

¹⁵⁸ Observe-se como a pedagogia de Strauss pressupõe a possibilidade de aprender genuinamente com o pensamento filosófico do passado em *LAM*, pp. 3 e ss. Cf. o significado de “grandes mentes” ou “grandes autores”. Veja-se ainda Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer, “Correspondence Concerning *Wahreit und Methode*”, *Independent Journal of Philosophy*, Vol. 2, 1978, p. 6. Sobre a nossa ignorância enquanto historiadores veja-se Schleiermacher, “The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures”, *New Literary History*, Vol. 10, No. 1, 1978, p. 1. Considere-se ainda Gadamer, *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 270.

¹⁵⁹ *OCPH*, p. 585.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 583.

¹⁶¹ Gadamer parece concordar: *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 533.

No exercício de interpretação histórica, o historiador do pensamento tece necessariamente considerações provisórias acerca das “questões”, teses e “intenção” do autor da sua fonte. São precisamente essas considerações que reflectem o seu “interesse” historiográfico. Tanto Strauss como Gadamer e, de certo modo, o próprio Collingwood, sustentam que o historiador enquanto historiador tem necessariamente de aplicar o texto à sua própria situação enquanto homem.¹⁶² Certos historiadores querem estudar Platão para defender a igualdade dos géneros. Outros, para condenar a democracia. Há ainda aqueles que querem estudar Aristóteles para condenar a escravatura natural. As considerações do historiador, i.e., as questões do historiador acerca da sua fonte de estudo, são necessariamente “provisórias”, em razão de se basearem numa compreensão incompleta dessa fonte.¹⁶³ Nas lapidares palavras de Schleiermacher, “a interpretação estrita começa com o mal-entendido e busca a compreensão rigorosa”.¹⁶⁴ Neste sentido, toda a interpretação histórica objectiva exige a suspensão das nossas questões ou teses no próprio exercício de interpretação.

Se o historiador alcançar a compreensão objectiva da obra que estudou, as suas questões iniciais, bem como as suas intenções e teses, como que ressurgem. Ao ressurgirem re-asseveram-se, alteram-se ou eliminam-se. Ou seja, depois de compreender o pensador do passado tal como ele se compreendia, o historiador, entretanto ciente dos problemas e soluções desse pensador, bem como da sua intenção, pode aceitá-los ou rejeitá-los. O mesmo é dizer que, ao procurar compreender uma fonte nos seus próprios termos, não há qualquer garantia de que o historiador não volte ao seu ponto de partida, às suas questões e teses, com a mesma mentalidade: o crítico de Aristóteles poderá acabar a defender a existência da escravatura natural – mesmo que essa não seja a tese de Aristóteles. Isto quer dizer que ao estudar um autor do passado nos seus próprios termos o historiador *pode* mudar de opinião no que diz respeito ao carácter fundamental de certos problemas e soluções. Os problemas e teses do nosso ponto de partida não serão os problemas e teses do nosso ponto de chegada. Ver-se-á mais adiante que, para Strauss, a possibilidade de aprendizagem no contexto

¹⁶²“Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*”, *op. cit.*, p. 6.

¹⁶³*OCPH*, p. 580.

¹⁶⁴*Op. cit.*, p. 8.

da história das ideias decorre do facto de a própria interpretação objectiva depender da crítica.¹⁶⁵

Se o objectivo do historiador do pensamento for compreender o pensador do passado tal como ele se compreendia, a primeira grande questão que se levanta é a questão de saber se é de todo possível alcançar essa compreensão. Em particular, será a compreensão completa possível dado que o historiador e o autor do passado pertencem a “situações” históricas diferentes? De facto, o historiador e pensador do passado podem muito bem reflectir situações históricas irreconciliáveis, o que naturalmente se repercutirá nas suas categorias conceptuais, linguagem, interesses, intenções, questões, teses, etc. Para particularizar ainda mais, o historiador é ou não capaz de se “libertar” das “limitações causadas pelas experiências peculiares ao seu tempo”? Será a “imaginação histórica” simplesmente refém da história?¹⁶⁶ Gadamer, por exemplo, entende que “o elemento da história *efectiva* afecta toda a compreensão da tradição”.¹⁶⁷ Ou, noutros termos, o próprio acto de interpretar o historiador altera o texto; logo, ao contrário de Strauss, para Gadamer a interpretação nunca alcança uma compreensão do autor que seja simplesmente idêntica à sua auto-compreensão.¹⁶⁸

¹⁶⁵Quentin Skinner, um dos maiores proponentes da hermenêutica da Universidade de Cambridge, visa claramente Strauss com a sua afirmação de que existem concepções de estudos históricos que pressupõem “ideias universais” ou “elementos intemporais”. O argumento do teórico inglês é o de que essas concepções conduzem a uma noção de estudo histórico essencialmente dependente da enunciação dos problemas fundamentais contidos na obra estudada – o que desvirtuará a compreensão genuína da mesma. Em resposta a Skinner, porém, bastará assinalar que para Strauss o próprio carácter fundamental de certos problemas é questionado no estudo histórico. Mais essencialmente, no exercício de interpretação o historiador é levado a considerar o carácter dos problemas exactamente como o autor estudado os compreende. E se esse autor os compreende como problemas fundamentais esse facto deve ser imputado, não ao historiador, mas ao próprio autor. Ao historiador apenas se pede que seja um perfeito aluno, i.e., que esteja disposto a levar a sério o autor estudado. O que quer dizer, para todos os efeitos, considerar fundamental aquilo que o autor também considerava fundamental: cf. “Meaning and Understanding in History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969, pp. 4-5.

¹⁶⁶OCPH, p. 580.

¹⁶⁷*Truth and Method*, op. cit., p. xxiv (o itálico é nosso). Cf. “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*”, op. cit., p. 6. Jurgen Habermas, *Dialéctica e Hermenêutica: para a crítica da Hermenêutica de Gadamer*, trad. Álvaro Valls, L&PM, Porto alegre, 1987, p. 13.

¹⁶⁸Outra questão inteiramente diferente é a de saber até que ponto o estudo do contexto de uma determinada obra do passado pode ajudar a descobrir o “sentido” dessa obra ou *como* podemos compreendê-la objectivamente (assunto que não discutiremos neste capítulo). O sentido da obra é, no fundo, o seu significado intencional. É frequente contrapor, a este respeito, Quentin Skinner a Strauss, como se Strauss fosse um mero adepto de uma leitura do texto que despreze o contexto do seu autor, e Skinner um adepto de uma leitura do texto à qual se sobreponha o contexto do seu autor. Nenhuma das

Seja ou não possível alcançar a compreensão absoluta da fonte, Strauss parece ter razão quando assegura que para compreender “devidamente” a sua fonte, ou seja, para saber até que ponto as suas teses e questões diferem das teses e questões do autor estudado, o historiador precisa de compreender o pensamento do passado de forma objectiva. A impossibilidade de uma compreensão absoluta não altera este princípio, apenas determina a impossibilidade de afirmar com precisão as diferenças entre ambos. Mas se for possível atingir essa compreensão, o próprio uso diligente da fonte também se torna viável.¹⁶⁹ Seja ou não possível, o historiador tem sempre a função de dar voz ao autor do passado, i.e., tem sempre a função de procurar compreendê-lo o mais objectivamente possível. Para tal, é imperativo que a primeira tarefa do historiador seja descobrir a questão ou o problema que ocupava a atenção do pensador que estuda. Deixar o autor do passado ganhar voz quer então dizer compreender a forma *característica* desse autor compreender o *seu* problema ou a sua questão.¹⁷⁰

Strauss parece contradizer-se quando declara que “se quisermos compreender uma filosofia do passado, temos de a abordar com um espírito filosófico, com questões filosóficas: a nossa preocupação deve ser primariamente não com aquilo que outras pessoas pensaram acerca da verdade filosófica, mas com a própria verdade filosófica”.¹⁷¹ Ou seja, parece contraditório, mas para descobrir a questão *particular* do autor do passado o historiador do pensamento filosófico tem de se preocupar, não apenas em descobri-la, mas acima de tudo com a própria verdade filosófica. Ainda mais intrigante se torna a explicação de Strauss com a sua afirmação de que ao “abordarmos

leituras está certa. E na verdade estes autores partilham mais princípios hermenêuticos do que se poderia à partida supor. Para referir apenas um ou dois pontos que precisam hoje de mais reflexão, para Strauss todo o pensamento filosófico assenta em opiniões e, as opiniões são, antes de mais, as opiniões cultivadas na cidade, ao estudar as opiniões da cidade, i.e., as opiniões do contexto de uma determinada obra, já se está a dar um importante passo no estudo da própria obra. Para Skinner, por seu turno, o estudo da intenção do autor é crucial para dilucidar o sentido da sua obra. Veja-se Quentin Skinner, “Hermeneutics and the Role of History”, *New Literary History*, Vol. 7, No. 1, 1975, p. 218. Sobre os pontos de contacto entre Strauss e Skinner veja-se Ian Ward, “Helping the Dead Speak: Leo Strauss, Quentin Skinner and the Arts of Interpretation in Political Thought”, *Polity*, Vol. 41, No. 2, 2009, pp. 236 e ss.

¹⁶⁹ *OCPH*, p. 581.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 581-582. Schleiermacher, por seu turno, parece aproximar-se de Strauss ao reconhecer “a primeira tarefa de interpretação não é compreender um texto antigo à luz do pensamento moderno, mas redescobrir a relação original entre o escritor e a sua audiência”: *op. cit.*, pp. 5-6. Resta saber, qual é o significado dessa relação para Leo Strauss.

¹⁷¹ *RCPR*, p. 211.

um pensador do passado com uma questão que não é a sua questão central, estamos aptos a mal-interpretar, a distorcer o seu pensamento”.

Porém, como para Strauss a questão *geral* da verdade filosófica parece conter toda e qualquer questão *particular* – como se todo e qualquer pensamento fosse um pensamento sobre algo, e todo o pensamento sobre algo fosse um pensamento sobre uma parte do todo ou da verdade, para que o pensamento da verdade englobe todo e qualquer pensamento acerca de todas as coisas – a contradição tende a anular-se. Nas suas palavras, “a questão filosófica com a qual abordamos o pensamento do passado tem de ser tão lata, tão abrangente, que permite ser apertada até à formulação específica e precisa da questão que o autor adoptou. Não pode ser outra questão senão a questão da verdade acerca do todo”.¹⁷² Na medida em que todo o historiador está de algum modo interessado em compreender o pensamento do passado (filosófico ou não) e, por outro lado, como é preciso estudar o pensamento do passado para o compreender objectivamente, é possível concluir que, para apurar a questão ou o problema do autor do passado, para entender objectivamente um autor, o historiador do pensamento parte sempre da questão da “verdade acerca do todo”, i.e., de uma questão essencialmente filosófica.¹⁷³ Ou melhor, por detrás das questões *particulares* e das teses do historiador, encontra-se sempre a questão geral da verdade acerca do todo: o *eros* filosófico é o verdadeiro fulcro do *eros* histórico. É o *eros* filosófico que norteia a interpretação histórica.

A ideia de objectividade histórica justifica o recurso a uma interrogação caracteristicamente filosófica no contexto da investigação histórica, *viz.*, a questão da verdade acerca do todo. Esta interrogação parece ser indispensável à própria investigação histórica da questão *particular* do pensador do passado e, assim, da sua intenção. Contudo, antes de “subordinar” as suas questões à questão filosófica, o historiador tece considerações acerca do “valor” e significado do pensamento do autor do passado.¹⁷⁴ Essas considerações, que o historiador traz consigo para a investigação histórica, devem ser suspensas, tanto quanto possível, com a enunciação da questão

¹⁷²*Ibidem.*

¹⁷³Compare-se *Ibidem.* com *OCPH*, pp. 581-582. Sobre a relação entre a filosofia e hermenêutica considere-se a relação entre o discurso e compreensão em Schleiermacher, *op. cit.*, pp. 1 e ss.

¹⁷⁴*OCPH*, p. 582.

filosófica. Como não há investigação histórica que não seja precedida por considerações deste tipo, toda a investigação histórica é precedida por uma certa crítica da fonte.¹⁷⁵

A finalidade da interpretação histórica objectiva é tornar a crítica *do* historiador numa crítica dependente *do* pensamento do autor estudado. A compreensão do pensamento do passado requer crítica, i.e., a predisposição para o considerar “válido” ou verdadeiro – à semelhança do que fazia o seu autor. É possível considerá-lo válido independentemente de se ter em consideração aquilo que o seu autor julgou ser verdade. Poderemos considerá-lo válido, nomeadamente as suas premissas, por razões diferentes das avançadas pelo autor.¹⁷⁶ Mas para o compreender objectivamente é impossível procurar considerá-lo válido senão da forma como o seu autor o considerava válido.¹⁷⁷ Mais uma vez, Schleiermacher parece estar de acordo com Strauss quando enfatiza que um “mal-entendido qualitativo” no exercício de interpretação histórica é equivalente a dar a um raciocínio de um autor do passado um sentido essencialmente diferente que aquele que esse autor deu.¹⁷⁸ A dependência da crítica justifica-se então na necessidade

¹⁷⁵*Ibidem*. Antes de avançarmos é necessário tecer algumas considerações sobre a questão da intenção do autor do passado. O conhecimento completo do pensamento do passado abrange a intenção do autor desse pensamento? Ou seja, é possível compreender o pensamento de alguém, as suas questões e as suas teses, se não se compreender também a sua intenção? Alguns autores, como os formalistas de Yale, tendem a considerar que a compreensão da intenção do autor é totalmente irrelevante para a compreensão do seu texto (W. Wimsatt, "Genesis: A Fallacy Revisited", em *The Disciplines of Criticism*, ed. Peter Demetz, New Haven, 1968, p. 194. W. K. Wimsatt and Monroe C. Beardsley, "The Intentional Fallacy", *Sewanee Review*, Vol. 54, 1946, pp. 470-477. Veja-se ainda Richard Kuhns, "Criticism and the Problem of Intentions", *Journal of Philosophy*, Vol. 57, 1960, p. 6 e John Kemp, "The Work of Art and the Artist's Intentions", *British Journal of Aesthetics*, Vol. 4, 1964, p. 150. Mais na linha de Strauss encontra-se Marcia Eaton. Cf. "Art, Artifacts, and Intentions", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 6, 1969, p. 168). Para dar um exemplo nosso, estes autores sustentam a ideia de que para compreender os diálogos de Platão é absolutamente irrelevante conhecer a intenção que presidiu à sua escrita, como se o “sentido” dos seus diálogos fosse simplesmente independente da sua intenção. Mas como podemos compreender *objectivamente* um pensamento se lhe retiramos o seu fim ou objectivo? Não compreender a intenção de Platão é o mesmo que não conseguir responder à questão “porque é que Platão escreveu diálogos?”. E a resposta a esta questão parece ser indispensável para saber o que o próprio Platão pensava acerca dos seus diálogos e, em última instância, o que Platão pensou. A compreensão da intenção do autor do passado é indispensável, à falta de melhor razão, à compreensão absoluta ou objectiva do pensamento desse autor.

¹⁷⁶Compare-se *OCPH*, p. 582 com p. 583.

¹⁷⁷Como Strauss não se cansa de dizer, existem múltiplas formas de interpretar um autor, mas apenas uma forma de compreender o autor como esse autor se compreendia. Cf. *RCPR*, pp. 209-210 e *WIPP*, pp. 67-68.

¹⁷⁸*Op. cit.*, p. 9.

de compreender a validade do pensamento do autor do passado através do próprio pensamento desse autor no contexto da interpretação histórica objectiva. À crítica dependente do pensamento do autor do passado Strauss chama “interpretação”.¹⁷⁹

A razão aduzida por Strauss para explicar a forma como o historiador deve examinar a validade de um pensamento revela incidentalmente um aspecto característico da sua própria arte de escrever. Strauss garante que, para compreender a validade do pensamento do autor do passado à luz do próprio pensamento do autor do passado, é necessário compreender as suas “premissas”.¹⁸⁰ Para compreender as “premissas enquanto premissas” é preciso averiguar se são “evidentes” ou “intrinsecamente necessárias”.¹⁸¹ As premissas são premissas quando são necessárias. Quando são necessárias e não são evidentes, o autor é levado a fundamentá-las com “raciocínios”. Para compreender se as premissas são necessárias, ou melhor, se são de facto premissas, o historiador deve verificar até que ponto são evidentes. O historiador objectivo tem de pressupor necessariamente que o autor da sua fonte faz uma “assunção dogmática”, i.e., adopta premissas que não são evidentes ou que carecem de justificação, para que, desse modo, a sua justificação não passe despercebida na interpretação histórica. No fundo, o historiador precisa de partir do princípio de que as premissas do autor não podem ser adoptadas de forma irreflectida, mesmo que esse autor as tenha dado por garantidas. O historiador tem de procurar entender a razão ou razões que levaram o pensador do passado a aceitar certas premissas como tal, i.e., como pontos de partida necessários e, além disso, a sua fundamentação. Tudo o que dissemos até aqui foi necessário para explicar o facto de que Strauss emprega com frequência uma linguagem aparentemente dogmática na sua obra.¹⁸² A razão é simples: essas afirmações induzem o historiador a procurar pela sua fundamentação. A escrita aparentemente dogmática está ao serviço da investigação filosófica.¹⁸³

¹⁷⁹*OCPH*, p. 584.

¹⁸⁰*Ibid.*, p. 582.

¹⁸¹Cf. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 71b9-16.

¹⁸²Veja-se por exemplo, *WIPP*, p. 10 – “Pois, a sociedade boa é o bem político completo”.

¹⁸³A sua escrita aparentemente dogmática está relacionada com a arte de escrever entre-linhas. A arte de escrever entre-linhas é uma arte que descende de Platão e encontra uma forte expressão em Farabi, Maimónides, Halevi, etc. Não é a perseguição política que exige que se escreva entre-linhas. Esse facto é acidental, i.e., depende da existência de perseguição política. Como se pode observar no texto em anexo,

Retomemos a questão da interpretação ou da crítica dependente. A tese implícita de Strauss é a de que se estabelece uma relação entre a crítica independente do pensamento ou crítica, por um lado, e a crítica dependente ou interpretação, por outro, de tal forma que é possível rejeitar ou adoptar parcial ou integralmente a interpretação: a relação entre a crítica e a interpretação permite a adopção ou rejeição da interpretação, bem como a adopção ou rejeição da crítica.¹⁸⁴ Permite, por outras palavras, a aprendizagem. Em especial, é essa relação que torna possível, mas não de todo necessária, a própria “crítica do pensamento contemporâneo do ponto de vista do pensamento do passado”.¹⁸⁵

A interpretação é “num certo sentido inseparável” da crítica (independente) porque para saber o que pensou um determinado autor é preciso empregar a crítica, que, enquanto tal, pode ser diferenciada da interpretação propriamente dita, porque responder à questão “o que é que Platão pensou?”, por exemplo, difere da questão de saber “se esse pensamento é verdadeiro”. Para responder à primeira questão, i.e., para saber o que pensou Platão, é preciso estudar a obra platónica subordinando a nossa crítica ao pensamento de Platão. É preciso *criticar*, enquanto historiador, exactamente como Platão criticava. Para responder à segunda questão, i.e., à questão da veracidade do ensinamento de Platão, não é indispensável ao historiador basear-se exclusivamente no pensamento de Platão.¹⁸⁶ Dizer que a interpretação é inseparável da crítica e, posteriormente, dizer que as duas podem ser distinguidas equivale a dizer que a questão “o que é que Platão pensou?” contém a questão “é esse pensamento verdadeiro?”, ou que para responder à primeira questão é preciso responder à segunda. Porém, ao passo que para responder à primeira questão é preciso responder à segunda questão com aquilo que Platão nos diz e, por isso, interpretá-lo à luz da sua crítica, para responder à segunda questão, i.e., à questão de saber se o seu pensamento é verdadeiro, não precisamos de nos basear exclusivamente em Platão – só precisamos de o interpretar ou

a razão fundamental para a escrita entre-linhas é a tensão fundamental que, no entender de Strauss, existe entre a filosofia e a cidade. Sobre o carácter esotérico da escrita de Strauss veja-se, por exemplo, Rémi Brague “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss' 'Muslim' Understanding of Greek Politics”, *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2, 1998, p. 241.

¹⁸⁴ Considere-se *OCPH*, pp. 582-584.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 583.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

responde à primeira questão (muito embora para respondermos à primeira precisemos de responder à segunda com aquilo que ele nos diz). Interpretá-lo objectivamente aponta para outra coisa que não é exclusivamente platónica – para problemas ou temas fundamentais, ou seja, para a articulação do “enigma do ser”. A interpretação histórica objectiva (o que pensou...?) aponta para a actividade filosófica (é verdade que...?).

Estas duas questões são de certa forma “*inseparáveis*” porque não pode haver interpretação sem crítica. Contudo, visto que a crítica é de certa forma independente da interpretação, as duas questões também podem ser “*separadas*”. É na explicação da sua separação e, em especial, no significado independente da *crítica*, que Strauss insinua a possibilidade de compreender objectivamente o pensamento “de” outras épocas.

Platão reivindica a absoluta validade do seu pensamento. É perfeitamente irrelevante para esta discussão reconhecer que Platão faz a reivindicação de que o seu pensamento é “uma imitação do todo”.¹⁸⁷ Mas o facto *de* Strauss dizer que o pensamento de Platão é uma imitação do todo é decisivo: não se está a referir apenas à reivindicação *per se*, mas ao facto de todo o pensamento humano enquanto tal ser uma imitação do todo – é uma afirmação epistemológica. É este pressuposto de Strauss que lhe permite dizer, como se viu, que a questão da verdade acerca do todo contém a questão particular do autor estudado. Ora, se todo o pensamento for uma *imitação do todo*, nenhum pensamento corresponde simplesmente à verdade ou ao todo. O pensamento é dependente da verdade, é “um todo em si mesmo”, pelo que pode ser verdadeiro ou falso, mas a verdade não depende da imitação. Se a palavra “imitação” pretender dar conta da reivindicação, consciente ou não, de verdade absoluta do pensamento, do facto do pensamento se reportar ao todo, poderá ser dito que o pensamento filosófico e, em especial, a história da filosofia encaram seriamente essa reivindicação. Seja como for, para Strauss o todo ou a verdade precede (em termos ontológicos) o pensamento acerca da verdade ou do todo – ideia que, como se verá mais adiante, Heidegger contesta categoricamente.¹⁸⁸

Dado que a imitação depende do original, dizer que a crítica é separável da interpretação equivale a reconhecer que é impossível entender a imitação (interpretação) sem olhar a verdade (filosofia). Mas é possível olhar a verdade

¹⁸⁷Só por este facto se percebe que há uma relação entre a filosofia e a poesia – cf. *PS*, pp. 139-141.

¹⁸⁸Considere-se, por exemplo, Glenn Gray, “Heidegger's "Being"”, *op. cit.*, p. 416.

(filosofia) sem interpretar. Contudo, na medida em que para conhecer o todo é preciso ter pensamentos sobre o todo, para olhar a verdade precisamos de imitá-la, digamos assim. Todos somos intérpretes do todo ou da verdade. Seja como for, parece indiscutível que podemos ser filósofos sem sermos historiadores, i.e., sem interpretarmos a imitação de outrém, mas não podemos ser historiadores do pensamento sem ser filósofos. Para dar um exemplo, é impossível compreender Platão, o que pensou, sem olhar a verdade ou o todo. Mas também parece ser possível compreender o objecto do pensamento de Platão, i.e., a verdade ou o todo, sem nos basearmos no seu pensamento. Isto quer dizer, em última instância, que o historiador pode compreender o pensamento de Platão sem se basear no seu pensamento; mais, parece querer dizer que é possível aprender com ele. A razão é simples: para olhar a verdade através dos seus olhos, olhar para algo que é independente do seu pensamento, é possível aprender alguma coisa sobre ela que ainda não tínhamos observado.

Platão reivindica a verdade do seu pensamento, ou seja, que a sua imitação do todo é a imitação do todo, ou que o seu pensamento é mais plenamente um todo em si mesmo do que o pensamento de outro homem. Ou seja, pressupõe que tem mais a ensinar ao homem do que a aprender com ele. Assume, por outras palavras, que a sua forma de compreender o todo ou a verdade é a forma correcta de compreensão ou, pelo menos, a forma disponível mais correcta. Quando perguntamos “o que é que Platão pensou?”, uma interrogação caracteristicamente histórica, estamos a investigar a forma especificamente platónica de compreender a verdade. A interpretação histórica que pretende ser objectiva “leva a sério” essa reivindicação de validade. Quando dizemos que alguém não compreendeu objectivamente Platão, estamos a dizer que não compreendeu devidamente a forma platónica de compreender a verdade ou a sua respectiva “imitação”. Não estamos a afirmar que Platão estava errado, nem que o pensamento do historiador acerca do todo está fundamentalmente errada. A investigação histórica pressupõe, como já dissemos no início do subcapítulo, que o nosso conhecimento histórico é incompleto, i.e., que não compreendemos objectivamente o pensamento dos diversos pensadores do passado, mesmo daqueles que não se debruçam sobre a questão do todo ou da verdade. A crítica, i.e., o pensamento acerca do todo ou verdade, torna-se platónica porque corresponde à forma especificamente platónica de compreender o todo ou a verdade; é uma crítica

dependente ou ao “serviço” das “directrizes” de Platão.¹⁸⁹ O propósito da investigação histórica objectiva é, antes de mais, o de subordinar a crítica às directrizes de Platão no exercício de interpretação histórica do pensamento de Platão.

Como a crítica dependente é diferente da crítica independente – ou seja, como a interpretação, i.e., a crítica que procura compreender a forma de um autor compreender o todo é “fundamentalmente” diferente da crítica que pretende simplesmente compreender o todo ou a verdade, i.e., a crítica que coincide com a “compreensão completa” -, torna-se possível criticar o próprio pensamento interpretado à luz da verdade.¹⁹⁰ É o facto de ser possível criticar Platão à luz da verdade que torna o seu pensamento compreensível: existe um ponto comum entre todos os pensamentos humanos ou imitações, *viz.*, o facto de serem imitações que se reportam a um mesmo todo ou verdade. Este factor comum do pensamento possibilita a objectividade histórica ou, quer dizer, a compreensão genuína daquilo que outros homens pensam: em razão de podermos discordar da compreensão platónica do todo também podemos compreendê-la e, eventualmente, concordar com ela. Por interpretação objectiva Strauss parece querer dizer a interpretação do pensamento de um pensador à luz da *sua* compreensão da verdade ou do todo.

Como para pensar *na* verdade do pensamento de um autor – de algo que não é, estritamente falando, propriedade desse autor, mas independente do seu pensamento – é preciso ter pensamentos sobre a verdade – sobre algo que pode ser independente das directrizes do autor –, Strauss salienta que “se poderá dizer que a interpretação precede necessariamente a crítica porque a busca pela compreensão precede necessariamente a compreensão completa e, com isso, o juízo que coincide com a compreensão completa”.¹⁹¹ Ou seja, como para fazer a melhor crítica de Platão, i.e., para dizer onde Platão errou – o que pressupõe o conhecimento do todo – é preciso compreender o todo

¹⁸⁹ *OCPH*, pp. 583-584.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 583.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 584.

ou a verdade, o historiador tem de compreender Platão antes de o criticar. Mais fundamentalmente, é preciso ter pensamentos sobre o todo para pensar no todo.¹⁹²

É aqui que Strauss detecta uma grande objecção. A tarefa de interpretar Platão é interminável.¹⁹³ Se a tarefa do historiador objectivo parece não ter fim, i.e., se a tarefa de interpretar Platão não tem fim, posto que para o interpretar é preciso conhecer a verdade ou o todo, a afirmação do carácter interminável da investigação histórica não é senão uma forma subtil de Strauss afirmar o carácter interminável da investigação filosófica.¹⁹⁴ A dificuldade de interpretar Platão reflecte a dificuldade ainda mais fundamental de conhecer o todo ou a verdade. Se conseguíssemos conhecer a verdade ou o todo, conseguiríamos automaticamente criticar o pensamento de um autor (que se pronuncia ou não sobre a verdade ou sobre o todo) – a interpretação histórica seria uma mera crítica interpretativa. O fim da tarefa do historiador do pensamento pressupõe o fim da tarefa do filósofo.

Mas será que a conclusão da actividade filosófica também implica o fim da utilidade do historiador? À luz do texto de Strauss somos forçados a concluir que apenas conduz ao fim da utilidade do historiador *objectivo*. O historiador é historiador do pensamento porque, pondo de lado outros interesses, existem boas “razões para acreditar que podemos aprender algo da maior importância do pensamento do passado”. Ao desaparecer o desejo de aprender, deixa de haver um interesse didáctico de interpretar objectivamente o pensamento (do passado).¹⁹⁵ O *sábio* deixará de se interessar pelo pensamento do passado. Esta seria a melhor crítica a Strauss: quando o historiador puder fazer uma interpretação histórica verdadeiramente objectiva não desejará fazê-lo. Estará desprovido da razão fundamental para o fazer. O perfeito

¹⁹²Como diz Michael Hancher, “uma obra literária só pode ser devidamente avaliada *depois* de ter sido devidamente interpretada”. Cf. “Three Kinds of Intention,” *Modern Language Notes*, Vol. 87, 1972, p. 829. Veja-se ainda W. Wimsatt, “Genesis: A Fallacy Revisited”, *op. cit.*, p. 207.

¹⁹³Sobre este delicado assunto veja-se por exemplo *CM*, pp. 50 e *ss.* e, por outro lado, *HPP*, p. 33. Strauss brinca com o exemplo que dá, porque confunde propositadamente a dificuldade de interpretar um autor da envergadura de Platão, por um lado, com a dificuldade de interpretar qualquer pensamento humano. Cf. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 10 (parágrafo 18, ponto 4).

¹⁹⁴*OCPH*, p. 585.

¹⁹⁵Considere-se *Ibidem*. Cf. *RCPR*, pp. 208-209 – onde Strauss diz que a questão do interesse no pensamento do passado, i.e., interesse de objectividade histórica, pressupõe a possibilidade de aprender com ele.

historiador é o sábio, e o sábio não é historiador. Logo, quando existe uma interpretação ela é sempre imperfeita ou incompleta. Deixa de ser uma crítica a Strauss, porém, quando nos apercebemos que a tese de Strauss pressupõe a ideia de que o propósito da filosofia sobrepõe-se ao propósito da investigação histórica.¹⁹⁶

Ao reconhecer, porém, que não é “intrinsecamente impossível” compreender de modo objectivo Platão, Strauss está a insinuar que é possível completar a investigação filosófica. Caso contrário estar-se-ia a admitir que se pode compreender a forma como Platão compreendia o todo, o que pressupõe o conhecimento do todo, sem o compreender. Quer dizer que, para Strauss, a interpretação histórica é necessariamente uma reflexão filosófica. Como explica Strauss,

*“o historiador da filosofia tem então de se transformar num filósofo, ou converter-se à filosofia, se quiser fazer o seu trabalho devidamente, se quiser ser um historiador da filosofia competente.”*¹⁹⁷

Se for possível interpretar objectivamente um autor do passado a filosofia não pode senão ser possível.

O que quer então dizer que a filosofia é algo independente da história e esta algo dependente daquela? Significa que é impossível compreender um autor do passado, como Platão, se não “nos preocuparmos com aquilo que Platão estava preocupado, i.e., com a verdade acerca das coisas mais elevadas”.¹⁹⁸ Para entender o pensamento de Platão, é necessário compreender *os* objectos do seu pensamento, i.e., as coisas mais elevadas. Pois só assim conseguiremos “levar a sério” a reivindicação de verdade do pensamento (platónico) e criticar devidamente Platão. A objectividade histórica, ou desejo de compreender um pensador exactamente como esse pensador se compreendia, faz uma solicitação à filosofia ou converte-se numa investigação filosófica. A investigação histórica está preocupada em apurar uma coisa individual, o pensamento *de* um certo autor; mas a filosofia está preocupada com uma coisa geral ou comum, a

¹⁹⁶ Outra forma de dizer que o sábio não é um historiador é dizer que o sábio não dialoga para aprender, mas, quanto muito, para ensinar. Mas, por razões óbvias, o sábio não pode dialogar com os pensadores do passado. Alcançada a sabedoria, só o ensino no presente e para o futuro serão possíveis.

¹⁹⁷ RCPR, p. 211.

¹⁹⁸ OCPH, p. 584.

verdade acerca do todo. Quando a história é a história do pensamento humano, ou melhor, da filosofia, aquilo que um autor pensou, a sua *ipseidade*, i.e., a forma *de* Platão compreender o todo ou verdade, toca na questão geral ou comum de saber o que é o todo ou a verdade. Neste sentido, o pensamento *de* Platão, por ser um pensamento sobre os assuntos mais elevados, não pode estar “(...) limitado àquilo que Platão pensou”. Dito isto, “tentar compreender Platão requer que se permaneça leal à intenção orientadora de Platão; e permanecer leal à intenção de Platão significa esquecer Platão e preocupar-nos exclusivamente com as coisas mais elevadas”.¹⁹⁹ *Amicus Plato sed magis amica veritas*. A *ipseidade* do autor dilui-se no carácter comum dos seus “assuntos”. Esta ideia é importantíssima para a tese de Strauss. Significa que, em última instância, a compreensão mais correcta do pensamento de um autor, seja do passado ou do presente, decorre da “compreensão completa”, i.e., do conhecimento da verdade acerca do todo ou das coisas mais elevadas e não propriamente do pensamento de um autor, a não ser que o pensamento desse autor seja pura sabedoria – veremos, no quinto capítulo, como Strauss usa esta ideia na sua análise de Weber. Isto quer dizer que faz sentido pensar que podemos compreender um autor melhor do que ele mesmo, ainda que esta compreensão não seja uma “compreensão histórica”, rigorosamente falando.²⁰⁰ A crítica completa não é uma interpretação histórica objectiva – só se estivermos a interpretar um sábio.

Nada do que dissemos invalida a ideia de que a melhor compreensão disponível do todo ou da verdade possa ser o próprio pensamento de um determinado autor, como Platão. Neste sentido, a melhor compreensão do pensamento de Platão seria a própria compreensão platónica do todo. E para compreender Platão de forma platónica seria preciso uma interpretação histórica objectiva. Compreender Platão da melhor forma seria, ironicamente, compreendê-lo: o historiador não precisaria de transcender a objectividade da sua interpretação histórica. Mais, dado que corresponde a uma compreensão da verdade ou do todo mais genuína, ao compreendê-lo, o historiador consegue compreender outros autores melhor do que através dos seus respectivos pensamentos. Se a compreensão platónica do todo for superior, a compreensão

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Cf. *RCPR*, p. 207.

platónica do pensamento de outros pensadores é superior à própria interpretação histórica *objectiva* do pensamento desses autores.²⁰¹

Só fará portanto sentido dizer que o pensamento humano, ou melhor, filosófico, é transhistórico, se admitirmos a possibilidade de aprender genuinamente com os autores de outros períodos históricos. Mas a ideia de objectividade histórica, i.e., de que é possível compreender um autor do passado exactamente como o autor do passado se compreendia, não assegura que o pensamento desse autor seja superior. A ideia de objectividade histórica só é possível porque o homem *pode* considerar o pensamento de outro homem superior. Considerar o pensamento de Platão superior, por exemplo, quer dizer que se considera que poderemos aprender com Platão acerca das “coisas mais elevadas” coisas que “provavelmente não aprenderíamos sem a sua orientação”. Neste sentido, temos de considerar Platão uma “autoridade” intelectual. Como a compreensão do todo ou da verdade pode ser aprofundada no futuro, Platão não é necessariamente uma “autoridade” intemporal, a não ser que o consideremos sábio. Porém, se agora o considerarmos uma autoridade, realça Strauss, “se Platão dava alguma coisa por garantida, a qual temos o hábito de duvidar ou até negar, ou se ele não levou a análise acerca de um certo assunto para além de um certo ponto, temos de considerar ser possível que tenha tido boas razões para parar onde parou”. Temos de nos esforçar por compreender porque é que Platão só disse o que disse e não disse o que o não disse. Os silêncios são tão relevantes como as palavras. Essa será a condição de compreender Platão exactamente como Platão se compreendia. Dito de outra forma, quando somos ignorantes relativamente à verdade acerca do todo, i.e., quando não possuímos uma “compreensão completa”, como o próprio Schleiermacher reconhece a objectividade histórica revela ser extremamente valiosa para nos instruir.²⁰² É sumamente pedagógica. É a única forma que temos de reconhecer a nossa ignorância e de assumir a nossa humildade intelectual. Dessa forma, i.e., desenvolvendo investigações históricas objectivas, “talvez possamos compreender gradualmente as suas [de Platão] razões para parar”. Ou seja, talvez venhamos a aprender algo de fundamental relativamente ao todo ou à verdade através do pensamento de um autor (do passado).²⁰³

²⁰¹Esta ideia será novamente mencionada no 5º capítulo deste trabalho.

²⁰²*op. cit.*, p. 1.

²⁰³James Connelly critica Strauss por confundir a *intenção* do autor do passado em conhecer a verdade acerca do todo com a *questão* de saber se a verdade acerca do todo pode ser conhecida. Ou seja, acusa

A ironia do trabalho do historiador é então a de que para compreender um certo autor, como Platão, possamos eventualmente vir a concordar e, por isso, aprender com ele.²⁰⁴ Essa é a tese de Strauss sobre a possibilidade de filosofia no exercício hermenêutico.

2 – O que é a segunda caverna?

Neste subcapítulo procurar-se-á entender a razão que leva Strauss a sustentar que o horizonte natural da compreensão humana foi castigado pelo historicismo.²⁰⁵ O horizonte natural está na base das concepções de “história do senso-comum que prevaleceram (...) no passado” e, portanto, pela forma essencialmente não-científica de interpretar e compreender o pensamento de outros homens e de outras épocas.²⁰⁶ Não era a interpretação do pensamento do homem que precisava de ser científica, mas sim a compreensão dos objectos do seu discurso ou dos problemas em que meditava. Até à data do aparecimento do historicismo e da “filosofia moderna”, a compreensão do pensamento humano e, em particular, do pensamento do passado, dispensava “estudos históricos”.²⁰⁷ Eram dispensáveis porque era natural considerar a *possibilidade* de o pensamento de algum autor do passado ser absolutamente verdadeiro. Por conseguinte, para o pensamento pré-historicista, o pensamento de outras épocas era “contemporâneo”.²⁰⁸ Como se perceberá mais adiante, a emergência do historicismo,

Strauss de confundir a intenção filosófica do autor do passado com a resposta a essa questão (cf. *The Legacy of Leo Strauss*, ed. Tony Burns and James Connelly, Imprint Academic, Charlottesville, 2010, p. 98). Mas o ponto de Strauss não é esse. É antes a questão de saber se existe outra forma de compreender o pensamento do passado nos seus próprios termos, bem como todo o pensamento humano, se a resposta à questão da verdade acerca do todo, que pode variar e de facto varia de autor para autor, não admitir a apreensão de problemas transhistóricos. Neste sentido, é irrelevante que os autores do passado estudados pelo historiador contemporâneo tenham tido a intenção de descobrir a verdade acerca do todo. Ao invés, o que é relevante, segundo Strauss, é perceber que para compreender o pensamento humano nos seus próprios termos, é preciso verificar que todo ele faz, inconscientemente ou não, uma reivindicação de verdade e, por outro lado, que se não girar em torno dos mesmos problemas não pode ser interpretado correctamente.

²⁰⁴ *OCPH*, pp. 585-586.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 585-586.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 573. Compare-se com p. 587.

²⁰⁷ *WIPP*, p. 76.

²⁰⁸ *Ibidem*. Cf. Gadamer, *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 533.

por sua vez aliada à emergência da ciência social positivista, levou a negação geral do horizonte natural do pensamento.

É precisamente a negação da contemporaneidade do pensamento e, em especial, do pensamento filosófico – que não é senão uma forma discreta de negar a validade absoluta de ambos –, que no fundo suscita a necessidade de estudos históricos, isto é, de tornar a necessidade de objectividade histórica numa questão filosófica.²⁰⁹ Como se tem vindo a enfatizar, para Strauss a hermenêutica só é uma questão filosófica no momento em que se nega a possibilidade transhistórica do pensamento filosófico. O pensamento pré-moderno dispensa hermenêutica.²¹⁰ Para compreender o pensamento do passado não-historicista é então necessário questionar o historicismo ou a opinião geralmente adoptada nos dias de hoje de que todo o pensamento só é válido no seu respectivo período histórico. Nas palavras de Strauss, “a crítica do presente, a crítica do racionalismo moderno enquanto crítica da sofística moderna, é o começo necessário, o constante companheiro e o sinal infalível da procura da verdade que é possível no nosso tempo”.²¹¹

Na contemporaneidade não há filosofia senão por intermédio de uma crítica do historicismo. Como nega o carácter natural do pensamento, o historicismo também acaba por negar a perspectiva clássica e, em especial, socrática do pensamento pré-científico, que, como se verá mais adiante com outro detalhe, corresponde à ideia de que o pensamento pré-científico pode ascender ao pensamento filosófico. Isto é, para a filosofia clássica a possibilidade transhistórica do pensamento está desde logo reflectida no pensamento pré-científico ou no senso-comum. Neste sentido, para voltar a compreender o pensamento pré-científico ou pré-filosófico enquanto formas de compreensão natural, i.e., que apontam para a ciência ou filosofia e, portanto, para o mundo a-histórico, “primeiro são necessários um grande desvio e um grande esforço para sequer regressar ao estado de ignorância natural [*Unwissenheit*]”. Isto é, para voltar a poder encarar os problemas (políticos pré-científicos) – que se apresentam ao pensamento pré-científico como problemas de dignidade variável –, no seu carácter

²⁰⁹Veja-se *LSTPP*, p. 120 – acerca da importância filosófica da hermenêutica.

²¹⁰Considere-se *WIPP*, pp. 74-77.

²¹¹*PL*, p. 76. Cf. *OCPH*, pp. 575-576; *PS*, pp. 42-43. Será por esta razão fundamental que Strauss começa muitas vezes as suas discussões filosóficas com uma análise do historicismo. Considere-se por exemplo *OPS*, pp. 1 e ss.; *RCPR*, pp. 207 e ss.

verdadeiramente fundamental (problemas filosóficos), é indispensável criticar o historicismo:

*“Para usar a apresentação clássica das dificuldades naturais de filosofar, nomeadamente, a alegoria da caverna de Platão, poderá ser dito que nos encontramos hoje numa segunda caverna muito mais profunda que as sortudas das ignorantes pessoas com que Sócrates lidou; primeiro que tudo precisamos de história para ascender à caverna a partir da qual Sócrates nos poderá levar até à luz.”*²¹²

Para poder compreender Sócrates primeiro é preciso questionar o historicismo, ou seja, recuperar, através de estudos históricos, a matriz do pensamento humano que era fundamentada pelo pensamento filosófico clássico. Apenas depois de alcançar a possibilidade de compreender Sócrates, digamos assim, é que podemos de facto vir a compreendê-lo. Essa é, ao que parece, a tarefa na história da filosofia de que Strauss se auto-incumbe. Como bem observa Jurgen Gebhardt, “antes de começarmos a ascensão socrática da caverna ao sol, precisamos de alguém que nos conduza à nossa ignorância natural do mundo do senso comum”.²¹³

O grande objectivo de Strauss é então o de “prevenir que se dê o historicismo por adquirido”, ou seja, prevenir que se dê por garantida a negação da compreensão natural do pensamento, que, como se verá, é indispensável à emergência da filosofia política.²¹⁴ A abordagem historicista rejeita a abordagem pré-historicista do passado por diversas razões. A tese de Strauss é a de que todas elas pressupõem duas teses bastante questionáveis, nomeadamente, as ideias pressupostas pela “experiência da história”.

A negação da compreensão natural pressupõe, desde logo, a ideia de progresso.²¹⁵ A crença no progresso reflecte-se na forma como o historiador científico ou historicista incorre num certo descuido ou desatenção, possivelmente involuntário,

²¹²EW, p. 215.

²¹³Peter Kielmansegg, Horst Mewes e Elisabeth Glaser-Schmidt, *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge University Press, Washington D.C., 1997, p. 97

²¹⁴WIPP, p. 60. Cf. OCPH, pp. 575-576; PS, p. 43.

²¹⁵WIPP, p. 66; OCPH, p. 561 e p. 574.

no estudo do pensamento do passado. Esse descuido é fruto de uma premissa da história científica. Essa premissa consiste na ideia de que a história científica e o seu conhecimento histórico é correcto ou pelo menos mais correcto que o conhecimento não-histórico do passado.²¹⁶ Neste sentido, parte do princípio de que o pensamento do passado é “defeituoso”; de que no futuro o conhecimento da filosofia ou pensamento dos autores do passado é superior ao próprio conhecimento do passado acerca da sua filosofia e dos seus autores.²¹⁷ A atitude desatenta do historiador científico é o reflexo da convicção de que o pensamento do passado que estuda é de algum modo inferior ao pensamento contemporâneo. E por ser considerado inferior:

*“Ninguém o pode culpar por não estudar muito cuidadosamente doutrinas ou procedimentos que sabia de antemão serem defeituosos no aspecto decisivo.”*²¹⁸

A tese de Strauss é, assim, a de que o historicismo adopta uma concepção de ciência e, por outro lado, a tese de que o historicista se serve dessa concepção de ciência no próprio acto de interpretação histórica.

Como a concepção de ciência do historicismo difere da concepção ou concepções do pensamento do passado no que diz respeito à interpretação do pensamento humano, pois, decorre de uma descoberta histórica,²¹⁹ o historiador científico carece do “incentivo” necessário para compreender objectivamente esse pensamento. O referido incentivo seria, como se viu no subcapítulo anterior, a possibilidade de aprender com o pensamento do passado no que diz respeito às coisas mais elevadas – a começar pelos problemas fundamentais.

Collingwood, que como já se referiu é um dos principais historicistas anglo-saxónicos, fundamenta a superioridade da história científica através da sua concepção

²¹⁶Sobre este assunto veja-se *WIPP*, p. 61, onde Strauss assinala que o historicismo argumenta que a própria história decidiu a favor do historicismo, i.e., porque o historicismo veio depois das perspectivas não historicistas do passado.

²¹⁷Cf. *RCPR*, p. 208. Compare-se com *OCPH*, p. 561, onde Strauss diz que o historiador do presente, o historiador científico, tende a interpretar o pensamento do passado na forma como constitui um “contributo” para o pensamento do presente.

²¹⁸*OCPH*, p. 574.

²¹⁹Sobre este assunto veja-se *IH*, p. 254.

de filosofia da história, por sua vez desenvolvida em *Ideia de História*. A sua filosofia da história distingue-se das filosofias da história precedentes, como de Voltaire, Hegel e do historicismo positivista. Para delinear os seus principais traços, Collingwood começa por definir a natureza da investigação filosófica propriamente dita.²²⁰

A filosofia consiste na investigação que relaciona o pensamento acerca de um certo objecto do conhecimento (metafísica), por um lado, e o pensamento sobre o pensamento acerca desse objecto do conhecimento (epistemologia), por outro. A filosofia *da* história seria assim a relação que se estabelece quer com o pensamento acerca da história (metafísica histórica), quer com o pensamento acerca do pensamento da história (epistemologia histórica).²²¹ A história é o objecto metafísico da investigação filosófica a partir do qual a filosofia pensa no seu próprio pensamento ou desenvolve uma epistemologia. Nas lapidares palavras de Collingwood, “para o filósofo, o facto que exige atenção não é nem o passado em si, ao contrário do historiador, nem o pensamento do historiador acerca de si mesmo, ao contrário do psicólogo, mas as duas coisas na sua mútua relação”.²²² Se o pensamento acerca do pensamento ou a teoria do conhecimento for a epistemologia, a filosofia *da* história pressupõe a epistemologia histórica, i.e., o pensamento acerca do pensamento *histórico* ou, noutros termos, o pensamento acerca do pensamento que toma a história, o pensamento do passado, ou *os* fenómenos históricos, como objectos do pensamento

²²⁰ Considere-se, *Ibid.*, p. 1. Sobre a relação entre Dilthey e Collingwood veja-se Hajo Holborn, *op. cit.*, p. 96. Em jeito de curiosidade, considere-se também a obra de Collingwood sobre a filosofia política, a saber, *Essays in Political Philosophy*, ed. David Boucher, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 166 e ss. sobre “A necessidade presente de filosofia”. Collingwood defende que o filósofo não é nem um timoneiro, nem um mero espectador; e analisa o impacto da revolução científica moderna para examinar a função do filósofo e da filosofia. Alguns autores como Louis Mink (“Collingwood's Dialectic of History”, *History and Theory*, Vol. 7, No. 1, 1968, p. 3) argumentam que é errado limitar a compreensão da filosofia da história à *Ideia de História* de Collingwood, coisa que Strauss acaba por fazer.

²²¹ Cf. *IH*, p. 9 – sobre os objectos da investigação histórica. James Connelly critica Strauss porque a sua crítica a Collingwood toma-o como um “relativista” (cf. Tony Burns and James Connelly, *op. cit.*, p. 87). Concordamos com Connelly que esse é de facto o procedimento de Strauss. Mas a sua crítica parece-nos falhar o alvo porque, tal como W. Dray (*History as Re-enactment*, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 320), supõe que a interpretação histórica de Strauss não pressupõe crítica, por um lado. Por outro lado, deixa por explicar, como se verá mais adiante, porque é o próprio Collingwood acabar por assentar a interpretação histórica ou re-encenação histórica na sua concepção de filosofia da história.

²²² *IH*, pp. 2-3. Veja-se também W. Dussen, “Collingwood and the Idea of Progress”, *History and Theory*, Vol. 29, No. 4, 1990, p. 22 – “Collingwood enfatiza que a história *a parte subjecti* (problemas epistemológicos ou metodológicos) e a história *a parte objecti* (problemas metafísicos) estão não só intimamente ligados, mas também são inseparáveis”.

filosófico.²²³ Dito de outra forma, aquilo que o historiador faz torna-se uma questão filosófica. Por outro lado, a filosofia da história pressupõe o conhecimento da história propriamente dito ou dos eventos históricos em si. Neste sentido, toda a filosofia da história é metafísica, ou seja, um conhecimento da história propriamente dito.²²⁴ A implicação desta concepção de filosofia da história de Collingwood é, como repara Dussen, a condenação da “filosofia especulativa” do passado que tendia a tornar o pensamento do passado num mero objecto.

O conhecimento da história, o produto da filosofia da história e da história científica, é impossível para a filosofia do passado.²²⁵ Isto significa que a filosofia do passado rejeita qualquer possibilidade de epistemologia e metafísica históricas. Mas se o conhecimento histórico, melhor, a história científica for de facto possível, então a filosofia da história surge como uma área filosófica adicional – senão como a mais basilar das áreas filosóficas. Dado que a demonstração da possibilidade de conhecimento histórico não pode decorrer da filosofia do passado, a filosofia da história deve ser fundamentada de modo “relativamente isolado”. Após a demonstração desta possibilidade, a filosofia da história poderá ser legitimamente denominada de filosofia. Mas se for legitimamente filosofia, toda a filosofia que negue a possibilidade de filosofia da história ou de obter um conhecimento histórico, i.e., toda a filosofia do passado, está essencialmente errada. A fundamentação “relativamente isolada” da filosofia da história ou a filosofia da história no sentido estrito conduz à “revisão” ou correcção de toda a filosofia do passado. Toda a filosofia da história no sentido estrito, isto é, a filosofia da história fundamentada de modo relativamente isolado, aponta para a filosofia da história no sentido lato, ou seja, para a filosofia da história que se articula com todas as áreas filosóficas tradicionais.²²⁶ O propósito declarado de *Ideia de História* de Collingwood é precisamente o de fundamentar a filosofia da história no sentido estrito e, portanto, preparar a filosofia da história no sentido lato.

²²³Sobre este facto, i.e., o facto de para o historicismo a história poder constituir um objecto do conhecimento científico, compare-se *IH*, p. 7 com *WIPP*, p. 60. Cf. *Ibid.*, p. 58. Para os clássicos, a história não era um objecto do conhecimento científico.

²²⁴*IH*, p. 3.

²²⁵*Ibid.*, pp. 5 e ss.

²²⁶*Ibid.*, pp. 5-7.

Strauss parece não estar muito longe da verdade quando diz que a filosofia da história de Collingwood exige uma “compreensão inteiramente nova da filosofia”.²²⁷ Em especial, exige a subordinação da concepção clássica de filosofia, que consagrava a antropologia ou a natureza do homem como uma questão principal, à história ou à investigação *daquilo que o homem fez*. Por esta razão, Errol Harris, um especialista no estudo da obra de Collingwood, afirma que “o estudo da filosofia é um estudo histórico”.²²⁸ A filosofia da história exige esta subordinação porque foi feita uma descoberta através da “história científica” que põe em causa a própria independência da filosofia e pensamento humano, em geral, relativamente à história. Essa descoberta consiste na ideia de que a natureza do homem corresponde à sua potência, que a sua potência corresponde àquilo que ele consegue *fazer* e, por último, que o “único indício” para descobrir aquilo que o homem consegue fazer (antropologia) é aquilo que “ele *fez*” (história do homem).²²⁹ A história ou a investigação daquilo que o homem fez converte-se assim no único indício para a antropologia ou estudo da natureza humana e, por conseguinte, para a filosofia e pensamento humano. Dito de outra forma, a filosofia parece ter de subordinar a epistemologia ou teoria do conhecimento à metafísica histórica ou ao estudo dos objectos do conhecimento histórico, afim de pensar o pensamento, digamos assim, e, desse modo, descortinar algo de essencial acerca da natureza e pensamento humanos.

3 – A segunda premissa da história científica

Segundo Leo Strauss ainda há outra razão essencial para o historiador científico ser pouco cuidadoso na interpretação do pensamento do passado, nomeadamente, o facto de considerar à partida todas as épocas igualmente dignas, legítimas ou sensatas.²³⁰ À primeira vista, esta ideia poderia sugerir que o historiador tivesse o mesmo afincamento e atenção no estudo do pensamento de todas as épocas. Por possuírem igual dignidade todas as épocas merecem igual atenção. Mas esta ideia aparentemente

²²⁷ *OCPH*, p. 559.

²²⁸ Cf. “Collingwood's Theory of History”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 7, No. 26, 1957, p. 44.

²²⁹ *OCPH*, pp. 559-560. Cf. *IH*, p. 10, p. 209 e p. 220. Veja-se ainda Richard Kroner, “History and Historicism”, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 14, No. 3, 1946, pp. 131-134.

²³⁰ *OCPH*, pp. 574 e ss.

inofensiva traduz-se, salienta Strauss, na conclusão de que a nossa interpretação do pensamento do passado é tão legítima quanto a própria autointerpretação do pensamento do passado. Como o pensamento do passado ou, pelo menos, alguns dos seus pensadores reivindicavam a validade universal da sua autointerpretação, ao considerar o pensamento de todas as épocas igualmente legítimo, o historiador científico não leva “a sério” o pensamento do passado, i.e., não o compreende tal como este se compreendia. A intelecção de que o pensamento de todas as épocas é igualmente legítimo acaba, ironicamente, por se assumir como uma forma de “progresso” da mente, i.e., uma conquista, não do pensamento do passado, mas do pensamento contemporâneo, que permite uma compreensão privilegiada do pensamento humano, no geral, e do pensamento do passado, em particular. O pensamento do passado “absolutizava” ilegitimamente o seu pensamento. Isto é, entendia que o seu pensamento era universalmente válido. Por essa razão essencial, estava impedido de estudar correctamente o pensamento das diferentes épocas, ou seja, tinha uma perspectiva errónea história do pensamento humano.²³¹

Collingwood justifica a igualdade de todas as épocas com a ideia de que todas elas possuem um ponto de vista exclusivo e inexoravelmente seu. O ponto de vista que nos pertence, o nosso ponto de vista ou o único ponto de vista verdadeiramente disponível, só é válido para aqueles que se encontram na mesma “situação” que nós. O homem contemporâneo, por exemplo, sabe que o ponto de vista das épocas anteriores não é válido para si ou que essas épocas possuem certos “erros históricos”.²³² O homem sabe hoje que as “visões” do passado não podem ser adoptadas no presente. Porém, os erros históricos são inevitáveis. O nosso período histórico também possui erros. Estando condenado a viver no presente, é impossível ao homem identificar os erros históricos da sua época. Conseguimos indicar os erros históricos das épocas anteriores. Por essa razão conseguimos hoje “fazer melhor”. Mas a impossibilidade de conseguirmos identificar os erros da nossa época reflecte-se no impedimento de fazermos hoje melhor do que já fazemos. Executamos as nossas actividades tão bem “quanto sabemos”. Como o nosso conhecimento daquilo que “deve ser” é indissociável do nosso conhecimento de como as coisas “são”, e esses dois conhecimentos são

²³¹Cf. *RCPR*, p. 208 – “mantenho que esta assunção é irreconciliável com a verdadeira compreensão histórica”. Veja-se ainda *Ibid.*, p. 210 acerca da discussão da segunda premissa da história científica.

²³²*Ibid.*, p. 108.

condicionados pela nossa situação ou história, “há sempre uma coincidência entre aquilo que é e aquilo que deve ser, entre o actual e o ideal”. Nesse sentido, “os gregos estavam a tentar ser gregos”, a “época medieval” estava a tentar ser “medieval”, ou seja, “o objectivo de cada época é ser ela própria; e assim o presente é sempre perfeito, na medida em que consegue sempre ser aquilo que está a tentar ser”.²³³

Strauss observa que estas duas premissas da história científica, *viz.*, a crença na igualdade de todas as épocas e a crença no progresso do conhecimento histórico, conduzem à tese de que o pensamento humano é simplesmente “relativo” ao seu tempo.²³⁴ Como salienta Collingwood, as filosofias do passado achavam ser possível dar explicações definitivas acerca da mente do homem. Mas basta ter um pouco de “familiaridade” com obras do passado para perceber que todas elas são meras conquistas da mente humana numa certa “etapa” da “história” da mente. A “*República* de Platão”, continua Collingwood, seria “uma explicação, não do ideal imutável da vida política, mas do ideal grego tal como Platão o recebeu e reinterpretou”.²³⁵ Muito embora tivessem pretensões universais ou absolutas, os pensadores do passado só conseguiam “expor a posição alcançada pela mente humana no desenvolvimento histórico do seu próprio tempo”.²³⁶ A forma correcta de encarar o pensamento das outras épocas relaciona necessariamente o pensamento de uma época com a sua época. Encarar o pensamento do passado da forma “absolutizada” que os pensadores do passado encaravam pressupõe a reprodução de uma ilusão no exercício de interpretação histórica.²³⁷

Strauss parece estar certo, pelo menos, ao afirmar que, como Collingwood compreende o pensamento do passado à luz do seu tempo, *i.e.*, do ponto de vista do seu tempo ou à luz da “mente do presente”, não consegue compreendê-lo exactamente

²³³ *IH*, p. 109.

²³⁴ Cf. *WIPP*, p. 63. Neste sentido, o historicismo entende inúmeras vezes o pensamento do passado como um contributo para o pensamento do presente, ou seja, por exemplo, como diz Leon Goldstein, Collingwood discute o pensamento grego antigo “como tendo contribuído para o desenvolvimento da ideia da história”: “Collingwood’s Theory of Historical Knowing”, *History and Theory*, Vol. 9, No. 1, 1970, p. 8.

²³⁵ *IH*, p. 229.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ Veja-se *RCPR*, pp. 208-209.

como o pensamento do passado se compreendia. Collingwood até pode estar certo no que diz respeito à natureza do pensamento humano, i.e., pode de facto entender o pensamento humano e do passado melhor do que o próprio pensamento do passado, mas não consegue compreender objectivamente o pensamento do passado.²³⁸ Compreender a *República* tal como Platão a compreendia passa por encarar a ideia de que esta obra fornece o “modelo da sociedade em referência do qual todas as sociedades de todas as épocas e países devem ser julgados”.²³⁹ Para compreender Platão exactamente como Platão se compreendia é necessário considerar a possibilidade de o seu pensamento ser simplesmente válido. Para Collingwood a necessidade de objectividade histórica, na acepção de Strauss, viola a própria intelecção da história científica de que todo o pensamento é histórico: interpretar objectivamente o pensamento do passado não é relevante. O desejo de objectividade histórica tem necessariamente de ser frustrado. Em defesa de Collingwood teremos de dizer que a ideia de objectividade histórica (Strauss) é absurda quando se descobre que todo o pensamento humano é histórico. Razão pela qual a tese de Collingwood obriga Strauss a demonstrar não só a possibilidade de objectividade histórica, mas também a possibilidade de pensamento transhistórico. Na obra de Strauss, a fundamentação desta possibilidade começa na análise hermenêutica, mas acaba na própria compreensão da filosofia política clássica – assunto que discutiremos a partir do sexto capítulo – e com a própria discussão do carácter histórico e transhistórico da filosofia.

Seja qual for o carácter do pensamento filosófico, a observação de Strauss de que o historiador científico enfrenta um “dilema fundamental” ganha mais peso. Strauss assinala que “a mesma crença que o forçava a tentar ser um historiador do pensamento, impedia-o de ser um historiador do pensamento”.²⁴⁰ A crença que o forçava a ser um historiador é a crença de que “para conhecer a mente humana” é preciso conhecer a sua “história” ou de que o “autoconhecimento é conhecimento histórico”. Mas esta premissa, dado que contraria as premissas “tácitas” do pensamento do passado, impede

²³⁸Considere-se *Ibid.*, p. 25 – “A história objectiva é suficiente para destruir a ilusão da validade objectiva de quaisquer princípios do pensamento e acção; não é suficiente para criar uma compreensão genuína da história”.

²³⁹*OCPH*, p. 575. Como veremos mais adiante, há uma razão fundamental para Strauss escolher Platão na sua discussão da objectividade histórica. Veja-se, por exemplo, *RCPR*, p. 210, sobre a questão de o pensamento do passado reivindicar uma validade universal para o seu pensamento.

²⁴⁰*OCPH*, p. 575.

o historiador de compreender o pensamento do passado nos seus próprios termos. É contrária ao pensamento antigo porque este entendia que “conhecer a mente humana é fundamentalmente diferente de conhecer a história da mente humana”.²⁴¹ O historiador científico pune ou castiga, por assim dizer, o pensamento do passado no próprio acto de o estudar porque supõe que no “aspecto decisivo” é essencialmente “falso”. Como Strauss diz, por essa razão que o historiador científico carece do “incentivo” necessário para “reencenar”²⁴² o pensamento do passado, reforçamos a ideia de que para si o historiador tem de estar aberto à possibilidade de aprender verdadeiramente com o pensamento do passado, i.e., tenha de estar disposto a considerá-lo simplesmente válido. Reforçamos também a ideia de que o historiador objectivo não é um sábio: o historiador de Collingwood já não precisaria de ser um historiador objectivo – admitindo que a sua filosofia da história está certa, ideia que Strauss põe em causa. Razão pela qual se tem de dizer que para compreender objectivamente o pensamento do passado é necessário duvidar da história científica, i.e., do ponto de vista naturalmente adoptado nos dias de hoje. Dito de outra forma, é necessário duvidar da validade da filosofia da história ou da “fusão” da filosofia com a história.²⁴³

No primeiro subcapítulo desta secção vimos que, para Strauss, a compreensão objectiva do pensamento do passado consiste na tentativa de subordinar a crítica ao pensamento do passado. Como a crítica, i.e., a compreensão do todo ou da verdade, não estaria historicamente condicionada, compreender objectivamente o pensamento de um autor do passado corresponde à compreensão dos elementos transhistóricos do seu pensamento. Como esses elementos são o objecto do pensamento filosófico, para compreender objectivamente um autor do passado é necessário olhar para o todo ou verdade do ponto de vista do autor do passado. Mas como o todo ou a verdade não depende do pensamento desse autor, a compreensão objectiva do pensamento de um autor do passado depende da compreensão filosófica do todo ou da verdade. Para o historicismo teórico, por sua vez, a objectividade histórica consiste na compreensão do

²⁴¹*Ibidem.*

²⁴²Collingwood discute o seu conceito de reencenação em *IH*, partes I-V, sobre tudo em §1, §4, §5 e §6 (Epilegonema). Sobre o conceito de reencenação de Collingwood veja-se, por exemplo, Margit Nielson, “Re-Enactment and Reconstruction in Collingwood's Philosophy of History”, *Theory and History*, Vol. 20, No. 1, 1981, pp. 1-31.

²⁴³Para um bom resumo de várias críticas que Strauss faz a Collingwood veja-se, Louis Mink, “Collingwood's Dialectic of History”, *op. cit.*, pp. 5-7.

pensamento do passado à luz do ponto de vista mais elevado que jamais existiu. Neste aspecto, está a concordar com Strauss. Mas diverge de Strauss ao supor que o ponto de vista mais elevado corresponde ao contemporâneo, i.e., que os pontos de vista são inseparáveis do seu contexto histórico e, por outro lado, que o presente é sempre superior ao (ou filosoficamente mais esclarecido que o) passado. A disputa entre Strauss e o historicismo e, em particular, Collingwood, é uma disputa entre o carácter ou estatuto do presente e da mente do presente.

CAPÍTULO IV

O HISTORICISMO RADICAL OU EXISTENCIALISTA

1 – A origem do historicismo radical

O historicismo radical ou existencialista parece ter uma enorme preocupação com o *Bodenständigkeit*, que pode ser vulgarmente traduzido por enraizamento na terra. Consiste no sentimento de que o homem pertence a um lugar ou de que está-em-casa. Este sentimento de familiaridade seria comum na pré-modernidade. Contudo, para o historicismo radical, também foi na pré-modernidade que se semearam as ideias que conduziram à decadência contemporânea. O desenraizar do homem tem como consequência maior a destruição das condições necessárias da grandeza humana. Tanto Friedrich Nietzsche, que não é certo que Strauss considere um historicista puro, como Martin Heidegger, i.e., aquele que Strauss considera ser o verdadeiro historicista radical, concebem filosofias enquanto soluções para o problema da profunda falta de humanidade do homem contemporâneo. Tanto Nietzsche como Heidegger, que procuram salvar o homem deste perigo, fundamentaram:

*“Um Bodenständigkeit para além do mais extremo
Bodenlosigkeit, um estar-em-casa para além do mais extremo
desabrigo.”*²⁴⁴

O historicismo teórico pressupõe, como se viu, a possibilidade da transhistoricidade do pensamento humano para asseverar a própria historicidade de todo

²⁴⁴SPPP, p. 33.

o pensamento humano. Para dizer que todo o pensamento humano está subordinado à história, o historicismo teórico precisa de pressupor o “fim da história”, i.e., assumir que a história chegou ao fim, pelo menos, no que diz respeito à “intuição decisiva acerca do carácter essencial do pensamento humano”.²⁴⁵ Dito de outra forma, o “fim da história” implica o reconhecimento da impossibilidade de uma mudança ou descoberta futura que ponha em causa a validade absoluta da intuição historicista; confunde-se com a sabedoria ou “religião absoluta”.²⁴⁶ Por esta razão o carácter da tese historicista difere do carácter do demais pensamento humano. Se todo o pensamento humano for essencialmente histórico ou comprometido, ou seja, se tiver uma ligação essencial com a história e, em especial, com o seu respectivo período histórico, poderá ser dito que o historicismo teórico não é nem comprometido, nem relativo, mas descomprometido e absoluto. O historicismo teórico corresponde a uma “análise” de todos os pensamentos humanos comprometidos ou históricos e, enquanto tal, está acima ou “distanciado” de qualquer um deles.²⁴⁷

Segundo Leo Strauss, o historicismo radical ou existencialista encontra-se no prolongamento do historicismo teórico.²⁴⁸ O historicismo radical recusa-se a abandonar a tese historicista fundamental de que todo o pensamento humano é essencialmente histórico, mas rejeita de algum modo o seu carácter transhistórico ou, pelo menos, o significado tradicional da transhistoricidade.²⁴⁹ Essa rejeição está, no fundo, a pressupor a possibilidade de afirmar o carácter essencialmente histórico de todo o pensamento humano sem se contradizer, i.e., sem recorrer à *theoria*. Por isso, este argumento de Strauss difere substancialmente do argumento de Emil Fackenheim, que consiste na ideia de que o historicismo radical se contradiz no próprio acto de tornar a filosofia

²⁴⁵*DNH*, p. 25.

²⁴⁶Considere-se *RCPR*, pp. 24-25.

²⁴⁷Cf. *DNH*, p. 25 – “o historicismo não é, em si mesmo, uma mundividência englobante, mas uma análise de todas as mundividências englobantes, é uma exposição do carácter essencial de tais mundividências englobantes, é uma exposição do carácter essencial de tais mundividências. Veja-se ainda Gadamer, *op. cit.*, p. 530.

²⁴⁸Como diz Strauss em *RCPR*, p. 36, “o existencialismo é a reacção dos homens sérios ao seu próprio relativismo”.

²⁴⁹Esta ideia será corrigida mais adiante.

histórica.²⁵⁰ Por contraposição a Fackenheim, Strauss entende, como se verá, que o historicismo radical ou existencialista não é contraditório na sua oposição ao historicismo teórico.

Ora, para Leo Strauss o primeiro grande pensador a encarar o problema do relativismo dos nossos tempos – a saber, o problema de o historicismo ser uma visão descomprometida da relatividade de todo o pensamento humano ou uma “análise” teórica das mundividências –, foi Nietzsche.²⁵¹ No juízo de Hannah Arendt, por exemplo, Nietzsche, depois de F. W. Schelling e Sören Kierkegaard, teve um papel determinante no desenvolvimento da filosofia existencialista e também no pensamento de Martin Heidegger.²⁵²

Segundo o Nietzsche de Strauss, aquilo que Strauss chama de historicismo teórico, mas que grosso modo pode ser identificado com o mero relativismo, “torna a própria vida humana impossível”. Impede o compromisso do homem com a sua cultura. Torna o próprio compromisso numa ilusão. Como para o Nietzsche de Strauss a “vida implica compromisso” ou não pode haver vida sem compromisso, o historicismo teórico, e com ele toda a teoria propriamente dita, não consegue compreender a vida.²⁵³ Poderá ser dito que, de certa forma, Nietzsche analisa o historicismo e, na verdade, toda a ciência enquanto ciência do ponto de vista da vida.

Nas suas *Considerações Intempestivas* (1873-1876), Nietzsche dá-nos conta de uma “culpa e defeito” do seu tempo, a saber, o historicismo – que corresponde a uma certa celebração generalizada e “decadente” da filosofia de Hegel.²⁵⁴ “Um certo excesso

²⁵⁰Cf. *Metaphysics and Historicity*, Marquette University Press, Milwaukee, 1961, p. 79.

²⁵¹RCPR, p. 24. Cf. “The Thought of Nietzsche”, p. 181, em Kenneth Deutsch and Walter Soffer, *op. cit.*

²⁵²Cf. *Compreensão e Política e Outros Ensaio*s, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio D'Água, Lisboa, 2001, p. 83. Considere-se ainda os seguintes comentários de grandes autores sobre Nietzsche: Hans-Georg Gadamer, *Political Hermeneutics*, trad. David Linge, University of California Press, Berkeley, 1977, p. 116; Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harvest Books, New York, 1955, pp. 309-311; Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*, trad. Denis Savage, Yale University Press, New Haven, 1970, pp. 32-36.

²⁵³DNH, p. 26.

²⁵⁴Veja-se *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876), tradução inglesa, *Untimely Meditations*, trad. Daniel Breazeale, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 104. Nietzsche acha, tal como Strauss, que o processo histórico é interminável e, além disso, que o fim da história não é desejável. Sobre a decadência na obra de Nietzsche veja-se Charles Bakewell, “The Teaching of Friedrich Nietzsche”, *International Journal of Ethics*, Vol. 9, No. 3, 1899, pp. 316 e ss.

de história”, argumenta, “de sentido histórico (...) remove a atmosfera protectora e, desse modo, impede o homem de sentir e agir de forma a-histórica”.²⁵⁵ Contudo, o homem precisa de crer numa verdade absoluta na qual assenta todas as suas assunções. Neste sentido, como aponta Werner Dannhauser, para Nietzsche o “conhecimento histórico” do homem “tem de estar rodeado de uma atmosfera a-histórica de escuridão que limita o sentido histórico do homem”.²⁵⁶ O “sentido histórico” equivale aqui a «vestígio de verdade», digamos assim. Nas lapidares palavras de Nietzsche, “na medida em que está ao serviço da vida, a história está ao serviço de um poder a-histórico”.²⁵⁷ É infinitamente importante proteger a vida da história que não está ao serviço da vida. “Há um grau de dormência”, continua, “de ruminação, do sentido histórico, que é prejudicial e em última instância fatal para a coisa viva, seja esta coisa viva um homem, um povo ou uma cultura”.²⁵⁸ Isso acontecerá, no seu entender, porque aquilo que torna o homem feliz, digamos assim, é o sentimento *do* a-histórico, ou seja, a capacidade de o homem se perder ou prolongar no infinito que é estar-feliz; o que implica “esquecer todo o passado” e entregar-se ao presente. Esta ideia torna-se mais clara quando Nietzsche discute a “possibilidade mais extrema” do homem que não consegue esquecer: tal homem, como um verdadeiro “pupilo de Heraclito”, condenado a “ver em todo o lado um estado de devir”, já não acreditaria no seu “próprio ser”.²⁵⁹

Segundo o Nietzsche de Strauss, a tese do historicismo teórico implica o reconhecimento da ideia de que a história mostra que a “verdade é fatal”, ou seja, de

²⁵⁵*Ibid.*, p. 115. O que não quer dizer que toda a filosofia do passado, a-histórica, estivesse certa. cf. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister* (1878), tradução inglesa *Human all too Human: a book for the Free Spirits*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 12 e ss., §2. Sobre este assunto veja-se *HPP*, p. 830.

²⁵⁶*HPP*, p. 831.

²⁵⁷Nietzsche, *Untimely Meditations*, *op. cit.*, pp. 67 e ss.

²⁵⁸*Ibid.*, p. 62. Nietzsche começa a sua obra com a análise dos animais. Os animais não têm conhecimento histórico, vivem de uma forma a-histórica.

²⁵⁹*Ibidem*. Seja como for, o homem não é homem, e é isso que o distingue dos animais, sem a memória do passado. O problema tipicamente humano é o de equilibrar as lembranças do passado com o esquecimento do passado. Ora, será o próprio organismo que impõe o equilíbrio – cf. *HPP*, p. 831. Veja-se ainda, Nietzsche, *op. cit.*, p. 63 – acerca da relação entre a vitalidade do homem e o horizonte. Alguns autores, como Thomas Brobjer, argumentam que as teses de Nietzsche desenvolvidas nas suas *Considerações Intempestivas* foram rejeitas pelo próprio Nietzsche mais tarde. Cf. “Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2, 2004, p. 301. Veja-se ainda, do mesmo autor, “Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography”, *History and Theory*, Vol. 46, No. 2, 2007, pp. 156 e ss.

que todas as coisas humanas, inclusive os pensamentos humanos, são relativos ou radicalmente históricos.²⁶⁰ A ideia de que a verdade é fatal para Nietzsche tornar-se-á evidente com a sua discussão da “soberania do Devir” e, sobretudo, da doutrina de que “Deus está morto”.²⁶¹ Como diz o próprio Nietzsche, existem certas doutrinas que são “verdadeiras, mas fatais”.²⁶² Contra a precisão de compromisso que é imposta pela vida descobriu-se que as coisas não têm um sentido último, que todo o sentido é uma criação humana e que apenas existe “fluxo e mudança”.²⁶³ “Deus morreu da sua pena pela humanidade” porque com a descoberta historicista, digamos assim, nasceu todo um novo homem – os *epigoni*.²⁶⁴ Como salienta Dannhauser, Deus está morto porque é uma questão de “honra pessoal” morrer.²⁶⁵ Deus morreu de pena pela humanidade porque este é o tempo do fim da história e da vinda do “último homem”, de um homem, otimista, que acredita que “inventou a felicidade”, que está desprovido de dignidade e grandeza, que não se consegue comprometer a nada e que acha que não há mais nada para fazer.²⁶⁶ Deus morreu porque o homem descobriu que o próprio Deus é uma criação humana.²⁶⁷

Neste sentido, argumenta Leo Strauss, o compromisso só será possível para aqueles homens que “limitam o seu horizonte”, ou seja, que preferem “voluntariamente

²⁶⁰Esta ideia, a ideia de que a verdade é fatal, reflecte-se, segundo Strauss, na tese de que “Deus está morto” – *SPPP*, p. 177. Quando ao acordo alargado entre o historicismo e Hegel, por um lado, e Nietzsche, por outro, veja-se *HPP*, p. 832.

²⁶¹Cf. *SPPP*, p. 177.

²⁶²*Untimely Meditations*, *op. cit.*, pp. 112-113. Veja-se *Jenseits von Gut und Böse* (1886), tradução portuguesa: *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Hermann Pflüger, Guimarães Editores, Lisboa, 1958, p. 14 ou §4, acerca da vantagem da falsidade dos juízos para a própria vida.

²⁶³Nietzsche, *sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (1885) tradução inglesa: *Thus Spoke Zarathustra: a Book for All and None*, trad. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006, p. 43. Compare-se com *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), na tradução portuguesa *Gaia Ciência*, § 125. Cf. *SPPP*, p. 185.

²⁶⁴*Thus Spoke Zarathustra*, *op. cit.*, p. 69.

²⁶⁵*HPP*, pp. 838-840.

²⁶⁶Para a descrição do último homem de Nietzsche veja-se *Ibid.*, pp. 9 e ss. Compare-se com *SPPP*, pp. 32-33. Cf. ainda *OT*, p. 208. Veja-se ainda *HPP*, p. 832 e p. 889, onde se percebe que Heidegger e Nietzsche concordam que o reconhecimento do relativismo histórico de todos os padrões conduzem ao abandono das aspirações mais nobres e, por outro lado, conduzem a um “hedonismo banal”.

²⁶⁷Antes desta descoberta até poderá ser dito que a ideia de Deus era vital.

uma ilusão” ou mito “vital” a uma “verdade fatal”.²⁶⁸ Por outras palavras, o compromisso só pode ser alcançado com o sacrifício da sabedoria. Mas para os homens de “probidade intelectual”, para aqueles que procuram honrar a verdade pela verdade, é impossível preferir uma ilusão ou mito à verdade. É impossível preferir a ilusão à verdade ao saber-se desde logo que a ilusão é uma ilusão.²⁶⁹ Logo, de acordo com o Nietzsche de Strauss, para “prevenir o perigo para a vida” deve ser encontrada outra solução. Uma forma de tornar a verdade fatal numa coisa vital.²⁷⁰

Essa solução consistirá, segundo o Nietzsche de Strauss, na compreensão da “limitação essencial” da “história *objectiva*” ou do “conhecimento *objectivo* em geral”.²⁷¹ Para começar pelo caso da história *objectiva*, ou seja, pela ideia de que é possível compreender cientificamente a história – como sustenta por exemplo Collingwood –, a história *objectiva* invalida a noção de filosofia e ciência, ou seja, rouba a “validade *objectiva*” dos “princípios do pensamento e acção”. Para mais, a história *objectiva* não permite, como Strauss acaba por imputar a Nietzsche, a compreensão *objectiva* do pensamento do passado.²⁷² Isso acontecerá porque, ao mostrar que todos os pensamentos e acções do homem são essencialmente históricos, o historiador não se consegue “comprometer” ou “dedicar” aos princípios do pensamento do passado.

É preciso, no entanto, afirmar que aquilo que Strauss chama de interpretação histórica ou *objectiva*, Nietzsche chama de ciência histórica; e a ciência histórica, isto é, o puro desejo de conhecer, é contrário ao desejo de “servir a vida”.²⁷³ Para Nietzsche não existe sequer o historiador *objectivo* ou interpretação *objectiva*, existe apenas o

²⁶⁸RCPR, p. 25. Veja-se ainda Ken Gemes, “Nietzsche's Critique of Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 1, 1992, pp. 53-54.

²⁶⁹HPP, p. 833. Os mitos são úteis enquanto forem considerados verdadeiros, como já vimos com a análise do convencionalismo filosófico no segundo capítulo deste trabalho. Neste ponto Strauss e Nietzsche concordam.

²⁷⁰DNH, p. 26. Cf. SPPP, p. 180. Sobre este assunto veja-se, por exemplo, *Thus Spoke Zarathustra*, *op. cit.*, p. 43 e ss. Como é que o homem pode recuperar da “doença da história?” – eis a grande questão. cf. *Untimely Meditations*, *op. cit.*, p. 120. Antes de ser encontrada uma solução, o homem que sabe que todo o horizonte é uma criação humana vive no “deserto”. Cf. *Thus Spoke Zarathustra*, *op. cit.*, p. 154.

²⁷¹O itálico é nosso. Compare-se RCPR, p. 25 com OCPH, p. 563 e ss.

²⁷²Veja-se pelo menos SPPP, p. 186.

²⁷³Há um conflito fundamental em Nietzsche entre a vida e a sabedoria ou ciência – HPP, p. 832.

historiador nobre e o historiador pobre, por um lado, e interpretações nobres ou pobres. Aliás, o historicismo corresponderia a uma forma de interpretação histórica pobre, porque não serve a vida.²⁷⁴

Quanto ao caso particular do “conhecimento objectivo”, a ideia de que todo o pensamento humano é comprometido ou histórico, tese historicista com a qual Nietzsche concorda, revela, segundo Strauss, a noção de que o pensamento do passado estava iludido: deduzia que os seus valores tinham um “suporte objectivo” quando na verdade não passavam de “criações humanas”²⁷⁵; deviam a sua “(...) existência a um projecto humano livre que formou o horizonte dentro do qual a cultura se tornou possível”.²⁷⁶ É aqui que Nietzsche parece afastar-se decisivamente do historicismo teórico. A descoberta de que Deus está morto, por estar associada à observação de que Deus é uma criação humana, corresponde à descoberta do verdadeiro carácter da criatividade humana. Ora, se o homem era homem porque projectava horizontes de forma inconsciente, ao projectar horizontes de forma consciente, este homem pode ser mais do que homem. O tempo do último homem está intimamente ligado ao tempo do sobre-homem ou super-homem.²⁷⁷ Como parece então ser impossível prescindir da intuição historicista,²⁷⁸ o homem tem de fazer hoje de “forma consciente” aquilo que fez de “forma inconsciente” no passado, *viz.*, submeter-se aos seus “actos criativos”.²⁷⁹ Este novo projecto implica por isso a “reavaliação de todos os valores”, ou seja, a sua “rejeição”, dado que todos dependem de algo inexistente – a “validade objectiva”.²⁸⁰

²⁷⁴ Considere-se as implicações de *Ibid.*, p. 832 e p. 834.

²⁷⁵ Sobre este aspecto, i.e., sobre o facto de todo o significado e toda a ordem se originar nos “actos criativos do homem”, veja-se *SPPP*, p. 177.

²⁷⁶ *RCPR*, p. 25.

²⁷⁷ *HPP*, pp. 842 e ss. Sobre a questão da relação do último homem com o super-homem veja-se, William Salter, “Nietzsche's Superman”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 12, No. 16, 1915, p. 425.

²⁷⁸ Veja-se *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881), tradução inglesa *The Dawn*, § 540. Veja-se também *Para Além do Bem e do Mal*, *op. cit.*, § 213.

²⁷⁹ Karl Löwith and Leo Strauss, “Correspondence”, *op. cit.*, p. 183.

²⁸⁰ Poderá ser dito que o niilismo é o protesto contra a vinda do último homem – cf. *HPP*, p. 842. Por essa razão, pressupõe que é preciso destruir os valores antes de criar novos valores. Acerca deste aspecto do niilismo considere-se o pequeno ensaio de Strauss intitulado “German Nihilism”. Sobre a questão da inexistência de objectividade científica, é preciso reter que, para Nietzsche, a realidade, i.e., a inexistência de um significado intrínseco das coisas, reflecte a ideia de que a própria realidade é um

Mais, a criação consciente de um horizonte, ao contrário das criações dos grandes homens do passado, que eram inconscientes ou pressupunham a verdade absoluta das suas doutrinas, não será, pergunta Dannhauser, “o horizonte mais glorioso jamais criado pelo homem?”²⁸¹

A própria “percepção” da “origem” de todos os pensamentos e princípios humanos, a saber, os “actos criativos” ou a “vontade de poder”, “(...) torna possível uma nova criação que pressupõe esta percepção e que está de acordo com ela”, ou seja, que a aceita. Desta forma, i.e., assumindo que todas as coisas humanas procedem da “vontade de poder” e que carecem de uma “validade objectiva”, o homem pode criar um “mito” de forma consciente, isto é, pode criar um mito (poesia) de acordo com a verdade (filosofia) ou fundir o mito na verdade (poeta-filósofo).²⁸² O mesmo é dizer que a verdade, ou a ideia de que todos os pensamentos humanos são relativos, é, em si mesma, “subjectiva” e “trans-teorética”. Procede de um “sol”, de uma vontade criadora e, enquanto tal, não pode ser percebida de forma descomprometida ou “desapegada”.²⁸³

Numa das suas lições, Strauss diz que, para Nietzsche, a verdade é fatal e que o mito é vital. Neste sentido, Nietzsche opõe-se a Platão na explicação daquilo *que é*. Segundo Nietzsche, a mente impura cria valores perecíveis e a mente pura não existe.²⁸⁴ Segundo o Platão de Nietzsche, a mente pura percebe valores imperecíveis. Ao negar a mente pura, Nietzsche nega a existência de valores imperecíveis. Mas, para negar a existência de valores imperecíveis, Nietzsche tem de pressupor a verdade da sua

produto da vontade de poder. O erro da filosofia contemplativa consiste na assunção de que existe uma “vontade de verdade” e que a verdade pode ser descoberta pelo pensamento, mas na realidade o pensamento não é mais do que uma tentativa arbitrária e pessoal de *interpretar* o mundo. A razão é, por isso, inseparável da personalidade do homem – razão pela qual Nietzsche insiste em analisar a psicologia dos filósofos. Por detrás da vontade de verdade reside uma coisa ainda mais básica, a vontade de poder – o núcleo da vida. Toda a vida é vontade de poder. O homem distingue-se da besta, não na vontade de poder, mas no facto de a sua natureza ser criadora de horizontes – cf. *HPP*, pp. 843-844. Sobre a relação entre a doutrina da vontade de poder de Nietzsche e a sua política, digamos assim, veja-se Mark Warren, “Nietzsche and Political Philosophy”, *Political Theory*, Vol. 13, No. 2, 1985, pp. 183 e ss.

²⁸¹ *RCPR*, p. 26. Cf. *SPPP*, pp. 185-186. Veja-se ainda *HPP*, p. 834.

²⁸² É por esta razão que em Nietzsche as separações ou dualismos corpo/alma, razão/instinto, essência/desejo, filosofia/poesia, etc., perdem o seu significado tradicional.

²⁸³ *RCPR*, p. 26. Sobre este assunto veja-se Ken Gemes, *op. cit.*, p. 52 e ss.

²⁸⁴ Cf. Prefácio de *Para Além do Bem e do Mal*.

asserção. Dito de outra forma, Nietzsche pressupõe a utilidade, e verdade, da asserção de que a verdade é fatal, de que não existem valores imperecíveis e, por outro lado, de que apenas existem valores perecíveis ou valores enquanto criações humanas. Por esta razão, conclui Strauss, Nietzsche não consegue escapar às “garras de Platão” (metafísica?).²⁸⁵ Ken Gemes menciona a mesma ideia da seguinte forma:

*“Negar a existência de verdade é prima facie paradoxal. Tal negação convida à questão 'é verdade que não existe verdade?'. Responder 'Sim' é reivindicar que existe pelo menos uma verdade, nomeadamente que não existe verdade. Responder 'Não' é negar que não existe verdade e assim comprometermo-nos à reivindicação de que existe alguma verdade.”*²⁸⁶

Como não existe mente pura, o próprio estatuto ou carácter da reivindicação de verdade de Nietzsche é ambíguo – reclama ser ao mesmo tempo objectivo e subjectivo ou, talvez seja preferível dizer, rompe com a lógica da objectividade/subjectividade.²⁸⁷

É por essa razão que Strauss confessa ter dúvidas quanto ao carácter da solução de Nietzsche: para prevenir o perigo para a vida, “Nietzsche (...) podia insistir no carácter estritamente esotérico da análise teórica da vida – isto é, restaurar a noção platónica da nobre mentira – ou então podia negar a possibilidade da teoria

²⁸⁵Terceira lição de Strauss sobre Nietzsche, dada no St. John's College Annapolis, em 1971-72. Pode ser consultada no sítio do Leo Strauss Center da Universidade de Chicago. Compare-se com o terceiro parágrafo de “Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*” em *SPPP* – p. 175. Veja-se ainda *Ibid.* p. 183 – “Nietzsche pretende então superar Platão não só ao substituir a verdade de Platão pela sua, mas também ao superá-lo em força ou poder”.

²⁸⁶Cf. *op. cit.*, p. 48.

²⁸⁷Sobre este assunto veja-se *HPP*, pp. 844-845. Para Nietzsche não há conhecimento objectivo da realidade, apenas perspectivas. A doutrina da vontade de poder será uma perspectiva, tiva a ser testada. Mas ao contrário de todas as outras perspectivas, do passado, a de Nietzsche é a perspectiva que se apercebe da lei das perspectivas. A doutrina da vontade de poder é a primeira perspectiva autoconsciente do seu carácter. É a “primeira interpretação criativa da criatividade”. Levanta-se imediatamente a questão de saber como se pode continuar a chamar perspectiva à perspectiva quando esta está segura do seu carácter. Não será antes uma certeza? Não necessariamente porque, para Nietzsche, não existe uma diferença de fundo entre a contemplação e a criação. Neste ponto poderemos aludir à arte da escrita de Nietzsche e ao seu emprego de aforismo e de uma linguagem simultaneamente poética e filosófica – o esforço da redefinição da linguagem será continuado, se bem que com um significado ligeiramente diferente, por Heidegger.

propriamente dita”.²⁸⁸ Porém, continua Strauss, “mesmo que Nietzsche não o tenha feito, os seus sucessores adoptaram a segunda alternativa”.²⁸⁹ A hesitação de Strauss nasce da dúvida de saber se a “vontade de poder” de Nietzsche é um “projecto subjectivo”, susceptível de ser “superado” por outros projectos no futuro, ou a própria “verdade final”.²⁹⁰ Dúvida que é alimentada pelo facto de o “movimento do pensamento de Nietzsche” passar da “supremacia da história” ou rejeição do historicismo teórico para a “supremacia da natureza” ou aparente aceitação da metafísica.²⁹¹ Seja qual for a natureza da solução do pensamento de Nietzsche, Strauss entende que o historicismo radical ou existencialista é a “tentativa de libertar a alegada superação do relativismo feita por Nietzsche das consequências da sua recaída na metafísica ou do seu recurso à natureza”, muito embora não seja claro se o próprio Nietzsche recai na metafísica.²⁹² Como diz Strauss de forma lapidar, “a dificuldade inerente na filosofia da vontade de poder levou, depois de Nietzsche, à renúncia da própria noção de eternidade”.²⁹³

²⁸⁸Nesta passagem parece que Strauss assevera a ideia de que tanto Platão como Nietzsche sabem que não existe mente pura, com a diferença de que Platão, ao contrário de Nietzsche, retém esta verdade e Nietzsche, ao contrário de Platão, proclama-a do topo dos telhados do mundo, passe a expressão. Strauss nega implicitamente esta opinião ao compreender de uma forma algo especial a relação entre *eros* e a busca da verdade. Compare-se com Karl Löwith and Leo Strauss, “Correspondence”, *op. cit.*, p. 184.

²⁸⁹*DNH*, p. 26. Muitos comentadores parecem deduzir, a partir desta afirmação, que o próprio Strauss adopta a posição platónica, entendendo-a como uma mera ocultação da “verdade fatal”. Como veremos mais adiante, tal como dissemos na nota anterior, esta interpretação está essencialmente errada.

²⁹⁰*RCPR*, p. 26. Sobre este assunto veja-se o detalhado ensaio de Strauss sobre Nietzsche em *SPPP*, p. 174 e ss. Sobre o estatuto anti-filosófico da vontade de poder veja-se *PS*, p. 41 e *SPPP*, p. 176 e ss. Strauss diz que a vontade de poder de Nietzsche substitui a “mente pura” e “*eros*”, mas que *eros* não é a mente pura. A mente pura, segundo Platão, descobre a verdade, mas, segundo o Nietzsche de Strauss, um certo tipo de mente impura é a “fonte exclusiva da verdade”. Por outro lado, Strauss também reconhece que, como assinala que a verdade é uma “criação humana”, Nietzsche acaba por sugerir que a “verdade das verdades”, a verdade de que a verdade é vital, não é uma criação humana – *Ibid.*, p. 177.

²⁹¹Nietzsche ainda adopta a ideia de eternidade. Cf. *PS*, p. 42 e *SPPP*, pp. 180-181. Além disso, fala numa hierarquia natural dos homens ou dos seres.

²⁹²*RCPR*, p. 26. Sobre a presença da noção de eternidade em Nietzsche, veja-se *SPPP*, p. 181 e compare-se com *PS*, p. 42. Veja-se Ken Gemes, *op. cit.*, p. 62 e ss., Gemes, ao contrário de Heidegger, parece negar que as doutrinas da vontade de poder e da eterna recorrência não são “postulados metafísicos”.

²⁹³*WIPP*, p. 55. Segundo Laurence Lampert, esta afirmação tem de ser imediatamente adjectivada. É mais correcto dizer, segundo Lampert, que em Nietzsche “uma forma ou compreensão da natureza ocupa o lugar de outra forma ou compreensão da natureza” – cf. *Leo Strauss and Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 89-91.

2 – O historicismo radical

O historicismo radical ou existencialista aproxima-se do historicismo teórico ao afirmar o carácter comprometido ou histórico de todo o pensamento humano. Neste sentido, preserva a tese de que a *condição* essencial do pensamento é irrecusavelmente histórica. Diverge do historicismo teórico e aproxima-se de Nietzsche, não na negação do carácter “transhistórico” ou “final” da inteligência historicista, mas na negação do seu carácter *descomprometido*. Por outras palavras, o historicismo radical assevera o carácter *comprometido* da inteligência transhistórica do carácter comprometido ou histórico de todo o pensamento humano. Por conseguinte, pressupõe que a história, mais do que a *condição* do pensamento humano, é a sua *fonte*.²⁹⁴ Comece-se pelo princípio.

A *condição* irrecusavelmente histórica do pensamento humano baseia-se na ideia de “horizonte” (*gesichtskreis*). O horizonte é o “enquadramento de referência” do pensamento, i.e., aquilo que é pressuposto por todo o pensamento e, por isso, pela própria filosofia – é a sua “base”. Por ser a base, a condição, por anteceder de certa forma o próprio pensamento, não pode ser validado por “raciocínios”: qualquer tentativa de validação ou raciocínio pressupõe uma base ou horizonte.²⁹⁵ Se o horizonte é fugaz e está sempre para além da sua conversão plena num objecto do pensamento humano, se a “orientação racional” é sempre posterior à “escolha” de um horizonte, é impossível não fazer uma “escolha”, que é de modo desamparado ou sem qualquer “orientação racional”.²⁹⁶ Ver-se-á noutro lugar que Strauss subscreve esta ideia ao

²⁹⁴ Compare-se *DNH*, p. 25 com p. 27. Sobre a resposta de Strauss ao historicismo radical ou existencialista considere-se Richard Velkley, “On the Roots of Rationalism: Strauss’s *Natural Right and History* as Response to Heidegger”, *op. cit.*, pp. 245–259.

²⁹⁵ É por esta razão que Strauss realça que para Heidegger a base da filosofia ou ciência é algo que não pode ser validado pela filosofia ou ciência. Hannah Arendt parece concordar com Strauss – cf. *Compreensão e Política e Outros Ensaios*, *op. cit.*, p. 104. Sobre o significado do horizonte em Strauss e Heidegger veja-se “Political Philosophy and History: the links between Strauss and Heidegger”, *Polity*, *op. cit.*, p. 283 e ss.

²⁹⁶ *DNH*, p. 26. Cf. *RCPR*, p. 33. É por esta razão que Strauss diz que para o existencialismo ou historicismo radical, a liberdade fundamental do homem é o único facto “não hipotético”. Sobre a questão da liberdade veja-se Heidegger, *Sein und Zeit* (1929), tradução portuguesa, *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Vozes, Petrópolis, 1993, Vol. 2, p. 190 – “Nesta, que só “é” no ter-escolhido da escolha, a presença [*Dasein*] assume a impotência de estar entregue a si mesma, tornando-se capaz de ver, com clareza, os acasos da situação que se abriu”.

sustentar que o pensamento do todo implica uma visualização preliminar ou pré-científica do todo.

Ora, segundo Strauss, o historicismo radical sustenta que é o carácter do pensamento humano, i.e., o facto de todo o pensamento humano pressupor um horizonte, que o torna numa coisa “comprometida”. Mas a afirmação da *condição* essencial de todo o pensamento humano, isto é, o reconhecimento do seu horizonte, deixa intacta a possibilidade de a intelecção historicista ser descomprometida: o “homem enquanto homem”, ou seja, o homem independentemente do seu tempo e lugar, poderia aceder, através do seu pensamento comprometido, à intelecção historicista e, conseqüentemente, a um pensamento transhistórico.²⁹⁷ Por todo o pensamento humano ser comprometido, todo o homem ou todo o pensamento comprometido poderia aceder à “intelecção” historicista em qualquer momento da história. Mas se assim for a própria intelecção historicista não se compromete, ou seja, não depende de nenhum período histórico específico ou da história e, tal como o historicismo teórico, o historicismo radical desemboca numa contradição.

Strauss insinua que o historicismo radical nega o carácter descomprometido da intelecção historicista ao sustentar que esta depende da história ou que a história é a sua *fonte*.²⁹⁸ O carácter histórico ou comprometido da intelecção historicista decorre da ideia de que o horizonte do pensamento humano é imposto pelo “destino”. Como não há pensamento sem horizonte, insinua Strauss, o *nosso* horizonte, a base do nosso pensamento, é-nos imposto. Não o podemos escolher verdadeiramente dado que qualquer operação do pensamento depende da existência prévia de um horizonte. E como não o conseguimos escolher, não o conseguimos “dominar” e “antecipar”. A única forma de nos apercebermos do carácter comprometido do pensamento depende de pensamentos também comprometidos. Começamos então a perceber que a relação entre o carácter comprometido do pensamento humano, por um lado, e o carácter comprometido da intelecção historicista, por outro, é ocasionado pela relação entre o horizonte e o destino.²⁹⁹ A relação entre o destino e o horizonte, entre a *condição* e a *fonte* do pensamento, é tal que, num determinado momento da história, é dado ao

²⁹⁷ *DNH*, p. 26. Considere-se *Ser e Tempo*, pp. 41 e ss.

²⁹⁸ *DNH*, p. 26.

²⁹⁹ Compare-se o significado do horizonte em *DNH*, p. 26 com o significado da fonte em *Ibid.*, p. 27.

pensamento comprometido do homem a possibilidade de se aperceber do seu carácter irrecusavelmente histórico ou comprometido. Num certo momento da história, o destino revelou ao homem a verdadeira natureza do seu pensamento. Caso contrário, seria necessário admitir que todo o homem enquanto homem pode ter acesso à intelecção historicista.³⁰⁰

É então importante realçar a diferença gritante entre a filosofia que pressupõe a possibilidade de direito natural ou do “labor da mente” alcançar a sabedoria no que diz respeito às coisas humanas ou políticas (a filosofia socrática), por um lado, e o historicismo radical, por outro.³⁰¹ O historicismo radical sustenta a impossibilidade, não propriamente de alcançar a sabedoria ou, pelo menos, uma verdade importantíssima acerca do homem e da sua condição, mas de que a sua aquisição depende fundamentalmente do homem ou da sua razão.³⁰² A intelecção historicista “é o resultado (...) de um dom imprevisível do destino imperscrutável”.³⁰³ Nas palavras de Lampert, “todas as mudanças históricas na compreensão do homem”, i.e., a mutabilidade da compreensão humana e a impossibilidade de pensamentos transhistóricos descomprometidos, “são produtos da própria abertura do ser”.³⁰⁴ É o destino e, portanto, a história, que revelam ao homem aquilo que no passado permanecia obscuro, *viz.*, a ideia de que todo o pensamento é radicalmente histórico e o próprio significado desta descoberta. Como não nega o carácter comprometido da intelecção historicista, o historicismo radical distingue-se de todo o pensamento humano, não por ser histórico, mas por pressupor reflectir, ao contrário do demais pensamento humano, a própria natureza do pensamento humano. Dizer que a revelação historicista depende da história equivale a dizer que aquilo que o destino mostrou ao homem, aquilo que destapou ou pôs a descoberto, nomeadamente o carácter

³⁰⁰É por esta razão fundamental que Strauss parece estar certo ao assinalar que a “intelecção” historicista não encontra uma “expressão adequada” ao nível do pensamento descomprometido.

³⁰¹*DNH*, p. 27.

³⁰²É neste ponto que se insere a discussão de não haver possibilidade de filosofia política para o historicismo radical. Cf. *SPPP*, pp. 29 e ss.

³⁰³*DNH*, p. 27.

³⁰⁴“On Heidegger and Historicism”, *op. cit.*, p. 587. Para Heidegger, realça Lampert, existe uma certa “continuidade trans-histórica” que se apresenta nos “selos” ou marcas do processo histórico – p. 588.

essencialmente histórico do pensamento, poderá voltar a ficar tapado ou encoberto.³⁰⁵ O destino é, como se disse, imperscrutável. A descoberta historicista poderá ser “esquecida” no futuro. Melhor, a possibilidade de o homem compreender genuinamente o carácter do pensamento, pois, decorre de uma “experiência” ou intelecção comprometida, poderá perder-se no futuro.

Ora, o historicismo radical não pode reivindicar o carácter “transhistórico” ou “final” da sua tese, realça Strauss, se não assumir que a revelação histórica feita pelo destino é genuína, isto é, que a intelecção historicista é feita num momento “privilegiado” ou “absoluto” do “processo histórico”.³⁰⁶ De acordo com a sua própria lógica, o historicismo radical é como um “espelho do carácter da realidade histórica”, logo, “o carácter contraditório da tese historicista deve ser imputado, não ao historicismo, mas à realidade”.³⁰⁷

3 – A condição do pensamento

Martin Heidegger, o autor historicista radical ou existencialista visado por Leo Strauss, explica em *Sein und Zeit (Ser e Tempo)* o significado da *condição* do pensamento humano. Segundo Heidegger, a ideia tradicionalmente adoptada de que o homem pode alcançar um conhecimento teórico puro é absurda. Neste sentido, segue Friedrich Nietzsche na crítica da mente pura. A ontologia ou o conhecimento dos seres ou essências é fundamentalmente dependente e determinado pela existência. Esta discussão, por sua vez, insere-se na discussão maior do “sentido do ser”.³⁰⁸ Esta questão do “sentido do ser” precisa de ser recuperada porque, no entender de Heidegger, nunca foi devidamente estudada. O carácter pouco trabalhado e obscuro da matéria do “sentido do ser” levou à adopção questionável, embora nunca verdadeiramente contestada, de certas premissas que se colocaram confortável, mas erradamente, na base

³⁰⁵Esta tese de Strauss contrasta claramente com as teses daqueles que argumentam que o esquecimento do ser depende do *demérito* do pensamento humano do passado. Cf. *HPP*, p. 890. Como diz Glenn Gray, “a verdade chega até alguns indivíduos, porque eles sabem ouvir e obedecer” – “Heidegger "Evaluates" Nietzsche”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 2, 1953, p. 308.

³⁰⁶Cf. *SPPP*, pp. 31-32.

³⁰⁷*DNH*, pp. 27-28.

³⁰⁸*Ser e Tempo*, *op. cit.*, p. 27.

da nossa tradição de pensamento. Ao questionar essas premissas, Heidegger contesta a um só golpe toda a tradição ocidental de pensamento e, portanto, de ciência e filosofia.³⁰⁹

Para Heidegger a questão do ser é uma questão “privilegiada”.³¹⁰ É privilegiada porque ao estudar aquele ente que, no seu modo do ser, questiona o sentido do ser, a questão do ser como que se abre mais genuinamente. A questão do ser é importantíssima porque está na base de todas as ciências, sejam positivas (ônticas) ou ontológicas.³¹¹ Heidegger observa que o próprio acto de questionar o sentido do ser já está mergulhado, por assim dizer, numa certa compreensão do ser. A ontologia pura parece ser impossível. Essa compreensão do ser é pré-teórica, ou melhor, “pré-ontológica”. Como a compreensão do ser “pressuposta” até pela própria questão que procura descobrir o sentido do ser é um “fenómeno positivo”, i.e., decorre da existência³¹², Heidegger chama ao ente que questiona o sentido do ser, não homem, mas ser-aí (*Dasein*).³¹³ O *Dasein* herda um horizonte, a base do pensamento, através do qual pode ter acesso à questão do ser e, conseqüentemente, do conhecimento. O ser é “pressuposto” pelo pensamento antes de o próprio pensamento reconhecer o ser como uma questão decisiva. A esse “pressuposto” Heidegger chama horizonte ou “visualização preliminar do ser” e pertence “à própria constituição essencial” do *Dasein*.³¹⁴

³⁰⁹Compare-se *ibidem.* com *ibid.*, pp. 53-54. Arendt argumenta que Heidegger procurou dar continuidade à linha de investigação de Kant acerca da aparente descontinuidade entre a essência e a existência, entre o ser e o pensamento – *op. cit.*, p. 102. Veja-se ainda *HPP*, p. 890. O profundo acto de questionar as premissas mais elementares da tradição de pensamento do Ocidente permitiram, como Strauss acaba por concordar, a experiência do mistério e espanto que estavam na base da filosofia no tempo de Platão e Aristóteles. Cf. James F. Ward, *op. cit.*, p. 277. Sobre a “destruição” (da história) ontológica, veja-se John Wild “The Philosophy of Martin Heidegger”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 22, 1963, pp. 664-672. Veja-se, ainda, Steve Smith, “Destruktion or Recovery”, *op. cit.*, pp. 354 e ss.

³¹⁰Cf. *Ser e Tempo*, p. 30. Compare-se com p. 41.

³¹¹*Ibid.*, p. 37.

³¹²*Ibid.*, p. 39.

³¹³Sobre o primeiro uso da palavra *Dasein*, veja-se *Ibid.*, p. 33. Sobre o carácter pré-ontológica da compreensão do ser, veja-se p. 38.

³¹⁴Veja-se *Ibid.*, pp. 33-34. Compare-se com Arendt, *op. cit.*, pp. 101-102.

Heidegger ilustra esta tese ao discutir, por exemplo, o caso das ciências positivas. Para delimitar os seus “sectores de objectos”, o *Dasein* faz uma interpretação “pré-científica da região do ser que delimita o próprio sector de objectos”. É pré-científica porque preside à formação da área científica. Neste sentido, a própria questão do ser, misteriosa na sua resposta, informa, ainda que inadvertidamente, as investigações ônticas das ciências positivas. A verdadeira ciência, ou a ciência no sentido rigoroso do termo, ocorre com a revisão das delimitações pré-científicas dos sectores de objectos. Dado que toda a compreensão pressupõe um horizonte pode falar-se num “primado ontológico da questão do ser”. Mesmo quando, aparentemente, não é a primeira ou não está presente, a questão do ser é incontornavelmente primeira e está sempre presente. Ou seja, o ser é primeiro para o *Dasein* do que o ente.³¹⁵ O problema da distância ontológica do *Dasein* em relação à sua compreensão pré-ontológica será retomado mais adiante.

Reconhecer que a questão do ser está contida na própria constituição daquele ente que é *Dasein* equivale a dizer, segundo Heidegger, que o estudo desse ente é privilegiado no estudo da questão do sentido do ser. O estudo prévio do *Dasein* está na base de uma futura ontologia, de uma ontologia autêntica.³¹⁶ Neste sentido, tal como em Nietzsche, Heidegger também procura desenvolver uma filosofia do futuro, uma filosofia emancipada das ilusões metafísicas de que foi sendo refém ao longo da tradição filosófica Ocidental. Como já se aludiu anteriormente, “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser” do *Dasein*.³¹⁷ Esse privilégio “ôntico” do *Dasein* consiste na possibilidade de o seu «ser» ser ontológico.³¹⁸ Como a ontologia significa investigação teórica do ser, o ser ontológico do *Dasein* significa ser “pré-ontológico”. É neste contexto que se compreende o uso da palavra *Dasein* para definir a existência. Se não é possível dizer simplesmente “o que é” a existência, porque ela é pré-ontológica, os comportamentos possíveis do *Dasein*, embora inegáveis, são pré-

³¹⁵*Ser e Tempo*, pp. 34 e ss.

³¹⁶Edmund Husserl - em *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931)*, Dordrecht, Kluwer, 1997 – explica que Heidegger reduziu a fenomenologia a uma “antropologia filosófica”. Sobre as diferenças essenciais entre Husserl e Heidegger veja-se H. Pietersma, “Husserl and Heidegger”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 2, 1979, pp. 194-211.

³¹⁷*Ibid.*, p. 38.

³¹⁸Uma possibilidade aparentemente já considerada por Aristóteles. Cf. *De anima*, 8, 431 b 21.

teóricos: a filosofia política está a um mundo de distância na obra de Heidegger.³¹⁹ *Dasein*, ser-aí, representa a indeterminação teórica ou ontológica do seu ser e, por conseguinte, o seu carácter pré-ontológico: a definição do *ser* parece também depender da definição do *aí*.

Heidegger dá um passo em frente no sentido da afirmação da *condição* histórica do pensamento, para usar uma expressão de Strauss, ao sustentar que a “existência determina” o *Dasein* – esse é o seu primado ôntico. Qualquer analítica existencial precisa de se reportar a um ente que já existe ou de dispor de uma “visualização prévia da existencialidade”.³²⁰ Só é possível pensar nas essências ou *entes*, e até no próprio ser, sendo ou existindo. É errado dizer que, em Heidegger, o *Dasein* herda do mundo uma compreensão pré-ontológica do ser, se por herdar se entender que o mundo é a *causa* dessa herança e que o *Dasein* é a entidade que herda. É errado pensar no argumento de Heidegger segundo a lógica da causalidade. A compreensão pré-ontológica do ser que pertence a *Dasein* é herdada, não do mundo, mas porque o *Dasein* já está “em um mundo”.³²¹ Ora, dado que a compreensão originária do *Dasein* está emersa no mundo, a compreensão do ser do *Dasein* também “inclui”, por um lado, a “compreensão do mundo” e, por outro, a compreensão dos entes que podem ser compreendidos no mundo. Não é possível separar o *Dasein* do mundo, o que seria uma tremenda abstracção, por isso o *Dasein* é um ser-no-mundo.³²² Heidegger insinua que, por esta razão, i.e., pelo facto de as coisas não serem propriamente as causas umas das outras, mas co-existirem, as ontologias que estudam os entes do mundo pressupõem, conscientemente ou não, “a estrutura ôntica” do *Dasein* que, como Heidegger realça, possui uma concepção pré-ontológica do ser.³²³ É por esta razão que, para além do “primado ôntico” do *Dasein*, ou seja, pelo facto de ser determinado antes de mais pela sua própria existência, Martin Heidegger também afirma o seu primado ôntico-ontológico. Este primado significa, no fundo, que para compreender devidamente as

³¹⁹Cf. *SPPP*, p. 30 – “não há espaço para a filosofia política na obra de Heidegger”.

³²⁰Strauss diz que para ter acesso à analítica existencial é preciso possuir desde logo um “ideal existencial”.

³²¹*Ser e Tempo*, pp. 39-40. O itálico é nosso.

³²²Como diz John Wild (*op. cit.*, p. 669) – “não há *Dasein* em mundo e não há mundo sem *Dasein*”.

³²³*Ser e Tempo*, p. 40.

demais ontologias e, por isso, entes, é necessário compreender primeiro aquele ente que interroga: é na “analítica existencial” do *Dasein* que se funda a “ontologia fundamental” – como se verá mais adiante, Leo Strauss concorda no essencial com esta tese, mas apenas porque para Sócrates o estudo do homem e, em particular, da opinião, i.e., de uma coisa pré-científica, está na base do estudo de todas as coisas.³²⁴

A tese de Heidegger é a de que por o *Dasein* estar mais “próximo” em termos ônticos, também está mais “distante” em termos ontológicos. Por outras palavras, o homem é marcado antes de mais pela sua existência, logo, a questão teórica do ser ou ontologia não é uma questão “imediate” para si, muito pelo contrário. Isso explica, como se verá no próximo subcapítulo, o fenómeno do “esquecimento do ser”. Acontece até que o *Dasein* tem a “tendência” para compreender o seu ser a partir daquele ente no qual já se encontra mergulhado – “o mundo” ou as coisas. Heidegger indaga se a forma mais adequada de compreender a ontologia de *Dasein* decorre da compreensão dos entes que coexistem com o *Dasein* no mundo e conclui que o próprio *Dasein*, na sua compreensão do ser, retém uma “repercussão ontológica do mundo sobre a interpretação” de si mesmo.³²⁵

Precisamente por haver uma repercussão ontológica do mundo sobre a compreensão que faz de si mesmo, a autointerpretação do *Dasein* é sempre “variada”. Está intimamente ligada ao mundo e, por isso, à “quotidianidade”.³²⁶ A quotidianidade do *Dasein* é, no fundo, o reflexo do “envio” do ser que constitui a compreensão feita pelo *Dasein* e o seu “modo de ser”. Heidegger entende que é da quotidianidade do *Dasein* que se pode “extrair” as “estruturas essenciais” do *Dasein*, i.e., as “estruturas que se mantêm ontologicamente determinadas em todo o modo de ser efectivo” do *Dasein*.³²⁷

Ao cabo e ao resto, Martin Heidegger entende que o estudo prioritário do investigador que pretende descortinar o sentido do ser deve ser o estudo do ente do *Dasein* e, só posteriormente, o estudo do sentido desse ser. Isso será necessário porque, para descortinar o sentido do ente do *Dasein*, impõe-se antes de mais compreender o ser

³²⁴*Ibidem*.

³²⁵*Ibid.*, pp. 42-43. As dificuldades são enunciadas em *ibid.*, p. 43.

³²⁶*Ibid.*, p. 44. Compare-se com p. 43 acerca do envio.

³²⁷*Ibid.*, p. 44.

do *Dasein*. Depois de compreender o ente que é *Dasein*, Heidegger salienta que o sentido desse ser é a “temporalidade”.³²⁸ Mas, com isso, não prova que o sentido do ser, do ser que não é nenhum ente, é a temporalidade. Demonstra-se apenas que as estruturas essenciais do *Dasein* são “modos da temporalidade” – que, por sua vez, decorre da estrutura existencial da “preocupação”.³²⁹ Heidegger sustenta, como já vimos, que a compreensão pré-ontológica caracteriza o ser de *Dasein*. Corresponde à base do pensamento - à condição do pensamento, como diria Strauss. É nesse horizonte que se realizará a compreensão do ser. Ora, ao sustentar que a temporalidade é o sentido do ser, Heidegger entende que o “tempo é o ponto de partida do qual o *Dasein* sempre compreende e interpreta implicitamente o ser”³³⁰. O tempo define o horizonte do pensamento. Nesse sentido, a história, entendida como uma determinação da temporalidade do ser do *Dasein*, é a condição do pensamento humano.

4 – A fonte do pensamento

Heidegger explica, primeiro em *Einführung in die Metaphysik (Introdução à Metafísica)* e depois, mais explicitamente, em *Brief über den Humanismus (Carta ao Humanismo)*, a razão pela qual o destino impõe *um certo* horizonte do pensamento humano. Gianni Vattimo resume de forma lapidar o raciocínio de Heidegger. Para Heidegger, assinala Vattimo:

“*Não somos outra coisa que a abertura na qual os entes (e nós próprios somos entes) aparecem.*”

Isto quer dizer que o *Dasein* é determinado pela sua existência, que está intimamente dependente de uma abertura do ser, i.e., uma determinada exposição do homem ao ser enquanto tal, imposta pelo ser – que envia –, o que determinará a forma de o homem compreender o próprio ser, os entes e, em particular, o seu ente. A referida

³²⁸Veja-se também, Arendt, *op. cit.*, p. 101. Arendt argumenta que a ideia de que o sentido do ser é a temporalidade dá lugar, na *Introdução à Metafísica*, à ideia de que o sentido do ser é o nada. Grande parte da crítica de Heidegger a Husserl consiste na ideia de que Husserl encobriu a dimensão do tempo e historicidade na sua relação com a existência e com o ser – Veja-se Leo Gabriel, *Filosofia de la Existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre – Diálogo de las Posiciones*, trad. Luis Arribas, Herold Druck, Madrid, 1968, p. 91.

³²⁹Considere-se §61 e ss. Cf. Arendt, *op. cit.*, p. 104.

³³⁰*Ser e Tempo.*, p. 45. O itálico é nosso.

abertura do ser consiste sempre numa relação do nosso ente com o ser de um ou mais entes, pois, enquanto tal, o ser nunca é experimentado senão por intermédio de outros entes, ou melhor, senão por intermédio do nosso ente na sua relação com outros entes. O ser é experimentado numa abertura “em que nos encontramos lançados”. “Lançados” porque essa abertura é determinada pelo próprio ser sem que consigamos racionalmente compreender *porquê*.³³¹ Além disso, a abertura é caracterizada por um “esquecimento do ser”, ou seja, pelo facto de haver um “esquecimento do ser a favor do ente” – a “verdade dos seres”.³³² Segundo Vattimo:

“Esse carácter de abertura histórica em que nos encontramos não depende de uma decisão nossa ou das gerações anteriores porque toda a decisão só pode dar-se dentro de uma abertura já aberta; remonta, pois, a algo que não somos nós (nem com maioria da razão, os entes).”

Por conseguinte, remata Vattimo, esse algo ou coisa “é a essência da verdade ou, mais em geral, o ser”.³³³ Será pela mesma razão que se pode dizer que, para Heidegger, a história do ser corresponde à história da metafísica, i.e., às diversas formas de esquecimento do ser que marcaram a compreensão ôntica e ontológica, em particular, e o pensamento humano, no geral. Mais ainda, a descoberta da verdadeira natureza da metafísica e, por isso, da verdade do ser, depende do momento em que o destino nos mostra que a metafísica chegou à sua conclusão.³³⁴ Comece-se pelo princípio.

Heidegger assinala, na *Carta sobre o Humanismo* – dado que se fizeram interpretações erradas do seu *Sein und Zeit*, como, por exemplo, em *L'être et le néant*, de Jean-Paul Sartre, e, ulteriormente, em *L'Existentialisme est un humanisme* – que o *aí* do ser-*aí* (*Da-sein*) é determinado pela “abertura do ser”. É no *aí* que se joga o destino do ser. O ser do *aí* do *Da(sein)* diz-nos Heidegger, tem o carácter fundamental da

³³¹Sobre este aspecto considere-se o ensaio de Arendt. Heidegger parece seguir Kierkegaard ao pressupor a ideia do “abandono do indivíduo” – *op. cit.*, p. 96.

³³²Veja-se, por exemplo, Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, trad. Joan Stambaugh, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 85-86.

³³³*Introdução a Heidegger*, Instituto Piaget, trad. João Gama, Lisboa, 1996, p. 88. Compare-se com George Steiner, *Martin Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 112-113.

³³⁴Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 89.

existência, isto é, de uma “inerência extática na verdade do ser”.³³⁵ Para repetir a mesma ideia, a abertura do ser depende destino. O nosso ente é “lançado” numa certa abertura do ser. É por esta razão que Heidegger insinua que a história do Ocidente e, em particular, da Europa, foi dominada, desde o nascimento da ontologia antiga, por sucessivos esquecimentos do ser, por sua vez impostos pelo destino, que nunca permitiram que o homem se apercebesse verdadeiramente do carácter do destino e do carácter misterioso do ser.³³⁶

Mas porque se poderá dizer que o homem é “lançado do próprio ser para a verdade do ser”, ou seja, da sua existência para um envio particular, e por isso compreensão particular, do ser e entes?³³⁷ O homem não decide “se” e “como” os seres “aparecem” e “partem”. É o próprio destino do ser que determina o “advento dos seres”. Ao homem apenas cabe a função de “guardar o ser”, de se tornar na “morada” do ser, conscientemente ou não, e perceber o que na sua essência “corresponde” a esse destino. O carácter oculto do destino do ser, o seu carácter imperscrutável, digamos assim, tal como o carácter não-evidente da história do ser enquanto história da metafísica, decorre do facto de o próprio *ser* ser aquilo que mais *próximo* está do homem e, ao mesmo tempo, mais *distante*. Está mais distante porque antes de mais o homem “agarra-se” aos seres, “apenas” aos seres, e não ao ser propriamente dito. Toma o ser pelos seres ou entes. Neste sentido, o ser enquanto tal não é inteligível nem perceptível. Quando o homem representa, através do seu pensamento, os seres como seres, o pensamento “relaciona-se com o ser” inconscientemente. Ou seja, o pensamento do ser enquanto tal nunca é independente dos seres ou entes. O ser só aparece por intermédio dos entes, só pode ser pensado através deles. Ora, o ser está em todos os seres ou entes e, por isso, está contido e escondido neles. Por isso, poderemos afirmar que o próprio ser está mais próximo do homem do que qualquer ente. Mas por estar escondido nos próprios entes, podemos constatar que está mais distante do

³³⁵Veja-se Martin Heidegger, *Basic Writings*, First Haper Perennial Modern Thought, New York, 2008, p. 229.

³³⁶*Ibid.*, p. 232.

³³⁷*Ibid.*, p. 234.

homem do que qualquer ente. O homem não existe sem se aproximar e distanciar, de uma forma determinada pelo ser, do próprio ser.³³⁸

Heidegger entende que a metafísica, até Nietzsche³³⁹, confundiu o ser com a substância (*ousia*) e com aquilo que é “presente” – como acontecia, por exemplo, com as *ideias* em Platão³⁴⁰ – e, por isso, com uma característica do ente. Por esta razão, a “verdade do ser” enquanto “abertura do ser”, i.e., enquanto horizonte pré-ontológico do pensamento humano que é imposto pelo “destino do ser”, permaneceu escondida. Mas longe de reconhecer que tal negligência é um defeito ou demérito da própria metafísica, Heidegger insinua que, enquanto não se descobriu a “verdade do ser” com Nietzsche, a saber, de que todo o ser é vontade de poder, a metafísica foi o reflexo mais acabado da “verdade do ser” por mérito do próprio destino do ser. A metafísica corresponde ao destino do ser até ao momento na história em que deixa de o ser. O destino mostrou ao homem que este existe na relação com o ser que lhe foi consagrada pelo próprio ser e, como é a coisa mais próxima de si, também lhe mostrou que o ser tende a tornar-se numa coisa transparente ou imperceptível.³⁴¹ É por esta razão que Heidegger insiste em realçar o carácter “misterioso” do ser e o facto de que a não-verdade, o nada, ser tão característico do ser como a verdade.³⁴²

Falar da abertura do ser não é senão outra forma de dizer que o ser “envia” diferentes verdades do ser.³⁴³ A essência do ser é a de um enviar. Mas não envia simplesmente a “verdade”. Ao mesmo tempo que mostra ou envia, que abre uma

³³⁸*Ibidem.*

³³⁹*Ibid.*, p. 239 e p. 241. Compare-se com Heidegger, *The End of Philosophy, op. cit.*, pp. 93-96. Sobre a questão de Heidegger considerar Nietzsche o último grande metafísico do Ocidente, veja-se Glenn Gray, “Heidegger Evaluates Nietzsche”, *op. cit.*, p. 305. Segundo Gray, Nietzsche é muito importante para Heidegger e, ao mesmo tempo, um pensador equivocado. Parte do erro de Nietzsche terá sido, segundo Heidegger, considerar a doutrina da vontade de poder um princípio metafísico. Por outro lado, Nietzsche não equacionou o facto de a própria vontade de poder ser degradada ao ponto de atingir a condição de um qualquer “valor” subjectivo.

³⁴⁰Sobre o facto de que Heidegger considerar Platão o fundador da metafísica ocidental e do humanismo, considere-se *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political thought after World War II*, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 113 e ss. Veja-se ainda, sobre o mesmo assunto, John Wild, *op. cit.*, p. 666.

³⁴¹*Basic Writings, op. cit.*, pp. 234-235.

³⁴²*Ibid.*, p. 236. Compare-se com p. 96 e ss. Cf. ainda pp. 128-132.

³⁴³*Ibid.*, p. 238. Cf. *Hannah Arendt and Leo Strauss, op. cit.*, p. 115.

“região” do ser, também fecha ou retém outras regiões. O envio do ser consiste numa verdade e numa “não-verdade”, ambas igualmente fundamentais no ser. Neste sentido, poderá dizer-se que o envio feito pelo ser, a abertura do ser, é o seu destino. Como ao longo da história o ser envia diferentes verdades e não-verdades, “o acontecer da história ocorre essencialmente como o destino da verdade do ser e a partir dela”.³⁴⁴ A história é o destino da verdade do ser apenas porque, ao mesmo tempo que envia algo acerca da verdade do ser, este também retém algo de essencial: “envia-se e recusa-se simultaneamente”. A existência do homem é então histórica, essencialmente porque a sua relação com o ser, marcada pelo destino do ser que faz diferentes envios ao longo da história, também é histórica. Heidegger sustenta, além disso, que como o ser só se mostra ao homem no *Da-Sein*, i.e., no ser-*aí*, na existência, só se pode dizer que *há ser enquanto houver o Dasein*.³⁴⁵ Significa que só há abertura do ser na existência do homem. Para mais, também significa que a abertura do ser, sentida no *Da* do *Dasein*, é uma “dispensação” do próprio ser.

Foi dito que, para Martin Heidegger, a proximidade do ser ao *Dasein* é responsável pela desconsideração ou negligência do carácter do ser enquanto abertura do ser. Esse facto explicaria inclusivamente porque a história do ser é a história da metafísica e porque Nietzsche foi o primeiro a libertar-se da metafísica – foi o primeiro a entender o ser como uma determinação da “vontade de poder”, na expressão de Nietzsche, ou, na própria expressão de Heidegger, “vontade de vontade” –, apesar de não ter encontrado “nenhuma outra forma de sair da reversão da metafísica”.³⁴⁶ Segundo Heidegger, a abertura do ser permite a proximidade do homem ao ser, sob a forma do destino do ser. Ora, o esquecimento do ser – quando, devido à sua proximidade ao homem, o ser é imperceptível e, por isso, se confunde o ente com o ser – está na base do *não-estar-em-casa* do homem. O *não-estar-em-casa* é obviamente o oposto de *estar-em-casa*, i.e., do “domicílio histórico” que é a proximidade ao ser. Só ao experimentar a verdade do ser enquanto destino e do homem enquanto projecto lançado, isto é, da existência do homem enquanto dispensação do ser, é que se pode superar o *não-estar-em-casa* do homem. O *não-estar-em-casa*, continua Heidegger,

³⁴⁴*Basic Writings, op. cit.*, p. 239.

³⁴⁵Ver-se-á mais adiante que este é o argumento invocado por Strauss para apresentar a crítica historicista da imutabilidade do todo ou ser.

³⁴⁶Heidegger e Strauss parecem concordar neste ponto. Cf. Heidegger, *Basic Writings, op. cit.*, p. 241.

consiste “no abandono do ser pelos seres”, consiste “no esquecimento do ser”.³⁴⁷ O esquecimento do ser é, por outras palavras, o de uma ilusão acerca da verdade do ser.³⁴⁸ A tese de fundo de Heidegger, como já aludimos, é a de que o esquecimento do ser desemboca na ou é idêntico à história da metafísica.³⁴⁹

Vattimo diz que “a descoberta da metafísica é possível apenas enquanto a metafísica chega à sua conclusão; ainda mais, tal descoberta identifica-se com o próprio facto do fim da metafísica”.³⁵⁰ Heidegger discute esta ideia na “Superação da Metafísica” – subcapítulo do seu segundo volume dedicado ao estudo de Nietzsche.³⁵¹ Heidegger fala aí de uma superação da metafísica, i.e., na ideia de que a metafísica é uma coisa do passado e que dará lugar a outra. Se a metafísica acarretar o esquecimento do ser, a descoberta da verdade do ser implica a “incorporação do ser” enquanto forma de superação da metafísica. Neste sentido, ao falar-se de uma superação da metafísica, não se está “fora da metafísica”. Pelo contrário, a metafísica deve sofrer uma transformação em que é redefinida a natureza do ser e dos seres, bem como a sua relação.³⁵² A verdade dos seres” (ou entes) dá lugar à “verdade do ser”.

A metafísica é um destino, porque corresponde ao movimento da história do Ocidente enquanto esquecimento do ser, i.e., enquanto forma de esquecer a diferença fundamental entre o “ser dos seres” e os próprios seres ou entes. Neste sentido, a superação da metafísica pressupõe a descoberta da dualidade fundamental ser/ente, em que o ser é o fenómeno primeiro. Dito de outra forma, a metafísica enquanto esquecimento do ser e história do ser só pode ser compreendida enquanto tal quando o ser mostra a diferença fundamental entre o ser e os seres.³⁵³ Mas essa revelação pressupõe que o momento da revelação é precedido por um momento de ocultação. A

³⁴⁷Veja-se John Wild, *op. cit.*, p. 668.

³⁴⁸*Basic Writings, op. cit.*, pp. 240-241.

³⁴⁹Por exemplo, *ibid.* pp. 243 e ss.

³⁵⁰Gianni, *op. cit.*, p. 89.

³⁵¹Heidegger, *End of Philosophy, op. cit.*, pp. 84 e ss.

³⁵²*Ibid.*, p. 85.

³⁵³*Ibid.*, p. 91.

superação da metafísica é o envio para si da sua verdade.³⁵⁴ Neste aspecto, dado que é a metafísica que recebe e incorpora a verdade da metafísica, não é possível representar a superação da metafísica, num primeiro momento, senão nos próprios termos da metafísica. A superação da metafísica é uma “metafísica da metafísica”.³⁵⁵

5 – O momento absoluto

O procedimento de Strauss consiste na demonstração de que o historicismo radical, ao contrário do historicismo teórico, que por sinal nega tacitamente o carácter comprometido da tese historicista, pressupõe, muito ao jeito do pensamento de G. W. Hegel, a existência de um “momento absoluto”.³⁵⁶ Nas palavras de W. Walsh, para Hegel “cada filosofia corresponde a um momento no autodesenvolvimento do espírito” – e, segundo Strauss, para saber que assim o é, Hegel tinha de pressupor saber, ao contrário de todas as filosofias do passado, a verdadeira relação da filosofia com a história.³⁵⁷ Para simplificar, o momento absoluto é aquele momento *da* história em que a filosofia se transforma em sabedoria.³⁵⁸ Segundo Strauss, tanto Hegel, como um dos seus maiores discípulos, Alexandre Kojève, atesta que o “fim da história” chegou.³⁵⁹

³⁵⁴*Ibid.*, p. 92.

³⁵⁵Poderá afirmar-se que Strauss quer voltar à metafísica clássica e Heidegger entende que a metafísica clássica seria recair no esquecimento do ser que caracteriza o pensamento e tecnologia modernos – veja-se *Hannah Arendt and Leo Strauss, op. cit.*, p. 106.

³⁵⁶*DNH*, p. 28.

³⁵⁷Considere-se W. Walsh, “Hegel on the History of Philosophy”, *History and Theory*, Vol. 5, No. 5, 1965, p. 73.

³⁵⁸Kojève explica o significado desta afirmação em “Philosophy and Wisdom” – cf. *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. James Nichols, Jr., Cornell University Press, Ithaca, 1980, pp. 75 e ss. Veja-se ainda Michael Roth, “The Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History”, *History and Theory*, Vol 24. No. 3, 1985, pp. 297 e ss; James Nichols Jr., Alexandre Kojève, *Wisdom at the End of History*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2007, p. 47 (onde Nichols descreve como Kojève acha que o fim da história pode ser realizado no plano político); Shadia Drury, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, St. Martin's Press, New York, 1994, pp. 41 e ss. Considere-se ainda *OT*, p. 291, pp. 209-212. “The true form in which truth exists can only be the scientific system of it. To contribute to bringing philosophy closer to the form of science – the goal of being able to cast off the name love of knowledge (*Liebe zum Wissen*) and become actual Knowledge (*wirkliches Wissen*) – is the task I have set myself”: Hegel, citado por Eric Voegelin em *Modernity without Restraint*, Missouri University Press, Columbia and London, 2000, p. 272.

³⁵⁹*OT*, p. 168 – a “história já está virtualmente completa no nosso tempo”. Kojève deduz esta premissa da constituição do Estado Universal e Homogéneo e, por outro lado, da dialéctica do senhor e do escravo.

Pressupõem a fusão da história com a filosofia e que o fim da história traz a sabedoria. Tanto Hegel como Kojève negam que antes do seu tempo fosse possível alcançar a sabedoria ou que as filosofias do passado, pré-hegelianas, pudessem alcançar a sabedoria.³⁶⁰ O historicismo radical pressupõe exactamente a mesma ideia, *viz.*, a ideia de que o seu período histórico corresponde ao momento absoluto. Mas ao contrário de Hegel e de Kojève, por exemplo, não chamam “fim da história” ao momento absoluto. O historicismo radical nega a existência do fim da história porque deduz que a história ou processo histórico não tem fim.³⁶¹ Veremos mais adiante porquê. A diferença entre Hegel e o historicismo radical é mais uma diferença quanto ao teor da sabedoria ou ao significado do momento absoluto, do que uma diferença quanto à sua forma: ambos afirmam o carácter conclusivo das suas teses.

De acordo com o Hegel de Strauss, o “fim da história” é o momento em que os “enigmas fundamentais foram completamente resolvidos”.³⁶² Tendo argumentado anteriormente que a história da filosofia demonstra o carácter “transhistórico” de certos problemas humanos, Strauss insinua, contra Hegel, a ideia de que o “fim da história” não chegou.³⁶³ Mas se não tiver chegado, Strauss parece fazer involuntariamente uma concessão ao historicismo radical. Parece admitir, tal como o historicismo radical, a impossibilidade de resolver os “enigmas fundamentais”. Mas o historicismo radical, ao contrário de Strauss, parece basear a negação do fim na história na intuição historicista: a história terá relevado ao homem que os enigmas basilares não podem ser resolvidos.³⁶⁴ “A validade do historicismo”, poderá ser dito, “depende em absoluto da

Veja-se ainda Kojève, *op. cit.*, p. 47. Cf. Hegel, *Lectures at Jena of 1806*, discurso final. Em *OT*, no livro de Leo Strauss no qual Kojève também publica um ensaio, Kojève desenvolve o argumento de que Xenofonte, sem ter absoluta consciência disso, aponta para o Estado Universal e Homogéneo ao conceber Hierão como o tirano que quer ser amado por todos.

³⁶⁰Sobre este assunto veja-se Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, IAP, SL, 2008, p. 68.

³⁶¹“O historicismo nega explicitamente que o fim da história chegou, mas de modo implícito afirma o contrário: não mudança futura possível de orientação que possa com legitimidade pôr em dúvida a intelecção decisiva da dependência incontornável do pensamento em relação ao destino, e assim do carácter essencial da vida humana; no aspecto mais decisivo, o fim da história, isto é, da história do pensamento, já chegou” – *DNH*, p. 28.

³⁶²*Ibidem*.

³⁶³*DNH*, pp. 23 e *ss*.

³⁶⁴Strauss insiste em encarar a afirmação historicista da impossibilidade de sabedoria ou de resolver os enigmas fundamentais como uma forma de sabedoria.

negação da possibilidade da metafísica teorética e de uma ética filosófica ou direito natural”.³⁶⁵ Ao afirmar o carácter transhistórico de certos problemas fundamentais, Strauss não está a negar a possibilidade de sabedoria enquanto tal, mas questionar a demonstração de Hegel de que o *seu* momento corresponde ao momento absoluto. Contra Hegel, então, Strauss afirma o carácter transhistóricos de certos “problemas fundamentais”, ou seja, a impossibilidade de resolver definitivamente os problemas humanos *através* da história.³⁶⁶ Dito de outra forma, contra Hegel, Strauss afirma a impossibilidade da fusão plena da filosofia e da história. Mas a rejeição da possibilidade de fusão não condena necessariamente a filosofia ao fracasso ou à impossibilidade de alcançar a sabedoria. Implica, isso sim, que a sua resolução recaia sobre o domínio transhistórico ou sobre a *teoria*, i.e., de doutrinas que reivindicam resolver, para todas as épocas ou para toda a história, os problemas fundamentais. Por esta razão, é errado dizer que, para Leo Strauss, a possibilidade de sabedoria pressupõe um momento absoluto, i.e., um momento em que a história, o processo histórico, e não propriamente o homem enquanto homem, estão absolutamente sincronizados na verdade. Para recusar o historicismo radical, porém, Strauss precisa então de demonstrar a possibilidade de direito natural, isto é, a possibilidade de resolver (teoricamente) os problemas fundamentais ou, pelo menos, demonstrar o carácter insatisfatório da tese historicista da negação do direito natural.³⁶⁷ Agora percebemos, ironicamente, que Strauss se aproxima de Hegel na afirmação do carácter final do conhecimento filosófico; aproxima-se do historicismo teórico na afirmação do carácter teórico essencialmente descomprometido ou não-histórico da sabedoria; e afasta-se de Hegel e do historicismo em geral na afirmação da *possibilidade* de direito natural ou de resolver teoricamente os enigmas fundamentais.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶⁶ Quando discutirmos a possibilidade de realizar a cidade justa perceberemos que os problemas fundamentais admitem uma resolução na história, por assim dizer, mas que ela não é nem definitiva, nem provável, e sim uma resolução que está sujeita ao *acaso*.

³⁶⁷ *DNH*, p. 31.

6 – A denúncia e a defesa da ideia de filosofia

Comece-se este subcapítulo com uma intrigante frase de Leo Strauss:

*“Poder-se-ia compreender o carácter irresolúvel dos enigmas fundamentais e, ainda assim, continuar a ver na sua resolução a tarefa da filosofia.”*³⁶⁸

Mas se filosofia for a tentativa de substituir as opiniões pelo conhecimento, torna-se extremamente difícil continuar a encarar, ao contrário do que afirma Strauss, a tarefa filosófica como a tarefa de resolver os enigmas fundamentais. Quer dizer, a impossibilidade de a filosofia solucionar os problemas basilares torna absurda a própria tentativa de os resolver.

Contudo, a resolução dos enigmas fundamentais não é a única tarefa filosófica. O carácter irresolúvel dos problemas essenciais não afecta a possibilidade de filosofia, pelo menos totalmente, mas a possibilidade de alcançar o conhecimento filosófico das soluções (filosofia socrática e filosofia convencionalista). Se os enigmas fundamentais não puderem ser resolvidos, a investigação filosófica ainda pode tentar substituir as opiniões sobre o carácter irresolúvel dos enigmas fundamentais pelo conhecimento efectivo desse carácter. Por outras palavras, pode procurar demonstrar *quais* são os problemas fundamentais e, além disso, o motivo pelo qual esses problemas não podem ser resolvidos: o historicismo podia permitir a ascensão, não das opiniões sobre as soluções ao conhecimento das soluções, mas sim aos problemas filosóficos. Dessa forma “apenas se estaria a substituir uma filosofia não-historicista e dogmática”, i.e., uma filosofia que pressupõe a possibilidade de soluções políticas *ou* humanas (filosofia socrática) ou de soluções meramente humanas (filosofia convencionalista), “por uma filosofia não-historicista e céptica”, isto é, uma filosofia que não assume a possibilidade de soluções fundamentais.³⁶⁹

Podia ser esse o caso, mas o historicismo em geral é categórico na negação da existência de problemas fundamentais. Devido a essa rejeição, o raciocínio do parágrafo anterior insinua que o historicismo propriamente dito não é um conhecimento filosófico. Em especial, o historicismo radical rejeita a hipótese de transformar a

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 29.

³⁶⁹ *DNH*, p. 29. A este propósito, confira-se a famosa passagem em *OT*, p. 196.

intelecção historicista de que os problemas ou enigmas fundamentais são irresolúveis num conhecimento filosófico. Ao fazê-lo, impede a possibilidade de distinguir as opiniões ou problemas e soluções não-fundamentais, por um lado, do conhecimento (*episteme*) ou problemas e soluções fundamentais, por outro.

Como se verá mais abaixo, para Strauss não é propriamente fatal para a filosofia reconhecer que a sua base é o horizonte, ou que, enquanto tal, o horizonte não é plenamente dominado pelo pensamento científico ou filosófico. Com efeito, é no horizonte, isto é, na compreensão pré-científica ou natural, que emergem as opiniões.³⁷⁰ E segundo Leo Strauss a opinião é a condição indispensável, embora insuficiente, da *ascensão* filosófica.

O historicismo radical nega a possibilidade de *qualquer* tipo de ascensão filosófica porque rejeita a ideia de que existe uma diferença essencial entre uma filosofia dogmática e uma filosofia céptica. Toda a filosofia *qua* filosofia é essencialmente dogmática e esse carácter decorre das suas premissas necessariamente arbitrárias. No fundo, seja apenas uma filosofia dos problemas, seja uma filosofia dos problemas e soluções, a ascensão filosófica é sempre impossível. Com efeito, assumir que é possível substituir as opiniões sobre o todo pelo conhecimento do todo, a filosofia clássica pressupõe a hipótese de um conhecimento do todo e que o todo enquanto tal é “inteligível”.³⁷¹ Para fazer um pequeno parêntesis, ver-se-á noutro capítulo que Strauss entende que para Sócrates o todo enquanto tal está para além do ser e, portanto, que a sabedoria não está disponível.³⁷² Seja como for, Heidegger sustenta que a referida premissa filosófica leva à identificação irreflectida do todo “em si mesmo” com o todo enquanto “objecto” do conhecimento científico. Conduz à identificação errónea do “ser” com aquilo que é “inteligível” ou com o “objecto” do conhecimento científico.

³⁷⁰Tal como já havia insistido em identificar a caverna ou o mundo da opinião com a *Weltanschauung*. Cf. *DNH*, p. 14. Para a identificação da opinião com o horizonte, veja-se em *ibid.*, p. 29 onde Strauss diz que para o historicismo radical a filosofia “assenta em opiniões”. Poderá ser dito, em jeito pouco rigoroso, que a disputa entre Strauss e Heidegger é uma disputa quanto ao carácter da opinião (*doxa*). Sobre este assunto veja-se, por exemplo, David Novak, *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Boston, 1996, p. 132 e ss.

³⁷¹*DNH*, p. 29.

³⁷²Remetemos o leitor para o sexto capítulo deste trabalho onde se percebe que, para Sócrates, ao contrário de Aristóteles, a sabedoria não está disponível e, por outro lado, que o todo está para além do ser. Veja-se ainda *WIPP*, p. 39.

Pela mesma razão, esta identificação tácita desconsidera tudo o que não pode ser convertido num objecto científico ou dominado pelo pensamento – e, para Martin Heidegger, a base do pensamento não pode ser plenamente convertida num objecto do pensamento filosófico.

Segundo Heidegger, a identificação do todo com o objecto do conhecimento científico é errónea porque subentende que o ser ou todo é *imutável*, e portanto que o ser ou todo é previsível.³⁷³ Pressupor a imutabilidade do ser ou todo não é senão outra forma de pressupor a hipótese de prever o seu futuro. Se para a filosofia clássica o ser é imutável, «ser» quer dizer «ser sempre». A imutabilidade do todo quer então dizer, não que todos os entes são imutáveis, mas que o ser “no sentido mais elevado”, i.e., o todo em si mesmo, é “sempre”; e portanto “leva à identificação dogmática do «ser» no sentido mais elevado do termo com «ser sempre»” ou com a eternidade.³⁷⁴

Para Heidegger o carácter dogmático da premissa da filosofia do passado foi posto a descoberto pela intelecção historicista, *viz.*, pela intelecção de que todo o pensamento humano é essencialmente histórico. Como o conhecimento do ser depende da sua abertura, o *Dasein* apenas consegue apreender a mutabilidade do todo e, por conseguinte, testemunhar o seu carácter imprevisível ou misterioso. Nas palavras de Glenn Gray, “a realidade do mundo está encoberta, envolta em mistério”.³⁷⁵ Por outras palavras, não é possível prever filosoficamente o futuro do ser ou todo e, portanto, o todo “em si mesmo” não pode ser conhecido. Logo, ser, no sentido mais elevado, não quer dizer ser sempre.³⁷⁶ Resumindo, o argumento do historicismo radical consiste na negação do *ponto de chegada* da investigação filosófica (clássica), ou seja, na negação de que o conhecimento enquanto tal seja o conhecimento de algo invariável ou imutável (ordem eterna).

Leo Strauss – que vê no pensamento de Martin Heidegger a expressão mais sofisticada do historicismo e que o encara como o maior pensador do século passado –,

³⁷³ Compare-se *DNH*, p. 29 com *Ser e Tempo*, pp. 27 e ss.

³⁷⁴ Sobre a depreciação da noção de eternidade no historicismo radical considere-se *WIPP*, p. 55 e *PS*, pp. 42 e ss.

³⁷⁵ *Op. cit.*, p. 308.

³⁷⁶ *DNH*, pp. 29-30. Parece haver um acordo fundamental entre Sócrates e Heidegger, como se perceberá no sexto capítulo.

parece exibir alguma reverência, possivelmente humildade, ao afirmar que “não podemos sequer tentar proceder a uma discussão destas teses”.³⁷⁷ Mas o termo “sequer” tem um significado inteiramente distinto. Em bom rigor, quer dizer que é impossível validar a tese historicista radical acerca do carácter dogmático da filosofia do passado antes de uma reconsideração das premissas “mais elementares” da filosofia clássica. Não quer dizer que é impossível analisar a tese historicista (radical).³⁷⁸

³⁷⁷Compare-se *DNH*, p. 30 com *RCPR*, pp. 29-30 e com *PS*, pp. 42 e ss. Para uma análise da relação entre a política e filosofia no pensamento de Heidegger considere-se Catherine Zuckert, “Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics”, *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, 1990, pp. 51-79.

³⁷⁸Não obstante, é importante citar as seguintes afirmações de Strauss: “ao desenraizar e não rejeitar simplesmente a tradição de filosofia, [Heidegger] tornou possível pela primeira vez depois de muitos séculos – hesitamos em dizer quantos – ver as raízes da tradição pelo que são e assim, talvez, conhecer, aquilo que muitos apenas acreditaram, que essas raízes são as únicas raízes naturais e saudáveis” – *JPCM*, p. 450. “Klein”, continua Strauss, “foi o primeiro a perceber a possibilidade que Heidegger abriu sem pretender: a possibilidade de um regresso genuíno à filosofia clássica, à filosofia de Aristóteles e Platão, um regresso com olhos abertos e em plena claridade acerca das infinitas dificuldades que nele estão implicados” – *Ibidem*. É por esta razão que alguns comentadores de Strauss sublinham o facto de que ele é devedor de Heidegger – veja-se, por exemplo, *Hannah Arendt and Leo Strauss, op. cit.*, p. 105 e Luc Ferry, *op. cit.*, p. 3. Para resumir, Heidegger obriga a uma reconsideração das premissas mais elementares da filosofia no seu sentido original. Sobre a questão das diferenças e semelhanças da história da filosofia de Strauss e de Heidegger, ou do seu regresso ao pensamento antigo, veja-se Steven B. Smith, “Destruktion or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 2, 1997, pp. 349 e ss. Strauss, ao contrário de Gadamer, inicia a sua tarefa hermenêutica ao reconhecer a “noite do mundo” ou a “noite do ser”, i.e., “o esquecimento do ser” que marca a situação do homem contemporâneo e que exige uma hermenêutica propriamente dita. Neste sentido, Strauss insinua que apenas ele leva a sério a relação entre “existential” e “existentiell” que Gadamer promove na sua obra. Ou seja, Strauss alega que só ele parte da situação do homem contemporâneo propriamente dito, i.e., da sua existência, rumo à análise da sua existencialidade, i.e., às estruturas da sua existência e compreensão. Gadamer defende-se declarando que o seu ponto de partida é a própria falsidade da asserção de Heidegger no que diz respeito ao contemporâneo e moderno esquecimento do ser – “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*”, *op. cit.*, p. 8. Uma coisa é reconhecer a situação particular do historiador enquanto historiador, como se viu no terceiro capítulo deste trabalho, e que essa situação constitui sempre o seu ponto de partida. Outra questão é afirmar que a situação deste ou daquele historiador favorece a actividade historiográfica objectiva: este é, de facto, o argumento de Strauss. Para Strauss, a nossa crise, a “noite do ser”, conduziu ao agitar de “todas as tradições”, e, ao fazê-lo, permitiu a compreensão genuína da filosofia do passado – “pode ser dito que a compreensão genuína das filosofias políticas que são então necessárias tornou-se possível pelo abanar de todas as tradições; a crise do nosso tempo pode ter a vantagem acidental de nos permitir compreender de uma forma não-tradicional ou fresca aquilo que até agora foi compreendido de uma forma tradicional ou derivada” – *CM*, p. 9. Sobre este assunto veja-se James F. Ward, “Political Philosophy and History: the links between Strauss and Heidegger”, *Polity*, Vol. 20, No. 2, 1987, p. 280. Gadamer, nega esta possibilidade porque nega a nossa crise tenha abalado todas as tradições – mais do que uma falência de toda a tradição, na contemporaneidade assiste-se a uma “fusão de horizontes” e, por isso, a um prolongamento da tradição (Considere-se por exemplo, *Truth and Method, op. cit.*, p. 531). Strauss parece estar a insinuar que a crítica hermenêutica que fez ao historicismo teórico também se aplica ao historicismo radical. Cf. *PS*, pp. 44-45 – Heidegger pressupunha poder compreender o pensamento do passado melhor do que o próprio pensamento do passado.

A ideia de que a aceitação da tese historicista está dependente da reconsideração da filosofia do passado e, em particular, das suas premissas, deve-se ao facto de ser necessária uma reconsideração “imparcial”, ou seja, uma reconsideração que não dê por garantida a validade da tese historicista. Aceitar gratuitamente a tese historicista é equivalente a não levar a sério a filosofia do passado, ou seja, a considerá-la em outros termos que não os seus. Neste sentido, antes de compreender a filosofia do passado de uma forma historicista é necessário compreendê-la de uma forma “não-historicista”.³⁷⁹ A compreensão histórica objectiva é indispensável à própria validação do raciocínio historicista.³⁸⁰ A análise imparcial decorre, não da aceitação gratuita da filosofia do passado entendida nos seus próprios termos, nem da aceitação do historicismo entendido nos seus próprios termos. Ao invés, decorre da *ponderação* entre a filosofia do passado entendida de forma não-historicista e de uma forma historicista, por um lado, e do historicismo entendido de uma forma não-historicista e de uma forma historicista, por outro.³⁸¹ Dito de outra forma, a aceitação da orientação historicista ou da orientação filosófica clássica depende de uma análise do confronto das suas respectivas premissas.

O verdadeiro argumento de Strauss, que analisaremos mais abaixo, é o de que o historicismo em geral não consegue refutar a filosofia clássica porque, em última análise, não consegue rejeitar a possibilidade de direito natural. Ou seja, o seu

³⁷⁹ Compare-se *PS*, pp. 44-45 com *DNH*, pp. 30-31.

³⁸⁰ Já vimos que Collingwood contesta esta ideia. Todo o historicismo o faz. Pois, a ideia de objectividade histórica, entendida à luz do pensamento de Strauss, pressupõe da rejeição daquilo que não pode ser rejeitado: a intelecção historicista.

³⁸¹ Considere-se as implicações de *DNH*, p. 31. O facto de a disputa entre o historicismo e a filosofia pré-historicista exigir uma reconsideração imparcial das premissas filosóficas mais elementares mostra que a questão da possibilidade de direito natural “permanece em aberto”. Mas isso não quer dizer que o argumento historicista não seja verdadeiro. Mas seja ou não verdadeiro, antes da compreensão objectiva do pensamento do passado, será importante ver em que medida o mundo dos assuntos humanos se pode acomodar à, ou até beneficiar da, indeterminação temporal ou definitiva desta discussão. Muitos comentadores da obra de Strauss entendem que o reconhecimento desta questão é um mero artifício retórico, ou seja, que Strauss concorda em pleno com o historicismo radical, mas, em prol do mundo dos assuntos humanos ou políticos, decide dar a entender o contrário. Strauss estaria, no fundo, a forjar conscientemente (e seguindo Nietzsche) um novo horizonte, um novo mito, em que o compromisso humano seria novamente possível. Strauss seria um dos “filósofos do futuro” de Nietzsche. Esse mito seria o mito do direito natural. Este argumento é bastante convincente. Mas está errado (sobre este assunto considere-se o próprio argumento de Nietzsche, devidamente analisado em Catherine Zuckert, “Nietzsche’s Rereading of Plato”, *Political Theory*, Vol. 13, No. 2, 1985, pp. 213-238 e ainda Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, New York, 2005, pp. 170 e ss).

argumento, extremamente subtil, é o de que o historicismo radical não consegue rejeitar a possibilidade de filosofia, não apenas nos próprios termos da filosofia clássica, mas também nos *seus* próprios termos. Luc Ferry está apenas parcialmente certo quando diz que Strauss transporta a fenomenologia de Heidegger para o domínio político. Strauss analisa a filosofia clássica do ponto de vista da própria e, além disso, observa que o historicismo radical não consegue, nos seus próprios termos, rejeitá-la. Essa incapacidade parece estar de algum modo dependente, como se aludiu, da demonstração da possibilidade de direito natural. Comece-se pelo princípio.³⁸²

O historicismo radical fundamenta a impossibilidade de filosofia na negação do carácter imutável do ser. Heidegger, em especial, nega esse carácter com o argumento de que a inexistência de seres humanos é compatível com a existência de entes (*entia*), mas não com o ser (*esse*). Ou seja, se o ser deixa de ser quando o homem deixa de ser, o ser não é sempre e parece estar dependente da temporalidade do homem. Nas palavras de Glenn Gray, “o ser é inteiramente temporal”.³⁸³ Este raciocínio pressupõe que Heidegger “sabe que a raça humana não é eterna ou sempiterna”.³⁸⁴ Neste sentido, Strauss pergunta se para o filósofo da floresta negra a compreensão cosmológica, i.e., a compreensão de que a raça humana teve uma “origem” e poderá ter um fim, não será a sua “base” ou premissa.³⁸⁵

Seja como for, Leo Strauss não procura contrariar Heidegger através de uma discussão cosmológica. Ao invés, o seu verdadeiro intento consiste em afirmar a imutabilidade do ser ou, pelo menos, *daquele* ser que engloba as coisas humanas ou políticas. Para Strauss, as “simples experiências relacionadas como o bom e com o mau”, que por sinal o historicismo não rejeita³⁸⁶, permitem, ao contrário das demais experiências humanas, a compreensão de problemas humanos ou políticos fundamentais – de problemas transhistóricos. Isto não quer dizer que essas experiências são a condição necessária e suficiente do pensamento transhistórico. Quer dizer, isso

³⁸² Considere-se *DNH*, pp. 30-32. Luc Ferry, *op. cit.*, p. 3.

³⁸³ Heidegger's "Being", *The Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 12, 1952, p. 416. Gray acrescenta que, nesse sentido, Heidegger rejeita a filosofia clássica que encara o ser como *ousia* (substância), por um lado, e como *parousia* (presença), por outro.

³⁸⁴ *PS*, p. 45.

³⁸⁵ *Ibidem*. Sobre a fundamentação da posição heideggeriana veja-se *Ibidem*. e ss.

³⁸⁶ Em especial porque são negligenciadas pela literatura historicista.

sim, que as experiências (compreensão natural das coisas políticas) que estão na base daquela área de estudo filosófico que o historicismo radical negligenciou, *viz.*, a filosofia política (compreensão científica das coisas políticas), parece ser o fundamento último da possibilidade de filosofia e, portanto, da ascensão filosófica.³⁸⁷ Esta tese exige evidentemente o estudo das referidas experiências ou, dito de outro modo, do elemento político da compreensão natural ou pré-científica.

Como se verá mais adiante, Strauss concorda com Heidegger que o sentido da ciência ou filosofia depende de uma análise da compreensão pré-científica.³⁸⁸ Mas, ao contrário de Heidegger, Strauss sustenta que é precisamente no elemento *político* dessa compreensão que reside o factor decisivo que permite a ascensão filosófica: não é o convencionalismo filosófico, mas a filosofia socrática, que em última instância permite a ascensão filosófica. A verdadeira disputa entre Strauss e Heidegger é uma disputa quanto ao verdadeiro carácter da compreensão pré-científica, *i.e.*, do *ponto de partida* da compreensão científica ou filosófica. Martin Heidegger e, com efeito, o historicismo em geral, não negam as simples experiências relacionadas com o bem e com o mal, ou seja, não rejeitam a compreensão natural, que segundo Strauss é o ponto de partida da filosofia política ou compreensão filosófica das coisas políticas ou humanas. Mas o positivismo científico e, em particular, Max Weber sim. A demonstração da possibilidade de filosofia passa, então, a depender de uma análise da crítica do positivismo científico.

³⁸⁷A este propósito considere-se o seguinte comentário de Hannah Arendt numa carta sua a Karl Jaspers. “Por vezes pergunto-me o que será mais difícil: comunicar uma percepção da política nos alemães ou transmitir aos americanos até a menor impressão do que é a filosofia” – *Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence*, ed. Lotte Kolher and Hans Saner, trad. Robert and Rita Kimber, Harcourt Brace, New York, 1949, p.129. Considere-se ainda Michael Jones, “Heidegger the Fox: Hannah Arendt’s Hidden Dialogue”, *New German Critique*, No. 73, 1998, p. 164 e ss. Sobre a negligência do domínio político na obra de Heidegger considere-se Mark Blitz, “Heidegger and the Political”, *Political Theory*, Vol. 28, No. 2, 2000, p. 167 e Samuel Fleischacker, *Heidegger’s Jewish Followers*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2008, p. 114.

³⁸⁸Richard Velkley, *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2011, p. 3. Segundo Steven Smith para Strauss é a filosofia política, e não a ontologia fundamental, que constitui o “meio primário de acesso ao mundo humano” (“Destruktion or Recovery”, *op. cit.*, p. 363). Mas esta ideia é extremamente ambígua. Nem para Strauss, nem para Heidegger, o pensamento científico é o meio primário de acesso seja ao que for. Quanto mundo poderá ser dito que para Strauss a compreensão da natureza das coisas humanas depende, não da ontologia fundamental *a la* Heidegger, mas da filosofia política.

CAPÍTULO V

O POSITIVISMO CIENTÍFICO, A REJEIÇÃO DA COMPREENSÃO NATURAL E DO DIREITO NATURAL

1 – A disputa entre Leo Strauss e Max Weber

Leo Strauss é levado a analisar o positivismo científico ou, mais concretamente, a ciência social de Max Weber – que é o principal fulcro da ciência política contemporânea³⁸⁹ – porque, por contraposição ao historicismo, o positivismo científico nega, não propriamente a hipótese de ciência ou filosofia enquanto tal, mas o sentido último das “simples experiências relacionadas com o bem e com o mal, que estão no fundo da afirmação filosófica do direito natural”.³⁹⁰ Ao negar a compreensão natural ou pré-científica, o positivismo científico questiona a relação entre a compreensão natural e a compreensão científica das coisas políticas, por sua vez indispensável à filosofia política. E ao questionar essa relação, pressupõe que o senso comum não pode constituir a base da ciência ou filosofia. Strauss é então obrigado a analisar a crítica positivista porque se não conseguir demonstrar a existência de uma relação especial entre esses dois tipos de compreensão ou, noutros termos, se não conseguir

³⁸⁹ Compare-se *LAM*, p. 205 com *DNH*, p. 34 e com *WIPP*, pp. 13-14. Eric Voegelin, um dos maiores pensadores políticos do séc. XX, concorda com Leo Strauss. Cf. *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, pp. 13-26. Segundo Guenther Roth (“Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology”, *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 2, 1965, p. 218), Strauss e Voegelin fazem críticas políticas do positivismo à luz da lei natural. Não nos parece que Strauss faça uma crítica ao positivismo do ponto de vista da *lei* natural, mas, o que será essencialmente diferente, do *direito* natural.

³⁹⁰ *DNH*, p. 30. Compare-se com *LAM*, p. 207.

fundamentar o senso comum enquanto ponto de partida da filosofia política, não pode completar a sua resposta ao historicismo radical.

Como se tem vindo a aludir e se acabará por perceber melhor no próximo capítulo, tanto Aristóteles como Sócrates assumem, segundo Strauss, a existência de uma compreensão natural ou pré-científica. Aristóteles, por seu turno, desenvolve uma análise mais acutilante dessa compreensão, por comparação a Sócrates, precisamente porque separa a ciência política e, conseqüentemente, a compreensão natural ou pré-científica das coisas políticas da filosofia política ou compreensão científica das coisas políticas. Contudo, reconhecer que tanto Sócrates como Aristóteles pressupõem a compreensão natural é equivalente a reconhecer que ambos encaram o homem como um animal político por natureza (*anthropos physei politikon zoon*), i.e., na explicação de Farabi, o homem precisa de se associar com outros homens para alcançar a perfeição última, e é da sua “natureza inata” “procurar abrigo na vizinhança daqueles que pertencem à mesma espécie”.³⁹¹ Isso quer dizer, entre muitas outras coisas, que encaram o homem como um animal que aponta naturalmente para a vida política e, portanto, para a experiência e conhecimento políticos.

A maior crítica implícita que Strauss faz a Max Weber e, na verdade, ao positivismo científico em geral, é a de que não compreendem devidamente os fenómenos humanos ou políticos, porque não compreendem a ideia socrática fundamental, assimilada na ciência política de Aristóteles, de que as coisas políticas formam uma classe à parte e, portanto, de que o homem é um animal político. Neste sentido, seguindo Sócrates e Aristóteles, Strauss entende que as coisas políticas ou humanas, por contraposição às demais coisas, não podem ser compreendidas como um “processo” ou a partir da sua “gênese”, precisamente porque são fenómenos únicos. Seria um equívoco considerá-las no seu processo porque isso equivale a tratá-las, à falta de melhor expressão, como meros objectos do conhecimento físico ou à luz do conhecimento das probabilidades. Nas próprias palavras de Leo Strauss, explicar as coisas humanas ou políticas a partir da sua gênese equivale a pensar “o humano em termos do sub-humano, o racional em termos do sub-racional, o político em termos do sub-político”.³⁹² De modo inverso, explicar as coisas políticas ou humanas como meros

³⁹¹Cf. Al-Farabi, *Attainment of Happiness*, §18. Veja-se ainda Aristóteles, *Política*, 1253a1-5. Compare-se com *DNH*, p. 112, *FP*, pp. 365-366 e com Averrois, *On Plato's Republic*, I, 22, 20.

³⁹²*LAM*, p. 207.

objectos físicos equivale a reconhecer que não existe uma diferença fundamental entre o homem e a besta.

Aristóteles assimila a lição socrática fundamental acerca do carácter singular das coisas políticas na sua tese de que o homem é, por natureza, um animal político.³⁹³ Ideia retratada de uma forma verdadeiramente espantosa na sua discussão do “sentido da vergonha” do homem ou da “besta de faces coradas”.³⁹⁴ Muito embora não seja uma virtude³⁹⁵, para Aristóteles a vergonha não é um fenómeno humano simplesmente desconexo da natureza das coisas, mas sim um reflexo da percepção natural do homem acerca da forma como deve viver. Ou seja, a vergonha é encarada como um fenómeno humano que reflecte, ainda que de forma imperfeita ou imprecisa, os princípios e fins da acção humana. Como se verá, o positivismo rejeita o sentido último de fenómenos deste tipo: a vergonha não reflecte, ainda que de uma forma ténue, qualquer ordem de fins humanos naturais. A tese positivista é então a tese de que a percepção natural do homem, própria de todo o homem enquanto homem, manifesta na sua compreensão natural ou no senso comum, não contém um significado último. Por conseguinte, o positivismo é levado a operar uma tremenda depreciação da noção socrática e aristotélica da mesma.

Como se perceberá melhor neste capítulo, a negação positivista da compreensão natural está de algum modo relacionada com a rejeição do direito natural. A rejeição do direito natural equivale, para todos os efeitos, à ideia de que não existe um conhecimento científico ou filosófico das soluções políticas fundamentais: se não existem fins ou princípios naturais da acção, a compreensão natural enquanto percepção natural incompleta destes é simplesmente absurda. Como o positivismo científico, em geral, e Weber, em particular, rejeitam a compreensão natural, não é apenas o conhecimento do direito natural (filosofia das soluções políticas ou humanas) que é rejeitado, mas também o conhecimento ou compreensão do *problema* do direito natural (filosofia dos problemas políticos ou humanos). Em bom rigor, Weber não rejeita a existência de problemas fundamentais, ou até de problemas políticos ou humanos

³⁹³Cf. Miguel Morgado, *A Aristocracia e os seus Críticos*, Edições 70, Lisboa, 2008, p. 42.

³⁹⁴Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1383b10 e ss. Veja-se ainda Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, §78.

³⁹⁵CM, p. 28 – “tem de negar explícita ou tacitamente que hábitos muito louvados como o sentido de vergonha e a piedade são virtudes”.

fundamentais, como bem observa Nasser Behnegar – um estudioso da obra de Strauss e de Weber –, muito embora rejeite o conhecimento do direito natural.³⁹⁶ Contudo, parte da crítica implícita de Leo Strauss a Max Weber é a de que na verdade o sociólogo alemão não os compreende devidamente porque não consegue entender de uma forma adequada as coisas políticas ou humanas.

Qual é a consequência da falta de compreensão dos problemas políticos fundamentais ou, noutros termos, da falta de compreensão do problema do direito natural?

À primeira vista, Strauss e Weber parecem concordar. A filosofia parece estar desprovida de qualquer “valor prático” se não conseguir ir além da mera formulação ou enunciação dos problemas políticos ou humanos fundamentais.³⁹⁷ Por outras palavras, se Strauss e Weber se limitarem a fundamentar a filosofia ou ciência enquanto conhecimento dos *problemas* políticos ou humanos fundamentais, e isso bastará para contrariar o historicismo radical, a ciência ou filosofia está destituída de qualquer utilidade prática.

É neste ponto que Strauss e Weber começam a divergir. Para Strauss só é possível considerar o carácter fundamental do problema ou questão “como deve o homem viver?” se se *partir* da compreensão natural: é esta compreensão ou a compreensão pré-científica que contém os elementos necessários à formulação da referida questão essencialmente filosófica.³⁹⁸ Isso equivale a dizer que Max Weber não consegue levantar as questões políticas essenciais porque rejeita o mérito e sentido do senso comum para investigação científica propriamente dita.

A rejeição do direito natural pressupõe a rejeição de uma resposta científica ou filosófica à questão do melhor modo de vida ou à questão de saber como deve o homem

³⁹⁶Cf. Nasser Behnegar, *Leo Strauss' Max Weber and the Scientific Study of Politics*, University of Chicago, Chicago, 2005, p. 67. A rejeição positivista do direito natural é acompanhada pela convicção de que não existe uma *necessidade* de direito natural, pois, o fundamento último da tolerância é a ausência de um conhecimento do bem. Compare-se *RCPR*, pp. 14 e ss, e *DNH*, pp. 6-7 com “Two Concepts of Liberty”, em Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 13.

³⁹⁷*DNH*, pp. 33-34.

³⁹⁸Cf. *LAM*, p. 214 – referência aos “critérios de relevância” enquanto conhecimento característico da compreensão pré-científica e, em especial, da compreensão política *per se*.

viver. E essa rejeição parece condenar a filosofia à pura inutilidade. Contudo, Sócrates ensina que a consciência da nossa ignorância relativamente às coisas mais elevadas ou aos problemas fundamentais mostra que “a *única* coisa necessária” é a procura do conhecimento das soluções ou da “sabedoria” – isto é, pressupõe o conhecimento das coisas mais elevadas.³⁹⁹ O mesmo vale por dizer, o reconhecimento do carácter *fundamental* do problema do melhor modo de vida (ignorância) conduz ao reconhecimento da importância da procura (filosofia) da resposta ou solução (sabedoria). Conduz ao reconhecimento da importância de saber como deve o homem viver. Como Weber não consegue reconhecer o carácter *fundamental* da questão socrática “como deve o homem viver?”, pois, rejeita o sentido da compreensão pré-científica e do conhecimento político pré-científico no âmbito da investigação científica, também não consegue justificar a actividade filosófica ou científica. Não consegue responder à questão “porquê a filosofia ou ciência?” porque rejeita a ideia de que o homem é um animal político por natureza. Ora, é importante perceber que a tónica está, não na rejeição do direito natural propriamente dito, mas na rejeição da compreensão natural: Sócrates também não sabe se o direito natural existe e, nesse sentido, assemelha-se a Weber – que na verdade vai mais longe e rejeita o direito natural –, mas consegue justificar a actividade filosófica ou científica porque leva a sério a compreensão pré-científica.⁴⁰⁰ Nas lapidares palavras de Leo Strauss:

*“o empreendimento filosófico pressupõe que a questão de como se deve viver é resolvida de forma antecipada. É resolvida pela prova pré-filosófica da tese de que o modo de vida correcto, a única coisa necessária, é a vida dedicada à filosofia e a nada mais.”*⁴⁰¹

Porque é que a procura da sabedoria, que não é mais do que a tentativa de responder à questão socrática fundamental, surge como a “*única* coisa necessária? Por

³⁹⁹ *DNH*, p. 34. Compare-se com *Essays*, p. 149.

⁴⁰⁰ Considere-se as implicações de *FP*, pp. 382-383. A primeira justificação da filosofia é feita à luz do fim político do homem, ou da sua natureza política. O positivismo rejeita implicitamente esta possibilidade quando rejeita o conhecimento pré-científico ou o senso comum. Cf. *LAM*, pp. 213-214. Pois, poderá afirmar-se, é o pensamento pré-científico e não o pensamento científico que fornece os critérios de relevância, ainda que incompletos, a partir dos quais a investigação científica pode nortear a sua actividade e justificá-la.

⁴⁰¹ *LSTPP*, p. 147.

vezes Leo Strauss refere o fervor moral ou “moralismo” de Sócrates.⁴⁰² Esse moralismo decorre do facto de Sócrates perceber que apenas um conhecimento das soluções ou a sabedoria pode dissipar a impressão de que a sabedoria não é a única coisa necessária. Nas palavras de Strauss, “a própria rejeição da razão tem de ser uma coisa razoável” – o que naturalmente implica que aprovação da razão seja racional.⁴⁰³ Ver-se-á que, para Strauss, a ciência social de Weber impede a aprovação racional da razão – interpretação que o próprio Weber de todo não contesta. Segundo Weber, a grande justificação da ciência depende de uma “vocação”, “chamamento”, “*estranha* intoxicação”, “paixão”, ou “*experiência pessoal*”, e não de razões acessíveis ao homem *qua* homem.⁴⁰⁴ Seja como for, muito embora possa ser dito que para Leo Strauss os problemas fundamentais têm primazia face às soluções fundamentais, pois, no contexto da investigação científica ou filosófica são *primeiros*, é a sabedoria ou o conhecimento das soluções fundamentais que constitui o seu fim. Afirmar que a procura da sabedoria não é a única coisa necessária viola o princípio de que sabemos que nada sabemos e, portanto, viola a ideia de uma filosofia enquanto conhecimento dos problemas: já é de certo modo um conhecimento das soluções fundamentais ou a negação de que existem problemas fundamentais.⁴⁰⁵ Sócrates conseguia afirmar a procura da sabedoria como a única coisa necessária, porque reconhecia a importância da questão pré-científica “como deve o homem viver?”, uma questão própria da ciência política original ou, para empregar a linguagem positivista, da compreensão política pré-científica.

Para exagerar com o propósito de clarificar, o argumento de Leo Strauss é o de que muitos cientistas (sociais) positivistas são mais socráticos que o próprio Sócrates: admitem a possibilidade de ciência enquanto conhecimento dos problemas fundamentais, embora de problemas que não se correspondem com o senso comum ou com a compreensão natural, mas negam a possibilidade de ciência enquanto conhecimento das soluções políticas ou do direito natural. Encaram o número infundável de soluções – a solução socrática bem como todas as outras soluções,

⁴⁰²FP, p. 383.

⁴⁰³DNH, p. 34. Como veremos o positivismo de Weber impede-o, segundo Strauss, de justificar racionalmente a orientação racional.

⁴⁰⁴Considere-se *Essays, op. cit.*, p. 135. Sobre a sua tese acerca da “*inspiração científica*” considere-se *Ibid.*, pp. 135-136.

⁴⁰⁵Cf. LAM, p. 211 – “a negação da existência de um enigma é um tipo de solução para o enigma”.

inclusivamente as soluções anti-socráticas – como a demonstração, ainda que inconclusiva, de que todas as respostas ou soluções para os problemas fundamentais são “arbitrários” e subjectivos. Neste sentido, o positivismo científico, ao contrário do historicismo, actualiza o convencionalismo filosófico. Revisita o argumento clássico de que existe uma “variedade de princípios imutáveis de justiça ou de bondade que conflituam uns com os outros” sem que se possa concluir pela superioridade de qualquer um deles.⁴⁰⁶

2 – As premissas da ciência social de Max Weber

A ciência social de Weber reivindica a validade absoluta, isto é, reclama explicar a “situação do homem enquanto homem”⁴⁰⁷ e não apenas uma situação histórica concreta. Neste aspecto decisivo, *viz.*, na sua vocação analítica essencial, esta ciência assemelha-se à filosofia política clássica e afasta-se, por exemplo, da filosofia

⁴⁰⁶*DNH*, p. 34. Compare-se com *Ibid.*, pp. 12 e ss. Poder-se-ia supor que o positivismo filosófico é simplesmente idêntico ao convencionalismo filosófico ou clássico, que, ao mesmo tempo que rejeita o direito natural, o positivismo científico de Weber preserva a concepção socrática ou até clássica de filosofia enquanto forma de ascender da opinião ao conhecimento. Contudo, a rejeição do direito natural não é senão o reflexo mais visível de toda uma profunda mudança no significado e sentido da ciência ou filosofia - de tal forma que exigiu a separação e distinção radical entre ciência e filosofia, por contraposição aos filósofos clássicos -, bem como uma mudança na relação clássica entre a opinião e o conhecimento. Mais, o positivismo científico de Weber rejeita qualquer ideia de normas (não-políticas) naturais e, nesse sentido, vai mais longe que o próprio convencionalismo filosófico. Strauss parece pretender confrontar o positivismo para salvaguardar as “simples experiências” que estão na base da “afirmação filosófica” da possibilidade de direito natural e não na base da própria filosofia – não esquecendo que o direito natural será a justificação última da filosofia. Mas na medida em que a filosofia é a substituição das opiniões pelo conhecimento, a transfiguração do sentido da ciência ou filosofia operada pelo positivismo científico subverte o próprio papel da opinião na ascensão filosófica ou científica. Já não é bem a fundamentação de um horizonte natural ou transhistórico do pensamento, mas a ascensão científica ou, na terminologia positivista, o método, que na análise de Strauss parece estar verdadeiramente em causa. E com ela o sentido da opinião ou do momento pré-científico ou pré-filosófico da actividade filosófica ou científica. Por outro lado, também deverá ser dito que a rejeição positivista do direito natural é científica. A recuperação da filosofia clássica no pensamento de Strauss revela mais um dos seus significados essenciais na discussão do positivismo científico, a saber, a recusa de abandonar em consciência o governo das coisas humanas ou políticas à mera opinião. Cf. *Ibid.*, p. 34.

⁴⁰⁷*DNH*, pp. 64-65. Segundo Guy Oakes, a teoria metodológica de Max Weber depende da teoria dos valores de Heinrich Rickert – cf., "Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology", *Sociological Theory*, Vol. 6, No. 1, 1988, p. 38. O problema da objectividade nas ciências sociais é, segundo Weber, o problema entre a formação dos conceitos e experiência, por um lado, e a realidade, por outro.

de Oswald Spengler.⁴⁰⁸ As verdadeiras diferenças entre o positivismo científico de Weber, por um lado, e a filosofia política clássica, por outro, começam a desprender-se, não com a análise da sua vocação universal, mas com o exercício de contraposição dos seus respectivos domínios científicos. A filosofia clássica como um todo tem em comum o facto de pressupor a existência de um conhecimento científico do ser, por um lado, e do dever ser, por outro. Em particular, no que diz respeito ao dever ser, parte da filosofia clássica, nomeadamente, o convencionalismo filosófico, pressupõe que o conhecimento científico está limitado às coisas naturais *não-humanas*: não existem normas políticas ou humanas. Não nega a existência de normas absolutamente válidas,

⁴⁰⁸Spengler, na sua *Decadência do Ocidente*, põe em causa “(...) a validade ou valor da ciência moderna e filosofia (e de facto da filosofia e ciência no seu conjunto), e a palestra pública de Weber [A *Ciência como Vocação*] foi a defesa mais impressionante, feita na Alemanha do pós-guerra, da ciência moderna e filosofia” (veja-se *LSTPP*, pp. 117-118. Cf. *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), tradução portuguesa *A Decadência do Ocidente*, trad. Herbert Caro, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1973, p. 58 – “actualmente, a filosofia sistemática já se encontra a imensa distância de nós, e a filosofia ética chegou ao seu fim”. Quando à filosofia sistemática, Spengler opõe-se a Weber, mas, no que diz respeito à filosofia ética, Weber e Spengler estão de certa forma de acordo). Spengler entende que a ciência e filosofia são a “expressão de uma alma específica, de uma *cultura* específica, a cultura faústica” (veja-se *LSTPP*, p. 118. Spengler parece seguir Nietzsche ao opor a alma faustiana à alma apolínea. Spengler, *op. cit.*, p. 121). A ciência e a filosofia são tanto uma parte da cultura, como a arte, economia, etc. Até a própria lógica e matemática, i.e., áreas que sem grandes controvérsias reivindicam uma validade universal, bem como a naturalmente mais controversa área da ética, são fenómenos históricos/culturais (considere-se, por exemplo, *Ibid.*, pp. 47 e ss. e compare-se com p. 66, onde Spengler discute com outro detalhe o sentido cultural da matemática. Considere-se o título “Cada cultura tem a sua matemática peculiar” – p. 68). O pensamento filosófico, tal como o pensamento de todas estas áreas, nunca alcança verdades absolutas. Todo o pensamento humano depende radicalmente de um mundo histórico exclusivo e, por outro lado, a multiplicidade de mundos históricos cristaliza-se na multiplicidade plural de culturas (*Ibid.*, p. 55). Embora seja impossível alcançar verdades absolutas, o cientista ou filósofo tem a importante tarefa de estudar todas as culturas e por isso as diversas almas. Tem a importante tarefa de compor a história universal. Poderia ser dito que a descoberta de Spengler representa uma pretensão científica absolutamente válida. Como o homem compreende sempre as expressões da sua cultura dentro da sua própria cultura, a própria verdade anunciada por Spengler só pode ser compreendida pela “cultura faústica”: “a única verdade que resta existe exclusivamente para o homem faústico” (considere-se *Ibid.*, pp. 118-119. Strauss argumenta que Spengler tinha a “deficiência filosófica” de não ter elaborado uma filosofia do homem em que se demonstrasse que a existência humana é essencialmente histórica e, por outro lado, que a “origem de todo o sentido” é o homem enquanto ser histórico. A correcção desta deficiência filosófica pressupõe, ainda, a demonstração de que a verdade é intimamente dependente da existência humana. A correcção de Spengler foi alcançada, de acordo com Strauss, por Heidegger (e portanto por Nietzsche) – cf. *Ibid.* p. 119. Cf. Spengler, *op. cit.*, p. 59, onde Spengler diz que “a minha filosofia será, portanto, expressão e reflexo, exclusivamente, da alma ocidental, ao contrário, por exemplo, da “antiga” ou indiana, e somente o pode ser para a sua fase actual de civilização). Por contraposição a Spengler, Weber sustenta que a ciência e a ciência social são independentes da história ou *Weltanschauung*. Os resultados científicos são válidos para todas as culturas e não apenas para a cultura de origem (Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, *op. cit.*, p. 23 e ss.). A origem cultural da ciência não contraria, pelo menos absolutamente, a validade universal da ciência (*DNH*, pp. 35-36). Veremos que, para Weber, a validade universal da ciência decorre directamente do facto de os seus resultados não serem contaminados, digamos assim, por aquilo que é histórico ou cultural. Weber é então obrigado a delimitar o raio de não-interferência daquilo que é histórico ou cultural naquilo que é científico, ou seja, a delimitar a área não-histórica ou estritamente científica de estudo. Neste exercício de delimitação o historicismo e o anti-historicismo do pensamento de Weber tornam-se manifestos.

ou antes, de uma ordem eterna, mas nega que as coisas humanas ou políticas se reportem a essas normas ou ordem eterna.⁴⁰⁹ Por outro lado, a filosofia política clássica não-convencionalista, em geral, e a filosofia política essencialmente socrática, em particular, parecem não dispensar a possibilidade de normas políticas ou humanas absolutamente válidas. Em todo o caso, porém, deve ser assinalado que as diferenças prevaletentes entre as diversas versões da filosofia clássica não obscurecem o facto indesmentível de que todas essas versões filosóficas reconhecem a existência de uma ordem eterna. Por contraposição, a ciência social de Weber, em particular, e o positivismo científico, no geral, negam, não a existência de um conhecimento científico do ser, mas a existência de um conhecimento científico do dever ser, seja, contra os socráticos, sobre todas as coisas (humanas ou políticas e não-humanas), seja, contra os convencionalistas, apenas sobre as coisas não-humanas.

Impõe-se-nos questionar a razão de fundo que leva Weber, seguindo ao que parece a tradição física moderna, a rejeitar a existência de um conhecimento científico do dever ser ou *teleologia* e com isso a existência de uma ordem normativa natural.

Para se compreender a importância desta questão na obra weberiana é indispensável começar por perceber que o cientista social alemão reconhece, à imagem dos filósofos clássicos, o carácter heterogéneo dos valores, ou melhor, das posições práticas ou políticas assumidas pelo homem que, por seu turno, reivindicam o estatuto de norma.⁴¹⁰ São infinitas as posições práticas ou políticas que o homem pode assumir relativamente aos assuntos humanos.⁴¹¹ A mera afirmação da heterogeneidade infinita dos valores não implica evidentemente a negação de uma ciência do dever ser, já que é perfeitamente compatível com a existência de um princípio hierárquico que diferencia a dignidade de cada um deles. Para ser bem-sucedida, a negação da ciência do dever ser deve fazer-se acompanhar de algo mais. A observação que, para Weber, os valores são “últimos”, i.e., possuem um carácter heterogéneo e transhistórico, permite-nos perceber esse elemento adicional. São últimos porque têm uma vocação universal ou reivindicam uma validade que se estende a todos os tempos e lugares. Se empregarmos uma linguagem religiosa podemos dizer que, para Max Weber, os valores são como deuses

⁴⁰⁹Veja-se, por exemplo, *Ibid.*, p. 13.

⁴¹⁰*Essays, op. cit.*, p. 147.

⁴¹¹Cf. Weber, *Methodology, op. cit.*, p. 20.

pagãos. Nas palavras do sociólogo alemão, os juízos de valor últimos ou supremos aparecem como “algo de objectivamente valioso” porque “determinam a nossa actuação e conferem sentido e importância à nossa vida”.⁴¹² Ou seja, os valores últimos aparecem como valores transhistóricos porque, em derradeira análise, são *vitais*.

A afirmação do carácter transhistórico dos valores, bem como da sua infinita heterogeneidade, equivale em boa verdade à afirmação de um “politeísmo” ético ou, na expressão de Weber, a um “politeísmo absoluto”.⁴¹³ Contudo, o politeísmo ético ainda é compatível com a existência de uma ciência dos fins. Zeus pode estar para os outros deuses como o bem está para as outras virtudes, *viz.*, numa condição de superioridade. Weber nega peremptoriamente esta hipótese, nomeadamente, a existência de um conhecimento hierárquico dos fins ou teleologia e até, na verdade, o conhecimento do bem, quando assinala que os valores estão num “conflito *eterno e mortal*”.⁴¹⁴ O politeísmo ético de Weber converte-se assim numa “guerra dos deuses” ou numa “luta de morte irreconciliável”: todos os valores estão em conflito entre si; a adopção de um acarreta necessariamente o sacrifício de outro.⁴¹⁵ A negação da ciência do dever ser ou dos fins implica então que a escolha dos valores ou “deuses” recaia, não sobre o juízo de valor científico ou, na expressão de Strauss, sobre o “tribunal da razão”, mas sobre o juízo de valor não-científico ou *decisão*.⁴¹⁶

⁴¹²Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, *op. cit.*, p. 18.

⁴¹³*Methodology*, *op. cit.*, p. 17.

⁴¹⁴Considere-se *Methodology*, p. 17 e ss. Veja-se ainda, por exemplo, *Essays*, p. 147.

⁴¹⁵Sobre a guerra dos deuses veja-se *Essays*, *op. cit.*, p. 148 e p. 149.

⁴¹⁶*DNH*, pp. 38-39. A questão do decisionismo foi longamente debatida por Strauss e Carl Schmitt a propósito da análise do seu polémico livro – *Der Begriff des Politischen* (1927), tradução inglesa *The Concept of the Political – Expanded Edition*, trad. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago, 2007. Na edição alargada de 2007, o comentário de Strauss à obra de Schmitt vem em anexo com o título “Notes on *The Concept of the Political*”. O argumento de Strauss é o de que Schmitt permanece dentro do horizonte do liberalismo para efectuar uma crítica do liberalismo (p. 122). Em especial, para recuperar o carácter polémico do político, que, segundo Schmitt, decorre de um esquecimento ou incompreensão da lição hobessiana, mas que, segundo Strauss, advém da própria assimilação dessa lição, Schmitt recorre, ao contrário de Strauss, não à filosofia política, mas à teologia política. Neste sentido, Schmitt é levado a fundamentar a *decisão* política na própria possibilidade de guerra que é inerente a toda a comunidade política enquanto tal. Sobre este assunto, considere-se John McCormick, “Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany”, *Political Theory*, Vol. 22, No. 4, 1994, pp. 620 e ss. Sobre a relação entre os ensinamentos de Carl Schmitt e Max Weber considere-se o artigo, também de John McCormick, “Transcending Weber’s Categories of Modernity? The Early Lukács and Schmitt on the

Como é que Weber fundamenta a “guerra dos deuses”? Em primeiro lugar importa observar que, de acordo com o cientista social alemão, a guerra dos deuses surge da observação *científica*, e não meramente pré-científica, da existência de uma “disjunção *lógica*” fundamental entre as questões de valor e as questões de facto.⁴¹⁷ A existência dessa disjunção provará a impossibilidade, não de uma ciência do ser, mas de uma ciência do dever ser, fins ou normas.⁴¹⁸ Dos factos, argumenta Weber, não pode ser extraída qualquer informação sobre os valores e *vice-versa*. Por outras palavras, não há qualquer relação objectiva entre os factos e os valores. Quer dizer, Weber pressupõe não só que os factos (os resultados do conhecimento científico do ser) diferem essencialmente dos valores (os resultados do conhecimento não-científico do dever-ser), mas também que há uma absoluta separação entre o ser e o dever ser.⁴¹⁹ Para mais, segundo Max Weber esta conclusão é em si mesma um facto, ou seja, é o resultado do exame científico ou metodológico dos limites do conhecimento científico propriamente dito.

Para resumir, a afirmação de um valor a partir da afirmação de um facto, ou o inverso, é simplesmente arbitrária. Por outro lado, a investigação científica está circunscrita à enunciação de factos. Ora, se de facto houver uma disjunção lógica entre o ser e o dever ser, deverá ser reconhecido, com Weber, que a neutralidade ética é uma

Rationalization”, *New German Critique*, No. 75, 1998), sobretudo a p. 150. Sobre o decisionismo de Schmitt veja-se Richard Wolin, “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, *Theory and Society*, Vol. 19, No. 4, 1990, p. 393 e ss. onde Wolin argumenta que o decisionismo de Schmitt e a sua “filosofia da ordem” podem ser reconciliadas pelo seu “existencialismo político”. Ainda sobre o decisionismo de Schmitt: Charles Frye, “Carl Schmitt’s Concept of the Political”, *The Journal of Politics*, Vol. 28, No. 4, 1966, p. 818 e Victoria Kahn, “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision”, *Representations*, Vol. 83, No. 1, 2003, pp. 67-96. Sobre o diálogo entre Strauss e Schmitt veja-se o fantástico livro de Heinrich Meier, Carl Schmitt, *Leo Strauss und “der Begriff des Politischen”*: *Zu einem Dialog unter Abwesenden* (1998), tradução inglesa *Carl Schmitt and Leo Strauss: Hidden Dialogue*, trad. Harvey Lomax, University of Chicago Press, Chicago, 2006. Sobre a importância de uma escolha decisiva para Weber veja-se, *Essays*, p. 152.

⁴¹⁷*Methodology, op. cit.*, p. 2 – “assim que se reconhecer a disjunção lógica entre as duas esferas, parece-me que a assunção desta atitude”, *viz.*, a neutralidade ética do cientista, “é um imperativo da honestidade intelectual”.

⁴¹⁸Cf. José Colen, *Futuro do Político, Passado do Historiador: o historicismo no pensamento de Raymond Aron*, Moinho Velho, Lisboa, S.D., p. 106.

⁴¹⁹Considere-se a relação entre Weber e Nietzsche à luz da descrição de Strauss da terceira vaga da modernidade.

condição indispensável ao rigor científico e à “honestidade intelectual”.⁴²⁰ Noutros termos, “na sala de aula a política está fora do lugar”.⁴²¹

3 – A neutralidade ética da ciência social

A tese de Leo Strauss é a de que a ciência social de Max Weber conduz ao niilismo ou à ideia de que todas as posições práticas ou políticas, todos os valores ou normas, são igualmente dignos ou legítimos.⁴²² Mais especificamente, é a tese de que, à

⁴²⁰Cf. *Methodology*, p. 2. Como veremos, Strauss contesta que a distinção operada por Weber seja lógica e não axiológica. Veja-se ainda *ibid.*, p. 22 – nenhuma avaliação prática é tornada legítima por factos lógicos.

⁴²¹*Essays*, p. 145. Um cientista social não pode adoptar nenhuma posição prática, mas pode pronunciar-se sobre a política, de uma forma eticamente neutra é certo, ou fazer “referências” a valores. A ciência social de Weber está nos antípodas da filosofia de Platão e, em especial, do conceito de rei-filósofo. Segundo Weber o verdadeiro professor não procurará impor nenhuma posição prática. Segundo Sócrates também não, mas o verdadeiro professor guia o seu aluno, como um timoneiro pilota um barco, o que implica fazer juízos de valor. Sobre a diferença entre o professor, por um lado, e o profeta e o demagogo, por outro, considere-se *Essays*, p. 146 e ss. Sobre a diferença entre um professor ou cientista social e um líder veja-se *Ibid.*, p. 150. Seja com for, é preciso realçar que o ponto de partida da investigação científica, segundo Weber, pressupõe a *Weltanschauung*. Toda a investigação científica parte de pensamentos acerca do valor de um determinado problema ou estudo. Como as considerações sobre o valor das coisas são culturais e, em última instância, históricas, a base da ciência, i.e., das explicações universais ou trans-históricas, é a própria história ou cultura. Sobre este assunto veja-se, por exemplo, David Goddard, *op. cit.*, pp. 1 e ss. Nas palavras de Goddard, “a iniciação de um projecto científico é subjectiva”. Por outro lado, o resultado ou interpretação do significado do resultado da investigação científica também é subjectiva ou histórica, pois, tal como na iniciação, depende dos juízos de valor, essencialmente históricos, do cientista social.

⁴²²(Segundo Thomas Burger o próprio Weber concorda que os valores têm igual dignidade, muito embora não concorde com a ideia de que isso conduz ao niilismo. Cf. “Weber's Sociology and Weber's Personality”, *Theory and Society*, Vol. 22, No. 6, 1993, pp. 817 e ss. Sobre a crítica de Weber ao niilismo das burocracias ou racionalização contemporânea considere-se Mark Warren, “Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World”, *The American Political Science Review*, Vol. 82, No. 1, 1988, p. 34. Vejamos então o argumento de Leo Strauss. Weber combinará as teses neo-kantianas com as teses da Escola Histórica ou do historicismo pré-teórico. Da Escola neo-kantiana herda a concepção de ciência e de ética; daí que ambas tenham uma vocação universal. Da Escola Histórica adopta a noção de que não existe uma sociedade universalmente justa ou boa; daí a que os valores culturais sejam historicamente relativos. A sua ideia de “valores culturais” representa o vestígio historicista da sua concepção de valores. A ideia de “imperativos éticos” seria o vestígio neo-kantiano (Cf. *DNH*, pp. 39-40. Compare-se com Weber, *Methodology*, p. 4 – por exemplo – e *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, p. 21).

Os imperativos éticos, formais, reportam-se à nossa “consciência”. Por serem formais ou estarem desprovidos de conteúdo cultural, são universais ou trans-culturais - escapam à crítica historicista. Os valores culturais, por seu turno, carecem do carácter “imperativo” que caracteriza os imperativos éticos. Não se reportam à nossa consciência, mas aos sentimentos. Não são propriamente *éticos* em razão de serem historicamente relativos. Insinua-se que os imperativos éticos não se pronunciam sobre as “questões culturais e sociais” exactamente porque estarem desprovidos de conteúdo. Há por isso um

profundo desfasamento entre os imperativos éticos e os valores culturais, na medida em que não é possível tornar universal os conteúdos culturais e, por outro lado, tornar cultural aquilo que é universal (*Methodology*, pp. 55-57 – é aqui que encontramos a famosa expressão de Weber de que apenas nas “seitas religiosas”, dogmaticamente unidas, conseguem tornar valores culturais em imperativos éticos). Isto quer dizer que os homens de bem ou “gentil-homens”, os homens que procuram honrar os imperativos éticos, têm de concordar quanto às coisas morais, mas podem não concordar quanto às coisas culturais. Mas qual é o significado da possibilidade de um consenso nos imperativos éticos? Antes de mais, deve ser observado que parecem existir normas morais simplesmente universais e racionais que vinculam os indivíduos – ficamos com a impressão de que há uma lei natural ou da razão em Weber. Mas de imediato Strauss faz por realçar que os imperativos éticos são tão prescindíveis como os valores culturais: “é tão legítimo rejeitar a ética em nome dos valores culturais como rejeitar os valores culturais em nome da ética, ou adoptar qualquer combinação não-contraditória de ambos os tipos de norma” (*DNH*, p. 40. Cf., Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, p. 21 – os dois tipos, a ética e os valores culturais, têm uma “dignidade variável”). A razão é simples, dizer que um imperativo ético é racionalmente preferível a um valor cultural implica fazer juízos de valor. Isso quer dizer que se os gentis-homens forem nobres ou justos, é tão legítimo ser nobre ou justo, i.e., um gentil-homem, como ser vil ou injusto. É nesta linha de pensamento que se enquadra o conceito de “personalidade” de Weber. Weber explica que a personalidade se forma por referência a “juízos de valor supremos ou últimos que determinam a nossa actuação e conferem sentido e importância à nossa vida”, de tal modo, continua Weber, que “os sentimentos como algo de 'objectivamente' valioso” (Weber, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, p. 18, compare-se com *Essays*, p. 137).

Weber explica a formação destes juízos de valor supremos ou últimos através da sua relevância, enquanto forma de conhecimento, para superar os “reveses da vida”. Dado que se formam a partir de experiências individuais, os valores supremos são “vitais”. Aquilo que achamos estar certo, na maioria ou até na totalidade das vezes, é aquilo que achamos ser indispensável para viver. A “dignidade” da personalidade reside precisamente no facto de o indivíduo pautar a sua “existência” através de certos valores que considera ser supremos - não importa quais. E os valores só se tornam numa referência para existência, só se tornam supremos, porque se afiguram “objectivamente válidos”. Como explica Strauss, para Weber o verdadeiro significado da liberdade consiste na escolha de fins de um certo tipo, i.e., “fins ancorados em valores últimos”, i.e., valores vitalmente importantes. A dignidade humana consiste na capacidade de estabelecer com autonomia os seus valores últimos, de fazer destes valores os seus fins constantes, e de escolher racionalmente os meios para realizar esses fins” (*DNH*, p. 41). Se apenas importa ser autónomo, fixar os nossos valores últimos, e os meios adequados à sua obtenção, faz sentido dizer que o imperativo categórico de Weber consiste na exortação “torna-te no que és” ou sê o que és. Se a autonomia humana consiste na adopção de valores últimos ou supremos, não importa quais os valores adoptados, mas apenas que *sejam* adoptados. Apenas importa que o homem tenha “ideais”. Por aqui se vê que os imperativos éticos de Weber de facto estão desprovidos de um conteúdo cultural. Esta simples ideia poderia sugerir que é possível distinguir entre a excelência e a depravação humanas. O homem excelente seria autónomo e respeitaria os outros homens autónomos. O homem depravado não seria autónomo e não respeitaria os demais homens autónomos. Porém, como os imperativos éticos não determinam o conteúdo moral, como não estão associados a qualquer conteúdo, a mera afirmação da autonomia humana é perfeitamente compatível com a adopção de valores “malignos”. Os imperativos éticos de Weber, não distinguindo entre valores ou ideais malignos e valores ou ideais benignos, pois existe um conflito “insolúvel e mortal” entre os valores, não permitem distinguir a excelência da depravação: aquilo que para alguém é um valor benigno, para outro poderá ser um valor maligno (Compare-se Weber, *Methodology*, p. 5 com *DNH*, p. 41). A ideia de que o homem se deve torna naquilo que é, isto é, de que deve ter ideais, transforma-se rapidamente na ideia de que a única coisa relevante é possuir os *seus* ideais ou valores últimos e, por outro lado, segui-los. O carácter subjectivo de todos os valores funciona a favor da devoção do homem aos seus valores; acentua a ideia de que essa é a única forma de afirmar os valores como *seus*, i.e., de afirmar a sua autonomia. A autonomia reflecte-se pois no grau de entrega dos homens aos seus ideais. A excelência humana consiste, não na mera adopção de

luz dessa ciência social, a orientação racional ou científica é tão digna ou legítima

valores, mas na devoção que lhes temos. A baixeza humana consiste na persecução de outras coisas que não os nossos ideais: consiste na “indiferença” perante os nossos ideais. Com a afirmação da excelência como a devoção ou entrega a um ideal ou a uma causa, e da depravação como a indiferença perante os ideais ou causas, as ideias de excelência e de depravação perdem “por completo o seu sentido principal”, a saber, o sentido de representarem fins mais ou menos dignos. A tônica da excelência ou depravação desliza naturalmente da dignidade dos fins para o grau de entrega ou empenho a determinados fins, causas ou ideais. A excelência e a depravação humanas reflectem a postura fundamental do homem relativamente aos seus ideais e não a dignidade dos seus ideais. Sendo uma postura ou atitude que pré-determina a acção, não é propriamente acção, mas teoria. É uma “atitude teórica”. Aqui surge uma contradição. Já vimos que, para Weber, todos os ideais ou valores têm a mesma dignidade. Por outro lado, a excelência é a entrega a uma causa e a depravação a indiferença perante as causas. Mas se a atitude teórica implicar o respeito de todas as causas, pois nenhuma pode ser considerada superior, torna-se impossível consagrarmo-nos a uma causa e ao mesmo tempo respeitar todas as causas. O respeito por todas as causas, a atitude teórica que implica uma tolerância infinita, é incompatível com a entrega a uma causa, que implica intolerância. Dito de outra forma, se a tolerância for o respeito por todas as causas, e a excelência a entrega a uma causa, a excelência é incompatível com o respeito por todas as causas ou com a tolerância. A atitude teórica é baixa ou vil. Se a ciência não consegue diferenciar a dignidade das causas, é natural que a postura teórica que implica o respeito por todas as causas funcione contra a própria ciência. A atitude teórica, que não consegue diferenciar a dignidade das causas, não consegue dizer se a causa científica é nobre. A excelência seria a devoção à causa científica. Mas a devoção à causa científica viola a postura teórica ou científica que implica o respeito por todas as causas. Se a atitude moral dita que o homem moral tem uma causa, a atitude teórica dita que o homem teórico não tem causas. Há uma incompatibilidade fundamental entre a atitude teórica e a atitude moral. Mas há um problema adicional. A igual dignidade de todos os valores exige a equiparação dos valores culturais aos imperativos éticos, por um lado, e aos valores vitalistas, por outro. Os valores vitalistas são, como já vimos, próprios da individualidade de cada homem. São valores estritamente pessoais. Por serem estritamente pessoais não podem constituir princípios ou ser supra-pessoais. Como não podem ser supra-pessoais ou constituir princípios não podem apoiar causas ou ideais. Como não podem suportar causas ou ideais, não podem ser rigorosamente apelidados de “valores”. Há uma relação entre um valor, i.e., a afirmação de uma certa norma ou posição prática, e o carácter supra-pessoal dessa norma. Ora, se a autonomia implica a devoção a uma causa (supra-pessoal), o reconhecimento da igual dignidade dos valores vitalistas transforma a prescrição ética da importância de ter ideais na prescrição de viver “apaixonadamente”. Isto acontece porque não é possível desempatar, através da razão, entre a dignidade daquilo que é estritamente pessoal e aquilo que é impessoal ou supra-pessoal. Obedecer aos valores vitalistas é tão legítimo como obedecer aos imperativos éticos. Ter ideais é tão legítimo como não ter ideais ou ser-lhes indiferente. Na impossibilidade de desempatar a disputa entre os valores pessoais e os valores impessoais, o que está em causa é a impossibilidade de desempatar entre a questão de saber se o modo de vida do “fílisteu” é preferível ao modo de vida de Sócrates, por exemplo. É neste ponto que Strauss questiona a orientação científica de Weber como um todo. Strauss realça que Weber insistia em delimitar e defender a orientação científica, i.e., a “honestidade intelectual”, que consiste, como se viu, na separação dos juízos de valor dos juízos de facto ou na prescrição da neutralidade ética (compare-se *DNH*, p. 43 com *Methodology*, p. 2, por exemplo). Mas não há qualquer razão última para preferir a honestidade à desonestidade, ou para preferir a orientação científica a qualquer outro tipo de orientação. Em Weber não há qualquer defesa racional da orientação racional, mas sim uma “desvalorização da racionalidade sob todas as formas”. É tão legítimo preferir a mentira ou mito à verdade como o contrário. Weber, ao contrário de Nietzsche, não consegue escapar da própria verdade enunciada por Nietzsche de que a verdade é fatal. É por isso que Strauss diz, nos termos do próprio Weber, que a preferência de Weber pela orientação racional é essencialmente infundada do ponto de vista racional: é uma preferência tão válida como qualquer outra (compare-se *DNH*, p. 44 com Weber, *Essays*, pp. 143 e ss.).

quanto qualquer outro tipo de orientação. Dito de outra forma, Strauss argumenta, como já se referiu no primeiro subcapítulo, que a negação da possibilidade de juízos de valor científicos opõe-se à autojustificação da orientação racional ou científica.⁴²³

Mesmo que se reconheça que a consequência da rejeição científica dos juízos de valor é o niilismo, o seu carácter *lógico*, bem como o seu carácter desejável poderão ser incontestáveis. Quer dizer, Max Weber poderá estar certo ao afirmar o carácter desejável da neutralidade ética no contexto da investigação científica dos fenómenos sociais ou humanos, independentemente de se reconhecer que a referida neutralidade surte uma consequência prejudicial ao homem.⁴²⁴ Qual é então o sentido da tese de Strauss?

Argumentaremos que é o de demonstrar a falta de *sophrosune* (moderação) ou de autoconhecimento de Max Weber no que diz respeito às coisas políticas ou, o que será equivalente, o de demonstrar a incapacidade deste justificar a sua preferência pela orientação científica: a razão que o incapacita de legitimar a orientação científica é, no essencial, a mesma razão que o leva a não compreender o carácter peculiar das coisas políticas.⁴²⁵

Strauss procura compreender Weber nos seus próprios termos (interpretação histórica objectiva), mas conclui que este está errado, ou seja, que o sociólogo alemão não compreendeu devidamente o problema.⁴²⁶ Ao divergir de Weber na própria interpretação do seu pensamento, Strauss insinua, *talvez* com alguma arrogância, que o pensamento de Weber *não é* o critério adequado para compreender devidamente o seu pensamento. Mais fundamentalmente, insinua que o pensamento de Weber *não é* o critério adequado para compreender devidamente os problemas ou temas que ocupam a sua atenção. Seja como for, se se demonstrar que a interpretação feita por Strauss é superior à autointerpretação de Weber, apenas se conclui que a justificação da orientação racional apresentada pelo sociólogo alemão era insatisfatória. Não se demonstra, nem o carácter indesejável da neutralidade ética da ciência social, nem tão-

⁴²³Cf. James Abbott, “Facts, Values, and Evaluative Explanation: Contributions of Leo Strauss to Contemporary Debates”, *The American Sociologist*, Vol. 32, No. 1, 2001, p. 56.

⁴²⁴Compare-se *DNH*, pp. 7-8 com p. 39.

⁴²⁵Considere-se *DNH*, p. 44.

⁴²⁶Cf. Nasser Behnegar, *Leo Strauss' Max Weber, op. cit.*, p. 68-69.

pouco a possibilidade de uma justificação racional ou científica da orientação racional ou científica: a ciência pode possuir uma fraqueza fatal.

Leo Strauss apelida de “nobre” o niilismo de Max Weber, não porque o niilismo *per se* seja algo nobre, mas porque a preferência que Weber mantinha (ainda que, segundo Strauss, de forma incoerente) pela orientação racional é *presumivelmente* salutar.⁴²⁷ Neste sentido, Strauss aproxima-se de Weber na afirmação da superioridade da orientação racional. Contudo, ao invés de reforçar a posição de Weber através de uma insistência na justificação weberiana da ciência ou filosofia, Strauss procura mostrar que a ciência social weberiana, e, na verdade, toda a ciência social ou política positivista, não permite uma compreensão genuína dos fenómenos políticos ou humanos. Se o niilismo é, grosso modo, a consequência da ausência de um conhecimento científico do dever ser, ao demonstrar que a neutralidade ética produz explicações científicas defeituosas, Strauss está a contestar *implicitamente* a consequência niilista.⁴²⁸ Está, no fundo, a contestar *explicitamente* o carácter desejável da separação entre os juízos de valor e os juízos de facto no contexto da investigação científicas, não das coisas não-humanas, mas das coisas humanas ou políticas.

Para contestar o carácter desejável da neutralidade ética na ciência social, Strauss tem de começar por contradisser a afirmação de Weber acerca da natureza *lógica* da demonstração da disjunção entre o conhecimento do ser e o conhecimento do dever ser. O argumento de Strauss é o de que, longe de terem de ser separados, estes dois “tipos” de conhecimento são interdependentes. Quer dizer, para Strauss o homem é incapaz de compreender as coisas humanas ou políticas sem compreender como devem ser, e não pode compreender como devem ser sem dizer como são: a neutralidade ética do cientista não é de todo desejável.⁴²⁹ Seguindo claramente Sócrates, Strauss assevera que “deve ser deixado em aberto se uma análise mais adequada do Ser pertinente, isto é, da natureza do homem, não leva a uma determinação mais adequada do Dever ser ou

⁴²⁷ *DNH*, p. 44.

⁴²⁸ Compare-se *DNH* p. 39 com p. 44.

⁴²⁹ “Ora, contrariamente ao que Weber sugeria, essa compreensão”, i.e., do ser, “*capacita-o* e força-o a distinguir uma religião genuína de uma religião espúria” – *DNH*, p. 46 (o itálico é nosso).

para lá de uma caracterização meramente formal do Dever ser”.⁴³⁰ Em bom rigor, tanto Weber quanto Strauss não negam a existência de uma inclinação natural do homem para fazer juízos de valor, mas Strauss, ao contrário de Weber, entende que essa inclinação reflecte a “percepção natural” dos “fins humanos”.⁴³¹

Se o homem tiver, como sustenta Strauss, uma percepção natural dos fins, então a sua inclinação natural para fazer juízos de valor reflecte, mais essencialmente, a inclinação natural do homem para os prosseguir. É certo que o conhecimento dos fins não é necessariamente científico, pois o homem faz juízos de valor antes de apurar a sua validade científica.⁴³² Aos juízos de valor pré-científicos, digamos assim, Strauss, seguindo Aristóteles, apelida de “bom senso” ou de “sabedoria proverbial”.⁴³³ Se o bom senso é «bom» porque está associado aos fins humanos, poderá ser dito que o bom senso aponta para os fins humanos. E se apontar para os fins humanos naturais, o bom senso já fornece algumas indicações ou pistas sobre aquilo que é natural ou conforme à natureza, por um lado, e antinatural ou contrário à natureza, por outro. Não se trata de concluir que o bom senso reflecte perfeitamente aquilo que é conforme ou contrário à natureza, mas de perceber que para Strauss o bom senso estabelece uma certa relação com a natureza. A tese de Strauss é precisamente a de que a ciência social de Weber, que neste aspecto segue a tradição científica iluminista ou racionalista, procura anular o bom senso. Ao procurar anular o bom senso ou, pelo menos, o sentido metafísico do bom senso, a ciência social de Weber rejeita a existência de fins naturais, ou melhor, que o bom senso seja um reflexo da percepção natural dos princípios e fins humanos: a rejeição do significado último do bom senso reflecte a negação positivista da teleologia.⁴³⁴ Por negar a existência de fins naturais, a ciência social positivista é perfeitamente capaz de fazer descrições e dar explicações eticamente neutras ou

⁴³⁰ *LAM*, p. 222. Remetemos o leitor para o segundo sub-capítulo do próximo capítulo. Sobre a importância da questão da morte para o sentido último do senso comum compare-se Weber, *Essays*, pp. 139-140 com *LAM*, pp. 221-222.

⁴³¹ *DNH*, p. 46.

⁴³² Teremos de acrescentar que aqui existe uma diferença decisiva entre Aristóteles e Platão, pelo que remetemos o leitor para o sexto capítulo deste trabalho.

⁴³³ Cf. *DNH*, p. 48 e *LAM*, pp. 205-206.

⁴³⁴ Compare-se *DNH*, pp. 47-48 com *LAM* pp. 211 e ss.

“imparciais”, que reivindicam ser científicas, de fenómenos humanos naturalmente condenáveis pelo bom senso.⁴³⁵

Max Weber diria que a explicação eticamente neutra, como aquela dos campos de concentração, é a única explicação verdadeiramente científica. É uma explanação rigorosa porque não confunde a *realidade* dos campos de concentração com o seu *valor*. Mas Strauss realça que qualquer explicação de fenómenos essencialmente cruéis ou, na verdade, de todos os fenómenos humanos ou políticos, não pode ser entendida de forma “neutral”. É a própria natureza desses fenómenos não o ser. Nesse sentido, para Strauss, tal como para Weber, a anulação científica do bom senso é impossível. Mas ao contrário de Weber, Strauss também entende que é indesejável: há um conhecimento do ser através do conhecimento do dever ser e *vice-versa*. Em termos mais concretos, Strauss garante que qualquer esforço para explicar de forma eticamente neutra os campos de concentração embate na tendência natural e irresistível para *julgar* os campos de concentração.

A ideia de que o bom senso corresponde a um conhecimento que depende de algum modo da percepção natural dos fins equivale à ideia de que os seus preceitos são morais: ora aprovam, ora reprovam certos fenómenos humanos ou políticos. Aprovam aqueles que parecem ser conformes à natureza; reprovam aqueles que parecem ser contrários à natureza.⁴³⁶ A impressão subjacente ao funcionamento algo irreflectido do bom senso realça a ideia de que os seus preceitos têm um carácter sugestivo e provisório. A negação do senso comum operada pela ciência social de Weber e, de facto, pelo positivismo científico e ciência política contemporânea positivista, acarreta, por isso, a negação de todas as *impressões* morais e, com isso, a negação da relevância moral dos assuntos discutidos pelo cientista social: o cientista social rejeita os critérios de relevância pré-científicos.

⁴³⁵ *DNH*, pp. 47-48.

⁴³⁶ *LAM*, p. 207. Cf. *DNH*, pp. 47 e ss.

4 – Duas concepções de senso comum

Qual é então o carácter do conhecimento pré-científico? Qual é a sua relação com o conhecimento científico? O positivismo científico e Leo Strauss divergem na resposta a estas questões.

Tanto Strauss como o positivismo científico entendem que, para alcançar o conhecimento científico, o homem precisa de “proceder empiricamente”. Contudo, para Leo Strauss, por contraposição ao positivismo científico, proceder empiricamente implica começar a investigação científica pelo senso comum ou compreensão pré-científica e, de facto, articular continuamente os dois tipos de compreensão. O positivismo científico rejeita categoricamente esta ideia. Proceder empiricamente equivale a rejeitar o próprio senso comum e empregar o método empírico ou, na expressão de Weber, “a experiência racional”.⁴³⁷ Vejamos os seus respectivos argumentos.

Para Strauss, seguindo claramente Aristóteles nesta matéria, o homem pode ter um conhecimento científico, não no sentido positivista, mas no sentido aristotélico, independentemente de recorrer à teoria ou, para empregar a terminologia positivista, ao método. O positivismo científico, pelo contrário, considera que o único conhecimento propriamente dito é o conhecimento científico, logo, rejeita que o conhecimento pré-científico seja genuíno.⁴³⁸ Por que motivo Strauss e Weber, por exemplo, diferem tanto nas suas teses?

Para Strauss, ao contrário de Weber, o conhecimento prático que o homem possui e que lhe permite saber, nas palavras de Strauss, “o que sentem os seus vizinhos” ou “ver as coisas e as pessoas como aquilo que são” não depende da teoria ou ciência (no sentido positivista). Neste sentido, para Strauss o homem consegue dizer se uma certa afirmação empírica é verdadeira sem recorrer à teoria ou ciência (positivista) e, em bom rigor, esse é o carácter do conhecimento político – é um conhecimento prático

⁴³⁷ *Essays*, p. 141.

⁴³⁸ Sobre a compreensão científica positivista de Weber considere-se a explicação muito esclarecedora de Raimond Aron. “O termo compreensão no sentido de entendimento, é a tradução clássica do alemão *Verstehen*. A ideia de Weber é a seguinte: no domínio dos fenómenos naturais, só podemos apreender as regularidades observadas por meio de proposições de forma e natureza matemáticas. Em outras palavras, é preciso explicar os fenómenos por meio de proposições confirmadas pela experiência, para ter o sentimento de compreendê-las. A compreensão é por conseguinte mediata, passa por intermediários – conceitos ou relações” – *op. cit.*, p. 468.

essencialmente pré-científico. O conhecimento político tanto não depende da teoria que o homem considera naturalmente absurda ou ridícula a tentativa de explicar teórica ou cientificamente certas coisas que a ciência prática dá automaticamente a conhecer. Ou seja, dito por outras palavras, para Strauss o conhecimento prático das coisas não depende da “percepção extra-sensorial”. O positivismo científico rejeita esta ideia porque sustenta, como se verá, que o próprio senso comum, i.e., aquele conhecimento prático ou pré-científico das coisas, depende da “percepção extrasensorial”, ou seja, da percepção pressuposta pelo próprio conhecimento teórico ou científico (no sentido positivista).

A tese do positivismo científico é então a tese de que todo o conhecimento genuíno é o conhecimento científico, e todo o conhecimento científico é o conhecimento sensorial ou empírico. Leo Strauss, pelo contrário, entende que nem todo o conhecimento genuíno é científico (no sentido positivista) e, por outro lado, que nem todo o conhecimento empírico é científico (no sentido positivista), muito embora seja um conhecimento genuíno.

A tese do positivismo científico é uma tese empírica: todo o conhecimento genuíno é o conhecimento empírico, ou seja, é o conhecimento que provém da “percepção sensorial”.⁴³⁹ Neste sentido, nega implicitamente, segundo Strauss, que o conhecimento político seja um conhecimento genuíno, pois, entende que o conhecimento político decorre da percepção “extra-sensorial”. Começemos pelo princípio.

Leo Strauss entende que o homem pode estar certo da verdade das “afirmações empíricas” por sinal “pré-científicas” sem recorrer à teoria ou ciência. Porquê? Se a resposta a esta questão for uma resposta teórica e, em especial, epistemológica, poderá ser dito que a tese de Strauss é a tese de que as “afirmações empíricas” pré-científicas, ao contrário da resposta a esta questão, dispensam epistemologia. Contudo, a própria epistemologia, sendo uma teoria da ciência ou conhecimento, procura explicar porque é que a afirmação empírica pré-científica é verdadeira. Ou seja, a epistemologia pretende transformar a certeza pré-científica numa certeza científica e, nesse sentido, pressupõe necessariamente a verdade da afirmação empírica, ainda que provisoriamente. Nas

⁴³⁹Cf. David Hume, *Enquire Concerning the Human Understanding* (1711-1776), tradução portuguesa *Investigação sobre do Entendimento Humano*, trad. João Monteiro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p. 33.

palavras de Strauss, “toda a epistemologia pressupõe a verdade das afirmações empíricas”. Ora, para Strauss, é precisamente nesta pressuposição fundamental que reside o significado último do conhecimento prático: “a nossa percepção das coisas e pessoas é mais manifesta e mais fiável do que qualquer «teoria do conhecimento» – qualquer explicação de como a nossa percepção das coisas ou pessoas é possível”.⁴⁴⁰ Isso acontecerá porque pressupomos naturalmente a verdade das afirmações empíricas pré-científicas e porque estas afirmações antecedem a própria epistemologia. Ou seja, o senso comum precede a epistemologia. Neste sentido, a verdade da epistemologia depende da sua capacidade de explicar a verdade das afirmações empíricas pré-científicas; o que não é senão outra forma de dizer, ironicamente, que a função da epistemologia é a de demonstrar porque é que as próprias afirmações empíricas pré-científicas e, por isso, o senso comum, conhecimento político ou compreensão pré-científica são mais fiáveis do que a epistemologia ou a teoria do conhecimento. Como se verá mais adiante, porém, Strauss adjectiva esta ideia. Em todo o caso poderá ser dito que, para Leo Strauss, as afirmações empíricas precedem a epistemologia ou a explicação teórica dessas afirmações. Como as afirmações empíricas se reportam a coisas (*pragmata*) ou pessoas, a “explicação” das coisas obriga-nos a encarar a coisa previamente apreendida.⁴⁴¹ Neste sentido, a nossa apreensão das coisas é o próprio “padrão” a partir do qual avaliamos a nossa explicação das coisas: a explicação correcta é conforme à nossa apreensão. A explicação errada é aquela que não consegue demonstrar por que motivo as afirmações empíricas podem ser verdadeiras.

No primeiro dos subcapítulos deste capítulo dedicado à análise da ciência social de Max Weber, aludimos à ideia de que, para Strauss, a ciência positivista não consegue justificar a actividade científica ou filosófica porque nega, mais do que a possibilidade de direito natural, a compreensão natural, como se a questão “como deve o homem viver?” fosse uma versão mais geral da questão “porquê a ciência ou filosofia?” e, por outro lado, como se essa questão nascesse da compreensão pré-científica ou senso comum. Retomemos agora esta discussão. O significado epistemológico da lição socrática é o seguinte: “reconhecer a fidelidade essencial que pervaga todas as afirmações empíricas implica reconhecer o enigma fundamental, e não

⁴⁴⁰LAM, p. 211.

⁴⁴¹Sobre este assunto considere-se o profundo ensaio de K. Lycos, “Aristotle and Plato on "Appearing"”, *Mind: New Series*, Vol. 73, No. 292, 1964, pp. 497 e ss.

tê-lo resolvido”.⁴⁴² Ou seja, em outros termos, reconhecer que as coisas são aquilo que é primeiro para nós (*pragmata*), e não aquilo que é primeiro por natureza (*physis*), levanta a questão de saber em que medida é que aquilo que é primeiro para nós é, na verdade, primeiro por natureza ou, dito de forma mais simples, em que medida é que as nossas afirmações empíricas pré-científicas são realmente verdadeiras. Reconhecer a diferença e a importância daquilo que é primeiro para nós e daquilo que é primeiro por natureza, bem como o facto daquilo que é primeiro é primeiro para nós são as coisas e não a natureza, é indispensável para compreender a dificuldade, senão impossibilidade, de conhecer plenamente aquilo que é primeiro por natureza. É por esta razão que Sócrates, Strauss e Heidegger estabelecem uma certa harmonia entre si: todos estes pensadores entendem, ao contrário dos empiristas, que a ciência não é “susceptível de um progresso infinito” e, portanto, que o ser é “irremediavelmente misterioso”.⁴⁴³

Os empiristas, como David Hume, argumentariam contra Strauss que as *coisas* ou pessoas, longe de dependerem de uma “percepção sensorial”, dependem de uma percepção “extrasensorial”. Logo, o homem que se baseia meramente no conhecimento prático é “ingénuo”. É ingénuo porque toma as coisas, i.e., aquilo que o seu entendimento constrói, pela realidade. Dito de outra forma, as coisas são o resultado de uma construção consciente ou inconsciente feita pelo entendimento humano.⁴⁴⁴ São o “domínio irreal de abstracções artificiais” – como salienta Max Weber.⁴⁴⁵ O senso comum, e a compreensão pré-científica das coisas, não é mais do que o resultado de uma construção inconsciente – daí a ingenuidade do homem do conhecimento prático. A ciência é uma construção consciente. O mesmo vale por dizer, as únicas coisas que não são construções propriamente ditas são os “dados sensoriais” e não as coisas *per se*. Ao tomar as coisas pela realidade, o senso comum atribui erradamente “qualidades” às coisas, o que não é senão outra forma de atribuir qualidades à realidade. Mas, segundo o empirismo, a realidade não tem qualidades, logo, a ciência demonstra conscientemente, não as qualidades das coisas, mas as “relações funcionais entre

⁴⁴²LAM, p. 211.

⁴⁴³Ibid., p. 211-212.

⁴⁴⁴Considere-se Sam Whimster and Max Weber, “The Profession of History in the Work of Max Weber: Its Origins and Limitations”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, 1980, p. 353.

⁴⁴⁵Essays, p. 141.

diferentes séries de eventos”.⁴⁴⁶ Neste sentido, a compreensão científica alcança resultados universais e objectivos porque está ciente do seu carácter construtor, ao contrário do senso comum.⁴⁴⁷

A tese de Strauss é a de que “a compreensão que é rejeitada pelo empirismo é a compreensão de que dependem a vida política, a compreensão política e a experiência política”.⁴⁴⁸ A ciência social de Weber, tal como a ciência política positivista, rejeitam a fundo este tipo de compreensão. Neste sentido, tanto uma como a outra reduz o conhecimento político a um conhecimento não-político: a ciência empírica das coisas políticas é essencialmente a-política. Em especial, tentam romper com o “senso comum”. Contudo, Strauss argumenta, como já se aludiu, que é impossível romper com o senso comum. Contra Strauss e em defesa do positivismo científico teríamos de dizer que a impossibilidade de romper com o senso comum não equivale à afirmação do carácter desejável dessa ruptura. Weber não se cansa de insistir na impossibilidade de eliminar por completo os juízos de valor, apesar de reconhecer que a sua plena eliminação é desejável no contexto da investigação científica. Strauss tem então de demonstrar, mais do que a impossibilidade de romper com o senso comum, que o próprio senso comum é desejável à investigação científica. Veremos mais adiante que Strauss acaba por reduzir essa demonstração à ideia de que a ciência sem senso comum não consegue sobreviver à crítica teológica ou da revelação divina.

Para Leo Strauss o “empirismo não pode ser estabelecido empiricamente”.⁴⁴⁹ Ou seja, nas palavras de Strauss, “não pode ser percebido através dos dados sensoriais que os dados sensoriais são os únicos objectos possíveis da percepção”. Para estabelecer o empirismo empiricamente é então preciso recorrer àquele tipo de conhecimento “extrasensorial” que o empirismo considera dúbio. Até aqui somos obrigados a concordar com Strauss, mas será que a partir desta ideia podemos concluir com Strauss que a relação dos sentidos com os “dados sensoriais” é estabelecida através “do mesmo tipo de percepção” que nos permite “percepcionar as

⁴⁴⁶LAM, p. 212. Cf. Fritz Ringer, “Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison”, *History and Theory*, Vol. 41, No. 2, 2002, p. 164.

⁴⁴⁷Considere-se David Hume, *Investigação acerca do entendimento humano*, *op. cit.*, pp. 33 e ss.

⁴⁴⁸LAM, p. 212.

⁴⁴⁹*Ibidem*.

coisas como coisas” e não como “dados sensoriais”?⁴⁵⁰ Será esta percepção uma construção do entendimento humano ou algo essencialmente diferente?

Strauss dá um passo mais longe quando afirma que os “dados sensoriais” só podem ser encarados como “dados sensoriais” se, e só se, o homem se abstrair da “legitimidade” da sua “percepção primária das coisas enquanto coisas e das pessoas enquanto pessoas” . Por outras palavras, para Strauss não existem dados sensoriais enquanto tal, ou pelo menos de uma forma desligada ou independente da percepção primárias das coisas ou das pessoas. Os dados sensoriais são correlativos à nossa percepção primária das coisas enquanto coisas, logo, ao separá-los das coisas, o empirismo está a pressupor a independência de um fenómeno primário que, na verdade, é dependente de um outro ainda mais primário ou fundamental. Mas como pode Strauss demonstrar o carácter primário das coisas? A resposta de Strauss a esta questão parece depender de uma interpretação particular do fenómeno da precedência das afirmações empíricas face à teoria do conhecimento.

Em defesa do positivismo científico somos imediatamente obrigados a assinalar que o senso comum ou a compreensão pré-científica, muito embora possa conduzir a um conhecimento genuíno das coisas, também conduz a “superstições” ou “preconceitos”. O reconhecimento deste problema levou a que se argumentasse que a única forma de eliminar os elementos “espúrios” do conhecimento pré-científico depende da rejeição completa do conhecimento pré-científico ou do senso comum. A diferença entre Strauss e os filósofos clássicos como Aristóteles, por um lado, e os filósofos iluministas, como Descartes, e em particular o positivismo científico, por outro, é a de que aqueles, ao contrário destes, não rejeitam por completo o senso comum no contexto da actividade científica. Nas palavras de Descartes, “pensei que era forçoso que eu fizesse exactamente ao contrário e rejeitasse, como absolutamente falso, tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se, depois disso, não ficaria alguma coisa na minha crença, que fosse inteiramente indubitável”.⁴⁵¹ Para Strauss, por contraposição a Descartes e ao positivismo científico, por exemplo, os elementos espúrios da compreensão pré-científica são eliminados, não pela rejeição

⁴⁵⁰ Compare-se *Ibidem.* com p. 213.

⁴⁵¹ Descartes, *Discours de la méthode* (1637), tradução portuguesa *Discurso do Método*, trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 1979, p. 73 (IV, princípio).

completa do senso comum ou opinião política, mas pela crítica, i.e., pelo discernimento, que recai sobre a opinião política ou sobre o senso comum.

5 – A verdadeira premissa da ciência social de Max Weber?

Antes de discutir a verdadeira premissa weberiana do conflito eterno e mortal dos valores, Leo Strauss argumenta que o facto de o cientista social estar proibido de fazer juízos de valor afecta a interpretação histórica e a explicação científica das acções e pensamentos humanos.⁴⁵²

Strauss aplica a sua concepção hermenêutica e, em especial, a sua concepção de estudos históricos objectivos, para criticar a concepção de estudos históricos de Weber. Se concordarmos com Strauss que para compreender objectivamente um certo pensamento é necessário antes de mais compreendê-lo tal como o seu autor o compreendia, então temos de concordar que a proibição de juízos de valor pode atentar contra a interpretação histórica objectiva. Indo um pouco mais longe, se o cientista social procura explicar uma acção ou comportamento social ou humano, a proibição de juízos de valor impede o cientista de compreender a situação em que ocorreu essa acção ou comportamento exactamente como o seu actor. Como actor compreende essa situação com juízos de valor, e esses juízos de valor são de certo modo dependentes até da própria situação em que se encontra, o cientista social olha para os fenómenos sociais ou humanos de uma forma desligada, digamos assim.⁴⁵³ Com efeito, para Weber o cientista social pode fazer “referências a valores”, mas não pode fazer juízos de valor. Como realça Raymond Aron a propósito da ciência social de Weber, “a sociologia é uma ciência que procura compreender a acção social; a compreensão implica a percepção do sentido que o actor *atribui* à sua conduta”.⁴⁵⁴ Contudo, como pode o cientista social aferir esse sentido se se recusa a fazer juízos de valor? O sentido que atribuímos às nossas acções não depende dos nossos juízos de valor?

⁴⁵²DNH, pp. 48 e ss.

⁴⁵³LAM, pp. 208-209 e ss.

⁴⁵⁴O itálico é nosso. Cf. *Les étapes de la pensée sociologique* (1967); tradução portuguesa, *Etapas do pensamento sociológico*, trad. Sérgio Bath, Martins Fontes, São Paulo, 1982, p. 465. Aron acrescenta, “o objectivo e a preocupação de Weber é compreender o sentido que cada actor dá à sua própria acção” – *Ibidem*.

Strauss salienta ainda um outro aspecto negativo da abordagem científica positivista, a saber, o de impossibilitar a crítica propriamente dita. Esta tese de Strauss é claramente contestada por Weber, que não nega de todo que o cientista social não possa dizer se os actores sociais empregaram os meios “adequados” à realização de um “fim dado”. Mas a crítica de Strauss é outra. Para este, a impossibilidade de o cientista social fazer juízos de valor reflecte a impossibilidade, não de dizer quais são os meios adequados a fins dados, mas de se pronunciar sobre a dignidade dos fins.⁴⁵⁵ E como os actores sociais escolhem os seus meios em função da dignidade dos fins, o cientista social é incapaz de criticar as escolhas dos agentes sociais e, mais fundamentalmente, as auto-interpretações que esses agentes fazem do seu pensamento e acção. Mas não é a crítica do pensamento e acção dos actores sociais, entendida como a compreensão dos fins e meios à luz do pensamento desses actores, indispensável à compreensão da sua acção e pensamento? Para mais, será a autointerpretação do pensamento de um general incompetente tão legítima quanto a interpretação de um general competente, por exemplo?⁴⁵⁶

Para ilustrar a ideia de que o cientista social de Weber é obrigado a aceitar a autointerpretação de um actor como sendo tão legítima quanto qualquer outra, Strauss é levado a discutir a famosíssima tese de Weber apresentada na sua *Ética Protestante e o Espírito Capitalista*. Segundo Max Weber, a teologia calvinista é a causa do espírito capitalista.⁴⁵⁷ É certo que o sociólogo alemão reconhece que esta consequência não foi intencionada por Calvino. Com efeito, tanto Strauss como Weber reconhecem que o aparecimento do espírito capitalista dependeu de uma interpretação muito “especial” por parte dos “epígonos” de Calvino do dogma da predestinação; de uma interpretação com a qual o próprio Calvino não concordaria. Strauss enfatiza que a tese de Weber de que o espírito capitalista é o efeito da ética protestante pressupõe, por isso, necessariamente, um juízo de valor “implícito”, que Weber não faz, porque não pode,

⁴⁵⁵Com efeito, as principais funções da ciência social de Weber são tornar as pessoas conscientes dos valores últimos e aprofundar o conhecimento dos meios necessários à realização de um fim dado. Cf. Fred Blum, “Max Weber's Postulate of "Freedom" from Value Judgments”, *American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 1944, p. 47.

⁴⁵⁶*DNH*, pp. 45-53.

⁴⁵⁷Cf. *Die Protestantische Ethik* (1905), tradução portuguesa *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, Editorial Presença, Lisboa, S.D., p. 18 (por exemplo). Veja-se ainda Fritz Ringer, *op. cit.*, p. 107.

mas que é indispensável. Esse juízo de valor consiste na ideia de que uma interpretação *errada* do ensinamento de Calvino, e não o ensinamento de Calvino *per se*, permitiu o aparecimento do espírito capitalista. Para Strauss, Weber apenas poderia sustentar que “uma corrupção ou degeneração da teologia de Calvino conduziu ao surgimento do espírito capitalista”. Contudo, enfatiza Strauss, Weber foi incapaz de adjectivar a teologia dos epígonos de Calvino porque se impusera a si próprio o “tabu dos juízos de valor”. Neste sentido, o leitor da obra de Weber é levado a identificar o calvinismo com um aspecto degenerado do ensinamento que “mais influência histórica exercera”. Ora, a verdadeira tese de Strauss é a de que a tese, como Weber encara um certo fenómeno humano, a saber o espírito capitalista, à luz da causalidade eticamente neutra, deixa implícito que a “auto-interpretação” de Calvino não é o critério adequado para julgar “objectivamente” a teologia dos seus supostos seguidores.⁴⁵⁸ Contra Strauss poderíamos asseverar que Weber não está interessado em julgar a interpretação teológica dos seguidores de Calvino, nem o próprio ensinamento de Calvino, mas apenas em explicar a origem de um certo fenómeno humano ou social. Mas a tese de Strauss não é essa; este argumenta que, mesmo que Weber tivesse a intenção de julgar, não poderia e, por outro lado, como não pode julgar, não pode contestar a legitimidade das interpretações feitas pelos actores sociais. Parece haver uma tendência, em Strauss, para fazer depender a compreensão científica dos fenómenos humanos ou políticos do juízo de valor, uma tendência que é simplesmente contrária à tendência científica de Weber.

A ciência social de Weber produz, de acordo com Strauss, um defeito hermenêutico e científico porque é a-crítica, no sentido que proíbe os juízos de valor no contexto da investigação científica. Sendo a-crítica, também é incapaz de perceber se o valor ou “ideal” assumido involuntariamente pelos epígonos de Calvino, nomeadamente, a irrelição, é bom e, por outro lado, é incapaz de perceber se o valor ou “ideal” pressuposto por Calvino, a saber, a religião (na versão calvinista) é bom.⁴⁵⁹ Esta incapacidade não constitui um qualquer problema aos olhos de Weber. O defeito hermenêutico e científico contido nesta ciência que, na verdade, segundo Weber é uma qualidade científica, nasce da proibição dos juízos de valor e, mais especificamente, da fundamentação da existência de um conflito insolúvel dos valores.

⁴⁵⁸ *DNH*, pp. 52-56.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

A tese de Strauss, tão imperceptível quanto central, é a de que Weber fundamenta a própria existência de um conflito irresolúvel dos valores com o propósito de resolver um problema essencialmente moral ou humano, *viz.*, o problema de descobrir e justificar o modo de vida genuinamente humano.⁴⁶⁰

As mais profundas convicções de Weber consistem, segundo Strauss, na ideia de que a afirmação de um conflito eterno e mortal dos valores impede a vinda do último homem de Nietzsche, do homem que, como lembra Weber, acha que “inventou a felicidade”.⁴⁶¹ Seguindo Nietzsche, Weber entende que o modo de vida do último homem é profundamente desumano. O último homem, aquele para quem já não há nada para fazer, que vive sob o sortilégio da paz eterna, em profunda monotonia, é incapaz de alcançar grandeza porque esta implica sofrimento e dor. Mas não é apenas uma oposição ao último homem que requer a afirmação de um conflito irresolúvel dos valores. A própria grandeza exige conflito. Sem conflito, não há grandeza (veremos que este conflito, ao qual Weber confere um carácter supremo, advém dum conflito fundamental entre a filosofia ou ciência, por um lado, e a revelação divina ou religião, por outro). Weber, que parece seguir de perto Maquiavel na afirmação da permanente condição de guerra do mundo, distancia-se deste na afirmação de um conflito inerente à própria alma humana. Para Maquiavel não há um conflito fundamental na alma humana porque a alma humana é salva, para empregarmos um termo seu, não por aquilo que se deve fazer, mas por aquilo que é necessário.⁴⁶² Mas, para Weber, a necessidade humana *qua* necessidade humana é moralmente ambígua: o homem tem tanto o dever de paz como o dever de guerra; e nenhum desses deveres é superior ao outro.⁴⁶³

Como é que então, segundo Strauss, Weber procura demonstrar o carácter irresolúvel do conflito de valores?

Strauss observa que Weber se limita a demonstrar que um certo tipo de ética supramundana, a ética da convicção que é própria dos sindicalistas, é incompatível com a ética intramundana, que é própria do estadista ou político, por exemplo, para sustentar

⁴⁶⁰*DNH*, pp. 57-58. Compare-se com *Essays*, p. 143.

⁴⁶¹*Essays*, p. 143.

⁴⁶²Maquiavel, *Príncipe*, XV, 1.

⁴⁶³*DNH*, pp. 58 e ss. Considere-se ainda Thomas Burger, *op. cit.*, p. 818 – sobre a “culpa” na obra de Weber.

a tese de que o conflito dos valores é eterno e mortal.⁴⁶⁴ Nas palavras de Weber, “se devemos ou não devemos ser um sindicalista nunca pode ser provado sem referência a premissas metafísicas muito definidas que nunca podem ser demonstradas pela ciência”.⁴⁶⁵ Essa demonstração reflectirá a premissa mais elementar do pensamento de Weber, i.e., como se verá, a existência de um conflito fundamental entre a filosofia e a revelação divina. Seja como for, segundo Strauss, Weber nunca chegou a demonstrar que a razão humana “entregue a si mesma” é incapaz de alcançar um conhecimento científico dos fins ou do dever ser, ou seja, que o homem não consegue resolver o conflito entre as diversas éticas *intramundanas* e não, ao contrário do exemplo usado por Weber, entre a ética *supramundana* e a *intramundana*.⁴⁶⁶ Strauss concorda com Weber no seguinte ponto: de facto existe um *conflito* entre a filosofia ou ciência (orientação natural), por um lado, e a revelação divina (orientação sobre-natural), por outro. Esse conflito nasce do *mero* facto de a revelação divina poder questionar as “conclusões” do conhecimento humano do humano. Em qualquer dos casos, porém, reconhecer a existência de um conflito entre a filosofia e a religião é essencialmente diferente de reconhecer que a orientação natural não consegue resolver, por si só, o conflito de valores ou, noutros termos, de alcançar o conhecimento do direito natural.⁴⁶⁷ Para fundamentar a existência de um conflito eterno e mortal de valores Weber precisa de algo mais.

Num primeiro momento Strauss parece admitir, tendo Weber do seu lado, que a ciência ou filosofia, o conhecimento estritamente humano das coisas humanas, pode simplesmente descartar as orientações sobre-naturais.⁴⁶⁸ Pode descartá-las por estas se basearem em pressupostos que não são “evidentes” para a razão *qua* razão – ou seja, nas palavras de Weber, “a ciência 'livre de pressupostos', no sentido de uma rejeição dos vínculos religiosos, não conhece o 'milagre' e a 'revelação'. Se conhecesse, a ciência

⁴⁶⁴ *DNH*, p. 63.

⁴⁶⁵ Cf. *Methodology*, p. 22. Veja-se também p. 21.

⁴⁶⁶ *DNH*, pp. 62-63.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 63 – “como Weber indicou, a ciência social enquanto tal não pode levar em conta esses questionamentos por se basearem em pressupostos que nunca serão evidentes para a razão entregue a si mesma”.

seria infiel aos seus próprios pressupostos”.⁴⁶⁹ O conhecimento humano das coisas humanas equivale, no fundo, a um conhecimento “racional e razoável” das soluções e problemas humanos. Por a orientação natural poder descartar a orientação sobrenatural, Weber seria inconsistente em manter que o conflito entre as duas orientações comprova a existência de um conflito insolúvel dos valores.

Num segundo momento, porém, Strauss parece concordar com Weber no que diz respeito à ideia de que a filosofia ou ciência não pode simplesmente descartar a revelação divina.⁴⁷⁰ Mas concorda por razões fundamentalmente distintas. Poderá então Weber estar certo quando insinua que o conflito entre os dois tipos de orientações comprova o carácter insolúvel dos valores? Max Weber insiste em não afastar a orientação sobrenatural ou revelação divina da atenção da orientação natural porque entende que a base da orientação racional é, ironicamente, a própria fé – “a ciência pressupõe que aquilo que é produzido pelo trabalho científico é importante no sentido em que 'vale a pena ser conhecido'. (...) mas esta pressuposição não pode ser provada por meios científicos”.⁴⁷¹ Ainda que apenas a orientação natural possa conduzir o homem à verdade inteligível, e portanto “acessível ao homem enquanto homem”, o que conduzirá ao desprezo científico pela orientação sobre-natural, segundo Weber a filosofia ou ciência não consegue responder cientificamente à questão “porquê a filosofia ou ciência?”. Não consegue saber ao certo se a sua actividade é intrinsecamente boa e, portanto, se o modo de vida filosófico ou científico é realmente bom. É a revelação divina, e não a filosofia, que responde a esta questão. A filosofia ou ciência, sendo incompleta ou imperfeita, não pode dispensar um complemento (teológico).⁴⁷² Esta forma de justificar a filosofia, tipicamente teológica ou religiosa, contrasta fortemente com a justificação clássica. Segundo os clássicos (convencionalistas e socráticos), a filosofia é a sua própria justificação na medida em que consiste no “caminho para o ser verdadeiro”, por contraposição ao ser falso que é

⁴⁶⁹*Essays, op. cit.*, p. 147.

⁴⁷⁰*Ibid.*, p. 66 – “mas por outro lado, [a filosofia] anseia tão intensamente por uma solução desse enigma, e o conhecimento humano é sempre tão limitado, que a necessidade da iluminação divina não pode ser negada e a possibilidade da revelação não pode ser refutada”.

⁴⁷¹Weber, *Essays*, p 143. Veja-se ainda *Methodology*, pp. 143 e ss. e *Essays*, p. 147.

⁴⁷²*Ibid.*, p. 152.

enunciado pela teologia, ou no caminho para a “verdadeira felicidade”.⁴⁷³ Weber é incapaz de preservar a justificação clássica da filosofia porque, como se verá mais adiante, adopta uma concepção de filosofia e ciência essencialmente diferente dos clássicos. Nas suas palavras lapidares, “deixarei totalmente de lado o optimismo ingénuo pelo qual a ciência tem sido celebrada como o caminho para a felicidade”.⁴⁷⁴

Apesar de entender que a ciência ou filosofia não pode excluir a revelação divina da sua análise e, portanto, que a filosofia não pode saber se é intrinsecamente boa, Weber continua a considerar a actividade científica ou filosófica uma coisa boa em si mesma – “apesar de tudo a ciência talvez contribua com alguma coisa”.⁴⁷⁵ Continua a considerá-la uma coisa boa, embora não possa demonstrar *cientificamente* que o é. Há, por isso, como que uma insistência em Weber para “valorizar a procura da verdade em si mesma”, sem que exista uma razão científica fundamentalmente válida para o fazer.⁴⁷⁶ Seguindo Tolstoi e lembrando a preocupação do Fausto de Goethe, o próprio Weber reconhece que “a ciência não tem sentido porque não responde à nossa questão, a única questão que é importante para nós: 'o que devemos fazer e como devemos viver?'”.⁴⁷⁷ A persistência de Weber em defender a orientação racional prender-se-á com o facto de encarar o exercício da actividade científica como a única possibilidade de o homem levar uma vida de “livre inquérito” e clarificação, uma vida essencialmente emancipada da ilusão – ou seja, só a ciência permite “ganhar clareza”.⁴⁷⁸ A ciência teria valor porque esclarece a “situação do homem enquanto homem”, i.e., porque esclarece a condição humana enquanto tal. Esclarece a condição humana para todos os tempos e não apenas para um período histórico particular. Contudo, muito embora atribua à ciência uma validade universal, i.e., uma validade que descreve a situação do homem enquanto homem e não uma situação história específica, Max Weber é incapaz, ainda assim, de atribuir à ciência um valor irresistível, ou seja, um carácter desejável até para aqueles que não desejam possuir: a vida filosófica ou científica não é, segundo Weber,

⁴⁷³ *DNH*, p. 64 e compra-se com Weber *Essays*, p. 143.

⁴⁷⁴ *Ibidem.*, p. 143.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁷⁶ *DNH*, pp. 64 e ss.

⁴⁷⁷ *Essays*, p. 143. Veja-se ainda a referência ao *Fausto* de Goethe em *IPP*, pp. 92-93.

⁴⁷⁸ *Essays*, p. 151.

a melhor vida em absoluto ou, em outros termos, a procura da verdade não é a “única coisa necessária”.

Se a consequência da actividade científica for, segundo Weber, a emancipação da ilusão, para Weber o homem moderno, o homem que convive com as descobertas científicas do nosso período histórico e com a dissipação das ilusões do passado, encontra-se num mundo de profundo “desencantamento”, isto é, num mundo sem mitos, sem superstições, magia, religião, de profundas especializações científicas, etc.⁴⁷⁹ Nas palavras de Weber, um mundo perfeitamente desencantado é um mundo onde o homem “domina todas as coisas através do cálculo”.⁴⁸⁰ No nosso mundo só a explicação racional – essencialmente dependente da lógica da adequação dos meios aos fins ou da racionalização – verdadeiramente subsiste. Vivemos numa “jaula de ferro” (na expressão de Talcott Parsons) ou, nas palavras do próprio Weber, a “ciência entrou numa fase de especialização previamente desconhecida”, o que “será para sempre o caso”.⁴⁸¹ Mas apesar de cultivar uma predilecção evidente pela ciência ou filosofia, que na sua lógica gera o desencantamento do mundo, Weber mantém ainda assim a convicção historicista, oposta à ideia de filosofia ou de uma ciência de validade universal, de que a explicação científica da situação do homem enquanto homem não passa na verdade da explicação da “situação actual” ou do “dado incontornável da nossa situação histórica”.⁴⁸² Esta convicção de Weber consiste, no fundo, na ideia de que a perspectiva de uma época é tão legítima quanto a perspectiva de outra época.⁴⁸³

Ora, se corresponder simplesmente à situação do homem enquanto homem, poderá dizer-se que o desencantamento do mundo, por sua vez provocado pela filosofia ou ciência (na sua versão positivista), é irremediável. Mas se o desencantamento do

⁴⁷⁹*Ibid.*, p. 155.

⁴⁸⁰*Ibid.*, p. 139.

⁴⁸¹*Ibid.*, p. 134. Peter Baehr, (“The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the *Stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”, *History and Theory*, Vol. 40, No. 2, 2001, p. 153 e ss.) argumenta que a expressão de Weber *Stahlhartes Gehäuse* é mais abrangente do que a expressão de Talcott Parsons “jaula de ferro”.

⁴⁸²Cf. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, *op. cit.*, p. 21. Fred Blum, (*op. cit.*, p. 46), faz um bom resumo do significado do “processo de racionalização” das sociedades modernas Ocidentais.

⁴⁸³*DNH*, pp. 63-65.

mundo corresponder simplesmente ao “pensamento da época actual”, ele não é propriamente inevitável, mas possivelmente transitório.

Mas então porque é que Weber, que estava tão dedicado à sua ideia de ciência (universal), simpatiza com o historicismo?

Strauss sugere⁴⁸⁴ que a simpatia de Weber pelo historicismo pretende contrabalançar a consequência prejudicial do desencantamento do mundo, a saber, o declínio da religião e, com ele, a extinção das causas ou ideais. Neste sentido, a tese implícita de Strauss é a de que Weber tem uma preferência moral a orientar a sua investigação científica quando, na verdade, proíbe a adopção de toda e qualquer posição moral.⁴⁸⁵ Strauss realça que, para Weber, as causas ou ideais têm na fé e na religião a sua verdadeira base. Percebemos porquê. Se a filosofia não consegue resolver o conflito de valores, a escolha de valores, causas ou ideais depende em última análise, não da razão, mas da fé. Depende de um compromisso essencialmente cego com os valores. Ironicamente, como a actividade científica é um valor, ela acaba por sortir um efeito canibal, passe a expressão: conduz à sua própria extinção. Há, portanto, um claro conflito entre a filosofia e a religião. A filosofia pretende separar-se da religião e, fazê-lo, tenta anular a religião – “a ciência, esse poder especificamente irreligioso”.⁴⁸⁶ Contudo, como não consegue autojustificar-se não pode deixar de precisar dela. Há pois uma relação “trágica” da filosofia com a religião ou revelação divina. Essa relação reflecte o conflito fundamental dos valores, ou seja, a impossibilidade de a filosofia ser inteiramente dependente da revelação divina e, por outro lado, o facto de a filosofia ir extinguindo a religião do mundo. Segundo Strauss essa é a premissa de Weber que realmente sustenta a ideia de que o conflito dos valores é eterno e mortal.⁴⁸⁷ Nas lapidares palavras de Strauss, “Max Weber postulou a insolubilidade de todos os conflitos de valor porque a sua alma ansiava por um universo em que o fracasso, esse

⁴⁸⁴*Ibid.*, pp. 64-65.

⁴⁸⁵Cf. Nasser Behnegar, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁸⁶*Essays, op. cit.*, p. 142.

⁴⁸⁷*DNH*, p. 65.

bastardo do pecar violento acompanhado de uma fé ainda mais violenta, ao invés de felicidade e serenidade, devia ser a marca da nobreza humana”.⁴⁸⁸

6 – A ideia de filosofia precisa da ideia de direito natural

Para Strauss é a “ciência moderna”, mais do que a ideia de ciência ou filosofia enquanto tal, que põe em apuros a própria actividade científica contemporânea e, por outro lado, que a torna incapaz de fornecer uma justificação sólida de si própria.⁴⁸⁹ Strauss pretende mostrar que a concepção de ciência de Weber conduz, não propriamente a um conflito entre a filosofia e a religião, mas, mais do que isso, a um triunfo da religião sobre a filosofia.⁴⁹⁰ Dito de outra forma, Strauss pretende demonstrar que a ciência social que rejeita a existência de direito natural, da qual a de Weber será apenas um famoso exemplo, fica à mercê da revelação divina e teologia.

Tanto a filosofia ou ciência, por um lado, como a revelação divina ou religião, por outro, proclama ser a *única* coisa necessária. Pressupõem transmitir, de forma exclusiva, o conhecimento indispensável ao bem do homem, ou seja, o conhecimento do bem. A questão consiste pois em saber se o homem apenas precisa de depender dos seus “poderes naturais” para o alcançar ou, pelo contrário, se depende da revelação divina, i.e., de poderes sobre-humanos que revelam ao homem aquilo que doutro modo ele nunca chegaria a saber. Dito de outra forma, trata-se de saber antes de mais, não *o que é* o bem, mas a *forma* correcta de alcançar o conhecimento do bem. Se este conhecimento só puder ser alcançado de uma certa forma estamos habilitados a dizer que há uma relação entre a forma de obtenção e o próprio teor do conhecimento do bem.⁴⁹¹

A filosofia no “sentido originário do termo” representa a procura do conhecimento do bem a partir de poderes estritamente naturais. A *Bíblia*, por seu turno,

⁴⁸⁸WIPP, p. 23. Lawrence Scaff argumenta que a concepção de valores de Weber pretende precisamente contrariar o racionalismo contemporâneo, desencantamento do mundo e a “jaula de ferro”. Cf. “Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber”, *The American Political Science Review*, Vol. 81, No. 3, 1987, p. 737.

⁴⁸⁹DNH, p. 65.

⁴⁹⁰Ibid., pp. 66-67.

⁴⁹¹Ibid., pp. 65-66.

assume-se como uma revelação divina. Segundo Strauss, o conflito entre a filosofia e a revelação divina consiste precisamente numa disputa entre a forma correcta de alcançar o conhecimento do bem. Segundo a *Bíblia*, por exemplo, a forma correcta de obtenção está na *obediência* estrita à palavra divina revelada. Já para a filosofia clássica, ela depende de uma “vida de inteligência livre”. Não é evidentemente possível alcançar o conhecimento do bem conjugando as duas orientações: é impossível obedecer à palavra de Deus e levar uma vida de inteligência livre.⁴⁹² É por esta razão fundamental que Leo Strauss realça que qualquer tentativa de “síntese” ou “harmonização” leva à destruição de uma das abordagens ou orientações, nomeadamente, à subordinação da filosofia à revelação divina ou *vice-versa* – ideia com a qual Weber parece concordar quando garante que “a redenção do racionalismo e intelectualismo da ciência é a pressuposição fundamental de viver em união com o divino”.⁴⁹³ Até pode ser argumentado que o conhecimento do bem é idêntico para a filosofia e para a revelação divina. Mas, para a filosofia, por exemplo, é indispensável procurar conhecimento do bem sem auxiliar a razão por poderes sobrenaturais, o que quer dizer, para todos os efeitos, que todo o homem enquanto homem poderá estar seguro das conclusões filosóficas, mas não do ensinamento divino.⁴⁹⁴ Já para a revelação divina o homem não pode conhecer o bem senão com o auxílio de Deus, ou melhor, com a obediência estrita à Sua palavra. Quer dizer, o homem enquanto homem não pode conhecer o bem, logo também precisa de ser crente. O homem enquanto homem, i.e., o homem que depende apenas dos seus poderes naturais, nunca poderá chegar a verdade revelada.⁴⁹⁵ Negar que o homem apenas pode conhecer o bem obedecendo a Deus implica aceitar a pertinência da filosofia. E segundo Strauss não é possível aceitar a pertinência da filosofia sem questionar a obediência a Deus ou a Sua palavra. É a forma, mais do que o conteúdo

⁴⁹²Remetemos o leitor para o sétimo capítulo deste trabalho. Considere-se ainda *JPCM*, pp. 360 e ss.

⁴⁹³Compare-se *DNH*, pp. 66 e ss. com Weber, *Essays*, p. 142. Cf. *SPPP*, p. 149 e *LSTPP*, pp. 148-149. Veja-se ainda *PL*, pp. 23-24.

⁴⁹⁴*LSTPP*, p. 141 – “os direitos da razão têm tanto de ser reconhecidos pelos crentes como pelos descrentes”.

⁴⁹⁵É por esta razão que Daniel Tanguay enfatiza que o que está em causa na disputa entre a filosofia e a revelação divina é a resposta à questão “comment dois-je vivre ma vie?” – cf. Leo Strauss, *Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2003, p. 305. Sobre a questão da diferença entre a orientação científica e a teologia considere-se Weber, *Essays*, p. 154.

das orientações referidas, que estabelece um conflito profundíssimo entre ambas. Ao reconhecer este conflito Strauss não diverge no fundamental de Weber.

Não é propriamente no reconhecimento da existência de um conflito entre a filosofia e a revelação divina, mas no reconhecimento da impossibilidade de resolver esse conflito, ou antes, no reconhecimento da (im)possibilidade de completar a tarefa filosófica, que Strauss batalha com Weber. Comprovada essa impossibilidade, o homem teria a legitimidade necessária para proclamar a inexistência de um conhecimento do dever ser, a desesperar da causa intelectual e, nas palavras de Weber, a “sacrificar o intelecto”.⁴⁹⁶

Strauss explica que o conflito entre a filosofia e a revelação divina parece nunca ter sido concluído, o que favorecerá o argumento de Weber.⁴⁹⁷ A razão aduzida é a de que toda a refutação da revelação divina parece depender da “descrença” na revelação e a aceitação da revelação divina parecer depender da “crença” na revelação.⁴⁹⁸ O mesmo é dizer que para o descrente, o facto bruto da revelação divina não põe em causa a sua descrença. Já para o crente, a descrença no facto bruto da revelação não põe em causa o seu credo. O argumento de Strauss parece então ser o de que a razão, por si só, não consegue refutar a revelação, porque esta nunca dependeu da razão para validar os seus ensinamentos – sendo que o contrário também se verifica. Isto parece querer dizer que a razão *nunca* conseguirá refutar a revelação e *vice-versa*. Ou talvez só queira dizer que os filósofos devem empregar outra palavra que não «refutação» para adjectivar a sua contraposição à orientação religiosa.⁴⁹⁹

Seja como for, a oposição da revelação divina à filosofia tem um carácter essencialmente diferente. A filosofia *qua* filosofia parece não conseguir refutar a revelação divina nos termos da própria revelação divina, sendo incerto se a conseguirá

⁴⁹⁶Cf. Weber, *Essays*, p. 153. O reconhecimento deste conflito tem sido alvo de inúmeros comentários à obra de Strauss. Um dos argumentos mais frequentes é o de que é nesse conflito que Strauss funda a energia vital do Ocidente. A vitalidade do Ocidente depende então da vitalidade da filosofia ou razão, por um lado, e da revelação ou teologia, outro. Não será por acaso que Strauss parece, por vezes, fortalecer a posição da revelação divina (*LSTPP*, p. 142). Como exemplo de um comentário sobre esta discussão de Strauss veja-se *Leo Strauss and Judaism*, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁹⁷*DNH*, p. 66.

⁴⁹⁸Para compreender a própria posição de Leo Strauss compare-se *FP*, p. 392 com *SPPP*, pp. 149-150.

⁴⁹⁹*LSTPP*, pp. 150 e ss. e pp. 161 e ss.

refutar nos seus próprios termos, i.e., sem partilhar os pressupostos avançados na *Bíblia* que não podem ser examinados pela razão não-auxiliada por poderes sobrenaturais.⁵⁰⁰ A razão é simples, para refutar a revelação divina nos seus próprios termos, ou seja, para refutar a revelação divina enquanto solução humana, a filosofia precisa de alcançar o conhecimento naturalmente evasivo das soluções. Já a revelação divina *qua* revelação divina parece conseguir refutar a filosofia nos seus próprios termos, i.e., nos termos da revelação divina – e essa é a diferença decisiva entre ambas. Basta existir fé.⁵⁰¹ Ainda que possa ser admitido que a vida de inteligência livre ou filosófica traz satisfação ao homem no próprio exercício de articulação do “enigma do ser”, i.e., no exercício de articular os problemas fundamentais – o que significa que nesse exercício o homem pode encontrar satisfação –, esse conhecimento não basta.⁵⁰² Para ser inteiramente feliz, o homem também precisa do conhecimento das soluções. Como o conhecimento humano desamparado, ou seja, o conhecimento estritamente natural do humano, é essencialmente limitado, i.e., está desprovido do conhecimento das soluções, o caso da revelação divina, que apresenta uma solução divina para a situação humana, torna-se infinitamente mais sedutor. A filosofia é o conhecimento de que não se sabe, e portanto o conhecimento dos problemas fundamentais. A articulação dos problemas fundamentais e a apresentação das soluções fundamentais, fornecidas por seu turno pela revelação divina, não podem por isso ser simplesmente descartadas pela filosofia. Para mais, para equacionar seriamente os problemas e as respostas transmitidas pela revelação divina a filosofia precisa de considerar a revelação divina *possível*. Mas, se o fizer, tem de reconhecer que a filosofia pode não ser a *única* coisa necessária. Se não for a única coisa necessária, tem de reconhecer que a vida filosófica não constitui *necessariamente* a “vida boa”. A escolha a favor da filosofia e contra a revelação divina assentará numa “decisão cega, arbitrária e nada evidente”. Seria a comprovação de que uma vida “sincera” precisa da “crença” na revelação. Strauss argumenta então que o conflito eterno entre a filosofia e a revelação divina, ou antes, a impossibilidade de a

⁵⁰⁰ *LSTPP*, pp. 26-27.

⁵⁰¹ *DNH*, p. 66.

⁵⁰² Veja-se *FP*, p. 385.

filosofia e a revelação se refutarem mutuamente leva, ironicamente, à refutação da “filosofia pela teologia”.⁵⁰³

É importante compreender qual o argumento implícito de Strauss. Weber estará certo ao entender que existe um conflito entre a filosofia e a revelação, e que este conflito não pode ser resolvido, em princípio e para todos os efeitos, por nenhuma das partes. Weber também estará certo ao entender que a filosofia ou ciência possui uma “fraqueza fatal”. Para Weber, essa fraqueza fatal tem origem na ausência completa de um conhecimento científico das soluções ou, pelo menos, do “sentido do mundo”.⁵⁰⁴ Neste aspecto, esclarece Strauss, a tese de Weber conflui na ideia, não de que a filosofia e a revelação divina não podem ser refutadas, mas na refutação da filosofia pela teologia. Strauss demarca-se de Weber, não na afirmação da existência de uma fraqueza da filosofia, mas na ideia de que o conflito entre a filosofia e a revelação divina só é fatal para a filosofia se esta não alcançar o conhecimento das soluções. Como parte da filosofia clássica, ao contrário da ciência positivista, pressupõe a possibilidade de direito natural, o argumento da não-refutação mútua da filosofia e da revelação divina funciona contra a concepção moderna de ciência, no geral, e contra a concepção positivista de ciência, em particular.⁵⁰⁵ Ou seja, funciona contra as concepções de ciência modernas e, por outro lado, realça a necessidade de contrapor a concepção clássica de ciência, em especial, aquelas que pressupõem a possibilidade de direito natural, às concepções contemporâneas. Se, por mérito da filosofia, o homem descobrir a vida boa e vier a possuir o conhecimento das soluções, mesmo que a filosofia ou o conhecimento natural do natural não consiga refutar o sobrenatural enquanto sobrenatural, ou seja, refutar a revelação divina nos termos da filosofia, ele conclui que a razão *qua* razão consegue alcançar o conhecimento das soluções. Haveria então espaço para a orientação racional e, em especial, para a orientação científica.

Weber só terá legitimidade para reiterar a existência de um conflito eterno e mortal dos valores se a filosofia não resistir à “refutação” da teologia, na impossibilidade daquela alcançar o conhecimento das soluções.

⁵⁰³ *DNH*, pp. 66-67.

⁵⁰⁴ *Essays*, p. 142.

⁵⁰⁵ *DNH*, p. 65.

7 – A compreensão natural

Strauss mantém que o conflito entre a filosofia ou ciência, por um lado, e a revelação divina, por outro, mostra, não a impotência da ciência ou filosofia *per se*, mas a incapacidade da ciência *moderna* sobreviver à crítica teológica. Revela, por outras palavras, a impotência da concepção moderna de ciência e, em especial, da concepção positivista. Precisamente por essa razão, o conflito entre a ciência moderna e a revelação divina exige uma reavaliação radical das premissas da ciência moderna.

Sem se pretender ser anacrónico, Weber estabelece um acordo pontual com Heidegger e, de certa forma, com Strauss, quando sustenta, como já se viu, que a ciência é uma “transformação da realidade” ou “construção” do entendimento, muito embora também ache, ao contrário de Strauss e de Heidegger, que é uma *plena* construção. No entanto, só Strauss leva realmente a sério a lição heideggeriana, quando realça a importância de fazer depender a análise do “sentido da ciência” de uma análise da “realidade” em si mesma, i.e., da realidade anterior à sua transformação pela ciência.⁵⁰⁶ Ao contrário de Strauss, e seguindo a tradição filosófica ou científica iluminista, Weber mantém que a realidade em si mesma é uma

*“sequência infinita e desprovida de sentido, ou um caos de acontecimentos únicos e infinitamente divisíveis, que são absurdos em si mesmos: todo o sentido, toda a articulação, tem a sua origem na actividade do sujeito cognoscente ou avaliador.”*⁵⁰⁷

Esta tese neo-kantiana está nos antípodas da tese socrática e aristotélica, bem como da tese heideggeriana, da existência de uma articulação “pré-científica” da realidade, como aliás tivemos oportunidade de observar.⁵⁰⁸ Seguindo claramente Sócrates e Aristóteles nesta matéria (e divergindo de Weber neste aspecto), à articulação prévia da realidade, Strauss chama “compreensão natural do mundo” e

⁵⁰⁶Compare-se *DNH*, p. 68 com Heidegger, *Ser e Tempo*, §3.

⁵⁰⁷*Ibid.*, p. 68. Sobre a concepção de realidade de Weber veja-se Guy Oakes, “Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology”, *op. cit.*, p. 39 e ss. Guy argumenta que para a Weber o real é sempre individual, e precisamente porque é individual torna-se infinitamente problemático explicar a realidade em termos gerais.

⁵⁰⁸*SPPP*, p. 31.

identifica-a, grosso modo, com o “senso comum” ou com análise da “realidade social” tal como ela se apresenta “à vida social ou à acção” (divergindo de Heidegger neste aspecto e aproximando-se de Weber na importância de analisar a “realidade social”).⁵⁰⁹ Ao negar a ideia de que o senso-comum reflecte de algum modo os fins humanos naturais, Weber rejeita, segundo Strauss, de forma inconsistente, a ideia de compreensão natural. Heidegger rejeitará não tanto a ideia de que há uma articulação pré-científica do mundo, i.e., pré-ontológica, mas a ideia de que se possa apreender o carácter dessa realidade através de uma análise das coisas *políticas* e, em especial, da forma como as coisas políticas aparecem no próprio mundo político e na acção propriamente dita.⁵¹⁰

A tese de Strauss, socrática e aristotélica, é a de que uma análise da compreensão natural, mais especificamente, do senso-comum, ou seja, da articulação pré-científica da realidade, põe a nu os problemas fundamentais ou as “alternativas” fundamentais” que estão “inscritas na vida social”.⁵¹¹ Põe a nu os problemas políticos essenciais, porque, como se verá, depende da percepção natural, ainda que inconsciente, dos fins e princípios da acção humana. À análise da “realidade social” conforme a experimentamos hoje – que no essencial é idêntica à “realidade social” experimentada no passado, precisamente porque o senso comum gira em torno de problemas transhistóricos –, Strauss apelida de ciência política no sentido original do termo, ou seja, de arte real ou política. Essa arte, dependendo essencialmente do senso-comum, é, na linguagem positivista, pré-científica. Sendo pré-científica é essencialmente normativa.⁵¹² A discussão de Strauss sobre o positivismo científico revela toda a sua importância quando percebemos que, para si, as concepções contemporâneas e modernas de ciência social exigem, antes de mais, uma recuperação do significado e sentido da compreensão natural do mundo. Ou antes, será mais correcto dizer que exigem a libertação da compreensão natural das amarras da neutralidade ética positivista. Quando se percebe que a arte política original – original porque é própria de todo o homem enquanto homem e anterior ao aparecimento da filosofia política

⁵⁰⁹*DNH*, pp. 68 e ss.

⁵¹⁰Na obra de Heidegger não há um estudo das coisas políticas.

⁵¹¹*DNH*, pp. 68-69.

⁵¹²*LAM*, p. 207.

propriamente dita –, tem como função o governo do homem, é necessário saber se poderá existir uma ciência social ou política, ou antes, uma filosofia política, por sua vez sobreposta à ciência política original, que preserva o seu carácter normativo – tal será, segundo Strauss, o carácter da filosofia política socrática. A análise do senso comum, que tem como grande questão a análise da opinião enquanto opinião, seria assim o ponto de partida da análise da existência de soluções e problemas humanos fundamentais.

Strauss traça a desvalorização do senso comum a partir do aparecimento e triunfo da concepção moderna de ciência. A tese de que o senso comum é “um híbrido engendrado pelo mundo absolutamente subjectivo das sensações do indivíduo e pelo mundo objectivo progressivamente descoberto pela ciência” decorrerá do pensamento filosófico racionalista do séc. XVII.⁵¹³ Em especial, o sucesso da tradição moderna não foi possível senão graças a uma dura crítica à tradição clássica e, em particular, à física e à metafísica aristotélica – este é o significado mais elementar, mas também por isso mais evasivo da *querelle des anciens et des modernes*. A querela entre os antigos e os modernos será, entre outras coisas, uma discussão do estatuto e importância do senso comum na compreensão das coisas naturais e humanas.⁵¹⁴

O pensamento filosófico moderno triunfou em larga medida graças à nova física. A nova física ou a física moderna converteu-se no estudo da natureza, i.e., daquele assunto que tradicionalmente recaía sobre o domínio da filosofia.⁵¹⁵ Houve assim uma separação entre a física e a filosofia. Antes do aparecimento da nova física, não existia uma física neutra, i.e., independente da metafísica. Existia uma física aristotélica, outra platónica, outra epicurista, etc. Com o aparecimento da filosofia moderna, a física passou a reclamar ser independente da metafísica e, por conseguinte, essencialmente “neutra”. Mas a ciência moderna não provocou apenas uma mera separação entre a física e a metafísica, também provocou a subordinação da metafísica ou filosofia à física ou ciência. Ao passo que antes da revolução filosófica racionalista, a filosofia e a ciência eram uma só coisa, depois desta revolução passaram a ser coisas

⁵¹³Como temos vindo a salientar, Leo Strauss parece estar a referir-se a autores como Descartes, Bacon, Hobbes, Espinoza, Locke, etc.

⁵¹⁴*DNH*, pp. 69-70.

⁵¹⁵Cf. M. McClure, “Francis Bacon and the Modern Spirit”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 19, 1917, pp. 521 e ss.

diferentes. Ao identificar a ciência com a filosofia na sua obra, Strauss parece insinuar a inexistência de uma física neutra e, por isso, a sua veia antirracionalista.⁵¹⁶

Seja como for, poderá dizer-se que foi a ciência, por oposição à filosofia, que veio a assumir-se como a “perfeição da compreensão natural do mundo”.⁵¹⁷ Tornou-se no entanto necessário distinguir essa compreensão da “compreensão científica do mundo”, dado que esta última, no sentido positivista, é uma transformação da compreensão natural e não o seu aperfeiçoamento. Poderá ser dito então que ao passo que a filosofia clássica pretende ser um aperfeiçoamento da compreensão “pré-científica”, ou melhor, pré-teórica do mundo, a ciência moderna pretende ser uma transformação ou “modificação radical” da compreensão natural do mundo.

A tradição científica moderna é verdadeiramente contestada por Leo Strauss quando nos apercebemos da sua tese de que a compreensão científica positivista do mundo, que reivindica ser uma transformação da compreensão natural, pressupõe, em boa verdade, a compreensão natural. Por esta razão crucial, pressupõe uma análise do mundo do senso comum. E esse mundo não é o “produto de uma atitude teórica”, nem um mundo de “simples objectos sobre os quais lançamos o nosso olhar desprendido”, mas um mundo de “coisas ou assuntos com os quais lidamos” – Strauss e Heidegger parecem estar em sintonia neste ponto.⁵¹⁸ Contudo, esta ideia não nos autoriza a identificar o mundo natural ou “pré-científico” com o “nosso mundo”, porque o nosso mundo já é o resultado da transformação científica. Neste ponto, Weber parece ter razão. O nosso mundo convive com uma certa racionalização e desencantamento; foi profundamente transformado pela ciência e, por isso, já não acreditamos em bruxas, mitos, etc.⁵¹⁹

Para compreender o mundo natural ou pré-científico, para libertar o senso comum da compreensão científica e entendê-lo enquanto tal, é necessário perceber o mundo em que apareceu a ciência *ou* filosofia. Para Strauss, essa análise coincide com a

⁵¹⁶Veja-se *DNH*, p. 69-70, *LAM*, p. 205.

⁵¹⁷*DNH*, p. 69.

⁵¹⁸*DNH*, p. 70. Compare-se com *RCPR*, p. 29 – acerca das *pragmata*. Veja-se ainda Alan Udoff, *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, London, 1991, pp. 169-170, onde Laurence Berns enfatiza a ideia de que Strauss e Heidegger concordam que a base da filosofia é pré-científica ou pré-filosófica.

⁵¹⁹*DNH*, p. 70.

análise fornecida pela filosofia clássica relativamente às suas origens. Dito isto, só é intrigante que Strauss acrescenta que esta análise deve ser “complementada” pela análise das “premissas mais elementares da *Bíblia*”: a *Bíblia*, ter-se-á de perguntar, também transformou o mundo do senso comum?

PARTE II
A PRIMEIRA CAVERNA

CAPÍTULO I

A CIÊNCIA POLÍTICA E A COMPREENSÃO NATURAL

1 – A percepção natural

Será útil começar a análise da compreensão natural na obra de Leo Strauss pela sua discussão da ciência política de Aristóteles. A razão é simples: essa ciência política será o exemplo mais acabado de uma articulação do mundo do senso comum.⁵²⁰ Na verdade, Strauss também sustenta que o senso comum é a base da filosofia política socrática. Com efeito, a abordagem socrática distingue-se das restantes abordagens, até da aristotélica, precisamente por articular o senso comum com o conhecimento filosófico das coisas. Mas, a compreensão do senso comum desenvolvida por Aristóteles pode ser, com as devidas reservas, a base para a compreensão da filosofia política socrática.

A ciência política de Aristóteles é uma ciência do senso-comum, i.e., é um conhecimento prático ou pré-teórico, mas⁵²¹ científico, das coisas humanas ou

⁵²⁰Sobre este assunto veja-se J. York and Michael Peters, *Leo Strauss, Education, And Political Thought*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison, 2011, p. 119. Considere-se ainda o brilhante estudo de Allan Bloom sobre Shakespeare, *Shakespeare on Love and Friendship*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. 1-2, onde Bloom fala da compreensão natural ou espelho da realidade.

⁵²¹O designativo de oposição “mas” é necessário em razão de hoje ser frequente supor, graças ao positivismo científico, em particular, e à revolução científica iluminista, no geral, a inexistência de um conhecimento científico e *prático* das coisas. O facto de o conhecimento da ciência política ser prático, i.e., não depende de métodos dedutivos, leva alguns autores, como Isaac Loos (“The Political Philosophy of Aristotle”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 10, 1897, p. 1), a afirmar que Aristóteles foi o “primeiro positivista” – afirmação com a qual Strauss não concordaria.

políticas.⁵²² Na terminologia de Aristóteles, a filosofia política de Platão (ou de Sócrates) é um conhecimento prático ou pré-teórico, por um lado, e teórico, por outro. É uma ciência que procura articular o conhecimento prático ou pré-teórico com o conhecimento teórico no exercício de compreensão das coisas humanas ou políticas. A filosofia política de Platão não é propriamente uma ciência *do* senso comum porque, ao contrário de Aristóteles, Platão não isola o conhecimento pré-teórico do teórico. A ciência política de Aristóteles e a filosofia política de Platão têm em comum a compreensão prática, pré-teórica, das coisas humanas ou políticas,⁵²³ sendo que Platão, ao contrário de Aristóteles, dá o passo adicional de a articular com a (e subordinar à) compreensão teórica.⁵²⁴ Aristóteles, que isola o conhecimento prático do conhecimento teórico no exercício de compreensão das coisas humanas ou políticas, dota-o com o título de ciência. A diferença fundamental entre a ciência política de Aristóteles e a filosofia política de Platão reflecte-se na questão crucial de saber quem é o verdadeiro fundador da ciência política – Sócrates (de Platão e Xenofonte) ou Aristóteles.⁵²⁵ A esta questão, por seu turno, dá-se com frequência a resposta, como salienta Terence Ball, de

⁵²²CM, p. 12.

⁵²³Strauss exprime esta ideia, indirectamente, quando afirma que, para Aristóteles, a ciência política é “idêntica” à filosofia política. Isto equivale a dizer que existe um acordo alargado entre a ciência política de Aristóteles e a filosofia política de Platão – cf. LAM, p. 205.

⁵²⁴Este simples facto mostrará que a obra de Farabi, *a Filosofia de Platão*, não tem vestígios aristotélicos. Cf. FP, p. 366.

⁵²⁵Cf. CM, p. 13 e p. 21. A questão do acordo entre Aristóteles e Platão é mais que milenar. Strauss presta especial atenção à tese de Farabi, exposta no seu pequeno livro consagrado *Harmonização das opiniões dos dois sábios, Platão o divino e Aristóteles* – cf. Al Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi, Cornell University Press, Ithaca, 2001. Veja-se ainda Erich Frank, “The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle”, *The American Journal of Philology*, Vol. 61, No. 1, 1940, pp. 34-53. Por norma, poderá ser dito que os neo-platónicos procuraram harmonizar Platão e Aristóteles, outros, como Siriano de Alexandria e os seus discípulos, procuraram defender Platão da crítica aristotélica. Segundo Frank, Aristóteles opõe-se sobretudo à ideia platónica de *chorismos* (separação). Sobre este assunto veja-se OT, pp. 276-280. Sobre a questão da reconciliação neo-platónica de Aristóteles e Platão considere-se Majid Fakhry “Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4, 1965, pp. 469-478. Neste ponto convém realçar que ao utilizar a ciência política de Aristóteles para responder ao positivismo científico ou lógico, Strauss parece dar um tiro no pé, passe a expressão. Strauss precisa de mostrar a harmonia, para empregar uma expressão de Farabi, entre Platão e Aristóteles, ou a possibilidade de ascender da ciência política à filosofia política. Mas basta referir a discussão milenar em torno da reconciliação entre Aristóteles e Platão, sobretudo em torno da crítica aristotélica da teoria das ideias de Platão, especialmente importante nas obras de neo-platónicos, como de Plotino, para compreender a dificuldade da tese de Strauss. Como se verá neste capítulo e nos próximos, Strauss mostra que há uma harmonia basilar entre a ciência política aristotélica e a filosofia política platónica. Cf. ONIPPP, p. 345.

que Platão (ou Sócrates) foi o primeiro “filósofo político” e Aristóteles o primeiro “cientista político” – uma resposta da qual Leo Strauss no essencial não discorda.⁵²⁶

Por que motivo Aristóteles, ao contrário de Platão, reduz a ciência política ao conhecimento prático das coisas políticas ou humanas? Mais, por que razão Aristóteles atribui o título de ciência ao mero conhecimento prático ou político? A resposta a estas questões revela o significado da compreensão natural ou “pré-científica” do mundo que, segundo Strauss, é própria do pensamento político enquanto tal, por sua vez pressuposta tanto pela ciência política de Aristóteles como, talvez de uma forma menos evidente, pela filosofia política de Platão.

Para o Aristóteles de Leo Strauss existem dois tipos de ciência ou de conhecimento científico: a ciência prática e a ciência teórica. A ciência teórica subdivide-se em metafísica, física e matemática; a ciência prática na ética, ciência política “no sentido estrito” e economia. A lógica tem um estatuto impar, dado que não é uma ciência prática, nem uma ciência teórica, mas o “prelúdio” da ciência ou filosofia enquanto tal. Repare-se desde logo que Strauss conota a ciência prática da política de ciência política “no sentido estrito”. Haverá uma ciência política no sentido lato? Será simplesmente prática? Observe-se, além disso, que a lógica também é o prelúdio da ciência política no sentido estrito.⁵²⁷

A distinção entre as ciências práticas e as teóricas operada por Aristóteles e rejeitada *tout court* pelo positivismo científico depende de um pressuposto fundamental, o de que a acção humana tem “princípios” inerentemente seus e de que esses mesmos princípios podem ser conhecidos pelas ciências estritamente práticas.⁵²⁸ Isto equivale a afirmar que as ciências práticas são autónomas e, por isso, não dependem ou decorrem das ciências teóricas.⁵²⁹ Como Strauss omite a matemática da

⁵²⁶Cf. “Theory and Practice: an Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political Theory”, *The Western Political Quarterly*, Vol. 25, No. 3, 1972, p. 534. Ball, tal como Strauss, reconhece o erro de explicar os ensinamentos de Platão e Aristóteles a partir da terminologia moderna.

⁵²⁷LAM, p. 205. Sobre a divisão entre as ciências teóricas e ciências de Aristóteles, veja-se *Metafísica*, 993b20 e 1025b19-1026a32; *Tópicos*, 145a1.

⁵²⁸Considere-se, por exemplo, *Ética a Nicómaco*, 1141a23 e ss; veja-se ainda *Ibid.*, 1179a35.

⁵²⁹Nas palavras de Aristóteles: “por essa razão as pessoas dizem que Anaxágoras e Tales e outros deste género são sábios, mas não são prudentes, quando se aperceberam de que estes desconheciam o que era bom para eles próprios; e, embora dissessem que aqueles sabiam coisas extraordinárias, espantosas,

lista de Aristóteles das ciências teóricas que não subordinam as ciências práticas, ficamos com a impressão de que a ciência política no sentido estrito, bem como as demais ciências práticas, dependem em alguma medida da matemática ou do cálculo: as artes ou perícias, entendidas como técnicas, parecem depender da ciência matemática.⁵³⁰ Seja como for, é a suposta autonomia das ciências práticas, das quais a ciência política é parte, que legitimará a fundação de uma ciência política “no sentido estrito”.⁵³¹

Segundo o Aristóteles de Strauss, os princípios da acção são “os fins naturais” para os quais o homem está “naturalmente inclinado” – o termo «natureza» significa tanto «princípios» como «fins».⁵³² São as determinações da natureza humana, visíveis na própria acção do homem, que apontam, na sua heterogeneidade, para certos fins. Se ao agir o homem tem conhecimento dos princípios da sua acção, é natural que também possua uma percepção natural dos seus fins. Mas esse conhecimento, embora natural, é limitado.⁵³³ O conhecimento limitado ou a percepção natural limitada dos princípios subentende um conhecimento ou uma percepção natural limitada dos fins. É a percepção natural dos princípios e fins que permite ao homem tornar-se prudente *ou* sensato, i.e., “encontrar os meios apropriados para os seus fins”.⁵³⁴ Dito por outras palavras, só com alguma percepção natural daquilo que são os seus fins naturais, ao contrário do conceito de racionalização de Weber, é que o homem poderá procurar pelo conhecimentos dos meios adequados. Percebemos agora a razão de ser da omissão da matemática: a procura adequada dos meios parece exigir o cálculo.⁵³⁵

díficeis de aprender e divinas, por outro lado, de nada lhes servia perceberem de tudo isso” – *Ética a Nicómaco*, 1141b4-9. Preferimos traduzir *phronesis* por *prudência* e não por *sensatez*.

⁵³⁰Cf. Al-Farabi, *The Political Writings: selected aphorisms and other texts*, trad. Charles Butterworth, Cornell University Press, Ithaca, 2001, p. 15 - “of the practical, some involves skills and some calculation”.

⁵³¹*LAM*, p. 205.

⁵³²Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a1 e ss.

⁵³³*Ibid.*, 1094b11 e ss.

⁵³⁴Cf. *Ibid.*, 1142b33 – “se por conseguinte deliberar bem é próprio dos sensatos, a boa deliberação será a correcção de deliberação a respeito do que é conveniente como meio para o fim, do qual a prudência tem uma concepção verdadeira”.

⁵³⁵*LAM*, p. 205.

É neste ponto que Strauss faz uma afirmação mais intrigante do que costuma ser normal. Para Aristóteles, “a *ciência* prática, por contraposição à *sabedoria* prática em si, apresenta de forma coerente os princípios da acção e as regras gerais da prudência ou “sabedoria proverbial”.⁵³⁶ Como se perceberá no último subcapítulo, esta afirmação quer dizer, no fundo, que a preocupação com o nosso bem não cessa, tal como a procura do nosso bem, razão pela qual o conhecimento do bem e, em particular, o conhecimento do nosso bem nunca cessa e nunca assume a forma de sabedoria. Mais, parece querer dizer que a acção e a prudência se relaciona mais com a ciência prática do que com a sabedoria prática, assunto que também se desenvolverá mais adiante.

Se é a ciência prática que apresenta “de forma coerente” os princípios e os fins da acção humana e não a sabedoria prática, a tónica desliza subtilmente para a “coerência” da apresentação feita pela ciência prática – essa “coerência” consiste, em alguma medida, numa linguagem “pré-científica” (no sentido positivista) que não depende de termos (políticos) com os quais ninguém estará naturalmente familiarizado. Além disso, como a percepção natural é necessariamente incompleta, ficamos com a impressão de que a ciência prática se basta a si mesma ou de que é autosuficiente: o homem prudente apenas necessita da percepção natural limitada dos princípios e fins da acção para governar *bem* as coisas humanas. Parece, além disso, que apenas há sabedoria prática com o auxílio da ciência teórica. A sabedoria prática, parecendo exigir mais do que a mera percepção natural, estabelecerá uma certa ligação com a teoria; a sabedoria prática parece constituir, não a ciência política “no sentido estrito”, mas a ciência política no sentido lato (filosofia política). O mesmo é dizer que pressupõe um complemento teórico (metafísica e física). Serão, por isso, as investigações metafísica e física, i.e., ciências teóricas, as principais causas do fim da coerência característica das ciências práticas?

Esta impressão, a de que a ciência prática se basta a si mesma, é reforçada pelas observações subsequentes de Leo Strauss. A ciência prática, estando preocupada com a adequação dos meios aos fins, levanta necessariamente “questões”. Como essas questões reportam-se, em última instância, à matéria da adequação entre os meios e os fins ou à questão da prudência, são questões levantadas pela (“ou na base da”)

⁵³⁶LAM, pp. 205-206. O itálico é nosso.

“experiência prática ou política”.⁵³⁷ São questões essencialmente práticas.⁵³⁸ A prudência está intimamente ligada à experiência prática ou política, tal como a percepção natural. A sabedoria prática, por oposição, não “enuncia”, nem “responde”, com “suficiente clareza” às questões levantadas pela experiência prática ou política – i.e., parece não estar suficientemente preocupada com situações políticas concretas ou com o “aqui e agora”.⁵³⁹ É por esta razão que, como se verá no quarto subcapítulo, Sócrates, que procurava a sabedoria prática, não ingressou na actividade política propriamente dita. Em todo o caso, ficamos com a impressão de que o complemento teórico da ciência política no sentido estrito desvirtua de algum modo a “coerência” do discurso da ciência prática.⁵⁴⁰ Tanto mais, regressamos à ideia de que a ciência prática se basta a si mesma: “a esfera governada pela prudência é então em princípio autosuficiente ou fechada”.⁵⁴¹

Neste ponto surge uma “complicação”. A ciência política no sentido estrito é autosuficiente, i.e., não depende da ciência teórica, seja para conhecer os princípios e os fins da acção humana, seja para governar o mundo das coisas humanas ou políticas de forma prudente ou sensata. Contudo, o Aristóteles de Strauss adjectiva imediatamente esta ideia. Se a esfera governada pela prudência pode ser separada com toda a justiça das demais esferas, se a ciência prática pode ser separada da ciência teórica, também é verdade que a esfera governada pela prudência, o mundo das coisas humanas, é a parte de um todo maior. Dito de outro modo, também é verdade que o homem e os seus assuntos são parte do todo. Como parece existir uma relação do homem com o todo, relação incompreendida pela ciência prática, as opiniões do homem sobre o todo reflectem-se em derradeira análise no homem e, por outro lado, na compreensão das coisas humanas ou políticas. Isto significará que a esfera governada pela prudência é dependente e, ao mesmo tempo, é independente do todo – é uma esfera autosuficiente,

⁵³⁷Cf. *Ibid.*, 1095a1-5.

⁵³⁸Agora percebemos melhor porque Strauss começa a sua famosa obra, *DNH*, com questões essencialmente práticas ou pré-teóricas. Perceberemos, mais adiante, porque é que as questões práticas são pré-teóricas.

⁵³⁹Considere-se *Ética a Nicómaco*, 1141a15 e ss.

⁵⁴⁰Ter em consideração *WIPP*, p. 89: “na medida em que estas distinções são politicamente relevantes, não podem ser demonstradas”.

⁵⁴¹*LAM*, p. 206.

mas infravalente, digamos assim. Ou seja, como “a esfera governada pela prudência” é autosuficiente, i.e., como a ciência prática é suficiente para governar o mundo dos assuntos humanos de forma prudente ou sensata, é *justo* separar as ciências práticas das ciências teóricas. Contudo, a sua separação não é um *facto*.⁵⁴²

Uma vez que a separação entre a esfera das coisas humanas ou políticas e as coisas não-humanas não é um *facto*, “as opiniões teóricas”, as “doutrinas falsas acerca do todo”, podem ameaçar a prudência, i.e., a acção sensata ou prudente.⁵⁴³ Detenhamos-nos por momentos nesta questão. Strauss apenas diz que as falsas doutrinas acerca do todo ameaçam a prudência. Não diz que a teoria enquanto teoria ameaça a prudência. Esta ideia é reforçada pela sua afirmação de que “a prudência está sempre a precisar de uma defesa contra essas opiniões, e essa defesa é necessariamente teórica”, ou seja, pela ideia de que a teoria pode defender a acção prudente. Como veremos, esse será *indirectamente* o propósito da filosofia política socrática, e também, de algum modo, o propósito da ciência política de Aristóteles. Isto passa por reconhecer que a prudência só é ameaçada pela teoria quando o homem puder ter opiniões teóricas – o que implica a descoberta da ciência teórica ou, na terminologia de Platão, da filosofia.⁵⁴⁴

Strauss não diz por que motivo as falsas teorias acerca do todo, i.e., os pensamentos erróneos acerca do todo do qual o homem faz parte, podem ameaçar a prudência. Será porque a ciência teórica, sendo superior à ciência prática, pois, pensa o todo e não simplesmente uma parte do todo, tende a englobar e a subordinar o conhecimento das partes? Será porque a ciência prática consiste num mero conhecimento das partes? Seja qual for a razão, Strauss insinua que a ameaça teórica da ciência prática não põe em causa a própria separação e autonomia deste tipo de ciência: a prudência não decorre das (nem é subordinável às) ciências teóricas. Para mais, como

⁵⁴²*Ibidem*.

⁵⁴³Strauss omite a teologia do seu raciocínio. Muito embora possa ser contestado que a teologia não é propriamente teoria, talvez seja mais difícil contestar que a teologia não possa constituir doutrinas erradas acerca do todo.

⁵⁴⁴As ciências teóricas subdividem-se em matemática, física e metafísica. A existência de qualquer uma destas áreas parece poder ameaçar a prudência. Mas não dissemos antes que a matemática ou o cálculo era pressuposto pela própria ciência prática? Sim. Mas dificilmente será contestado que o cálculo errado não ameaça a acção prudente.

a ciência prática parece ter uma franca ligação à ciência teórica, as questões práticas ou políticas parecem ser pré-teóricas.⁵⁴⁵

2 – Comparação preliminar entre a ciência política e a filosofia política

Segundo Cícero, foi Sócrates e não Aristóteles que fundou a filosofia política – o que não quer necessariamente dizer que Aristóteles nega a existência de filosofia política.⁵⁴⁶ Sócrates terá “chamado” a filosofia do “céu”, ou seja, do estudo das coisas divinas, “obrigando-a” a pronunciar-se sobre as “maneiras e vida do homem”, bem como sobre as “coisas boas e más”. A filosofia política ou a filosofia das coisas políticas e humanas é, na expressão de Seth Benardete, a “segunda navegação de Sócrates, sendo que a primeira será a filosofia das coisas divinas.”⁵⁴⁷ Obrigou a filosofia a pronunciar-se sobre as coisas humanas ou políticas porque, enquanto filosofia, parece estar somente habilitada a pronunciar-se sobre as coisas naturais ou divinas – tal seria a tese pré-socrática prevalecente. Por esta razão essencial, Sócrates foi o primeiro filósofo a preocupar-se “exclusivamente” com as “coisas humanas” e não com as “coisas celestes ou divinas”.⁵⁴⁸ A sua “viragem”, como é frequente Strauss apelidá-la, conduziu a uma nova compreensão de todas as coisas e, em especial, das coisas humanas.

Para os filósofos pré-socráticos as coisas naturais ou divinas (os seres) são caracteristicamente consideradas diferentes das (e superiores às) coisas humanas. As coisas humanas e, em especial, as coisas boas e más, sendo simplesmente humanas, não participam nas coisas naturais ou divinas – o que implica a inexistência de direito

⁵⁴⁵Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a6 – “A sabedoria, o entendimento e a sensatez [prudência] são disposições teóricas”.

⁵⁴⁶Cf. Aristóteles, *Política*, 1282a20 e 1329b. Veja-se ainda Richard Mckeon, “Aristotle's Conception of Moral and Political Philosophy”, *Ethics*, Vol. 51, No. 3, 1941, p. 253.

⁵⁴⁷Cf. *Socrates Second Sailing: on Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 2. Compare-se com SA, p. 4. Antes de se debruçar apenas sobre as coisas humanas, Sócrates, na sua juventude, tinha uma paixão pela filosofia da natureza – cf. Platão, *Fédon*, 96a6-8. Como se verá mais adiante, Strauss identifica o Sócrates de Aristófanes com o Sócrates jovem que ainda não tinha fundado a filosofia política. Isso será decisivo para Strauss explicar a própria acusação que Aristófanes faz a Sócrates, bem como a defesa de Sócrates apresentada por Platão e Xenofonte.

⁵⁴⁸Cícero, *Tusc. Disput.* V 10 e *Brutus*, 31. Cf. *DNH*, p. 105. Veja-se ainda *ibid.*, p. 107 – a natureza da abordagem socrática “permitia ou favorecia o estudo das coisas humanas enquanto tais, isto é, das coisas humanas na medida em que não se reduzem às coisas divinas ou naturais”.

natural ou divino.⁵⁴⁹ Neste sentido, a justiça e a nobreza não são coisas humanas e divinas, mas apenas humanas, convencionais ou arbitrárias. Como realça Horst Mewes, os pré-socráticos desinteressavam-se pelos “assuntos humanos”.⁵⁵⁰ Como se perceberá a seguir, esse desinteresse era fruto de uma incapacidade de distinguir entre os “fenómenos da alma e do corpo” ou, por outro lado, entre a natureza humana e o corpo humano. Como também se verá, para Sócrates é precisamente nessa distinção e, em especial, no conhecimento da alma humana ou da natureza humana que se funda a compreensão genuína das coisas.⁵⁵¹

Leo Strauss observa que Cícero não afirma que Sócrates chamou a filosofia do céu para a “terra”, i.e., não chamou a filosofia do estudo das coisas divinas para o estudo das coisas naturais, insinuando assim que, para Sócrates, as coisas divinas e as coisas naturais não são duas coisas diferentes. A razão socrática essencial para não distinguir as coisas naturais das coisas divinas é simples: a “terra”, isto é, aquele sítio onde existem as coisas terrestres e, em especial, as coisas humanas, é uma coisa divina. Porquê? Porque as coisas humanas, dependendo da “terra”, i.e., da “mãe” de todas as coisas terrestres, “precisam” em última instância das coisas divinas. As coisas divinas, por seu turno, das quais se conta a “terra”, não precisam das coisas humanas. As coisas naturais parecem ser coisas divinas porque todas elas, não dependendo do homem ou de outras coisas, são superiores em dignidade às coisas humanas – são super-humanas.⁵⁵²

Se as coisas divinas são as coisas naturais é pertinente identificar as coisas divinas ou super-humanas com “o todo da natureza” ou com “o *cosmos*”. Se as coisas divinas são as coisas a partir das quais Sócrates chamou a filosofia, por um lado, e são “o todo da natureza” ou as coisas naturais, por outro, o estudo das coisas humanas ou o objecto do estudo socrático não poderia corresponder ao estudo da “*natureza humana*”.⁵⁵³ A natureza humana é uma parte do estudo da natureza e, por outro lado, o estudo da natureza é o estudo do todo (i.e., das coisas que são seres e das coisas que não são seres). Todo este raciocínio de Strauss sugere que a natureza humana é uma coisa

⁵⁴⁹*DNH*, p. 81 – “a justiça não tem qualquer sustentação sobre-humana”. Cf. Platão, *Leis*, 889d-e.

⁵⁵⁰*Hannah Arendt and Leo Strauss, op. cit.*, p. 108.

⁵⁵¹Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 983b7 e ss. (sobretudo a referência a Tales de Mileto).

⁵⁵²*CM*, p. 13.

⁵⁵³*Ibidem*. O itálico é nosso.

humana e uma “coisa natural ou divina”, ou seja, pertence ao “todo da natureza” que engloba as coisas super-humanas. O mesmo vale por dizer, o estudo da natureza humana, de uma certa coisa humana, se abre para o todo ou para as coisas naturais ou divinas: por esta razão parece ser a melhor pista para o estudo de todas as coisas – o homem é a medida de todas as coisas. Esta ideia sugere, por seu turno, que as coisas humanas, e o seu estudo, já não podem ser simplesmente separados das coisas divinas ou naturais. A abordagem socrática implica então uma nova compreensão das coisas humanas e, por conseguinte, das coisas divinas ou naturais. Se as coisas humanas estabelecem uma relação com as naturais ou divinas, a justiça e a nobreza, bem como as coisas boas e más, têm de ser repensadas à luz desta abordagem – e assim nasce a *possibilidade* de direito natural.⁵⁵⁴

A “viragem socrática”, a fundação da filosofia política, pressupõe a descoberta da filosofia. Se Sócrates for o fundador da filosofia política, como alega Cícero, a fundação da filosofia política é posterior à descoberta da filosofia. Mas Aristóteles fala de uma ciência política que de certa forma dispensa a (descoberta da) filosofia. Isto quer dizer que se Aristóteles for o fundador da ciência política, a ciência política a que se refere é anterior à descoberta da filosofia e, por conseguinte, à fundação da ciência política ou filosofia política efectuada por Sócrates. A ciência política de Aristóteles parece ser simplesmente idêntica à arte política ou real, entendida como uma técnica ou perícia, própria de todo o político enquanto estadista. É uma ciência política pré-teórica ou pré-científica (científica e pré-teórica nos termos aristotélicos e pré-científica nos termos positivistas). Seja como for, a ciência política de Aristóteles, embora diferente da ciência política de Sócrates, pressupõe a “viragem socrática”, ou melhor, a lição socrática acerca da *heterogeneidade noética* do todo e, em especial, de as coisas políticas formarem uma classe à parte: apesar das suas evidentes diferenças, parece haver, ainda assim, alguma harmonia entre a ciência política de Aristóteles e a filosofia política de Sócrates.⁵⁵⁵

A viragem socrática consiste, como já se começou a perceber, numa nova compreensão das coisas políticas ou humanas. Essa nova compreensão baseia-se no reconhecimento do carácter “peculiar” das classes de coisas (ou de que existem

⁵⁵⁴*Ibid.*, pp. 13-14.

⁵⁵⁵Cf. *OT*, p. 277.

diferentes classes de coisas) e, em particular, das coisas políticas ou humanas. Segundo o Sócrates de Leo Strauss, para apreender as classes de coisas é necessário perguntar “o que é”; em particular, para apreender a classe das coisas políticas é necessário perguntar “o que é o político?”⁵⁵⁶ ou “o que é a cidade?”. Sócrates foi o primeiro a levantar este tipo de questões essencialmente teóricas e a dirigi-las às coisas humanas ou políticas. Contudo, como é impossível “apreender o carácter específico das coisas humanas enquanto tais sem apreender a diferença essencial entre as coisas humanas e as coisas que não são humanas, a saber, as coisas divinas ou naturais”, a abordagem socrática – que, na verdade, procurava a *ratio rerum humanarum* – também implicava o “estudo englobante de todas as coisas”, i.e., pressupunha pelo menos algum entendimento das coisas divinas ou naturais.⁵⁵⁷ Sócrates foi o primeiro filósofo político porque foi o primeiro a tentar compreender as coisas humanas na sua articulação com todas as coisas. Aristóteles, por oposição, conjuga a ausência da compreensão não-filosófica das coisas não-humanas com a compreensão do carácter próprio das coisas políticas.

Para Sócrates, a questão “o que é?” procura então investigar a “essência” das coisas, o que pressupõe a compreensão das “diferenças essenciais” das coisas, ou seja, o conhecimento daquilo que distingue umas coisas das outras.⁵⁵⁸ Admitir que esta questão teórica fundamental investiga as diferenças essenciais das coisas equivale a reconhecer que “o todo” é constituído por “partes heterogêneas”, ou seja, por diferentes coisas com diferentes essências: o todo é constituído por coisas com diferentes essências ou naturezas.⁵⁵⁹ Isto quer dizer que “ser” significa “ser uma certa coisa” ou que “ser” é diferente das coisas que são “outra coisa”: os diferentes seres são diferentes coisas. Logo, “ser” significa sempre “ser uma parte”. Se “ser” significa “ser uma parte”, o todo, i.e., a totalidade das partes, não pode *ser* da mesma forma que as suas partes *são* – “o todo tem de estar para além do ser”, por um lado, e, por outro, não deixa de ser verdade que o todo é a “totalidade das partes” ou dos seres. Esta é a forma de Strauss mostrar, tendo em consideração a tese heideggeriana, que Sócrates não é um

⁵⁵⁶Político entendido como domínio político e não como homem político.

⁵⁵⁷*DNH*, pp. 106-107.

⁵⁵⁸*Ibid.*, p. 106 e *CM*, p. 19.

⁵⁵⁹“Sócrates afastou-se dos seus predecessores ao identificar a ciência do todo, ou de tudo o que é, com a compreensão do que é cada um dos seres” – *DNH*, p. 107.

dogmático: para Sócrates o todo permanece uma coisa essencialmente misteriosa. Mas, para compreender o todo é necessário entender cada uma das suas partes ou, dito de forma mais rigorosa, a articulação das partes do todo ou seres no todo – o que parece pressupor, em concordância com a tese de Heidegger, alguma noção prévia do todo.⁵⁶⁰

Para conhecer as diversas partes do todo ou os seres, é então necessário perguntar “o que é?”. Essas partes heterogêneas essencialmente diferentes, ou seres, são “sensivelmente” diferentes, i.e., são percebidas como *coisas* diferentes pelos sentidos. Mas para além de serem “sensivelmente” diferentes, os seres ou partes do todo também são “noeticamente diferentes”.⁵⁶¹ Quer isto dizer que para *conhecer* o todo – o que é essencialmente diferente de perceber as coisas apenas através dos sentidos –, para Sócrates, e, acrescente-se, também para Aristóteles, é necessário conhecer o “quê” (*quid*) de cada parte do todo, a saber, as diversas “classes de seres” (o itálico é nosso), ou perguntar “o que é?” no que diz respeito às diversas coisas.⁵⁶² Também quer dizer, no entanto, apenas para Sócrates e não para Aristóteles⁵⁶³, que para conhecer um ser ou uma parte do todo é necessário conhecer a sua respectiva articulação dessa parte no todo. Ao perguntar “o que é o político?”, Sócrates está a investigar a respectiva classe do político e, em especial, de uma coisa humana, na sua articulação com o todo. Aristóteles, por sua vez, investiga o político e desliga essa investigação do todo. Tanto Aristóteles como Sócrates parecem concordar que, por as partes do todo serem “noeticamente diferentes”, é errado reduzir o conhecimento de uma parte, i.e., da sua respectiva classe, ao conhecimento de outra parte ou classe. Por outro lado, Sócrates e Aristóteles também concordam que é errado conceber uma certa parte ou classe como a “causa” de outra. Cada ser ou parte do todo forma a sua respectiva classe de coisas. A classe de cada ser é, à luz desse ser ou parte, a classe “principal”. Pela mesma razão, a causa de um ser não é outro ser, mas a sua própria classe. E a sua classe é a causa “*par excellence*”.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰*Ibid.*, p. 109. Remetemos o leitor para o quarto capítulo deste trabalho.

⁵⁶¹Sobre este assunto veja-se *WIPP*, p. 39; *PS*, pp. 93-94, p. 108 e *OT*, p. 277 e ss.

⁵⁶²Como realça Louis Mint acerca de Collingwood, este último não perguntou ou tentou responder à questão “o que é a história?”. Noutro lugar, renunciou especificamente a todas as questões como a forma “o que é X?”. Cf. “Collingwood's Dialectic of History”, *op. cit.*, p. 4.

⁵⁶³Erich Frank, *op. cit.*, pp. 36 e ss.

⁵⁶⁴*CM*, p. 19.

Dito por outras palavras, se “ser” quer sempre dizer “ser uma certa coisa”, o ser de uma coisa ou a sua essência é “principalmente o seu *quid*, a sua figura ou forma ou carácter”, e não a sua causa ou origem. Os seres *não têm causas* porque são a sua própria causa, logo, para compreender um ser é preciso compreendê-lo, não como “um produto de um processo que a ela conduz”, ou sob a lógica da mera causalidade, mas como um processo que depende de um certo “fim” (*telos*) ou sob a lógica da teleologia. Ao perguntar “o que é?” ou ao investigar o *quid* das coisas, na verdade, está-se a investigar o “carácter” de uma coisa ou conjunto de coisas que formam uma “classe” porque partilham a mesma essência.⁵⁶⁵

Aristóteles subscreve sem margem para dúvidas a lição socrática ao procurar compreender a classe das coisas políticas, i.e., o seu carácter peculiar, como uma parte do todo que não pode ser reduzida ao conhecimento de outra parte ou do todo. Porém, para si a compreensão do carácter peculiar das coisas políticas, bem como dos demais objectos das ciências práticas, exige a separação entre a ciência prática e a ciência teórica. Como Sócrates, ou melhor, como o Sócrates de Platão e o Sócrates de Xenofonte, não separam a ciência política da ciência teórica no exercício de compreensão das coisas políticas, a grande questão consiste em saber se o carácter peculiar das coisas políticas, ou antes, se a compreensão das coisas políticas é mais profunda ou rigorosa quando se separa a ciência teórica da ciência prática. Consiste em saber em que diferem a ciência política e a filosofia política.

Para Strauss a “viragem” socrática – ou seja, perguntar “o que é?” no que diz respeito às coisas humanas ou políticas –, equivale a um “regresso” à “sanidade”, “sobriedade” ou ao “senso comum”.⁵⁶⁶ Vejamos o que se está realmente a dizer com esta afirmação. Para Aristóteles o senso comum ou a sabedoria proverbial é equivalente à prudência. Mas também é verdade que a prudência é ameaçada pela teoria, i.e., por opiniões acerca do todo. Strauss pode falar de Sócrates e do seu “regresso” ao senso comum porque, depois da descoberta da filosofia, a acção prudente, própria da arte política pré-filosófica, terá sido ameaçada por falsas opiniões acerca do todo. Neste sentido, Strauss parece estar a concordar com Sócrates (Platão e Xenofonte) e a discordar de Aristóteles por entender que filosofia é prudência, i.e., restitui à ciência

⁵⁶⁵ *DNH*, p. 107.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 108 e *CM*, pp. 19-20.

política o seu bom senso original. Será por essa razão que Leo Strauss discute os primeiros “filósofos políticos” e, em especial, Hipodamo de Mileto, antes de discutir a originalidade e significado da abordagem socrática.⁵⁶⁷

Mas a ideia de que Sócrates promoveu o regresso ao senso comum tem ainda outro significado: o de se consagrar, não à investigação do todo ou das coisas naturais ou divinas, mas à investigação das coisas humanas. A razão é a simples: as “raízes do todo estão escondidas”. Enquanto homens apenas temos acesso, de forma incompleta, a partes do todo – por sinal noeticamente heterogéneas. Por o conhecimento do todo ser incompleto, o regresso à sobriedade ou ao senso-comum também é um regresso à moderação: faz-se acompanhar da observação de que as coisas políticas formam uma classe de coisas “à parte” e de que o homem não tem um conhecimento completo das coisas políticas ou humanas.⁵⁶⁸ Por sabermos que nada sabemos, em especial acerca das coisas políticas, somos obrigados a ser moderados – a sabedoria não está separada da *sophrosune* ou do autoconhecimento. Como salienta Mewes:

*“para o estudo da acção política, sobriedade quer dizer compreender os princípios da política tendo por base o conhecimento intrínseco da própria cidade activa, ao invés de ter por base a especulação acerca dos primeiros princípios dos seres.”*⁵⁶⁹

Ora, Sócrates debruça-se sobre as coisas humanas e não sobre as coisas naturais ou divinas porque “as coisas que são primeiras em si mesmas”, i.e., os seres, também “são de algum modo primeiras para nós”.⁵⁷⁰ Esta questão parece estar relacionada com o facto de a natureza humana ser simultaneamente uma coisa humana *e*, como o próprio nome indica, uma coisa natural. Por outro lado, as coisas que são primeiras em si

⁵⁶⁷Considere-se *Ibid.*, p. 17. Considere-se ainda toda a discussão acerca do Estrangeiro ateniense e os seus “predecessores” – *Ibid.*, pp. 14-17.

⁵⁶⁸*DNH*, p. 108.

⁵⁶⁹*Hannah Arendt and Leo Strauss, op. cit.*, p. 110. Ao contrário do que faziam os pré-socráticos.

⁵⁷⁰*FPP*, p. 75 – “toda a filosofia antiga é a-histórica. “A-histórico” não é o mesmo que “sistemático”. A filosofia clássica não era sistemática, mas ao mesmo tempo era “a-histórica”. “Sistema” significa a derivação da soma completa das realidades a partir da *proton physei* – presume que podemos começar com a *proton physei*, que o pensador está no princípio. A filosofia clássica compreende-se a si própria como a ascensão interminável do *proteron pros hemas* até ao *proteron physei*.”

mesmas revelam-se não por completo, mas necessariamente, nas opiniões dos homens – por contraposição àquilo que defende a tradição iluminista e racionalista. O estudo das coisas humanas justifica-se pela importância da opinião e, portanto, da compreensão natural, na compreensão do todo e, em especial, das partes do todo.⁵⁷¹

O regresso à sanidade, promovido pela abordagem socrática, consiste então na ideia de que o senso comum tem um dos papéis mais importantes no conhecimento das coisas. Quando se pergunta “o que é?”, indaga-se a essência da coisa, mas a essência da coisa surge antes de mais como a sua *eidos*.⁵⁷² A *eidos* de uma coisa é a sua “figura”, “forma”, “carácter” ou “ideia”. É o primeiro dos elementos a que temos acesso acerca dessa coisa. É possível falar da abordagem socrática como um regresso à sobriedade propriamente dita porque, de acordo com Sócrates, aquilo que conseguimos “ver” acerca das coisas, sem “grande esforço”, traduz-se no primeiro, mas certamente não menos relevante, conhecimento que podemos ter acerca delas. Por conseguinte, a noção de que a ideia de uma coisa é a “superfície” dessa coisa, i.e., a forma como a coisa aparece ao homem que, por sinal, não requer um “grande esforço” intelectual. O grande pressuposto da abordagem de Sócrates é então a de que as coisas que são “primeiras em si mesmas”, ou seres, são primeiras para nós ou chegam aos nossos olhos enquanto “fenómenos”. O mesmo é dizer que Sócrates deduz que a forma como as coisas nos aparecem já contém alguns elementos fundamentais acerca da sua essência: a superfície da coisa contém importantes pistas acerca da sua substância ou essência.⁵⁷³

Sócrates parte da superfície das coisas ou dos fenómenos para alcançar o conhecimento das coisas ou a sua substância. Strauss realça que as coisas aparecem-nos como fenómenos, “não no que vemos nelas”, mas “no que se diz sobre elas ou nas opiniões acerca delas”, como se a opinião fosse a expressão do fenómeno ou da forma como as coisas em si mesmas nos aparecem. A compreensão da essência ou natureza das coisas, a investigação filosófica, parte sempre por isso da opinião: “pois, toda a opinião se baseia numa tomada de consciência, numa percepção de qualquer coisa através do olho da mente”. Será por esta razão que Sócrates é descrito por Platão e por

⁵⁷¹ *CM*, p. 19.

⁵⁷² Para Heidegger, esta foi a origem do erro da ontologia Ocidental – John Wild, *op. cit.*, p. 666.

⁵⁷³ *DNH*, p. 108. Compare-se com *TM*, p. 13 – “o problema inerente na superfície das coisas, e apenas na superfície das coisas, é o coração das coisas”.

Xenofonte a dialogar com as mais variadas pessoas: as pessoas, e as suas diferentes opiniões, revelam diferentes coisas fundamentais acerca da essência das coisas.⁵⁷⁴

Se as opiniões (sobre as *coisas*) reflectem de algum modo as coisas que são primeiras em si mesmas (*seres*), é natural que existam opiniões mais correctas que outras, ou seja, que as opiniões estabeleçam “uma certa ordem” ou hierarquia – aprofundaremos este assunto no próximo capítulo. Essa ordem é naturalmente imposta, de modo legítimo ou não, pela lei e, portanto, pela cidade. A lei assume-se como uma opinião “autoritária”, isto é, proclama a essência das coisas. Em particular, proclama a ordem das coisas humanas – “torna manifestas as coisas nobres e justas”. Para proclamar a essência das coisas e a sua respectiva ordem, é indispensável que a cidade e as suas leis se pronunciem sobre os “seres mais elevados”, quer dizer, sobre as coisas super-humanas (ou seres).⁵⁷⁵ Isto é, por outras palavras, a lei funda a autoridade das suas “pronunciações” acerca da justiça e da nobreza (a autoridade do seu direito) nas suas afirmações acerca das coisas super-humanas (teologia, física, metafísica, etc.). Como a autoridade da lei parece decorrer de uma interpretação específica das coisas super-humanas – de uma interpretação que nega ser uma interpretação e que se apresenta ao homem como *a* verdade –, a lei ou a cidade exige reverência pela (e obediência à) sua proclamação. Pela mesma razão, desaprova que o homem a ponha em causa ao investigar as coisas super-humanas ou, o que será semelhante, ao desobedecer às suas leis.⁵⁷⁶

Sócrates *parece* ser “piedoso” por se dedicar unicamente ao estudo das coisas humanas: “a sua sabedoria é conhecimento da ignorância porque é piedade e é piedade porque é conhecimento da ignorância”. Dito de outro modo, uma vez que Sócrates reconhece a ausência de um conhecimento do todo e, em especial, das coisas naturais ou divinas, é piedoso, i.e., não disputa a existência dos deuses da cidade. E porque é piedoso não investiga as coisas divinas ou naturais. Por não investigar as coisas super-humanas, parece reverenciar a interpretação da cidade acerca das coisas super-humanas

⁵⁷⁴CM, pp. 19-20.

⁵⁷⁵Mesmo que as leis não se pronunciem explicitamente sobre as coisas primeiras ou sobre as coisas divinas – retomaremos a esta questão no terceiro subcapítulo do próximo capítulo.

⁵⁷⁶CM, p. 20.

e, por isso, ser levado a obedecer simplesmente às suas leis – parece reconhecer a autoridade da opinião contida na lei.⁵⁷⁷

Contudo, a sua tendência para ser piedoso contrasta fortemente com a sua inclinação para compreender a essência das coisas humanas ou com a convicção, nas palavras de Robert Mcshea (que reflectem o pensamento de Sócrates), de que uma “vida não-examinada não vale a pena ser vivida”.⁵⁷⁸ Com efeito, para conhecer as “essências” a partir das opiniões autoritárias acerca das coisas humanas e, em especial, sobre a nobreza e justiça, Sócrates é obrigado a questionar a lei. Questionar a lei, i.e., uma opinião autoritária, implica questionar a autoridade da interpretação das coisas super-humanas contida na lei ou pressuposta por ela. Como o questionar da lei implica o questionar os deuses da cidade, A. Ferguson afirma que Sócrates foi condenado à morte, não porque introduziu novos deuses, mas porque introduziu deuses não-oficiais.⁵⁷⁹ Repare-se que Sócrates só questiona a lei porque ela se apresenta como uma opinião, ainda que inquestionável, ou melhor, como *a* verdade. Sócrates não questiona a lei enquanto lei – o seu propósito não é revolucionário ou político, quer dizer, não pretende duvidar da autoridade enquanto autoridade, mas filosófico ou contemplativo. Aristóteles, não estando preocupado com a questão das essências, pelo menos no contexto da sua ciência política, não precisa de questionar a relação entre as leis e as coisas super-humanas, ou entre as opiniões e o conhecimento. Sócrates e Aristóteles parecem ser homens piedosos, mas Aristóteles é-o em discurso e em actos. Isto também quer dizer que a sua ciência política não oferece uma protecção plenamente eficaz contra as ameaças teóricas.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷*Ibidem*. Compare-se com A. Ferguson, “The Impiety of Socrates”, *The Classical Quarterly*, Vol. 7, No. 3, 1913, pp. 157 e ss.

⁵⁷⁸Cf. “Human Nature Theory and Political Philosophy”, *American Journal of Political Science*, Vol. 22, No. 3, 1978, p. 660. Compare-se com Farabi, *Philosophy of Plato*, §30, *SPPP*, p. 42 e *PS*, pp. 96 e ss. Não é a questão de saber se o oráculo de Delfos influenciou ou não Sócrates na sua missão, mas de perceber que a missão de Sócrates se funda na consciência da ignorância ou no reconhecimento da existência de problemas fundamentais e da ausência de um conhecimento imediatamente disponível das soluções. Cf. Thomas Brickhouse e Nicholas Smith, “The Origin of Socrates' Mission”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4, 1983, p. 659.

⁵⁷⁹*Op. cit.*, p. 158.

⁵⁸⁰*CM*, p. 20. Compare-se com *LAM*, p. 206.

Aprofundaremos este assunto nos primeiros subcapítulos do próximo capítulo, mas poder-se-á adiantar já que Sócrates, e com efeito todo o filósofo enquanto filósofo, parece ser obrigado a questionar a lei porque, estando preocupado em conhecer as essências a partir das opiniões, não pode deixar de reparar que os códigos de leis das diversas cidades se contradizem nos seus “veredictos”. Isto é apenas outra forma de dizer que a diversidade de códigos de leis reflecte a diversidade mais fundamental de opiniões autoritárias contraditórias. Para descobrir se alguma dessas opiniões é realmente verdadeira, se contém alguma verdade ou põe a descoberto alguma diferença essencial, por mais pequena que possa ser, Sócrates é obrigado a ascender da lei ou da convenção (*nomos*) – da diversidade de opiniões – até à natureza (*physis*) – até ao conhecimento ou opinião correcta. Como essa ascensão implica um profundo questionamento da lei e da sua autoridade, a investigação de Sócrates que, por sinal, se apercebe da estreita relação entre a opinião, lei, cidade e as coisas super-humanas ou divinas, requer “uma nova percepção, cautela e ênfase”.⁵⁸¹

O ponto de partida de Sócrates é então o “senso comum” contido nas “opiniões aceites”. Ora, numa cidade, as opiniões aceites são desde logo idênticas às opiniões cristalizadas nas suas leis. Seja como for, ao mencionar o senso comum, Strauss está no fundo a dizer que o ponto de partida da filosofia política de Sócrates é a própria ciência política de Aristóteles. Contudo, só a filosofia política de Sócrates, ao contrário da ciência política de Aristóteles, leva a sério essa ideia. Seja como for, para transcender o mero senso comum, i.e., a ciência política de Aristóteles, Sócrates emprega a “dialéctica”: a dialéctica consiste num método que visa ascender das opiniões, por meio de “um argumento lúcido, compreensivo e sensato”, até ao conhecimento.⁵⁸²

⁵⁸¹“Percepção”, porque reconhece a estreita relação entre a autoridade da lei e as coisas super-humanas ou divinas; “cautela”, porque essa estreita relação exige o respeito pelas leis da cidade; “ênfase”, porque a natureza não é simplesmente idêntica à lei.

⁵⁸²Compare-se *DNH*, pp. 108 e ss. com *CM*, p. 20. Para Strauss há uma clara relação entre o facto de Sócrates empregar o método da dialéctica, a ironia, e o facto de a sabedoria não estar disponível. Em *Ibid.*, pp. 51 e ss. Strauss explica o significado da ironia e a forma como depende do facto de a sabedoria não estar disponível. Se não está disponível significa que não pode haver tratados, mas apenas diálogos, i.e., conversas entre homens de diferentes graus de conhecimento. A ironia é como que a dissimulação dos homens mais sábios nas suas conversas com os homens menos sábios ou ignorantes. Neste sentido, não existe um diálogo platónico entre homens igualmente superiores, como entre Platão e Sócrates. Para perceber o que diria Platão a Sócrates, por exemplo, é preciso analisar as afirmações dos seus diálogos *ad hominem*. Aristóteles recusa-se a considerar o elemento irónico do diálogo porque, para si, a sabedoria está disponível. Veja-se sobre este assunto *OT*, p. 277. Sobre a ironia socrática, considere-se Iakovos Vasilou, “Socrates' Reverse Irony”, *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 1, 2002, pp. 220-230 e David

À filosofia política de Sócrates, Strauss, empregando a terminologia de Aristóteles, chama de “primeira filosofia” ou de “núcleo da filosofia”. É a primeira filosofia porque é a que está mais perto do homem e dos assuntos humanos. Além disso, como é o ponto de partida indispensável da investigação filosófica das coisas não-humanas, é o núcleo ou base da investigação filosófica no sentido lato.⁵⁸³ Strauss realça a dificuldade da tarefa filosófica ao dizer que, para todos os efeitos, i.e., mesmo que se reconheça que a filosofia política é a primeira filosofia ou núcleo da filosofia, só o conhecimento das partes está disponível. Isto quer dizer que, para Sócrates, o conhecimento do todo não está disponível e, por conseguinte, que o conhecimento das partes é sempre parcial. Se o conhecimento das partes é parcial, ou seja, se nunca é possível responder plenamente à pergunta filosófica essencial, viz., “o que é?”, também não é possível transcender por completo a opinião: parece não ser possível compreender perfeitamente a essência da cidade e do político.⁵⁸⁴ A dialéctica tem as suas limitações. O mesmo vale por dizer, o conhecimento das partes é afectado pelo carácter evasivo do todo: o “início” ou as perguntas, i.e., o reconhecimento da ausência de uma resposta acerca de uma parte do todo ou do próprio todo, “retém” sempre “uma evidência maior que o fim ou que as respostas”. Neste sentido, a tarefa filosófica é “feia” ou idêntica à tarefa de Sísifo: implica sempre um regresso ao início ou à pergunta.⁵⁸⁵

Para Sócrates todas as partes do todo estão articuladas com o todo, como a esfera política, em especial, está aberta para o todo, a ciência política não pode ser uma “disciplina independente” – tem de se transformar em filosofia política. Aristóteles, pelo contrário, procura fundar a ciência política como uma disciplina inteiramente independente. Mas este procedimento tem um custo. A ciência política de Aristóteles, ao contrário da filosofia política de Sócrates, não é a “disciplina mais fundamental” ou “mais elevada” entre as disciplinas existentes. A razão é simples: não se traduz num conhecimento do todo, e o conhecimento do todo tem mais dignidade que o

Wolfsdorf, “The Irony of Socrates”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 2, 2007, pp. 175-187.

⁵⁸³ Para conhecer as coisas não-humanas primeiro é preciso conhecer as coisas humanas.

⁵⁸⁴ Considere-se *WIPP*, p. 39-40.

⁵⁸⁵ *CM*, pp. 20-21. Cf. *WIPP*, pp. 39-40.

conhecimento de uma das suas partes.⁵⁸⁶ Blaise Pascal está *quase* totalmente certo quando diz que a investigação platónica e aristotélica das coisas políticas “era a parte menos filosófica e menos séria das suas vidas”, pois, Platão e Aristóteles “escreveram sobre a política como se tivessem de impor ordem num hospício”.⁵⁸⁷

Strauss ilustra a diferença entre Sócrates e Aristóteles evocando uma diferença entre o Sócrates de Platão e o próprio Aristóteles. Segundo Strauss, há uma inegável relação entre a *República* e o *Timeu*, ou seja, entre a sua ciência política e a sua cosmologia (física). O mesmo já não acontece em Aristóteles. A *Política* pode ser plenamente separada da sua *Física*. A cosmologia de Aristóteles é então perfeitamente separável da grande questão da ciência política, a saber, da questão do melhor regime político ou do melhor modo de vida: em Platão, por detrás de qualquer questão acerca das coisas não-humanas, reside sempre a questão do melhor modo de vida. Porque em Aristóteles não se ascende da ciência política até à filosofia propriamente dita, Strauss assinala que na filosofia de Aristóteles a ascensão é menor quando comparada com a filosofia platónica.⁵⁸⁸

É por essa razão que Platão apresenta a sua obra em diálogos. Já Aristóteles apenas escreve tratados. Se o tratado se traduzir na correspondência entre a arte escrita e a convicção de que cada disciplina deve estar isolada das demais, ao jeito de uma enciclopédia de tratados das ciências, teremos de concluir que o diálogo é expressão da correspondência entre a arte escrita e as diversas disciplinas com o propósito de conhecer ou articular o todo.⁵⁸⁹

Ora, porque funda uma ciência política independente, Aristóteles pode agir “directamente” como um professor de qualquer “legislador” ou “político” – ver-se-á porquê, com outro detalhe, no quarto subcapítulo. O mesmo é dizer, a ciência política de Aristóteles funciona como um ensinamento “simultâneo” e “colectivo”.⁵⁹⁰ Platão, por seu turno, “apresenta o seu filósofo político a orientar, numa conversa, um ou dois

⁵⁸⁶CM, p. 21.

⁵⁸⁷*Pensées*, §331 e §294.

⁵⁸⁸CM, p. 21. Comparar com *DNH*, p. 135.

⁵⁸⁹CM, p. 21. Veja-se ainda *OT*, p. 277.

⁵⁹⁰*WIPP*, p. 81-82.

homens que procuram pela melhor ordem política ou estão em vias de legislar uma comunidade definida”. Tente-se compreender o que está verdadeiramente em causa neste raciocínio de Strauss. A ciência política de Aristóteles fala do mesmo modo para todos os homens porque é uma disciplina independente.⁵⁹¹ É o mesmo que afirmar que, por ser uma ciência independente, torna a questão do melhor regime político, na questão política por excelência, na questão essencialmente prática de saber como governar ou governar bem. É possível governar bem até em regimes políticos menos bons. Como é possível governar bem em todos os regimes políticos, Aristóteles escreve tratados e fala para todos os actuais e potenciais políticos. No caso de Platão, como este não separa a ciência política das demais disciplinas e, em especial, das disciplinas teóricas, a questão do governo retém a sua dimensão teórica e prática. Ao referir que o filósofo político de Platão apenas guia um ou dois interlocutores, numa conversa, Strauss insinua que o melhor governo não é o melhor governo possível. E ao dizer que estão prestes a governar uma “comunidade definida”, está a insinuar que nem todas as comunidades definidas são a melhor comunidade ou ordem política. Nesta linha de raciocínio, Strauss acrescenta que o único quase-diálogo na *Política* ocorre entre um oligarca e um democrata, insinuando assim que o melhor regime político não é a oligarquia, nem a democracia e, por outro lado, que é um *quase*-diálogo porque não discute a aristocracia ou o melhor regime político. Além disso, Strauss também assinala que esse quase-diálogo não aparece no início da *Política*. Com isto, Strauss parece querer realçar que a *Política* não é como a *República*, ou seja, não opera uma ascensão ou, em outros termos, não é uma obra essencialmente filosófica.⁵⁹²

3 – A prudência

Antes da fundação da filosofia política realizada por Sócrates, os filósofos consideravam a natureza superior às artes e as artes superiores à lei. Esta tese decorria da negação da existência de direito natural ou de verdade no direito.⁵⁹³ Aristóteles, que no essencial segue o pensamento filosófico clássico, também considera a natureza superior à lei. Mas ao contrário dos filósofos convencionalistas, que neste aspecto se

⁵⁹¹Esta ideia será algo modificada no quarto subcapítulo.

⁵⁹²CM, p. 21.

⁵⁹³Considere-se Platão, *Leis*, 889-890.

distanciam de Sócrates, Aristóteles assevera a existência da lei boa, isto é, da lei conforme à natureza. Se houver a lei boa, Aristóteles discorda dos filósofos convencionalistas na medida em que considera a lei superior às artes: as artes não são necessariamente boas, pois a sua correcta utilização depende da prudência, i.e., da perícia que se torna mais visível no político enquanto político e que está preocupada com a vida boa.⁵⁹⁴

Segundo um certo “tipo” de filósofo político anterior a Sócrates, a saber, Hipodamo⁵⁹⁵, as artes são superiores à lei porque, ao contrário da lei, as artes estão sujeitas a um “refinamento infinito” e, por isso, ao progresso. O progresso das artes depende da razão, o que faz dele um progresso racional. A verdadeira razão para as leis não estarem sujeitas a um “refinamento infinito” é a de que a obediência à lei em quase nada depende da razão. O verdadeiro motivo para sustentar que as leis são inferiores às artes é então o de que as leis geram obediência acima de tudo através do costume e não da razão. Como a obediência à lei depende do costume, é preciso muito tempo para gerar obediência.⁵⁹⁶

Aristóteles até pode concordar com os filósofos convencionalistas no sentido que a lei não está sujeita a um refinamento infinito, ao contrário das artes, mas, não obstante, mantém que as artes enquanto artes devem ser reguladas pela lei e, por conseguinte, “subordinadas à lei”: o progresso infinito das artes deve ser regulado pela lei boa. Nas suas palavras, é a ciência política que “determina quais são as ciências necessárias aos Estados e quais são aquelas que cada classe de cidadãos deve aprender, e até que ponto”.⁵⁹⁷ A verdadeira qualidade da lei não é o “direito à obediência”, mas o facto de a lei enquanto lei ser um “ditame da razão”. Quer dizer, a razão pressuposta pela lei, muito embora seja insuficiente para gerar obediência, é superior em dignidade

⁵⁹⁴Sobre o carácter essencialmente prático da discussão do direito natural feita por Aristóteles, veja-se *DNH*, pp. 135-136.

⁵⁹⁵Aristóteles, *Política*, 1267a21 e ss. Hipodamo será o primeiro filósofo político, e não Sócrates, porque foi o primeiro a investigar a questão do melhor regime político, pois, a filosofia política é a investigação da questão do melhor regime político (*Ética a Nicómaco*, 1135a4-5). Contudo, Strauss diz que Hipodamo é um “tipo” de filósofo político, ou seja, dá a entender que não aborda a questão do melhor regime político da forma correcta, porque não encara as coisas políticas na sua especificidade.

⁵⁹⁶Aristóteles, *Política*, 1269a10-27.

⁵⁹⁷*CM*, p. 23. Compare-se com Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a27-b6. Veja-se ainda *ibid.*, 1180a18-22; 1134a34 e *Política*, 1287a28-30.

à razão pressuposta pelas artes, porque a primeira aponta para “todo o bem humano”, ao passo que a segunda apenas aponta para um bem parcial, a saber, para o bem que resulta da sua actividade.

Strauss discute o caso da arte legislativa para ilustrar a ideia de que a lei, ou os subprodutos da arte ou ciência política, apontam, por contraposição às artes, para a vida boa ou para todo o bem humano. Sim, a arte legislativa é uma arte, mas, segundo Strauss, é uma arte impar porque reflecte o carácter superior da lei ou, mais fundamentalmente, da ciência ou arte política. Ora, as leis são o produto da arte legislativa. Esta arte, argumenta Strauss, é a forma “mais elevada” de “sabedoria prática ou prudência”.⁵⁹⁸ É aquela prudência que se relaciona com o “bem comum” da sociedade política e, portanto, que aponta em maior grau para a vida boa. Quer dizer, a prudência pode assumir vários tipos: tanto é a arte de procurar o bem comum, como é a arte de procurar o bem particular do homem.⁵⁹⁹ Como esclarece Aristóteles, “o bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas”, continua, “o bem que um povo e os Estados obtém e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino”.⁶⁰⁰ Venha a assumir esta ou aquela forma, a prudência é superior à arte porque aponta para a vida boa.

Seja qual for o tipo de prudência, como toda a prudência aponta para “todo o bem humano”, para a vida boa, só ela “permite distinguir entre as artes genuínas (como a medicina) e as artes impostoras (como a cosmética) e decidir qual o uso correcto (...) da arte”.⁶⁰¹ Por outras palavras, é a prudência e não a arte enquanto arte que discerne em que medida o produto da arte é um bem, e quando é que o é. Nas lapidares palavras de Aristóteles, é prudente aquele “que tem o poder de deliberar correctamente acerca

⁵⁹⁸Perceber-se-á melhor, mais à frente, por que motivo Strauss faz equivaler aqui a prudência à *sabedoria* prática, quando no primeiro subcapítulo fez equivaler a prudência à *ciência* prática.

⁵⁹⁹“A perícia política e a sensatez são uma e a mesma disposição. A essência de ambas não é, contudo, a mesma. A que diz, por um lado, respeito ao Estado é uma forma de sensatez legisladora, que lança as bases a partir de princípios fundamentais; a que diz respeito às circunstâncias particulares que cada vez se formam na vida tem a designação geral de perícia política. (...) Parece, por outro lado, também que a sensatez diz fundamentalmente respeito a cada um em si próprio na sua individualidade, e tem também a designação geral de sensatez” – *Ética a Nicómaco*, 1141b23-32 (substitua-se sensatez por prudência e perícia política por ciência ou arte política).

⁶⁰⁰*Ibid.*, 1094b7-10. Cf. *CM*, p. 24.

⁶⁰¹*Ibid.*, p. 24.

das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular, como, por exemplo, acerca daquelas coisas que são boas em vista do restabelecimento da saúde, ou da obtenção de vigor físico, mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral”.⁶⁰²

Strauss sugere então que deve haver uma relação entre as artes e o “Direito” ou “Lei” – emprega deliberadamente os termos “Direito” e “Lei”, escritos com maiúsculas. Essa relação é evidenciada pela prudência: a Lei ou o Direito, i.e., a lei boa ou o direito natural põe a descoberto o limite da arte ou em que medida a arte constitui um bem. A prudência é superior à arte porque, ao contrário da arte, corresponde à sabedoria prática da vida boa e, por isso, permite discernir em que medida a arte contribui para a vida boa. Se aponta para a vida boa, a prudência, a base da arte legislativa, também corresponde à ciência das leis boas e, portanto, do direito natural. Strauss parece então empregar os termos “Lei” e “Direito” porque, como a prudência aponta para a vida boa, é a própria vida boa, ou melhor, o conhecimento prático da vida boa, que regula a arte ao apontar para a acção correcta. Isto quer dizer que a justificação das artes, e até da arte legislativa, é feita pela prudência, i.e., pela perícia que tem em vista as acções necessárias à prossecução da vida boa. Como a prudência é, no fundo, o conhecimento prático da realização da vida boa, a ciência política de Aristóteles começa a evidenciar uma relação entre a perícia da realização da vida boa, por um lado, e a investigação da vida boa ou filosofia política e a investigação do bem ou filosofia, por outro. A este propósito, Aristóteles diz que a prudência “é uma disposição actuante sobre o horizonte prático, de tal forma que se deve possuir ambas as formas de saber (universal e particular), mas mais do particular do que do universal”.⁶⁰³

Como a ciência política enquanto conhecimento prático da vida boa, i.e., daquilo que o homem deve realizar para alcançar a vida boa, pressupõe o conhecimento da vida boa, Aristóteles não nega que a ciência política aponte para a filosofia política. Mas para descobrir os meios que levam à vida boa, o homem não precisa de investigar a questão da vida boa ou do melhor modo de vida. Precisa apenas de perguntar quais são os meios indicados para a alcançar. Isto quer dizer que a prudência, o conhecimento prático da vida boa, subentende uma percepção natural da vida boa, um conhecimento

⁶⁰² *Ética a Nicómaco*, 1140b24. Compare-se com *CM*, p. 24.

⁶⁰³ *Ética a Nicómaco*, 1141b23-29. Sobre este assunto, veja-se Farabi, *Enumeration of Sciences*, 1-3.

incompleto que se basta a si mesmo, mas não precisa de qualquer investigação teórica do fim da acção prudente. Resumindo, para Aristóteles, a prudência ou sensatez, assume-se como a perícia da vida boa, mas é uma perícia essencialmente preocupada com a questão da vida boa no tempo e no espaço, e não em absoluto; é apenas uma perícia ou ciência especialmente atenta às circunstâncias práticas da realização da vida boa.

Os artífices enquanto artífices estão apenas preocupados em executar a sua tarefa, mas não em vista do seu “próprio bem”, ou seja, não estão preocupados com “todo o bem humano”. O mesmo é dizer que os artífices *qua* artífices dispensam a ciência política ou a prudência. Na verdade, os artífices só estão preocupados com o seu bem na medida em que são pagos pela realização da sua tarefa. Neste sentido, todo o artífice enquanto artífice procura o seu bem ao interligar a sua arte à arte de fazer-dinheiro: arte de fazer dinheiro parece ser a arte das artes, a arte universal ou a arte que acompanha toda e qualquer arte. Parece ser aquela arte que põe o artífice em contacto com o seu próprio bem, ou que lhe mostra que fazer dinheiro é simplesmente bom para si. Contudo, a ideia de que o bem do artífice é alcançado pela arte de fazer-dinheiro pressupõe que fazer-dinheiro é um ganho, ou antes, que fazer-dinheiro por fazer-dinheiro (aquisição ilimitada) é um bem. Se for admitido, no entanto, que a aquisição existe em função do uso ou da utilidade, tem de ser reconhecido que a aquisição ilimitada não é necessariamente boa. O uso adequado da riqueza é determinado, não pela arte de fazer-dinheiro, mas pela prudência.⁶⁰⁴

Como se mencionou, a prudência visa a vida boa. Para viver uma vida boa, a prudência precisa de escolher o bem certo no momento certo. Isso quer dizer que o homem prudente consegue perceber melhor do que ninguém quais são os bens de que precisa e quando precisa deles. Noutros termos, o homem prudente vê melhor do que ninguém quais são as suas “questões vitais”. Isso implica admitir que o homem prudente tem o conhecimento certo dos problemas ou questões práticas, bem como das soluções práticas. Se para compreender os problemas precisa de os conhecer, para os resolver precisa de decidir. Como não depende senão de si, o homem prudente precisa

⁶⁰⁴CM, p. 24. Cf. *Política* 1257b4 e ss.

de ser independente ou autosuficiente.⁶⁰⁵ Esta é, no entender de Strauss, a ligação crucial entre a prudência e a “virtude moral”: a prudência exige virtude moral porque para escolher bem o homem precisa de ser independente. A virtude moral, sendo o “hábito de escolher” bem, pressupõe que o homem é o seu próprio senhor, ou seja, que o homem escolhe o seu bem. A virtude moral é a acção prudente porque corresponde ao hábito de escolher aquilo que é realmente bom.⁶⁰⁶

As artes enquanto artes, produzindo apenas um bem parcial, não têm a mesma ligação à virtude moral que a prudência: elas não pressupõem o hábito de escolher aquilo que é bom para o homem, ou todo o bem humano. É por isso que o Aristóteles de Strauss assevera que os “escravos”, aqueles que pouco ou nada decidem ou escolhem acerca do seu próprio bem, chegam a requerer mais virtude moral que os próprios artífices enquanto artífices. Por outras palavras, até aquele homem que não tem quase independência ou depende dos outros para alcançar o seu bem, têm mais o “hábito” de escolher o seu bem do que os artífices enquanto artífices. O que equivale a dizer que os artífices enquanto tal não estão preocupados com todo o bem humano, mas apenas com um bem parcial.⁶⁰⁷

Strauss argumenta, tendo em vista o seu Aristóteles, que é precisamente a fusão entre a virtude moral e a prudência que permite levar uma vida boa, i.e., levar uma “vida nobre, que parece ser o fim natural do homem”.⁶⁰⁸ Strauss não explica porque é que a vida *nobre* é uma vida boa para Aristóteles, mas se a vida nobre decorrer da fusão da virtude moral com a prudência, então somos forçados a concluir que a vida nobre é aquela vida em que o homem escolhe aquilo que é bom; e procurar aquilo que é bom é o fim natural do homem. Mas porque é que lhe chama *nobre* e não simplesmente prudente ou esclarecida? Ao apelidar a vida prudente de vida nobre, ficamos com a sensação de que a vida nobre é a vida honrada ou a vida consagrada à justiça. Seja qual for o caso, Strauss acrescenta logo a seguir a ideia de que a “melhor vida” é a vida dedicada à “compreensão” ou à contemplação, “por distinção à vida prática ou

⁶⁰⁵Sobre a relação entre a autosuficiência e a felicidade veja-se Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b5 e ss. Hesitamos em usar a palavra autónomo para descrever o homem prudente dada a carga kantiana que lhe esta associada.

⁶⁰⁶CM, p. 25.

⁶⁰⁷*Ibidem*. Cf. Aristóteles, *Política*, 1260a33-41.

⁶⁰⁸CM, p. 25.

política”.⁶⁰⁹ Fica insinuado, por conseguinte, que a vida nobre é uma vida boa, porventura meramente prática ou política, mas não é a “melhor vida”: a contemplativa, a que não é prática ou política, não é apenas uma vida boa, é também a melhor das vidas.⁶¹⁰

Admitindo então que, para Aristóteles, a vida contemplativa é mais digna que a vida nobre, Strauss é levado a concluir que a sabedoria prática ou a prudência no sentido mais elevado é inferior à sabedoria teórica (“o conhecimento do todo, i.e., daquilo em virtude do qual todas as coisas são um todo”). A sabedoria teórica está preocupada em conhecer as coisas naturais ou divinas, o *kosmos*, e não as coisas ou assuntos humanos. Por esta razão, a sabedoria prática, para além de inferior à sabedoria teórica, também é sua “subserviente”: as coisas humanas são parte das naturais ou divinas. Contudo, no mundo das coisas estritamente humanas, “a prudência é suprema”, ou seja, não é a sabedoria teórica que determina a acção prudente que por sua vez conduz à vida boa: é errado pensar no todo através da prudência ou na prudência através do todo. Mais, como a prudência é suprema na esfera política, nessa esfera o homem mais digno é o homem prudente ou nobre, que leva uma vida prática ou política, e não o filósofo.⁶¹¹ Na vida contemplativa, porém, não é a prudência, mas a perfeição ou excelência teórica que se sobrepõe a todas as outras virtudes.

Strauss resume então o raciocínio aristotélico por detrás da fundação da ciência política enquanto disciplina independente da seguinte forma: a ciência política pode ser uma disciplina independente, a ciência prática da vida boa, porque a arte é inferior à lei ou à prudência (a prudência aponta para a vida boa); a prudência ou sabedoria prática, por seu turno, é inferior à sabedoria teórica (a vida nobre é inferior à vida contemplativa); já a sabedoria teórica (conhecimento do todo) pode ser alcançada pelo homem ou está disponível, ou seja, a vida contemplativa pode alcançar o seu objectivo.⁶¹²

Ao limite, se a fundação da ciência política enquanto disciplina isolada depende, da possibilidade de alcançar a sabedoria teórica, para Sócrates não existem

⁶⁰⁹Compare-se *Ibidem.* com, por exemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178a6-9.

⁶¹⁰Compare-se Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b21 com 1178b5.

⁶¹¹Aristóteles, *Ibid.*, 1141a28-b6 – sobre a autonomia da prudência.

⁶¹²*CM*, p. 25.

disciplinas isoladas porque a sabedoria teórica não está disponível: a ciência política não é simplesmente independente dos outros conhecimentos das partes do todo, ou melhor, para alcançar o conhecimento do todo, o homem precisa de atingir o conhecimento das partes e, portanto, de articular o conhecimento das partes com o conhecimento do todo: o conhecimento das coisas humanas ou políticas é uma pista, senão a melhor pista, para o conhecimento do todo. No caso de Aristóteles, e por contraposição à filosofia política de Sócrates, como a prudência é a base da ciência política e esta ciência dispensa a ciência teórica, a ciência política de Aristóteles pode assumir-se como a “forma plenamente consciente de 'senso comum' de compreender as coisas políticas”, i.e., uma compreensão que “preserva” a perspectiva do “político” ou “cidadão” e, por outro lado, não precisa de transformar a perspectiva do cidadão na do filósofo, digamos assim.⁶¹³

4 – A compreensão política dos gentil-homens

No primeiro subcapítulo deste capítulo viu-se que para o Aristóteles de Strauss o conhecimento dos princípios da acção humana, dos seus verdadeiros princípios, depende da “percepção natural”. Strauss acrescenta, contudo, que não é a mera percepção natural, mas também a própria virtude moral *qua* virtude moral que “fornece” os princípios da acção prudente. A percepção natural e a virtude moral são então correlativas: é o homem moralmente bom que tem consciência dos princípios da vida boa. Esta ideia pode sugerir que é um mero artifício, *viz.*, a educação própria do homem moral ou a “educação liberal”, que fornece os princípios da acção humana. Mas a educação liberal consiste na formação de homens livres.⁶¹⁴ E a formação de homens livres consiste na inculcação do hábito de escolher bem.

Seja como for, se for preciso ser um gentil-homem ou um homem moralmente bom para conhecer os princípios da vida boa, somos rapidamente confrontados com a ideia de que nem todos os homens estão em posição de ser prudentes (ou levar uma vida boa), ou com a ideia de que uns homens podem governar melhor que outros. A ciência política de Aristóteles, sendo, entre outras coisas, uma reflexão sobre a prudência, é especialmente dirigida aos gentil-homens. O mesmo é dizer, só o gentil-

⁶¹³ *Ibid.*, p. 25.

⁶¹⁴ *LAM*, p. 28.

homem pode ter o conhecimento dos princípios da vida boa, i.e., dos “fins nobres e justos”.⁶¹⁵

Alguém como um positivista poderia argumentar, contra Aristóteles, que o homem prudente não é necessariamente o gentil-homem ou aquele que leva uma vida nobre, mas simplesmente aquele que possui esperteza: o homem que leva a vida boa seria o homem que emprega os meios necessários à realização de certos fins, sejam eles quais forem. Aristóteles diz que a diferença entre o homem prudente e o esperto – sendo que o homem prudente também é esperto, mas o esperto não é necessariamente prudente – é a de que os fins do homem prudente são excelentes, i.e., são naturais. Neste sentido, “o fim supremamente bom apenas aparecerá ao homem de bem”, ou seja, continua Aristóteles, “a maldade [fins maus] perverte e faz errar a respeito dos princípios fundamentais da acção humana, de tal sorte que é manifesto que é impossível alguém ter sensatez [prudência] se não for um homem de bem”.⁶¹⁶

Se a esfera da prudência está fechada ao todo e, por isso, à ciência teórica e, por outro lado, se o gentil-homem é o homem prudente, isso quer dizer que as questões teóricas acerca dos assuntos humanos, as questões características, por exemplo, da filosofia política de Sócrates, segundo Aristóteles contrariam o carácter do gentil-homem e da própria virtude moral. O gentil-homem é aquele homem que melhor encarna o carácter essencialmente fechado da esfera da prudência. Nas palavras de Strauss, “ao procurar pelos princípios mais elevados [teoria], levantamos a questão 'porque devemos ser decentes?', mas ao fazê-lo já cessámos de ser um gentil-homem”.⁶¹⁷ Ou seja, para o gentil-homem, a acção prudente deve ser escolhida pelas suas próprias qualidades e não porque conta com justificações teóricas. Aristóteles, por seu turno, explica esta ideia da seguinte forma:

“talvez se tenha de começar pelas coisas mais familiares. É por esse motivo que quem ouvir falar justamente sobre as manifestações de nobreza e o sentido da justiça nas acções humanas e, em geral, sobre o que diz respeito de modo essencial à perícia política terá de ser conduzido por processos correctos

⁶¹⁵CM, p. 25. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a24-26; 1144a7-9;

⁶¹⁶*Ibid.*, 1144a18-15.

⁶¹⁷CM, pp. 25-26.

*de habituação. É que o que é já um princípio fundamental, e se for suficiente, não é necessário acrescentar o porquê?*⁶¹⁸

O gentil-homem é reconhecido não só por outros gentis-homens, mas também por aqueles que tiveram uma “educação deficiente”. Os primeiros estarão de acordo quanto às coisas morais, mas os últimos poderão questionar, de forma persuasiva, a “bondade da virtude moral”. Não basta pois ser susceptível à existência de “justiça, magnanimidade e outras virtudes”, também é preciso demonstrar a sua bondade.⁶¹⁹ O homem moral parece precisar do homem teórico, mas isso advém da necessidade de justificar a própria vida nobre e não de justificar a vida contemplativa: a vida nobre procura justificar a vida contemplativa enquanto meio para a vida nobre ou política; a primeira justificação da vida contemplativa é feita à luz do primeiro fim natural do homem e, portanto, da sua natureza política.⁶²⁰ Ora, é Sócrates e não Aristóteles que tenta fazer a demonstração teórica do carácter intrinsecamente bom de certas virtudes, como da justiça, temperança, etc., precisamente porque é Sócrates e não Aristóteles que levanta a questão “o que é?” no seio da sua discussão da ciência política.⁶²¹

A demonstração socrática centra-se na questão de saber se a justiça é o fim natural do homem. Por outro lado, sendo uma demonstração dos fins da natureza humana, a demonstração socrática decorre de uma investigação da natureza humana, i.e., de uma investigação que, segundo Sócrates, interliga o estudo das coisas humanas (ciência política) ao estudo das coisas naturais ou divinas (filosofia) – como aliás já se observou no subcapítulo anterior. A demonstração socrática decorre da “ciência das

⁶¹⁸ *Ética a Nicómaco*, 1095b1-10. Sobre este assunto António Caeiro, empregando um linguagem heideggeriana, explica que “Aristóteles identifica aqui o modo como experimentamos o facto de estarmos desde sempre lançados. Este lance é determinado por Aristóteles como teológico. Mesmo que indeterminado, sabemo-nos num encaminhamento, ainda que não consigamos dar resposta à pergunta pelo porquê. Para Aristóteles basta que a compreendamos como um facto. A situação do Humano é tal que tem uma abertura ao facto de que assim é. Assim, o pedido de explicação da completude não requer nenhuma resposta à pergunta: porque é que assim é? – Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Quetzal textos clássicos, Lisboa, 2009, p. 286, nota 34.

⁶¹⁹ *CM*, p. 26.

⁶²⁰ *FP*, p. 366.

⁶²¹ Compare-se Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1101b25-27 com Platão, *República*, 354b-c, por exemplo.

naturezas”.⁶²² Em especial, depende do estudo da alma humana, pois, cada parte da alma terá uma diferente perfeição ou excelência.⁶²³ A demonstração de que a vida boa é a vida do gentil-homem depende da demonstração teórica e, portanto, da vida contemplativa. Poderá então ser dito, em jeito provisório, que segundo Strauss é a tentativa de responder a questões essencialmente teóricas acerca das coisas humanas ou políticas que exige, como já aludimos nos primeiros dois subcapítulos deste trabalho, uma filosofia política e não, ao jeito de Aristóteles, uma ciência política independente.⁶²⁴

Aristóteles, ao contrário de Sócrates ou de Platão, não investiga teoricamente as virtudes no contexto da sua ciência política (*Política*), que é escrita do ponto de vista dos gentis-homens. Ora, mas só é possível escrever a ciência política do ponto de vista dos gentis-homens se se for um gentil-homem: o que pressupõe que Aristóteles é um gentil-homem. Como salienta Strauss, “[Aristóteles] permanece dentro dos limites de uma *nomos* não-escrita que é reconhecida por pessoas bem-educadas em qualquer lugar”. Essa *nomos* não-escrita “constitui a esfera das coisas políticas humanas ou políticas ao ser o seu limite ou o seu tecto”. Se procedesse de outro modo estaria a tornar a ciência política dependente da ciência teórica.⁶²⁵

5 – Comparação adicional entre a ciência política e a filosofia política

Strauss sugere que para compreender o “procedimento” de Aristóteles na elaboração da sua ciência política é necessário perceber que, para si, o “fim mais elevado do homem” é a “compreensão teórica”.⁶²⁶ Nas palavras de Aristóteles, “(...) a

⁶²²Como diz Averróis, os homens possuem diferentes disposições naturais que, por seu turno, correspondem a diferentes perfeições. Ora, é a ciência natural que analisa este tipo de questões – *Commentary on Plato's Republic*, trad. Ralph Lerner, Cornell University Press, London, I, 23, 5.

⁶²³Aristóteles, *Sobre a Alma*, 434a16-21.

⁶²⁴Grande parte da ciência política contemporânea é, não uma ciência prática, nem filosofia política, mas uma ciência teórica. Apelida-se frequentemente de teoria política. Sobre este assunto, veja-se *WIPP*, p. 13.

⁶²⁵*CM*, p. 26.

⁶²⁶Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b1-8, 1177b20-27 e 1178a28 e ss. Sobre este assunto considere-se ainda (estranhamente sem autor) “Aristotle's Science of the Best Regime Source”, *The American Political Science Review*, Vol. 89, No. 1, 1995, p. 159.

actividade do poder de compreensão, sendo uma actividade contemplativa (...) é a felicidade humana no seu grau de completude, desde que se estenda ao longo de toda a vida, porque nenhum aspecto da felicidade pode ser deixado incompleto”.

Strauss acrescenta a ideia de que esta “perfeição” não requer “virtude moral” *qua* “virtude moral”, i.e., “acções nobres e justas que são escolhidas pelo seu próprio bem”: ou seja, procurar o bem parece ser diferente de compreender as coisas por compreender.⁶²⁷ Não requer, por outras palavras, o hábito de escolher aquilo que é bom ou que se seja prudente. Seguindo Averroís e Farabi neste aspecto, Strauss entende que, para Aristóteles, o fim mais elevado do homem requer acções que se assemelham às acções morais propriamente ditas, i.e., mas essas acções são apenas “meios” para alcançar o fim mais elevado: o filósofo precisa de acções morais, não porque são morais, mas porque são de algum modo indispensáveis à compreensão teórica.⁶²⁸ Esta ideia não deve ser confundida com a ideia de que a vida contemplativa também precisa de prudência, i.e., de “assegurar as condições” da actividade filosófica “aqui e agora”: a vida contemplativa é também de algum modo prática.

A perfeição ou excelência que corresponde à compreensão teórica, precisa de acções que se “assemelham” às acções morais e, por outro lado, precisa de prudência para garantir as condições da sua actividade.⁶²⁹ Porquê? Porque para Aristóteles, explica Richard Mckeon, “a arte, bem como a prudência e qualquer outra virtude intelectual, é produzida e destruída, tal como as virtudes morais, mas ao contrário delas é adquirida pela educação, não por habituação.”⁶³⁰ Ou seja, a compreensão teórica também precisa de hábitos, mas não propriamente de hábitos morais, digamos assim. Platão, mais do que Aristóteles, ao conceber diálogos, e não tratados, revela de uma forma acutilante o modo como a prudência ou sabedoria prática do filósofo procura estabelecer as condições da sua actividade. Na medida em que o filósofo também precisa de prudência, poderá ser dito, à luz da própria ciência política de Aristóteles,

⁶²⁷ *CM*, pp. 26-27.

⁶²⁸ Averroís, *On Plato's Republic*, *op. cit.*, 1974, I, 22., 15-20. Como diz Farabi, “a sabedoria é aquilo que na verdade se apodera da felicidade, ao passo que a prudência é o que se apodera daquilo que deve ser feito para que a felicidade seja alcançada” – *Selected Aphorisms*, 53.

⁶²⁹ Daí a que Strauss escreva que para além da virtude moral enquanto meio para a vida filosófica (fim), esse fim “também” exige prudência – cf. *CM*, p. 27.

⁶³⁰ *Op. cit.*, pp. 256-257. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1103a14.

que o filósofo é também, mas não só, um homem moral. Mas, na medida em que a compreensão teórica não requer virtude moral *qua* virtude moral, há qualquer coisa na actividade do filósofo que difere da mera prudência. Isto significa que a justificação da filosofia ou da vida contemplativa tem de ser feita à luz da prudência ou da ciência política, mas esta justificação não pode ser filosófica. E também não pode depender da filosofia política porque a prudência e, em especial, a ciência política está separada da filosofia.

A maior razão para Strauss dizer que, para Aristóteles, (e não para Sócrates), a compreensão teórica não requer virtude moral é então a ideia de que a ciência teórica e a ciência prática estão separadas uma da outra. Noutros termos, e particularizando, é a ideia de que a ciência política pode ser separada da filosofia política. Segundo Aristóteles, ciência política é a ciência prática da vida boa, a ciência da virtude moral, que, enquanto tal, depende da prudência, i.e., da perícia do homem, para a realizar. Por outro lado, Aristóteles entende que a compreensão teórica não requer virtude moral. A compreensão teórica não requer virtude moral porque a ciência política está separada da ciência teórica, ou seja, para Aristóteles, compreender os seres ou o todo não nos torna especialmente mais prudentes. Se a compreensão teórica for a perfeição ou excelência mais elevada do homem, e se a filosofia política for a ciência teórica do melhor modo de vida em absoluto, ao dizer que a compreensão teórica não requer virtude moral Strauss está, no fundo, a dizer que para Aristóteles nem todas as excelências são prudência, apenas a excelência ou perfeição que corresponde ao fim político do homem ou à vida nobre: o homem não precisa de responder à questão do melhor modo de vida em absoluto para realizar uma vida boa. Para Sócrates, por oposição, toda a excelência ou perfeição é prudência, ou, para usar uma linguagem aristotélica, a compreensão teórica e, portanto, toda a excelência enquanto tal é prudência, porque a questão *par excellence* da ciência política, a questão do melhor modo de vida, nunca é separável da questão do todo ou do conhecimento de cada parte do todo: Sócrates, ao contrário de Aristóteles, parece procurar uma justificação filosófica da vida contemplativa, bem como da vida política, no contexto da sua própria ciência política.⁶³¹

⁶³¹A propósito desta questão, há toda uma passagem da *Ética a Nicómaco* que merece ser transcrita. “(...) alguns dizem que todas as excelências são formas de sensatez, e foi assim que também Sócrates as investigou, por um lado, correctamente, mas, por outro, erradamente”. Ver-se-à que para Aristóteles a origem do erro de Sócrates consiste em considerar as excelências formas de prudência e, em especial, que a excelência que corresponde à perícia política constitui, tal como as demais excelências, princípios ou

O mesmo equivale a dizer que, para Aristóteles, a virtude moral parece ser indispensável, não à filosofia enquanto filosofia, mas, entre outras coisas, às condições sociais requeridas pela actividade filosófica: o filósofo não precisa de virtude moral em nome do rigor filosófico ou teórico. Se a virtude moral for apenas indispensável à filosofia porque esta precisa de condições sociais, digamos assim, poderia sugerir-se que a virtude moral só se relaciona “directamente” com a “vida social” do homem, i.e., com o fim natural do homem que corresponde à vida nobre. Em outros termos, podia afirmar-se que a virtude moral parece estar apenas essencialmente “ao serviço da cidade” e não da vida contemplativa.⁶³²

Contudo, Strauss salienta que Aristóteles não entende a virtude moral apenas como um meio para alcançar o fim político do homem: é a “cidade” que está ao serviço da virtude moral e não o inverso. Logo, o fim da cidade é a vida boa, e a vida boa é a vida nobre ou a vida que pressupõe virtude moral. Ora, ao dizer que a cidade está ao serviço da virtude moral e, por outro lado, que a virtude moral aponta para a vida boa (e a melhor das vidas é a vida contemplativa), Strauss está a dizer, em derradeira análise, que para Aristóteles a virtude moral está ao serviço da filosofia. Como está ao serviço da virtude moral, a cidade também está ao serviço da filosofia ou, em termos mais gerais, ao serviço do desenvolvimento da excelência, pois, existem várias excelências: “talvez, pois, se possa supor que a excelência seja mais propriamente o objectivo final da vida política”.⁶³³

A virtude moral parece então estabelecer diferentes relações com as duas perfeições do homem, a saber, com a política (vida nobre) e com a teórica (vida contemplativa); o que quer dizer que a virtude moral é um fim em si mesma e, ao

formas de conhecimento científico. “Errou”, continua Aristóteles, “porque tinha pensado que todas as excelências eram formas de sensatez, falou, por outro lado, correctamente porque disse que nenhuma delas se constitui sem sensatez”. Isto parece querer dizer que, para Aristóteles, toda a excelência é acção, mas nem toda a excelência se converte em prudência, i.e., numa ciência prática da vida boa. Toda a excelência é acção porque toda ela pressupõe “comportamentos” e, por outro lado, existe em função de um “sentido orientador”, i.e., de um sentido humano, prático, que o lança para essa excelência ou perfeição: “orientador é o sentido que projecta de acordo com a sensatez”. Isto quer dizer que a prudência, a preocupação prática com a vida boa, pode lançar o homem na excelência teórica: a ciência prática da vida boa pode desembocar numa excelência teórica ou contemplativa. Mas Aristóteles corrige imediatamente esta ideia; não é a excelência que é lançada pelo sentido orientador, mas existe num plano paralelo ou em cooperação com o sentido orientador. Cf., 1144a20-1145a11.

⁶³²CM, p. 27.

⁶³³Aristóteles, *Ibid.*, 1095b30-31. Veja-se ainda 1199b29-32, 1178b5 e *Política*, 1278b21-24.

mesmo tempo, aponta para lá de si em direcção à vida contemplativa. Dito de outra forma, a virtude moral revela que a cidade aponta para lá de si mesma, i.e., para a vida filosófica. Isto não quer dizer, evidentemente, que o gentil-homem tem necessariamente consciência disso.

Em todo o caso, para escrever uma ciência política da virtude moral, Aristóteles precisa então de saber que a virtude moral enquanto virtude moral, que a cidade, aponta para “o modo de vida filosófico”. Por contraposição, os gentil-homens apenas pressentem que a cidade “aponta para lá de si mesma, mas não revela aquilo para que aponta, nomeadamente, para a uma vida dedicada à filosofia”: Aristóteles não é um mero gentil-homem. Ao destinar a sua ciência política aos gentil-homens, “vai o mais longe possível” para mostrar que a virtude moral aponta para a filosofia – sem que alguma vez chegue de facto a converter a sua ciência política em filosofia. Dito de outro modo, Aristóteles escreve acima do limite da *nomos* não-escrita, i.e., acima da virtude moral, para os gentil-homens que, enquanto tal, não transcendem esse limite. É esse procedimento, isto é, o facto de a ciência política de Aristóteles estar em contacto com a vida filosófica e, simultaneamente, se afastar da filosofia, que permite corrigir as opiniões dos gentil-homens: a ciência política de Aristóteles é parte fundamental, senão a mais crucial das partes, da educação liberal.⁶³⁴ Neste sentido, Strauss reconhece que os gentil-homens podem ser “influenciados pela filosofia”. Neste sentido, Terrence Ball salienta que “a ciência política é a política bem-desempenhada”.⁶³⁵ Repare-se que Strauss chama-lhe filosofia e não apenas ciência política, como se Aristóteles escrevesse na qualidade de filósofo e não de mero gentil-homem. Este último, no entanto, não precisará de transcender a ciência política de Aristóteles: ela basta-lhe. Seja como for, percebemos agora que, muito embora a ciência política de Aristóteles caracterize a ciência política pré-filosófica enquanto tal, ao actualizá-la, i.e., ao corrigi-la, pressupõe a própria filosofia.⁶³⁶ Contudo, como nunca torna a ciência política uma questão

⁶³⁴Cf. *LAM*, p. 11 – onde Strauss enuncia o conjunto das actividades próprias da educação liberal.

⁶³⁵Cf. *op. cit.*, p. 542.

⁶³⁶Considere-se *HPP*, p. 77 – “O *Político* [de Platão] apresenta-se como uma discussão teórica do conhecimento prático. Por contraposição ao *Político*, a *República* leva da vida prática ou política à vida filosófica, à vida teórica; a *República* apresenta uma discussão prática de teoria: mostra ao homem que busca a solução para o problema humano que esta consiste na vida teórica”. Ora, poderá ser dito que a *Política* de Aristóteles é uma discussão prática sobre o conhecimento prático, mas que pressupõe a existência de filosofia. É uma discussão prática que remete para a vida filosófica, mas que não conduz propriamente até ela.

filosófica não é suficiente para descobrir e compreender o problema (filosófico) do direito natural: não chega a haver, em Aristóteles, uma justificação teórica da vida nobre, no contexto da sua ciência política, muito embora essa seja a sua justificação última.⁶³⁷

O procedimento de Aristóteles revela então que a esfera moral ou política não está simplesmente fechada à ciência teórica, como aliás já se observou no primeiro subcapítulo. O mesmo é dizer, a separação entre a teoria e a prática não é absoluta ou, nas palavras de Richard Ruderman, “o buraco entre a teoria e a prática não é intransponível”.⁶³⁸ Como exemplo disso, basta lembrar que a arte legislativa é uma arte e que as artes estão preocupadas com o bem parcial do homem – ou com o bem que resulta da execução das suas tarefas. A arte legislativa, por seu turno, está preocupada com “todo o bem humano”; é a arte das artes, que lida com todo o bem humano da “forma mais englobante”. Está preocupada com todo o bem humano (prudência) na medida em que depende do “bem humano mais elevado” (filosofia), ou seja, para estabelecer a matriz da acção prudente tem de se pronunciar ou, pelo menos, subentender o fim da acção prudente – e a prudência implica, ainda que de uma forma muito ténue, a filosofia ou algum conhecimento da vida boa. Pode dizer-se então que a arte legislativa lida com todo o bem humano da forma mais englobante, porque estabelece a matriz da acção política, i.e., a matriz que é pressuposta pela acção que lida correctamente com as situações políticas ou humanas.⁶³⁹

A arte legislativa pode querer dizer a arte praticada por um legislador “aqui e agora”, em nome de uma certa comunidade política, mas também pode querer dizer a “ciência prática” da legislação ensinada por um professor de legisladores.⁶⁴⁰ A arte

⁶³⁷J. York and Michael Peters, *op. cit.*, p. 127.

⁶³⁸*HPP*, p. 77 – “embora a distinção entre o conhecimento teórico e prático seja indispensável, a sua separação é impossível”. Cf. *Teeteto*, 173b-177c e Richard Ruderman, “Aristotle and the Recovery of Political Judgment”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 2, 1997, p. 418.

⁶³⁹Para Platão, por oposição a Aristóteles, a arte legislativa não é mais englobante que a orientação dada por um sábio, o que, por sinal, está de acordo com a ideia de que a ciência política platónica é filosófica. Cf. *HPP*, pp. 74-75.

⁶⁴⁰Para fundar o melhor regime em absoluto é preciso olhar às circunstâncias particulares da comunidade política, i.e., à possibilidade de realizar num determinado momento a cidade boa, razão pela qual Sócrates dialoga com indivíduos (Glauco e Adimanto) que demonstram a preocupação, em discurso, de fundar essa cidade. Já Aristóteles, como não está preocupado com a fundação da cidade boa, mas com o governo prudente ou correcto das coisas políticas e esse governo pode existir até nos regimes menos

legislativa praticada por um político em concreto depende da prudência, i.e., da adequação entre os meios e os fins, numa situação política concreta, o que naturalmente requer virtude moral. Já a ciência prática da legislação é superior à legislação executada numa comunidade política concreta: a ciência prática da legislação é a sua matriz orientadora; não é propriamente particular, mas universal. Como não lida com nenhuma situação política em concreto, a ciência prática da legislação parece dispensar a prudência: ela não procura todo o bem humano ou, mais rigorosamente, não visa alcançar o bem humano numa situação particular. Como diz Hans-Georg Gadamer, um dos mais importantes discípulos de Martin Heidegger, “a filosofia prática tem o carácter da teoria. Pode ser apelidada de “*episteme*”, “*techne*”, “*methodos*” (método), “*pragmateia*” (pramática), ou até “*theoria*” (teoria), mas não “*phronesis*” no sentido terminológico”.⁶⁴¹ É antes uma ciência que procura alcançar o bem nas situações particulares. Para clarificar, podemos dizer que parece ser uma ciência da prudência, ainda que esta afirmação seja exagerada. Contudo, os perigos de ensinar a arte de legislar, i.e., de uma arte que parece dispensar prudência, que, por sinal, não exige qualquer envolvimento numa situação política concreta, só podem ser “evitados” pela virtude moral: o próprio ensino da arte da legislação parece precisar de virtude moral. Isto parece querer dizer que não há como fugir à prudência, ou que a própria arte de ensinar a prudência exige prudência: para ensinar a arte de legislar é preciso fazê-lo numa situação política concreta. Seja como for, e para repetir, como a matriz da acção política prudente, i.e., da própria arte da legislação, é a ciência prática da legislação, “em derradeira análise a prudência parece estar sujeita a uma ciência” – que é teórica.

Como já tivemos oportunidade de referir, Sócrates e Platão levam a sério esta ideia, ao contrário, de certo modo, de Aristóteles, quando asseveram que a “virtude é conhecimento”. Segundo a terminologia aristotélica, isto significa que a prudência é ciência e *vice-versa*. A ideia de que a virtude é conhecimento quer dizer, como explica Richard Mckeon, que “os homens não podem fazer mal conscientemente”.⁶⁴² Tendo

perfeitos, como na tirania, funda uma ciência política geral, i.e., que transmite a arte prática da legislação a todos. Sobre a diferença entre o filósofo de Aristóteles e de Platão considere-se Terence Ball, *op. cit.*, pp. 540 e ss.

⁶⁴¹*The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy*, trad. Christopher Smith, Yale University Press, London, 1986, pp. 160-161.

⁶⁴²Cf. *op. cit.*, p. 254.

consciência de que corremos o risco de exagerar, para Sócrates a prudência é filosofia. Tal como é necessário compreender as artes à luz da prudência ou de todo o bem humano para saber em que medida os produtos das artes são bens, também só é possível compreender todo o bem humano (prudência) à luz da ideia de bem (filosofia). A ideia de bem parece ser a ideia das ideias, “aparece meramente para além e acima de todas as outras ideias”. É possível compreender porquê: é a ideia de bem que torna tudo inteligível, inclusivamente a própria.⁶⁴³

Com efeito, diz Strauss, a ideia de bem é o próprio princípio da prudência. Contudo, como a filosofia (ou amor à sabedoria prática e teórica e, em especial, à procura da ideia de bem) não é sabedoria (nem prática nem teórica), por um lado, e como a prudência é uma preocupação com o nosso próprio bem que nunca cessa, por outro, “parece ser impossível saber que a vida filosófica é a melhor vida”: não é possível demonstrar teoricamente que a vida filosófica é a melhor vida, mas apenas comprová-lo a cada momento em que realizamos o nosso bem. Platão, melhor do que Aristóteles, pressupõe esta ideia ao escrever diálogos: por detrás da investigação filosófica dos mais variados assuntos encontra-se sempre a questão do melhor modo de vida em absoluto.

A procura do nosso bem (ciência prática) é incompatível com o pleno conhecimento do bem (sabedoria prática e teórica), pois este conhecimento não cessa. Por esta razão, não é possível alcançar a sabedoria teórica de que a vida filosófica é a melhor em absoluto, ou seja, o conhecimento de que a vida filosófica é a melhor vida em absoluto depende de um conhecimento essencialmente prático que não pode ser plenamente filosófico. Sócrates concordava com esta tese aristotélica ao conceber a vida política como a grande alternativa à vida filosófica.⁶⁴⁴

Para Sócrates, bem como para Aristóteles, a vida filosófica é a melhor. Além disso, parecem concordar que a vida política está subordinada à vida filosófica: a preocupação com o nosso bem ou prudência é, em última análise, uma preocupação em conhecer a ideia de bem. Neste sentido, concordam que a vida política está fechada e aberta ao todo. Ou como diz Seth Benardete, a cidade “torna a filosofia possível ao ser

⁶⁴³CM, p. 29.

⁶⁴⁴PS, pp. 108-109. *Política*, 1324a5 e ss.

um obstáculo à filosofia”.⁶⁴⁵ Constitui como que uma célula dentro de um conjunto de células, digamos assim. Mas, por estar aberta para o todo, a vida política é a única célula ou todo “cuja essência pode ser plenamente conhecida”. Platão, tal como Aristóteles, procura conhecer esse todo dentro do todo, mas, na medida em que interliga o seu conhecimento com o das demais essências, diverge de Aristóteles.⁶⁴⁶

Terminaremos este subcapítulo com a discussão da seguinte transcrição:

*“dado que a única obra política de Platão propriamente dita é as Leis, na qual Sócrates não aparece, somos tentados a retirar esta conclusão: a única razão para não Sócrates mas Aristóteles se tornar o fundador da ciência política é a de que Sócrates, que gastou a sua vida na interminável ascensão à ideia de bem e no despertar dos outros para essa ascensão, carecia por esta razão do lazer não só para a actividade política, mas até para fundar a ciência política”*⁶⁴⁷

Com este raciocínio Strauss parece estar a dizer, não que Aristóteles não estava preocupado em ascender à ideia de bem, mas que não estava preocupado em guiar ou orientar outros nessa ascensão. Podemos afirmar que Aristóteles não introduzia ou procurava “estabelecer [a filosofia] nas cidades, introduzi-la nas casas, e compeli-la a investigar as vidas e maneiras dos homens, bem como as coisas boas e más”. Isto não quer dizer que Aristóteles era politicamente activo –, se bem que, ao contrário de Sócrates, Aristóteles conversava com políticos –, mas que Sócrates não podia fundar a ciência política enquanto disciplina independente: a ciência política independente não visa a ascensão ao bem.

⁶⁴⁵Cf. “Leo Strauss' *The City and Man*”, *Political Science Reviewer*, Vol. 8, 1978, p. 4.

⁶⁴⁶Gadamer parece questionar a visão de Strauss de que existe uma unidade na filosofia clássica. Poderíamos dizer, em defesa de Strauss, que apenas considera que existe uma concordância fundamental entre Aristóteles e Platão (Sócrates) e não entre estes e os sofistas ou filósofos convencionistas. Cf. *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 536.

⁶⁴⁷CM, p. 29.

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA E A FILOSOFIA POLÍTICA

1 – O mundo natural

No capítulo anterior ficámos a perceber que a ciência política de Aristóteles permite, mas não realiza uma articulação da ciência política ou da compreensão do senso comum das coisas políticas⁶⁴⁸, por um lado, com a “compreensão científica” das

⁶⁴⁸Quanto muito pode argumentar-se, como Gadamer, que a ciência política é suficiente para reger o mundo dos assuntos humanos ou políticos, um mundo que, segundo Aristóteles é essencialmente indiferente à teoria – pelo menos enquanto a questão da existência de direito natural permanecer em *aberto* (curiosamente, Gadamer admite que a crítica heideggeriana da ciência permite a re-fundação legítima da filosofia prática de Aristóteles – cf. *Kleine Schriften* III, Mohr, Tübingen, 1972, p. 200; veja-se também Vol. I (1967), pp. 84-85. Para uma tradução inglesa veja-se, Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David Linge, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 196 e pp. 201-202. Em jeito de complemento, considere-se *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy*, *op. cit.*, pp. 159 e ss, onde Gadamer argumenta que Aristóteles “isola” a filosofia prática pela “razão decisiva de que aquilo que descobrimos ser bom no domínio teórico – “bem” significa aqui ser imutável – é algo bastante diferente da coisa certa a fazer (*to deon*) que a racionalidade prática dos seres humanos visa”. Para consultar um documento que expresse a disputa entre Gadamer e Strauss veja-se “Gadamer on Strauss: An Interview”, *Interpretation*, Vol. 12, No. 1, 1984 e, por outro lado, “Correspondence Concerning Wahrheit und Methode”, *The Independent Journal of Philosophy*, II, 1978). Mas relembremo-nos de que, para Strauss, antes da crítica do positivismo e do historicismo, a questão da possibilidade de direito natural não se levanta ou permanece fechada (segunda caverna). O positivismo científico e o historicismo são a autoridade (*SPPP*, pp. 29 e ss.). Michael Zuckert enuncia boas razões que nos levam a concluir que Strauss não é um aristotélico, mas não pondera a questão central. Strauss é aristotélico, ainda que não exclusivamente, porque Aristóteles e Platão preservam, apesar de tudo, uma harmonia fundamental: a ideia de que a ciência política aponta para a filosofia política. Mais, Strauss, tal como Aristóteles, escreve tratados (o que implica que a sabedoria está disponível) e não diálogos (que pressupõem que a sabedoria não está disponível). Ao escrever tratados, Strauss parece ter também uma pretensão política. Esta afirmação tem de ser imediatamente corrigida pela ideia de que os tratados de Strauss são dialéticos, i.e.,

políticas ou filosofia política, por outro. Contudo, para completar a sua resposta ao historicismo e ao positivismo Leo Strauss necessita de fundamentar a possibilidade, não meramente de ciência política, mas também da filosofia política. Ficámos a perceber, além disso, através de uma análise geral da orientação ou abordagem do Sócrates de Strauss que Sócrates efectua ou procura efectuar a referida articulação. É então necessário aprofundar a questão da ascensão socrática ou, mais concretamente, a questão da articulação da ciência política com a filosofia política no pensamento de Sócrates.

O procedimento de Strauss é extremamente curioso. Para explicar o carácter da abordagem socrática, Strauss começa por analisar a emergência original da filosofia, de uma filosofia essencialmente pré-socrática. A razão é a seguinte: a reflexão filosófica sobre a emergência original da filosofia detém um significado indispensável à compreensão do próprio sentido da filosofia, seja pré-socrática ou socrática. Em certo sentido, como se verá, podemos argumentar que a reflexão sobre o “destino de Sócrates”, essencialmente platónica, é uma profunda reflexão sobre o “impacto” da emergência original da filosofia no pensamento pré-filosófico. Dito de outra forma, a reflexão sobre a emergência original da filosofia é uma reflexão filosófica.⁶⁴⁹

Strauss observa que, para apreender o sentido da emergência original da filosofia, é preciso recuar até ao mundo pré-filosófico original; apreender, não aquilo que é “primeiro por natureza”, mas aquilo que é “primeiro para nós”. Dito de outra forma, o impacto da emergência da filosofia, não da original, mas de toda a filosofia, só se torna evidente se partimos daquilo que é “primeiro para nós” ou da base pré-filosófica da filosofia. Esta tese, essencialmente socrática, pressupõe que aquilo que é “primeiro por natureza” ou o objecto da investigação filosófica só se torna compreensível se se partir daquilo que é “primeiro para nós” ou da “compreensão natural”.⁶⁵⁰ Neste sentido, Hwa Jung, por exemplo, na sua crítica a Strauss, não percebe que este procedimento de Strauss tem precisamente o objectivo de distinguir a

possuem múltiplos interlocutores ou audiências, tal como o diálogo platónico (e, por isso, preservam o elemento irónico dos diálogos platónico) – considere-se J. York and Michael Peters, *op. cit.*, p. 120.

⁶⁴⁹ Compare-se *DNH*, p. 70 com *CM*, pp. 239-241.

⁶⁵⁰ Compare-se *DNH*, p. 69 com *CM*, p. 240.

compreensão natural da compreensão científica.⁶⁵¹ Como vimos no final do capítulo dedicado a Weber, não é possível compreender o sentido da filosofia partindo da análise da realidade social contemporânea, pelo simples facto de que aquilo que hoje é primeiro para nós já é, de algum modo, primeiro por natureza.⁶⁵²

Não é possível recuar até ao momento da emergência original da filosofia, que melhor ilustra aquilo que é primeiro para nós e, por outro lado, a sua articulação com aquilo que é primeiro por natureza, se não se procurar compreender aquilo que é primeiro para nós (no sentido pré-filosófico) – o próprio termo “pré-filosófico” não é pré-filosófico. Quer dizer, não é possível compreender o sentido da filosofia se não se partir do mundo pré-filosófico original. É aqui que surge uma grande dificuldade – talvez insuperável. Strauss sugere que para compreender o mundo pré-filosófico original, o “mundo natural” que, por sinal, é um “mundo radicalmente pré-científico ou pré-filosófico”, é “suficiente” considerar as “informações fornecidas” pela “filosofia clássica”, i.e., pela filosofia pré-socrática e pela filosofia socrática, e complementá-las com a “apreciação das premissas mais elementares da Bíblia”.⁶⁵³ Ou seja, para compreender o sentido da filosofia é então preciso “reconstruir” o “mundo natural”. Porquê? Porque não se estará a compreender o mundo natural nos seus próprios termos ao encarmos desde logo esse mundo como o mundo *pré-filosófico* ou como a “Caverna”. Esta ideia é crucial. É impossível compreender “o mundo natural” e, em particular, a compreensão pré-filosófica, se aceitarmos gratuitamente a possibilidade ou existência de filosofia.

Strauss insinua que encarar o mundo natural como a “Caverna” é equivalente a considerar a filosofia mais digna do que compreensão pré-filosófica ou a adoptar uma atitude teórica essencialmente contrária à atitude característica do mundo natural.⁶⁵⁴ Para Strauss, a compreensão natural é idêntica à ciência política original ou à compreensão política pré-filosófica. Para compreender o mundo natural, o mundo dos assuntos humanos ou a cidade, não como a Caverna, mas como aquilo que é “primeiro

⁶⁵¹“Leo Strauss's Conception of Political Philosophy: A Critique”, *The Review of Politics*, Vol. 29, No. 4, 1967, p. 506.

⁶⁵²*DNH*, p. 70.

⁶⁵³*Ibidem*.

⁶⁵⁴*CM*, p. 240.

para nós”, a ciência política ou a compreensão política “tem de começar por encarar a cidade como um mundo, como o mais elevado do mundo; tem de começar por encarar o homem como completamente imerso na vida política”.⁶⁵⁵ Quer dizer, como não existe filosofia no mundo pré-filosófico original, a compreensão filosófica não pode, de todo, ser considerada superior em dignidade à compreensão política, o que, como se verá mais adiante, acaba necessariamente por acontecer com a emergência da filosofia: a distinção entre aquilo que é primeiro para nós e aquilo que é primeiro por natureza, não é uma distinção do mundo pré-filosófico.

A maior crítica que se poderá fazer a Strauss, porém, é a de que a reconstrução do mundo natural, precisamente por ser uma “reconstrução” ou decorrer de uma preocupação ou atitude filosófica, é essencialmente filosófica ou nunca consegue inteiramente deixar de o ser. Por outras palavras, a reconstrução do mundo natural nos seus próprios termos é impossível. Strauss responde implicitamente a esta objecção quando reconhece, por exemplo, que não está “ao nosso alcance” a “compreensão plena da mudança no pensamento que foi efectuada por Sócrates”: o nosso ponto de partida é o próprio mundo, não da cidade sagrada, mas da Caverna *ou* cidade natural – obviamente que a Caverna não é a cidade natural.⁶⁵⁶ Ou seja, a nossa compreensão do mundo natural é sempre imperfeita, e é tanto menos imperfeita quanto menos depender da filosofia ou ciência.⁶⁵⁷ Esta é a verdadeira razão para Strauss fortalecer a causa teológica ou da revelação divina: se a filosofia não conseguir refutar a revelação divina, a compreensão a-filosófica do mundo natural torna-se mais evidente. Dito de forma inversa, se a filosofia conseguir refutar a revelação divina, a experiência política singular na base da filosofia política perde o seu efeito decisivo: depois da descoberta original da filosofia, esta deixa de ter de ser descoberta. E se a compreensão a-filosófica do mundo natural fica mais acessível com a impossibilidade de refutar a revelação divina, a própria compreensão do sentido da filosofia também se torna mais acessível.⁶⁵⁸ A compreensão adequada do mundo natural obrigar-nos-ia a aprofundar o estudo dos textos de Strauss que discutem o diálogo entre a filosofia e a revelação

⁶⁵⁵*Ibidem.*

⁶⁵⁶Compare-se *DNH*, p. 105 com *CM*, p. 240.

⁶⁵⁷Não temos conhecimento de um único comentador da obra de Strauss que tenha assinalado esta ideia.

⁶⁵⁸Heinrich Meier quase refere esta ideia em *LSTPP*, pp. 7 e ss. Veja-se ainda *Ibid.*, pp. 150 e ss.

divina, assunto que, por razões de economia de espaço, foi limitado a uma discussão sumária deste diálogo no contexto da análise da ciência social de Weber. Neste sentido, a compreensão do mundo natural desenvolvida neste trabalho também tem os seus limites.⁶⁵⁹

A tese de Strauss, essencialmente platónica⁶⁶⁰, é então a de que o mundo natural pressupõe aquela “compreensão que é inerente à cidade enquanto tal, à cidade pré-filosófica, de acordo com a qual a cidade se vê a si própria como sujeita e subserviente ao divino, no sentido ordinário do divino, ou reverencia-o”.⁶⁶¹ Neste sentido, a sua tese é a de que o mundo natural é equivalente ao mundo da cidade sagrada – àquele mundo marcado por aquilo que é primeiro para nós à luz dessa cidade –, e não à cidade natural (Platão) – àquele mundo marcado por aquilo que é primeiro por natureza. Se a cidade pré-filosófica é a cidade sagrada, a compreensão pré-filosófica, i.e., a ciência política original ou compreensão política, reflecte a compreensão desse mundo, de um mundo que pressupõe que a sua cidade tem o verdadeiro código divino. A reconstrução do mundo natural depende então, correndo o risco de nos repetirmos, de uma apreciação do carácter sagrado do mundo pré-filosófico: “uma apreciação das premissas mais elementares da Bíblia”. É por esta razão que a discussão entre a filosofia e a revelação divina é tão importante na obra de Strauss: é um confronto entre a leitura adequada do “mundo natural” ou pré-filosófico, digamos assim, que por sua vez tem diferentes implicações na ascensão filosófica. Do ponto de vista filosófico, o que está verdadeiramente em causa entre Atenas e Jerusalém é a base da filosofia.⁶⁶²

⁶⁵⁹Para uma análise aprofundada da questão do conflito e diálogo entre Atenas e Jerusalém considere-se *SPPP*, pp. 147 e ss; pp. 38 e ss.; *RCPR*, pp. 187 e ss, pp. 227 e ss.; etc.

⁶⁶⁰Coisa que Strauss compreende através da tradição filosófica islâmica, por contraposição à tradição filosófica ou teológica cristã. Sobre o mérito da tradição filosófica islâmica considere-se, por exemplo, *PAW* pp. 7 e ss. e compare-se com *DNH*, pp. 136-142 onde Strauss discute a teologia de São Tomás de Aquino.

⁶⁶¹*CM*, p. 241. Cf. *LSTPP*, p. 99 – o itálico é nosso.

⁶⁶²Incidentalmente, Aristóteles faz uma apresentação do mundo natural através da sua “compreensão do senso comum das coisas políticas”. Platão faz uma compreensão científica. Entre Aristóteles e Platão está Tucídides porque, ao contrário de Aristóteles, considera aquele momento da cidade pré-filosófica em que o carácter sagrado do código divino é suspenso. Por esta razão, Tucídides, bem como Aristóteles, apresenta aquilo que é primeiro para nós. Mas afasta-se de Aristóteles e aproxima-se de Platão ao preparar o questionamento do carácter sagrado da cidade e do seu código. Cf. *CM*, p. 240.

2 – A reconstrução do mundo natural

Dado que não convive necessariamente com a descoberta da natureza, o pensamento pré-filosófico, em geral, e, em particular, a ciência política original são incapazes, por si sós, de distinguir os fenómenos naturais dos não-naturais.⁶⁶³ Perceber-se-á, no quarto subcapítulo, que essa incapacidade se reflecte no facto de a compreensão política pré-filosófica ou a ciência política original não conseguir transcender as meras opiniões acerca do bem. Para a filosofia, a natureza equivale, não a todos os fenómenos, mas apenas aos naturais. Não distinguindo os naturais dos não-naturais, o pensamento pré-filosófico explica os fenómenos através do pressuposto de que o “modo” de uma coisa é a forma “típica” como ela se comporta: “o modo das mulheres é a menstruação”; “não comer porco é o modo dos judeus”; brincar é o modo das crianças.⁶⁶⁴ Ou seja, não distinguem meras convenções da natureza. Como não existe o termo «natureza» no pensamento pré-filosófico poderá ser dito que o “modo” é o “equivalente pré-filosófico da natureza”. É importante reparar que a inexistência do termo natureza no mundo pré-científico encontra um paralelo no pensamento teológico ou, mais especificamente, na *Bíblia*, onde o termo *physis* não aparece.⁶⁶⁵ Como se verá, esta semelhança não é acidental: o pensamento pré-filosófico absorve a sua autoridade da teologia ou revelação divina.

Ao mesmo tempo que identifica os modos das coisas com o seu comportamento típico, o pensamento pré-filosófico consagra um certo modo como sendo o “supremo”. Este, o modo dos modos, digamos assim, é o “nosso” modo, o comportamento típico da tribo ou do “grupo independente a que se pertence”.⁶⁶⁶ É importante entender por que razão o nosso modo é consagrado supremo pelo pensamento pré-filosófico. É supremo porque, dentro do conjunto dos modos existentes, é o modo de vida *recto*. A “justeza” ou rectidão do nosso modo é garantida pela sua “antiguidade”. Como existem diversas tribos e, portanto, modos, o pensamento pré-filosófico tem de explicar porque é que, ao contrário dos demais modos, o *nosso* é supremo ou *recto*. Para o fazer, Strauss sugere que se interligue a ideia do “nosso modo” com a ideia de “antiguidade”: o nosso modo,

⁶⁶³*DNH*, p. 72.

⁶⁶⁴Considere-se *HPP*, p. 3.

⁶⁶⁵*SPPP*, p. 162 e *HPP*, p. 3.

⁶⁶⁶*DNH*, p. 72.

o supremo, é simultaneamente *nosso* e *antigo*. Por esta razão a ciência política original é animada pela convicção de que o nosso modo é recto ou bom: a nossa cidade torna-se a “cidade recta”.⁶⁶⁷ E se toda a acção política “tem como objectivo” a “preservação” ou a “mudança”, a ciência política original é extremamente conservadora. Visa, não tanto a mudança, mas a preservação do modo da tribo. Será, por isso, que faz, por princípio, o elogio das virtudes antigas ou ancestrais. “Cavalheiros, proponho falar da velha educação” – diz uma personagem das *Nuvens* de Aristófanes, *viz.*, o Discurso da Justiça –, “de como outrora floresceu sob a minha tutela, quando simples honestidade, franqueza e verdade ainda eram honradas e praticadas”.⁶⁶⁸ Como o modo recto ou bom é idêntico ao modo antigo que é nosso, para o pensamento pré-filosófico o bom é idêntico ao “ancestral”. São os nossos ancestrais que revelam o modo supremo ou o “caminho certo”.⁶⁶⁹

É importantíssimo perceber a ideia de que o pensamento pré-filosófico e, em especial, a ciência política original, ao estabelecerem o “modo recto”, quer dizer, aquilo que será o objecto de estudo da filosofia *política*, dependem de certa forma do pensamento das coisas primeiras, *i.e.*, do objecto de estudo da filosofia. Mas esse “pensamento” pré-filosófico das coisas primeiras, como se verá mais adiante, é essencialmente *anti-filosófico* (mitológico, teológico, etc.). Nas palavras de Aristóteles, “todos os homens pressupõem aquilo que se chama de sabedoria para lidar com as causas primeiras e com os princípios das coisas”.⁶⁷⁰ Então, o pensamento pré-filosófico das coisas primeiras (objecto de estudo da filosofia) é inseparável do pensamento sobre o modo recto (objecto de estudo da ciência política). O modo recto é sabedoria ou, em outros termos, a verdade acerca das coisas primeiras. O que quer dizer, para todos os efeitos, que o pensamento sobre o modo recto, por um lado, e o pensamento sobre as coisas primeiras, por outro, dependem, numa determinada tribo, do pensamento acerca dos antepassados dessa tribo ou dos seus ancestrais. Neste sentido, o modo *recto*,

⁶⁶⁷ Considere-se *WIPP*, p. 9. Strauss emprega a expressão “the city of righteousness”. “Righteousness” quer dizer dizer “recto”, “moralmente bom”, “justo” (Cf. Oxford Advanced Learner's Dictionary, *op. cit.*).

⁶⁶⁸ Cf. Aristófanes, *Nuvens*, tradução inglesa *Four Plays by Aristophanes*, trad. William Arrowsmith, a Meridian Book, 1994, pp. 91 e ss. O discurso da justiça valoriza as virtudes maratonianas; *SA*, pp. 29-30, *PS*, pp. 85 e ss.

⁶⁶⁹ *DNH*, p. 73.

⁶⁷⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 981b27-29.

representado pelo modo dos nossos ancestrais, é o “elo de ligação” entre o “nosso modo” e as “coisas primeiras”.⁶⁷¹

Porque identifica o bom com o ancestral, *viz.*, com o ancestral da nossa tribo, o pensamento pré-filosófico reivindica que o modo da nossa tribo é o supremo: o modo dos nossos ancestrais garante a *bondade* ou *justeza* do modo de vida da tribo. Se o bom depende do ancestral, terá de haver algo no ancestral *qua* ancestral que garante a bondade do modo da tribo. Leo Strauss sugere que a bondade do nosso modo procede da superioridade dos nossos antepassados. Sendo “deuses”, “filhos de deuses” ou indivíduos que viveram na companhia dos deuses, os nossos antepassados são superiores ao comum mortal.⁶⁷² Nas *Leis* de Platão, por exemplo, o Estrangeiro ateniense pergunta a Clínias de quem é o mérito das leis do seu povo, se de um homem, gentil-homem ou deus? Ao que Clínias responde “A um deus, ó estrangeiro, a um deus”.⁶⁷³ Neste sentido, como identifica o bem com o ancestral, o pensamento pré-filosófico subentende que o “modo recto” foi estabelecido pelos deuses, não através de *uma* lei divina, mas através *da* lei divina: o pensamento pré-filosófico não nega que existam outras leis ou códigos que reclamam ser divinos, próprios de outras tribos, mas nega que esses códigos ou leis sejam genuinamente rectos.⁶⁷⁴

Como o pensamento pré-filosófico gira em torno de considerações acerca dos antepassados e, por isso, acerca da lei divina, o pensamento político pré-filosófico e a ciência política original eram animados por essas considerações. Os pensamentos sobre o melhor e sobre o pior pressupostos por todo o pensamento e acção política, estavam dependentes da revelação divina que era feita ao homem. Por esta razão essencial, o pensamento pré-filosófico e, em especial, a ciência política original, muito embora não fossem seus idênticos, dependem do pensamento teológico e, em especial, da teologia política.⁶⁷⁵

⁶⁷¹Cf. *DNH*, p. 73, nota 3.

⁶⁷²*Ibidem*.

⁶⁷³Cf. *Leis*, 624a1-6. Veja-se ainda 634e1-2, 662c7, 662d7-e7 e Cícero, *Leis*, II, 27.

⁶⁷⁴*DNH*, p. 73.

⁶⁷⁵Para uma definição sumária de teologia política veja-se *WIPP*, p. 13.

Ao nascer numa comunidade política ou cidade, o homem herdava a resposta ou solução dada pelo código divino da sua cidade. Como explica Sócrates a Glauco na *República*, “desde a infância que temos máximas acerca do justo e do honesto, nas quais fomos criados como se elas fossem nossos pais, obedecendo-lhes e honrando-as”.⁶⁷⁶ Isso quer dizer, não se chegava a levantar as questões de saber quais são as coisas primeiras (filosofia) e qual é o melhor modo (filosofia *política*); isto é, essas questões já se encontravam resolvidas pela cidade. Com efeito, a cidade cristaliza a sua resposta ou solução definitiva e inquestionável através das suas leis (lei humana). A lei humana reivindica autoridade e, por isso, a obediência do homem porque reclama ser conforme à lei divina ou emanar de uma entidade divina. Dito de outra forma, como a lei humana procura reflectir a lei divina poderá ser dito que as leis da cidade reflectem o modo da cidade que, por sua vez, remonta ao modo dos ancestrais. Para o pensamento pré-filosófico é *proibido* investigar as coisas primeiras ou o melhor⁶⁷⁷ modo sem pôr em causa a inquestionável autoridade da lei da cidade. Por esta razão, Strauss afirma que “o surgimento da ideia de direito natural pressupõe, portanto, que se duvide da autoridade”.⁶⁷⁸

No mundo pré-filosófico o “Eu” encontra-se alinhado com o “Nós”, e como só pode haver filosofia quando o “Eu” questiona o “Nós”, por sua vez determinado pela reverência da lei humana ao divino, Sócrates pergunta a Cármides, no *Cármides* de Platão, se acha que uma constituição política será “bem-ordenada” se as suas leis obrigarem todos os seus cidadãos a cuidarem apenas daquilo que é seu e não daquilo que é comum a todos.⁶⁷⁹ A emergência da filosofia parece então depender de uma fortificação do “Eu” e, ao mesmo tempo, de um questionamento do “Nós”. Uma das mais conhecidas teses de Leo Strauss é precisamente a de que a autoridade da cidade é mais evidente nos anciãos ou figuras paternas, como em Céfalo na *República*, ou em Clínias e Megilo nas *Leis*. Por contraposição, são precisamente os mais jovens que

⁶⁷⁶Cf. Platão, *República*, 538c7-10. Tradução portuguesa, trad. Helena Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

⁶⁷⁷Com o aparecimento da filosofia socrática a questão de saber qual é o modo *recto* transforma-se na questão de saber qual é o *melhor* modo. O *recto* é substituído pelo *melhor* porque, como se verá, a filosofia é obrigada a suspender o carácter divino do modo.

⁶⁷⁸*DNH*, p. 74.

⁶⁷⁹Cf. *Cármides*, 161e3-8. Compare-se com as implicações de *DNH*, p. 76.

podem questionar mais facilmente essa autoridade: os jovens são naturalmente amigos da filosofia. Em especial, Leo Strauss é levado a argumentar que a emergência da filosofia, no diálogo platónico, depende de toda uma cautela do filósofo aquando do seu diálogo com outros interlocutores ou potenciais filósofos.⁶⁸⁰ Não interessa aqui perceber se a leitura da *República* ou das *Leis* de Strauss está fundamentalmente certa, mas antes se a sua tese de que a filosofia implica *sempre* ou necessariamente um questionar da autoridade realmente está certa. Por sinal, é a partir do reconhecimento deste problema específico, i.e., do carácter “subversivo” da filosofia, que Leo Strauss é levado a discutir e a apresentar a *solução* socrática, ou melhor, a *solução* do Sócrates de Platão – pois, Sócrates terá sido condenado à morte porque, ao contrário de Platão, não fez uma reflexão filosófica sobre a dependência do filósofo em relação à cidade; porque “negligenciou a filosofia natural”.⁶⁸¹ Esta questão, a condenação de Sócrates, é longamente discutida por Strauss nas suas análises da crítica de Aristófanes e Nietzsche a Sócrates.⁶⁸² Teremos a oportunidade de discutir um pouco melhor a crítica de Aristófanes a Sócrates e ao seu frontistério mais adiante.

A emergência da filosofia e, em particular, da filosofia política, tem implícito que se *procura* saber quais são as coisas primeiras e o melhor modo, respectivamente. Dito de modo mais correcto, a filosofia pressupõe a *procura* das coisas primeiras, e a filosofia política a procura do melhor modo.⁶⁸³ Contudo, a afirmação anterior ainda não

⁶⁸⁰Compare-se *WIPP*, pp. 29- 32 e p. 93 com *DNH*, p. 74, por exemplo. Sobre a cautela ou prudência do filósofo, assunto que depende de uma discussão da solução platónica ou do Sócrates de Platão, mas que não poderemos discutir neste trabalho, veja-se *PAW*, pp. 22 e ss. e a própria introdução de *PAW*.

⁶⁸¹Cf. *PAW*, pp. 11 e ss., *WIPP*, pp. 152-154, por exemplo. Se a abordagem de Sócrates é uma investigação das coisas humanas e, em especial, da natureza humana (qual é o melhor modo de vida), ao dizer que Sócrates negligenciou a filosofia natural (*FP*, p. 383) Strauss insinua que este tinha o propósito prático de levar a melhor vida possível e, por outro lado, que negligenciava o estudo da natureza que não corresponde à natureza humana. Se Platão investigou a cidade natural, mais conforme à natureza ou a cidade justa, e, por contraposição a Sócrates, Platão não negligenciou a filosofia natural, pois, para si a filosofia é sobretudo uma busca teórica e não uma mera busca prática, Leo Strauss insinua que o estudo da cidade conforme à natureza não é um estudo da natureza humana (o paralelo entre a cidade e a alma humana tem os seus limites). Platão conclui que a filosofia é sobretudo uma busca teórica a partir de uma análise do destino de Sócrates, uma análise, não da natureza humana, mas da relação entre o filósofo e a cidade.

⁶⁸²Considere-se, a título de exemplo, *SA*, introdução e conclusão.

⁶⁸³Contudo, deverá ser dito, que a filosofia platónica encara a natureza como a essência de todas as coisas: a investigação socrática do melhor modo de vida ou da natureza humana não é senão uma parte da investigação da essência de todas as coisas ou da filosofia natural. A filosofia pré-socrática, por contraposição, não investiga propriamente a natureza humana, pois esta investigação depende da

é rigorosa. É antes preferível dizer que a concepção pré-socrática ou convencionalista de filosofia consiste na procura das coisas primeiras (coisas que são seres), e que a concepção socrática de filosofia consiste numa procura do melhor modo de vida (coisa que não é um ser), que, por sua vez, depende da filosofia enquanto investigação da essência das coisas ou grupos de coisas (ou da articulação das coisas que são seres com as coisas que não são seres). O mesmo vale por dizer que estas duas concepções de filosofia dependem de duas concepções de natureza parcialmente distintas: a investigação socrática, ou melhor, do Sócrates de Platão, também é uma investigação dos seres, muito embora seja uma investigação dos seres articulada com a (e que parte da) compreensão das coisas humanas.⁶⁸⁴

Tudo o que dissemos é extremamente importante para compreender a ideia de que a tese de Leo Strauss é a de que qualquer orientação filosófica clássica, socrática ou pré-socrática, implica o questionamento da autoridade, por um lado, e, por outro, que apenas a concepção socrática de filosofia pressupõe *sempre* o questionamento da autoridade. Começemos pelo princípio.

Se a condição da emergência da filosofia for a *procura*, para haver uma procura propriamente dita, i.e., uma investigação, a questão das coisas primeiras, a questão filosófica pré-socrática fundamental que no mundo pré-filosófico original estava ligada à questão do modo recto, precisa de ser encarada, antes de mais, como um problema fundamental ou como uma questão em aberto: a filosofia pré-socrática ou convencionalista admite a existência de problemas e soluções fundamentais. Como a resposta ou solução da cidade, cristalizada na sua lei, reivindica absoluta autoridade, a filosofia não pode realmente surgir sem que o *cidadão* duvide da autoridade da lei e da *sua* cidade.⁶⁸⁵ Dado que no mundo pré-filosófico a lei da cidade, a lei humana, funda a

concepção socrática de natureza enquanto essência de todas as coisas, por um lado, e, por outro, apenas investiga as coisas naturais ou divinas, i.e., as coisas primeiras. Ou seja, Platão, ou o Sócrates platónico, mantém a filosofia política (socrática) no seu núcleo, mas não se limita à questão moral ou política do melhor modo de vida. Em concreto, usa a filosofia política como base da investigação das demais coisas ou essências.

⁶⁸⁴ Isso não invalida que tenhamos dito no primeiro subcapítulo do segundo capítulo que a filosofia clássica, como um todo identifica a natureza com a ordem eterna, mas antes que Sócrates e os pré-socráticos compreendem de formas distintas a ordem eterna ou o todo. Cf. *DNH*, p. 73, nota 3. Compare-se com Aristóteles, *Física* 193b13-19.

⁶⁸⁵ *DNH*, p. 74. Leo Strauss insinua que por Sócrates não se ter coibido de conversar com os jovens acerca do direito natural o seu destino não foi acidental.

sua autoridade na lei divina, não era possível duvidar da autoridade da lei da cidade sem duvidar simultaneamente da lei divina. O filósofo era insubordinado, na medida em que era impiedoso. O filósofo não era um insubordinado ou revolucionário porque o seu fim é a própria insubordinação, mas porque a sua actividade assim o exigia: a insubordinação era o efeito político necessário da actividade filosófica. O insubordinado, no sentido estritamente político, depende da mera compreensão política e, assim, não realiza uma ascensão filosófica. Seja como for, numa comunidade política secular, onde a lei humana não depende da lei divina, será que o filósofo (não o filósofo *político*), i.e., aquele que apenas procura pelas coisas primeiras, também é um insubordinado? Para responder a esta questão há que reflectir sobre a distinção entre a filosofia socrática e a filosofia pré-socrática.

3 – A condição da descoberta da natureza

Strauss afirma que a “forma originária” de questionar a autoridade, indispensável à descoberta originária da natureza e à emergência originária da filosofia, foi determinada pelo “carácter originário da autoridade”.⁶⁸⁶ Mas isso não quer dizer que depois da descoberta originária da natureza, a emergência da filosofia deixou de depender de um questionamento da autoridade – viu-se, com efeito, que a emergência contemporânea da filosofia precisa da crítica do historicismo e do positivismo, ou que se ascenda da “segunda caverna”. Quer dizer, isso sim, que a natureza é encoberta pela autoridade e, por outro lado, que, para ser descoberta, a filosofia precisa sempre de questionar o carácter *particular* da *autoridade* que a encobre. A premissa do raciocínio de Strauss é então a de que a autoridade reivindicada pelo pensamento pré-filosófico – que poderá fundar a sua autoridade de diversas formas – encobre necessariamente a natureza, muito embora o seu carácter e, por isso, o carácter da descoberta da natureza,

⁶⁸⁶É neste ponto que se começa a esboçar uma das teses mais importantes e subtis de Strauss. A saber, a tese de que é o pensamento pré-filosófico enquanto tal, e não a filosofia propriamente dita, que determina a orientação inicial da investigação filosófica. E assim o é porque a autoridade da reivindicação do pensamento humano é primeiramente pré-filosófica. O mesmo é dizer que se o pensamento pré-filosófico reivindica a verdade de que o modo recto é um certo modo, dos atenienses, por exemplo, o pensamento filosófico, partindo do pensamento pré-filosófico, tem necessariamente de confrontar essa reivindicação. Neste sentido, o pensamento pré-filosófico determina a orientação da filosofia porque reivindica autoridade acerca de certos assuntos. É a autoridade do pensamento pré-filosófico que confere uma direcção ao pensamento filosófico.

possa variar de situação para situação – o pensamento pré-filosófico, essencialmente político, constitui a “primeira caverna”.

Como se asseverou anteriormente, a filosofia começou por identificar a natureza, o objecto da sua investigação, com as coisas primeiras (seres). Os primeiros filósofos, os pré-socráticos, foram aqueles que discursavam sobre os seres ou natureza e não sobre os deuses.⁶⁸⁷ Para descobrir a natureza, a filosofia precisou então de questionar a autoridade do pensamento pré-filosófico que se pronunciou sobre as coisas primeiras (seres). Mas, no pensamento pré-filosófico original, as coisas primeiras estavam articuladas com as humanas ou com o modo recto, que, segundo a filosofia pré-socrática, são coisas que não são seres, ao passo que as coisas primeiras são simultaneamente seres e coisas.⁶⁸⁸ Ao questionar o pensamento pré-filosófico no que diz respeito às coisas primeiras ou seres, a filosofia foi obrigada a questioná-lo no que diz respeito a coisas que não são seres, quer dizer, ao modo recto (ciência política e teologia política). Esta ideia é tão importante que nunca é demais enfatizá-la. A filosofia pré-socrática, essencialmente convencionalista, pois rejeita o direito natural ou a filosofia política, só questionava a autoridade da lei porque esta, no mundo pré-filosófico original, pressupunha pensamentos sobre as coisas primeiras. Dito de outra forma, a filosofia pré-socrática ou a filosofia, no sentido original do termo, só desempenhava uma tarefa que mais tarde viria a revelar-se como própria da filosofia política, *viz.*, a de questionar o modo recto, por causa do carácter da autoridade do mundo pré-filosófico original. No fundo, a filosofia pré-socrática não implica o questionar da lei da sociedade contemporânea porque esta não faz depender, pelo menos explicitamente, a sua lei de pensamentos sobre as coisas primeiras. O mundo pré-filosófico original não é o mundo pré-filosófico *per se*, a não ser que se admita que a sociedade contemporânea é uma cidade apenas conforme à natureza. Quem questiona as coisas primeiras, como os astrólogos e físicos, não questiona necessariamente a *nossa* lei. Isto quer dizer que o tema do melhor modo não é uma questão filosófica fundamental para a filosofia pré-socrática.⁶⁸⁹ Ora, se a filosofia for idêntica à procura

⁶⁸⁷ Compare-se *HPP*, p. 2 com *DNH*, p. 72.

⁶⁸⁸ *FP*, p. 389-390.

⁶⁸⁹ Richard Velkley está errado ao dizer que havia filosofia política antes de Sócrates.

das coisas primeiras, dificilmente poderá ser sustentado que, enquanto tal, a filosofia é sempre ou necessariamente subversiva.

Antes de questionar a autoridade do pensamento pré-filosófico que se pronuncia sobre as coisas primeiras, a filosofia começa por observar que os diversos modos das diversas tribos existentes são mutuamente contraditórios: são feitas inúmeras reivindicações contraditórias acerca do modo recto. Como este se fundava no pensamento (teológico ou mitológico) sobre as coisas primeiras (ancestral), a pluralidade de reivindicações contraditórias acerca do modo recto reflecte a ideia ainda mais fundamental da pluralidade de reivindicações contraditórias acerca das coisas primeiras. Essa é a grande preocupação do filósofo pré-socrático: a tónica está nas coisas primeiras e não no modo recto. Hesíodo, por exemplo, conta que a Terra criou os deuses.⁶⁹⁰ Na *Bíblia*, por exemplo, conta-se que foi Deus a criar a terra.⁶⁹¹ Seja como for, a preocupação do filósofo com as coisas primeiras não surge como tal, mas sim como uma preocupação com os modos rectos. Isto é, muito embora a tónica acabe por recair sobre as coisas primeiras, o ponto de partida do questionamento filosófico é o modo recto: esta é uma ideia essencialmente socrática. Perceberemos porquê mais abaixo. Em qualquer dos casos, ao observar o carácter contraditório dos diversos modos e, por outro lado, das explicações acerca das coisas primeiras, o homem é levado a questionar a própria autoridade da identificação do bem com o ancestral: como já não é possível saber quais são as coisas primeiras, nasce a interrogação de saber qual é o modo recto e, portanto, quais são verdadeiramente as coisas primeiras.⁶⁹²

Há pouco afirmou-se que a preocupação filosófica começa por ser uma preocupação com o modo recto e não com as coisas primeiras *per se*. Retomemos agora esta questão. Ao asseverar que a observação impulsionadora da actividade filosófica é própria do pensamento político pré-filosófico ou da ciência política original, Leo Strauss insinua, como aliás já se tem vindo a sublinhar, que a primeira preocupação do filósofo é própria da compreensão pré-científica ou pré-filosófica. E como é a observação pré-científica do carácter contraditório dos inúmeros modos existentes que

⁶⁹⁰Cf. *Teogonia: Trabalhos e Dias*, trad. Maria Pereira, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005, 125 e ss. Comparar com *DNH*, p. 75 e com Platão, *Timeu*, 40e4-41.

⁶⁹¹Cf. livro do *Génese*, 1.

⁶⁹²*DNH*, p. 75.

impulsiona a actividade filosófica, Strauss também insinua que o senso comum, ou que a articulação pré-científica contida na ciência política, é a base ou o ponto de partida da compreensão científica. Agora percebemos melhor porque Strauss inicia a sua investigação filosófica com a observação de que o conhecimento do direito natural continua a ser necessário na contemporaneidade: “ora é evidente que faz sentido, e que por vezes é mesmo necessário, falar de leis injustas ou de decisões injustas”. Quer dizer, “faz sentido” à luz do senso comum.⁶⁹³

Retomando o assunto, ao questionar o modo recto, o primeiro filósofo também questionou os pensamentos pressupostos pela lei humana acerca das coisas primeiras. O bem, que no pensamento pré-filosófico original é idêntico ao ancestral, é totalmente emancipado do ancestral. E, na medida em que o modo recto está ligado às coisas primeiras no pensamento pré-filosófico original, para a filosofia pré-socrática a procura do bem, que implica a desobediência ao ancestral ou que se questione a identificação do bem com o ancestral, converte-se na “*procura do modo recto ou das coisas primeiras*”, ou seja, na procura do bem.⁶⁹⁴ Como já se percebeu no capítulo anterior, é aqui que reside uma diferença essencial entre Sócrates e os pré-socráticos: Sócrates não confunde a questão do modo recto com a das coisas primeiras, mas separa-as. Ao fazê-lo entende que a investigação do modo recto ou, para sermos mais precisos, do melhor modo de vida, é a questão orientadora da investigação das coisas primeiras. Seja como for, a filosofia pré-socrática que, para todos os efeitos, é a investigação das coisas primeiras e não do modo recto, converte-se na procura do bem – entendido como modo recto *ou* coisas primeiras: é por identificar o modo recto com as coisas primeiras que a filosofia pré-socrática é essencialmente convencionalista, pois, encara as coisas humanas por contraposição aos seres. No entanto, a filosofia pré-socrática dá o passo decisivo de distinguir entre aquilo que é realmente bom, *viz.*, as coisas primeiras *ou* o modo recto, por um lado, e, por outro, aquilo que é bom por convenção, *viz.*, os modos ancestrais. Aristóteles, por exemplo, diz que “em geral, os homens procuram o que é bom e não o que é tradicional. É provável que a humanidade primitiva (...) fosse semelhante aos homens vulgares de hoje ou aos néscios (...), de tal modo que seria

⁶⁹³ Compare-se *Ibid.*, p. 4 com p. 75.

⁶⁹⁴ *DNH*, p. 75.

absurdo orientarmo-nos por estas noções”, viz., pela distinção entre o bom e o ancestral.⁶⁹⁵

A distinção entre o bem e o ancestral que nasce com a descoberta da natureza é “orientada” por duas distinções *pré*-filosóficas essenciais. Apesar de definirem a abordagem pré-socrática, estas distinções *pré*-filosóficas acabam por ser preservadas, no essencial, pela filosofia socrática.⁶⁹⁶

A primeira dessas distinções é entre “ouvir dizer” e “ver com os próprios olhos”.⁶⁹⁷ Nas palavras de Farabi, por exemplo, é possível buscar o conhecimento dos seres através das instruções de outros ou através da nossa própria investigação.⁶⁹⁸ Originalmente, a autoridade do modo da tribo era estabelecido por aquilo que se ouvia dizer acerca das coisas primeiras e, em especial, acerca do carácter divino do modo. Ou seja, como a forma de estabelecer a autoridade do modo dependia da transmissão da palavra, ao limite, é necessário admitir que essa palavra tem uma fonte. Essa fonte é a revelação divina, quer dizer, a própria palavra divina. É precisamente por não ser evidente ao homem enquanto homem, i.e., aquele que não precisa de qualquer revelação feita por poderes sobrenaturais, que a palavra divina depende de uma revelação divina. O conhecimento que se obtém através daquilo que se ouve dizer é um conhecimento teológico porque, em última instância, emana de um poder sobrenatural.⁶⁹⁹

O questionamento da autoridade divina do modo da tribo principia com o reconhecimento de que todas as tribos fundam essa autoridade num conhecimento teológico, por um lado, e, por outro, de que os modos das tribos são mutuamente contraditórios para o senso comum.⁷⁰⁰ Fica subentendido que o pensamento *pré*-

⁶⁹⁵Cf. Aristóteles, *Política*, 1269a3-8 e 1271b23-24. Veja-se ainda Platão, *Político*, 296e8-9; *Leis* 702e5-8.

⁶⁹⁶*DNH*, p. 75.

⁶⁹⁷*Ibid.*, p. 76.

⁶⁹⁸Cf. *Attainment of Happiness*, § 4.

⁶⁹⁹*DNH*, p. 76.

⁷⁰⁰Como não havia filosofia, o reconhecimento do carácter contraditório dos diversos códigos divinos existentes depende de um viajante que tenha contacto com os diversos povos e com os seus respectivos costumes. Ou seja, depende de um homem como Rafael de Hitlodeu – cf. *Utopia*, tradução portuguesa *Utopia*, trad. José Marinho, Guimarães Editores, Lisboa, 2003, p. 25 e ss. Compare-se com *DNH*, p. 76.

filosófico não é simplesmente teológico: o primeiro pode questionar este último ou libertar-se da teologia.⁷⁰¹ Seja como for, é importante perceber que não é o modo da tribo que é questionado pelo pensamento pré-filosófico, mas o conhecimento ou a forma, tipicamente teológica, de sustentar a autoridade divina da tribo: o modo da tribo pode até ser o melhor modo em absoluto. O questionamento pré-filosófico do pensamento teológico consiste numa “suspensão”, e não numa refutação, da autoridade do conhecimento teológico e, por isso, da autoridade divina do modo da tribo. Dito por outras palavras, até os “factos” em que o conhecimento teológico baseia as suas “pretensões” serem “demonstrados”, não é possível asseverar a autoridade divina do modo da tribo.⁷⁰²

É então o conhecimento pré-filosófico e, em especial, uma preocupação do pensamento pré-filosófico – que nasce do próprio senso comum – com o verdadeiro carácter do modo da tribo, que suscita a necessidade de conhecimento demonstrativo (filosofia). O conhecimento teológico, dependendo de uma revelação divina ou de poderes sobrenaturais, não pode ser simplesmente evidente ao homem enquanto homem. Por oposição, o conhecimento demonstrativo, não dependendo de qualquer revelação divina, tem a particularidade de se tornar evidente para todos, i.e., de ser acessível ao homem enquanto homem.⁷⁰³

Ao questionar a autoridade do modo da tribo e, portanto, o conhecimento teológico, o homem opõe-se-lhes. Mas não o faz sem motivos, fá-lo porque já não pode considerar o modo da tribo inquestionável. Se o conhecimento teológico desembocar no conhecimento de “*muitos mundos inverídicos e privados dos sonhos e das visões*” – pois, diferentes tribos reivindicam a autoridade divina de modos contraditórios –, o conhecimento demonstrativo, sendo acessível ao homem enquanto homem, consiste no conhecimento de “*um único mundo que é verdadeiro e comum, e que se apreende no estado de vigília*”.⁷⁰⁴ Com a suspensão da autoridade do conhecimento teológico, já não é nem o membro de uma tribo, nem a própria tribo, mas o homem enquanto homem que se torna na “medida do verdadeiro e do falso, do ser ou do não-ser de todas as

⁷⁰¹ Al-Farabi, *Attainment of Happiness*, §55.

⁷⁰² *Ibidem*.

⁷⁰³ Compare-se *DNH*, p. 76 com Al-Farabi, *Attainment of Happiness*, §4.

⁷⁰⁴ *DNH*, p. 76 – o itálico é nosso.

coisas”.⁷⁰⁵ A medida das coisas é aquilo que o homem enquanto homem, não auxiliado por qualquer poder sobre-natural, consegue demonstrar.

O questionamento da autoridade do modo da tribo enquanto questionamento do tipo de conhecimento que a sustenta, equivale a pôr em causa a validade do conhecimento teológico *per se* e não o modo recto *per se*. Por conseguinte, para validar o carácter divino do modo da tribo é necessário validar a revelação divina ou a base do conhecimento teológico. A revelação divina enquanto tal é sobre-humana, ou seja, consiste num conhecimento sobre-humano que reivindica absoluta autoridade. Mas para validar a autoridade da revelação divina, o pensamento pré-filosófico, que detectou a multiplicidade e contradição do código das diversas tribos, é obrigado a empregar, não critérios sobre-humanos, mas critérios que sejam acessíveis ao mero conhecimento humano. Antes do aparecimento da filosofia, as artes constituíam o tipo de conhecimento humano “mais elevado”.⁷⁰⁶ A demonstração do carácter divino do modo da tribo e, em especial, a validação da autoridade divina reivindicada pela revelação divina exigiram a aplicação da distinção entre as coisas artificiais ou feitas pelo homem (artes) e, por outro lado, as coisas naturais ou que não são feitas pelo homem (natureza) – esta é segunda distinção pré-filosófica essencial que orientou a investigação filosófica ou a investigação das coisas primeiras.⁷⁰⁷

Conjugadas as duas distinções pré-filosóficas concluiu-se que a validação do carácter divino do modo da tribo depende de uma demonstração que possa ser evidente para “todos” num dado “momento”. Porém, nem tudo aquilo que é “visível”, i.e., que pode ser demonstrado, constitui “um ponto de partida igualmente adequado à descoberta das coisas primeiras”, por exemplo, “a única coisa primeira a que as coisas feitas pelo homem [artes] conduzem é o próprio homem”.⁷⁰⁸ Ou seja, as artes enquanto artes, sendo um conhecimento humano, não constituem um conhecimento das coisas primeiras, mas do homem, ou melhor, não constituem um conhecimento das coisas primeiras senão na medida em que o homem é de algum modo uma coisa primeira. Porém, não pode ser simplesmente admitido que o homem é uma coisa primeira “sem

⁷⁰⁵*Ibidem.*

⁷⁰⁶*Ibid.*, p. 77.

⁷⁰⁷*Ibidem.* Compare-se com Platão, *Leis*, 888e-889e.

⁷⁰⁸*DNH*, p. 77.

outras considerações”.⁷⁰⁹ Na verdade, os filósofos pré-socráticos, a primeira filosofia, começou por afirmar que a alma humana, tal como as artes, é um produto ou um derivado, muito embora não seja um produto humano.⁷¹⁰

As coisas feitas pelos homens ou artes são inferiores às coisas que não são feitas pelo homem, i.e., às coisas naturais, porque estas são anteriores às coisas feitas pelo homem: “evidentemente, assim o dizem, as coisas mais grandiosas e mais rectas são produtos da natureza e do acaso, e da arte apenas os mais insignificantes. A arte assume a grande maioria dos trabalhos das mãos da natureza, já formada” – explica o Estrangeiro ateniense acerca dos pré-socráticos.⁷¹¹ Neste sentido, as coisas naturais têm de ser “descobertas pelo homem”: o homem tem de distinguir as coisas naturais das coisas artificiais. As coisas feitas pelo homem dependem do engenho. Ao suspender a autoridade do conhecimento teológico e da revelação divina, i.e., ao duvidar da sua autenticidade, o pensamento pré-filosófico é confrontado com a possibilidade de a revelação divina também ser fruto do engenho humano, quer dizer, de ser uma coisa feita pelo homem e não uma coisa natural⁷¹². Por conseguinte, a ideia de criação divina⁷¹³, a ideia teológica que explica a origem das coisas não-primeiras, que, por sinal, decorre da providência ou engenho divino, é profundamente questionada. Com o questionamento da revelação divina nasce também a questão de saber qual é a origem das coisas não-primeiras ou, em outros termos, a de saber se as coisas não-primeiras foram originadas não pelo engenho ou providência (divina), mas de outra forma.⁷¹⁴

⁷⁰⁹*Ibidem.*

⁷¹⁰Cf. Platão, *Leis*, 891e3-9. A consequência desta legação acaba por ser a negação do direito natural: *Ibid.*, 889e-890b. Compare-se com a própria posição do Estrangeiro ateniense em 905a4-b2.

⁷¹¹*Ibid.*, 889a-b. A tradução é nossa.

⁷¹²*DNH*, p. 77.

⁷¹³Cf. *SPPP*, p. 152.

⁷¹⁴Cf. *DNH*; p. 77. Compare-se esta ideia com as implicações da afirmação de Maritain em *Les Droits de L'Homme et La Loi Naturelle*, tradução portuguesa *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*, trad. Afranio Coutinho, José Olympio, Rio de Janeiro, S.D., p. 83. Sobre a prova da existência de Deus compare-se São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 2ª pergunta, 3ª resposta com *SPP*, p. 171, onde Strauss insinua que as demonstrações da existência de Deus, na obra de Platão, são feitas no contexto da discussão da educação dos habitantes da cidade justa (*República*) e no contexto da discussão do código penal (*Leis*), ou seja, é uma discussão política ou, noutros termos, a discussão teológica parece primeiro como um facto político (pré-científico ou pré-filosófico).

A premissa filosófica fundamental, baseada no próprio pensamento pré-filosófico, é então a de que as coisas primeiras, não sendo feitas pelo homem, “existem” e *são* mais plenamente do que as coisas que são feitas pelo homem.⁷¹⁵ As coisas que são feitas pelo homem são impermanentes, pois, passam do não-ser ao ser. As coisas primeiras, não sendo feitas pelo homem e sendo imperecíveis, são sempre. Isto pressupõe, adicionalmente, que tudo tem uma causa, ou melhor, que nenhum ser nasce sem causa (causalidade): as coisas primeiras, sendo primeiras, não têm causa, logo, não surgem de outra coisa ou coisas (cosmologia) – as coisas primeiras são sempre (dignidade dos seres). Como as coisas não-primeiras têm sempre uma ou mais causas, pois, as coisas primeiras não têm causa, a mudança propriamente dita – i.e., o movimento, a passagem do não-ser ao ser e a passagem do ser ao não-ser –, só é possível se “houver algo de permanente ou eterno”.⁷¹⁶ Como os seres que são sempre são a causa dos seres contingentes ou perecíveis, os seres que são sempre, as coisas primeiras, têm uma “dignidade superior” à dignidade dos seres perecíveis. O ser perecível, ao contrário do imperecível, está “a meio caminho entre o ser e o não-ser” como explica Sócrates na *República* de Platão.⁷¹⁷ Strauss ilustra esta ideia com outra: a “omnipotência” ou conhecimento do todo, está dependente do conhecimento das “naturezas”; o conhecimento da indeterminação ou contingência, o conhecimento das coisas perecíveis, depende do conhecimento das coisas imperecíveis ou “necessidade imutável”. A liberdade (indeterminação), pressupõe “uma necessidade mais fundamental”.⁷¹⁸

4 – A condição do encobrimento da natureza

O aparecimento da filosofia, a descoberta da natureza, origina a distinção entre a natureza (*physis*) e a convenção (*nomos*). A filosofia clássica como um todo, i.e., o convencionalismo e a filosofia socrática, parece concordar que a natureza tem de ser descoberta ou que há algo que a encobre. É certo que divergem na delimitação do universo da natureza, i.e., no *quê* tem de ser descoberto pela investigação filosófica e,

⁷¹⁵Compare-se *DNH*, p. 78. com pp. 29-30 e com Platão, *República*, 477a-479d

⁷¹⁶*DNH*, p. 78.

⁷¹⁷Cf. 477a e ss.

⁷¹⁸Compare-se *OT*, p. 209 com *DNH*, p. 78.

portanto, na identificação *daquilo* que encobre, mas todas as versões de filosofia clássica reconhecem que a natureza é encoberta por uma mesma coisa: a convenção.⁷¹⁹ Ou seja, parecem concordar que “quando a natureza é negada o costume retoma o lugar que originalmente ocupava”: o mundo pré-filosófico original não é o mundo pré-filosófico *per se*, mas apenas porque os costumes variam de cidade em cidade, ou seja, porque a autoridade assume diferentes formas em diferentes lugares.⁷²⁰

A filosofia clássica assenta a explicação do carácter do encobrimento da natureza numa análise do pensamento pré-filosófico original, que identificava o bem com o ancestral.

No mundo pré-filosófico original entendia-se que, para “viver”, o homem precisava de ter pensamentos sobre as coisas primeiras. Para “viver bem”, no entanto, supunha-se que tinha de partilhar pensamentos “idênticos” com os seus semelhantes acerca das coisas primeiras. A condição de existência de “pensamentos idênticos” acerca das coisas primeiras são “decisões soberanas”, que estabelecem um acordo que torna manifestas as coisas primeiras. A expressão desse acordo são as leis: a função das leis é tornar manifestas as coisas primeiras. Como expõe o carácter das coisas, a lei representa o acordo dos homens acerca das coisas primeiras, i.e., o acordo ou convenção é a fonte da autoridade da lei.⁷²¹

De acordo com a concepção da filosofia socrática de Strauss, e não clássica (pois a clássica engloba a socrática e a pré-socrática), a “lei ou convenção tem a tendência, ou a função, de esconder a natureza”. Ao pronunciar-se sobre as coisas, a lei diz o que elas são, mas como se funda num acordo, obscurece a diferença entre o que as coisas realmente são e aquilo que os membros da comunidade dizem ser: obscurece a diferença essencial entre “ser na verdade” e “ser em virtude da lei ou da convenção”.⁷²² É decisivo perceber que Strauss se limita a insinuar que não é apenas a lei que se pronuncia sobre as coisas primeiras que encobre a natureza, a lei do mundo pré-

⁷¹⁹O debate desta questão é anterior a qualquer delimitação do universo da natureza, i.e., anterior à discussão da (in)existência de direito natural. Por esta razão falar-se-à de filosofia clássica, da compreensão do problema do direito natural ou de filosofia política, mas não da existência ou da ideia de direito natural.

⁷²⁰Considere-se *Ibid.*, p. 73 nota 3.

⁷²¹*DNH*, p. 79.

⁷²²*Ibidem*. Cf. Platão, *Leis*, 901e1-2.

filosófico original, mas toda a lei, quer dizer, até aquela que não se pronuncia sobre as coisas primeiras: toda a lei enquanto lei reivindica autoridade ao pronunciar-se sobre as coisas – como assinala Heinrich Meier, “a sociedade recolhe o seu poder do facto de que os seus princípios *são considerados* verdadeiros”.⁷²³ Segundo o convencionalismo não há verdade no direito, logo, a lei esconde a natureza porque, ao reivindicar autoridade, esconde a verdade de que não há verdade no direito. Ou seja, a filosofia pré-socrática só encara a lei como uma forma de encobrimento da natureza quando esta se pronuncia sobre as coisas primeiras. À luz da filosofia pré-socrática, as leis da nossa sociedade não encobrem a natureza porque estas não se pronunciam sobre as coisas primeiras. Segundo a filosofia socrática parece haver verdade no direito, logo, a lei esconde a natureza porque, ao reivindicar autoridade sobre aquilo que se decidiu ou estabeleceu, esconde a verdade do direito propriamente dita.⁷²⁴ Neste sentido, de acordo com a filosofia socrática, toda a lei enquanto lei, ou toda a cidade enquanto cidade, encobre a natureza.⁷²⁵

A filosofia clássica discorreu sobre a lei ancestral, não porque esta seja a verdadeira, mas porque constituía o carácter da autoridade no mundo pré-filosófico original. O questionamento filosófico do mundo pré-filosófico alterou profundamente a

⁷²³LSTPP, p. 99.

⁷²⁴A filosofia clássica concorda que a autoridade ou decisões soberanas encobrem ou escondem a natureza, mas discordam, como se disse, na definição do carácter da natureza. Em particular, a filosofia socrática sustenta que pode haver verdade no direito, ou seja, que as leis podem ser, ora mais, ora menos conformes à natureza. A filosofia convencionalista, por seu turno, sustenta que não há nem pode haver, verdade no direito: as leis não podem ser conformes à natureza. É impossível compreender o raciocínio implícito de Strauss sem compreender, ao mesmo tempo, a perfeita irrelevância desta divergência para o sucesso do argumento de que a autoridade encobre a natureza. Mesmo que não se pronuncie sobre as coisas primeiras, mas apenas sobre as coisas humanas, o carácter da lei consiste em proclamar “o que é”. À primeira vista esta ideia parece não contrariar a tese convencionalista, i.e., a filosofia clássica que nega qualquer relação entre a lei ou coisas políticas e, por outro lado, a natureza ou as coisas naturais. Se não houver verdade na lei, parece fazer sentido concluir que a lei não esconde a natureza. Em bom rigor, porém, ao proclamar “o que é” quando não há verdade no direito, a lei ou a autoridade está necessariamente a esconder a natureza ou a verdade de que não existe verdade no direito: para um convencionalista o carácter da lei opera uma distorção da natureza. Para os socráticos, a lei também encobre a natureza, não porque encobre a verdade de que não existe verdade no direito, mas precisamente porque encobre a própria verdade do direito: a lei ou convenção não é simplesmente conforme à natureza.

⁷²⁵Compare-se Platão, *República*, 514a e ss. e 414c com *DNH*, p. 79. Veja-se ainda *CM*, p. 102, p. 114, p. 125. Para a identificação da cidade com a caverna considere-se Platão, *ibid.*, 539e. Cf. Catherine & Michael Zuckert, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago, 2006, p. 129 ess.

forma de o homem compreender as coisas políticas, a saber, entre outras coisas, a própria forma de o homem compreender a autoridade fundada no acordo estabelecido pelos homens.⁷²⁶ Como no mundo pré-filosófico a autoridade identificava o bem com o ancestral, ao questionar a autoridade, a filosofia distingue-os. Como o ancestral é encarado como uma mera convenção, a filosofia constitui-se, não no estudo das múltiplas convenções estabelecidas *per se*, mas no estudo do bem que pressupõe o próprio estudo das convenções, ou a distinção entre as convenções e o bem. Constitui-se, por outras palavras, no estudo daquilo que é “intrinsecamente bom” ou daquilo que é “bom por natureza”.⁷²⁷

Contudo, a distinção entre o ancestral e o bem dá azo a equívocos, como se verá. Logo, é preferível falar de uma distinção entre o bem por natureza e o bem por convenção, a falar de uma distinção entre o bem e o ancestral.

Para os filósofos clássicos, a natureza é o verdadeiro ancestral, as coisas verdadeiramente primeiras ou mais antigas, pois a natureza é mais plenamente do que qualquer outra coisa.⁷²⁸ O ancestral que pressupõe a descoberta da natureza é mais antigo que o ancestral que não pressupõe a descoberta da natureza: a natureza é o “antepassado de todos os antepassados”, a “mãe de todas as mães”.⁷²⁹ Cícero refere-se a esta ideia nas suas *Leis*:

“quando os atenienses consultavam o Apolo Pítio acerca das cerimónias particulares que deviam reter, era dada a seguinte resposta: ‘aqueles que são costume entre os vossos ancestrais’. Quando voltavam e afirmavam que o seu costume ancestral tinha mudado várias vezes e perguntavam que costume, dentre muitos, deviam escolher seguir, era-lhes dito ‘o melhor’. É certamente

⁷²⁶Isto não quer dizer que a filosofia pré-socrática é filosofia política. Os pré-socráticos encaravam as coisas humanas de uma forma distinta, i.e., condicionada pela emergência da filosofia, mas não encaravam as coisas políticas de uma forma científica, ao contrários dos socráticos.

⁷²⁷Tanto o convencionalismo como a filosofia socrática concordam que existe um bom por natureza, mas diferem nas suas concepções de bem.

⁷²⁸Platão, *Leis*, 889a-b.

⁷²⁹*DNH*, p. 80.

verdade que tudo o que é melhor deve ser considerado mais antigo e mais próximo de Deus”.⁷³⁰

Como a natureza é a coisa mais antiga, também acaba por ser a mais venerável, não propriamente porque se baseia “na importação subreptícia ou inconsciente de elementos míticos”, mas porque a “arte pressupõe a natureza, ao passo que a natureza não pressupõe a arte”.⁷³¹ Será por isso que Cícero identifica o mais antigo com aquilo que está mais próximo de Deus. Em concreto, a consequência do reconhecimento de que a natureza é coisa mais venerável consiste na ideia de que “as capacidades criativas do homem, que são mais admiráveis do que qualquer uma das suas criações, não são em si mesmas produzidas por ele”. Ao distinguir o bem do ancestral, entendido como convenção, a filosofia identifica então a natureza com “a autoridade”, i.e., com o ancestral.⁷³²

Strauss chama deliberada e incorrectamente “a autoridade” à natureza com um propósito propedêutico. Com efeito, argumenta, a natureza é mais propriamente “o padrão” do que “a autoridade”.⁷³³ E não é a autoridade porque a relação da razão com os “seus objectos”, ou o acto de conhecer, é essencialmente diferente da “obediência automática que a autoridade propriamente dita impõe”.⁷³⁴ A “obediência” à razão é essencialmente diferente da obediência à autoridade: a primeira não é uma obediência propriamente dita.⁷³⁵ Com efeito, para a filosofia não há autoridade. Se houvesse, a filosofia e, em especial, a filosofia política, degenerava em “ideologia”, “teologia”, “apologia” de uma “ordem social existente ou em vias de realização”, ou numa “ciência jurídica”.⁷³⁶ Dito de outra forma, se a filosofia se submetesse à autoridade, perderia o seu elemento crítico que lhe permite distinguir o ser na verdade do ser em virtude da lei ou da convenção.

⁷³⁰Cícero, *Leis*, II, 40. Compare-se com *Ibid.*, II, 13 e com *De finibus*, IV, 72 e V, 17.

⁷³¹*DNH*, p. 80.

⁷³²*Ibidem*.

⁷³³*Ibid.*, pp. 80-81.

⁷³⁴*Ibidem*.

⁷³⁵Considere-se Platão, *República*, 439d e ss.

⁷³⁶Considere-se, por exemplo, *DNH*, p. xxx. Compare-se com *Ibid.*, p. 32, *WIPP*, p. 41 e *OT*, p. 23.

Esta ideia, de que a filosofia é sempre crítica da autoridade e, por outro lado, a ideia de que a natureza é o padrão, conduz a resultados extremamente curiosos. Sócrates, por exemplo, “era muito conservador no que dizia respeito às derradeiras conclusões práticas da sua filosofia política. No entanto, Aristófanes estava próximo da verdade quando sugeriu que a premissa fundamental de Sócrates podia induzir um filho a bater no seu próprio pai, isto é, a repudiar na prática a mais natural de todas as autoridades”.⁷³⁷ Com efeito, Aristófanes descreve, nas suas *Nuvens*, Fidípides, filho de Estrepsíades que foi instruído pela arte da persuasão de Sócrates no seu frontistério, a bater no seu pai em nome da “lógica socrática”.⁷³⁸ Dito de outra forma, embora a filosofia política possa conduzir a consequências práticas idênticas às que advêm do reconhecimento e respeito da autoridade ancestral pré-filosófica (solução socrática)⁷³⁹, a filosofia enquanto investigação ou procura, conduz necessariamente ao questionamento da autoridade até mais natural, passe a expressão. Produz o questionamento até daqueles costumes ou convenções que parecem ser iguais em todas as sociedades, como a autoridades dos pais sobre os filhos, a proibição do incesto.⁷⁴⁰ O que Strauss está a dizer, por outras palavras, é que a atitude filosófica, essencialmente crítica, começa por questionar a autoridade, ainda que, posteriormente, remeta para o padrão, que pode ser até muito idêntico à forma mais incontestada de autoridade: a cidade justa de Platão, por exemplo, no caso de ser a cidade verdadeiramente conforme à natureza e independentemente de poder ser realizada neste mundo, seria o padrão político *par excellence*, digamos assim. Neste sentido, “os filósofos *clássicos*”, e em especial os filósofos socráticos, “fizeram inteira justiça à grande verdade que subjaz à identificação do bem com ancestral”, própria do pensamento pré-filosófico, “porém, não podiam ter posto a verdade subjacente a descoberto se não tivessem rejeitado primeiramente essa mesma identificação”.⁷⁴¹ Isto não quer dizer, como é evidente, que a filosofia política é necessariamente conservadora. Com efeito, os filósofos convencionalistas, muito favoráveis ao hedonismo, dão muito pouco espaço a uma

⁷³⁷*DNH*, p. 81.

⁷³⁸*Nuvens*, *op. cit.*, p. 139 e p. 134. Compare-se com *SA*, p. 38.

⁷³⁹Sócrates preferiu “identificar a lei com a natureza. Pelo menos identificou o justo com o legal. Restaurou assim a moral ancestral, embora o tivesse feito no plano da reflexão” – *DNH*, pp. 105-106.

⁷⁴⁰Na *República* de Platão há um comunismo das mulheres e dos filhos.

⁷⁴¹*Ibid.*, p. 81.

filosofia prática de base conservadora. Quer dizer, isso sim, que toda a intuição de problemas filosóficos depende do questionamento da autoridade, muito embora a solução filosófica possa reforçar esta ou aquela forma prática ou política de sociedade: do ponto de vista da cidade ou da lei, a atitude contemplativa do filósofo é essencialmente revolucionária.⁷⁴²

5 – A base da filosofia política

Tendo em consideração o que já se disse acerca do carácter da investigação filosófica enquanto tal e da abordagem ou “viragem” socrática⁷⁴³, ter-se-á então de perguntar: o que é a filosofia política?⁷⁴⁴

Segundo Leo Strauss, e como se tem vindo a enfatizar ao longo deste trabalho, para compreender o que é a filosofia política é indispensável começar por perceber o que é ciência política. Com efeito, “a filosofia política clássica *era* caracterizada pelo facto de que *estava* relacionada com a vida política”.⁷⁴⁵ Já percebemos porquê: o mundo político é o mundo da autoridade, e a ascensão filosófica depende do questionamento da autoridade. Neste sentido, “começou” por ser ciência política, começou por ser a ciência da “Caverna”, e só quando foi “estabelecida” é que adquiriu um carácter algo “remoto”. Disse-se “era”, “estava”, “começou”, “adquiriu”, etc., porque, depois de estabelecida, a filosofia política deixou de se reportar *directamente* à vida política e passou a reportar-se à vida política por intermédio da “tradição da

⁷⁴²A discussão da forma como o filósofo deve lidar com o efeito político revolucionário necessariamente suscitado pela sua actividade é um debate da forma *política* do discurso filosófico. Para Strauss, esta discussão é da filosofia política platónica, ou antes, do Sócrates de Platão. O Sócrates de Platão é a correcção platónica da “atitude de Sócrates”, ou seja, da atitude subversiva de Sócrates que, sendo própria de todo o filósofo enquanto filósofo, põe em causa a vida e actividade do filósofo, bem como a própria ordem social em que vive. Strauss chega ao ponto de considerar o filósofo político no sentido platónico o único ou o verdadeiro filósofo político, razão pela qual (o) Sócrates (de Platão) terá sido o primeiro filósofo político: para ser um filósofo político não basta procurar compreender as coisas políticas ou humanas de forma filosófica, como os convencionalistas, também é preciso compreendê-las de forma política.

⁷⁴³Remetemos o leitor para o segundo subcapítulo do sexto capítulo deste trabalho.

⁷⁴⁴Considere-se o título da obra *WIPP*.

⁷⁴⁵*Ibid.*, p. 78. O itálico é nosso.

filosofia política”.⁷⁴⁶ Como já se viu, a tradição, seja qual for a sua forma, é anti-filosófica, e é anti-filosófica porque a filosofia é mais a procura do que o resultado dessa procura.⁷⁴⁷ Enquanto tal, pressupõe sempre o questionamento da autoridade, i.e., a ascensão da vida política. A tradição da filosofia política é então um contrasenso: por começar fora da Caverna converte-se na própria Caverna. Neste sentido, Strauss, tal como Farabi, procura “re-estabelecer” a filosofia e recuperar a relação directa com a vida política para, assim, tornar novamente possível a ascensão filosófica.⁷⁴⁸

Para compreender então o que é a filosofia política é preciso começar por decifrar a ciência política – a ciência política da Caverna que não sabe que é *da* Caverna.⁷⁴⁹ Ou seja, há que tentar entender a ciência política pré-filosófica, ou a Caverna, de uma forma pré-filosófica.⁷⁵⁰ A ciência política *qua* ciência política é questionável, não aos seus próprios olhos, pelo menos inicialmente, mas aos olhos da filosofia. Dizer então que parte da ciência política, da vida política, é admitir que o começo da filosofia política é pré-filosófico, e que a matriz e finalidade da vida política são heranças suas. O que é então a ciência política?

A ciência política pré-filosófica faz distinções políticas pré-filosóficas, próprias da vida política, entre aquilo que é melhor e pior.⁷⁵¹ Faz distinções políticas que pressupõem um conhecimento pré-filosófico do bem e, por isso, a existência de uma hierarquia pré-filosófica apreendida sem grande esforço pelo homem.⁷⁵² Neste sentido, as questões da compreensão política pré-filosófica são essencialmente práticas:

“Levantadas em assembleias, conselhos, clubes, gabinetes, e são enunciadas a partir da experiência e uso quotidiano em termos

⁷⁴⁶*Ibidem.* Compare-se com Al-Farabi, *Attainment of Happiness*, §63.

⁷⁴⁷Considere-se *WIPP*, p. 77-78 e *DNH*, p. 80. Sobre a filosofia como procura veja-se *FP*, p. 392-393.

⁷⁴⁸Compare-se *WIPP*, p. 78 com Al-Farabi, §63.

⁷⁴⁹A opinião é “questionável”, mas não é “questionada” – *WIPP*, p. 10. Isto é a opinião enquanto opinião, pois diferentes opiniões questionam-se entre si.

⁷⁵⁰*CM*, p. 240.

⁷⁵¹*WIPP*, p. 10.

⁷⁵²*Ibidem.* e p. 80.

*inteligíveis e familiares, pelo menos para todos os adultos
sãos.*”⁷⁵³

A vida política é naturalmente marcada por controvérsias. Diferentes homens reivindicam diferentes ideias acerca do melhor e do pior e, por conseguinte, pressupõem diferentes noções de bem e, em particular, daquilo que é bom para a cidade.⁷⁵⁴ A ciência política pré-filosófica tenta resolver essas controvérsias através de uma arbitragem, o mais justa possível, mas essencialmente pré-filosófica. Se os partidos forem diferentes homens ou grupos de homens com diferentes ideias de bem, a arbitragem pré-filosófica das controvérsias políticas procura ser imparcial, i.e., ser simplesmente conforme à ideia de bem. Quer dizer, a imparcialidade pré-filosófica é tanto maior quanto mais genuína. Por esta razão, a ciência política pré-filosófica, o conhecimento questionável do bem, procura ser autoritária, isto é, ser inquestionável.⁷⁵⁵ Na medida em que a filosofia política é a *procura* do conhecimento das coisas políticas, inquestionável, e parte das opiniões sobre as coisas políticas, questionáveis, a ciência política pré-filosófica aponta para a filosofia política.⁷⁵⁶ Mas fá-lo, não porque aspira conhecer à verdade enquanto verdade, mas porque tenta resolver controvérsias políticas. Como o bem da cidade não é simplesmente idêntico ao partido, o bom cidadão é aquele que prefere o bem da cidade ao mero partido. Neste sentido, a ciência política pré-filosófica é marcada pela existência de virtude moral ou política, i.e., da acção que procura o bem da cidade.⁷⁵⁷

A ciência política pré-filosófica não é uma preocupação com toda a cidade enquanto cidade, mas com a *sua* cidade. Neste sentido, está preocupada com situações individuais da sua cidade – com particulares. Lidar bem com essas situações requer perícia ou arte, logo, a ciência política pré-filosófica é uma arte ou perícia política, i.e., prudência (*phronesis*).⁷⁵⁸ A arte de lidar bem com os assuntos da cidade como um “todo”. A prudência, sendo uma arte política, é um conhecimento essencialmente

⁷⁵³WIPP, p. 80.

⁷⁵⁴Compare-se *Ibid.*, p. 10 com p. 80.

⁷⁵⁵WIPP, p. 10.

⁷⁵⁶Compare-se *Ibidem.* com pp. 11-12.

⁷⁵⁷CM, p. 25 e p. 27. Comparar com WIPP, p. 81 e p. 90.

⁷⁵⁸*Ibide.*, p. 81. Compare-se com CM, p. 24.

prático: de soluções e problemas práticos. Contudo, como é a arte de “lidar bem” com os assuntos da cidade, é essencialmente “transferível”: lida bem com os assuntos de *qualquer* cidade.⁷⁵⁹ Quer dizer, a prudência pressupõe o conhecimento da cidade enquanto cidade, muito embora seja apenas um conhecimento prático. Como a ciência política enquanto prudência parece bastar para “lidar bem” com os assuntos da cidade, logo, a ciência política pode ser encarada como uma “disciplina independente”. Quer dizer, a ciência política dispensa a filosofia política porque apenas precisa de prudência – o político não precisa de ser complementado pelo filósofo.⁷⁶⁰ A cidade é a Caverna, a ciência política é pré-filosófica, porque está naturalmente fechada ao todo.⁷⁶¹

A ciência política “enquanto perícia dos políticos ou estadistas excelentes consiste na boa gestão das situações individuais”.⁷⁶² Contudo, diferentes situações exigem diferentes graus de prudência. A ciência política pré-filosófica mais elevada é aquela que pressupõe maior prudência. As situações individuais que exigem maior prudência, ironicamente, são aquelas que implicam um maior conhecimento da cidade *qua* cidade (universais), e não apenas o conhecimento de uma cidade individual (particulares).⁷⁶³ Se a prudência for a arte de lidar com o impermanente (situações individuais), a ciência política mais elevada é aquela que fornece a matriz permanente a partir da qual o homem pode lidar bem com todas as situações individuais (impermanente). A ciência política mais elevada é idêntica à arte política mais “arquitectónica”, *viz.*, à “arte legislativa”.⁷⁶⁴ A arte legislativa, ao procurar legislar numa “situação individual”, pressupõe “questões acerca de toda a legislação” *qua* legislação, *i.e.*, o conhecimento *da* cidade e não apenas de *uma* cidade. Neste sentido, toda a arte legislativa depende daquele conhecimento que permite “ensinar legisladores”, ou seja, um conhecimento metalegislativo, digamos assim. A esse conhecimento metalegislativo, o conhecimento da cidade enquanto cidade, é o

⁷⁵⁹WIPP, p. 82. Compare-se com CM, pp. 28-29.

⁷⁶⁰Compare-se WIPP, p. 82 com p. 83.

⁷⁶¹CM, p. 29.

⁷⁶²WIPP, p. 83.

⁷⁶³*Ibidem*. Compare-se com Al-Farabi, *Enumeration of Sciences*, §1.

⁷⁶⁴Compare-se com CM, pp. 28-29 com WIPP, p. 83.

“objectivo do filósofo político”.⁷⁶⁵ Ou seja, parece haver filosofia política quando se pergunta “o que é a cidade?”⁷⁶⁶ e se tenta responder de forma filosófica: a filosofia política está mais próxima de surgir quando a ciência política pressupõe a investigação da cidade *qua* cidade. Mas isto não quer dizer, de todo, que a ciência política *qua* ciência política é questionada ou que se ascende à filosofia política quando se pergunta “como legislar?”; não quer dizer, por outras palavras, que a arte legislativa precisa de encarar a cidade como a “Caverna” – este parece ser o custo da identificação da ciência política pré-filosófica, a compreensão política da Caverna, com a ciência política aristotélica.

Leo Strauss, tal como Farabi, entende que a ciência política é uma ciência do melhor modo de vida.⁷⁶⁷ Para percebermos esta ideia, no entanto, é indispensável começar por decifrar o carácter da controvérsia política pré-filosófica “fundamental”.

Esta controvérsia, de acordo com Leo Strauss, gravita em torno da questão de saber que “tipo de homem deve governar”. Logo, embora não possa estar ciente disso, a ciência política mais elevada é aquela que melhor responde a esta pergunta – e aí reside a sua imparcialidade.⁷⁶⁸ O que faz com que a interrogação acerca do tipo de homem que deve governar seja a controvérsia política fundamental? Porque todo o político *qua* cidadão tem, pelo menos, de “aparentar reverenciar” algum *coisa* que “a parte preponderante da sua sociedade reverencia”.⁷⁶⁹ A coisa que a “parte preponderante da sua sociedade reverencia”, aquilo que é “politicamente o mais elevado”, constitui o “carácter” dessa sociedade; e, assim, converte-se na justificação do seu regime político (*politeia*). Diferentes regimes políticos reflectem sociedades distintas, com diferentes *formas*.⁷⁷⁰ Reflectem reivindicações divergentes acerca daquilo que é bom.⁷⁷¹ Essa é correspondência entre o tipo de governante e o regime político: diferentes tipos de

⁷⁶⁵ Compare-se Al-Farabi, *Enumeration of Sciences*, §1 com WIPP, p. 84.

⁷⁶⁶ CM, p. 19.

⁷⁶⁷ Compare-se Al-Farabi, *Philosophy of Plato*, §4 com WIPP, p. 84.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ LAM, p. 214.

⁷⁷⁰ Miguel Morgado, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁷¹ Considere-se DNH, pp. 118-119. Considere-se ainda Platão, *República*, 338e.

governantes conduzem a diferentes tipos de regimes políticos.⁷⁷² A controvérsia política fundamental é acerca do carácter verdadeiro dessas reivindicações. A ascensão da ciência política à filosofia política consistirá então na substituição da resolução questionável da controvérsia política fundamental pela sua resolução inquestionável.⁷⁷³ Consistirá na substituição da justificação feita à luz da ciência política pela justificação filosófica.⁷⁷⁴ Contudo, a filosofia política não nasce necessariamente do reconhecimento da controvérsia política fundamental, pois, como se verá, a própria ciência política procura solucioná-la.

A questão de saber quem deve governar numa determinada situação individual, ou de saber que regime político deve ser realizado nessa situação, pressupõe o conhecimento universal ou absoluto de que tipo de homem deve governar, ou o conhecimento universal ou absoluto do melhor regime político. Por exemplo, para aceitar a democracia em Portugal é preciso elogiar, de algum modo, a democracia enquanto tal: a justificação de um caso individual exige a justificação universal.⁷⁷⁵ À questão essencialmente controversa de saber qual é o melhor governante em absoluto, bem como à questão de saber qual é melhor regime político em absoluto, a ciência política *pré-filosófica* dá a resposta mais imparcial possível, i.e., menos controversa. Essa resposta consiste na identificação do melhor governante com os “homens bons” ou de mérito (*aristoi*) e o melhor regime político com a aristocracia (governo dos *aristoi*).⁷⁷⁶ A definição de “homens bons” também é pré-filosófica: são homens “capazes”, “de vontade”, que sobrepõem o bem comum ao bem particular, com discernimento no que diz respeito à coisa certa a fazer, e fazem a coisa certa por nenhuma outra razão senão a de que é a coisa certa, ou seja, são “homens morais” ou

⁷⁷²WIPP, p. 85.

⁷⁷³Considere-se *Ibid.*, pp. 10-12.

⁷⁷⁴Leo Strauss observa que a ciência política pré-filosófica não está essencialmente preocupada com a questão da emergência da comunidade política porque todas as controvérsias políticas implicam a existência da comunidade política. No mesmo sentido, a “política externa” também não ocupa a atenção da ciência política original pois a questão da independência e da sobrevivência da comunidade política não é essencialmente controversa. Isto parece querer dizer que as questões políticas são marcadas, antes de mais, pela controvérsia: a questão da emergência da comunidade política e a questão da política externa não são essencialmente pré-filosóficas. Cf. WIPP, p. 84.

⁷⁷⁵*Ibid.*, p. 85.

⁷⁷⁶Compare-se WIPP, pp. 85-86 com Miguel Morgado, *op. cit.*, pp. 64. e ss. Considere-se ainda Heródoto, *Histórias*, III, 80-83.

gentil-homens.⁷⁷⁷ A ciência política procura então resolver o problema política fundamental através dos gentil-homens.⁷⁷⁸ A grande objecção pré-filosófica a esta resposta, aparentemente incontroversa, é a de que os resultados políticos desejáveis também podem ser alcançados por meios injustos e por homens de “carácter dúbio”.⁷⁷⁹ Em outros termos, o justo e o útil são duas coisas distintas: o justo pode levar à ruína, o útil não.⁷⁸⁰ Com efeito, esta era inclusivamente a resposta dos sofistas, convencionalistas e dos filósofos pré-socráticos.

A ciência política pré-filosófica, que procura resolver a controvérsia política fundamental, precisa de ser complementada pela filosofia política para contrariar a objecção feita à ideia pré-filosófica de que os melhores governantes são os *aristoi*. Mas a filosofia política poderá ser impossível.

6 – A ascensão à filosofia política

Ao tentar ascender da ciência política, a filosofia política tem como herança a questão política fundamental de saber qual é o melhor governante e o melhor regime político. Na verdade, herda a sua matriz ou orientação e a sua finalidade, *viz.*, as distinções políticas pré-filosóficas e o objectivo de resolver as controvérsias políticas: estaremos lembrados que, segundo Sócrates, aquilo que é primeiro para nós são as opiniões, e estas já contêm importantes elementos acerca da natureza das coisas.⁷⁸¹

Torna-se por isso especialmente difícil de perceber a crítica de Hwa Jung, essencialmente existencialista, a Leo Strauss. Jung declara que a concepção de filosofia política de Strauss é fundamentalmente “essencialista”, ou seja, que identifica o “pensamento com o ser”.⁷⁸² Jung acrescenta que esta concepção de filosofia padece do

⁷⁷⁷FP, p. 388. Compare-se com LAM, p. 14.

⁷⁷⁸Ibid., pp. 10 e ss.

⁷⁷⁹Considere-se a observação de Glauco acerca da aparência de justiça: Platão, *República*, 358a e ss.

⁷⁸⁰WIPP, p. 86. Compare-se com Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b18 e ss e com Xenofonte, *Memorabilia*, IV, 2, 32 e ss. Veja-se ainda Maquiavel, *Príncipe*, XV.

⁷⁸¹Compare-se WIPP, p. 79 com p. 86. Cf. CM, pp. 19-20.

⁷⁸²Jung, *op. cit.*, p. 499.

defeito de que o “pensador enquanto pensador” é um “espectador desligado”.⁷⁸³ O que já foi dito, bem como o que se dirá, acerca da *base* da filosofia será suficiente para perceber que esta crítica de Jung não faz de todo justiça à natureza da filosofia política clássica de Strauss. Em Strauss não há de todo um essencialismo, pois, a filosofia política pressupõe a ciência política.⁷⁸⁴

Seja como for, para aceitar a resposta pré-filosófica de que os *aristoi* são os melhores governantes, ou seja, para de facto ascender da ciência política, a filosofia política é obrigada a imaginar a cidade simplesmente conforme à natureza.⁷⁸⁵ Ao conceber a cidade natural, o filósofo responde à questão “o que é a cidade?”, a questão pressuposta por toda a arte legislativa. Ao levantar esta questão e, subsequentemente, ao procurar pela sua resposta, o filósofo político assume-se como um “professor de legisladores”.⁷⁸⁶ O legislador *qua* legislador reporta-se a uma “situação individual” definida por circunstâncias particulares. O bom legislador é aquele que equilibra a sua legislação com o “desejável”, por um lado, e o que “as circunstâncias permitem”, por outro. Isto quer dizer, no entanto, que o conhecimento do desejável *precede* o (ou é independente do) conhecimento do possível ou, em outros termos, que o conhecimento do bem (filosofia política), depois de descoberto, tem de ser adaptado às circunstâncias (legislador).⁷⁸⁷

Se a cidade conforme à natureza for a melhor cidade, o melhor regime político é o da cidade natural. Esse regime político é o melhor “sempre e em todo o lado” ou em absoluto.⁷⁸⁸ Contudo, admitir que o melhor regime político é o padrão, não implica admitir que esse regime tem *sempre* de ser aplicado, ao contrário do que diz Leopold Ranke, logo, ao que parece, a filosofia política (conhecimento do bem) tem de ser complementada pela *phronesis* ou ciência política pré-filosófica (conhecimento daquilo

⁷⁸³ *Ibidem.*

⁷⁸⁴ Considere-se *Ibid.*, pp. 509-510.

⁷⁸⁵ Considere-se a discussão da concepção da cidade justa na *República* de Platão, ou da utopia na *Utopia* de Morus, por exemplo.

⁷⁸⁶ *WIPP*, p. 86.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, pp. 86-87. Segundo Strauss esta precedência confirma que a questão do melhor regime político é a questão política fundamental – p. 87.

⁷⁸⁸ *WIPP*, p. 87.

que é bom “aqui e agora”): o “perfeito legislador” é o Rei-filósofo.⁷⁸⁹ Por outro lado, como é melhor em função da natureza humana, o melhor regime político não tem etnia, muito embora estabeleça diferentes afinidades com diferentes povos.⁷⁹⁰

Leo Strauss explica que, por a sua base ser a própria ciência política, uma ciência prática, a filosofia política consiste, por contraposição à teoria política que opera uma “descrição ou compreensão da vida política”, na “correcta orientação” da vida política. A filosofia política tem um propósito claramente prático ou político (pré-filosófico).⁷⁹¹ Como as distinções políticas pré-filosóficas são de “uma importância decisiva na orientação das nossas vidas”, o carácter orientador da filosofia política “considera as questões políticas” à luz dessas distinções.⁷⁹² Para especificar, considera as questões políticas à luz de distinções como justiça/injustiça, nobre/indigno, bom/mau, coragem/cobardia, gentileza/rudeza, urbano/rural, etc., ou seja, à luz de distinções evidentes para todo o homem enquanto cidadão.⁷⁹³

A tese de Strauss é a de que a pedagogia clássica, própria de Sócrates, por exemplo, passa pelo reconhecimento do carácter pouco rigoroso e teoricamente duvidoso das distinções políticas pré-filosóficas. Por conseguinte, tendiam a conversar com aqueles que tomavam essas distinções “por garantidas”, ou seja, com gentilhomens. Quer dizer, a própria discussão teórica, fica insinuado, é incapaz, ou pelo menos algo incapaz, de “demonstrar” filosoficamente o carácter desejável de certas distinções políticas ou morais pré-filosóficas.⁷⁹⁴ Por esta razão, a filosofia política,

⁷⁸⁹Cf. *LAM*, p. 214, *CM*, pp. 205-206. Sobre o facto da realização da cidade natural depender do acaso considere-se *HPP*, pp. 55-56.

⁷⁹⁰Porém, tem diferentes afinidades com diferentes povos. Sobre este assunto considere-se a observação de Strauss de que a Alemanha é mais favorável à filosofia do que a Inglaterra, precisamente porque operou uma profunda crítica da civilização – compare-se *LSTPP*, pp. 115-116 com *GN*, p. 372. Sobre a questão de o melhor regime político não ter etnia veja-se Platão, *República*, 427c2-3, 470e4 e ss. e 499c7-9, por exemplo.

⁷⁹¹Compare-se *WIPP*, p. 88 com p. 13.

⁷⁹²*WIPP*, p. 89. Compare-se com *CM*, p. 28.

⁷⁹³Weber concordará que estas distinções são relevantes para a vida social e sobrevivência do homem, mas não concorda que possam converter-se no objecto de investigação científica. Sobre o contraste gritante entre a linguagem da filosofia política e a linguagem da ciência social positivista considere-se, por exemplo, *DNH*, pp. 47-48 e *LAM*, pp. 217-218.

⁷⁹⁴Compare-se *WIPP*, p. 89 com *HPP*, pp. 37-40.

muito embora seja suficiente para silenciar homens depravados ou maus, é insuficiente para os instruir. Esta exemplarmente mostrada por Platão, que conta que Sócrates conseguiu silenciar Trasímaco. A instrução desses homens, ou da maioria dos homens que não possui virtudes morais, depende, não da filosofia, mas de mitos.⁷⁹⁵ Como se verá mais adiante, o recurso a mitos depende de uma filosofia política noutra sentido.

Fica insinuado por Strauss, além disso, que o ensinamento político é dirigido aos gentil-homens, aos homens morais, muito ao jeito da ciência política de Aristóteles.⁷⁹⁶ Nas palavras de Cícero, por exemplo, “não quero dizer que [os primeiros princípios] devem ser provados para a satisfação de todos (isso não pode ser feito), mas para a satisfação daqueles que acreditam que tudo aquilo que é correcto e honrável deve ser escolhido pelo seu próprio mérito”.⁷⁹⁷ Strauss não revela quem é o destinatário do ensinamento filosófico, contudo, como identifica o ensinamento político com o gentil-homem, por um lado, e como assevera que a filosofia política parte da ciência política, por outro, ter-se-á de concluir que o seu destinatário é o homem que possui a compreensão das distinções políticas pré-filosóficas (gentil-homem) e a compreensão filosófica (potencial-filósofo).⁷⁹⁸

Incidentalmente, esta é a maior crítica de Leo Strauss ao positivismo científico: “um ensinamento político que é igualmente dirigido a homens decentes e indecentes parecer-lhes-ia desde logo a-político, quer dizer, política ou socialmente irresponsável”.⁷⁹⁹ Neste sentido, a filosofia política clássica (que segundo Strauss corresponde à filosofia de Sócrates, Aristóteles e dos estóicos)⁸⁰⁰, coincide com a ciência política do “estadista iluminado”, ou seja, tem em consideração o facto de que a cidade precisa de promover a decência e moralidade nos seus cidadãos.⁸⁰¹

⁷⁹⁵É aqui que segundo Strauss se torna evidente o carácter esotérico da filosofia dos clássicos. Remetemos o leitor para o último capítulo deste trabalho, *viz.*, para a discussão da articulação da atitude de Sócrates com a atitude de Trasímaco. Sobre a questão do recurso a mitos, veja-se *HPP*, p. 67.

⁷⁹⁶Cf. *WIPP*, p. 89.

⁷⁹⁷Cf. Cícero, *Leis*, I, 37-39.

⁷⁹⁸Compare-se *WIPP*, p. 89 com *RCPR*, pp. 69 e ss.

⁷⁹⁹*WIPP*, p. 89. Compare-se com *TM*, pp. 11-12.

⁸⁰⁰*DNH*, p. 127.

⁸⁰¹*WIPP*, p. 90.

7 – A filosofia de Sócrates

Há, contudo, uma questão, indispensável à filosofia política que não é de todo levantada na vida política pré-filosófica, ou antes, “*nunca* é levantada na arena política”.⁸⁰² Essa questão é “o que é a virtude?”.⁸⁰³ Por que motivo *nunca* é levantada na arena política? Leo Strauss dá parte da resposta quando diz que é uma pergunta “tão simples, elementar e discreta” que começa por não ser “inteligível”. A versão política dessa questão equivale à de saber “qual é a virtude que dá ao homem o direito mais elevado de governar?”.⁸⁰⁴ Dizer que não a levanta é reconhecer que a ciência política pré-filosófica ignora essa questão: significa que não aceita a sua ignorância fundamental (problema do direito natural) ou que o homem é fundamentalmente ignorante no que diz respeito às soluções fundamentais (direito natural).⁸⁰⁵ Neste sentido, como ignora a questão, dá uma resposta “inconsciente”: o homem não pode viver ou, pelo menos, viver bem sem se pronunciar, de algum modo, sobre aquilo que deve fazer. Poderá ser dito que Sócrates, que se apercebe da nossa ignorância fundamental, observa que as diversas respostas inconscientes a esta questão são essencialmente contraditórias.⁸⁰⁶ Para resolver a contradição entre as diversas opiniões acerca das soluções fundamentais, Sócrates é levado a aceitar determinadas partes de certas opiniões e a combiná-la com outras partes de outras opiniões: é levado a empregar a dialéctica. Como a dialéctica não corresponde a uma mera opinião, mas, de algum modo, transcende a opinião, Sócrates “adopta uma visão que já não é geralmente aceite, uma visão verdadeiramente paradoxal”, ou seja, adopta uma visão geralmente considerada 'absurda' ou 'ridícula”: a filosofia política, tal como as ciências teóricas de Aristóteles, acaba de certa forma com a apresentação “coerente” dos princípios da

⁸⁰²*Ibidem*. O itálico é nosso. Veja-se Rafael Major, *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What is Political Philosophy?"*. The University of Chicago Press, Chicago, 2013, p. 75.

⁸⁰³A questão do *Teeteto* de Platão. Cf. *HPP*, p. 68.

⁸⁰⁴Compare-se Al-Farabi, *Philosophy of Plato*, §21, §22, *Selected Aphorisms*, §30. Esta é a questão do *Político* de Platão. Cf. *HPP*, p. 68 e ss.

⁸⁰⁵*WIPP*, p. 11.

⁸⁰⁶*Ibid.*, pp. 90-91.

acção humana, inerente à própria ciência política, e por isso complica o conhecimento da acção correcta.⁸⁰⁷

Aristóteles mostra que a ciência política remete para o bem, o que, por sua vez, implica o conhecimento do bem. Sócrates descobre que todas as opiniões contêm alguma percepção do bem, por seu turno questionável. Sócrates é então levado a transcender a ciência política pré-filosófica, “o domínio da opinião comum”, mas também a transcender a própria “dimensão da vida política enquanto tal”.⁸⁰⁸ Dito de outra forma, Sócrates apercebe-se que o “fim último da vida política”, *viz.*, o bem, não pode ser alcançado pela própria vida política, *i.e.*, pela ciência pré-filosófica. No fundo, Sócrates é levado a transcender a vida política, o conhecimento do bem enquanto prudência ou enquanto uma preocupação com o bem “aqui e agora”, para se consagrar inteiramente a uma vida contemplativa ou filosófica, *i.e.*, uma vida que procura pelo conhecimento completo do bem.⁸⁰⁹ Isto quer dizer que a filosofia política descobre os limites da vida política: a incapacidade de esta ser uma vida simplesmente boa. O filósofo não precisa de ser complementado pelo político ou prudência. Ao perceber que só a vida filosófica pode alcançar o conhecimento do bem, Sócrates descobre que a própria vida filosófica ou contemplativa resolve a controvérsia política fundamental: o filósofo é o melhor governante ou o verdadeiro *aristos*.⁸¹⁰ Isto quer dizer que por detrás de todas as discussões filosóficas levadas a cabo, por exemplo, nos diálogos platónicos, encontra-se sempre, mas sempre, a questão “pré-filosófica” do melhor modo de vida ou do melhor regime político. Como transcende a ciência política, Sócrates é conduzido a pensar nas coisas políticas ou humanas em termos filosóficos e não em termos pré-filosóficos, ou seja, a pensar nas coisas humanas ou políticas na sua relação com a natureza. Com efeito, essa é “a verdadeira perícia política”.⁸¹¹

⁸⁰⁷*Ibid.*, p. 91. Compare-se com *LAM*, p. 205. Compare-se com Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (2005), tradução portuguesa *Promessa da Política*, trad. Miguel Pereira, Relógio D'água Editores, Lisboa, 2007, p. 27 – “é deste modo que, pelo que podemos saber da influência exercida por Sócrates, muitos dos que o ouviam terão manifestamente ficado não com uma opinião mais verdadeira, mas sem qualquer opinião”. Veja-se ainda pp. 18-26.

⁸⁰⁸*WIPP*, p. 91.

⁸⁰⁹*Ibid.*, p. 10.

⁸¹⁰Fica insinuado em *Ibid.*, p. 91.

⁸¹¹*Ibidem*.

Como o “fim último” da vida política parece ser realizado pela própria vida filosófica, esta converte-se na questão filosófica *par excellence* ou no assunto filosófico “mais elevado”: em cada diálogo platónico, em cada discussão filosófica acerca da essência de uma coisa ou grupo de coisas, é a própria vida filosófica que está em causa, ou seja, é a própria questão da vida filosófica enquanto melhor modo de vida que está a ser implicitamente investigada.⁸¹² Segundo Strauss, a compreensão pré-filosófica reflecte a dignidade mais elevada da vida filosófica quando elogia a vida do homem que não se mete onde não é chamado, passe a expressão, em detrimento da vida política essencialmente intrometida.⁸¹³

A dificuldade da viragem socrática é então a seguinte: originalmente, a filosofia estava preocupada com as coisas naturais ou divinas, i.e., com coisas que eram entendidas por contraposição às coisas humanas (pré-socráticos). Neste sentido, não havia filosofia das coisas políticas: “assim, no princípio, o esforço filosófico estava apenas negativamente, apenas acidentalmente, preocupado com as coisas políticas”.⁸¹⁴ O próprio Sócrates era um filósofo antes de ser um filósofo político. O esforço efectuado por Sócrates é idêntico ao do filósofo que ascende da Caverna. Esse filósofo, “se apenas depender de si”, não vai querer descer novamente à Caverna. Ou seja, o filósofo enquanto filósofo só desce à Caverna se for obrigado ou compelido.⁸¹⁵ Esta ideia é importantíssima, insinua, entre outras coisas, que a filosofia ou a procura do conhecimento é o modo de vida mais feliz.

Contudo, Leo Strauss, que subscreve por inteiro o ensinamento socrático, entende que a ascensão da opinião ao conhecimento, ou filosofia, precisa de descender à opinião, precisamente porque esta é o “ponto de partida” da filosofia. O filósofo,

⁸¹²*Ibidem.*

⁸¹³Considere-se *RCPR*, p. 111. Aristófanes, um poeta, ilustra esta ideia. Veja-se ainda *LAM*, p. 14 – os gentil-homens são um reflexo dos filósofos. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1142a1-2, Platão, *República*, 620c4-7, Xenofonte, *Memorabilia*, I, 2, 47.

⁸¹⁴*WIPP*, p. 92. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1181b15 e 1141a20-b9. Isso queria dizer, de certa forma, que o filósofo e o legislador estavam em profundo desacordo ou eram duas coisas diferentes. Nas palavras do Estrangeiro ateniense, porém, “o homem deve ser alguma coisa não tão insignificante, mas mais séria”, pois, segundo os pré-socráticos o homem é insignificante, tal como as coisas políticas. Cf. Platão, *Leis*, 804b5-c1.

⁸¹⁵Veja-se Platão, *República*, 519c7-b7. Compare-se com *HPP*, pp. 56-57 e G. Ferrari, “Strauss's Plato”, *Arion, Third Series*, Vol. 5, No. 2, 1997, p. 53.

essencialmente distanciado da Caverna e, por isso, das coisas políticas, é obrigado a descender à opinião quando reflecte na sua actividade enquanto filósofo (*sophrosune*). Ou seja, o filósofo é obrigado a descender à ciência política, ao domínio da opinião, para perguntar “porquê a filosofia?”: a justificação da actividade filosófica começa por ser pré-filosófica ou feita essencialmente à luz da natureza política do homem.⁸¹⁶ Como precisa de descender à ciência política para *começar* a responder à questão “porquê a filosofia?”, o filósofo *qua* filósofo só compreende “plenamente a sua natureza e seu propósito” quando se interliga à ciência política ou quando tenta compreender as coisas políticas: a filosofia, entendida no sentido pré-socrático, precisa, por contraposição à filosofia política socrática, de ser complementada pela ciência política.⁸¹⁷

8 – A filosofia de Platão

Como a questão “porquê a filosofia?” é respondida, antes de mais, à luz da ciência política, esta questão quer dizer, no fundo, “porque é que a vida política precisa da filosofia?”.⁸¹⁸ Dito de outra forma, torna a filosofia socialmente responsável porque “invoca a filosofia perante o tribunal da comunidade política”.⁸¹⁹ Isto quer dizer que, a partir do momento em que esta questão é levantada, o filósofo já não consegue levar apenas uma vida contemplativa, por contraposição aos pré-socráticos.⁸²⁰ Estaremos recordados que na *República* de Platão os filósofos não podem apenas levar uma vida contemplativa, mas também precisam de ser Reis.⁸²¹ A *República* seria então uma justificação política da vida filosófica. E a melhor justificação da filosofia é a demonstração de que o “bem-estar” da cidade depende “de forma decisiva” do estudo

⁸¹⁶ *LSTPP*, p. 147.

⁸¹⁷ A filosofia política já é ciência política. Será porque Aristóteles identifica, grosso modo, a filosofia de Sócrates com a filosofia pré-socrática que sugere que a *philosophia* tem de ser complementada pela *poiesis*, i.e., pela verdadeira *sophrosune*.

⁸¹⁸ *WIPP*, p. 93.

⁸¹⁹ *Ibidem*.

⁸²⁰ O Sócrates pré-platónico ou pré-xenofântico carece de *sophrosune*, segundo Aristóteles – *SA*, p. 311.

⁸²¹ Compare-se Platão, *República*, 473d-474c, 503b, 543a, 499d-502b, 535a-540a com *RCPR*, p. 174 (o filósofo tem duas profissões) e com *LAM*, p. 14.

da filosofia.⁸²² Tanto mais, a justificação política da filosofia torna-se indispensável porque a actividade filosófica é geralmente mal-entendida.⁸²³ A própria morte de Sócrates terá sido o resultado desse “preconceito”.

A justificação filosófica da filosofia surgiu com Platão e Xenofonte, que reflectiram sobre a questão do “destino de Sócrates”. Se a filosofia de Sócrates já é filosofia *da* política, a justificação política da filosofia é filosofia política, mas esta, por contraposição àquela, já não tem as coisas políticas como objecto da investigação. Ao invés, tem por objecto a justificação da filosofia e, por conseguinte, a relação do filósofo com a cidade, uma questão que Sócrates negligenciou porque se dedicou exclusivamente à filosofia *da* política ou a perguntar “o que é a virtude?”. Neste sentido, a filosofia *política* é mais “a forma de tratamento” do que “o assunto”.⁸²⁴ Segundo Strauss, esse tratamento político da filosofia, um tratamento essencialmente platónico, dá origem a uma arte da escrita multi-dimensional ou a uma arte de escrever “entre as linhas”.⁸²⁵ Como se perceberá no próximo capítulo, a justificação política da filosofia consiste na defesa da filosofia perante a cidade, ou ameaça da cidade. Porque é que a cidade ameaça a filosofia? Porque a filosofia ameaça a cidade. Porque é que a filosofia ameaça a cidade? Já respondemos a esta questão noutra capítulo. A justificação política da filosofia é então, por outras palavras, a forma de conduzir os “filhos” dos cidadãos, não à vida política, mas à vida filosófica, precisamente porque responde à questão “porquê a filosofia?”: os filhos dos cidadãos, ou até, dos gentilhomens, são os destinatários do ensinamento filosófico.⁸²⁶ Para poder levar a cabo a justificação política da filosofia o filósofo tem de compreender as coisas políticas exactamente como são compreendidas na vida política, pois, a justificação política é uma justificação aos olhos da cidade e dos seus cidadãos.⁸²⁷

⁸²²PAW, pp. 19-21.

⁸²³Platão, *República*, 520b2-3. Compare-se com WIPP, p. 93 e com RCPR, p. 126.

⁸²⁴WIPP, p. 93. Aristóteles, por contraposição a Sócrates carece de um tratamento político da filosofia.

⁸²⁵PAW, p. 22 e ss. Compare-se com WIPP, p. 221 e ss.

⁸²⁶Tanto a filosofia da política, como a filosofia político enquanto justificação política da filosofia conduzem ao elogio da vida filosófica. WIPP, p. 94.

⁸²⁷*Ibidem*.

Neste sentido, a filosofia *da* política informa a filosofia política, enquanto justificação política da filosofia, e *vice-versa*: para justificar a filosofia é preciso saber como são as coisas políticas; para saber como são as coisas políticas é preciso justificar a filosofia: este é o círculo da filosofia política.

O núcleo da investigação política da filosofia, porém, não é a justificação política da filosofia (Platão), mas a filosofia da política (Sócrates) que levanta a questão “o que é a virtude?”. Como existe uma tensão entre a Caverna e o filósofo político, a justificação política da filosofia procura encobrir o carácter politicamente subversivo da investigação filosófica. Com efeito, ao perguntar “o que é a virtude?”, o filósofo apercebe-se do contraste gritante entre as virtudes e as que são geralmente consideradas virtudes. Essa consciência é politicamente problemática, pois, implica o questionamento de virtudes que são indispensáveis a cidade enquanto cidade: a piedade e o sentido de vergonha.⁸²⁸ Para mais, como a filosofia política procura compreender a natureza das coisas políticas, o seu carácter prático como que se suspende: deixa de conseguir orientar a acção política.⁸²⁹

Como se perceberá no próximo capítulo, esta concepção de filosofia política, a de Strauss, corresponde à filosofia política de Farabi, que por sua vez remonta a Platão.

⁸²⁸*Ibidem*. Compare-se com *CM*, p. 28. A piedade é necessariamente uma virtude política porque pressupõe o respeito pelas leis da cidade. O termo secular para piedade seria “justiça legal”. Sobre as verdadeiras virtudes considere-se Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1221a1, 1117b23; Platão, *Leis*, 630 e ss; e Xenofonte, *Memorabilia*, IV, 8, 11.

⁸²⁹Compare-se *WIPP*, p. 94 com *CM*, p. 138.

CAPÍTULO III

AI-FARABI: O PLATÃO DE LEO STRAUSS

1 – A separação da filosofia ou arte de Timeu da ciência política⁸³⁰

Strauss parece seguir Farabi ao reconhecer que a ciência ou arte política, da qual o tema de fundo é a “perfeição do homem ou a felicidade”⁸³¹, compõe apenas parte da investigação platónica. A outra parte é fornecida pela filosofia “propriamente dita”.⁸³² A opinião comum segundo a qual a filosofia de Platão e a filosofia de Farabi têm um “significado político”⁸³³ estaria assim, para Strauss, incompleta. Estaria completa se o assunto por excelência da filosofia fosse a “felicidade” ou as “coisas políticas”, mas como o Farabi de Strauss procuraria demonstrar, a ciência política e a filosofia são duas ciências ou artes com objectos de estudo essencialmente diferentes, muito embora estabeleçam uma decisiva relação entre si. É a definição do carácter ou natureza destas duas ciências, assim como o estudo da sua relação, que ocupa parte da atenção de Strauss no seu “Farabi’s Plato”.

De acordo com o Farabi de Strauss, a ciência política “fornece” a ciência do “modo de vida desejável”⁸³⁴, *i.e.*, é uma ciência ou arte que, de certa forma, investiga

⁸³⁰Este capítulo tem por base, no essencial, o artigo previamente publicado na *Revista Filosófica de Coimbra*, com o título “Considerações sobre o Farabi de Leo Strauss”, Nº 43, 2012.

⁸³¹Al-Farabi, *Enumeration*, §1.

⁸³²Al-Farabi, *Plato*, §3 e §4.

⁸³³*FP*, p. 362.

⁸³⁴Al-Farabi, *Plato*, §21.

qual é o melhor modo de vida ou o modo de vida “correcto” e serve-se desse conhecimento para governar. Neste sentido, ao se dizer que a arte ou ciência política se debruça sobre as “coisas políticas” ou sobre as “coisas nobres” e “justas”, o Farabi de Strauss não estaria senão a dizer que a questão política *fundamental* é a questão do melhor modo de vida e que esta questão precede a própria questão da justiça, nobreza e melhor regime político.⁸³⁵ Outra forma de dizer que a ciência ou a arte política debruça-se sobre a questão do melhor modo de vida será asseverar que o tema último da ciência política é a “felicidade”: o melhor modo de vida é o mais feliz ou o único modo de vida que “verdadeiramente é feliz”. Como observa Christopher Colmo, a investigação do melhor regime político pressupõe, em Farabi, a investigação do melhor modo de vida ou da felicidade.⁸³⁶ A ciência ou arte política, própria do governante ou do político, pressupõe o conhecimento da felicidade.

Strauss acrescenta, no entanto, que o Platão de Farabi também discute “o carácter essencial da filosofia” no “contexto” da discussão da ciência política, ou seja, discute outra coisa que não é a ciência política, *viz.*, a filosofia, no contexto da discussão sobre os “assuntos políticos”⁸³⁷ – este seria o significado algo impreciso do diálogo platónico. Em todo o diálogo platónico, mesmo naquele em que os “assuntos políticos” não adquirem proeminência, por detrás da investigação filosófica propriamente dita residiria a questão política fundamental. Contudo, uma coisa é dizer que todo o diálogo platónico incorpora duas questões, a saber, a questão política e a questão filosófica, outra coisa inteiramente diferente será dizer que a ciência política aponta para a filosofia, *i.e.*, que a questão política aponta necessariamente para a questão filosófica, mesmo que esta nunca venha a ser descoberta: se a ciência política fornecer, entre outras coisas, a ciência sobre o melhor modo de vida ou sobre a felicidade, torna-se fundamental ao bom desempenho da arte ou ciência política levantar a questão teórica o que é a felicidade (*eudaimonia*)? ou 'o que é a virtude

⁸³⁵Só respondendo à pergunta “como deve o homem viver?” é que o homem poderia responder satisfatoriamente à questão “qual é o melhor regime político?”, *i.e.*, o regime onde o homem poderá ter o melhor modo de vida ou ser feliz.

⁸³⁶“Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”, *The American Political Science Review*, Vol. 86, No. 4, 1992, p. 966. Sobre a relação entre a ciência política e a felicidade, veja-se também Strauss, “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Al-Farabi”, pp. 9-10; Al-Farabi, *Selected Aphorism*, §25, §30, etc.; *Enumeration*, §1.

⁸³⁷*FP*, p. 363.

(aretê)? Outra forma de articular este problema será perguntar quais são as artes ou as ciências que o homem tem de possuir “para se alcançar a felicidade que lhe dá a sua perfeição [autotéleia] última”?⁸³⁸ Este seria o primeiro significado da filosofia, *i.e.*, o de filosofia enquanto investigação política, ou melhor, o de uma interrogação tipicamente política acerca de um assunto especificamente humano ou político que se procura naturalmente corresponder com a filosofia.

A ciência política não se corresponde com a filosofia senão na sua relação com a felicidade, ou seja, senão na sua importância para responder à questão política do melhor modo de vida.⁸³⁹ Leo Strauss faz, desde logo, por realçar que para Farabi a investigação política da filosofia “não esgota” o significado da filosofia “propriamente dita”⁸⁴⁰; ela limita o objecto da sua investigação à relação entre a investigação da felicidade e as “coisas políticas”. Por outras palavras, procura tornar a filosofia politicamente útil. Ela faz uma solicitação à filosofia ao perguntar “qual é o melhor modo de vida?”, mas o significado último da filosofia e, por outro lado, a resposta última a esta questão, não só iludem a ciência ou arte política, como pertencem ao domínio da investigação filosófica propriamente dita.⁸⁴¹ Resumindo, para o Farabi de Strauss a ciência política é pré-filosófica.

Aqui surge um problema: a ciência política é forçada a perguntar o que é a felicidade ou qual é o melhor modo de vida, mas para o Farabi de Strauss as “coisas políticas”, no geral, não são nem “o único tema”⁸⁴², nem o “principal tema”⁸⁴³, nem a maior parte do conjunto dos temas da filosofia. “Na verdade”, esclarece Strauss, o Platão de Farabi “*exclui* os temas políticos e morais da filosofia propriamente dita”. Com esta linha de argumentação, Leo Strauss está no fundo a realçar o facto de que o a questão levantada pela ciência política permanece num limbo: ela é suscitada pela ciência política que, por sua vez, solicita o auxílio da filosofia, mas esta não se pronuncia sobre essa questão. Fica subentendido por conseguinte que, para o Farabi de

⁸³⁸Al-Farabi, *Plato*, § 1.

⁸³⁹Veja-se, por exemplo, Al-Farabi, *Selected Aphorisms*, §5

⁸⁴⁰*FP*, p. 363.

⁸⁴¹*Ibid.*, p. 363-364.

⁸⁴²*Ibid.*, p. 363.

⁸⁴³*Ibid.*, p. 364.

Strauss, a filosofia, ao excluir as “coisas políticas da sua investigação”, não se pronuncia sobre as questões humanas ou sobre questão política fundamental.⁸⁴⁴

Teremos de indagar o que leva o Farabi de Strauss a excluir os “assuntos políticos” da filosofia. Strauss é fiel a Farabi ao observar que este opera uma “distinção fundamental” entre o “modo de vida” e a “ciência” “indispensáveis à felicidade”.⁸⁴⁵ A ciência política pronunciar-se-ia sobre a questão do “modo de vida” e, por outro lado, a filosofia pronunciar-se-ia sobre a questão da “ciência”.⁸⁴⁶ A filosofia ou arte de Timeu debruçar-se-ia sobre os “seres naturais e divinos”; já a ciência política debruçar-se-ia sobre a questão do “modo de vida”. Esta distinção tornar-se-ia fundamental em razão de apenas os “seres naturais e divinos”, *i.e.*, aquelas coisas que verdadeiramente são, poderem constituir objectos de “demonstração”⁸⁴⁷; ao passo que os “modos de vida”, não sendo “seres”, mas sendo “coisas”, tal como a felicidade e a perfeição, não podem ser filosoficamente demonstrados e por conseguinte deslizam para fora da investigação filosófica.⁸⁴⁸ A filosofia é a arte teórica que fornece a ciência da “substância de cada um dos seres” e, enquanto tal, não se pronuncia sobre aquelas “coisas” que não são simultaneamente “coisas” e “seres”, pois, “todos os seres são coisas”, mas nem todas as coisas são seres. Como parece ser verdade que Farabi omite do seu sumário da filosofia de Platão qualquer referência às “ideias de justiça e de outras virtudes”, Strauss reforça o seu argumento de que as “coisas políticas”, os objectos de estudo da ciência política, não são entendidos como “seres”.⁸⁴⁹ A filosofia que exclui os assuntos políticos é a filosofia pré-socrática ou de Timeu.

⁸⁴⁴Se o Farabi de Strauss se ficasse por aqui, Christopher Colmo estaria perfeitamente justificado em afirmar que “Strauss answers the question clearly by affirming that the knowledge of the best way of life is itself practical, not theoretical, knowledge. I give reasons why this position is not persuasive”. – “Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited”, *the American Political Science Review*, Vol. 86, No. 4, 1992, p. 967.

⁸⁴⁵Al-Farabi, *Plato*, §3. Comparar com *FP*, p. 364.

⁸⁴⁶*Ibid.*, §19, §20, §21.

⁸⁴⁷Al-Farabi, *Attainment*, §46; 50, etc.

⁸⁴⁸Realmente em *Plato*, §10, Farabi insinua que o conhecimento dos seres é diferente do conhecimento do modo de vida. Compare-se *FP*, pp. 364-365 com pp. 389-390.

⁸⁴⁹Veja-se, por exemplo, o sumário de Farabi sobre o *Fédon* e sobre a *República* em, *Plato*, §30, §31.

2 – A reconciliação da filosofia ou arte de Timeu com a ciência política: a caminho da arte de Sócrates

Tendo distinguido estas duas ciências, Strauss procede à análise da sua “reconciliação”.⁸⁵⁰ Podemos ser tentados a argumentar contra Strauss afirmando que a ciência política, ao conduzir para lá do seu objecto de estudo em direcção à filosofia, acaba eventualmente por ser abandonada por esta, mas ele responde implicitamente a esta objecção ao afirmar que “o filósofo que, transcendendo a esfera das coisas morais e políticas, se ocupa da procura pela essência de todos os seres, tem de dar uma justificação da suas acções respondendo à questão 'porquê a filosofia?'. Essa questão não pode ser respondida senão tendo em vista o fim do homem, o qual será a felicidade, e, na medida em que o homem é por natureza um ser político, não pode ser respondida senão dentro de um quadro-de-referência político. Por outras palavras, a questão 'porquê a filosofia?' é apenas uma 'forma especial' da questão 'qual é o modo de vida correcto?', *i.e.*, da questão que guia todas as investigações morais e políticas”.⁸⁵¹ Nesta passagem, Strauss parece evidenciar *dois* problemas distintos, mas fundamentais. O primeiro será o de que o filósofo *qua* filósofo “tem” de justificar a sua actividade. O segundo é o de que a justificação da sua actividade não pode ser feita senão à luz do fim (*telos/hadaf*) do homem e do facto de o homem ser por natureza um animal político.

Comecemos pelo primeiro problema do *rigor filosófico*. Por que motivo “tem” o filósofo de justificar a sua actividade? O “tem” designará um dever, uma necessidade, uma condição? Strauss parece fundamentar o “tem” na ideia de que, toda a *sophia* que não se faça acompanhar de *sophrosune* não é genuinamente *sophia*, ao basear-se numa leitura muito peculiar do enigmático vigésimo segundo parágrafo da *Filosofia de Platão*.⁸⁵² Neste sentido, o filósofo não pode ser um filósofo sem se debruçar também sobre os assuntos da ciência política – uma das condições indispensáveis ao rigor da filosofia é a própria ciência política, na medida em que a filosofia não investiga as coisas humanas ou políticas – “*sophia* e *sophrosune* (...) não podem ser separadas uma da outra”. O filósofo que desenvolve uma investigação filosófica sem procurar justificar a sua actividade assemelha-se, como veremos, ao “homem moral”, essencialmente anti-

⁸⁵⁰ *FP*, pp. 365 e ss.

⁸⁵¹ *Ibid.*, pp. 365-366.

⁸⁵² Compare-se *Ibid.*, p. 366 com pp. 367 e ss.

filosófico.⁸⁵³ O segundo problema depende do primeiro – a necessidade de uma justificação da filosofia resulta da necessidade de *sophrosune* do filósofo. Recuperemos, antes de mais, o excerto da passagem anteriormente transcrita que nos interessa: a pergunta “porquê a filosofia?” “não pode ser respondida senão tendo em vista o fim do homem, o qual será a felicidade, e, na medida em que o homem é por natureza um ser político, não pode ser respondida senão dentro de um quadro-de-referência político”. Como é possível observar, Strauss não identifica completamente o fim do homem, a felicidade, com a natureza política do homem ou com aquilo a que Farabi apelida de “primeira perfeição” – o que vale por dizer que a filosofia, *i.e.*, a segunda perfeição ou a “perfeição mais elevada e final” do homem, também constitui um fim humano. O mesmo será dizer, a justificação da filosofia ou a resposta à questão política fundamental não se esgota na natureza política do homem, mas está-lhe sobreposta.⁸⁵⁴ Na medida em que o homem é “por natureza um animal político”, toda a justificação da filosofia é *também* necessariamente uma justificação política. É apenas em razão de a filosofia não se pronunciar sobre as coisas humanas e políticas que a justificação da filosofia fica, por demérito da própria filosofia, entregue à ciência política.

Antes de continuarmos a procurar acompanhar o argumento de Strauss sobre a reconciliação, impõe-se-nos perguntar porque é que, na sua opinião, se pode afirmar que, para Farabi, o homem moral se assemelha ao homem puramente teórico ou ao filósofo que não se debruça sobre a ciência política? Em que medida é que eles são idênticos? Strauss diz-nos que, para Farabi, a diferença entre o “modo de vida verdadeiramente virtuoso” e “todos os outros modos de vida” é baseada, não “numa diferença de propósito ou de qualidade da vontade”, mas “numa diferença de conhecimento”.⁸⁵⁵ Já a diferença entre uma “escolha moral” e uma “escolha que não é moral” consiste numa “diferença de propósito” e não numa “diferença de conhecimento”.⁸⁵⁶ Dito isto, torna-se curioso que o próprio Strauss afirme que “existe

⁸⁵³ Compare-se *Ibid.*, p. 366 com p. 389.

⁸⁵⁴ Strauss parece fundamentar a ideia de que o homem é um ser político na ideia de que o fim do homem é a felicidade, *i.e.*, um assunto próprio da ciência ou arte política. Sobre este assunto veja-se, Averroes, *On Plato's Republic*, 22, 9-29.

⁸⁵⁵ *FP*, p. 389.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 388.

um acordo alargado entre a conduta do homem moral e a do filósofo: esse acordo permitiria aplicar um mesmo termo ('virtude') a ambos".⁸⁵⁷ Ora, se um homem moral tem virtude porque se submete às “exigências da honra e do dever sem questionar porquê”, ou seja, porque faz o que é correcto sem questionar o que é correcto (ao contrário de Sócrates), estamos habilitados a concluir que, para Strauss, o filósofo, *i.e.*, aquele que se limita ao estudo da “substância de cada um dos seres”, também levará a cabo a sua investigação, pelo menos na estrita qualidade de filósofo, sem questionar a razão pela qual a faz *enquanto* homem – a virtude teórica assemelhar-se-ia à virtude prática na medida em que ambas são um 'fazer o que é correcto (sem indagar porquê)', *i.e.*, fazer o que é correcto à luz da perfeição ou natureza a que se reportam. O homem moral tem virtude de algum modo por falta de *sophia*; o filósofo *qua* filósofo tem virtude mesmo que de algum modo careça de *sophrosune*. Ambos estão correctos de forma incompleta porque apenas se reportam a uma das duas perfeições – o homem moral à perfeição política e o filósofo à perfeição teórica. Observe-se que Strauss diz que aquilo que assemelha o filósofo ao homem moral é a *virtude* ou o fazer aquilo que é correcto e não a moral *per se*. O filósofo *qua* filósofo não é um homem moral, *i.e.*, aquilo que é correcto para o homem moral e à luz da natureza política do homem (justiça, nobreza, etc.), difere daquilo que é correcto para o filósofo ou da natureza teórica do homem (o acto de conhecer ou contemplar). Isto também nos permite concluir que, nem o homem moral, nem o mero filósofo, corresponderão àquele que leva “o modo de vida verdadeiramente virtuoso”, ao homem simplesmente perfeito. O filósofo *qua* filósofo ou Timeu não é necessariamente prejudicial para o homem moral, ao contrário de Sócrates, porque Timeu não pergunta 'o que é a virtude?', ou seja, porque ele não investiga as coisas humanas. Seja como for, poderá afirmar-se que esta linha de argumentação representa a crítica do Farabi de Strauss a Timeu (ou aos pré-socráticos) e, por outro lado, ao mero homem moral.

Retomando a discussão da “reconciliação”, Strauss separa, respeitando o seu Farabi, a ciência política e os seus objectos de estudo, por um lado, da filosofia e dos seus objectos de estudo, por outro. De seguida, diz-nos que a ciência política pressupõe a filosofia e, por outro lado, que a filosofia não consegue desprender-se inteiramente da ciência política em razão de o homem ser um “animal político”. A ciência política

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 389.

complementa a filosofia e *vice-versa*, ou seja, para além da investigação filosófica sobre os seres, o filósofo é obrigado a desenvolver uma investigação não-filosófica das coisas que não são seres, *i.e.*, das coisas políticas. Ainda que o filósofo (ou o político que procure conhecer o que é a felicidade) tenha de executar duas investigações essencialmente distintas, Strauss realça o facto de que as duas não pertencem ao “mesmo nível”: a filosofia propriamente dita, estudando os “seres” e sendo uma arte “demonstrativa”, é enquanto tal superior à ciência política – que para todos os efeitos retém um carácter essencialmente prático. Seria por esta razão que, segundo ele, Farabi renunciaria à diferenciação “filosofia prática”/“filosofia teórica” no seu sumário sobre a filosofia de Platão, ao contrário do que acontece, por exemplo, no *Alcançar da Felicidade* e em outras obras suas. O mesmo vale por dizer, a filosofia é por definição “teórica”, o que a tornará superior. Argumentaremos que Strauss sublinha, num primeiro momento, a superioridade da filosofia face à ciência política para que possa assinalar, num segundo momento, a superioridade da filosofia enquanto ciência de “todas as coisas”, a filosofia socrática, face à filosofia enquanto ciência da substância de cada um dos seres.

3 – A filosofia política ou a arte de Sócrates⁸⁵⁸

No ensaio de Strauss, existe um contraste muito discreto entre a mera ciência ou arte política, por um lado, e a ciência política “na sua forma final”, a “verdadeira arte real”, a “arte de Sócrates” ou a “filosofia política”, por outro.⁸⁵⁹ Como Strauss não faz deste segundo tipo de ciência política um tema explícito no seu próprio ensaio, será extremamente fácil e tentador perder de vista a necessidade de procurar pela distinção fundamental entre as duas – Strauss só emprega o termo “filosofia política” uma vez, tal como Aristóteles na sua obra: o “seu Farabi's Plato” parece ser um mero tratado de filosofia.

A distinção entre filosofia política e ciência política não é alheia a Farabi, embora não a efectue explicitamente na *Filosofia de Platão*. Na *Enumeração das*

⁸⁵⁸Note-se que a identificação da arte com a ciência, feita pelo Farabi de Strauss e que tentámos preservar aqui, reflecte a ideia de que não existe um método científico de raiz, mas antes a ideia de que só se poderá ter um início não-científico para a actividade teórica, tal como acontecerá com as demais artes ou perícias práticas.

⁸⁵⁹Compare-se, por exemplo, *FP*, p. 363 com p. 367 e com pp. 389-390.

Ciências, Farabi distingue a filosofia política da ciência política.⁸⁶⁰ Farabi enuncia a ciência política como uma ciência que é composta por duas faculdades. Uma é a faculdade “para regras universais”, a outra é a “experiência”. A filosofia política, por seu lado, está “limitada” às regras universais. Strauss parece seguir Farabi ao afirmar que a diferença entre a filosofia política e a ciência política reflectir-se-ia no facto de o Sócrates (de Platão) não se pronunciar sobre as leis, sobre as coisas práticas ou sobre os assuntos práticos da ciência política, mesmo quando o diálogo das *Leis* lhe é “atribuído”, *i.e.*, um diálogo que discute leis.⁸⁶¹ Sócrates só investiga as coisas políticas no sentido mais elevado, *i.e.*, as coisas políticas verdadeiramente morais ou a “excelência”; não investiga filosoficamente as coisas políticas existentes, mas as coisas humanas que mais verdadeiramente são.⁸⁶²

No decorrer da primeira discussão em que é assinalada a necessidade de ciência política no contexto da investigação puramente filosófica⁸⁶³, Strauss *alude* pela primeira vez à filosofia *da* política, que incluiria os “assuntos políticos” na sua investigação. A filosofia política, distinguir-se-ia, no entanto, quer da filosofia propriamente dita, quer da ciência política no sentido original do termo. Esta alusão, porém, é tão discreta que o leitor poderá facilmente tomá-la por um corolário da mera ciência ou arte política. Diz-nos Leo Strauss, “esta questão [porquê a filosofia?] e a sua resposta, as quais são estritamente falando meramente preliminares, podem ser descritas em todo o caso como filosóficas dado que apenas o filósofo é competente para elaborar essa questão e para lhe responder”.⁸⁶⁴ Dito de outra forma, a resposta à pergunta “porquê a filosofia?” é meramente “preliminar” porque é levantada e respondida, numa primeira instância, somente pela ciência política, dado que, enquanto tal, essa questão é apenas uma versão especial da questão política fundamental. Tendo em conta o que já discutimos, a saber, que a ciência política não é idêntica à filosofia, qualquer resposta dada a esta questão não alcança o carácter demonstrativo. Ao fazer desta pergunta uma questão filosófica, o filósofo procura transformar uma questão essencialmente prática

⁸⁶⁰Compare-se a parte 1 com a parte 2 do capítulo 5.

⁸⁶¹*WIPP*, p. 153.

⁸⁶²Sobre os graus dos seres, veja-se *Aphorisms*, §68 e ss. Cf. *FP*, p. 391.

⁸⁶³*Ibid.*, pp. 365-366.

⁸⁶⁴*Ibid.*, p. 366.

ou política numa questão essencialmente teórica ou filosófica. O filósofo estaria a “fazer a filosofia descer dos céus” e a “forçá-la” a pronunciar-se sobre os “assuntos políticos” ou “humanos”, *i.e.*, sobre assuntos que, ao contrário dos “naturais ou divinos”, carecem de rigor demonstrativo – este é, como se verá, o significado da filosofia de Sócrates para o Farabi de Strauss.⁸⁶⁵ Como é que o Platão de Farabi conseguirá alcançar o efeito pretendido através de uma arte teórica ou filosofia que se confina à investigação da substância de cada um dos seres?

Como já tivemos oportunidade de referir, Leo Strauss realça o facto de o Platão de Farabi rejeitar implicitamente a possibilidade de “ideias de justiça e de outras virtudes”.⁸⁶⁶ Esta observação de Strauss dá a entender que a justiça e as outras virtudes não são seres, mas apenas coisas ou, mais concretamente, coisas políticas ou humanas. Poder-se-ia dizer, então, que existiria filosofia política se houvesse, não uma investigação de algo como dos seres políticos ou de uma ética metafisicamente fundada, mas da investigação filosófica das “coisas políticas”. A arte de Sócrates torna possível a filosofia política porque através da sua “abordagem” observa que as «coisas» que não são «seres» são “essencialmente dependentes dos seres”.⁸⁶⁷ Por conseguinte, dado que “a compreensão completa da essência” de “todas as coisas” e das suas relações pressupõe “a compreensão da essência de todos os seres”, a filosofia pode ser chamada de “ciência da essência das coisas” – dito por outras palavras, esta filosofia englobaria as coisas que são e não são seres.⁸⁶⁸ Ao falar de compreensão “completa” da essência de todas as coisas, Strauss não nega que a ciência política seja uma ciência das coisas ou que ela não se possa pronunciar sobre todas as coisas, mas nega tacitamente que a investigação política dos assuntos políticos “esgote” a própria análise das “coisas políticas” ou que analise a natureza de todas as coisas à luz da distinção entre “seres” e “coisas”. Além disso, também insinua que a “ciência da substância de cada um dos seres” não é idêntica à “ciência da essência de todas as coisas”. A arte de Sócrates pressupõe a arte de Timeu ou a distinção entre seres e coisas, mas a arte de Timeu

⁸⁶⁵ *DNH*, início do capítulo IV. Sobre a transformação da filosofia na filosofia política veja-se Al-Farabi, *Aphorisms*, §94, §95, §96.

⁸⁶⁶ *FP*, p. 364.

⁸⁶⁷ Quando discute as “ideias”, Strauss parece ter sempre em vista Heidegger e as interpretações cristãs da *República*.

⁸⁶⁸ *FP*, pp. 389-390.

assenta na suposição, ainda por examinar, de que a sua arte não requer a arte política. A felicidade, sendo uma coisa e não um ser, tal como a perfeição, seria investigada mais plenamente pela filosofia política e não pela ciência política, pois, aquela estudaria a felicidade e a perfeição na sua relação com os “seres” e não apenas como “coisas” humanas.⁸⁶⁹ Para levar a cabo a investigação filosófica da felicidade e da perfeição, Sócrates é, por princípio, obrigado a enfatizar a diferença entre a verdadeira felicidade e a verdadeira perfeição, por um lado, e, por outro, as meras opiniões sobre a felicidade e a perfeição. No fundo, Sócrates é levado a vincar a diferença entre os modos de vida por todos reconhecidos como detentores de virtude, entre os quais se conta o modo de vida moral e “que verdadeiramente detém virtude”.

A investigação política que se fecha grosso modo à investigação filosófica encontraria um dos seus exemplos mais acabados na *Política* de Aristóteles. Enquanto tal, Aristóteles escreveria para o homem moral, *i.e.*, para aquele homem que não precisa de examinar o que é a justiça para avaliar se uma certa acção é ou não correcta. Já a *República* de Platão seria um dos exemplos mais acabados de uma investigação política que não se fecha à investigação teórica ou filosófica.

Ao converter as coisas políticas num assunto filosófico, a arte de Sócrates torna a questão política maior do “modo de vida correcto” – assim como as demais questões humanas (felicidade, perfeição, nobreza, prazer, etc.) –, susceptíveis de vir a obter uma resposta filosófica ou demonstrativa.⁸⁷⁰ Dizer que a arte de Sócrates é filosofia política significa admitir que este limita o objecto dos seus estudos às “coisas políticas”, *i.e.*, Sócrates não estuda os seres senão na sua relação com as coisas políticas ou humanas – ele articula os seres e as coisas humanas para conhecer a natureza das coisas humanas mais perfeitamente e não, ao contrário de Platão, para conhecer todos os seres: a questão socrática é essencialmente política, *viz.*, a questão do melhor modo de vida, e não filosófica, a saber, a questão de saber qual é a essência de cada coisa ou grupo de coisas.

⁸⁶⁹Outra forma de dizer isto será afirmar que a filosofia política olha para os fenómenos humanos e políticos do ponto de vista de *physis* e não meramente de *nomos*.

⁸⁷⁰*WIPP*, p. 89, Strauss contesta a possibilidade de a filosofia conseguir demonstrar as distinções “politicamente relevantes”, sem que ao mesmo tempo se desemboque em visões verdadeiramente “paradoxais”, *i.e.*, que são “contraditórias” e “ridículas” (pp. 90-91).

4 – A verdadeira filosofia: a caminho da arte de Platão

Como já referimos, Strauss nunca identifica explicitamente a filosofia política ou a arte de Sócrates como um dos seus principais temas; neste sentido, poderá ser dito que ele imita Farabi na medida em que “(...) o leitor fica incumbido de descobrir [o seu significado] através da sua própria reflexão”.⁸⁷¹ Será possível observar, no entanto, que ela é parte integrante do seu principal tema assim que Leo Strauss distingue a mera “filosofia de Platão” daquilo que Farabi entende ser a “verdadeira filosofia de Platão”. Ao fazer da arte de Sócrates parte integrante da “verdadeira filosofia política”, estar-se-ia a admitir que a arte de Sócrates não é simplesmente idêntica à arte de Platão. Como veremos, para o Farabi de Strauss a arte de Platão pressupõe, tanto a arte de Timeu, como a arte de Sócrates. Como estas duas artes não garantem a *possibilidade* de filosofia e, por isso, a possibilidade de o homem ser verdadeiramente feliz, a arte de Platão requer ainda, como veremos, a arte de Trasímaco.⁸⁷² Para definir a arte de Platão será preciso demonstrar a insuficiência da arte de Sócrates, de Timeu e de Trasímaco, por um lado, e, por outro, explicar qual será a sua respectiva articulação à luz da arte de Platão. Até ao momento já foram analisadas a arte de Timeu e a origem da filosofia política ou arte de Sócrates.

5 – A insuficiência da arte de Sócrates

Motivado pela “convicção” de que a única vida que merece ser realmente vivida é a vida daquele que indaga qual é o modo de vida e a ciência indispensáveis à felicidade, pois, convicção que nasce do reconhecimento do carácter pré-filosófico da ciência política original, Sócrates é levado a preferir a morte a uma vida sem filosofia assim que a cidade o confronta com esse ultimato.⁸⁷³ Sócrates chega ao ponto de ser julgado pela cidade porque, ao procurar o que é indispensável à felicidade, é levado a afirmar que não deveremos contentar-nos com as “opiniões” dos nossos “compatriotas” e “ancestrais” sem as fazermos acompanhar da sua diligente análise ou exame.⁸⁷⁴ Como

⁸⁷¹FP, p. 369.

⁸⁷²Veja-se WIPP, pp. 152-154. Cf. FP, pp. 382-385.

⁸⁷³Farabi, *Plato*, §30.

⁸⁷⁴*Ibid.*, §29.

parece ser “muito improvável que [Sócrates] possa alcançar aquilo que quer” nas cidades existentes, pois, “será necessariamente visitado” pela “morte ou privação de perfeição”, tornara-se evidente para si a necessidade de fundar uma “outra cidade”, onde Sócrates pudesse levar a cabo a sua investigação: essa é a justificação política da filosofia, a demonstração de que a melhor das cidades, a natural, é aquela onde os filósofos são reis.⁸⁷⁵

6 – A cidade justa ou perfeita e a origem da arte de Platão

Ao necessitar de uma “outra cidade”, o Sócrates de Farabi é levado a investigar a “verdadeira justiça” e a distingui-la das erróneas opiniões sobre a justiça. Teremos de perguntar se para Farabi a verdadeira justiça seria favorável à filosofia. Farabi parece reconhecer que sim ao afirmar que – sendo a cidade justa uma cidade onde não faltarão quaisquer bens verdadeiramente bons, o que implica que não “falta nada” daquilo que possa levar os seus cidadãos à felicidade –, torna-se “indispensável” que a “arte do príncipe” seja a “verdadeira filosofia”, que os filósofos constituam a sua “parte mais elevada” e que todos os cidadãos da cidade justa sejam seus subordinados.⁸⁷⁶ Como resume Strauss, a cidade justa requer o “exercício actual da arte real pelos filósofos numa comunidade política definida” ou o governo dos filósofos.⁸⁷⁷ Seja como for, Strauss parece divergir neste ponto de Farabi. Enquanto que Farabi parece restringir o propósito da concepção da cidade justa à garantia de Sócrates poder vir a exercer a sua arte sem perigos, Strauss diz-nos que esta ideia deve ser entendida à luz da possibilidade de todos os homens serem felizes ou, antes, de todo o homem poder ser um filósofo).⁸⁷⁸ Antes de discutirmos este assunto, porém, será necessário compreender que, para Farabi, a cidade justa existe, primeiro, apenas “em discurso”. Ao analisar a questão da possibilidade de a cidade justa existir “em actos”, Farabi reconhece que ela depende do legislador “desta cidade”, *i.e.*, do legislador das cidades existentes.⁸⁷⁹ A possibilidade de filosofia depende das cidades (deste mundo), as quais

⁸⁷⁵*Ibid.*, §30. *FP*, pp. 385-389.

⁸⁷⁶*Ibid.*, §31.

⁸⁷⁷*FP*, p. 379.

⁸⁷⁸*Ibid.*, pp. 378-379.

⁸⁷⁹*Plato.*, §35.

se opõem naturalmente à filosofia, logo, embora a realização da cidade justa seja possível ou conforme à natureza humana, parece ser, em todo o caso, extremamente improvável. Se a realização da cidade justa é quase impossível, o destino de Sócrates reflectirá, grosso modo, o destino da filosofia política neste mundo. A insuficiência da arte de Sócrates é, entre outras coisas, uma insuficiência política: não assegura as condições políticas indispensáveis ao seu exercício.

Talvez sem darmos conta disso, pois, Strauss escreve de uma forma dialéctica sobre este assunto, a transição da arte de Sócrates para a arte de Platão já começou a ocorrer. A observação de que o destino de Sócrates não é acidental, mas praticamente uma necessidade, decorre da demonstração de que a cidade justa tem uma realização praticamente impossível neste mundo. Neste sentido, a ideia previamente mencionada de que, para o Farabi de Strauss, a discussão do destino de Sócrates está necessariamente ligada à questão da possibilidade de alcançar a felicidade começa a revelar a sua pertinência. Antes de analisarmos esta questão, será necessário compreender por que razão o Farabi de Strauss considera que a verdadeira felicidade consiste “*in consideratione scientiarum speculativarum*” e “nada mais”.⁸⁸⁰

No seu sumário sobre o *Banquete* de Platão, Farabi diz-nos que o verdadeiro prazer distingue-se do mero prazer na medida que aquele se origina na “perfeição desejada”. Em bom rigor, esta ideia quer dizer que o verdadeiro prazer não é idêntico à perfeição, mas antes que se origina no desejo de perfeição: é a *procura* de perfeição.⁸⁸¹ Se no seu sumário sobre o *Crítion* de Platão, Farabi admite a existência de “duas perfeições”, também é verdade que no seu sumário sobre o *Teeteto* admite a existência de uma perfeição “mais elevada”.⁸⁸² Strauss interpreta a questão da relação entre a felicidade e a perfeição à luz da reflexão de Platão sobre o destino de Sócrates ou, como veremos mais adiante, à luz da relação entre a “filosofia” e a “arte real”.⁸⁸³ Seja como for, Strauss entende que quando menciona a “felicidade que lhe dá [ao homem] a sua perfeição última”, Farabi estará a pensar no prazer que “acompanha” a “actualização da perfeição mais elevada do homem”. Pois, segundo Strauss, é o “prazer que torna

⁸⁸⁰FP, p. 381.

⁸⁸¹Plato, §18.

⁸⁸²Compare-se *Ibid.*, §29 com §3.

⁸⁸³FP, p. 369.

perfeito (*teleioi*) o exercício de uma faculdade” e, além disso, é um “prazer específico” conjuntamente com a perfeição mais elevada do homem que constituem a felicidade humana.⁸⁸⁴ Por prazer específico, Strauss entenderá o prazer próprio da actividade filosófica e por perfeição mais elevada Strauss entenderá, tal como Farabi, a filosofia. Isto não quer dizer que a arte política, que o político enquanto político, não retire prazer da sua actividade, ou que não possa ser feliz. Ainda que se admita que Timeu é feliz porque a sua arte é a filosofia, apenas Sócrates poderia saber que é feliz: tendo *sophrosune*, *i.e.*, estando preocupado com os assuntos próprios da ciência política, Sócrates poderá investigar se o filósofo é verdadeiramente feliz e auto-percepcionar a sua felicidade: o homem verdadeiramente feliz não é o filósofo, nem o político, mas o filósofo político.

Se apenas o filósofo político pode ser verdadeiramente feliz, Strauss estaria correcto ao afirmar que os “não-filósofos são eternamente impedidos de alcançar a felicidade pela natureza das coisas”.⁸⁸⁵ Mas também parece resultar que nem os filósofos políticos poderão ser felizes pelo simples facto de que não podem existir em “cidades imperfeitas”, *i.e.*, em cidades naturalmente opostas à filosofia. A impossibilidade de realizar a cidade justa acarreta o encerrar da prospectiva de felicidade, não só para os não-filósofos, mas também para os filósofos⁸⁸⁶: ninguém poderá ser verdadeiramente feliz neste mundo. Esta análise, *viz.*, a análise da possibilidade de filosofia política, é uma análise própria da arte de Platão. Esta ideia é por sua vez dependente da ideia de que Platão, ao contrário de Sócrates, desenvolve uma profunda investigação sobre a relação entre a filosofia ou o filósofo, por um lado, e a comunidade política, por outro. A arte de Platão, ao contrário da arte de Sócrates, investiga as condições políticas da actividade filosófica. Neste sentido, a arte de Platão é mais propriamente ciência política do que a arte de Sócrates, a qual se cinge em grande medida ao problema político fundamental. Ao analisar a relação entre o filósofo e a cidade, Platão estaria, entre outras coisas, a indagar as questões essencialmente práticas da possibilidade de filosofia e, por outro lado, da possibilidade de todo o homem ser feliz.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 385.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 381.

⁸⁸⁶ *FP*, p. 378.

7 – A arte de Platão

Strauss parece seguir Farabi ao distinguir entre Sócrates e Platão ou, nas palavras do próprio Strauss, entre a “atitude de Sócrates” e a “correção” de Sócrates feita por Platão através dos seus diálogos ou, o que será equivalente, a “atitude de Platão”.⁸⁸⁷ Efectivamente, tal como Strauss, Farabi distingue Platão de Sócrates ao enunciar o facto primeiro conjugar o “método” de Sócrates e o “método” de Trasímaco.⁸⁸⁸ Strauss entende que, para Farabi, a atitude política de Sócrates era determinada pelo facto de este “limitar a sua investigação aos assuntos morais e políticos”: qual é o melhor modo de vida? Neste sentido, Sócrates “negligenciava a filosofia natural” e era um “filósofo moral” ou “moralista”. O facto de Sócrates negligenciar a filosofia natural parece estar de algum modo relacionado com o seu destino: a arte de Sócrates está na base da sua atitude política ou moral. Sócrates encarava a filosofia como uma busca essencialmente prática. O mesmo se poderá afirmar em relação a Platão: se a sua arte fosse simplesmente idêntica à de Sócrates, ambos teriam o mesmo destino – o de Sócrates. Leo Strauss aponta aquela que poderá ser a diferença decisiva entre Platão e Sócrates ao enunciar o facto de Platão considerar, por contraposição a Sócrates, a filosofia uma “ocupação essencialmente teórica”. Neste sentido, Platão não seria um “moralista: o seu fervor moral era mitigado pela sua intelecção da natureza dos seres; assim, ele conseguia ajustar-se aos requisitos da vida política ou aos modos e opiniões dos vulgares. No tratamento dos assuntos em questão, combinou o modo de Sócrates e o modo de Trasímaco”.⁸⁸⁹

Comecemos pelo princípio. Strauss parece identificar a diferença fundamental entre Sócrates e Platão no facto de Sócrates não conseguir intuir a natureza dos seres na mesma medida que Platão, o que terá determinado a atitude de Sócrates e, por conseguinte, levado à sua morte. Do mesmo modo que Strauss nunca diz que Platão elimina por completo o “fervor moral” e por isso o “moralismo” – o que dá a entender que a arte de Platão é também filosofia política ou que todo o diálogo platónico contém necessariamente a questão socrática –, também nunca afirma peremptoriamente que

⁸⁸⁷ *Ibid.*, pp. 382 e ss.

⁸⁸⁸ *Plato*, §36.

⁸⁸⁹ *FP*, p. 383. Compare-se com Michael Kochin, “Morality, Nature, and Esoterism in Leo Strauss's *Persecution and the Art of Writing*”, *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 2, 2002, p. 266.

Sócrates rejeita a filosofia natural. Platão preserva o moralismo de Sócrates mas corrige-o através da arte de Trasímaco. A questão fundamental é, no entanto, a de saber qual o tipo de conhecimento ou ciência que permitirá a Platão compreender a necessidade de corrigir a atitude de Sócrates e ao mesmo tempo preservar a filosofia política ou arte de Sócrates. Strauss diz explicitamente que Sócrates negligenciava a filosofia natural e, ao reconhecer que Platão mitigava o seu fervor moral através da intelecção da natureza dos seres, Strauss insinua que Platão corrigiu a atitude de Sócrates ao não negligenciar a filosofia natural. Qual é a “intelecção da natureza dos seres” que Strauss refere, mas não evidencia? Quais são os seres a que Strauss se refere?

A República é uma obra essencialmente platónica. Ao procurar conceber uma cidade justa ou perfeita para resolver o problema do destino de Sócrates, Platão teria de distinguir entre a mera justiça e a verdadeira justiça. Ao demonstrar que a verdadeira justiça é própria da cidade justa e que esta não pode existir “em actos”, Platão obtém um conhecimento fundamental sobre a relação entre a filosofia e a cidade: a cidade mais conforme à natureza, a natural, digamos assim, ou a cidade que mais verdadeiramente “é”, embora seja conforme à natureza humana e, por isso, desejável, não pode muito provavelmente ser realizada. Isto significa que Platão descobre o facto de todas as cidades existentes serem imperfeitas e, até, o significado de elas serem imperfeitas, *viz.*, o facto de elas serem naturalmente opostas à filosofia e, por isso, excluírem a verdadeira justiça. Podemos concluir, então, que a enigmática passagem de Strauss em que é afirmada a necessidade da intelecção da natureza dos seres para mitigar o fervor moral, significa, em bom rigor, que ao pensar as coisas humanas e políticas em função da sua absoluta conformidade com a natureza, coisas naturais ou seres, Platão consegue entender, não só as coisas naturais, bem como os limites ou natureza das coisas políticas e humanas.⁸⁹⁰

Se a abordagem de Sócrates é uma investigação das coisas humanas e, em especial, da natureza humana (qual é o melhor modo de vida), ao dizer que Sócrates negligenciou a filosofia natural⁸⁹¹ Strauss insinua que Sócrates tinha o propósito prático de descobrir o melhor modo de vida e, por outro lado, que, enquanto tal, negligenciava

⁸⁹⁰ *FP*, pp. 389-393. Compare-se com *CM*, p. 138.

⁸⁹¹ *FP*, p. 383.

o estudo da natureza que não corresponde à humana: o estudo da natureza humana é apenas uma parte do estudo da natureza. Se Platão investigou a cidade natural ou mais conforme à natureza, a cidade justa, e, por contraposição a Sócrates, Platão não negligenciou a filosofia natural, pois, para si a filosofia é sobretudo uma busca teórica e não uma mera busca prática, Leo Strauss insinua que o estudo da cidade conforme à natureza não é um estudo da natureza humana (o paralelo entre a cidade e a alma humana tem os seus limites).⁸⁹² Platão conclui que a filosofia é sobretudo uma busca teórica a partir de uma análise do destino de Sócrates, uma análise, não da natureza humana, mas da relação entre o filósofo e a cidade.

8 – O exercício platónico da arte de Trasímaco

Para Strauss é importantíssimo prestar atenção à forma como a discussão de Farabi sobre a relação entre a arte política e a filosofia vai evoluindo ao longo da *Filosofia de Platão*.⁸⁹³ Efectivamente Farabi parece separar num, primeiro momento, a filosofia da ciência política⁸⁹⁴, na medida em que seria preciso combinar as duas para produzir a verdadeira felicidade, mas, num segundo momento, parece “confundir” de algum modo essa separação⁸⁹⁵ e, num terceiro momento, a separação entre o filósofo e o político parece adquirir todo um novo sentido.⁸⁹⁶ A questão que Strauss levanta é: “porque é que, depois de ensinar que a filosofia precisa de ser suplementada por outra coisa para produzir felicidade, ele [Farabi] ensina que a filosofia não precisa de ser suplementada por outra coisa para produzir felicidade”.⁸⁹⁷ Já teremos observado que o Farabi de Strauss resolveria esta contradição ao distinguir a filosofia de Platão da verdadeira filosofia de Platão. O que ainda não analisámos foi a razão fundamental para Farabi proceder desse modo. A tese maior de Strauss é a de que a “relação da filosofia com a arte real está inseparavelmente ligada, no argumento de Farabi, à

⁸⁹²CM, pp. 110 e ss.

⁸⁹³FP, pp. 366-388.

⁸⁹⁴Veja-se, por exemplo, *Plato*, §2, §3, §4, §20 e §21.

⁸⁹⁵Veja-se *Ibid.*, §22.

⁸⁹⁶Veja-se, por exemplo, *Ibid.*, §31, §35 e §36.

⁸⁹⁷FP, p. 369.

questão da relação da perfeição humana com a felicidade” (*ibidem.*). Noutra passagem⁸⁹⁸, Strauss afirma peremptoriamente que Farabi identifica a filosofia com a arte real para “conduzir” o leitor através de um “engenho pedagógico” à ideia de que a “filosofia *teórica*” produz a verdadeira felicidade “nesta vida”. Mas porque é que Farabi fará isso? Porque é que o Farabi de Strauss aplica o método de Trasímaco, tal como o Platão de Farabi? Como veremos o método de Trasímaco não é apenas uma defesa literária dos filósofos contra a cidade, mas também, e mais essencialmente, a forma verdadeiramente filosófica ou genuína da actividade filosófica.

Argumentaremos que Strauss explica o significado do método de Trasímaco recorrendo, em parte, ao próprio método de Trasímaco. O facto de Strauss expor o “verdadeiro” ensinamento do seu Farabi, tal como este havia feito em relação ao seu Platão, só compromete parte do esoterismo de Farabi. Como veremos, explicitar as ideias que estão na origem da escrita esotérica não elimina a possibilidade de escrita esotérica, pois, a justificação última do verdadeiro esoterismo não recai sobre a possibilidade de perseguição política⁸⁹⁹ – que justificará a ocultação do verdadeiro ensinamento –, mas antes sobre a ideia de que apenas alguns homens conseguirão verdadeiramente compreender aquilo que é enunciado.

9 – Os heréticos

O carácter “herético” da filosofia de Farabi e de Platão é explicado, segundo Strauss, pelo facto de que ambos se encontravam “sob compulsão” através dos poderes religiosos das suas respectivas cidades para “reconciliar” a doutrina filosófica de que a verdadeira felicidade corresponde à filosofia, por um lado, com a “crença na imortalidade da alma” e com os “requerimentos da fé”, por outro.⁹⁰⁰ Para consolidar esta tese, Strauss sublinha primeiro que Farabi – revelando estar certamente familiarizado com a doutrina da imortalidade da alma em outras obras suas – omite esta doutrina no seu sumário da filosofia de Platão. Mais, omite-a até naqueles sítios onde seria suposto encontrá-la, a saber, nos seus sumários do *Fedro*, *Fédon* e *República*. Esta

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 370.

⁸⁹⁹ *PAW*, p. 19.

⁹⁰⁰ *FP*, p. 371.

omissão fez-se acompanhar, observa Strauss, do abandono de uma distinção recorrente nas obras de Farabi entre a felicidade neste mundo e no outro mundo.⁹⁰¹ Strauss procura levar ao limite esta ideia ao afirmar que existe um profundo silêncio de Farabi sobre *noûs* e *noî* no sumário de Farabi sobre a *República*; existe um contraste gritante entre aquelas obras em que Farabi se assume como autor dos ensinamentos que veicula e aquelas em que não o faz, sendo que nas primeiras transmite ensinamentos ortodoxos e nas últimas ensinamentos heréticos; Farabi opera uma tremenda depreciação da “especulação religiosa”, “investigação religiosa dos seres” e da “arte religiosa do silogismo”.⁹⁰² Poderíamos argumentar contra Strauss, no entanto, que Farabi desconhecia a doutrina da imortalidade da alma na filosofia de Platão, pelo que, ao estar meramente interessado em reproduzir a filosofia de Platão, essa reprodução seria sempre pouco fiel aos próprios ensinamentos de Platão. O facto de Farabi ser um mau historiador não significa que seja um falso crente. Strauss contraria este tipo de objecção ao afirmar que “a *República* e as *Leis*” já haviam sido traduzidas no tempo de Farabi e que se encontravam à sua disposição.⁹⁰³ O melhor argumento que Strauss poderia usar contra a nossa objecção seria porém a de que Farabi parece discutir a *República* no seguimento do destino de Sócrates e à luz da tentativa de encontrar uma cidade que seja favorável à filosofia. Farabi não é tão peremptório como Strauss ao afirmar que a cidade justa é impossível, o que deixa margem para a possibilidade de a realizar neste mundo, como bem observa Christopher Colmo.⁹⁰⁴ Contra Colmo, no entanto, teremos de dizer que o próprio Farabi parece estar a formular um “modo” alternativo, *i.e.*, o modo de Platão, o qual subsistirá até nas cidades imperfeitas – e neste aspecto Strauss parece ter razão. Mas, para regressarmos à questão central, seria absurdo para Farabi admitir que Platão equacionara a cidade justa para que Sócrates pudesse praticar a sua actividade, se já acreditasse de antemão na possibilidade de o homem ser verdadeiramente feliz no outro mundo. Strauss pode estar correcto ao afirmar que Farabi rejeita a solução religiosa na *Filosofia de Platão*, mas isso provará, mais do que a heterodoxia de Farabi, a heterodoxia do Platão de Farabi.

⁹⁰¹ *Attainment*, §1.

⁹⁰² *FP*, pp. 372-373.

⁹⁰³ *FP*, p. 358.

⁹⁰⁴ *Op. cit.* pp. 974-975.

Strauss defende-se desta objecção dizendo que é improvável que Farabi procurasse reproduzir ensinamentos, na qualidade de mero historiador, que rejeitasse “enquanto homem”.⁹⁰⁵ Mas dado que os ensinamentos de Platão são até “muito toleráveis”, torna-se ainda mais curioso que Farabi tenha apresentado um Platão tão pouco literal. Strauss resolve este dilema afirmando que Farabi serve-se da “imunidade específica do comentador”, de modo a transmitir o que realmente pensa relativamente ao seu estudo “histórico” sobre Platão. Dito de outro modo, Farabi serve-se de um estudo “histórico” para discutir a sua verdadeira filosofia. Esta é a forma como Strauss inverte a ordem hierárquica das obras de Farabi: a *Filosofia de Platão* será a obra que mais fielmente representa a filosofia de Farabi, mais até do que aquelas obras onde este autor transmitiria os “seus” próprios ensinamentos.⁹⁰⁶ Todo o argumento de Strauss recolhe a sua força no facto de o contexto político de Farabi ser marcado pela Lei Divina e pela fé, as quais requererão a obediência dos cidadãos e a sua conformidade na adopção de opiniões ortodoxas ou, dito de outra forma, do facto de Farabi estar sob o risco de uma perseguição política de cariz religiosa, mas, ainda assim, deformar um ensinamento “bastante” ortodoxo transformando-o num ensinamento herético. Alguém poderia lembrar-se de argumentar, contra Strauss, que Farabi procuraria harmonizar Platão e Aristóteles para, com isso, demonstrar que ambos são heréticos. Mas Farabi diz claramente na introdução da *Harmonização* que procura remover dos “corações” daqueles que lêem os livros dos “filósofos” qualquer “dúvida e suspeita”.⁹⁰⁷

Para Strauss, a questão do cariz herético da filosofia é, no pensamento de Farabi, a ilustração mais evidente de que o filósofo não pode presumir saber ou que não pode entender as coisas partindo de “opiniões pré-concebidas” sobre quais são as “coisas reais” que são “verdadeiramente coisas reais”, ou seja, que o filósofo não pode dar por garantida a existência de “*substantie separatae*” ou a diferença entre as “coisas divinas” e as “coisas naturais”⁹⁰⁸: será por esta razão que a religião aparece aos olhos do filósofo “primeiro como um facto político”⁹⁰⁹, i.e., como uma opinião, ou melhor,

⁹⁰⁵FP, p. 374.

⁹⁰⁶Ibid., p. 375.

⁹⁰⁷Harmonization, §1.

⁹⁰⁸FP, pp. 390-392.

⁹⁰⁹Ibid., p. 372.

como um objecto da ciência política: a ciência política é por essência o domínio das opiniões.

10 – O esoterismo de Strauss e a razão fundamental do esoterismo do seu Farabi

Reconhecer que o Platão de Farabi poderá representar, no grau mais elevado, a filosofia de Farabi não implica reconhecer que a própria filosofia de Platão é idêntica à filosofia do Platão de Farabi. Tendo em vista esta ideia, Strauss faz a curiosa observação de que Farabi considerava a sua versão da filosofia de Platão o “verdadeiro ensinamento”⁹¹⁰; neste sentido a *Filosofia de Platão* não seria um trabalho ou estudo histórico. Ainda mais curiosa é a observação de que Farabi seria por essa mesma razão um “verdadeiro platonista”, pois, “o platonista não está preocupado com a verdade histórica (acidental)”, mas com a “verdade filosófica (essencial)”⁹¹¹. Strauss alude novamente ao perigo subjacente à prática da filosofia política ou da arte de Sócrates e, por conseguinte, à necessidade do “método de Trasímaco” ao explicar que “apenas por o discurso público exigir uma mistura de seriedade e comédia que o filósofo pode apresentar um ensinamento sério, o ensinamento filosófico sob uma capa histórica e, por então, cómica”⁹¹². Como veremos, esta necessidade de mistura de seriedade e de comédia não deriva exclusivamente da ideia de perseguição religiosa.

A primeira razão aduzida por Strauss para explicar o esoterismo do seu Farabi está essencialmente ligada à ideia de heterodoxia religiosa. Como será evidente, esta só constituirá um perigo para o filósofo enquanto os poderes religiosos, digamos assim, dispuserem de poder político ou, no fundo, enquanto a perseguição política tiver, de algum modo, um cariz religioso. A primeira diferença evidente entre Strauss, Farabi e Platão é a de que o primeiro não se encontra “sob compulsão” religiosa, pelo menos, não da mesma forma que os últimos se encontravam. Strauss assemelha-se mais ao seu Aristóteles do que ao seu Farabi.⁹¹³ Será, no entanto, que poderemos dizer que Strauss

⁹¹⁰*Ibid.*, p. 376.

⁹¹¹*Ibid.*, pp. 376-377.

⁹¹²*Ibid.*, p. 377.

⁹¹³*Ibid.*, p. 371.

não escreve de modo esotérico? Esta resposta é-nos dada pelo sentido último ou mais “convincente” do esoterismo do Farabi de Strauss. A razão mais convincente mostrará, ironicamente, que a razão menos convincente continua de algum modo viva até em cidades seculares, digamos assim.

Strauss diz-nos que identificar a felicidade com a perfeição ou busca da perfeição seria equivalente a eliminar “a prospectiva de felicidade” da “larga maioria dos homens”.⁹¹⁴ Por razões de “filantropia”, o Farabi de Strauss seria “compelido” a distinguir a felicidade da perfeição. Esta afirmação de Strauss parece contradizer aquela outra em que reconhece que a verdadeira felicidade consiste na actualização das faculdades indispensáveis à perfeição humana.⁹¹⁵ Esta aparente contradição é eliminada assim que tivermos em consideração o facto de Strauss se estar agora a referir à possibilidade de alcançar o “objectivo” da filosofia⁹¹⁶, *viz.*, a ciência da essência de todas as coisas ou perfeição mais elevada e não à filosofia enquanto actualização da faculdade teórica. O mesmo será dizer, o Farabi de Strauss distingue a felicidade de alcançar sabedoria para criar a impressão de que a filosofia precisa de ser suplementada pela ciência ou arte política. Esta ideia encontraria a sua expressão mais acabada na ideia platónica de filósofo-rei ou na ideia de que o filósofo que é rei produz, não só a sua felicidade, mas também a felicidades em todos os outros.⁹¹⁷ A impossibilidade de realizar o governo dos filósofos nas cidades neste mundo constitui a impossibilidade de conduzir todo o homem “à felicidade”. A razão última para o esoterismo é assim, segundo Strauss, a de que nem todos os homens poderão ser filósofos, perfeitos ou felizes. Se nem todos os homens poderão ser filósofos, isso significa que existirão homens, a “larga maioria”, que se irão contentar e viver com opiniões não-examinadas. Se a cidade justa não poder existir “em actos”, toda a cidade imperfeita assenta necessariamente na opinião não-examinada, seja ela qual for – se a religião for de certa forma uma opinião insuficientemente examinada, há religião em *toda* a sociedade. Por esta razão fundamental, a actividade do filósofo é inevitavelmente “revolucionária”.⁹¹⁸

⁹¹⁴*Ibid.*, p. 378.

⁹¹⁵*Ibid.*, p. 385.

⁹¹⁶*Ibid.*, p. 381.

⁹¹⁷*Plato*, §22. Cf. *FP*, pp. 378-379.

⁹¹⁸*Plato*, §38. Cf. *FP*, p. 383.

A mera afirmação ou exposição desta ideia não conduz necessariamente os filósofos ao “perigo”. Isso provém da sua modalidade de discurso, i.e., a dialéctica ou discurso Socrático. Por outro lado, também poderemos dizer que qualquer tentativa social de direito de filosofia é já uma forma de subversão da filosofia.

O “Farabi's Plato” é um texto profundamente dialéctico e, se Strauss estiver correcto, a *Filosofia de Platão* também é. O leitor que os considere como simples tratados de filosofia fica com a impressão de que o seu sentido último não se desprende com a cronologia das palavras ou com uma mera leitura linear de princípio, meio e fim. O fim da leitura linear é o princípio da leitura dialéctica. A leitura dialéctica não é cronológica, é cumulativa ou progressiva. A cronologia das palavras não é necessariamente progressiva. Strauss segue o seu Farabi e o Platão de Farabi ao escrever de forma esotérica, não porque tenha explicitado que a felicidade é igual à filosofia, mas porque acreditar nesta ideia será muito diferente de compreendê-la:

“Para ele a filosofia é essencial e puramente teórica. É a forma de levar à ciência dos seres por distinção à ciência dos modos de vida. É a *forma* que leva a essa ciência mais do que essa ciência em si: é a *investigação* mais do que o resultado. A filosofia assim entendida é idêntica ao espírito científico 'em acção', a *sképsis* no sentido original do termo, i.e., à procura actual pela verdade que é animada pela convicção de que essa procura bastará a uma vida que merece ser vivida e que é fortificada pela desconfiança na propensão natural do homem para ficar satisfeito com convicções satisfatórias, ainda que não-evidentes ou não-provadas”.⁹¹⁹

⁹¹⁹O itálico é nosso. Cf. *FP*, pp. 392-393. Compare-se Al-Farabi *ibid.*, 28 com *Harmonization*, §12 e §61. Veja-se ainda *Attainment*, §51, §55.

CONCLUSÃO

I

O título, *A Recuperação da Filosofia Política Clássica no Pensamento de Leo Strauss*, podia facilmente ter sido outro, a saber, *Recuperação do Espírito Filosófico*. Essa é a nossa tese *interpretativa*.

Não há uma contradição necessária entre uma tese interpretativa e o seu tema de fundo ser a *recuperação do espírito filosófico*. Na medida em que *interpretar é compreender*, não se deve confundir “espírito filosófico” com “criticar a todo o custo”: interpretar pode ser o caminho da filosofia. Posto que é compreender, para compreender é preciso articular o pensamento do autor. Para articular *devidamente* o seu pensamento é preciso meditar nos assuntos de uma forma essencialmente orientada pelo próprio autor. Essa articulação é mais difícil e exigente do que normalmente se supõe. Em particular, a crítica de que esta tese ficou refém da própria leitura que Strauss faz de outros autores contém um enorme elogio: o de que esta tese conseguiu articular a obra de Strauss de uma forma que faz justiça ao seu próprio pensamento. Contudo, mesmo que se admita que a mera interpretação não chega, não há nada que, à partida, impeça que a própria forma de o autor compreender as coisas possa consistir na forma mais elevada de articular os assuntos filosóficos. Para tirar esta conclusão, porém, pode ser importante considerar o pensamento do autor de outros pontos de vista que não são idênticos ao seu, bem como os assuntos discutidos, o que pressupõe, em qualquer dos casos, o primado da compreensão do pensamento do autor exactamente como ele se compreendia: esta tese será o primeiro e pequeno passo de todo um longo caminho que ainda fica por percorrer.

Para regressar à questão, o que Strauss pretende, com a recuperação da filosofia política clássica, é a própria recuperação do *espírito* filosófico, que entretanto se terá perdido. Por esta razão, muito, senão tudo o que integra a sua vasta obra está ao serviço da (ou procura auxiliar a) recuperação do espírito filosófico. Referimo-nos à construção minuciosa das frases, ao uso criterioso, por vezes enigmático, de certas palavras, à repetição deliberada de outras, à omissão de expressões ou termos, à modificações subtils de conceitos, à ponderação incessante de cada título, frase, epígrafe, à articulação deliberadamente obscura das ideias ou raciocínios, à arte de escrever entre as linhas, em que aquilo que é dito nunca é aquilo que é lido, ao recurso a charadas e mensagens

esotéricas, que apenas se despreendem com uma atenção desmesurada e persistente, ao recurso a contradições, que têm o propósito de fazer pensar, ao recurso a um tom discursivo que é deliberadamente confundido com o tom de um mero historiador das ideias, mas que, na verdade, consiste numa versão muito peculiar de um discurso filosófico, etc. Em Strauss, com efeito, a interpretação histórica do pensamento filosófico contém a própria possibilidade contemporânea do discurso filosófico.

Para os filósofos clássicos, com os quais Strauss parece concordar, o espírito filosófico consiste numa ascensão da alma humana, das opiniões ao conhecimento ou, para empregar uma célebre metáfora platónica, na ascensão da Caverna à Luz. Essa ascensão, embora possível, é difícilíssima: o que se reflecte na forma de escrever dialéctica de Leo Strauss. Contudo, de acordo com o nosso autor, hoje vivemos numa segunda Caverna, mais profunda que a primeira, que parece tornar a mera sugestão de uma ascensão filosófica simplesmente ridícula e impossível.

A própria estrutura na nossa tese reflecte esta ideia. Na primeira parte, discutimos a forma como Strauss encara a segunda Caverna, as suas ameaças ao espírito filosófico e a forma como será possível regressar à primeira Caverna. Se a primeira Caverna for o mundo natural, o mundo marcado por uma compreensão pré-filosófica, essencialmente política e teológica ou religiosa, a segunda é o mundo anti-filosófico. Por ser anti-filosófico, impede que se encare o mundo natural como o mundo pré-filosófico, i.e., como um mundo que aponta para a filosofia.

Em termos figurativos, ao trajecto que Strauss traça da segunda Caverna até à primeira, apelidámos de *recuperação*. Ao trajecto que vai da primeira até à Luz chamámos *filosofia política clássica*. O percurso de Strauss é então a longa e dolorosa viagem do mundo anti-filosófico até à filosofia, que passa pelo mundo pré-filosófico.

A emergência da segunda Caverna, que ofusca a (e altera o significado da) primeira, decorre do predomínio contemporâneo de duas escolas de pensamento, com inúmeras variantes, é certo, mas que podem ser justamente apelidadas de historicismo, por um lado, e de positivismo científico ou lógico, por outro. O historicismo é a escola de pensamento que rejeita a possibilidade de filosofia ao afirmar a historicidade de todo o pensamento humano. Ao fazê-lo, elimina a distinção clássica entre opinião e conhecimento e, por outro lado, confere todo um novo aparato a cada uma destas noções. O positivismo científico, por seu turno, nega, não a possibilidade de alcançar o

conhecimento, mas a noção clássica de opinião. Dito de uma forma mais rigorosa, rejeita a noção clássica de compreensão natural, ou pré-científica, que funciona como base da ascensão filosófica clássica.

Como procurámos demonstrar na nossa tese, Strauss contorna estas objecções da seguinte forma:

O historicismo mais sofisticado, como o de Martin Heidegger, muito embora consiga negar a ideia de filosofia, não nega a ideia de compreensão natural. Como a compreensão natural é a base da filosofia política, i.e., de uma das variantes da filosofia, a própria possibilidade de filosofia funda a sua vindicação na possibilidade de filosofia política. Aqui, porém, surge uma grande dificuldade. O historicismo não nega as experiências que estão na base da possibilidade de filosofia política, i.e., as experiências que tradicionalmente se inserem no âmbito da ciência política, mas o positivismo científico sim. Para completar a sua resposta ao historicismo e, na verdade, para regressar à primeira Caverna, Strauss é então obrigado a criticar o positivismo científico. Precisa de demonstrar a existência de uma compreensão natural. Para criticar a rejeição positivista da compreensão natural, Strauss sugere que se compreenda a ciência ou filosofia, não como uma transformação da compreensão natural do mundo, ou senso comum, mas, o que será muito diferente, como o aperfeiçoamento dessa compreensão.

Ao sair da segunda Caverna ou do mundo anti-filosófico, Strauss começa o exercício de reconstrução da primeira Caverna ou do mundo natural. Este exercício, quase impossível porque consiste precisamente numa reconstrução científica de uma coisa pré-científica, i.e., que ainda não conhecia a possibilidade de ciência ou filosofia, ou de ser uma coisa pré-científica, é no fundo uma reconstrução do mundo, ou da compreensão desse mundo, no qual a filosofia originalmente emergiu. Esta reflexão sobre a primeira Caverna é especialmente fértil para compreender o verdadeiro sentido da ciência enquanto aperfeiçoamento da compreensão natural, bem como a própria ascensão filosófica.

Como a base da filosofia é, como se tinha visto, a compreensão natural, Strauss começa por demonstrar que a articulação pré-científica do mundo encontra a sua expressão mais acabada na ciência política mais perfeita – uma ciência política que preserva os limites dessa compreensão, e expõe a sua natureza, ao mostrar as suas

operações basilares. De seguida procura demonstrar como é que o mundo natural, que é marcado pela compreensão pré-científica pressuposta pela ciência política, efectivamente compreendia os fenómenos, em geral, e os fenómenos humanos, em particular. É neste ponto que Strauss procura explicar a ascensão filosófica.

A ascensão filosófica consiste num questionamento da compreensão pré-científica que, por natureza, reivindica autoridade, e que, através certas distinções pré-filosóficas fundamentais, orienta o homem na obtenção de conhecimento.

É aqui que a distinção entre a filosofia e a filosofia política aparece com outro fulgor. A filosofia política, ao contrário da mera filosofia, procura conhecer as coisas e, em particular as coisas humanas, mas como tem a ciência política como ponto de partida, nunca se esquece da questão pré-filosófica fundamental, *viz.*, qual é o melhor modo de vida? Por esta razão, articula uma questão essencialmente teórica, “o que é?”, com uma questão essencialmente política, “qual é o melhor modo de vida?” ou “porquê este ou aquele modo de vida?”. Neste sentido, procura informar a questão política fundamental com a resposta à questão teórica fundamental e *vice-versa*. A questão política precisa do auxílio da resposta teórica porque quer ser inquestionável. A questão teórica precisa do auxílio da resposta política porque o filósofo *qua* filósofo precisa de justificar e fundamentar a sua actividade. Esta é a chave da filosofia política socrática. Como a única vida que pode esclarecer qual é o melhor modo de vida é a vida filosófica, *i.e.*, a vida que se dedica a encontrar a resposta para a questão “o que é?”, o problema do direito natural, o problema de descobrir o que é a bom e qual é a vida boa, converte-se, até ao momento em que se alcança a sabedoria, na própria compreensão e fruição da vida filosófica. Essa é a evidência do direito natural. Contudo, essa evidência é sempre inferior à evidência do problema, pelo menos até se encontrar a sabedoria.

II

Este trabalho é, como se disse, um trabalho sobre a recuperação da filosofia clássica no pensamento de Leo Strauss. Começou-se por procurar demonstrar, no primeiro capítulo, que o ponto de partida da recuperação da filosofia política clássica é um problema característico da ciência política ou da compreensão política propriamente dita, *viz.*, o problema da erosão ou do abandono contemporâneo da ideia de direito natural. Dito de outra forma, o ponto de partida é o problema político ou humano criado

pela mentalidade anti-filosófica contemporânea. Em paralelo, tentou-se demonstrar que o ponto de partida da própria filosofia política clássica também é a ciência política.

Se o ponto de partida da investigação científica da questão do direito natural consiste num problema essencialmente pré-filosófico, a primeira justificação dessa investigação é feita pela ciência política ou compreensão política (contemporânea). Procurou-se então examinar o significado político do problema da erosão ou do abandono anti-filosófico da ideia de direito natural. Viu-se que consiste no problema político de tornar absolutamente impossível a distinção racional entre a verdadeira justiça e a verdadeira injustiça – uma distinção simplesmente decisiva para a vida política e humana, e por isso para a ciência política. De seguida, tentou-se estabelecer que essa impossibilidade decorre da tese historicista, por um lado, e da tese do positivismo científico, por outro. Para apurar a veracidade destas teses, a ciência política é forçada a suspender as considerações práticas sobre a necessidade ou utilidade da ideia de direito natural para a vida política e a dar lugar a uma investigação “imparcial”.

No segundo capítulo entrou-se no vasto e complexo mundo da crítica historicista. Inicialmente, procurou-se mostrar que a crítica historicista da ideia de direito natural aproxima o historicismo da filosofia convencionalista, da filosofia clássica que rejeita o conhecimento do direito natural e que o historicismo se afasta da filosofia clássica como um todo, tanto da filosofia convencionalista como da filosofia socrática em razão de criticar a própria ideia de filosofia.

Pretendeu-se, então, analisar a crítica historicista da ideia de direito natural e da ideia de filosofia. Começou-se por mostrar que o primeiro historicismo, o pré-teórico ou da escola histórica, criticou essencialmente a ideia de direito natural, muito embora também implicasse, a crítica da ideia de filosofia. A análise do primeiro historicismo levou-nos ao estudo de autores como Leopold Ranke, Droysen, etc., e à ideia de que a sua crítica depende de uma concepção história objectiva e de princípios históricos objectivos. Em especial, procurou-se situar a emergência da crítica historicista no contexto da sua oposição ao pensamento revolucionário francês do séc. XVIII. Além disso, também houve a intenção de mostrar que as sementes da experiência da história, as ideias basilares de todo o historicismo enquanto historicismo, manifestaram-se pela primeira vez nas obras do primeiro historicismo.

De seguida, teve-se como propósito mostrar que foi feita uma profunda crítica do historicismo pré-teórico ou da escola histórica – crítica que deu origem a um historicismo mais sofisticado, essencialmente neo-kantiano. Essa crítica conduziu à separação das ciências do espírito, por um lado, das ciências naturais, por outro. Além disso, conduziu à rejeição das explicações metafísicas no contexto dos estudos efectuados pelas ciências sociais – rejeição essa que, como se acabou por observar no quinto capítulo, foi especialmente fecunda na obra de Max Weber.

Com a crítica da história objectiva, feita por historicistas teóricos como Rickert e Dilthey, mas também por positivistas lógicos como Max Weber, a rejeição da ideia de direito natural ganha outros contornos. Em especial, passou a depender de uma crítica da razão, i.e., de uma crítica explícita da ideia de filosofia. Neste sentido, procurou-se apresentar de forma sucinta a crítica de Dilthey à ideia de filosofia. Em especial, pretendeu-se destacar a ideia de que Dilthey rejeita o carácter transhistórico do pensamento humano ao mostrar que todo ele procede de experiências vitais individuais essencialmente históricas. Por outro lado, procurou-se demonstrar que a afirmação da transhistoricidade do pensamento humano conduz à emergência da hermenêutica e, em especial, a toda uma nova concepção de história e de história do pensamento.

Como a crítica feita pelo historicismo teórico à ideia de filosofia depende, por um lado, da demonstração da impossibilidade de pensamentos transhistóricos e, por outro lado, da demonstração de que se consegue hoje compreender mais genuinamente o pensamento do passado, procurou-se analisar, por um lado, a crítica de Strauss à crítica neo-kantiana da razão e, por outro, a crítica de Strauss à hermenêutica historicista. Para desenvolver a análise da crítica de Strauss à hermenêutica historicista preferiu-se contrapor Collingwood a Strauss, e não Dilthey a Strauss, por exemplo, porque Collingwood desenvolve uma profunda tese acerca da “re-encenação” do pensamento do passado. No terceiro capítulo deste trabalho, concluí-se então que o historicismo deixa em aberto a possibilidade de estudos históricos objectivos porque não consegue rejeitar a possibilidade de pensamentos transhistóricos. Neste sentido, começou-se por analisar a concepção de estudos históricos de Strauss, bem como a sua concepção de hermenêutica. Depois, visou-se compreender a concepção hermenêutica de Collingwood. E, por último, teve-se o propósito de analisar a tese de Strauss de que o historicismo teórico, de autores como Rickert, Collingwood, Dilthey, etc., depende da

experiência da história e, por outro lado, produz interpretações históricas do pensamento do passado pouco rigorosas.

Será preciso reconhecer que a crítica do historicismo teórico é operada tanto por Strauss como por Nietzsche e Heidegger. Mas ao passo que Strauss procura fundamentar a possibilidade de pensamento transhistórico, Heidegger, senão até o próprio Nietzsche, procuram reafirmar a tese historicista essencial de que todo o pensamento humano é essencial e radicalmente histórico. Se Strauss não conseguir contrariar devidamente Heidegger ou o historicismo radical, a sua resposta ao historicismo teórico e, em especial, a sua crítica a Collingwood, perdem a sua validade na medida em que não demonstram a possibilidade da transhistoricidade do pensamento.

No quarto capítulo deste trabalho visou-se então compreender os traços gerais da crítica heideggeriana da ideia de filosofia, a mais importante crítica, segundo Strauss, desta ideia. Para situar a crítica heideggeriana começou-se por apresentar a crítica de Nietzsche ao historicismo teórico. Viu-se que Nietzsche fundamenta a superação do historicismo teórico através da afirmação da doutrina da vontade de poder. Subsequentemente, pretendeu-se mostrar que a crítica de Heidegger encontra-se no prolongamento da crítica nietzscheana e que depende de duas ideias essenciais, *viz.*, a ideia de que a história é a condição e a ideia de que a história é fonte do pensamento humano. Destacou-se o facto de Heidegger conseguir fugir à contradição que marcava o historicismo teórico, precisamente porque consegue afirmar a historicidade de todo o pensamento sem pressupor a transhistoricidade do pensamento.

Ainda no quarto capítulo, teve-se a intenção de apresentar a resposta de Leo Strauss ao historicismo radical. Esta resposta consistiu nas seguintes teses: o historicismo radical pressupõe, à imagem de Hegel e de Kojève, a existência de um “momento absoluto” ou “fim da história” e, enquanto tal, pressupõe a possibilidade de sabedoria, ou seja, a própria possibilidade pressuposta por qualquer doutrina de direito natural. Por outro lado, a filosofia política clássica, que começava a demonstração da possibilidade de direito natural a partir de experiências pré-científicas ou pré-filosóficas, é perfeitamente compatível com a tese do historicismo radical, que, por sinal, não rejeita a existência de uma compreensão pré-científica. Resumindo, Strauss não refuta o historicismo radical, mas demonstra que este não rejeita verdadeiramente

as condições da possibilidade, não de filosofia, mas de filosofia política: a maior defesa da filosofia é a filosofia política.

Como a demonstração da possibilidade de direito natural depende de mais do que da mera afirmação de experiências pré-científicas ou pré-filosóficas, de experiências elementares ou pré-científicas relacionadas com o bem e com o mal, Leo Strauss é obrigado a demonstrar a possibilidade de ascender dessas simples experiências ao conhecimento filosófico propriamente dito. Ou seja, é levado a demonstrar a possibilidade de filosofia política. Contudo, o positivismo científico – que não rejeita propriamente a ideia de ciência, mas sim, categoricamente, a possibilidade de filosofia política –, nega que as simples experiências pressupostas pela filosofia política não possuem um carácter natural ou pré-filosófico. Em outros termos, o positivismo científico rejeita a ideia de compreensão natural, a base da filosofia política. Visou-se então demonstrar, no quinto capítulo, a crítica do positivismo lógico de Max Weber à ideia de direito natural e, em especial, à ideia de senso comum, isto é, à ideia de que a compreensão não-científica reflecte uma hierarquia de fins e princípios naturais.

Começou-se por assinalar a concepção de ciência social de Weber, e a forma como depende da separação dos juízos de facto dos juízos de valor para alcançar a objectividade científica. De seguida, analisou-se a tese de Strauss de que a ciência social de Weber é essencialmente niilista, a-política e pouco rigorosa. Tanto a tese de Strauss como a de Weber dependem de duas matrizes essencialmente diferentes acerca do carácter do conhecimento científico. Por conseguinte, decidiu-se contrapor a crítica empirista do senso-comum, i.e., da base da filosofia clássica, à concepção clássica de empirismo. Nesta discussão não se pôde deixar de salientar a semelhança entre Leo Strauss e Martin Heidegger e, por outro lado, entre o positivismo científico e David Hume.

Ulteriormente, visou-se compreender a tese de Strauss acerca das verdadeiras premissas da ciência social Weber. No geral, não se disputou esta tese e, sempre que foi possível, procurou-se demonstrar que Weber estaria até certo ponto de acordo com essa leitura. No entanto, também se procurou demonstrar que a acusação de niilismo, a acusação que Strauss faz a Weber, é no geral repudiada pelo próprio Weber. Em todo o caso, Strauss identifica o conflito entre a ciência ou razão, por um lado, e a revelação divina e teologia, por outro, como o conflito que motiva Weber a fundamentar uma

ciência eticamente neutra. De seguida, teve-se como propósito demonstrar que, para Strauss, a tese de Weber leva, ao limite, à derrota da ciência perante a teologia e, por isso, à incapacidade de defender a actividade científica e o modo de vida científico da crítica teológica. Seria precisamente no conflito weberiano entre o mérito da razão para alcançar uma vida de clarificação, por um lado, e a necessidade de religião para fundamentar valores, por outro, ou seja, na afirmação de uma vida humana profundamente trágica, que Weber funda a base do seu pensamento. Em virtude do seu diagnóstico, Leo Strauss sustenta que é apenas a ciência moderna, essencialmente cartesiana, e, em especial, ciência positivista que são incapazes de sobreviver à crítica teológica. Em especial, não sobrevivem porque rejeitam a própria compreensão natural ou senso comum, i.e., a base da filosofia política ou das doutrinas filosóficas de direito natural.

Para contrariar o positivismo e para completar a sua resposta ao historicismo, Strauss é obrigado a demonstrar a existência da compreensão natural. Pretendeu-se, por essa razão, analisar o seu Aristóteles ou, dito de forma mais rigorosa, a sua concepção de ciência política. Segundo Strauss, a ciência política de Aristóteles retrata a compreensão natural e, por isso, o mundo pré-científico ou pré-filosófico, i.e., aquele mundo a partir do qual a filosofia política principia a sua investigação. Neste sentido, no sexto capítulo procurou-se discutir a ciência política aristotélica e a sua concordância e discordância face à filosofia política socrática. Em especial, procurou-se compreender a tese de que o homem é um animal político – tese indispensável para contrariar o positivismo lógico.

Em primeiro lugar, pretendeu-se mostrar o significado da percepção natural e compreensão natural na obra de Aristóteles. Em segundo lugar, visou-se compreender o carácter independente da ciência política de Aristóteles, por contraposição ao carácter interdependente da ciência política de Platão. Em terceiro lugar, procurou-se demonstrar que a ciência política aristotélica coloca a prudência no pódio das virtudes práticas ou políticas e que, enquanto tal, a prudência fecha-se e ao mesmo tempo não se fecha perante ou estudo do todo. Por último, teve-se como propósito apreender o significado do destinatário da sua ciência política e, por outro lado, a verdadeira natureza da discordância e concordância entre a filosofia política socrática ou platónica e a ciência política aristotélica. Conclui-se que a discordância entre ambos não é fundamental, ou seja, que há filosofia política em Aristóteles.

Seja como for, muito embora seja pré-filosófica ou aponte para filosofia, a ciência política aristotélica não opera uma articulação com a filosofia. Ou seja, apesar de constituir uma resposta ao positivismo científico, ou à ideia de que não existe uma articulação política pré-científica do mundo, a ciência política aristotélica permite, mas não realiza, a ascensão das experiências práticas ou políticas pré-filosóficas ao conhecimento filosófico propriamente dito. Esta insuficiência fundamental exige, por conseguinte, a análise da questão da emergência da filosofia política ou filosofia socrática. Como a emergência da filosofia política implica a emergência da filosofia ou a descoberta da natureza, começou-se por discutir a emergência da filosofia (essencialmente pré-socrática). Incidentalmente, a filosofia política, fundamentalmente socrática, reflecte sobre a própria emergência da filosofia para fundamentar a possibilidade de filosofia política. Neste sentido, no sétimo capítulo pretendeu-se efectuar uma reflexão platónica ou socrática acerca da emergência da filosofia e, consequentemente, na sua transformação em filosofia política.

Com essa meta em vista, iniciámos o debate com uma análise do mundo pré-filosófico original, o que pressupõe uma reconstrução da compreensão natural, e, em especial, fizemos por realçar a aversão natural do pensamento pré-filosófico em relação à compreensão filosófica. Esta aversão parece ser uma consequência da própria natureza política do homem, por um lado, e da natureza da investigação filosófica, por outro. De seguida, teve-se como intenção descrever a descoberta originária da natureza. Subsequentemente, pretendeu-se retratar o carácter originário da descoberta da filosofia e, para compreender o carácter de toda a filosofia enquanto questionamento da autoridade, contrapô-lo ao carácter da filosofia socrática. Para compreender o carácter da filosofia clássica como um todo, e as suas distinções fundamentais, procedeu-se a uma análise da matriz filosófica clássica, na medida em que pressupõe a distinção entre “conhecimento teológico” e “conhecimento natural”, por um lado, e a distinção entre natureza e convenção, por outro. Estas distinções, embora transfigurem parte do seu sentido na filosofia socrática, são pressupostas por ela.

Para compreender a filosofia política socrática, em especial, procurou-se mostrar a ascensão, na obra de Strauss, da ciência política essencialmente aristotélica à filosofia política platónica. Começou-se por demonstrar que o político no sentido mais elevado é o legislador, e que o legislador não precisa de ser filósofo para ser um bom legislador. Depois, procurou-se assinalar que o legislador perfeito pressupõe um

conhecimento que se confunde com o objecto da investigação socrática: o perfeito legislador é o professor dos legisladores. Esse professor, o filósofo político, não precisa do complemento da ciência política. Por fim, pretendeu-se explicar que o filósofo político precisa de complementar a filosofia política com a ciência política porque a sua actividade é essencialmente subversiva.

Por último, no oitavo capítulo procurou-se analisar a concepção de filosofia política de Leo Strauss e, sobretudo, identificar a sua fonte. Para o efeito, procedeu-se a um estudo da filosofia platónica de Farabi. Como se pretendeu observar, Leo Strauss entende que o verdadeiro platonismo é o platonismo de Farabi, um platonismo que enfatiza a importância do questionamento da lei para a investigação filosófica propriamente dita. Se a verdadeira resposta de Strauss ao historicismo e ao positivismo é Farabi, mas este último baseia a sua filosofia no verdadeiro platonismo, a verdadeira resposta de Strauss ao positivismo e ao historicismo: é compreender Sócrates.

III

Retomemos a troca de palavras entre Strauss e Löwith na sua correspondência, com que abrimos este trabalho. Na sua fascinante carta de 18 de Agosto de 1946, Karl Löwith, o ilustre autor do *Sentido na História*, explica ao sempre polémico Leo Strauss que não pode existir uma única ordem política natural.⁹²⁰ Animado pela irreverente declaração de Strauss de que a ordem política *perfeita* imagina por Aristóteles e Platão é a ordem política *perfeita*⁹²¹, Löwith sentia-se na obrigação de invocar a aclamada tese sofística. Porventura com o intuito de o demover da caricata tarefa de demonstrar o contrário, este, em tom de gracejo, acrescenta uma ideia que, embora aparentemente trivial, na verdade não podia ser mais decisiva:

*“Só quando for capaz de me convencer de que as estrelas, o céu, o mar e a terra, a geração, o nascimento e a morte, lhe dão a si, o 'simples' homem!, respostas naturais às suas perguntas anti-naturais, é que poderei concordar com a sua tese”*⁹²²

⁹²⁰ *Op. cit.*, p. 109.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 107.

⁹²² *Ibidem.*

Segundo Löwith, a pergunta “qual é a ordem política perfeita?”, a pergunta pressuposta pela tese de Strauss, é uma pergunta “anti-natural”; as respostas são “respostas *naturais*”; e só as perguntas “naturais”, ao contrário das perguntas “anti-naturais”, podem ter “respostas naturais”. É desta forma elegante que Karl Löwith sugere a Leo Strauss que a sua tese é absurda. Absurda porque as “respostas naturais” fornecidas pelas coisas naturais, “o céu, o mar e a terra, a geração, o nascimento e a morte”, não incidem sobre as coisas políticas e, portanto, sobre a questão “qual é a ordem política perfeita?”.

Na carta de 20 de Agosto de 1946, numa carta cuja resposta parecia trazer o carimbo da derrota, Leo Strauss faz uma afirmação inesperada:

“Platão ‘foge’, como é bem conhecido, destas ‘coisas’ (πράγματα), para os λόγοι, porque as πράγματα não dão nenhuma resposta directamente, mas são enigmas mudos”⁹²³

Segundo Strauss, Löwith está certo ao supor que as coisas naturais não se pronunciam “directamente” sobre as coisas políticas, mas errado ao pressupor que não se pronunciam totalmente sobre as coisas políticas. A resposta de Strauss a Löwith, na verdade idêntica à resposta de Sócrates aos sofistas, é então a de que as coisas naturais pronunciam-se *indirectamente*, isto é, através dos λόγοι (*logoi*), sobre as coisas políticas.

O trabalho que se desenvolveu nestas páginas procura “compreender Sócrates”.

Aqui surge um sério problema. A compreensão socrática está hoje obsoleta. Está obsoleta porque a ordem política *perfeita* “imaginada” por Platão e Aristóteles, uma ordem que reivindica ser a melhor ordem política em todos os tempos e lugares, é hoje identificada com a *pólis* grega (o que está em causa, nesta tese, não é a compreensão dessa ordem, mas a recuperação da compreensão que permite considerar essa ordem a ordem política perfeita). Ou seja, a própria *ideia* que reivindica uma validade universal é, em bom rigor, apenas historicamente válida; pertence a *uma* época e não pode ser separada dela. Não existem, por isso, nem “perguntas naturais”, nem “respostas naturais”, pelo que a ideia da ordem política *perfeita*, já por si bizarra para os sofistas, é hoje duplamente absurda.

⁹²³*Ibid.*, p. 112.

Antes de poder “compreender Sócrates”, os *λόγοι*, é hoje indispensável começar por recuperar as “perguntas naturais”. É da conjugação destas duas ideias que nasce a ideia da *Recuperação da Filosofia Política Clássica*.

Negar que existem “perguntas naturais”, tal como “respostas naturais”, é equivalente a admitir que todas as perguntas são “históricas”, e que as respostas, as únicas respostas possíveis, são “respostas históricas”; que as “respostas históricas” são as únicas respostas que são conformes ao carácter histórico das perguntas; que essas respostas são salutares ou boas. O primeiro passo para recuperar as “perguntas naturais” é perceber que as “respostas” históricas não são válidas; perceber que uma resposta que é dada “aqui e agora” não é necessariamente boa ou melhor que uma resposta que foi dada no passado ou que poderá ser dada no futuro; perceber que, se a história não conduz necessariamente à vida boa, o homem é *naturalmente ignorante* e precisa de alcançar um conhecimento que lhe permita viver bem.

É neste ponto que as coisas se complicam ainda mais. Hoje é dito que todas as “perguntas” são “históricas”, por conseguinte o é negado que o homem pode ter a consciência da sua ignorância natural. Se dependerem sempre do seu contexto histórico, as perguntas de Platão e Aristóteles, perguntas que foram feitas há mais de dois mil anos atrás, não podem hoje ser compreendidas por nós senão à luz do nosso contexto histórico, de um contexto histórico radicalmente diferente. Isto é, se todas as perguntas forem históricas não é possível compreender um autor do passado exactamente como ele se compreendia. Por conseguinte, para perceber se hoje é possível compreender objectivamente Sócrates, precisa-se de *hermenêutica*. Como a tese de que todas as perguntas são históricas é uma tese científica, o segundo passo para recuperar as “perguntas naturais” é recuperar o horizonte natural da compreensão humana, a compreensão do senso comum do pensamento do passado ou a compreensão natural; é perceber que, diferentes homens de diferentes tempos e lugares, levantam perguntas, as perguntas do “senso comum”; que essas perguntas são essencialmente as mesmas em diferentes tempos e lugares; que, enquanto tal, essas perguntas do senso comum reflectem “perguntas naturais”.

Para recuperar as “perguntas naturais”, é então preciso recuperar o horizonte natural da compreensão humana, a compreensão natural ou a compreensão do senso comum; é preciso começar por recuperar as perguntas do “senso comum” e ascender às “perguntas naturais”. Aqui surge outro grande obstáculo. Hoje é dito que não existe

senso comum; que as perguntas do senso comum não têm um sentido último; que o senso comum não é fiável. Será por isso que as “perguntas naturais” dispensam as “perguntas do senso comum”; que as perguntas naturais só podem obter “respostas naturais” se não sofrerem nenhuma interferência do senso comum; que as “respostas naturais” só são “naturais” se não pressupuserem “juízos de valor”, por contraposição ao senso comum. O terceiro passo para recuperar as verdadeiras “perguntas naturais”, as perguntas naturais que nascem das “perguntas do senso comum”, é perceber que as “perguntas naturais” e, com efeito, as próprias “respostas naturais”, dependem sempre das perguntas e respostas do senso comum; que é desejável que dependam; que a compreensão das perguntas naturais acerca das coisas políticas nasce da compreensão natural.

O quarto passo para a recuperação das “perguntas naturais” é perceber que a compreensão natural, a compreensão do senso comum, é uma compreensão que está preocupada em alcançar a “vida boa”; que apreende naturalmente problemas e desenvolve naturalmente soluções práticas para alcançar essa vida; que corresponde à compreensão prática política ou à ciência política no sentido original do termo; que dispensa a compreensão científica, i.e., perguntas e respostas naturais, para alcançar essa vida. Contudo, a recuperação das “perguntas naturais” depende da ascensão das “perguntas do senso comum”, de perguntas às quais o senso comum dá respostas que dispensam as “respostas naturais”. O quinto passo da recuperação das “perguntas naturais” é perceber que a ascensão das “perguntas do senso comum” às “perguntas naturais” é naturalmente contrariada, até proibida, pelo próprio senso comum; que a proibição do senso comum assume a forma de lei; que a ascensão do senso comum às “perguntas naturais” exige sempre o questionamento da lei; que as “perguntas naturais” começam por ser perguntas acerca dos próprios problemas do senso comum, de problemas que se reportam à realização prática da vida boa; que as próprias “perguntas naturais” procuram substituir as “perguntas do senso comum”; que as “respostas do senso comum” procuram ser substituídas pelas “respostas naturais”.

Se as perguntas e repostas do senso comum forem “opiniões”, por um lado, e as perguntas e respostas naturais forem “conhecimento”:

“a filosofia será então a tentativa de substituir acerca da natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas”⁹²⁴

Depois de recuperar as perguntas naturais, perguntas que, por contraposição às perguntas dos sofistas, dependem dos *lóγοι* contidos nas opiniões do homem, volta a haver a condição indispensável da compreensão pressuposta pela afirmação de que a “ordem política perfeita imaginada por Platão e Aristóteles” é a resposta ou o conhecimento, i.e., a ordem política perfeita.

O que é a filosofia política? *É compreender Sócrates.*⁹²⁵

⁹²⁴WIPP, p. 12.

⁹²⁵À pergunta do seu famoso livro *What is Political Philosophy?*, Strauss dá uma resposta codificada. Some-se a primeira palavra da introdução, terceiro capítulo e quarto capítulo de *Natural Right and History*. Compreenda-se porque que é a frase a que dá origem deve ser formada a partir desses capítulos e não de outros.

Referências Bibliográficas:

I – Obras de Leo Strauss Consultadas

- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965. Tradução portuguesa, *Direito Natural e História*, trad. Miguel Morgado, Edições 70, Lisboa, 2009.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, the University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Strauss, Leo, *On Tyranny*, ed. Victor Gourevitch e Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.
- Strauss, Leo, *The City and the Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988.
- Strauss, Leo, & Cropsey, Joseph, *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.
- Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Strauss, Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1983.
- Strauss, Leo, *Philosophy and Law*, State University of New York, New York, 1995.
- Strauss, Leo, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit and Michigan, 1989.
- Strauss, Leo, *Leo Strauss: the Early Writings (1921-1932)*, ed. Micheal Zank, State University of New York Press, New York, 2002.
- Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes*, trad. E. Sinclair, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, trad. E. Sinclair, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

- Strauss, Leo, *The Argument and Action of Plato's Laws*, University of Chicago Press, Chicago, 1977.
- Strauss, Leo, *Xenophon's Socrates*, St. Augustine's Press, Indiana, 1998.
- Strauss, Leo, *Xenophon's Socratic Discourse*, St. Augustine's Press, Indiana, 1998.
- Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- Strauss, Leo, *Liberalism: Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- Strauss, Leo, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, New York, 1997.
- Strauss, Leo, & Gadamer, Hans-Georg, "Correspondence Concerning *Wahreit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, Vol. 2, 1978.
- Strauss, Leo, & Löwith, Karl, "Correspondence", *Independent Journal of Philosophy*, Vol. 4, No. 1, 1987.
- Strauss, Leo, & Löwith, Karl, "Correspondence", *Independent Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 6, 1988.
- Strauss, Leo, "On German Nihilism", *Interpretation*, Vol. 28, No. 1, 2000.
- Strauss, Leo, "Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi", *Revue des Etudes Juives*, Vol. 100, 1936.
- Strauss, Leo, "Farabi's Plato", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, American Academy for Jewish Research, 1945.
- Strauss, Leo, "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, Vol. 3, 1946.
- Strauss, Leo, "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, Vol. 5, No. 4., 1952.
- Strauss, Leo "What can we Learn from Political Theory?", *The Review of Politics*, Vol. 69, 2007.
- Strauss, Leo, "Greek Historians", *Review of Metaphysics*, Vol. 21, No. 4, 1968.
- Strauss, Leo, "Intention of Rousseau", *Social Research*, Vol. 14, No. 1, 1947.

- Strauss, Leo, “The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon”, *Social Research*, Vol. 6, No. 1, 1939.
- Strauss, Leo, “Political Philosophy and History”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 1, 1949.
- Strauss, Leo, “On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching”, em *Isaac Abravanel. Six Lectures.*, ed. J. Trend & H. Loewe, Cambridge University Press, Cambridge, 1937.
- Strauss, Leo, “On the Spirit of Hobbe's Political Philosophy”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 14., 1950.
- Strauss, Leo, “The Social Science of Max Weber”, *Measure*, Vol. 2, No. 2, 1951.

II – Outras Obras Consultadas

- Abbott, James, “Facts, Values, and Evaluative Explanation: Contributions of Leo Strauss to Contemporary Debates”, *The American Sociologist*, Vol. 32, No. 1, 2001.
- Al-Farabi, *On the Perfect State*, trans. Richard Walzer, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Al-Farabi, *Selected Aphorisms*, trans. Charles Butterworth, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
- Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. Muhsin Mahdi, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
- Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, trans. Micheal Marmura, Provo, Utah, 1997.
- Amaral, Maria, “Limites da Compreensão”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, Vol. 27, No. 2, 2004.
- Aquino, Tomás, *Summa Theologica*, Benziger Bros. Edition, S.L., 1947.
- Arendt, Hannah, *Compreensão e Política e Outros Ensaios*, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio D'Água, Lisboa, 2001.

- Arendt, Hannah, & Jaspers, Karl, *Hannah Arendt - Karl Jaspers: Correspondence*, ed. Lotte Kolher and Hans Saner, trad. Robert and Rita Kimber, Harcourt Brace, New York, 1949.
- Arendt, Hannah, *Promessa da Política*, trad. Miguel Pereira, Relógio D'água Editores, Lisboa, 2007.
- Aristotle, *Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, Vol. 1, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- Aristotle, *Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, Vol. 2, Princeton University Press, New Jersey, 1991.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Quetzal textos clássicos, Lisboa, 2009.
- Aristófanes, *Nuvens*, em *Four Plays by Aristophanes*, trad. William Arrowsmith, a Meridian Book, 1994.
- Aron, Raymond, *Etapas do pensamento sociológico*, trad. Sérgio Bath, Martins Fontes, São Paulo, 1982.
- Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, trad. Ralph Lerner, Cornell University Press, London
- Bachofen, J., *El Derecho Natural y el Derecho Historico*, trad. Filipe Gonzalez Vicen, Coleccion Civitas, Madrid, 1978.
- Baehr, Peter, “The "Iron Cage" and the "Shell as Hard as Steel": Parsons, Weber, and the *Stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, *History and Theory*, Vol. 40, No. 2, 2001.
- Bakewell, Charles, “The Teaching of Friedrich Nietzsche”, *International Journal of Ethics*, Vol. 9, No. 3, 1899.
- Ball, Terence, “Theory and Practice: an Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political Theory”, *The Western Political Quarterly*, Vol. 25, No. 3, 1972.
- Bambach, Charles, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995.

- Behnegar, Nasser, "Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science", *Review of Politics*, Vol. 59, No. 1, 1997.
- Behnegar, Nasser, *Leo Strauss' Max Weber and the Scientific Study of Politics*, University of Chicago, Chicago, 2005.
- Behnegar, Nasser, "Leo Strauss's Critique of Historicism: A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of Social Sciences in Candiday for the Degree of Doctor of Philosophy", *Committee on Social Thought*, Chicago, December, 1993.
- Benardete, Seth, *Socrates Second Sailing: on Plato's Republic*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Benardete, Seth, "Leo Strauss' *The City and Man*", *Political Science Reviewer*, Vol. 8, 1978.
- Bergstraesser, Arnold, "Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis", *Ethics*, Vol. 57, No. 2, 1947.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Blitz, Mark, "Heidegger and the Political", *Political Theory*, Vol. 28, No. 2, 2000, p. 167 e Samuel Fleischacker, *Heidegger's Jewish Followers*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2008.
- Bloom, Allan, "Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973", *Political Theory*, Vol. 2, No. 4, 1974.
- Bloom, Allan, *Shakespeare on Love and Friendship*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Blum, Fred, "Max Weber's Postulate of "Freedom" from Value Judgments", *American Journal of Sociology*, Vol. 50, No. 1, 1944.
- Bourne, Edward, "Leopold Von Ranke", *The Sewanee Review*, Vol. 4, No. 4, 1896.
- Bregue, Rémi, "Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss' 'Muslim' Understanding of Greek Politics", *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2, 1998.
- Braga, Cruz, *Teorias Sociológicas I*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.
- Brickhouse, Thomas, e Smith, Nicholas, "The Origin of Socrates' Mission", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4, 1983.

- Brobjer, Thomas, "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 2, 2004.
- Brobjer, Thomas, "Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography", *History and Theory*, Vol. 46, No. 2, 2007.
- Burger, Thomas, "Weber's Sociology and Weber's Personality", *Theory and Society*, Vol. 22, No. 6, 1993.
- Burnet, John *Early Greek Philosophy*, A. & C. Clark, London, 1930.
- Cicero, *Tusculan Disputation*, C. Yonge, Haper's New Classical Library, New York, 1877.
- Cicero, *The Republic and The Laws*, trad. Niall Rudd, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Cicero, *Brutus*, Trad. E. Sutton, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, trad. H. Rackham, Macmillan Co., New York, 1914.
- Connelly, James, *The Legacy of Leo Strauss*, ed. Tony Burns and James Connelly, Imprint Academicas, Charlottesville, 2010.
- Cohen, Hermann, & Strauss, Bruno, *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Ayer Company Pub, Berlin, 1924.
- Colen, José, *Futuro do Político, Passado do Historiador: o historicismo no pensamento de Raymond Aron*, Moinho Velho, Lisboa, S.D.
- Collingwood, Robin, *Essays in Political Philosophy*, ed. David Boucher, Claredon Press, Oxford, 1989.
- Collingwood, Robin, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Collingwood, Robin, *Autobiography*, Penguin Books, Harmondsworth, 1944.
- Colmo, Christopher, "Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited", *The American Political Science Review*, Vol. 86, No. 4, 1992.
- Dallmayr, Fred, "Politics against Philosophy: Strauss and Drury", *Political Theory*, Vol. 15, No. 3, 1987.

- Descartes, René, *Discours de la méthode* (1637), tradução portuguesa *Discurso do Método*, trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 1979.
- Deutsch, Kenneth, *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, Rowman and Littlefield Publishers, New York, 1999.
- Dilthey, Wilhelm, *Theoria de las Concepciones del Mundo*, trad. Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, S.D.
- Dilthey, Wilhelm, *Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Imaz, México, 1951.
- Dilthey, Wilhelm, *Introduccion a las Ciencias del Espiritu*, trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1949.
- Dilthey, Wilhelm, & Jameson, Frederic, “Rise of Hermeneutics”, *New Literary History*, Vol. 3, No. 2, 1972.
- Dilthey, Wilhelm, tradução portuguesa *Essência da Filosofia*, trad. Manuel Frazão, Editorial Presença, Lisboa, 1964.
- Dobbs, Darell, “Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery”, *The Journal of Politics*, Vol. 56, No. 1, 1994.
- Dray, W., *History as Re-enactment*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Draw, John, “Vision as Revision: Ranke and the Beginning of Modern History Author”, *History and Theory*, Vol. 46, No. 4, 2007.
- Droysen, Gustav, *Outline of the Principles of History*, trad. Benjamin Andrews, Forgotten Books, Boston, 2012.
- Drury, Shadia, *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, New York, 1999.
- Drury, Shadia, *The Political Ideas of Leo Strauss: updated edition*, Palgrave Macmillian, New York, 2005.
- Drury, Shadia, *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*, St. Martin's Press, New York, 1994.
- Dussen, W., “Collingwood and the Idea of Progress”, *History and Theory*, Vol. 29, No. 4, 1990.

- Eaton, Marcia, "Art, Artifacts, and Intentions", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 6, 1969.
- Fackenheim, Emil, *Metaphysics and Historicity*, Marquette University Press, Milwaukee, 1961.
- Fakhry, Majid, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Farabi", *Studia Islamica*, No. 64, 1986.
- Fakhry, Majid, "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4, 1965.
- Fakhry, Majid, "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4, 1965.
- Ferguson, A., "The Impiety of Socrates", *The Classical Quarterly*, Vol. 7, No. 3, 1913.
- Ferrari, G., "Strauss's Plato", *Arion, Third Series*, Vol. 5, No. 2, 1997.
- Ferry, Luc, *Rights: the New Quarrel Between the Ancients and the Moderns*, trad. Franklin Philip, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Fleinschaker, Samuel, *Heidegger's Jewish Followers*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2008.
- Frank, Erich, "The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle", *The American Journal of Philology*, Vol. 61, No. 1, 1940.
- Frye, Charles, "Carl Schmitt's Concept of the Political", *The Journal of Politics*, Vol. 28, No. 4, 1966.
- Gabriel, Leo, *Filosofia de la Existencia: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre – Diálogo de las Posiciones*, trad. Luis Arribas, Herold Druck, Madrid, 1968.
- Gadamer, Hans-Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelic Philosophy*, trad. Christopher Smith, Yale University Press, London, 1986
- Gadamer, Hans-Georg, *Political Hermeneutics*, trad. David Linge, University of California Press, Berkeley, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg, "Gadamer on Strauss: An Interview", *Interpretation*, Vol. 12, No.1, 1984.

- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, ed. David Linge, University of California Press, Berkeley, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, trad. John Weinsheimer and Donal Marshall, Continuum, London, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften III*, Mohr, Tübingen, 1972.
- Gemes, Ken, "Nietzsche's Critique of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 1, 1992.
- Gierke, Otto, *Natural Law and the Theory of Society*, trad. Ernest Barker, Cambridge University Press, 1934.
- Gonzaga, Tomás, *Tratado de Direito Natural*, em *Obras Completas*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1957.
- Gourevitch, Victor, "The Problem of Natural Right and the Fundamental Alternatives in *Natural Right and History*", em *The Crisis of Liberal Democracy: a Straussian Perspective*, ed. Kenneth Deutsch & Walter Soffer, State University of New York Press, New York, 1987.
- Gray, Glenn, "Heidegger's Being", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 2, 1953.
- Green, William, "Fate, Good, and Evil in Pre-Socratic Philosophy", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 47, 1936.
- Goddard, David, "Max Weber and the Objectivity of Social Science", *History and Theory*, Vol. 12, No. 1, 1973.
- Goldstein, Leon, "Collingwood's Theory of Historical Knowing", *History and Theory*, Vol. 9, No. 1, 1970.
- Habermas, Jürgen *Dialéctica e Hermenêutica: para a crítica da Hermenêutica de Gadamer*, trad. Álvaro Valls, L&PM, Porto Alegre, 1987.
- Haltman, William, "Leo Strauss on 'German Nihilism': learning the art of writing", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 68, No. 4, 2007.
- Hancher, Michael, "Three Kinds of Intention," *Modern Language Notes*, Vol. 87, 1972, p. 829.

- Harris, Errol, “Collingwood on Eternal Problems”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 3, 1951.
- Harris, Errol, “Collingwood's Theory of History”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 7, No. 26, 1957.
- Hegel, Georg, *Introduction to the Philosophy of History*, IAP, SL, 2008.
- Hegel, Georg, *Des Manières de Traiter Scientifiquement Du Droit Naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1929), tradução portuguesa, *Ser e Tempo*, Vol. 1 & 2, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Vozes, Petrópolis, 1993.
- Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, trad. Joan Stambaugh, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.
- Heidegger, Martin, *Basic Writings*, First Harper Perennial Modern Thought, New York, 2008.
- Heidel, William, “A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45, No. 4, 1910.
- Heraclito, *Fragments Contextualizados*, trad. Alexandre Costa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.
- Heródoto, *The Persian Wars*, trad. A. Godley, Harvard University Press, Harvard, 1920.
- Hesíodo, *Teogonia: Trabalhos e Dias*, trad. Maria Pereira, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005.
- Heywood, Andrew, *Political Theory: An Introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.
- Hobbes, Thomas, *Leviatã*, trad. João Monteiro e Maria Silva, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- Holborn, Hajo, “Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 11, No. 1, 1950.
- Hume, David, *Investigação sobre do Entendimento Humano*, trad. João Monteiro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

- Husserl, Edmund, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931)*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
- Iggers, Georg, *New Directions in European Historiography*, Methuen, London, 1984.
- Iggers, Georg, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1975.
- Jarratt, Susan, “The First Sophists and the Uses of History”, *Rhetoric Review*, Vol. 6, No. 1, 1987.
- Jones, Michael, “Heidegger the Fox: Hannah Arendt's Hidden Dialogue”, *New German Critique*, No. 73, 1998.
- Jung, Hwa, “Leo Strauss's Conception of Political Philosophy: A Critique”, *The Review of Politics*, Vol. 29, No. 4, 1967.
- Kahn, Victoria, “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision”, *Representations*, Vol. 83, No. 1, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, S.D.
- Kelsen, Hans, *A Justiça e o Direito Natural*, trad. João Baptista Machado, Almedina, 2001.
- Kemp, John, “The Work of Art and the Artist's Intentions”, *British Journal of Aesthetics*, Vol. 4, 1964.
- Kennington, Richard, “Strauss's Natural Right and History”, *Review of Metaphysics*, Vol. 35, No. 1, 1981.
- Kerferd, G., “The First Greek Sophists”, *The Classical Review*, Vol. 64, No. 1, 1950.
- Kielmansegg, Peter, *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, ed. P. Kielmansegg, Horst Mewes, Elisabeth Glasser-Schmidt, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Kilcup, Rodney, “Burke's Historicism”, *The Journal of Modern History*, Vol. 49, No. 3, 1977.
- Klubac, William, “Wilhelm Dilthey's Philosophy of History”, Review by Edward Arthur Lippman, *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 7, 1958.

- Kochin, Michael, "Morality, Nature, and Esoterism in Leo Strauss's *Persecution and the Art of Writing*", *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 2, 2002.
- Kojève, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. James Nichols, Jr., Cornell University Press, Ithaca, 1980.
- Kroner, Richard, "History and Historicism", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 14, No. 3, 1946.
- Kuhns, Richard, "Criticism and the Problem of Intentions", *Journal of Philosophy*, Vol. 57, 1960.
- Laércio, Diógenes, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad. C. Yonge, Bohn's Cassical Library, London, 1915.
- Lampert, Lawrence, *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.
- Lampert, Lawrence, "On Heidegger and Historicism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 4, 1974.
- Laslett, Peter, *Philosophy, Politics and Society*, Series I Basil Blackwell, Oxford, 1956.
- Linge, David, "Dilthey and Gadamer: Two Theories of Historical Understanding", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, No. 4, 1973.
- Little, H., Jr., "Ernst Troeltsch and the Scope of Historicism", *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 3, 1966.
- Löwith, Karl, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949.
- Löwith, Karl, *Max Weber and Karl Marx*, trad. Hans Fantel, George Allen & Unwin, London, 1982.
- Loos, Isaac, "The Political Philosophy of Aristotle", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 10, 1897.
- Lycos, K., "Aristotle and Plato on "Appearing"", *Mind: New Series*, Vol. 73, No. 292, 1964.
- Lyman, Eugene, "Ernst Troeltsch's Philosophy of History", *The Philosophical Review*, Vol. 41, No. 5, 1932.

- Major, Rafael, *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What is Political Philosophy?"*. The University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- Macães, Bruno, “Leo Strauss: Entre a Filosofia e a Política”, *Pensamento Político Contemporâneo*, Bertrand Editora, Lisboa, 2004, 315-322.
- Mahdi, Muhsin, “Al-Farabi's Imperfect State”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 110, No. 4, 1990, pp. 691- 726.
- Mahdi, Muhsin, “The Editio Princeps of Farabi's Compendium Legum Platonis”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 20, No. 1, 1961, pp. 1-24.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harvest Books, New York, 1955.
- Nicolau, Maquiavel, *Príncipe*, trad. Diogo Aurélio, Círculo de Leitores, Lisboa, 2008.
- Maritain, Jacques, *Les Droits de L'Homme et La Loi Naturelle*, tradução portuguesa *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*, trad. Afranio Coutinho, José Olympio, Rio de Janeiro, S.D.
- McClure, M. “Francis Bacon and the Modern Spirit”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 14, No. 19, 1917.
- McCormick, John, “Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany”, *Political Theory*, Vol. 22, No. 4, 1994.
- McCormick, John, “Transcending Weber's Categories of Modernity? The Early Lukács and Schmitt on the Rationalization”, *New German Critique*, No. 75, 1998.
- Mcdaniel, Robb, “The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss's Idealist Ethics”, *Political Theory*, Vol. 26, No. 3, 1998.
- Mckeon, Richard, “Aristotle's Conception of Moral and Political Philosophy”, *Ethics*, Vol. 51, No. 3, 1941.
- Mcshea, Robert, “Human Nature Theory and Political Philosophy”, *American Journal of Political Science*, Vol. 22, No. 3, 1978.
- Meier, Heinrich, *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*, Cambridge, New York, 2006.

- Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: Hidden Dialogue*, trad. Harvey Lomax, University of Chicago Press, Chicago, 2006.
- Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus* (1936), tradução espanhola *El Historicismo y su Genesis*, Fondo de Cultura Economica, Pánuco, 1963.
- Melzer, Arthur, “Esotericism and the Critique of Historicism”, *The American Political Science Review*, Vol. 100, No. 2, 2006.
- Merrill, Clark, “Leo Strauss’s Indictment of Christian Philosophy”, *Review of Politics*, Vol. 62, No. 1, 2000.
- Mink, Louis, “Collingwood's Dialectic of History”, *History and Theory*, Vol. 7, No. 1, 1968.
- Moncada, Luis, *Estudos de Filosofia do Direito e Do Estado*, Vol. II, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- Morgado, Miguel, *A Aristocracia e os seus Críticos*, Edições 70, Lisboa, 2008.
- Morus, Tomás, *Utopia*, Guimarães Editores, Lisboa, José Marinho, 2003.
- Mulgan, Robin, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon University Press, Oxford, 1977.
- Najjar, Fauzi, “Farabi's Political Philosophy and shi'ism”, *Studia Islamica*, No. 14, 1961.
- Nichols Jr., James, *Alexandre Kojève, Wisdom at the End of History*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2007.
- Nielson, Margit, “Re-Enactment and Reconstuction in Collingwood's Philosophy of History”, *Theory and History*, Vol. 20, No. 1, 1981.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, trad. Daniel Breazeale, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Human all too Human: a book for the Free Spirits*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Hermann Pfluger, Guimarães Editores, Lisboa, 1958.

- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra: a Book for All and None*, trad. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Gaia Ciência*, trad. Maria Carvalho & Maria Almeida, & Maria Casquinho, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *The Dawn*, trad. John Kennedy, The Macmillian Company, New York, 1911.
- Norton, Anne, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, New Haven, 2004.
- Novak, David, *Leo Strauss and Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Boston, 1996.
- Oakes, Guy, "Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology", *Sociological Theory*, Vol. 6, No. 1, 1988.
- Pangle, Thomas, *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2006.
- Pascal, Blaise, *Thoughts on Religion*, trad. Gertrude Rawlings, The Peter Pauper Press, New York, S.D.
- Pennock, Roland, "Political Science and Political Philosophy", *The American Political Science Review*, Vol. 45, No. 4, 1951.
- Peters, Michael, *Leo Strauss, Education, and Political Thought*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison, 2011.
- Pietersma, H., "Husserl and Heidegger", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 2, 1979.
- Platão, *República*, trad. Helena Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- Plato, *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton & Huntington Cairns, Princeton University Press, New Jersey, 1999.
- Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.
- Rand, Calvin, "Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 25, No. 4, 1964, p. 504.

- Ranke, Leopold, *História*, trad. Trude von Laschan Solstein, Editora Ática, São Paulo, 1979.
- Ranke, Leopold, *Sobre las Epocas de la Historia Moderna*, trad. Dalmacio Negro Pavón, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Rawls, John, *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Correia, Editorial Presença, Lisboa, 2001.
- Reis, José, “O Historicismo, a redescoberta da história”, *UFMG*, S.L., S.D.
- Renan, Ernest, “Averroès et l’Averroïsme, Essai historique”, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol.3, Paris, 1949.
- Rickert, Heinrich, *Ciencia Cultural e Ciencia Natural*, trad. Manuel Morente, Espasa-Calpe, Argentina, 1952.
- Rickert, Heinrich, *Introducción a los Problemas de la Filosofía de la Historia*, trad. Walter Liebling, Editorial Nova, Buenos Aires, S.D.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: an Essay on Interpretation*, trad. Denis Savage, Yale University Press, New Haven, 1970.
- Ringer, Fritz, *Max Weber – an Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Ringer, Fritz, “Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison”, *History and Theory*, Vol. 41, No. 2, 2002.
- Roth, Michael, “The Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History”, *History and Theory*, Vol 24. No. 3, 1985.
- Roth, Geunther, “Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology”, *American Sociological Review*, Vol. 30, No. 2, 1965.
- Rousseau, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, trad. Mário Sousa, Editorial Presença, Lisboa, 1977.
- Ruderman, Richard, “Aristotle and the Recovery of Political Judgment”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 2, 1997.
- Salter, William, “Nietzsche's Superman”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 12, No. 16, 1915.

- Scaff, Lawrence, “Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber”, *The American Political Science Review*, Vol. 81, No. 3, 1987.
- Schmitt, Carl, *The Concept of the Political* - Expanded Edition, trad. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany 1831-1933*, trad. Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Seneda, Marcos, “A fundamentação das ciências compreensivas: a posição de Dilthey reconstruída a partir de Leibniz, Wolff e Kant”, *Princípios*, Natal, Vol. 14, no. 22, 2007.
- Spengler, Oswald, *A Decadência do Ocidente*, trad. Herbert Caro, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1973.
- Simmel, George, *Problemas de Filosofia de la Historia*, trad. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires, S.D.
- Simon, Walter, *European Positivism in the Nineteenth Century*, Cornell University Press, Ithaca, 1963.
- Smith, Steven, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2007.
- Smith, Steven, *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. Steven Smith, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Smith, Steve, “Destruktion or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 2, 1997.
- Schlaifer, Robert, "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Studies in Classical Philology*, Harvard, vol. 47, 1936.
- Schleiermacher, Friedrich, “The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures”, *New Literary History*, Vol. 10, No. 1, 1978.
- Skinner, Quentin, “Meaning and Understanding in History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969.
- Skinner, Quentin, “Hermeneutics and the Role of History”, *New Literary History*, Vol. 7, No. 1, 1975.
- Steiner, George, *Martin Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

- Tanguay, Daniel, *Leo Strauss, Une biographie intellectuelle*, Grasset, Paris, 2003.
- Troeltsch, Ernst, "Die Krisis des Historismus", *Dieneue Rundschau*, Vol. 33, pt. 1, 1922.
- Udoff, Alan, *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, Lynne Rienner Publishers, London, 1991.
- Umphrey, Stewart, "Natural Right and Philosophy", *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 1, 1991.
- Vasiliou, Iakovos, "Socrates' Reverse Irony", *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 1, 2002.
- Vattimo, Gianni, *Introdução a Heidegger*, Instituto Piaget, trad. João Gama, Lisboa, 1996.
- Velkley, Richard, "On the Roots of Rationalism: Strauss's *Natural Right and History* as Response to Heidegger", *The Review of Politics*, 70, 2008.
- Velkley, Richard, *Heidegger, Strauss and the Premisses of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- Voegelin, Eric, *Modernity without Restraint*, Missouri University Press, Columbia and London, 2000.
- Voegelin, Eric, *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.
- Vogt, Joseph, *El Concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1974.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, trad., E. Marchant & O. Todd, Harvard University Press, London, 1923.
- Walsh, W., "Hegel on the History of Philosophy", *History and Theory*, Vol. 5, No. 5, 1965.
- Ward, James, "Political Philosophy and History: the links between Strauss and Heidegger", *Polity*, Vol. 20, No. 2, 1987.
- Ward, James, "Experience & Political Philosophy: Notes on Reading Leo Strauss", *Polity*, Vol. 13, No. 4, 1981.

- Ward, Ian, "Helping the Dead Speak: Leo Strauss, Quentin Skinner and the Arts of Interpretation in Political Thought", *Polity*, Vol. 41, No. 2, 2009.
- Warren, Mark, "Nietzsche and Political Philosophy", *Political Theory*, Vol. 13, No. 2, 1985.
- Warren, Mark, "Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World", *The American Political Science Review*, Vol. 82, No. 1, 1988.
- Weber, Max, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, trad. Carlos Grifo Babo, Martins Fontes, 1977.
- Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences*, trad. Edward A. Shils, The Free Press, New York, 1949.
- Weber, Max, *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, Editorial Presença, Lisboa, S.D.
- Wehmeier, Sally, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Wild, John, "The Philosophy of Martin Heidegger", *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 22, 1963.
- Whimster, Sam, & Weber, Max, "The Profession of History in the Work of Max Weber: Its Origins and Limitations", *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, 1980.
- Wimsatt, W., "Genesis: A Fallacy Revisited", em *The Disciplines of Criticism*, ed. Peter Demetz, New Haven, 1968.
- Wimsatt, W., & Beardsley, Monroe, "The Intentional Fallacy", *Sewanee Review*, Vol. 54, 1946.
- Windelband, Wilhelm, & Oakes, Guy, "History and Natural", *History and Theory*, Vol. 19, No. 2, 1980.
- Windelband, Wilhelm, *An Introduction to Philosophy*, trad. Joseph McCabe, T. Fisher Unwin Ltd, London, 1923.
- Windelband, Wilhelm, *History of Philosophy: The formation and development of its problems and conceptions*, trad. James H. Tufts, The Macmillan Company, London, 1914.

- Wolin, Richard, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", *Theory and Society*, Vol. 19, No. 4, 1990.
- Wolfsdorf, David, "The Irony of Socrates", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 2, 2007.
- Zuckert, Catherine, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996.
- Zuckert, Catherine, "Nietzsche's Rereading of Plato", *Political Theory*, Vol. 13, No. 2, 1985.
- Zuckert, Catherine, "Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics", *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, 1990.
- Zuckert, Catherine & Michael, *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2006.