



CATOLICA
INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS

LISBOA

O MAQUIAVEL DE LEO STRAUSS

A IRA ANTI-TEOLÓGICA E O PROBLEMA TEOLÓGICO- POLÍTICO

Dissertação com vista à obtenção do grau de Mestre em Ciência Política e
Relações Internacionais: Segurança e Defesa

Tomás Lopes da Cruz

Aluno n.º: 100519020

Orientador: Professor Doutor Miguel Ferreira Morgado

Lisboa, Maio de 2023

Número de Palavras
Sem referências: 32.124
Com referências: 36.009
Resumo: 390

À minha mãe e à Maria, por tudo o que elas sabem.

Resumo

Nicolau Maquiavel é justamente considerado como um dos expoentes máximos do pensamento moderno. É fácil perdermo-nos entre a diversidade das suas interpretações. Não há escola de pensamento que não aborde Maquiavel e que não reivindique a sua interpretação como a mais genuína leitura do Florentino. Esta dissertação pretende analisar a interpretação de Leo Strauss.

Trata-se de uma interpretação que identifica na resposta de Maquiavel ao problema teológico-político o movimento fundacional da modernidade política e filosófica. Strauss procura construir a tese de que Maquiavel pretendeu dissolver a influência da religião cristã e da filosofia clássica da vida política das sociedades do seu tempo, dando primazia a uma atitude marcada por uma nova razão, a que se logrou chamar razão moderna. No cerne desta resposta de Maquiavel está uma atitude que comumente se chama de realismo. Strauss identifica em Maquiavel a construção de um verdadeiro projecto político-filosófico e de uma estratégia filosófico-literária para o pôr em marcha. Nesse projecto, Maquiavel parte de uma nova concepção política do homem, sobretudo na dimensão de uma rejeição total da influência religiosa. Strauss reflecte sobre este projecto e as suas consequências, destacando na obra do Florentino aquilo a que chama de paixão ou ira anti-teológica. Teria sido esse o espírito a animar a fundação da modernidade, um espírito ainda empenhe nos seus mais basilares alicerces.

A demonstração dessa dimensão anti-religiosa em Maquiavel é o que move todos os esforços exegéticos por parte de Strauss. Mas trata-se de uma interpretação que se funda no próprio entendimento de Strauss do que deve ser a filosofia, uma dimensão que também trabalharemos nesta dissertação.

E também Strauss partilha com Maquiavel a preocupação, quase a obsessão, de procurar a melhor articulação possível entre as diferentes formas de conhecimento que se propõe contribuir para a organização da vida política. Trata-se de estruturar os contributos da razão e da fé. Para Strauss, trata-se sobretudo de procurar justificar a superioridade da vida filosófica contra os seus adversários, sob a admoestação de que a modernidade não o fez convincentemente.

Esperamos que com este trabalho o leitor possa inteirar-se da importância de estudar Maquiavel enquanto um autor decisivo para a compreensão de uma panóplia infindável de problemas dos dias de hoje. Bem como de compreender a perspectiva sob a qual o nosso projecto moderno se fundou, com todas as vantagens e limitações que lhe são próprias.

Abstract

Niccolò Machiavelli is rightly considered one of the greatest exponents of modern thought. It is easy to get lost in the diversity of interpretations of his work. There is no school of thought that does not address Machiavelli and claim their interpretation to be the most genuine reading of the Florentine. This dissertation aims to analyze Leo Strauss's interpretation of Machiavelli.

Strauss's interpretation identifies Machiavelli's response to the theological-political problem as the foundational movement of political and philosophical modernity. Strauss seeks to build the thesis that Machiavelli aimed to dissolve the influence of Christian religion and classical philosophy in the political life of the societies of his time, giving priority to a new reason which came to be known as modern reason. At the heart of Machiavelli's response is an attitude commonly called realism. Strauss sees in Machiavelli a construction of a true political-philosophical project as well as a philosophical-literary strategy to implement it. In this project, Machiavelli starts from a new political conception of man, especially regarding his total rejection of religious influence. Strauss reflects on this project and its consequences, highlighting what he calls an anti-theological passion or ire in Machiavelli's work. This spirit would have animated the foundation of modernity, a spirit still present in its most basic foundations.

Demonstrating this anti-religious dimension in Machiavelli is what motivates all of Strauss's exegetical efforts. But this interpretation is based on Strauss's own understanding of what philosophy should be, a dimension that we will also explore in this dissertation. Strauss also shares with Machiavelli the concern, almost obsession, to seek the best possible articulation between the different forms of knowledge that aim to contribute to the organization of political life. This means structuring the contributions of reason and faith. For Strauss, this is primarily about justifying the superiority of philosophical life against its adversaries, under the admonition that modernity has not done so convincingly.

We hope that this dissertation will allow the reader to understand the importance of studying Machiavelli as a decisive author for understanding an endless array of problems in today's world. And to understand the perspective from which our modern project was founded, with all its advantages and limitations.

Índice

Agradecimentos

Resumo

1. Introdução	7
2. O pensamento de Leo Strauss	27
2.1 <i>A questão judaica</i>	27
2.2 <i>O niilismo germânico</i>	31
2.3 <i>A Crise da Modernidade: O Historicismo e a Ciência Social Moderna</i>	36
2.4 <i>A filosofia política</i>	48
2.5 <i>O esoterismo</i>	58
2.6 <i>O problema teológico-político</i>	61
3. A interpretação straussiana de Maquiavel.....	67
3.1 <i>A abordagem de Strauss</i>	67
3.2 <i>O mundo da fraqueza cristã</i>	79
3.3 <i>A quasi-teologia de Maquiavel</i>	88
3.4 <i>A nova razão política de Maquiavel</i>	94
3.5 <i>A intenção de Strauss</i>	106
4. Considerações finais.....	113

1. Introdução

A cristalização no nosso léxico do adjectivo maquiavélico, significando uma atitude de malícia, sagacidade, ou astúcia, é suficiente para atestar a influência política e cultural do autor d'O Príncipe, por sua vez, porventura o texto político mais lido da história europeia. Talvez ainda assim, e mesmo considerando o génio literário de Nicolau Maquiavel, bem como a originalidade, a complexidade, o carácter chocante, mesmo disruptivo, da sua obra, seja surpreendente que uma variedade significativa de orientações filosóficas e políticas, aparentemente com pouco em comum, se tenham alicerçado em interpretações da sua obra tão divergentes entre si.

Desde a leitura de Maquiavel enquanto o precursor da razão de estado, lançando os alicerces para a edificação do Estado moderno, depois completado por Hobbes e Bodin, ou mesmo do Estado-nação, como identificou Hegel, à leitura democrática de Espinosa ou de Rousseau, que destacaram a preocupação de Maquiavel com a liberdade do povo por oposição à sempiterna tirania das elites, até mesmo à sugestão de Cassirer de que Maquiavel fora o primeiro cientista político, porquanto a sua frontalidade, para usar um eufemismo, corresponderia aos imperativos da neutralidade, da imparcialidade ou da omissão de julgamentos valorativos exigíveis à pretensão genuinamente científica. E muitas outras interpretações de Maquiavel, imensamente distintas, se poderiam aqui invocar.

Nada menos do que esta extraordinária fecundidade seria de esperar de uma mente prodigiosa e rara como a de Maquiavel, de cuja pena provém uma fonte inesgotável de aprendizagem, que desperta ao leitor dedicado uma permanente inquietação na tentativa de compreensão e resolução dos infinitos problemas e desafios que são levantados. Inquietação que não é mitigada pela passagem do tempo: Maquiavel é um autor incontornável da Grande Tradição filosófica ocidental, mas a sua actualidade prende-se sobretudo com o seu

tratamento dos «problemas fundamentais», aqueles cuja articulação influencia da forma mais decisiva o homem e a sua acção no mundo e que se repercute, também da forma mais decisiva, na sua organização e vida política. Talvez o mais estruturante de entre estes problemas, que desempenha um papel crucial em Maquiavel, seja a *Quid Sit Deus*, isto é, a questão da existência e da natureza de Deus; ou, mais genericamente, da relação entre as reivindicações do fenómeno religioso e as exigências inerentes ou naturais à vida da cidade.¹ Um problema por resolver, se é que existe a possibilidade da sua resolução. Mas deixemos estas considerações para adiante.

É perante o diagnóstico de que a natureza estruturante dos problemas fundamentais se perdera do horizonte que Leo Strauss, um filósofo germânico emigrado nos Estados Unidos da América, reconhecido pelo seu trabalho histórico de reinterpretação e de comentário aos grandes filósofos do passado, e a quem é comum associar a tentativa de recuperar a filosofia política clássica para colmatar certas limitações da modernidade, constata a generalizada inadequação das diferentes interpretações de Maquiavel. Strauss intuía que faltava identificar ou destacar algo de verdadeiramente decisivo no pensamento e nos ensinamentos do Florentino. Assim, não negando a existência de contributos de inestimável importância, nem tampouco igualando a miríade de interpretações de Maquiavel em termos de adequação, Strauss vai engendrar a sua própria proposta interpretativa.

A abordagem straussiana à obra de Maquiavel ocasionou uma autêntica mudança de paradigma, abrindo possibilidades interpretativas que até então não tinham sido vislumbradas. Destaca-se imediatamente um aspecto relativamente ao qual Strauss se mostra irreduzível, e cuja aparente banalidade não deve desviar o leitor da sua importância: para Strauss, é a partir da obra de Maquiavel que se torna possível interpretar adequadamente o

¹ Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), p.241. e Leo Strauss, *Direito Natural e História*, trad. Miguel Morgado (Lisboa: Edições 70, 2009), p.66.

seu pensamento e os seus ensinamentos. São necessárias as maiores reticências em relação à adoção de quaisquer elementos ou factores externos à sua obra que se possam considerar decisivos na respectiva exposição ou interpretação. Mais concretamente, é imperioso verificar se existe uma estratégia de comunicação visada por Maquiavel e exposta na sua obra, possivelmente entre as linhas, da qual se possam inferir determinadas técnicas ou instrumentos interpretativos destinados à sua compreensão. Ainda que – Strauss previne – estes não devam ser aplicados de forma mecânica.²

O imperativo desta abordagem é a análise minuciosa dos textos de Maquiavel. Em resultado disso, Strauss atreve-se a propor uma visão de alcance transformador: a de que Maquiavel é primordialmente um filósofo e que a essência da sua obra é eminentemente filosófica.³ Ademais, pelo menos do ponto de vista da sua comunicação, Maquiavel seria um membro não-indigno da nobre tradição fundada por Sócrates em Atenas – a tradição da filosofia política clássica.⁴ Seria por esta condição filosófica nunca ter sido levada a sério que, na opinião de Strauss, a essência dos ensinamentos e da intenção mais ampla de Maquiavel não tivera sido reconhecida e descortinada. Perder de vista a dimensão filosófica de Maquiavel impedia o reconhecimento da proporção da sua influência e da grandeza do seu derradeiro estatuto. Se poucos reconheceram a natureza filosófica de Maquiavel, Strauss foi, sem dúvida, quem primeiro tratou esta questão de forma sistemática.⁵

Por outro lado, resulta da abordagem particular de Strauss a tentativa de demonstração de que Maquiavel é o filósofo decisivo, o mais decisivo, para a inauguração da modernidade político-filosófica. O próprio Florentino anuncia a sua partida para a descoberta de «novos

² Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 53.

³ *Ibid*, p.173.

⁴ *Thoughts on Machiavelli*, p.120-121. Conforme veremos, a forma de um autor comunicar, sobretudo um autor distinto como Maquiavel, nunca se trata apenas de uma opção neutra ou inócua.

⁵ Heinrich Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, trad. por Robert Berman (Chicago: University of Chicago Press, 2017), p.26.

mares e novas terras», sobre os quais, acrescenta Strauss, as subseqüentes teses e doutrinas da modernidade puderam ser erigidas.⁶ Neste trabalho, entenderemos a modernidade como um projecto político-filosófico particular, uma revolução no pensamento que, tendo conhecido diversas fases, determina que o homem é um ser pleno de direitos, entendendo-se a liberdade como indeterminada e desejavelmente livre de quaisquer resistências; um projecto que se distingue do passado por não prescrever qualquer fim ao homem ou às sociedades humanas, tendo para o efeito reconfigurado o entendimento do homem sobre a sua própria condição e produzido uma racionalidade orientada para a transformação das sociedades, visando o seu progresso.

Dos dois últimos parágrafos parece resultar uma ambigüidade, se não uma contradição: será mesmo plausível, como Strauss propõe, que Maquiavel cumule a condição de membro não-indigno da Grande Tradição filosófica, com a condição de principal responsável pela fundação de uma nova realidade filosófico-política, a modernidade, que, para Strauss, foi construída em frontal oposição à filosofia dos clássicos?⁷ Qual é, então, o alcance dessa oposição, revolução ou ruptura operada por Maquiavel?⁸ O que terá Strauss em mente ao torná-la ambígua? Ao colocar Maquiavel entre dois mundos distintos? Estas questões remetem, desde logo, para um tópico predileto de Strauss: a célebre querela entre os Antigos e os Modernos. Não sendo o tema principal deste trabalho, por estar subjacente à interpretação que Strauss faz de Maquiavel, a famosa *querelle* não poderá deixar de nos acompanhar no curso da nossa exposição.

⁶ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy on Livy*, trad. Harvey C. Mansfield e Nathan Tarcov (Chicago: University of Chicago Press, 1996), prefácio; e Leo Strauss, *Direito Natural e História*, trad. Miguel Morgado (Lisboa: Edições 70, 2009), p.153.

⁷ Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» em *Political Philosophy: Six Essays*, ed. Hilail Gildin (Indianapolis: Pegasus, 1975), p.3.

⁸ *Thoughts on Machiavelli*, p. 120.

Ora, Leo Strauss reclama ter acedido a uma essência filosófica em Maquiavel que outros hermeneutas não puderam identificar. Porquê? - perguntar-se-á o leitor. Strauss afirma que fora a influência, geralmente não reconhecida, que Maquiavel exercia sobre os seus intérpretes a constituir o principal obstáculo à sua interpretação adequada. O que lhes turvava a visão era o seu ponto de partida alicerçado em categorias que tinham por origem uma racionalidade concebida pelo próprio Florentino. Trata-se de a sugestão extraordinária de que o espírito dos ensinamentos de Maquiavel estaria de tal modo difundido, que redundaria na perda de vista do horizonte que permitia uma compreensão do seu pensamento.⁹

Quem se debruçava sobre o Florentino, intuía Strauss, estava demasiado próximo, demasiado consumido pela força do projecto moderno e da sua nova razão. Sem o devido distanciamento, não seria possível reconhecer o passo decisivo que Maquiavel haveria dado. É por esta razão que os seus intérpretes não lograram descobrir mais do que fragmentos ou resquícios das suas próprias ideias e dos seus próprios preconceitos anacrónicos e incompatíveis com a obra do Florentino. Ou, também por isso, se prestavam ao paradoxo de procurar derrotar o maquiavelismo, sem o reconhecimento de que esse ataque se apoiava nos fundamentos filosóficos estabelecidos pelo próprio Maquiavel.¹⁰ Esta crítica devastadora de Strauss replica, *grosso modo*, a sua persistência na ideia de que a modernidade político-filosófica, sobretudo a partir do séc. XIX e XX, devido às insuficiências do historicismo e da ciência social moderna, não fora articulada na sua razão de ser fundamental.

Para corrigir este falhanço, Strauss propõe que os principais autores da modernidade sejam considerados sob o prisma da filosofia pré-moderna.¹¹ Sendo Maquiavel o inaugurador da modernidade, Strauss está a afirmar que, para o compreender, é necessário abandonar o

⁹ *Thoughts on Machiavelli*, p.12.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

maquiavelismo.¹² Este imperativo não se deve somente ao facto de ser a filosofia pré-moderna a única que o Florentino podia conhecer. Trata-se de levar a sério a intenção explícita de Maquiavel de romper com essa tradição. Citando algumas das frases mais paradigmáticas a esse respeito, Maquiavel afirma querer «distanciar-se das ordens dos outros», os outros que «imaginaram principados ou repúblicas» que nunca se actualizaram na vida terrena e que, focados no modo como o homem deve viver, negligenciaram a forma como o homem efectivamente vive.¹³ Em alternativa, Maquiavel procura a «verdade efectiva» das coisas e, crucialmente, a forma de efectivar essa verdade.¹⁴

Comprendemos que os elementos distintivos da interpretação straussiana de Maquiavel assentam, numa dimensão negativa, na rejeição de uma abordagem moderna, principalmente numa interpretação historicista, que reduziria a obra de Maquiavel ao seu contexto histórico ou às peculiaridades da sua vida privada. Por outro lado, numa dimensão positiva, assentam na identificação de uma essência filosófica na obra de Maquiavel, que se reflecte tanto ao nível do seu pensamento, como da comunicação da sua mensagem. Talvez não tanto, todavia, ao nível dos seus ensinamentos, uma distinção que Strauss faz questão de iluminar. Seja como for, são impostas uma série de exigências à obra do Florentino, cuja correspondência a uma natureza filosófica Strauss se propõe a identificar.

Para tal, é forçoso enunciar qual é o entendimento particular de Leo Strauss em relação ao que é a filosofia. Digamos, para já, que esta disciplina corresponde a uma reflexão sobre o homem e a sua vida na cidade que nasce na filosofia política clássica e que compreende uma série de elementos que se vão consolidando e perpetuando, moldando uma determinada tradição. Dentre eles destaca-se a linguagem filosófica do «esoterismo», que

¹² *Ibid.*

¹³ Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trad. Harvey C. Mansfield (Chicago: University of Chicago Press, 1985), cap. XV, p.61.

¹⁴ *Ibid.*

Strauss, embora não o afirme explicitamente, encontra e desenvolve em Maquiavel.¹⁵ Trata-se da ideia de que o Florentino camuflara uma parte substancial da sua mensagem, eventualmente decisiva para a compreensão global do seu pensamento e da sua intenção, cujo acesso apenas estaria disponível ao leitor que ponderasse sobre a sua obra «de dia e noite, por um longo período de tempo».¹⁶ Seth Benardete, um pupilo de Strauss, cunhou o princípio da «necessidade logográfica», que prescreve a assumpção permanente de que se está diante de uma obra perfeita, de tal modo que nada é deixado ao acaso, inexistindo passagens supérfluas ou redundantes.¹⁷ Para Strauss, a obra de Maquiavel, sobretudo *O Príncipe* e os *Discursos*, as suas principais obras políticas, correspondem a este paradigma.¹⁸

Consequentemente, a interpretação adequada do Florentino terá de assumir que qualquer mentira, contradição, mesmo o que aparenta ser um mero lapso, serve um propósito; terá de ponderar sobre a repetição de determinadas afirmações, por vezes subtilmente modificadas; de reflectir, não apenas sobre o lugar de cada passagem, mas sobre a oportunidade dos silêncios de Maquiavel; de relacionar os acontecimentos narrados por Maquiavel com a versão dos historiadores, em particular de Tito Lívio, de cuja obra Maquiavel se ocupa nos *Discursos*; de ter em atenção até a própria numerologia empregue. Genericamente, exige-se um cuidado extremo ao detalhe e uma permanente assumpção de intencionalidade, sobretudo às passagens que provocam maior perplexidade.¹⁹

A abordagem de Strauss fez escola e foi defendida acerrimamente pelos seus pupilos «straussianos», que a adoptaram e a desenvolveram, encontrado novos caminhos interpretativos no mapa de Maquiavel desenhado por Strauss. No entanto, ela está longe de

¹⁵ Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p.30.

¹⁶ *Thoughts on Machiavelli*, p. 174.

¹⁷ Seth Benardete, «Leo Strauss' City and Man», em *Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy* (St. Augustine's Press, 2012), p.362

¹⁸ *Thoughts on Machiavelli*, p.121.

¹⁹ *Ibid*, p.36.

ser pacificamente aceite no meio intelectual ou universitário, tendo suscitado várias respostas críticas. Uma delas é a crítica da Escola de Cambridge, que tem em Quentin Skinner e em John Pocock as suas figuras mais proeminentes, pelo menos no que concerne o pensamento de Maquiavel. Debrucemo-nos brevemente sobre o método desta Escola, cujo contraste com a abordagem de Strauss, por ser tão manifesto, terá porventura o condão de proporcionar um debate fértil e elucidativo.

Em causa nesta disputa está, fundamentalmente, a discussão acerca das possibilidades e dos limites da hermenêutica histórica e filosófica, especialmente no que concerne os grandes textos e os grandes autores da Tradição. Nos termos da Escola de Cambridge, o método de Strauss deve ser inserido na categoria do *textualismo*, uma atitude interpretativa que, segundo Skinner, incorre no equívoco de procurar na autonomia do texto de um autor histórico o principal elemento para a sua interpretação.²⁰ Em alternativa, Skinner apela a uma forma particular de *contextualismo* que, não prescindindo do trabalho de contextualização histórica, social ou económica, se concentre principalmente na *contextualização linguística*.²¹

Na obra em que se propõe exemplificar o seu método, Skinner defende a superioridade da abordagem ao estudo da história que não se concentre exclusivamente nos «teóricos proeminentes». Ao invés, recomenda a reconstrução do ambiente, sobretudo o ambiente político e linguístico, da qual esses teóricos emergiram.²² Para Skinner, a vida política, com todas as preocupações, emergências, e desafios que lhe são inerentes, constitui um ambiente e um léxico político estruturantes de cada época histórica. Forma uma «superestrutura ideológica», com a qual, e nos termos da qual, qualquer autor forçosamente interage.²³ Na

²⁰ Quentin Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas» em *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, 1969, p.3.

²¹ *Ibid*, p. 49.

²² Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume One: The Renaissance*, (Cambridge: University of Cambridge Press, 1978), prefácio, p. x-xi.

²³ *Ibid*, xi.

medida em que os teóricos proeminentes, pela sua qualidade distintiva, se separam do que é típico ou usual num determinado tempo histórico, seriam as reflexões dos «autores médios» a proporcionar uma melhor compreensão, não apenas do tempo histórico em si, mas também das motivações determinadoras dos próprios teóricos proeminentes.²⁴

No caso de Maquiavel, a sua leitura seria beneficiada se realizada sob a luz das «assumpções e convenções do debate político do seu tempo», portanto através da reconstituição do ambiente político do *quattrocentto* italiano melhor narrado nos termos dos «autores médios».²⁵ Skinner faz depender a compreensão de um autor da associação com o contexto político-linguístico da sua época, independentemente de esse autor estar ou não em concordância com o que seja mais típico ou usual nela. Deste modo, a abordagem que forneça uma história centrada na «história das ideologias», em vez de nos textos clássicos, teria o condão de oferecer a contextualização necessária à compreensão dos próprios textos canónicos.²⁶

Ensaaiemos a particularidade do método de Skinner com um exemplo relevante no âmbito deste trabalho. Skinner admite a possibilidade de um autor do passado escrever de forma esotérica, optando por disfarçar ou esconder a sua mensagem.²⁷ Todavia, recorrendo ao exemplo de Thomas Hobbes e Pierre Bayle, Skinner reconduz a legitimidade do reconhecimento de uma tal estratégia ao contexto linguístico da época.²⁸ Isto é, Skinner limita as circunstâncias em que «estratégias de escrita oblíqua» possam ter surgido.²⁹ Não basta que um hermeneuta encontre os caminhos interpretativos que denotem a presença de uma mensagem esotérica, nem que a própria letra de um texto remeta explicitamente para essa

²⁴ *Ibid*, p. xiii.

²⁵ *Ibid*, p. xiii e Skinner, «Meaning and Understanding in the History of the Ideas», p. 47.

²⁶ Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p.x-xi.

²⁷ Skinner, «Meaning and Understanding in the History of the Ideas», p. 32.

²⁸ *Ibid*.

²⁹ *Ibid*.

possibilidade; é necessária a verificação e uma admissão da utilização alargada dessa forma de escrita no contexto linguístico de uma determinada época. Assim sendo, as necessidades de cada época moldam a própria natureza da comunicação esotérica que nelas possam existir. Torna-se implausível que os fins do esoterismo sejam os de legar uma mensagem à posterioridade.³⁰

Subjacente a esta abordagem de Skinner, e em geral à Escola de Cambridge, está a negação da existência de um diálogo transhistórico, que poderia ser justificado por aquilo a que Strauss chama de «problemas ou enigmas fundamentais e as suas alternativas». Trata-se de questões que, pelo seu carácter polémico e estruturante da condição e da experiência humanas, convocariam a indagação filosófica em qualquer período histórico. Por outro lado, a existência de «ideias imutáveis» ou de «verdades eternas» também é rejeitada por Skinner, porquanto qualquer autor estaria impossibilitado de transcender a superestrutura ideológica do seu tempo. Para Skinner, a análise da história do pensamento deve ver-se livre de quaisquer conteúdos que não sobressaíam de forma evidente no debate político da época visada.³¹

Skinner critica a abordagem que procure extrair ensinamentos intemporais de textos do passado.³² A própria ideia de existência de problemas fundamentais, coevos à experiência humana, tendo surgido na Grécia Antiga, teria de ser uma manifestação político-linguística particular desse contexto epocal. Tratar-se-ia de um erro aplicá-la ao nosso, ou a outro, tempo histórico, tal como Strauss faz em relação a Maquiavel.³³ Diferindo os contextos históricos, não é plausível que Maquiavel procure entrar em diálogo com autores como Platão ou

³⁰ Nathan Tarcov, «Review: Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince» em *The Review of Politics* 53, no. 3, 1991, p.696.

³¹ Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», p.50.

³² *Ibid*, p.4-5.

³³ *Ibid*, p.13.

Aristóteles. Pelo contrário, na abordagem de Skinner, Maquiavel é confrontado com as obras de autores como Pontano, Patrizi e Castiglione.

Sendo a própria época do historiador constituída por uma superestrutura ideológica específica, Skinner previne para o risco da «mitificação proléptica», isto é, o equívoco de projectar num autor do passado determinadas categorias ou ideias do tempo presente.³⁴ Por exemplo, a associação de Maquiavel à inauguração da modernidade implicaria, segundo Skinner, imputar ao Florentino categorias intelectuais consolidadas num tempo muito posterior ao Renascimento.³⁵ Ademais, Skinner é relucante em relação à possibilidade de um autor exibir um grau de coerência doutrinária que permita classificá-lo como fundador, para mais plenamente intencional, de qualquer movimento filosófico ou político dessa dimensão.³⁶ Para elucidar este ponto, Skinner remete para a experiência comum de qualquer pessoa que tente escrever aquilo que efectivamente pensa, considerando serem comuns os enganos ou as imprecisões.³⁷ Daqui decorre a negação de que as grandes transformações históricas, com toda a sua complexidade, possam ser produtos da mente humana.

Este último ponto prende-se com outra questão, que Skinner ilumina recorrendo ao conceito de força ilocutória da autoria de J.L. Austin, o qual chama a atenção para a diferença entre o significado de uma afirmação e o modo como o autor a intencionou.³⁸ Para Skinner, a contextualização linguística oferece «o espectro total de comunicações que podiam ser realizadas segundo a convenção da época», permitindo destrinçar a intenção «ilocucionária» de uma determinada afirmação, ou seja, a motivação do autor para a realização dessa ação, do seu significado tal como ele surge ao historiador.

³⁴ *Ibid*, p.22-23.

³⁵ *Ibid*, p.23-24.

³⁶ *Ibid*. p.16.

³⁷ A mitologia da coerência. Quentin Skinner, «The limits of historical explanations» em *Philosophy*, Vol. 41, No. 157, 1966, p.210.

³⁸ *Ibid*, p.46.

Para iluminar esta questão, Skinner utiliza o exemplo do conselho de Maquiavel ao Príncipe de que este «aprenda a não ser bom», pois os príncipes que o eram «conheciam a ruína».³⁹ A existência de afirmações sobre este tema em textos da época permite associá-lo à superestrutura ideológica do seu tempo, procurando compreender se Maquiavel «dá força ou enfatiza uma atitude moral genericamente aceite» ou, pelo contrário, se a rejeita.⁴⁰ No entanto, neste caso específico, surge a dificuldade de tanto existirem textos da época a concordar como a discordar deste conselho. O método de Skinner propõe resolver a questão estabelecendo as relações linguísticas entre as diferentes afirmações que tratam do mesmo tema, reconstituindo os termos do debate político que possa iluminar o modo como a afirmação é dita ou intencionada.⁴¹

Requer-se a reconstituição de uma matriz comunicativa, composta por determinadas relações linguísticas entre diferentes autores que, por pertencerem ao mesmo tempo histórico - e, portanto, à mesma superestrutura ideológica -, se consideram necessariamente dialogantes. Porém, *a contrario*, ainda que um autor declare a sua intenção sem reservas na letra do seu texto, Skinner rejeita a possibilidade de ultrapassar a potencial discrepância entre o significado literal dessa afirmação e a sua força ilocucionária através de uma interpretação predominantemente textual.⁴²

O contexto linguístico de Skinner permite inferir o modo como certas afirmações são intencionadas, mas Skinner recusa-se a dar o passo seguinte. Isto é, os conteúdos que o seu método possa revelar, permanecem de todo o modo circunscritos ao contexto da época. Não se admite que esses conteúdos possam contribuir de forma directa para os problemas do presente, porquanto isso implicaria uma transgressão da superestrutura ideológica. A análise

³⁹ *The Prince*, cap.15, p.61.

⁴⁰ Skinner, «Meaning and Understanding in the History of the Ideas», p. 49.

⁴¹ *Ibid*, p. 49.

⁴² Skinner, «Meaning and Understanding in the History of the Ideas», p.31.

histórica apenas permite expandir os limites de cada época à qual o historiador dedique o seu estudo.⁴³ Fazendo-o, contribui-se para alargar o horizonte do nosso próprio tempo, não pela utilidade das descobertas históricas, mas por se confirmar, talvez vezes sem conta, que qualquer sociedade padece de constrangimentos.⁴⁴ Pode, no máximo, ajudar a distinguir entre o que é «necessário e o que é o mero produto dos nossos arranjos contingentes».⁴⁵

Não é possível reproduzir a integralidade dos resultados da aplicação do método de Skinner na obra de Maquiavel. Frisemos apenas que nem as restrições da abordagem de Cambridge o impedem de admitir que a obra de Maquiavel é singular na sua época, nem tampouco que o seu conteúdo é subversivo, embora, no seu caso, o seja apenas em relação à ideologia dominante no seu tempo.⁴⁶ A Escola de Cambridge chega mesmo a destacar aspectos que também sobressaem da interpretação de Leo Strauss, como, por exemplo, a importância da questão da segurança em Maquiavel.⁴⁷ Não obstante, estas abordagens, sobretudo por partirem de pontos distintos - genericamente, a letra do texto e o contexto histórico - resultam em duas formas abissalmente distintas de pensar Maquiavel e de o enquadrar na história do pensamento filosófico.

⁴³ *Ibid*, p.53.

⁴⁴ *Ibid*.

⁴⁵ Num ensaio posterior, Skinner, fazendo a distinção entre textos autónomos (os mais auto-suficientes) e heterónimos (os menos), concede que, no primeiro caso, o contextualismo não tem sido convincente. Ainda assim, conclui que o textualismo falhará o essencial em qualquer texto heterónimo, enquanto o contextualista ainda terá alguma vantagem num texto autónomo. No fim de este ensaio, como nota Nathan Tarcov, Skinner concede que o contextualismo só pode ter lugar após um primeiro contacto, necessariamente interpretativo, do texto em questão (p. 227). Tarcov conclui que esta admissão demonstra a desadequação do método do Skinner, por apenas proporcionar um conjunto de reflexões e procedimentos úteis para o «arco contextual do círculo hermenêutico», sem os fazer acompanhar de quaisquer reflexões para a interpretação textual que, conforme o próprio Skinner admite, ocorre necessariamente previamente. Quentin Skinner, «Hermeneutics» em *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), ed. Quentin Skinner, p. 199-233; Tarcov, «Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince», p.701. Ver também em Skinner, «Meaning and Understanding in the History of the Ideas», p.35.

⁴⁶ Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, p. 135.

⁴⁷ «Machiavelli gives his own answer as unequivocally as possible. He has no doubt at all that the goal of maintaining the freedom and safety of a Republic represents the highest, and indeed the overriding, value in political life» em Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p. 183.

Ora, não pertencendo ao nosso âmbito uma análise comparativa exaustiva de cada abordagem, sendo o nosso propósito explorar uma divergência metodológica particularmente vincada, terminemos esta incursão com um pensamento levantado por Harvey C. Mansfield, discípulo de Strauss, na defesa da abordagem do seu mestre perante John Pocock. Mansfield, critica o reducionismo levado a cabo pelo princípio historicista de que nenhum autor pode transcender o seu tempo histórico, apelando ao princípio inverso: a consideração de que um autor, sobretudo se revelador de qualidades singulares, é capaz de transcender as convenções do seu tempo.⁴⁸

Quanto mais um autor se destacar em termos da profundidade com que se debruça sobre os problemas filosóficos, mais imperativo se torna a consideração de que este possa ter arquitectado a sua obra de acordo com um plano coerente, exposto de forma clara e revelador de um imenso cuidado de escrita. Não se nega a difícil acessibilidade a determinados textos do passado, nem a raridade ou excepcionalidade dos textos que correspondem ao paradigma da necessidade logográfica. Ainda assim, é crucial não partir do pressuposto, esse sim motivado por um dogma do presente, de que o pensamento é irresistivelmente determinado pelas circunstâncias históricas.

A abordagem de Strauss, reconhecendo a dificuldade de acesso às obras filosóficas do passado, coloca as maiores das exigências ao pensamento e à forma de escrita de determinados autores justamente para salvaguardar a hipótese de estes terem transcendido as convenções do seu tempo. Trata-se da velha máxima de que mais vale pecar por excesso do que por falta. Ou, utilizando a imagem de um arqueiro retirada do próprio Maquiavel, é preferível apontar o arco uns palmos acima para que, ainda que a trajectória da flecha sofra

⁴⁸ Skinner afirma que quanto mais intelectualmente estimulante seja um autor do passado, mais difícil se torna a sua interpretação, porquanto esse poder intelectual tornaria mais complexa a sua relação com o tempo histórico ao qual estaria circunscrito. Skinner, «The limits of historical explanations», p.213.

uma descida, ela possa ainda assim acertar no alvo.⁴⁹ O leitor decidirá, no fim deste trabalho, se o tiro de Strauss foi certo.

Através desta breve incursão, compreendemos que a interpretação de Strauss dificilmente terá paralelo na ambição e na intencionalidade que atribui a Maquiavel. O Maquiavel de Strauss é um filósofo, que elabora conscientemente um projecto filosófico-político modificativo do enquadramento do homem no mundo, rompendo com a tradição do seu tempo - a da religião cristã alicerçada num determinado entendimento da filosofia clássica. A originalidade deste projecto deve-se ao facto de Maquiavel ser um *professor do mal*, que recomenda o uso de táticas – não só políticas, mas também para a vida privada -, baseadas no engano, na mentira, na dissimulação, sendo, portanto, incompatíveis com a moral tradicional.⁵⁰ A desconsideração dos meios na persecução dos fins, o despojo de qualquer noção transcendental do humano, a convicção de impossibilidade de recalçamento dos desejos e das paixões humanas, não são temas que, até Maquiavel, tivessem sido simplesmente ignorados pela tradição ocidental. Mas a singularidade do Florentino reside no facto de emprestar o seu nome para aconselhar, promover, acima de tudo, *ensinar* a governar e a viver de acordo com aquelas perspectivas, trazendo, assim, o advento dos seus *novos modos e ordens*.⁵¹

A abordagem de Strauss não é uma preferência metodológica neutra. Trata-se do produto do seu entendimento do que é a filosofia clássica, em particular da «curva» para a filosofia política realizada por Sócrates. É esta a disciplina que interessa a Strauss. A que fez a filosofia descer à pólis, tal como retratou Cícero e que, a partir dela, das opiniões pré-filosóficas ou daquilo que «é primeiro para nós», iniciou a procura pela sabedoria e pelo que

⁴⁹ *The Prince*, cap. 6, p. 22

⁵⁰ *Thoughts on Machiavelli*, p. 9-11.

⁵¹ *Discourses on Livy*, Prefácio ao Primeiro Livro; *Thoughts on Machiavelli*, p.10.

é «verdade por natureza».⁵² É nesta curva que a filosofia política descobre a natureza, adquirindo consciência de uma dimensão, digamos, teórica, que transcende necessariamente as convenções da cidade, apesar de partir dela.⁵³ Consequentemente, a filosofia apercebe-se do seu carácter de potencial destrutividade da *polis*, o qual induz a necessidade de comunicação esotérica.⁵⁴

Um dos maiores contributos de Strauss para a história do pensamento filosófico foi a identificação desta forma de escrita na tradição medieval judaica e árabe. E claro, em Maquiavel, um membro nada indigno desta tradição. Neste caso, porém, estamos sobre gelo fino: conforme vimos, Maquiavel oferece a dificuldade de cumular a sua condição de filósofo político e escritor esotérico com a de iniciador de um movimento histórico que Strauss acredita ter obscurecido essa tradição. Ora, Strauss não poupa nas críticas à orientação tipicamente moderna que rejeita as possibilidades da filosofia política clássica. O facto de Strauss destacar esta natureza filosófica do Florentino torna, então, a sua imagem muito mais complexa. E é chegando a este ponto que devemos introduzir o ponto principal deste trabalho: *o problema teológico-político*, o tema principal das investigações filosóficas de Strauss.⁵⁵

Strauss desdobra um caminho que conduz ao cerne de Maquiavel, fazendo emergir da obra do Florentino uma resposta original à tensão religiosa que, sendo coeva à experiência humana, talvez estivesse particularmente latente no contexto da hegemonia cristã da época de Maquiavel.⁵⁶ Maquiavel seria o iniciador de uma nova abordagem ao problema teológico-político, o fundador de uma nova forma de enquadrar o confronto entre Atenas e Jerusalém,

⁵² *City and Man*, p. 13.

⁵³ *Ibid*, p.126.

⁵⁴ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p.109.

⁵⁵ Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft* (Neuwied am Rhein/Berlin: Luchterhand, 1965), em *Gesammelte Schriften*, vol. 3, (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001), pp. 7–8.

⁵⁶ A hegemonia cristã não deve ser exagerada. Conforme Pierre Manent refere na História Intelectual do Liberalismo, tratava-se sobretudo de uma hegemonia espiritual. Especificamente as cidades italianas gozavam de uma liberdade para a vida profana bastante acentuada. Pierre Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*. trad.por Jorge Costa (Lisboa: Edições 70, 2015), p.21.

para utilizar a expressão cunhada por Tertuliano.⁵⁷ Evitando a metáfora, está em causa a forma como o Florentino procurou emancipar a razão humana das amarras religiosas, dando absoluta primazia à vida marcada pela razão por oposição à vida marcada pelo amor obediente ou pelo temor a Deus.⁵⁸ Se, na Grécia Antiga, a filosofia política clássica tivera de lidar com um determinado tipo de fenómeno religioso, poucos paralelos se poderão traçar em relação às reivindicações especificamente cristãs que Maquiavel, enquanto partidário da filosofia, teria de confrontar. Estudar o problema teológico-político implica analisar de que forma estas duas formas de vida se gladiam, nomeadamente no que concerne a incompatibilidade das suas propostas.

Strauss pensa a condição fundacional do movimento moderno nos termos da sua rejeição e da sua tentativa de emancipação da ordem teológica cristã. Trata-se de uma opção da mente, que não podia permitir manter-se subordinada a uma religiosidade que reclamava transcendê-la em todos os aspectos. Para tal, procurou-se estabelecer as condições para a criação de sociedades progressivamente mais seculares.⁵⁹ Mas antes de se inventar a forma política que pôde derrubar definitivamente a hegemonia da Igreja – a monarquia absoluta – e de se articular de forma mais nítida os planos para a construção de sociedades mais livres, seguras e prósperas, sem superstições ou preconceitos, era preciso encontrar o terreno espiritual, ou anti-espiritual, no qual se pudesse combater a essência do Cristianismo – *uma convicção da alma*.⁶⁰

Strauss identifica, contudo, um problema na resposta moderna ao problema teológico-político, que reside na estratégia adoptada para ultrapassar a impossibilidade, até do

⁵⁷ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, em *Tertullianus, Opera: Pars II. De praescriptione haereticorum; Adversus Valentinianos; Adversus Marcionem*, ed. J.H. Waszink et al., vol. 2, Brill, 1972.

⁵⁸ Strauss varia entre estas duas formulações consoante a obra e o contexto. Leo Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», em *Independent Journal of Philosophy*, Vol. 3, 1979; *Direito Natural e História*, p.198.

⁵⁹ Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*, p.27.

⁶⁰ *Ibid*, p. 27; *Thoughts on Machiavelli*, p.297.

conhecimento científico mais avançado, de refutar cabalmente a proposta teológica. Maquiavel iniciara essa estratégia definidora da modernidade, que assenta numa aliança entre a filosofia e a política. Ou, por outras palavras, entre a razão moderna e os objectivos políticos do homem.⁶¹ Tratava-se de substituir a retórica clássica pela *propaganda*, destinada a convencer a multidão dos proveitos da abertura à razão *vis-à-vis* a superstição religiosa, orientando, para esse efeito, a filosofia para a «*praxis*», i.e., para a construção de um horizonte de progresso que permitisse ao homem e, por maioria de razão, ao filósofo melhorar à sua condição terrena, «sentindo-se cada vez mais em casa».⁶²

A adopção desta estratégia resultaria progressivamente na perda do horizonte característico da filosofia clássica: a primazia da vida contemplativa.⁶³ O sucesso da modernidade tinha como corolário o progressivo obscurecimento do significado original da filosofia política, que Strauss associa a várias maleitas modernas: o historicismo, a distinção factos-valores característica da ciência social moderna, o positivismo, ou o relativismo liberal deslizando no niilismo. Para Strauss, era crucial recuperar o sentido original, em particular o carácter político, da filosofia. A sua interpretação de Maquiavel, em particular os seus «*Thoughts on Machiavelli*», são um elemento fundamental para esse seu desígnio, sendo certo que os seus contributos não se esgotam nesta obra, nem que é lícito partir do princípio de que esta contém a sua palavra final sobre determinados temas. A restante obra de Strauss será igualmente tida como referência neste trabalho.

Começamos a compreender que, se Strauss procura promover os princípios hermenêuticos mais aptos a reproduzir autenticamente os ensinamentos e o pensamento de Maquiavel, não será de esperar que, após a tarefa hercúlea de desbloquear este acesso, Strauss

⁶¹ *Direito Natural e História*, p.34.

⁶² Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 33–34.

⁶³ *Direito Natural e História*, p.75; Leo Strauss, «Reason and Revelation» em Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p.151; *Thoughts on Machiavelli*, p.297.

simplesmente se afaste, sem ele próprio, na qualidade de filósofo, intervir na discussão filosófica que o «problema de Maquiavel» levanta.⁶⁴ De facto, no seio dos seus comentários encontram-se contributos originais, que se revelam cruciais para a compreensão do seu próprio pensamento filosófico. Por ser em Maquiavel que Strauss identifica a primeira grande ruptura moderna com a proposta religiosa, é expectável que os seus contributos digam respeito ao seu próprio tratamento do problema teológico-político. O próprio título «*Thoughts on Machiavelli*» remete para os «*Pensées*» de Blaise Pascal e para o centro da actividade do filósofo – o pensamento.⁶⁵

É o problema teológico-político, então, que une os dois autores deste trabalho. Através da interpretação straussiana de Maquiavel, poderemos identificar uma resposta inovadora, certamente moderna, a este problema, e, permanecendo na companhia de Strauss, analisar criticamente os fundamentos e as consequências dessa proposta. A oposição entre a religião, principalmente a religião cristã, e as opções filosóficas de Maquiavel, os seus «*novos modos e ordens*», serão o tema principal deste trabalho. No entanto, tratando-se de Strauss, uma tal discussão não pode perder de vista a alternativa clássica. Estaremos entre Atenas, Jerusalém e Florença – ou Roma, tendo em conta o apreço de Maquiavel pela virtude da velha República.

Em síntese, compreendemos como a interpretação straussiana de Maquiavel requer, em primeiro lugar, a exposição da abordagem interpretativa de Strauss, que corresponde a uma reflexão filosófica de primeira ordem e à defesa intransigente da filosofia política clássica. Tal obrigar-nos-á, na primeira parte, a discorrer mais detalhadamente sobre os principais temas da sua obra e do seu pensamento. De seguida, procuraremos iluminar o

⁶⁴ *Thoughts on Machiavelli*, prefácio.

⁶⁵ Um autor pode revelar a sua intenção através dos títulos dos seus livros. Os livros de Maquiavel não são reveladores a esse respeito. Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p.25; *Thoughts on Machiavelli*, p. 37.

problema de Maquiavel, de meditar sobre a sua proposta e sobre as consequências do seu novo paradigma filosófico-político. Por fim, no capítulo final, estaremos em condições de fazer um balanço sobre a interpretação straussiana de Maquiavel e de reflectir sobre a intenção de Strauss ao servir-se dos comentários a Maquiavel para transmitir algumas das suas ideias mais polémicas e fundamentais.

2. O pensamento de Leo Strauss

2.1 A questão judaica

Considerar os dados biográficos de Leo Strauss enquanto elementos determinantes para a compreensão do seu pensamento seria cometer uma injustiça contra a sua abordagem filosófica. Ainda assim, estarmos vagamente familiarizados com o seu percurso de vida, nomeadamente com os dois elementos mais determinantes da sua experiência, a sua educação judaica e os eventos políticos mais marcantes do séc. XX, pode afigurar-se útil, se não à compreensão do seu pensamento *per se*, pelo menos para iluminar o que levou Strauss a prosseguir com o estudo de determinados temas ou autores.

Nascido em 1899 na rural *Kirchheim* pertencente à província germânica de Hesse, na Prússia, Strauss cresceu no seio de uma família judaica ortodoxa.⁶⁶ A *questão judaica* foi uma preocupação fundamental da sua adolescência e início de idade de adulta, em que Strauss se via confrontado com duas atitudes distintas relativamente à fé judaica.⁶⁷ Por um lado, a corrente do sionismo político encontrava-se em processo de afirmação e terá colhido alguma simpatia por parte do jovem Strauss.⁶⁸ O sionismo visava, através da fundação de um Estado nacional destinado aos filhos de Israel, criar, de uma vez por todas, as condições para a segurança e o fim da discriminação do povo judaico. Por outro lado, Strauss nunca deixara de se mostrar sensibilizado pela corrente ortodoxa do judaísmo, que via na fundação de um Estado nacional uma contradição insanável com os princípios prescritos pela lei judaica, uma vez que, entre outras questões, a construção de um Estado implicava recorrer a categorias intelectuais tipicamente modernas e alheias ao judaísmo.⁶⁹ O sionismo respondia acusando

⁶⁶ Allan Bloom, «Leo Strauss», em *Political Theory* (1974)., 2(4), p.3.

⁶⁷ Daniel Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, trad. Christopher Nadon (New Haven and London: Yale University Press, 2007), p. 11

⁶⁸ *Ibid*, p.12

⁶⁹ *Ibid*, p.17

os ortodoxos de indiferença e conformismo perante as habituais perseguições à diáspora judaica.⁷⁰

Não será arriscado avançar que foi a questão judaica que promoveu o primeiro contacto de Strauss com a filosofia. Imbuído na dificuldade desta questão, Strauss escreverá, em 1921, a sua tese de doutoramento em Friedrich Heinrich Jacobi e, crucialmente, dedicar-se-á nos anos posteriores (1925-1928), ao estudo de Espinosa, em particular à sua *teologia natural*. Ora, a discussão filosófica que subjaz ao confronto entre sionismo e ortodoxia constituiu uma primeira aproximação ao problema teológico-político. A ortodoxia judaica representa a posição religiosa por excelência, que defende a manutenção dos preceitos bíblicos na oposição à construção de um Estado judaico, argumentando que, de acordo com as escrituras sagradas, o fim do sofrimento do povo judaico e do seu exílio não dependeria da acção humana, mas da intervenção de Deus.⁷¹ Pelo contrário, a atitude sionista priorizava a acção humana, presente, criadora, e tida como imprescindível para a segurança, a paz e a liberdade do povo judaico.⁷²

Uma terceira via de resolução da questão judaica - a da assimilação «democrata-liberal» - não estaria também isenta de dificuldades, considerando Strauss que, apesar de o liberalismo colocar formalmente o povo judeu no mesmo plano que os outros cidadãos, na prática a discriminação subsistia.⁷³ O exemplo dos Estados Unidos da América demonstrava-o, verificando-se que o reconhecimento formal de igualdade de direitos e dignidade conferido a todos os seus cidadãos não acabara com a discriminação contra as minorias judaicas e afrodescendentes.⁷⁴ E, decisivamente, Strauss intuía que a lógica liberal traria a progressiva perda da identidade judaica, sobretudo do orgulho distintivo que os judeus

⁷⁰ *Ibid*, p.14.

⁷¹ Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p. 14.

⁷² *Ibid*.

⁷³ *Ibid*, p.15

⁷⁴ *Ibid*.

sentiam na sua tradição, que acalentava um certo estoicismo perante a inevitabilidade do seu sofrimento, mesmo dentro de uma democracia-liberal.⁷⁵

Seja como for, Strauss compreende que a coerência do movimento sionista e da via da assimilação dependem de uma crítica à ortodoxia religiosa, cujo expoente máximo se encontra na filosofia de Espinosa. Porquanto a assimilação e o sionismo enfrentavam o desafio permanente dos argumentos de cariz religioso da pretensão ortodoxa, em particular a acusação de alienação ou abandono dos preceitos bíblicos, seria necessário, em primeiro lugar, demonstrar a falibilidade dos alicerces da fé judaica. Com a cautela, claro, de não criticar os elementos culturais do judaísmo ou pôr frontalmente em causa a existência de Deus.⁷⁶ É por essa razão que, no estudo de Espinosa, o grande pensador da via da assimilação, Strauss vai encontrar uma crítica religiosa filológico-histórica. Por outras palavras, a teologia natural de Espinosa era uma crítica dos milagres.

A disputa teológica com a tradição racionalista do Iluminismo é o elemento mais determinante das primeiras incursões filosóficas de Strauss, tratando-se do seu primeiro contacto com as dificuldades do problema teológico-político, que o acompanhariam o resto da sua vida. O estudo de Espinosa, em especial do seu «Tratado Teológico-Político», no qual se procura refutar o misticismo e a superstição da proposta religiosa em prol de uma atitude de abertura à razão, imprescindível para a inteligência livre e o desejado progresso científico, deixará para sempre uma convicção muito firme em Strauss: a de que a tradição iluminista moderna, racional, imune ao preconceito e à superstição, independentemente dos seus restantes méritos, não conseguiu refutar as reivindicações da posição da religião revelada.⁷⁷

⁷⁵ *Ibid*, p.16.

⁷⁶ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trad. por E. M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p.147.

⁷⁷ «Reason and Revelation», p.151.

O falhanço da filosofia moderna, ou da razão científica, em apresentar uma solução definitiva aos desafios da religião revelada residia no facto da razão humana não ter sido capaz de construir um sistema de conhecimento explicativo do «Todo». Por um lado, trata-se da impossibilidade de demonstrar que não é a vontade de Deus que subjaz aos fenómenos da natureza, os mesmos que estes possam ser explicados em termos de pura causalidade.⁷⁸ Mas principalmente no que concerne o mistério ontológico, a razão é incapaz de refutar a tese de um desígnio providencial. E se o maior milagre de todos - o da criação - não pode ser refutado, por maioria da razão, a tentativa de refutar a ocorrência de milagres menores também se torna estéril ou, pelo menos, pouco convincente.⁷⁹

Nem os argumentos de que os milagres apenas ocorriam em tempos remotos, dominados pela superstição e sem presenças oculares credíveis, pode derrubar a essencial incognoscibilidade de um desígnio providencial. A teologia natural de Espinosa, isto é, a tentativa de explicar a existência de Deus através da razão privada de auxílio, apenas poderia ter sucesso em refutar o que é supranatural se demonstrasse o seu conhecimento pleno de Deus.⁸⁰ Trata-se de uma tarefa impossível para o pensamento racional ou para a filosofia: a posição da religião revelada não se alicerça num sistema de conhecimento de tipo racional ou empírico, mas assenta na fé, um tipo de conhecimento que Strauss trata como sendo de natureza *experencial*.⁸¹ Assim sendo, a razão ou a filosofia não podem refutar a religião.⁸²

O facto de a religião ter uma resposta para o mistério do «Todo», contraria da forma mais radical o princípio filosófico primevo, a sua própria razão de ser, de primazia da razão

⁷⁸ Morgado, Introdução a *Direito Natural e História*, p. XXXIX-XL.

⁷⁹ Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.165

⁸⁰ O argumento da onipotência divina de Calvino é para Strauss o argumento mais forte que existe a favor da Revelação, porquanto se cinge absolutamente ao domínio experencial e nunca ousando debater a filosofia em termos racionais. Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography* p.34

⁸¹ «Reason and Revelation», p.154

⁸² *Ibid*, p.151.

na busca pela sabedoria.⁸³ É por essa razão que a filosofia não deve simplesmente aceitar o dogma religioso. Porquanto a natureza da filosofia impele-a à procura do «Todo»; ainda que não seja expectável que o venha a desvendar, a sua actividade apenas ganha sentido em radical confronto com a proposta religiosa. Ademais, para Strauss, a religião também não é capaz de oferecer uma prova cabal da existência de Deus em termos racionais ou filosóficos, os únicos que são aceitáveis para a filosofia.⁸⁴ A religião não consegue refutar a filosofia.⁸⁵

Esta primeira incursão filosófica de Strauss, sobretudo o estudo de Espinosa, conduziu ao reconhecimento dos limites dos princípios do Iluminismo e da crença absoluta na razão, que expõem uma fragilidade inerente aos alicerces do projecto moderno, iluminada pela sua oposição à pretensão religiosa. Abria-se o caminho para uma reapreciação dos fundamentos da modernidade, procurando reavivar a incompatibilidade fundamental entre Atenas e Jerusalém, os dois pilares fundacionais da civilização ocidental. Strauss queria preservar as idiosincrasias próprias de cada cidade, de cuja tensão julgava advir a vitalidade do espírito ocidental. Por outro lado, a razão moderna, em especial a razão da modernidade tardia, revelava-se insuficiente para atacar os problemas intelectuais com os quais Strauss se deparava nos seus estudos iniciais, em particular a encruzilhada da questão judaica. Infelizmente, estas questões tinham uma grande relevância política. E tiveram o pior desfecho possível.

2.2 O nilismo germânico

⁸³ Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p.71 (nota de rodapé número 6); *Persecution and the Art of Writing*, p. 68.

⁸⁴ «Reason and Revelation», p.161.

⁸⁵ *Ibid.*

Um dos eventos do «século do totalitarismo», ao qual nenhum intelectual, em especial germânico, pôde ficar indiferente foi, não apenas a destruição material, mas acima de tudo a destruição intelectual e espiritual que a Primeira Grande Guerra provocou. Paradoxalmente, dessa destruição brotou uma produção intelectual ímpar, sobretudo se comparada com o período pós Segunda Grande Guerra, cuja barbárie anulou qualquer ímpeto criador que lhe pudesse seguir.⁸⁶ O *magnum opus* de Martin Heidegger «*Sein und Zeit*» (1927) e de Carl Schmitt «*Der Begriff des Politischen*» (1932), mas também o «Declínio do Ocidente» de Oswald Spengler (1918), ou, no ramo da teologia, as obras de Rosenzweig, Karl Barth ou Ernst Bloch são exemplos desta fertilidade intelectual, unindo-as um descontentamento com a decadência da civilização europeia.⁸⁷ Dava-se conta de uma crise intelectual profunda, que abalava a confiança das sociedades ocidentais, em particular da civilização germânica, nos seus alicerces modernos.⁸⁸

Não obstante as diferentes opiniões sobre as raízes desta crise, ou das diferentes tentativas de a superar, sentia-se um profundo descontentamento com a República de Weimar, um regime democrático liberal considerado débil e paralisante.⁸⁹ Era comum a denúncia da futilidade da lógica comercial e do individualismo da civilização burguesa, da desumanização levada à cabo pela era da tecnologia, da esterilização das paixões e dos ideais do homem. Era uma época marcada pelo desencantamento com o significado moral da sociedade moderna: o incentivo à persecução do interesse privado, a preocupação exagerada com o aliviar da condição humana, o enfoque excessivo com os direitos do homem, e a visão

⁸⁶ George Steiner, *Martin Heidegger* (New York: Open Road Integrated Press, 2013), p.3

⁸⁷ *Ibid*, p.4

⁸⁸ Leo Strauss, «German Nihilism», em *Interpretation*, Vol. 29, No. 3 (Spring 1999), p. 357. Palestra realizada no dia 26 de fevereiro de 1941 na New School for Social Research. Ver também Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.195.

⁸⁹ «German Nihilism», p. 359

utilitarista e economicista de maximização da felicidade para o maior número de pessoas possível.⁹⁰

Por outro lado, uma descrição do período intelectual durante o hiato entre as duas Grandes Guerras não pode omitir a sempre latente ameaça comunista. Surpreendentemente, Strauss não identificou no meio intelectual germânico uma preocupação pelas alterações de ordem económica ou social que o comunismo pudesse provocar.⁹¹ Encontrou, sobretudo, uma reacção emocional contra o materialismo economicista de uma sociedade puramente técnica, de produtores e consumidores, sem fronteiras ou classes sociais.⁹² A rejeição germânica do «*Kulturbolschewismus*» seria mesmo auto-interpretada como sendo irracional, admitindo-se que o comunismo era a proposta que contava com a sustentação da razão.⁹³ Esta seria uma consequência da associação do pensamento racional com o pensamento histórico, típico da tradição intelectual que dominava a vida intelectual na Alemanha.

Se o comunismo era, se não a interpretação mais sofisticada do processo histórico, pelo menos a mais popular, e se o processo histórico era a única medida da racionalidade, a consequência natural seria a impossibilidade de vislumbrar uma alternativa ao comunismo em termos racionais. Porquanto a razão não podia escapar dos parâmetros do historicismo, a rejeição do comunismo formulada pelos intelectuais germânicos produzia, numa primeira fase, uma reacção romântica, alicerçada na idealização de um tipo de sociedade pré-tecnológica do passado sem correspondência a qualquer proposta política concreta.⁹⁴

Mas o romantismo, desamparado pela sua fragilidade política, e, claro, alimentado pela situação política, social e económica da Alemanha após a humilhação de Versalhes,

⁹⁰ *Ibid*, p. 358

⁹¹ *Ibid*. p.360

⁹² *Ibid*.

⁹³ *Ibid*.

⁹⁴ *Ibid*, p.370

radicalizava-se e desembocava no fenómeno do niilismo germânico.⁹⁵ Visava-se agora *destruir* os alicerces da modernidade, atacando os pilares da sua civilização: o seu significado moral e a ciência moderna.⁹⁶ Em alternativa, porém, o niilismo germânico não tinha uma proposta positiva a oferecer.⁹⁷ A procura filosófica de Friedrich Nietzsche e, mais tarde, de Martin Heidegger de um caminho para a civilização germânica ou para o homem moderno alternativo à modernidade decadente, acabava, segundo Strauss, por se revelar estéril do ponto de vista filosófico, na medida em que nenhum destes autores se emancipou verdadeiramente do espírito moderno.⁹⁸ E, não menos importante, também se revelou extremamente pernicioso do ponto de vista político.⁹⁹

É interessante constatar que a rejeição da civilização burguesa e a rejeição do comunismo são articuladas em termos similares. A atitude caracteristicamente germânica era a de radical oposição aos princípios morais de uma modernidade que parecia investida, sobretudo na expressão comunista, a criar *o último homem*.¹⁰⁰ Temia-se que a humanidade entrasse num estágio tecnocrático, hiper-rotinizado, em que o que era mais próprio ao homem e que marcara toda a sua história se perdia - a paixão das ideias políticas, o amor pelo país, o verdadeiro espírito de sacrifício. Nada seria mais pródigo a convocar esse espírito de *mortal seriedade* e de enorme responsabilidade moral do que o conflito ou a guerra.¹⁰¹

Por outro lado, Strauss faz questão de separar o fenómeno do niilismo do nacionalismo. Acontece, porém, que a defesa dos valores anti-modernos ocorre necessariamente no contexto de *sociedades fechadas*, e nenhuma outra forma política dessa

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid*, p.356

⁹⁷ *Ibid*, p. 357

⁹⁸ *Ibid*, p.369

⁹⁹ Leo Strauss, *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. (University of Chicago Press, 2013)., p. 213; Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (University of Chicago Press, 1995)., p.24

¹⁰⁰ *Ibid*, p.209.

¹⁰¹ «German Nihilism», p. 369.

natureza estava à disposição no século XX.¹⁰² Isto é, eram os valores de uma *sociedade aberta*, propostos pelo internacionalismo liberal e comunista – a abolição de fronteiras, a partilha de um mesmo espírito e dos mesmos valores universais, a destruição de laços ancestrais - aquilo que constituía o maior risco de dilacerar os valores que os jovens intelectuais germânicos pretendiam salvar. Strauss concorda que é apenas no contexto de sociedades fechadas que é possível o culto das virtudes, embora vá enquadrar este problema de uma forma muito distinta.¹⁰³

Distanciando-se da tradição filosófica e intelectual germânica, Strauss encontra na tradição anglo-saxónica, não obstante a sua relação umbilical com a edificação da modernidade, uma moderação oriunda de um espírito clássico cultivado nas principais universidades do Reino Unido que considerava politicamente fundamental.¹⁰⁴ No entanto, a influência do questionamento radical questionamento dos pressupostos modernos tipicamente germânico, é incontornável no percurso filosófico de Strauss. É através dele que Strauss vai reconhecer e tentar ultrapassar várias dimensões problemáticas na construção filosófica da modernidade e das sociedades liberais que, em particular no séc. XX, se repercutiam numa crise intelectual sem precedentes.

Pelo que, não aderindo a uma posição de radicalismo anti-liberal, Strauss vai, todavia, revisitar a crítica germânica à modernidade, reflectindo sobre as condições que possibilitaram que a atitude niilista prosperasse. Como antídoto, Strauss procurará reenquadrar a crítica germânica à modernidade, munindo-a de uma razão diferente, capaz de atender à necessidade de moderação política. Este enquadramento será finalmente encontrado na tradição da

¹⁰² *Ibid*, p.358.

¹⁰³ A sociedade aberta presume a compatibilidade entre a filosofia e a cidade. Para Strauss inexistente essa compatibilidade. A virtude política apenas pode ser praticada no contexto de uma cidade fechada porquanto ela se articula em sintonia com a nobre mentira que é necessária para temperar a radicalidade filosófica no contexto da cidade. Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography* p.73 e p.76.

¹⁰⁴ «German Nihilism», p.372.

filosofia política clássica. Para recentrar esses princípios no meio intelectual ocidental, Strauss apercebe-se que será necessário, em primeiro lugar, derrotar a escola histórica e o entendimento moderno do que é a «ciência». Serão estas as duas atitudes intelectuais que, definindo-se pelo racionalismo, negam a possibilidade de validar racionalmente as pretensões mais importantes do homem enquanto homem - justamente as que são o objecto da filosofia política.¹⁰⁵

2.3 A Crise da Modernidade: O Historicismo e a Ciência Social Moderna

Strauss caracteriza a crise da modernidade pela tendência para a ofuscação das orientações morais do homem e pela rejeição do *direito natural*, sendo muito crítico da forma como o homem e as sociedades modernas desconsideram a possibilidade de julgar ou hierarquizar princípios normativos inteligíveis através da razão natural. Esta situação seria uma consequência do historicismo e do entendimento moderno da ciência, as atitudes intelectuais mais características da última vaga da modernidade.¹⁰⁶ Por sua vez, uma consequência da influência da tradição filosófica germânica que, paradoxalmente, após o fim da Segunda Guerra Mundial, terá conquistado o meio académico estadunidense.¹⁰⁷ Nos capítulos iniciais do seu *Direito Natural e História*, Strauss descreve estas escolas intelectuais. Já comentamos brevemente algumas características da Escola histórica de Cambridge. Aprofundemos.

¹⁰⁵ Leo Strauss, «The Three Waves of Modernity» em *Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (Detroit: Wayne State University Press, 1989), pp. 81-82.

¹⁰⁶ *Ibid*, pp. 94-98.

¹⁰⁷ *Direito Natural e História*, p.4.

Strauss reconduz a ascensão da escola histórica à reacção contra o carácter de individualismo universal típico da Revolução Francesa.¹⁰⁸ Para os conservadores de então importava resfriar o espírito revolucionário, tendo encontrado na variedade de conceitos de justiça o mote para um enquadramento que pudesse subordinar o que é universal à condição histórica na qual essa universalidade se manifesta.¹⁰⁹ Mesmo numa das expressões mais sofisticadas da escola histórica, o problema permanece exactamente assim: para Hegel, as diferentes filosofias são a «expressão conceptual do espírito das suas respectivas épocas».¹¹⁰

Para dar outro exemplo paradigmático, em Karl Marx a história é dividida em estádios diferentes - o comunismo primitivo, a escravatura, o feudalismo, o capitalismo e o comunismo – cuja marca comum, à excepção dos comunismos, é a luta entre classes. Para Marx, existem determinados axiomas com o estatuto de leis, que podem ser aplicáveis em cada estágio. É o caso da lei férrea dos salários de David Ricardo no capitalismo, por exemplo. Mas a sua teoria da história revela-se quando Marx afirma que essas leis apenas mantêm a sua validade no estágio do qual emergem. Elas estariam subordinadas a uma lei histórica, essa sim absoluta, permanente, imutável.

Permanecendo em Marx, em cada dos referidos estádios é articulada uma divisão entre a infraestrutura - as forças produtivas e as relações de produção -, e a superestrutura - as crenças religiosas, o sistema político, o Direito -, servindo a última de protecção aos interesses da classe dominante investida na manutenção do *statu quo*.¹¹¹ O motor da história, isto é, o que dita o seu progresso, corresponde ao processo de transformação material das sociedades, que ocorre sempre ao nível da infraestrutura, uma vez que, para Marx, a necessidade humana de crescente domínio sobre a natureza que lhe é hostil faz avançar as

¹⁰⁸ *Ibid* p. 15.

¹⁰⁹ *Ibid*, p.16.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 28.

¹¹¹ Karl Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, ed. por Frederick Engerls, trad. Samuel Moore e Eward Aveling, (Moscow: Progress Publishers, 1887), p.58 (Nota de rodapé número 34).

forças produtivas a um ritmo que cria contradições insanáveis dentro de cada estágio, criando as forças necessárias para derrubar a superestrutura e as classes dominantes e fazendo avançar o curso da história.¹¹² Um curso linear e cientificamente determinável, porquanto obedece a determinadas leis, neste caso de ordem material.¹¹³

O pensamento histórico dos dias de hoje não se deixa impressionar pelo materialismo das leis históricas de Marx, tendo encontrado na *cultura* o elemento determinante para a sua análise sociológico-histórica. Os mandamentos históricos da necessidade económica foram substituídos por uma espécie de necessidade sociológica.¹¹⁴ Já não se trata, como em Marx, de pensar que o contexto material da sua sociedade, em particular o modo de produção ou a relação do homem com os instrumentos do seu trabalho, determinam a realidade social e, portanto, a consciência do homem, mas que esta está sujeita à cultura específica dessa época, por exemplo, às crenças religiosas, que influenciam a forma do pensamento de cada indivíduo historicamente situado.¹¹⁵

Por outro lado, é crucial destacar que a teoria da história de Marx, neste aspecto decisivamente influenciada por Hegel, é animada por um sentido próprio, um devir histórico que almeja o estatuto de verdade eterna.¹¹⁶ Nestas expressões, a história é interpretada como obedecendo a determinadas leis, que, pese embora possam revestir diversas formas, são sempre impessoais e irresistíveis. São os factores históricos, exógenos à acção e ao pensamento humano, que contém o potencial explicativo sobre o mundo e a sua evolução, e não o génio dos grandes autores ou a virtude dos grandes estadistas. O pensamento histórico de hoje, talvez influenciado pelo historicismo radical, para usar a expressão de Strauss, de

¹¹² Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* trad. por S.W.Ryazanskaya, (Moscow: Progress Publishers, 1859),p.4.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Pierre Manent, *The City of Man* (Princeton: Princeton University Press, 2000), cap.2.

¹¹⁵ Raymond Aron, *Karl Marx*, trad. por Miguel Serras Pereira (Lisboa: Leya, 2018) p.37.

¹¹⁶ *Direito Natural e História*, p.14.

Martin Heidegger, apesar de ainda invocar a subordinação do homem ao seu tempo histórico, está menos preparado para dar o passo seguinte e procurar inferir um qualquer ritmo, sentido ou orientação à história. Se Hegel anunciava o fim da história e Marx o fim da pré-história e o início da história, Heidegger e as principais escolas históricas contemporâneas negam a possibilidade de formular uma Teoria da História.¹¹⁷

Contudo, como Strauss expõe, o pensamento histórico que negue inferir um sentido à história terá dificuldade em manter a premissa de que a única verdade eterna é a verdade histórica. Porquanto para manter a sua coerência é obrigado a dar a história por encerrada; pelo menos a história do pensamento.¹¹⁸ Se Hegel associa o fim da história a um momento absoluto em que a filosofia se torna sabedoria histórica, o pensamento histórico de hoje, por negar um sentido à história, tem de associar esse momento absoluto, i.e., o momento de tomada da consciência da validade única da tese historicista, à insolubilidade dos *enigmas fundamentais*. Assim se compreende o elo entre o historicismo e o *relativismo*.

De todo o modo, o historicismo, em todas as suas expressões, mantém que que a situação histórica exerce uma influência radical em todos os aspectos de um indivíduo ou de uma sociedade. Strauss vai criticar o entendimento historicista por este implicar a negação da existência de problemas permanentes da condição humana, negando a possibilidade de um diálogo transhistórico e a capacidade de um autor transcender as especificidades do seu tempo ou do seu lugar históricos. Uma das falhas mais clamorosas do historicismo seria a assumpção de que todo o pensamento é determinado historicamente, não se deixando impressionar pela constatação de que, antes da emergência da escola histórica, o pensamento, sobretudo o pensamento filosófico, tenha partido de outros princípios e assentado noutros pressupostos.

¹¹⁷ *Direito Natural e História*, p. 28.

¹¹⁸ *Ibid.*

A escola histórica não se deixará demover pela demonstração que o passado filosófico não só desconhecia, como partia de pressupostos - como a existência de problemas permanentes coevos ao homem -, por definição avessos ou contraditórios ao pensamento histórico. Pelo que o pensamento histórico tem de reclamar uma melhor compreensão de um determinado autor do passado *vis-à-vis* uma interpretação realizada nos próprios termos desse autor. Mais do que isso, terá mesmo de reclamar estar munido de um alcance de visão superior ao que um autor «não-histórico» do passado pudera ter sobre si próprio.¹¹⁹

Consequentemente, o acesso às ideias de qualquer período histórico estaria disponível exclusivamente na sua dimensão histórica, i.e., nos termos em que possa servir para a caracterização de uma época distinta da época presente ou que possa contribuir para a formulação de uma Teoria da História. Em particular face à filosofia política clássica, que se definia pela procura da verdade absoluta e permanente, o entendimento historicista, ao partir do princípio de que essa verdade não existe, relegará os seus ensinamentos para o estatuto de mera manifestação das crenças ou ideologias da Grécia Antiga, e, portanto, de valor pouco mais do que arqueológico.

Repudiando esta visão, Strauss acreditava na possibilidade de compreender um autor do passado nos exactos termos em que este se compreendera, desde que o método de interpretação adequado seja aplicado. Pelo contrário, o equívoco residiria justamente na tentativa de interpretação de um autor não-historicista através de uma abordagem historicista. Ora, para aceder aos ensinamentos do passado filosófico seria necessário, sobretudo no que concerne os grandes autores da Grande Tradição intelectual ocidental, partir do princípio de que ninguém estaria melhor habilitado para a sua compreensão do que os próprios sobre si

¹¹⁹ *On Tyranny*, p.25.

mesmos.¹²⁰ E que a mente humana é, pelo menos nas suas expressões filosóficas mais elevadas, verdadeiramente livre.

Strauss responde à questão do poder da história face à ao poder da mente, aludindo ao carácter teórico dos problemas permanentes, usando para o efeito um exemplo de Aristóteles. Sendo evidente que o Estagirita não podia ter uma opinião formada acerca da construção de um Estado Mundial, pois desconhecia a tecnologia necessária para o efeito, por gozar das capacidades necessárias para aceder aos problemas fundamentais em causa nessa construção, podia, tal como o fez, articular as suas ideias em relação ao perigo que a inovação tecnológica livre de uma supervisão política ou moral podia constituir.¹²¹

Esta questão também se ilumina com recurso à alegoria da caverna da filosofia socrático-platónica, que indicava que a verdade estaria, pelo menos em potência, disponível em qualquer tempo e espaço histórico, desde que a sua procura correspondesse à solicitação genuinamente filosófica de uma progressiva substituição das opiniões pré-filosóficas presentes na cidade, num esforço aporético de ascensão progressiva até à *verdade natural*. Perante a afirmação de uma verdade permanente ou imutável, por exemplo, o *direito natural*, o horizonte historicista parece ter de recuar, na medida em que uma tal verdade seria por natureza imune às mudanças históricas.¹²²

Ora, se, conforme vimos, o enquadramento historicista carece de um momento e de uma verdade absoluta, também ele poderá ser reproduzido nos termos alegóricos da caverna: as opiniões pré-filosóficas seriam, no equivalente historicista, o próprio curso da história até à derradeira tomada de lucidez do homem através da descoberta da História - o momento em que sai da caverna. Ou seja, o historicismo pode ser pensado como uma efectivação prática

¹²⁰ *Direito Natural e História*, p. 31.

¹²¹ *Ibid*, p.23.

¹²² *Ibid*, p.32

do modelo clássico: ao contrário do modelo clássico, aplicável a qualquer tempo ou lugar, a história do pensamento é da ordem da *praxis*, pois decorre da própria experiência histórica. Esta diferença pode ser notada, desde logo, no carácter dogmático da tese historicista face à flexibilidade do conceito original de filosofia, que era entendida como procura por conhecimento e não como conhecimento em si mesmo.

Para Strauss, a possibilidade de ascender ao conhecimento ou à sabedoria não pode ser pré-determinada por qualquer relação entre o homem e a sua situação histórica. Ela depende somente do reconhecimento dos problemas permanentes que correspondem à relação do homem com a cidade. Em vez de pensar nos termos de uma cidade específica, cujas particularidades condicionariam o pensamento e a acção do homem, trata-se de pensar a abstracção de uma cidade no seio da qual reinam sempre certas convenções - o *nomos* -, que se distingue do que é «verdadeiro por natureza», cujo acesso estaria disponível ao filósofo. Dentro da categoria historicista, pelo contrário, o pensamento vê-se enclausurado à cidade «específica», a um determinado tempo histórico, constringido por uma determinada cultura. A filosofia histórica subordina-se a uma «*Weltanschauung*».¹²³

A contradição fatal no historicismo reside no facto da sua doutrina assentar, paradoxalmente, numa premissa filosófica e, portanto, por excelência «a-historicista». A afirmação da superioridade da tese histórica enquanto teoria explicativa depende de uma verdade absoluta e imutável: a de que todo o pensamento é histórico. Pelo que, deparada com a possibilidade de regresso ao pensamento não-histórico, a escola histórica terá de argumentar que, nesse caso, a única verdade eterna, absoluta e imutável, estaria a ser obscurecida.¹²⁴ O historicismo não pode conviver com a asserção da existência de uma verdade permanente ou imutável, mas também não pode sobreviver sem ela.

¹²³ *Ibid*, p.14

¹²⁴ *Ibid*, p. 25.

Talvez Max Weber, a autoridade máxima da ciência social moderna, tenha visado resolver este problema. A ciência social, tal como Weber a concebe, procura ir mais longe na negação das possibilidades da filosofia política do que o historicismo. Porquanto o historicismo depende de uma verdade absoluta, e, conforme vimos a propósito de Marx, até se permite identificar leis não-históricas desde que subordinadas a uma lei histórica, para Weber, a investigação social científica, enquanto não operar uma modificação radical da realidade, não poderá asseverar a existência de qualquer verdade que seja absoluta, permanente, imutável.¹²⁵

A oposição de Weber à possibilidade de uma verdade filosófica não é de cariz histórico. Fundamentalmente, o que Weber não admite é a possibilidade de escolher entre os diferentes valores ou diferentes fins disponíveis ao homem e à sociedade, que entende estarem em permanente conflito. Uma verdade filosófica carrega impreterivelmente uma dimensão *normativa*; ela responde, pelo menos na sua aceção clássica, à pergunta de qual a melhor vida para o homem. Weber, pelo contrário, não podia conferir o estatuto de ciência ao que não considerasse ser normativamente neutro. A sua ciência social moderna não se podia arrogar da prerrogativa de julgar os fins políticos ou morais de diferentes sociedades, limitando-se a identificar padrões de causalidade entre factos desprovidos de valor. Para elaborar o seu projecto de ciência, Weber precisava, então, de operar uma modificação radical da realidade, que ficou conhecida como a *distinção factos-valores*. Cingindo-se ao que é «factual», por oposição ao que é «valorativo», a ciência social de Weber procura, tal como a ciência médica ou química, oferecer resultados que se querem objectivos e, portanto, transhistóricos. Para aceder ao estatuto de verdade científica basta separar o «ser» do «dever-ser».¹²⁶

¹²⁵ *Ibid*, p.35.

¹²⁶ *Ibid*, p.38.

Assim, a ciência social moderna, ao evitar o problema da heterogeneidade entre valores, poderia pelo menos iluminar o carácter de insolubilidade constituído pelos diferentes valores conflitantes.¹²⁷ Esta abordagem está nos antípodas da proposta da filosofia política clássica, que opera sob o princípio basilar de que é possível distinguir racionalmente entre o que é o bem e o que é o mal, ou entre o que é justo e o que é injusto. Distinções que implicam obviamente uma análise valorativa. Porque é que a ciência social moderna se recusa a operar essa distinção?

Em primeiro lugar, é crucial destacar que para Weber o real é sempre individual e, como tal, o homem age e reage apenas em relação a fenómenos também eles individuais.¹²⁸ Contra uma determinada tradição histórica, Weber interpreta o mundo como um caos totalmente desprovido de sentido. O único conhecimento verdadeiro é o conhecimento do que é individual por oposição ao que é universal. Todavia, e aqui em consonância com a perspectiva histórica, Weber deixa-se impressionar pela tese convencionalista. Isto é, a variedade de realidades, presentes e históricas, que são interpretadas de forma totalmente distintas através de julgamentos individuais e subjectivos, parece não autorizar uma verdade absoluta que se baseie em conhecimento permanente. Pelo menos enquanto a análise da realidade não for desprovida de conteúdo subjectivo.

Ao operar a distinção entre o «ser» e o «dever-ser», Weber acredita ter aberto o caminho para um tipo de conhecimento permanente. No entanto, como o próprio Weber reconhece, esse conhecimento estaria apenas ligado ao próprio método utilizado. Weber não negava que o primeiro passo de qualquer investigação científica, o interesse no objecto que se visa estudar, comporta em si uma carga valorativa.¹²⁹ Tentava ultrapassar esta dificuldade argumentando que o conhecimento científico reside não no valor final que se atribui à

¹²⁷ *Ibid*, p. 34.

¹²⁸ *Ibid*, p. 35.

¹²⁹ *Ibid*, p. 36.

descoberta científica, mas nos meios utilizados para lá chegar.¹³⁰ Nem os resultados de um processo laboratorial, em que a realidade seja manipulada ao ponto dos factores que se visa investigar serem totalmente isolados, podem ser julgados em termos valorativos pelo método de Weber. A descoberta de uma vacina é científica porquanto se demonstra que, através de um certo método, um certo processo resulta num certo produto. Em termos normativos a vacina é neutra: diferentes indivíduos em diferentes épocas podem ter visões alternativas quanto ao seu valor.

O método de Weber assume que é a contingência histórica a determinar os interesses da investigação científica e que é a contingência individual que não permite julgar normativamente os seus resultados. Mas, ao operar a distinção *factos-valores*, a ciência pode transcender – enquanto método – o carácter essencialmente arbitrário da realidade. É sobre este último ponto, o carácter arbitrário da realidade e a heterogeneidade entre valores conflitantes que nela se inserem, que podemos ir ao âmago da «filosofia social» de Weber.¹³¹ Strauss remonta a recusa weberiana em tratar a realidade através de juízos de valor ao problema teológico-político, particularmente na sua expressão característica do *zeitgeist* da época.¹³² Weber não pôde conciliar a denúncia do século da *irreligiosidade* e da «intramundaneidade» com a sua grande paixão pelo intelecto, que articulava nos termos da ciência moderna.¹³³ O compromisso a que chegou foi a construção de uma abordagem científica que não implicasse fazer opções morais.¹³⁴

O problema teológico-político remete o homem para duas alternativas fundamentais. Ao contrário da proposta religiosa, a escolha pela alternativa da razão ou da filosofia, ou, para Weber, da ciência, carece de uma justificação, que se depara com todo o tipo de dificuldades.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid*, p.40.

¹³² *Ibid*, p.66.

¹³³ *Ibid*, p.65.

¹³⁴ *Ibid.*

Desde logo, a que para Strauss é a mais fundamental: a evidência de que a ciência não pode refutar a revelação abala da forma mais profunda os alicerces da alternativa que se funda na razão¹³⁵. Por Weber interpretar a realidade como o puro caos, e por subjectivar radicalmente a natureza do conhecimento, a sua ciência apenas pode sobreviver se modificar o mundo natural tal como ele se expõe ao homem.¹³⁶ Weber tem de direccionar o objecto da ciência a uma realidade transformada.

A ciência moderna negará conferir o estatuto de ciência ao pensamento que assuma a permanência ou a universalidade de conteúdos de carácter normativo inteligíveis através da razão natural, por mais elementares que estes possam parecer. Assim sendo, estes são remetidos para o domínio das escolhas. Isto é, para a condição de ideologias.¹³⁷ Qualquer resposta à indagação sobre os valores que estruturam a melhor vida do homem, escapando a uma validação empírico-factual, é remetida para esse domínio. O caminho está aberto para o relativismo: os vários valores conflituantes tornam-se normativamente indistintos e uma escolhe entre eles apenas pode caber a uma decisão. Paradoxalmente, a ciência que desenvolve os mais variados ramos da técnica, torna-se incapaz de discutir os fins a que os avanços tecnológicos que ela própria concebe se devem destinar.

Weber tentou ultrapassar o relativismo, argumentando que a energia vital do homem residiria na sua capacidade de fazer uma escolha convicta, o mais convicta possível, entre valores que em si não comportam uma preferência objetivamente demonstrável. O importante para Weber era o imperativo de seguir os próprios ideias – a indiferença seria o maior dos pecados.¹³⁸ Isto porque, argumentava, a dignidade humana deriva da autonomia que o homem

¹³⁵ *Ibid*, p.67.

¹³⁶ *Ibid*, p.68

¹³⁷ Thomas Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006), p. 10.

¹³⁸ *Dirieto Natural e História*, pp. 41 e 42.

goza na escolha entre valores conflitantes.¹³⁹ Mas essa escolha seria sempre subjectiva. Ao ponto de Weber recomendar que o homem siga «Deus» ou o «Diabo», desde que ao fazê-lo esteja a seguir os seus ideias. Na subjectividade ou relatividade total, o que para um homem é Deus, para outro pode ser o Diabo.¹⁴⁰

Este relativismo seria particularmente pernicioso para o Ocidente por contrariar a sua tradição de universalidade. Basta invocar a universalidade dos ensinamentos bíblicos, da difusão iluminista do conhecimento racional e científico, ou dos princípios do regime político democrático. Esta universalidade assenta na possibilidade de a razão discernir determinadas verdades naturais.¹⁴¹

É por forma a combater os dois fenómenos que descrevemos que Strauss invoca o problema do direito natural, um conceito coevo à tradição ocidental, mas obscurecido pela modernidade tardia. Acontece que, segundo Strauss, é do conceito de direito natural moderno, mais eloquentemente formulado por John Locke que estes fenómenos descendem intelectualmente.¹⁴² A tradição do direito natural moderno afirma a existência de verdades absolutas e permanentes, mas, para Strauss, ela não está isenta de problemas ou tensões, pelo menos quanto aos seus frutos. Não é fácil discernir, no pensamento de Strauss, em que

¹³⁹ *Ibid*, p.39.

¹⁴⁰ A imposição de uma limitação normativa ao objecto do seu estudo deslocará a investigação científica para o estudo de diferentes sociedades, porquanto essa análise é essencialmente descritiva e eticamente neutra. E porque contribui para iluminar a conflitualidade irresolúvel entre valores. Este impasse da indiferenciação dos valores e da impossibilidade de estabelecer um fim ao qual o homem e as sociedades possam aspirar traduziu-se, em termos políticos, no culto da tolerância, da abertura e da diversidade, justamente por serem valores desprovidos de uma substância auto-suficiente orientadora da acção do homem. Isto é, eles são o mais eticamente neutros possível, adquirindo o seu significado em termos relacionais, relativamente ao outro. Um outro que, podendo ser intolerante, acaba por reforçar as incertezas e hesitações modernas.

¹⁴¹ *City and Man*, p.3.

¹⁴² *Direito Natural e História*, p.1, p.7 e p.143. Por sua vez, a tradição do direito natural de Locke é decisiva na filosofia subjacente à Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. O que levanta a questão de o porquê de Strauss gabar a Declaração nas páginas iniciais do seu livro para, logo a seguir, enunciar as suas limitações. «O resultado da tradição natural de tolerância de Locke, ou da noção de que todos têm um direito natural à busca da felicidade tal como a entendem, torna-se *num seminário de intolerância*» (p. 7).

dimensões é que o projecto moderno é originariamente problemático, e em que outras foi vítima de uma deturpação *a posteriori*, talvez contra o seu espírito.¹⁴³

Concluindo, Strauss remonta o historicismo e a ciência social moderna ao culminar de um processo iniciado por um novo paradigma fundado por Maquiavel, no qual a filosofia se orientou para a *praxis*, tornando-se um instrumento ao dispor dos objectivos políticos do homem, perdendo a sua vocação originária de dedicação exclusiva à busca pelo conhecimento. Esta nova orientação filosófica resultaria na progressiva perda de qualquer noção de transcendência do humano. A caverna tornava-se progressivamente a substância da indagação filosófica.¹⁴⁴ Teria sido esta nova vocação da filosofia política a configurar o que Strauss chama de estreitamento do horizonte, pois apesar do homem moderno dispor de uma abundância material sem precedentes, este rejeitou a procura de um padrão de perfeição de justiça, nobreza ou beleza da experiência humana, i.e., das normas da natureza que estruturariam a melhor vida do homem.¹⁴⁵ Rejeitou a filosofia política clássica.

2.4 A filosofia política

Será por forma a responder à crise da modernidade que Strauss procurará promover um regresso à filosofia clássica, em particular à sua dimensão política, visando ultrapassar a excessiva orientação para a *praxis* característica da filosofia moderna, por um lado, e a insuficiência do conceito de direito natural moderno, por outro.¹⁴⁶ Não obstante a gravidade da crise da modernidade, Strauss não subestimava a força do movimento moderno, nem

¹⁴³ Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, p.25

¹⁴⁴ *Thoughts on Machiavelli*, p.296.

¹⁴⁵ *Ibid*, p.291.

¹⁴⁶ *City and Man*, p.11.

ignorava os extraordinários avanços científicos e tecnológicos produzidos em todos os domínios - à excepção do domínio intelectual. Tratava-se de reconhecer que, enquanto as capacidades criativas e produtivas do homem avançavam a um ritmo acelerado, o horizonte de conhecimento racional acerca das possibilidades morais do homem ou das suas ambições espirituais rumo a um fim que o transcenda, seja este de ordem natural ou supranatural, se fora gradualmente estreitando.

Por paradoxo, terá sido a proclamação da crise da modernidade e a respectiva problematização por parte de Nietzsche e de Heidegger, a criar as condições ideais para, sem a influência ou o peso da Tradição, se abrir o caminho para um trabalho histórico de recuperação dos ensinamentos da filosofia pré-moderna.¹⁴⁷ O abalo nas convicções modernas permitia lançar um olhar fresco, isento de preconceitos, sobre a história do pensamento político e filosófico; sobre a filosofia clássica, mas também sobre a tradição medieval, incluindo a tradição judaica e árabe, e sobre os principais autores da modernidade precoce.¹⁴⁸ Strauss será tremendamente influenciado por Heidegger, o expoente máximo da escola fenomenológica fundada por Edmund Husserl, que iniciara um processo de reponderação acerca dos pressupostos da ciência moderna, sobretudo em oposição ao neo-kantianismo que dominava a academia alemã em finais do séc. XIX.¹⁴⁹

Heidegger vaticinava a decadência da tradição intelectual ocidental. Visava, assim sendo, através de um processo de «*Destruction*», subverter os seus fundamentos racionais e metafísicos, pelo menos desde Platão, esperando que, nesse vazio provocado, o homem pudesse voltar a relacionar-se com o «*Todo*», regressando à sua vocação primordial de

¹⁴⁷ *City and Man*, p.9; *Direito Natural e História*, p. 216.

¹⁴⁸ *City and Man*, introdução.

¹⁴⁹ Leo Strauss, «*Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*» em *Studies in Platonic Political Philosophy*, 29-37. Ver também Richard L. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On original forgetting*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

questionamento da essência do «Ser», i.e., do mistério ontológico.¹⁵⁰ O pensamento metafísico e técnico alienara o homem moderno da sua vocação natural de questionamento do «Ser», revestindo-o de uma artificialidade, sobretudo intelectual, que não permitia retomar essa sua especificidade natural. Seria nos fragmentos filosóficos dos autores gregos pré-socráticos que se poderia identificar uma eloquência e uma profundidade de reflexão em torno da questão do «Ser» que não fora desde então replicada, e a cujo regresso o homem moderno deveria almejar.¹⁵¹

Tratava-se de recuperar uma certa ignorância natural, que podia ser obtida com a anunciada decadência ou perecimento da Tradição. Strauss ficará fascinado com as possibilidades interpretativas que surgem com Heidegger, de reapreciação da tradição intelectual ocidental sem os dogmas da tradição racionalista e iluminista, em particular por abrir o caminho para o regresso ao pensamento clássico enquanto alternativa ao pensamento moderno.¹⁵² É percorrendo a via aberta por Heidegger, mas explicitamente contra a sua filosofia, que Strauss se apropria da tradição socrático-platónica para articular a sua própria abordagem epistemológica em torno da questão do «Ser».

Tal como os autores pré-socráticos, cujas indagações cosmológicas não lançavam o olhar da mente para qualquer outro fenómeno que não o próprio cosmos, propondo mesmo

¹⁵⁰«Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden». Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p.22; Em invglês: «We understand this task as the Destruktion of the transmitted content of ancient ontology, accomplished by way of the guiding thread of the question of Being, to arrive at the original experiences from which the initial and subsequently leading determinations of Being were acquired. (trad. William Mcneill em *From Destruktion to the History of Being*, em Heidegger Circle Gatherings Vol.2, (2012). Ver também Strauss JPCM, 462 e Velkley, p.95

¹⁵¹ Heidegger estuda sobretudo a obra de Heraclito, Parménides e Anaximandro na sua procura pela aletheia, a verdade sobre a natureza fundamental da realidade. Martin Heidegger. *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*. trad. David Farrell Krell e Frank A. Capuzzi (HarperCollins Publishers, 2012).

¹⁵² Strauss assistiu a uma conferencia de Heidegger sobre Aristóteles, tendo afirmado que nunca tivera uma experiência daquele género. Heidegger não só era incomparavelmente superior a Weber, era o único grande pensador do seu tempo. Leo Strauss «A Giving of Accounts» with Jacob Klein, *The College*, Vol. 22, No. 1 (April 1970), 461 e Leo Strauss, «Heideggerian Existentialism», em *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An introduction to the Thought of Leo Strauss* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 305.

soluções para o seu mistério, Heidegger também vai afirmar a preponderância ou a necessidade de uma ligação tanto directa quanto possível entre o Homem e o cosmos. Isto é, o próprio acto de questionamento deve estar orientado em torno da questão do «Ser», sendo no próprio acto de questionar que o cosmos pode ser sentido.¹⁵³ Sócrates também se concentra no acto de indagação sobre a cosmologia, que via como configurando a verdadeira especificidade humana, mas, crucialmente, encontra uma fase preliminar, um fenómeno antecedente que carece do desvio de atenção no questionamento do homem, tornando-se prioritário em relação ao mistério do cosmos. É o fenómeno político.¹⁵⁴ Vejamos porquê.

Heidegger desvalorizava o fenómeno político, inserindo-se o seu questionamento radical do «Ser» numa expressão do humano que, não partindo do indivíduo –contra o neo-kantianismo, Heidegger vai procurar destruir a noção de que o indivíduo se pode considerar um «ente» separado do resto do cosmos -, mas que, de todo o modo, parte de uma temporalidade, do *Dasein*, que é fundamentalmente apolítico.¹⁵⁵ Sócrates, pelo contrário, compreendia que sem o conhecimento do político não é possível partir para a indagação sobre o cosmos ou sobre a natureza. Porquanto o político constitui o primeiro e mais fundamental ponto de abertura entre a alma humana e o «Todo» de que esta é parte. Começar pelas coisas políticas significa começar pelo que é primeiro, que, para Sócrates, é sempre o mundo das opiniões pré-políticas.¹⁵⁶

Sócrates, num ponto em que é acompanhado por Aristóteles, constata que o homem não dispõe dos instrumentos naturais necessários para o conhecimento do mistério ontológico. Mas a ininteligibilidade do «Todo» pode ser mitigada através do conhecimento das partes que o constituem, essas nitidamente inteligíveis. A questão primordial do «Ser»

¹⁵³ Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On original forgetting*, p. 137.

¹⁵⁴ Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*. (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p.39.

¹⁵⁵ Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On original forgetting*, p 46.

¹⁵⁶ Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.105.

será concatenada por Sócrates ao ser «Ser Parte». Uma dessas partes, a mais fundamental, e que o homem está habilitado a conhecer é o «Todo» político, que por sua vez permite conhecer o «Todo» da alma humana.¹⁵⁷ Estas partes, que enformam elas próprias uma totalidade, constituem o ponto de abertura especificamente humano em relação ao *cosmos*. Assim, a procura filosófica pelos fins da política é a procura pelo conhecimento do ponto de abertura com o mistério do «Todo».¹⁵⁸ Compreende-se que o desvio de Sócrates da questão cosmológica não pode ser interpretado como uma simples desconsideração por essa questão. O que era necessário era pensar noutra forma de aceder ao cosmos.

A abrangência ou a totalidade do fenómeno político resulta do facto de que o fim da política é a procura do bem-comum. Ao contrário de todas as restantes actividades presentes na *polis*, apenas a actividade do estadista visa o seu bem geral. E, para a tradição clássica, o conhecimento acerca do que compõe o bem-comum não é imediato, mas carece de uma reflexão filosófica prévia. Esta reflexão é indissociável da discussão sobre o melhor tipo de regime, que por sua vez se relaciona com a questão de qual a melhor vida para o homem. Sócrates e Aristóteles concordam que a vida filosófica é a vida mais elevada, em boa medida porque se trata da actividade que faz sentir mais prazer.¹⁵⁹

Por outro lado, regressando à primariedade do político, é necessário notar que as opiniões pré-filosóficas que se encontram na cidade, por mais imperfeitas ou insuficientes que sejam, pressupõem sempre um horizonte de conhecimento, ainda que limitado, do *cosmos*.¹⁶⁰ Para além de articularem o que é mais urgente e fundamental na experiência

¹⁵⁷ Para os clássicos, a alma humana pode ser conhecida a partir do enquadramento fornecido pelo fenómeno político. A alma é considerada um microcosmo do político, tornando-se os elementos que a constituem visíveis no contexto da polis, em particular considerando a variação dos seus regimes políticos, que se repercute de forma paralela na alma. Isto é, a alma contém, em potência, características associadas aos diferentes tipos de regimes, que sobressaem consoante a variação do regime político, criando um tipo de alma, ou um tipo de homem, que se define através dos valores característicos desse regime que o governa. Ver *What is Political Philosophy? And Other Studies*, p.39.

¹⁵⁸ *City and Man*, p.18

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 49.

¹⁶⁰ *Ibid*, p.19-20.

humana, as suas preocupações e aspirações mais profundas, as opiniões da cidade transportam consigo uma ideia rudimentar do «Todo», cuja gradual substituição, através de um esforço filosófico aporético, permite o conhecimento do «Todo» das coisas políticas, que por sua vez permite articular o «Todo» da alma humana – os pontos de acesso ao cosmos.¹⁶¹ As opiniões pré-políticas antecedem a problematização do cosmos, pelo que o conhecimento filosófico que parta da cidade será mais fundamental do que o conhecimento apolítico de questionamento do «Ser». ¹⁶²

Fazendo justiça a Heidegger, é necessário reconhecer que o Filósofo da Floresta Negra concordaria que a abertura da alma humana ao «Todo» deve ser o ponto de partida para a procura pelo conhecimento ou pela sabedoria. Mas Heidegger argumentava que o primeiro momento filosófico de Sócrates corresponde ao momento em que o homem desvia a sua atenção da questão primordial de questionamento do «Ser». ¹⁶³ O pensamento racional afastaria o homem da sua vocação essencial de questionamento. Permitindo conhecer a factualidade do mundo - em linguagem heideggeriana, do que é relativo à temporalidade do «*Dasein*» -, ele não era o instrumento interrogativo adequado para desvendar o mistério cosmológico.

O conhecimento da essência do «Ser», por oposição aos diferentes «seres», apenas poderia ser alcançado através de uma forma característica do homem se relacionar com o cosmos: através da *pragmata*, os instrumentos ou as ferramentas presentemente disponíveis, que, após décadas de corrupção, principalmente da linguagem, às mãos da filosofia, do pensamento racional, do pensamento técnico, não possibilitariam, no tempo de Heidegger, esse contacto essencial. ¹⁶⁴ A desvalorização da «razão» em Heidegger seria, contudo, ainda

¹⁶¹ *Direito Natural e História*, p. 108.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On original forgetting*, p 53.

¹⁶⁴ *Ibid*, p.164.

um vestígio de um elemento moderno de que Heidegger não se livrara: o que Strauss trata por historicismo radical.¹⁶⁵

Por um lado, a abordagem radical de Heidegger desbloqueou o caminho para a recuperação de um horizonte não-historicista na razão clássica, mas Heidegger, ainda ancorado no historicismo radical, não se apropriou desse enquadramento para a sua filosofia. Para Strauss, Heidegger não encarara de forma suficientemente radical a possibilidade de regressar a Sócrates. Por outro lado, tal como o seu existencialismo, o historicismo de Heidegger bloqueava a entrada do político na sua filosofia. Vejamos melhor.

Heidegger, enquanto partidário da escola histórica, radicalizara a preferência rousseauiana do particular pelo universal. Por outro lado, conforme vimos, a importância do particular ou da temporalidade da escola histórica está em tensão com a premissa filosófica de que depende. Ou seja, para ser coerente, a escola histórica teria de partir, não de uma crítica histórica, mas de uma crítica filosófica à própria possibilidade filosófica.¹⁶⁶ O historicismo pode reproduzir uma preferência pelo local e o temporal em relação ao que é eterno. Mas não estará imune à contradição enquanto depender de premissas filosóficas para sustentar o a sua negação da filosofia. Por outras palavras, uma crítica filosófica aos limites da razão, é também forçosamente uma crítica do historicismo.

Strauss remonta a aversão do historicismo em relação à filosofia à tradição do idealismo alemão, que por sua vez remonta a Hobbes: basta invocar o que o filósofo de Malmesbury afirmou sobre a filosofia tradicional: era mais um sonho do que uma ciência.¹⁶⁷ Frase que nos remete imediatamente para o já citado capítulo 15 d'O Príncipe. O que

¹⁶⁵ *Direito Natural e História*, p.26.

¹⁶⁶ Daí que Strauss fale em absurdo. *Direito Natural e História*, p.25.

¹⁶⁷ *Ibid*, p.144.

Maquiavel fez na aparência, Hobbes e Heidegger viriam a fazê-lo na prática: a desvalorização da *theoria*.¹⁶⁸

Este ponto é a chave para compreender a dificuldade da reafirmação do político através de uma abordagem histórica. A recusa do que é transhistórico por parte de Heidegger deve-se à sua preferência pela *pragmata* em relação ao domínio teórico. Mas como é que Heidegger escapa à necessidade de a razão prática ser aprioristicamente orientada por uma *theoria*? Como é que o filósofo pode procurar uma verdade prática sem ter uma ideia, por mais insuficiente que seja, sobre ela? Apenas o poderá fazer alegando o carácter arbitrário do pensamento e da razão. Isto é, destruindo a *theoria*, incluindo a que pudesse servir de base para uma análise da história. Daí que Heidegger negue o carácter de completude do «Todo».¹⁶⁹ Porquanto para Heidegger a *theoria* é inferior à *pragmata* e o carácter desta é sempre de total imprevisibilidade.¹⁷⁰

Negada a *theoria*, qualquer preferência, até pela temporalidade ou pelo *Dasein*, não podia ser fundada na razão, mas numa decisão. Politicamente, essa decisão carregava o peso, como Nietzsche notou, da relatividade historicista de toda uma tradição. Isto é, a vida política, enquanto *praxis*, carece de determinados arranjos necessariamente contingentes porque fundados no compromisso. A posição do historicista radical é a de apontar que esses arranjos não se fundam em nada que não a pura arbitrariedade. Não só se oblitera a *theoria*, mas destrói-se a «capa protectora» que a vida política sempre carece. Daí nada impedir que «uma escolha desprezível» possa ser considerada «ada mais do que uma «decisão resoluta ou infinitamente séria»».¹⁷¹

¹⁶⁸ *Ibid*, p.5.

¹⁶⁹ Morgado, *Introdução a Direito Natural e História*, p. XXIX.

¹⁷⁰ Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On original forgetting*, p 131.

¹⁷¹ *Direito Natural e História*, p.7.

Com isto não queremos indicar que a afirmação de um carácter permanente ou imutável enformado pela *theoria* estaria isento de tensões em relação à vida política. Por um lado, a vida política depende de determinados arranjos avessos à filosofia, que são radicalmente postos em causa de acordo com a tese do historicismo radical. Por outro, não será apenas a conclusão que esses arranjos são arbitrários que se pode revelar pernicioso, porquanto esse carácter arbitrário poderá ser precisamente a conclusão de um exame filosófico sobre a cidade. Na tradição clássica, é mesmo necessariamente assim. A cidade ideal, a que é fundada no discurso, será sempre uma ameaça para a cidade real. Deste modo, por forma a restaurar a possibilidade da *theoria* e do político, Strauss terá de recuperar a tradição do esoterismo.¹⁷²

Por fim, referir que Strauss se serve uma vez mais de Sócrates para criticar uma outra vertente da desvalorização da razão por parte de Heidegger. A famosa frase «só sei que nada sei», indica que o único, pelo menos o mais fundamental, conhecimento acerca da essência ou natureza do cosmos é a ignorância do homem em relação ao seu mistério, justamente o que o convoca à reflexão. Só que o próprio facto do mistério, o facto da ignorância do homem em relação ao «Todo», é, em si, já uma forma de conhecimento. Um conhecimento essencial, dir-se-á até fundacional, para a filosofia política.¹⁷³ A consciência da ignorância indicia que a vocação do homem é a procura de conhecimento. A melhor vida do homem, a vida mais conforme à natureza, é, portanto, a vida entregue à procura do conhecimento.¹⁷⁴

A intransigência própria da filosofia é uma consequência desta reflexão, porquanto a resposta ao mistério cosmológico que radique numa decisão, seria uma corrupção desse conhecimento da ignorância.¹⁷⁵ A procura filosófica não se pode submeter ou deixar-se

¹⁷² Em última análise fá-lo-á com a substituição do Platão de Heidegger pelo Platão de Al-Farabi.

¹⁷³ *Direito Natural e História*, p.26.

¹⁷⁴ «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», p. 113.

¹⁷⁵ «The very insight into the limitations of philosophy is a victory of philosophy: because it is an insight», Ver «Reason and Revelation, p.174»; Velkley, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On original forgetting*, p.174.

influenciar pela autoridade das várias expressões convencionais da cidade, seja a autoridade religiosa, seja a autoridade política. A filosofia, de acordo com o entendimento dos clássicos, deve ser guiada exclusivamente pelo prazer que é provocado pela procura de sabedoria – o *eros*.¹⁷⁶ Era, portanto, necessário destacar a vida filosófica dos restantes modos de vida.

A existência da tensão entre a vida teórica e a vida prática a que aludimos confirma esta necessidade. Por um lado, a procura insubmissa pela verdade filosófica requer uma atitude de intransigência, de subversão das leis e dos costumes da cidade.¹⁷⁷ Por outro, reconhece-se que a convenção da cidade é avessa à verdade filosófica.¹⁷⁸ Ademais, o filósofo clássico carece da vida na *polis* para a sua indagação filosófica, não só pelas suas necessidades físicas, mas por partir das opiniões pré-filosóficas para a sua procura pela sabedoria. Mas a vida filosófica é uma vida privada, de reclusão, que não se harmoniza facilmente com a vida na cidade. Nos seus momentos mais intransigentes, Strauss chega mesmo a afirmar que a procura pela verdade exige a negação dos deuses da cidade.¹⁷⁹ A necessidade de radicalidade na actividade filosófica não se coaduna com a moderação de que a vida prática carece. Assim, torna-se necessário distinguir entre o modo intransigente e radical da arte de *filosofar* e a moderação com que o filósofo deve *comunicar* a sua mensagem.

¹⁷⁶ Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.88.

¹⁷⁷ Não seria correcto associar a filosofia clássica a um estrito racionalismo, no sentido moderno, ou de recusa do transcendente. Pelo contrário, a procura da transcendência é uma das características do idealismo clássico. A filosofia clássica reconhecia os perigos de sucumbir à tentação racionalista, precisamente pela sua constatação da ignorância do homem em relação ao conhecimento do «Todo» do cosmos. Sócrates e Aristóteles rejeitam a possibilidade de se conhecer o «Todo» porque, para o fazer, ter-se-ia de cumular dois tipos de conhecimento incompatíveis: o conhecimento homogéneo e o conhecimento heterogéneo. O tipo de conhecimento homogéneo encontra-se, por exemplo, no modo de pensar aritmético, enquanto o conhecimento heterogéneo, um conhecimento superior, lida com o fim último da vida do homem e o bem comum da cidade. Seria necessária uma certa combinação entre estes dois modos de conhecimento para compreender o «Todo», mas a filosofia clássica nunca perde de vista esta limitação gnosiológica natural.

¹⁷⁸ *Persecution and the Art of Writing*, p.95.

¹⁷⁹ Leo Strauss, *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon*, em *Social Research*, Vol. 6, No. 4, 1939, p. 531.

2.5 O esoterismo

A moderação clássica deve-se à tentativa de conciliação entre o carácter insubmisso da filosofia e o reconhecimento da sua potencial destrutividade em relação à cidade. Uma lição que Strauss pensa ter sido esquecida pela tradição moderna. Facilmente se compreende o facto de a moderação política clássica ser indissociável daquela fina arte de escrita evocada na introdução a este trabalho: a arte de escrita esotérica. Encarado o perigo da filosofia para a cidade, torna-se evidente a razão pela qual a tradição esotérica pretendia velar uma parte dos seus ensinamentos filosóficos, tornando-os acessíveis apenas através de um árduo trabalho de interpretação e direcionando-os apenas para um certo tipo de leitor. Analisemos melhor.

Em primeiro lugar, ainda não referimos a razão mais evidente para que um autor opte por escrever de forma esotérica: a possibilidade de escapar à censura. O autor que viva num tempo em que impere uma vigilância política ou religiosa restritiva da liberdade de expressão e de pensamento terá de considerar os perigos que a divulgação de um tipo de mensagem subversiva possa constituir em termos da sua segurança pessoal, e também de considerar a sobrevivência e a transmissão da sua obra.¹⁸⁰ Dando o exemplo de Maquiavel, Strauss afirma que a sua contenção foi, de certo modo, imposta, referindo de seguida o famoso caso do livro de sobre a imortalidade das almas que não escapara à censura da Igreja.¹⁸¹

Foi sobretudo através do estudo da tradição judaica e árabe medieval que Strauss redescobriu esta arte de escrita. Vários célebres filósofos desta tradição enfrentavam um perigo de censura às mãos das autoridades religiosas, mas o seu esoterismo também se deve ao legado da tradição clássica. Seja como for, compreendemos uma das razões pela qual a modernidade, sobretudo a modernidade tardia, em que inexistia censura formal, não se ter confrontado com

¹⁸⁰ *Persecution and the Art of Writing*, p.33.

¹⁸¹ *Thoughts on Machiavelli*, p. 13 e p.32.

a necessidade de escrever de forma esotérica. Ainda assim, o esquecimento ou obscurecimento desta forma de escrita na tem as suas raízes, de acordo com Strauss, numa explicação mais profunda.

No afã moderno pela criação de um mundo cada vez mais racional, foi olvidada a ideia de destrutividade ou subversividade da filosofia. Os autores da modernidade filosófica tardia, influenciados pelos valores do iluminismo, da tentativa de emancipação da razão, não vislumbraram a necessidade de esconder ou camuflar os seus ensinamentos; pelo contrário, as suas filosofias estariam ao serviço da transformação da sociedade e, para tal, foram progressivamente fazendo uso da persuasão do *demos*. A construção de sociedades racionais implicava não apenas a instrumentalização da filosofia para esse fim, mas também a sua difusão tão alastrada quanto possível.¹⁸² A filosofia ou a razão moderna teriam o condão de persuadir uma multidão que se pretendia emancipada da superstição e do preconceito, tornando-se disponível para participar na nova razão que estava a ser construída.¹⁸³ No pensamento pré-moderno, no entanto, abundam exemplos do cultivo de uma arte de escrita particular, caracterizada pela obliquidade de pelo menos uma parte substancial do seu significado.

A perigosidade da filosofia em relação à cidade pode ser mitigada pela arte de escrita esotérica na medida em que esta permite atribuir a uma obra uma estrutura de carácter binário, ou mesmo múltiplo, fazendo distinguir os propósitos da mensagem exotérica, mais superficial, com os da mensagem esotérica, de mais difícil acesso. Desta forma, é possível direccionar diferentes ensinamentos ou mensagens a tipos de leitor distintos. Ao leitor pouco experiente ou versado na arte filosófica, comunicando uma mensagem exotérica, i.e., mais imediatamente acessível, enquanto ao leitor mais experiente e, por isso, mais escrupuloso, se reserva os

¹⁸² Não se quer com isto dizer que a filosofia moderna se tornou de mais fácil compreensão, mas que a existir dificuldade ela não se deve a uma reflexão acerca da sua perigosidade.

¹⁸³ *Persecution and the Art of Writing*, p.34.

ensinamentos esotéricos, os mais radicais e subversivos. Permite-se expor determinados ensinamentos que se compatibilizam com a manutenção de uma ordem política e social, enquanto se incentiva a reflexão dos potenciais filósofos, os únicos que têm a capacidade para transcender o conhecimento limitado da cidade.

Esta noção relaciona-se com a perspectiva clássica da necessidade de protecção da vida política, mas ela também compreende uma dimensão positiva de necessidade de estimular as almas particularmente habilitadas à vida filosófica. Fundamentalmente, a obra esotérica proporciona uma experiência de leitura particularmente activa. Por meio do emprego do humor, da ironia, de enigmas, de pormenores aparentemente insignificantes, induz-se um especial tipo de leitor ao esforço de procura por uma verdade velada. Este esforço permite que os jovens aprendizes de filósofos acompanhem o pensamento de um autor. Começando num ponto de partida superficial podem, passo a passo, acompanhar o seu mestre até ascender à sua palavra-final. Por outras palavras, a arte esotérica é permeável a uma forma de sedução característica da filosofia. O aprendiz de filósofo, especialmente o que encara a sabedoria como o bem mais precioso, o que lhe traz mais felicidade, deixa-se guiar pelo *eros* vertido nas páginas escritas pelo seu mestre.¹⁸⁴ Trata-se do amor pela sabedoria, o que não se confunde com a sabedoria em si mesma.

A obra esotérica replica a vida filosófica tal como entendida pelos clássicos, que Strauss articula com recurso à imagem de um homem a cavalo, mas que não é um centauro.¹⁸⁵ Quer dizer, a obra tem um destinatário mais sensato, que demora a reflectir sobre os problemas filosóficos, e um destinatário com menos discernimento e mais impetuoso, atingindo a combinação de ambos a perfeição. A vida filosófica assenta numa dualidade similar: a actividade filosófica é a procura pela transcendência do conhecimento limitado da

¹⁸⁴ Pangle, *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, p.55.

¹⁸⁵ *Thoughts on Machiavelli*, p.290.

cidade, apercebendo-se da necessidade de esconder os ensinamentos mais subversivos sob uma capa de moderação compatível com a mesma. Mais do que isso, ela permite partir das opiniões pré-filosóficas rumo à sabedoria, sem permitir, que a sua procura pela filosofia seja condicionada ou confundida por essas opiniões, isto é, com as pretensões avessas à filosofia que sempre imperam na *polis*. As convenções têm de ser radicalmente confrontadas com o que é eterno, permanente, imutável ou verdadeiro por natureza.

Para Sócrates, não pode haver dúvidas, o fenómeno religioso era uma dessas opiniões que se encontravam na cidade. Neste aspecto, a tarefa da filosofia clássica está facilitada porquanto as reivindicações do fenómeno religioso pagão eram de carácter político: Sócrates foi condenado à morte por ofender os deuses da cidade, nenhuma transgressão havia sido feita no domínio da alma. Mais importante, não era difícil partir da opinião tipicamente religiosa da *polis*, e articulá-la de modo filosófico. Os deuses pagãos não eram avessos à sabedoria filosófica. Tudo se altera com a Revelação.

2.6 O problema teológico-político

O adversário por excelência de Atenas é Jerusalém. Da proposta da Revelação resulta uma explicação para o mistério ontológico que põe em causa a filosofia, pelo menos tal como esta era entendida pelos clássicos. Conforme vimos, para Strauss, a Revelação radica na fé: pede-se aos homens uma atitude de humildade e de submissão à palavra divina, condenando a arrogância excessiva que caracteriza a atitude que julga a razão humana capaz de desvendar os mistérios próprios da experiência humana, desde logo a origem ou o sentido do cosmos. Esta atitude é incompatível com a abordagem de homens como Sócrates ou Aristóteles, que nunca descansariam de justificar a superioridade da filosofia de forma exclusivamente

filosófica, i.e., sem recurso a argumentos de autoridade teológica ou de conveniência política. Uma particularidade que agrada a Strauss.

Recuperemos o paradoxo do problema teológico-político. A filosofia e a Revelação não podem coexistir se mantiverem os princípios que reivindicam para si próprias. A filosofia não pode permitir que a resposta ou a explicação final dos problemas fundamentais assente na suspensão da razão ou do julgamento sem que tal ponha em causa os seus alicerces. Mas a filosofia não está munida das armas que a permitam, sem hesitar, negar o carácter divino da existência do *cosmos*. O próprio facto da Revelação parece questionar definitivamente a superioridade de uma vida de devoção ao conhecimento. Se os deuses pagãos ainda permitiam resolver este dilema, afirmando que um deus sábio não podia condenar uma vida dedicada ao conhecimento, a Revelação não vai permitir um tal compromisso. Para Jerusalém, o mero acto de deixar a questão de Deus em aberto é equivalente a uma rejeição implícita da Revelação: de acordo com as reivindicações da proposta religiosa, a crença na Revelação não pode ser suspensa ou adiada. A filosofia e a religião não podem descansar enquanto não se derrotarem, mas elas são incapazes de o fazer.¹⁸⁶

Ainda assim, o paradigma desta relação problemática altera-se substancialmente em cada uma das três religiões Reveladas: primeiro no Judaísmo, depois no Cristianismo e finalmente no Islamismo. Isto é, a natureza da mensagem de cada religião e, conexamente, o modo de organização política que cada uma despoletou, repercutiu-se na esfera da filosofia e do modo de vida filosófico. Foi a diferença de estatuto e de prestígio da razão que produziu formas particulares de se articular o problema teológico-político em cada sociedade elas enformadas pelas três religiões abraâmicas.

¹⁸⁶ *Direito Natural e História*, p.66.

Destaque-se, em primeiro lugar, a relação *sui generis* entre o Cristianismo e a razão. Ao contrário do que sucedia no judaísmo e no islamismo, a razão sempre gozou de grande prestígio no Cristianismo. O elemento distintivo da tradição cristã, em particular do Evangelho e da vida de Jesus Cristo, é a comunicação através de parábolas. A razão tornara-se, desde o início, num instrumento útil à sua interpretação. No entanto, é crucial destacar que este prestígio é exponenciado pela síntese operada no século XIV, pela mente prodigiosa de São Tomás de Aquino, que procurou compatibilizar os ensinamentos de Aristóteles com a fé cristã. Sumariamente, a resposta tomista procura a síntese entre Jerusalém e Atenas argumentando que a consciência do crente ou a sua razão natural, isto é, sem assistência divina, são suficientes para, num processo de «*sindéresis*», apreender os princípios mais elementares do direito natural.

A operação tomista tivera os seus custos, segundo a crítica de Strauss.¹⁸⁷ Em primeiro lugar, porquanto no sistema do teólogo dominicano, o cosmos obedece a um desígnio providencial – a Lei Eterna – que, conforme vimos, constitui por si só um desafio à filosofia.¹⁸⁸ Ademais, a proposta tomista não deixa de determinar a possibilidade de acesso a determinadas verdades - que a filosófica clássica não hesitaria em descrever como verdades filosóficas - por meios não filosóficos. O que, para Strauss, seria uma fatal desvalorização do esforço filosófico de procura da verdade. A vida filosófica de exclusiva dedicação ao conhecimento por meios exclusivamente filosóficos perderia simplesmente o seu sentido.

A flexibilidade do direito natural em Aristóteles ter-se-ia tornado rígida por São Tomás. Em Aristóteles a natureza estabelece um fim ao homem, mas não lhe impõe quaisquer meios específicos para lá chegar. Já em São Tomás existe a obrigação de cumprimento de determinadas normas morais que se fundam exclusivamente na existência de uma ordem

¹⁸⁷ *Direito Natural e História*, pp. 136-142.

¹⁸⁸ Aquino, São Tomás, «*On Law, Morality, and Politics (excerpts)*». ed. William P. Baumgarth and Richard J. Regan, S. J. (Indiana: *Hackett Publishing Company*, 2003), p. 78

providencialmente criada por Deus. Se o universo é uma criação de Deus, os agentes humanos devem orientar-se em relação à justiça através da participação das normas que de Deus advém. A prudência, que promove uma reflexão acerca das circunstâncias nas quais o agente moral deve agir, parece ter de ceder à autoridade de Deus. Daí que, para Strauss, o esquema tomista não seja inteligível sem argumentos de autoridade. Não dependendo exclusivamente da razão, ele não seria *natural*.

Em vez de uma síntese, Strauss argumentava que o principal autor e Doutor da Igreja iniciara um processo de confusão entre a razão e a fé, da qual a razão saía subordinada à teologia.¹⁸⁹ Crucialmente, esta subordinação teria despolitizado a filosofia, na medida em que São Tomás, ao partir, em várias premissas, da palavra de Deus, negligenciava as opiniões pré-filosóficas, reclamando um ponto de partida mais elevado para a procura do conhecimento.¹⁹⁰ A despolitização cristã tem também um outro sentido mais imanente que se sente, por exemplo, quando nega a possibilidade de perfeição da justiça na vida terrena, reservando-a para a Cidade de Deus.¹⁹¹ Veremos adiante como Maquiavel se insurge contra a excessiva preocupação supramundana ou suprapolítica por parte dos cristãos, ao mesmo tempo que acolhe a sua desconsideração pelas opiniões pré-políticas.

A crítica de Strauss ao enquadramento cristão da filosofia não se mantém no mundo judaico e islâmico. Com efeito, um dos contributos mais decisivos de Strauss para a problematização histórica do problema teológico-político será a redescoberta dos princípios da filosofia clássica na obra dos «*falasifa*», os filósofos medievais da tradição judaica e árabe. Nestas tradições, ao contrário da religião cristã, a filosofia não era considerada uma actividade nobre ou prestigante; muito pelo contrário, era vista com desconfiança.

¹⁸⁹ *Direito Natural e História* p.66.

¹⁹⁰ O que, para Strauss, é o mesmo que dizer que a filosofia deixa de ser filosofia. Strauss nunca fala de uma filosofia cristã.

¹⁹¹ Agostinho, de Hipona, *The City of God*, trad. por Marcus Dods e Thomas Merton, (New York: Modern Library, 1950), pp-161 e 162.

Paradoxalmente, a marginalidade da filosofia permitiu que esta sobrevivesse distante das autoridades religiosas, o que, de acordo com Strauss, terá evitado qualquer esforço de síntese, tal como ocorrera no mundo cristão, mantendo assim o seu carácter clássico de reclusão e de procura incorruptível pela sabedoria. Ademais, a marginalidade da filosofia fora um incentivo para o emprego da arte de escrita esotérica em termos da sua comunicação, o que, tratando-se por vezes de uma necessidade imposta pela sociedade, também reflecte de forma mais genuína os ensinamentos clássicos.

Noutra dimensão, porquanto a *Torah* e a *Sharia* são códigos divinos que estabelecem de forma directa as normas que devem reger a cidade e a relação dos crentes com a fé, o judaísmo e o islamismo não careciam do auxílio da filosofia para a sua interpretação.¹⁹² Adicionalmente, ao igualarem a natureza dos profetas à figura clássica do filósofo-rei, os filósofos judaicos e muçulmanos puderam construir um sistema que o estatuto de verdade filosófica permanecesse alcançável apenas através da razão natural. Por um lado, os elementos filosóficos do profeta permaneceriam apenas ao alcance do filósofo.¹⁹³ Por outro, os códigos divinos respondiam à necessidade de enformar uma comunidade política, o espaço da realização das virtudes por excelência, constituindo a Lei da cidade e da multidão, por natureza não-filosóficas. O carácter religioso permite que a multidão, através de símbolos, imagens ou ritos, compreendesse a Lei. Herdava-se o ensinamento platónico e aristotélico da desigualdade natural dos homens: o povo necessitava dos códigos divinos, a minoria filosófica mantém o entendimento minimalista clássico do direito natural em que a prudência era a virtude suprema e os valores, ainda que hierarquizáveis no domínio teórico, seriam adaptáveis às diferentes circunstâncias.

¹⁹² Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.55.

¹⁹³ Leo Strauss, «Philosophy and law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors», trad. por Eve Adler, (New York: State University of New York Press, 1995), p. 103.

A natureza da religião cristã talvez não permitisse um compromisso deste género com a filosofia. De todo o modo, o enfoque deste trabalho será analisar a conceptualização do problema teológico-político na modernidade. Para Strauss, a resposta moderna é a da tentativa de emancipação da razão face à religião, através da supressão da forma de vida religiosa. É a resposta da paixão ou da ira anti-teológica, que parte do diagnóstico que Maquiavel faz dos grandes prejuízos para a humanidade que emanam directamente dos princípios cristãos. Trata-se da procura pelo distanciamento do homem ao «Reino das Trevas», rumo a um horizonte de progresso marcada por uma «nova razão».¹⁹⁴ Quais serão, então, os elementos do Cristianismo que provocaram a ira de Maquiavel? Em que dimensões políticas ou da vida social é que se repercutiam de forma perniciososa? Como combater esse imenso poder espiritual que dominava o mundo europeu na época de Maquiavel? Tentaremos responder a essas questões no próximo capítulo, analisando a operação que «definiu uma era» por parte de Nicolau Maquiavel.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. J. C. A. Gaskin (Oxford University Press, 2008), cap. 44, p. 403.

¹⁹⁵ *On Tyranny*, pp.185-186.

3. A interpretação straussiana de Maquiavel

3.1 A abordagem de Strauss

Leo Strauss afirma que foi a nova abordagem de Maquiavel que teve o condão de fundar a modernidade. Esta afirmação, no mínimo audaz e ousada, para muitos talvez mirabolante, não deixa de causar espanto. Pierre Manent esclarece que não se trata de atribuir a Maquiavel poderes sobre-humanos, mas tão somente de identificar que o Florentino concebeu um novo paradigma filosófico-político, partindo de um novo enquadramento e de uma nova estimativa do homem na sua dimensão política, moral e espiritual, que pôs em movimento o projecto moderno.¹⁹⁶ Um paradigma que foi adoptado pelos subsequentes autores da modernidade – para Strauss, todos discípulos de Maquiavel. E também se trata de identificar na obra de Maquiavel uma fonte inesgotável de ideias e categorias intelectuais que provaram servir de base para a nossa modernidade, que permitiu a construção do *liberalismo* europeu. Ainda que essa construção tenha, em determinados momentos, sido construída em confronto aberto ao maquiavelismo.

Como vimos, Strauss lê Maquiavel de acordo com o princípio da necessidade logográfica e de acordo com a distinção entre exoterismo e esoterismo. Devemos, por isso, partir do princípio de que os seus comentários a Maquiavel possam também eles apresentar essa arte de escrita. Apenas assim estaremos em condições de ir ao âmago da interpretação straussiana de Maquiavel e da sua intenção. Tendo em conta a complexidade da obra de Maquiavel, e até da rebeldia do seu pensamento, não poderemos tratar exaustivamente todos os elementos trabalhados por Strauss, nem sequer aludir a uma parte significativa de elementos

¹⁹⁶ Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez lições*, p. 31.

fundamentais no Florentino. Tentemos ater-nos à intuição de Strauss do que é mais fundamental em Maquiavel: a sua contribuição para o problema teológico-político.

Comecemos pelo início. Strauss inicia os seus *Thoughts on Machiavelli* com a afirmação de que, não pretendendo chocar ninguém, concorda com a visão algo antiquada de que Maquiavel era um *professor do mal*.¹⁹⁷ Uns parágrafos a seguir, porém, Strauss admite que se tratava apenas de uma afirmação provisória, de um ponto de partida.¹⁹⁸ À semelhança da obra de Maquiavel, a obra de Strauss está repleta de afirmações provisórias, que apenas num momento mais avançado da análise ascendem à sua condição final. Trata-se de partir da superfície das coisas: o que é mais imediato em Maquiavel, o que constitui a primeira impressão quando lemos a sua obra, é a sua recomendação do mal. Desvalorizar esta dimensão seria perder o que nele é «verdadeiramente admirável»: «a intrepidez do pensamento, a grandeza da sua visão, a graça da subtileza do seu discurso».¹⁹⁹

Numa das frases mais emblemáticas desta obra, talvez mesmo de toda a sua obra, Strauss afirma o seguinte:

*«The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things».*²⁰⁰

A natureza das coisas apenas pode ser articulada partindo das opiniões sobre as mesmas. Longe de se tratar de uma fórmula de investigação arbitrária, a preocupação de Strauss com a superfície das coisas replica o seu entendimento da filosofia política clássica, que já tivemos oportunidade de expor em linhas gerais. Ademais, num autor como Maquiavel, a dimensão da sua influência mede-se no que há nele de mais superficial.²⁰¹ Se Strauss demonstrar que esta

¹⁹⁷ *Thoughts on Machiavelli*, p.9.

¹⁹⁸ *Ibid*, p.10.

¹⁹⁹ *Ibid*, p.13.

²⁰⁰ *Ibid*.

²⁰¹ Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez lições*, p.32.

abordagem abre o caminho para uma interpretação competente de Maquiavel estará a introduzir uma associação pouco comum, talvez até inédita, de Maquiavel à tradição da filosofia política clássica. Uma associação com repercussões muito sérias para o entendimento das origens da modernidade.

A opinião vulgar de que Maquiavel era um professor do mal fora denunciada por opiniões sofisticadas que desculpavam os conselhos malignos do Florentino, porquanto, alegadamente, estes estariam ao serviço de um propósito maior, fosse ele patriótico - a libertação de Itália, tal como parece indicar o capítulo 26 d'O Príncipe -, de defesa do povo contra as elites, tal como aponta a leitura de Espinosa ou de Rousseau, ou de uma genuína preocupação científica. Para Strauss, a superfície maligna de Maquiavel não pode sob nenhuma circunstância ser desconsiderada. O preço seria demasiado alto: a recomendação do uso do mal serve propósitos que apenas se tornam inteligíveis se levados a sério. Desde logo, o facto de Maquiavel visar chocar, mesmo embrutecer, o leitor de uma época marcada por uma fraqueza generalizada.

Por outro lado, a questão do mal é crucial para compreender a tese de Strauss em relação ao estatuto de Maquiavel enquanto fundador da modernidade. Reportando-nos ao título deste trabalho, é este carácter maligno de Maquiavel que vai ao encontro do que Strauss chama de ira ou paixão anti-teológica. O carácter imoral, irreligioso, mesmo diabólico de Maquiavel, alimenta a interpretação da fundação da modernidade enquanto um projecto elaborado em total confronto com o Cristianismo.²⁰² A razão moderna, em particular na sua rejeição de um *summum bonnum* e de um *fins perfectissimum*, alicerça-se no realismo maquiaveliano que apenas se compreende na sua articulação com o seu tratamento do problema do mal.

²⁰² Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.110.

Talvez o outro aspecto distintivo da abordagem maquiaveliana de Strauss, que também advém da sua exegética particular, prende-se com a sua proposta de resolução sobre a tradicional disputa entre a relação dos dois livros mais conhecidos de Maquiavel: O Príncipe e os Discursos.²⁰³ Strauss procura ater-se à afirmação de Maquiavel, em cada uma das cartas dedicatórias a estas obras, de que vai tratar de tudo o que conhece. No caso d'O Príncipe, de tudo o que aprendeu com as coisas antigas e modernas; no caso dos Discursos, de tudo o que conhece sobre as coisas do mundo.²⁰⁴ Tal não implica que as restantes obras de Maquiavel sejam negligenciáveis, até porque Strauss as invoca em pontos determinantes da sua análise.²⁰⁵

Qual será, então, a razão de destaque d'O Príncipe e dos Discursos? Strauss propõe o seguinte. Sendo O Príncipe e os Discursos as duas obras políticas por excelência, e considerando o ensinamento de Sócrates de que as coisas políticas são a chave para a compreensão do «Todo», o tratamento das coisas políticas nestas duas obras não se cinge apenas à política em sentido estrito.²⁰⁶ Uma análise política completa, reportando-se à indagação clássica de qual a melhor vida para o homem, engloba pelo menos considerações sobre a moral, a religião, e a filosofia. Por outro lado, Strauss parte do princípio de que a decisão de Maquiavel por compor a sua obra de forma a transmitir tudo o que sabe em duas obras distintas pode abrir o caminho para a sua intenção. É por esta via que somos convocados a indagar sobre esta relação, e é por essa razão que Strauss, antes de tratar dos ensinamentos de Maquiavel de forma global, trata da intenção do Florentino quanto ao Príncipe, e quanto aos Discursos, de forma isolada. Como Strauss afirma, a aparência de uma obra, tal como intencionada pelo seu autor, faz tanto parte da sua intenção como o seu conteúdo.²⁰⁷

²⁰³ Strauss caracteriza esta relação primeiramente como obscura, e posteriormente como enigmática.

²⁰⁴ *Thoughts on Machiavelli*, p.17.

²⁰⁵ Heinrich Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p. 34.

²⁰⁶ *Thoughts on Machiavelli*, p.19.

²⁰⁷ *Ibid*, p.24.

Strauss rejeita relacionar hierarquicamente estas obras, sendo em relação a ambas que Maquiavel escreve tudo o que sabe, ainda que o ângulo desse todo possa ser distinto. Partir do princípio de que se encontram num patamar de igualdade, constitui por si só uma inovação.²⁰⁸ Esta opção de Strauss deriva do facto de encarar com extrema seriedade a própria letra do texto de Maquiavel, que não opera uma tal distinção. Em alternativa, Strauss entretém várias hipóteses interpretativas sobre esta relação que, por tentativa e erro, vão construindo os seus argumentos finais. Este método replica, de certo modo, a dialéctica filosófica socrática, porquanto também procura a substituição gradual do que é frágil, confuso ou obscuro, pelo que se vai tornando sólido e claro. Analisemos brevemente alguns aspectos desta relação.

À superfície, *O Príncipe* aparenta ser uma obra dedicada a principados, abundantes no tempo de Maquiavel, e os *Discursos* a obra dedicada a repúblicas, um regime mais característico da Antiguidade. Contudo, apesar de preponderarem exemplos de principados modernos n' *O Príncipe*, e de os *Discursos* tratarem primordialmente da República de Roma, exemplos de ambos, do presente e do passado, alternam indiferenciadamente em cada obra. Em alternativa, também parece plausível que estas obras tratem do fenómeno político de forma global, mas de pontos de vista diferentes: n' *O Príncipe*, do ponto de vista de quem governa, nos *Discursos*, de um ponto de vista holístico e abstracto, típico de um cientista político.²⁰⁹ As dificuldades surgem, porém, uma vez que Maquiavel varia entre estes dois pontos de vista em cada uma das obras.²¹⁰

O conteúdo das cartas dedicatórias em cada uma das obras traz ajuda a iluminar este problema. *O Príncipe* é oferecido a Lorenzo de Medici, um príncipe em funções, enquanto os *Discursos* são oferecidos a dois amigos de Maquiavel. N' *O Príncipe*, Maquiavel, queixando-

²⁰⁸ Por exemplo, a interpretação de Espinosa e Rousseau identificava nos *Discursos* uma maior aproximação ao pensamento de Maquiavel. *Thoughts and Machiavelli*, p.26.

²⁰⁹ Maquiavel por vezes fala em príncipe no sentido da elite que governa, mesmo numa república. E, como Strauss adverte, também é sensato substituir o príncipe por Deus.

²¹⁰ *Thoughts on Machiavelli*, p.133.

se da sua fortuna, escreve a partir de uma posição de humildade e de reverência, própria de quem se dirige a um príncipe; no segundo, dirige-se de igual para igual, denotando-se até uma ligeira soberba quando denuncia a prática de oferecer livros a príncipes, justamente o que faz n'O Príncipe. Ademais, O Príncipe, sendo mais curto, serve melhor um príncipe em funções, sem tempo para o lazer. Os Discursos, mais extensos, servem os aspirantes a príncipes, com mais tempo para a aprendizagem. Aqui o plural é importante, pois há sempre mais aspirantes a príncipes do que príncipes em funções. Ademais, n'O Príncipe abundam exemplos modernos, de relevo imediato. Os Discursos tratam sobretudo da Antiguidade. Finalmente, O Príncipe obedece a uma estrutura solene e formal, terminando com um apelo à acção. Os Discursos apresentam uma forma pouco convencional e contêm um fim aberto, evocando a ideia de uma história por terminar.²¹¹

Estas características são cruciais, mas, por si só, não permitem construir uma tese sólida sobre a relação entre as duas obras, até porque a formalidade e reserva do Príncipe apenas se mantêm na aparência: não faltam passagens d'O Príncipe pelo menos tão arrojadas quanto as dos Discursos. Dando o passo seguinte, refira-se que o tema mais importante do Príncipe é o género mais elevado de príncipe: o príncipe-fundador, que Maquiavel também se refere no sentido de profeta.²¹² Nos Discursos, o tema principal parece ser a discussão acerca das possibilidades da restauração do espírito da Roma republicana na contemporaneidade do Florentino. Estes temas não encaixam nos termos da interpretação que se atém à natureza dos sujeitos tal como surge nas cartas dedicatórias.

Não é possível ultrapassar este impasse sem transcender a nossa análise superficial. Mas nem por isso Strauss se demove de partir para a análise de cada uma destas obras enquanto todos em si mesmo. Até porque é relevando esta relação, ainda que a deixe provisoriamente

²¹¹ *Thoughts on Machiavelli*, p.16.

²¹² *The Prince*, cap. 6.

em aberto, que Strauss pode tirar uma série de conclusões decisivas sobre o projecto de Maquiavel, que devem acompanhar o leitor ao partir para a obra de Maquiavel. Sobretudo o facto de a escolha de Maquiavel por transmitir tudo o que sabe em duas obras distintas apontar para uma dualidade nos seus ensinamentos, possivelmente direccionada a diferentes destinatários.

Ao contrário do que sucede noutras obras, Strauss não utiliza a expressão da distinção esoterismo-exoterismo. Um estudioso de Strauss como Heinrich Meier sugeriu que tal se poderá dever à particularidade da obliquidade de escrita de Maquiavel. A sua comunicação não apontaria para uma dualidade de destinatários, tal como é o paradigma de outras obras filosóficas em que esta forma de escrita está presente. Em concreto, tanto o Príncipe como os Discursos parecem articular-se através de uma dupla-dualidade.²¹³ Deste modo, a dualidade esotérica-exotérica aplicar-se-ia à dualidade que resulta de um desdobramento que ocorre tanto no Príncipe como nos Discursos.

Comecemos pelo caso do Príncipe. Strauss começa a sua análise afirmando que esta obra é tanto um «tratado para o seu tempo» como um «tratado intemporal».²¹⁴ Para Strauss, existe uma comunicação exotérica e esotérica que opera nesta dupla condição d'O Príncipe. Na sua superfície, na dimensão de «tratado para o seu tempo», Maquiavel reflecte sobre as condições da libertação de Itália e exorta Lorenzo di Medici a, apoiando-se na sua família, proceder a esse desígnio. O leitor que duvide da aparente facilidade da tarefa de Lorenzo descrita por Maquiavel, compreenderá que, de acordo com a própria análise da situação política de Itália elaborada nos capítulos anteriores pelo Florentino, as condições para a libertação de Itália não são tão simples quanto a descrição do capítulo final indicia.²¹⁵

²¹³ Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p. 35.

²¹⁴ *Thoughts on Machiavelli*, p.55.

²¹⁵ Por exemplo, da aplicação dos ensinamentos genéricos de Maquiavel sobre a natureza dos diversos principados à situação especificamente italiana parece resultar que a conquista de Itália apenas poderá ocorrer

Por outro lado, enquanto «tratado intemporal», *O Príncipe* contém ensinamentos de carácter universal e permanente, i.e., de carácter científico ou filosófico. Na sua dimensão exotérica, apresenta uma descrição sobre os vários tipos de principados, bem como várias considerações sobre a arte de governar. No entanto, a leitura esotérica que Strauss identifica, convoca a uma reflexão de natureza filosófica. Strauss questiona se a preocupação primordial de Maquiavel é a situação de Itália no seu tempo, ou se quando Maquiavel fala em «pátria», se se refere realmente a Itália – pelo menos, se é apenas ou principalmente a Itália. Também se questiona se os conselhos de arte militar de Maquiavel não se aplicam antes a uma guerra de tipo espiritual. Talvez a libertação visada no capítulo 26 se refira a algo maior, a um projecto de quem, tal como Maquiavel afirma no capítulo 15, se liberta das «ordens dos outros».²¹⁶

Quanto aos Discursos, o desdobramento que Strauss identifica é operado através da relação desta obra com a obra de Tito Lívio. Ou seja, a distinção exotérica-exotérica está presente na leitura dos Discursos considerados individualmente, mas também se aplica ao nível da relação entre os Discursos e a obra de Tito Lívio tal como Maquiavel a lê. Neste sentido, para Strauss, uma análise completa dos Discursos apenas pode ser realizada reflectindo seriamente sobre a escolha dos episódios que Maquiavel retira da obra de Tito Lívio, bem como sobre o lugar ou a ordem em que os introduz. Digamos, para já, que Maquiavel utiliza a obra de Tito Lívio tal como se esta fosse a sua Bíblia.²¹⁷ Os Discursos são a Anti-Bíblia de Maquiavel.

Seja como for, o facto de Maquiavel dividir o seu projecto, que contém tudo o que conhece, em dois todos, que por sua vez de desdobram uma vez mais, remete-nos para a possibilidade de Maquiavel ter destinatários esotéricos distintos, i.e., transcendendo a

após a destruição do poder local «aristocrático» italiano. Tal como Maquiavel descreve em relação ao baronato francês.

²¹⁶ *The Prince*, cap. 15 e 26.

²¹⁷ *Thoughts on Machiavelli*, p.93.

tradicional divisão entre os leitores menos experientes e os filósofos. Esta qualificação tornar-se-á mais clara após tratarmos em maior detalhe o projecto de Maquiavel. Recuperemos, então, a introdução deste trabalho, na qual destacámos a descoberta dos novos modos e ordens de Maquiavel. É necessário qualificar que, tal como o Florentino reconhece, é a comunicação desta descoberta que acarreta vários perigos, porquanto os partidários dos velhos modos e ordens, os privilegiados do *statu quo*, vão sempre zelar pela sua manutenção. Maquiavel carece de uma estratégia que lhe permita levar a cabo o seu projecto, protegendo-se, a si e a ela, desses perigos.

Maquiavel destriça entre quem instaura novos modos e ordens, fundando um *secto* totalmente novo, de quem apenas traz novas ordens. César Bórgia falhara na sua missão de conquistar Itália, por não ter sido capaz de instaurar novas ordens, apesar de ter instaurado novos modos.²¹⁸ Instaurar novos modos e ordens implica destruir tudo o que existia para trás: implica o que Maquiavel descreve como sendo próprio da tirania. Maquiavel faz equivaler a fundação de novos modos e ordens ao acto de fundar uma religião, que para o Florentino é a actividade humana merecedora de mais crédito.²¹⁹ No Príncipe, os profetas ou os príncipes-fundadores, são também o tipo mais elevado de príncipes. Porquanto estes, ao fundarem novos modos e ordens, governam mesmo quando não detém o poder. Tudo o que é instaurado pelo príncipe-fundador obedece aos seus desígnios: o fundador governa de forma indirecta, muitas vezes sem o respectivo reconhecimento por parte dos seus súbditos.

Se Maquiavel é um desses fundadores, o seu projecto enfrenta a dificuldade evidente da possibilidade de se efectivar. Como é que alguém na condição de Maquiavel, que passava os dias a trabalhar nos campos, apenas para chegar a casa e, vestindo as suas roupas reais, entrava em conversa com as grandes mentes de tempos vindouros, poderia fundar o que quer

²¹⁸ *Thoughts on Machiavelli*, p.68.

²¹⁹ *Discourses on Livy*, I, cap.10.

que fosse? Os exemplos que Maquiavel oferece de profetas que puderam instaurar novos modos e ordens eram de homens armados: Ciro, Teseu, Rómulo e Moisés. Pelo contrário, Maquiavel estava desarmado. Mas seria Maquiavel um caso único de um profeta desarmado? É evidente que Jesus Cristo, o profeta que, nos próprios termos de Maquiavel, governava no seu tempo, também o estava.²²⁰ Será a partir deste exemplo, do exemplo do seu maior inimigo, que Maquiavel partirá para a instauração dos seus próprios novos modos e ordens.

A estratégia de comunicação de Maquiavel tem de se prender com este seu projecto de instauração de novos modos e ordens. Porquanto, conforme se disse, Maquiavel não poderia entrar em frontal colisão com as velhas ordens que pretendia derrubar. Ademais, ainda que Maquiavel pudesse estabelecer os seus novos modos e ordens careceria sempre, no momento seguinte, de ajudantes, de *capitães*, com as características necessárias para os perpetuar no tempo.²²¹ De acordo com Leo Strauss, está aqui a explicação da divisão entre O Príncipe e os Discursos: o primeiro é destinado à instauração de novos modos e ordens, à fundação de um novo secto, o segundo trata da sua manutenção.²²²

A comunicação do projecto de Maquiavel também está relacionada com este aspecto. Digamos, para já, que os destinatários esotéricos de Maquiavel são quem este chama de «*giovani*», os jovens que são mencionados explicitamente apenas no capítulo 25 d'O Príncipe, mas que Strauss identifica adicionalmente através de referências sub-reptícias, por exemplo quando Maquiavel emprega a segunda pessoa do plural, algo que sucede exclusivamente no contexto dos verbos «ver, encontrar, considerar e compreender», contrariando a utilização genérica da segunda pessoa do singular.²²³ Strauss afirma no último parágrafo do seu capítulo introdutório, a dualidade de perspectiva, tanto do Príncipe como nos Discursos, corresponde à

²²⁰ *Thoughts on Machiavelli*, p.173.

²²¹ *Ibid*, p. 276.

²²² *Ibid*, pp.132-133.

²²³ *Ibid*, p. 77 e p.309 (nota de rodapé número 49).

diferença entre os «jovens leitores e os velhos».²²⁴ No entanto, nem sempre é claro qual a verdadeira identidade destes jovens. Serão, tal como na tradição da filosofia clássica, uma minoria filosófica particularmente capacitada à vida contemplativa? Ou serão homens de acção, capazes de capitanear o projecto que Maquiavel visa instaurar? Tentaremos responder a estas questões nos capítulos seguintes.

Mantende-nos à superfície, é importante introduzir alguns dos mecanismos de escrita que Strauss identifica em Maquiavel. Os tais que lhe permitiriam comunicar os seus novos modos e ordens. Um elemento clássico da interpretação de Strauss, que também se associa à aludida leitura da relação entre o Príncipe e os Discursos em termos de igualdade, prende-se com a numerologia. Strauss, reconhecendo que o número de capítulos dos Discursos – 142 – corresponde ao mesmo número de livros escritos por Tito Lívio, e recordando que, apesar da obra de Maquiavel ser intitulada «Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio», esta trata da integralidade da obra do historiador de Roma, questiona-se sobre se o número de capítulos d'O Príncipe – 26 - contém algum significado particular. Partindo para a análise do capítulo 26 do Primeiro Livro dos Discursos, Strauss depara-se, justamente, com o tema principal d'O Príncipe - o príncipe-fundador.²²⁵

Neste capítulo, depois de ter prometido, no capítulo anterior, dar exemplos sobre o fenómeno da tirania, Maquiavel descreve o Rei David como tendo «empobrecido os homens ricos e enriquecido os homens pobres». Sucede que esta citação do Novo Testamento que é atribuída a Deus! Por sinal, a única menção do Novo Testamento, tanto nos Discursos como n'O Príncipe. A superfície dos Discursos, neste caso o seu número de capítulos, «tão pertencente à obra como o seu conteúdo»²²⁶, abre o caminho para a demonstração de uma blasfémia de Maquiavel, que associa o Deus Cristão à tirania.

²²⁴ *Ibid*, p.53.

²²⁵ *Ibid*, p.48.

²²⁶ *Ibid*, p.24.

Não era necessário percorrer o caminho indicado para identificar esta blasfémia de Maquiavel. No entanto, devemos reflectir se o processo de procura por um ensinamento escondido não torna a respectiva descoberta mais chocante, não apenas por o impacto de cada afirmação ser tanto maior quanto maior o esforço envidado para o obter, mas porque o leitor, ao deixar-se seduzir pelos enigmas de Maquiavel, procurando os seus ensinamentos de forma activa, se torna numa espécie de seu cúmplice, percorrendo uma sequência de pensamentos orquestrada pelo Florentino.²²⁷ Trata-se de uma tarefa destinada a leitores especialmente atentos, com um incontrolável desejo de sabedoria, com os quais, segundo Strauss, Maquiavel está deseioso por atingir uma relação de intimidade.

Por fim, Strauss destaca a necessidade de prestar muita atenção à forma como Maquiavel lê Tito Lívio, o historiador de Roma que, nos Discursos, fornece a «matéria» a Maquiavel.²²⁸ Ao compreender a forma como Maquiavel lê Tito Lívio, torna-se possível reconhecer certos mecanismos que também servem a leitura do Florentino.²²⁹ Mencionemos dois exemplos. Maquiavel afirma que Tito Lívio revela a sua opinião desfavorável a determinados assuntos através do silêncio. Strauss nota como os silêncios de Maquiavel são reveladores. Nem no Príncipe, nem nos Discursos, em que Maquiavel escreve sobre tudo o que conhece, se encontram menções sobre a alma, o inferno, o diabo, «a próxima vida» ou o «próximo mundo».²³⁰ Conforme acrescenta Harvey C. Mansfield, Maquiavel também não menciona o direito ou a lei natural, numa época centrada nestes problemas.²³¹ Um outro exemplo é o facto de Maquiavel notar que, quando Tito Lívio pretende criticar uma figura de autoridade como César – o que não podia fazer aberta ou explicitamente -, o faz veladamente

²²⁷ *Ibid*, p.50.

²²⁸ *Ibid*, p.101.

²²⁹ *Ibid*, p.29. Também a interpretação de Strauss beneficia da análise de como este lê Maquiavel.

²³⁰ *Ibid*, p.31.

²³¹ Harvey C. Mansfield, Introduction of *The Prince*, p. xii.

ao elogiar o seu adversário, neste caso Brutos. No capítulo a seguir, Maquiavel elogia a religião pagã.²³²

3.2 O mundo da fraqueza cristã

Expostas em linhas gerais os principais elementos da interpretação straussiana de Maquiavel, podemos partir para o que realmente está em causa neste trabalho: o problema teológico-político. Uma curta monografia de Strauss sobre Maquiavel confirma o destaque que Strauss dá à resposta de Maquiavel aos desafios da Revelação.²³³ Maquiavel está no centro da resposta moderna ao problema teológico-político. Remetendo para a incompatibilidade das propostas de Atenas e de Jerusalém, Strauss coloca a magnanimidade, a virtude suprema de Aristóteles, *vis-à-vis* a humildade cristã, um valor próximo de uma ideia de vergonha natural, que seria um vício para o Estagirita, mas que ali emerge através da voz do profeta Isaías, quando este, recebendo a sua vocação, exclama: «Eu sou um homem de lábios impuros no meio de uma multidão de lábios impuros», seguido de «Santo, santo, santo é o Senhor Todo-Poderoso». Para Strauss esta é uma condenação da magnanimidade, da *megalopsychia*, a virtude suprema tão gabada no Livro IV da *Ética a Nicómaco*.²³⁴ Apelando à humildade, personificada na vida de Jesus Cristo, a religião cristã vinha substituir um sentimento de «honra no mundo»²³⁵, de grandeza, força, poder, de excelência humana, típicos da Antiguidade. Entre estes dois extremos, Strauss coloca a humanidade, o valor mais característico da nossa modernidade, cuja articulação e aprofundamento atribui a Maquiavel.

²³² *Thoughts on Machiavelli*, p.33.

²³³ Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 296.

²³⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal, 2018).

²³⁵ *Discourses on Livy*, II, cap. 2.

Esta tríade - a magnanimidade clássica, a humildade cristã, o humanismo de Maquiavel - percorre toda a discussão acerca do pensamento do Florentino. Será com o humanismo por base que, segundo Strauss, Maquiavel concebe a sua proposta para substituir a hegemonia cristã, que, para o Florentino, se repercutia de forma extremamente perniciosamente na vida política, e mesmo na vida moral, da sua contemporaneidade. Antes de introduzirmos as críticas do Florentino à religião revelada será proveitoso, porém, discorrer brevemente sobre o confronto profundíssimo que lhe antecedeu em quase um milénio: o confronto entre a Antiguidade pagã e os Cristãos modernos. Até porque, conforme veremos, Maquiavel vai recuperar vários elementos característicos da crítica pagã ao Cristianismo.

A conversão de Constantino ao Cristianismo no ano de 312 DC é um marco crucial no processo de cristianização do Império Romano. Tratou-se de um processo progressivo, ainda que não linear, que implicou o também progressivo e não sem resistências abandono da religião pagã. A opção imperial pelo Cristianismo seria radicalmente posta em causa aquando das invasões dos povos bárbaros, que culminaram no saque de Roma no ano de 410. Estas invasões não ditaram o fim do Império, mas este tornara-se irreconhecível. A imagem da cidade fundadora do colosso geopolítico, do maior e mais luminoso Império da história da humanidade a ser saqueada e pilhada por povos incivilizados era a constatação mais violenta da decadência imperial.²³⁶ Como é que se tinha chegado a esse ponto?

Para os partidários do paganismo, tinha sido a cristianização do Império a provocar a iminente queda da sua glória. O raciocínio era simples: enquanto Roma era pagã, o seu prestígio e a sua segurança não tinham sido postos em causa. Os deuses pagãos que apoiaram os romanos nas suas expedições de Guerra, desde a fundação até à edificação da grandeza final do Império, os deuses com os quais os habitantes romanos se habituaram a conviver nas suas

²³⁶ Miguel Morgado, *Guerra, Império e Democracia, A Ascensão da Geopolítica Europeia* (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2022), p.198.

idades, enfim, que contribuía para o prestígio de Roma e para o sentido de «honra do mundo», usando a expressão cunhada mais de um milénio depois por Maquiavel, tinham sido substituídos pelo Deus Cristão, um Deus estrangeiro, oriundo de uma região considerada incivilizada. Enraivecidos pela traição, os deuses pagãos teriam abandonado os romanos, e daí resultava a decadência imperial.²³⁷

A denúncia do Cristianismo não se baseava apenas na perda da lealdade com os deuses pagãos. A própria natureza da religião cristã e dos seus ensinamentos explicava a depreciação da honra no mundo terreno. Conforme já aludimos, os deuses pagãos, na Grécia como em Roma, eram deuses da cidade, isto é, deuses políticos. A religião pagã servia Roma e Roma servia a religião pagã. Os objectivos políticos do Império eram rigorosamente os mesmos que os dos deuses pagãos. A vida profana, em particular a vida militar de expansão imperial, vivia em plena harmonia com a religião pagã. Os partidários do paganismo diriam até em plena relação sinérgica.

O Cristianismo criaria uma disjunção inédita entre a lealdade do homem à sua cidade e a sua lealdade a Deus. É importante recordar que o filósofo Diógenes já havia formulado o conceito de *kosmopolitês*, que operava uma disjunção entre o cidadão da *polis* (da cidade) e o cidadão *cosmopolita* (do cosmos), e que Cícero havia criado a *societas generis humani* que, por ser fonte da sua lei natural, opondo-se à lei convencional da cidade, acarretava um potencial de tensão entre a lealdade à vida política da cidade e à humanidade até então inexistente.²³⁸ Também a filosofia clássica, em especial a filosofia socrático-platónica, faz operar uma disjunção entre a vida filosófica e a vida do homem na cidade. Mas esta estava reservada à vida contemplativa, na qual apenas uma minoria particularmente dotada poderia

²³⁷ *Discourses on Livy*, I, cap. 55.

²³⁸ Morgado, *Guerra, Império e Democracia, A Ascensão da Geopolítica Europeia*, p. 205.

participar, para além de nunca sair da cidade enquanto ponto de partida às suas investigações. Nada que se pudesse comparar com o efeito despolitizador do Cristianismo.

A defesa da religião cristã foi produzida por Santo Agostinho de Hipona. Sumariamente, Santo Agostinho acusava o paganismo de se deixar levar por superstições absurdas ao associar as práticas pagãs à decadência imperial. Pelo contrário, o facto de se associar o paganismo às virtudes genuínas dos tempos gloriosos de Roma, significava a essência dessa glória já se esgotara.²³⁹ Santo Agostinho vai ainda mais longe. Porquanto o Cristianismo introduzira o conceito de desígnio providencial, importava reflectir se nesse desígnio não estaria inscrito o próprio fim do Império, sobretudo verificando-se que a forma política imperial podia não corresponder ao ideal de justiça cristão. O Império podia bem ser o produto da arrogância e da *libido dominandi* do homem sobre o seu semelhante.²⁴⁰ Bastava atender aos abusos que o império impingia aos povos conquistados. Para Santo Agostinho, a ordem política imperial era fundada no medo.²⁴¹ O que Santo Agostinho denuncia, Maquiavel adoptará.

Ainda antes do estabelecimento final dos povos bárbaros, já convertidos ao Cristianismo, no antigo território do Império, o poder da Igreja já se encontrava consolidado. Nada mais revelador dessa mudança extraordinária como a imagem de Santo Ambrósio, bispo de Milão, a excomungar o imperador Teodósio, por sinal um imperador que muito lutou pela extirpação do paganismo.²⁴² Os tempos medievos, em que os corpos políticos se viram envolvidos ou englobados na Igreja, nasciam. Também a filosofia, o tesouro que Roma procurou importar de Atenas, enfrentava agora um desafio distinto.

²³⁹ *Ibid*, p. 216.

²⁴⁰ *Ibid*, p.217.

²⁴¹ Agostinho, *A Cidade de Deus*, II. 18-19.

²⁴² Morgado, *Guerra, Império e Democracia, A Ascensão da Geopolítica Europeia*, p.190.

As sementes em torno da discussão sobre a ruptura entre o mundo Antigo e um tempo novo, trazido pelo advento do Cristianismo, estavam lançadas. Vários séculos depois, em Florença, Nicolau Maquiavel tratará de recuperar essa querela fundamental, desta vez lançando ele próprio as sementes para a instauração dos seus *novos modos e ordens*. Da leitura de Maquiavel sobressai imediatamente uma crítica impiedosa às sociedades e aos homens do seu tempo. Nem os melhores exemplos dos estados modernos, como a Suíça ou a Alemanha, se podiam comparar à virtude dos estados da antiguidade. Os grandes homens do passado não vislumbravam rivais à altura no tempo moderno, pese embora os elogios que Maquiavel tece a algumas figuras como César Bórgia ou Francesco Sforza. A diferença residiria na fraqueza que o Cristianismo teria trazido ao mundo. Uma fraqueza que se fazia sentir particularmente em Itália, a sede da Igreja Católica, e nos diferentes tipos de comunidade políticas que nela existiam.²⁴³

Esta diferença entre Antigos e Modernos advinha da diferença das suas instituições religiosas. A religião pagã dos Antigos procedia a sacrifícios violentos, cheios de sangue, em que uma multidão de animais era abatida para lembrar o homem da sua verdadeira natureza, promovendo a ferocidade nas suas acções, a grandeza do espírito e da mente e a força do seu corpo. A religião antiga não encheria nenhum homem de glória a não ser pelos feitos que este tivera obtido neste mundo. Pelo contrário, o Cristianismo, como Maquiavel lhe chama, «a nossa religião», beatificava homens passivos devido às suas capacidades contemplativas e glorificava a humildade, não sem revelar alguma abjecção pelas coisas humanas.²⁴⁴

Maquiavel denuncia a «efeminação» do seu mundo contemporâneo, porquanto os seus contemporâneos estavam sobre um «céu desarmado».²⁴⁵ O maior bem para o Cristianismo é Deus, mas o Deus Cristão pregava o contrário da virtude bélica. Enquanto fundador de um

²⁴³ *The Prince*, cap. 12.

²⁴⁴ Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p.52.

²⁴⁵ *Discourses on Livy*, II, cap. 2.

«secto», tal implicava que também desarmados estivessem as sociedades políticas sob a Sua égide, bem como os corações dos seus súbditos. A consagração da humildade e da fraqueza implicavam a passividade do homem justo perante o mal. A exortação cristã ao perdão, até ao perdão do inimigo, bem como o seu apelo ao sofrimento em detrimento da resistência ao mal, era, para Maquiavel, contra a natureza do homem. E era pernicioso porquanto permitia que o mundo terreno fosse conquistado por criminosos.²⁴⁶

A relação de causalidade entre o Cristianismo e a fraqueza moderna também se devia ao facto de a fé numa vida pós-terrena desincentivar a preocupação com o tempo presente e o sentimento de honra do mundo, que levaria o homem, em particular na virtuosa República de Roma, a procurar a glória.²⁴⁷ O homem moderno, enquanto cristão, teria uma preocupação superior, desconhecido pelos Antigos, que correspondia à sua próxima vida. O Cristianismo ensinava que o homem era um mero peregrino na vida terrena; esta seria apenas um estado de passagem para a próxima, a vida realmente importante: a vida junto de Deus.

Outro aspecto decisivo na crítica maquiaveliana à religião cristã prende-se com a exigência elevada do que se pede ao homem e que este, para Maquiavel, não conseguiria cumprir. Por exemplo, o mandamento de amar o próximo na mesma intensidade quanto se ama a si próprio, que advém do mandamento de amar a Deus. Para Maquiavel trata-se de um mandamento simplesmente incompatível com a natureza humana. E, por assim ser, o homem estaria constantemente condenado a sofrer os castigos, também eles severíssimos, da religião cristã, que se via obrigada a forçar a sua crença e as suas práticas. O Deus do amor torna-se um Deus furioso perante quem não cumpre as suas exigências.²⁴⁸ Este ponto não se prende apenas com o carácter não-evidente dos mandamentos religiosos. O próprio castigo que Deus lega a quem não acredita, até a quem duvida interiormente da sua existência, obriga o não-

²⁴⁶ *Thoughts on Machiavelli*, 179.

²⁴⁷ *Discourses on Livy*, I, cap. 24

²⁴⁸ *Thoughts on Machiavelli*, p. 188.

crente ou o homem que dúvida a mentir. Do ponto de vista da sociedade política, cria-se um falso sentido de união: uma união fundada meramente no discurso, e não na crueza dos factos.

A natureza do homem, sobretudo no que concerne os assuntos políticos, não se coaduna com as exigências religiosas. Para Maquiavel, a aparente suavização ou amolecimento dos costumes não contribuía para a paz ou para a segurança. A natureza das coisas políticas, a sua *necessidade*, exige ao homem sempre um determinado tipo de resposta incompatível com a pura das paixões. O que sucedia, então, é que o Cristianismo distorcia o conhecimento do homem em relação à necessidade política, levando-o a proceder a práticas políticas ineficazes ou perniciosas. Por exemplo, quando Maquiavel critica quem acha que a abolição cristã ao procedimento de passar os inimigos a fio de espada seria algo positivo. Maquiavel ensina que, pelo contrário, é assim que se perdem as virtudes necessárias para o homem, no futuro, se poder defender. O homem desarmado tornar-se-ia numa presa fácil. E também não se dá o caso de que as práticas cristãs acabassem totalmente com a violência. Maquiavel dá o exemplo de Fernando de Aragão, que muito gaba pela astúcia, mas que vira a religião distorcer a sua capacidade de fazer um bom uso da crueldade: enquanto o Imperador Septimius Severus usava a crueldade exclusivamente para atingir os seus objectivos políticos, Fernando de Aragão teria expulsado os marranos de Espanha – um tipo de «crueldade piedosa», sem qualquer correspondência à necessidade política.²⁴⁹

Seja como for, era esta fraqueza descrita por Maquiavel que impedia a unificação de Itália, como nos tempos da República de Roma, e que permitia o seu estado lastimável: invadida por Carlos, saqueada por Luís, violada por Fernando e insultada pelos suíços.²⁵⁰ Ou que resultava na posição vergonhosa da sua Florença. Era necessário mudar de rumo. Mas

²⁴⁹ *The Prince*, cap. 21; *Thoughts on Machiavelli*, p. 187.

²⁵⁰ *The Prince*, cap.12.

como? Seria possível ou necessário, regressar à religião pagã? Seria Maquiavel um pagão? Era necessário destruir o Cristianismo?

No célebre capítulo 26 que encerra o Príncipe, Maquiavel traça as condições necessárias para a libertação de Itália, afirmando que essas nunca estiveram tão favoráveis e apelando a Lorenzo di Medici e à sua família que se armassem e que cumprissem este desígnio. Strauss ajuda-nos a compreender a verdadeira razão deste apelo. As imagens retiradas directamente da Bíblia e os versos citados de Petrarca, imensamente contrastantes com o tom quase científico de parte substancial do Príncipe, bem como a falta de uma menção explícita às condições políticas para libertar Itália, permitem questionar se Maquiavel julga mesmo esta tarefa está ao alcance de Lorenzo.

Strauss julga que não.²⁵¹ Em primeiro lugar, Lorenzo não é o tipo mais elevado de príncipe, não é o príncipe-fundador ou profeta que instaura novos modos e ordens.²⁵² Maquiavel não extrai dos exemplos destes fundadores qualquer ensinamento que possa servir Lorenzo. Pelo contrário, são sobretudo as acções de César Bórgia que se adequam à sua instrução.²⁵³ Lorenzo não tem o tipo de mente *mais excelente (eccellentissimo)*, terá nó máximo uma mente *excelente (eccellente)*, que permite seguir o conselho do tipo de mente superior.²⁵⁴ Ademais, as imagens que Maquiavel invoca neste capítulo correspondem à expedição do povo de Israel conduzido por Moisés até ao Monte Sinai. Mas Moisés morre antes de chegar ao destino: o mesmo iria acontecer a Lorenzo caso seguisse o conselho de Maquiavel.²⁵⁵ Conforme Maquiavel previne, qualquer novo príncipe que queira conquistar um

²⁵¹ Deste modo, a interpretação que defende o patriotismo de Maquiavel estaria, de certo modo, a permitir que o Florentino usasse o patriotismo por forma a encobrir os seus conselhos malignos.

²⁵² *Thoughts on Machiavelli*, p, 284.

²⁵³ *Ibid*, p.27.

²⁵⁴ O terceiro tipo de mente de acordo com Maquiavel é a mente inútil. Niccolò Machiavelli, *Il Principe* (Edizione diriferimento: a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961), cap.22 p. 68.

²⁵⁵ As dificuldades em libertar Itália constam dos capítulos anteriores do Príncipe. Maquiavel reclama das divisões políticas de Itália, que nessa dimensão se assemelham às de França: um tipo de principado simples de conquistar, mas difícil de manter devido à poderosa e numerosa aristocracia local, sempre disponível para conspirar contra

território tem impreterivelmente de fundar tudo de novo.²⁵⁶ A libertação de Itália só poderá ser realizada pelo tipo mais alto de príncipe: o que traz *novos modos e ordens*. O verdadeiro príncipe é Maquiavel.

Por outro lado, nos Discursos, Maquiavel faz a apologia da virtude antiga, particularmente presente na fase republicana da Roma antiga. E identifica na religião cristã o obstáculo à sua recuperação. No entanto, esta ousadia é atenuada quando, logo a seguir, afirma que o problema não estaria na essência da religião cristã e dos ensinamentos bíblicos, mas na respectiva deturpação por parte dos seus contemporâneos, que não liam a Bíblia *judiciosa ou sensatamente*.²⁵⁷ É este o ponto crucial da resposta maquiaveliana ao problema teológico-político. Não era necessário mudar de religião. Mas era necessário alterar os termos em que se pensava nela. Veremos como Maquiavel faz uso de determinadas passagens da Bíblia para transmitir os seus ensinamentos. E teremos de ponderar se sobra alguma coisa da essência cristã após esta operação.

Por outro lado, tendo em conta o que foi dito anteriormente, também nos temos de perguntar se Maquiavel preza a virtude antiga ao ponto de a querer adoptar sem modificações. Não careceria ela de uma actualização? Porquanto, independentemente das explicações, é um facto que ela se deixou derrotar pelo Cristianismo, cuja fraqueza Maquiavel se farta de denunciar. Poderia o Florentino correr o risco de restaurar a virtude antiga, os modos e ordens da sua Roma republicana, apenas para, pouco depois, eles serem novamente subvertidos por uma força religiosa, tal como acontecera com o Cristianismo? A resposta tem de ser negativa. Maquiavel, enquanto adversário do Cristianismo, teria de munir o seu projecto das ferramentas

o rei, mas, pelas mesmas razões, constituindo sempre um perigo para o novo príncipe. A este tipo de principado Maquiavel contrapõe o reino do sultão, que, por monopolizar todo o poder do seu reino, seria extremamente difícil de conquistar, mas, uma vez conquistado, seria simples de manter. Itália também se assemelha ao reino do sultão: como Maquiavel nos conta no capítulo XIX, a Igreja é o mesmo tipo de principado que o sultão.

²⁵⁶ *Discourses on Livy*, I, cap.26.

²⁵⁷ *Discourses on Livy*, II, cap. 30.

necessárias para resistir a uma potencial contra-ofensiva religiosa. Antes de vermos quais, teremos de compreender primeiro como é que Maquiavel subverte o secto cristão, que dominava o espaço europeu pelo há um milénio.

3.3 A quasi-teologia de Maquiavel

Nos Discursos, a primeira menção à religião surge devido à necessidade de Numa Pompílio, após a fundação de Rómulo, estabelecer um modo de vida civil em Roma.²⁵⁸ Os deuses pagãos – que aqui Maquiavel trata por Deus, como se de uma religião monoteísta se tratasse - eram úteis porquanto viravam a população para a obediência e as artes da paz. A questão religiosa é, nesta fase inicial, sempre abordada em termos da sua utilidade, nunca em termos da sua veracidade.²⁵⁹ Especialmente úteis à arte da guerra seriam as adivinhações dos áugures, sobretudo porque, caso os seus produtos não fossem do agrado dos líderes políticos, estes eram facilmente desmentidos ou re-interpretados.²⁶⁰ A religião deve estar subordinada às necessidades políticas do homem; deve servir para o ajudar, nunca para agravar a sua situação.

No capítulo 56 do Primeiro Livro dos Discursos, Maquiavel escreve sobre um certo filósofo que assevera que qualquer desastre de natureza pública é antecedido de um sinal celeste, havendo certas «inteligências no ar» que, por compaixão, previnem o homem de um mal por chegar.²⁶¹ Além da compaixão, as inteligências no ar parecem não ser movidas por

²⁵⁸ Compreendemos por aqui porque é que Maquiavel não menciona Rómulo no último capítulo do Príncipe. O novo «secto» já estava fundado, era necessário agora fundar uma religião civil para o manter. Maquiavel é Rómulo no Príncipe e Numa Pompílio nos Discursos. *Thoughts on Machiavelli*, p.69.

²⁵⁹ *Thoughts on Machiavelli*, p.208.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Discourses on Livy*, I, cap.56; *Thoughts on Machiavelli*, p.210.

qualquer desígnio: não são elas que causam, nem que evitam os desastres que se avizinham. A função destas inteligências é meramente de advertir o homem para a necessidade de «se preparar para a defesa» contra um potencial inimigo. Percorramos os exemplos invocados por Maquiavel, que o Florentino descreve como se tratando de factos que «toda a gente sabe».

Maquiavel descreve como um «dardo celestial» atingiu uma catedral, pré-anunciado a morte de Lorenzo di Medici, o Velho. Já no caso de Piero Soderini, trata-se apenas de um relâmpago a realizar o anúncio. Estes dois casos têm em comum o facto de não se compreender bem que tipo de defesa o homem poderia preparar.²⁶² Os três restantes exemplos lidam com sinais celestiais que preveniam a aproximação iminente de invasões vindas de França. Em dois dos casos trata-se de «factos» em que não há presenças oculares algumas: no primeiro caso trata-se de um rumor sobre uma luta entre dois homens na colina de Arezzo, que nem sequer corria em Arezzo, mas em toda a Toscânia; no segundo, um plebeu romano teria ouvido uma voz de origem supranatural. Apenas o caso do frade Savonarola encaixa no conceito do que Maquiavel descreve como «o que toda a gente sabe». Até porque, o próprio Maquiavel presenciara esta advertência de Savonarola.

Ora, a advertência do frade Savonarola era a de que as invasões francesas que se aproximavam eram um merecido castigo divino pelos pecados dos italianos.²⁶³ A compaixão destas inteligências do ar, ao serem filtradas sob o prisma da religião cristã, perdem a sua utilidade de prevenção do homem à defesa. O contraste com a recomendação de Maquiavel de que o homem deve estar sempre preparado não podia ser maior. Seja como for, estas inteligências no vão ao encontro de uma das frases clássicas de Maquiavel, várias vezes

²⁶² Maquiavel diz numa outra ocasião que Soderini não tinha a prudência nem a brutalidade para poder ter alterado a sua fortuna. *Discourses on Livy*, I, cap. 52.

²⁶³ *Thoughts on Machiavelli*, p.212.

destacada por Strauss: «*good arms are the one thing needful*».²⁶⁴ No fim do capítulo, Maquiavel substitui a expressão anterior de «sinais celestiais» por «acidentes».²⁶⁵

Por outro lado, é importante prestar atenção à utilização que Maquiavel faz do céu (*cielo*). Logo no primeiro capítulo, Maquiavel, subvertendo implicitamente a mensagem bíblica, contraria a opinião popular de que não é possível imitar a Antiguidade, que se deve à não realização de que o céu, o sol, os elementos e o homem se mantêm eternamente os mesmos. Existe apenas uma passagem nos Discursos que o céu é tratado por Maquiavel como tendo um desígnio: quando é usado alternadamente com os céus bíblicos (*cieli*), apenas para, a seguir, se tornarem os equivalentes da verdadeira figura da quasi-teologia de Maquiavel: a fortuna.²⁶⁶

A operação teológica crucial na obra de Maquiavel é a substituição da figura de Deus pela fortuna. *Deus sive fortuna*.²⁶⁷ Como é habitual, a sua doutrina da fortuna tem de ser extraída de uma série de eventos narrados na sua obra. E ela nem sempre surge na sua forma final: mais uma vez, temos de partir da superfície. Após demonstrar a utilidade da religião e de, através dos sinais celestiais, de certo modo, a fazer equivaler a uma espécie de natureza benigna com compaixão pelo homem, Maquiavel começa a tratar da fortuna como se esta assumisse o lugar de Deus.

Há duas grandes diferenças entre a fortuna e o Deus da Bíblia. Em primeiro lugar, a fortuna apenas intervém no mundo dos homens, não sendo onnipotente. Em segundo lugar, e fundamentalmente, a fortuna pode ser vergada através da dose certa de virtude. A fortuna de Maquiavel é falível. Esta versão da fortuna torna-se nítida no capítulo 29 do Segundo Livro

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Discourses on Livy*, I, cap.56

²⁶⁶ *Thoughts on Machiavelli*, pp. 209-215, 224; Leo Strauss, *Machiavelli em History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p.311.

²⁶⁷ *Ibid.*

dos Discursos, Maquiavel descreve a fortuna como inimiga da Roma, mas atribuindo a força e a glória de Roma justamente a esse facto.²⁶⁸

Ora, o universo de Maquiavel não permite a existência de uma Divindade reguladora do cosmos. É apenas o «céu» que «governa» o Todo, e que determina uma série de leis naturais como a mortalidade do homem ou os desastres naturais.²⁶⁹ Mas dentro deste esquema, a natureza, que determina, por exemplo, os apetites insaciáveis do homem, deve à fortuna o facto de ele não poder satisfazer todos os seus desejos. A fortuna é uma entidade do mundo dos homens, também ela está sob o «céu», a entidade que regula a natureza. Ou seja, a fortuna estabelece certos limites ao movimento do homem. Limites que não são rígidos nem absolutos: pelo contrário, com a virtude certa o homem pode alterar a sua fortuna, sobretudo os jovens cheios de ímpeto e determinação.²⁷⁰ A fortuna de Maquiavel parece não funda qualquer ordem ou apontar para qualquer fim específico. Não se trata de uma providência reguladora da ordem cósmica, sendo também certo que ela não possui um *telos*. Apesar de que, na sua falibilidade, ela serve o propósito de incentivo ao homem que se prepare para lidar com ela eficazmente. É no terreno do livre-arbítrio que o homem interage com a fortuna.²⁷¹

A operação de Maquiavel de gradual substituição de Deus pela fortuna, o seu silêncio em relação aos vários elementos da religião cristã, a sua preponderância da vida política, vai gradualmente tornando os seus leitores alheios à «dimensão religiosa» da religião. A doutrina da fortuna faz esquecer as preocupações com uma segunda vida, com a imortalidade da alma, ou com o inferno. Numa das passagens das Histórias Florentinas, que Strauss destaca como sendo a passagem mais maquiaveliana de Maquiavel, uma personagem reflecte que o medo

²⁶⁸ Discourses on Livy, II, cap.29

²⁶⁹ *Thoughts on Machiavelli*, p.217.

²⁷⁰ *The Prince*, cap. 25.

²⁷¹ *Ibid.*

que já sente no mundo terreno já não deixa espaço para o medo no Inferno.²⁷² O destaque constante de Maquiavel da «lei do mal» que impera na vida terrena incentiva o homem a preocupar-se com esta vida.

É verdade que, à semelhança do Deus Bíblico, a fortuna também é descrita como maligna – o próprio Maquiavel queixa-se da sua fortuna na carta dedicatória ao Príncipe. Mas é sobretudo por ela ser assim, que ela é pode ajudar o homem: ela incentiva-o a não se resignar com as suas circunstâncias e a procurar alterar o seu desígnio, mudar a sua fortuna.²⁷³ A fortuna é uma doutrina da desilusão, no sentido literal da palavra, porquanto reconduz a atenção do homem novamente para a sua vida imanente ou profana.²⁷⁴ Para a sua vida política.

Posto isto, não está excluída a hipótese de Maquiavel ser cristão, mas considerar que a religião precisava de uma reformulação. Strauss esforça-se por mostrar que não é esse o caso. Que no âmago de Maquiavel está um ateu, que apenas utiliza a religião para os seus desígnios instrumentais. Strauss julga ter encontrado certos princípios filosóficos em Maquiavel, que se encontram relativamente velados, mas que permitem descortinar a sua crença na origem humana da religião. Vejamos o caminho que leva Strauss a esta conclusão.

Em primeiro lugar, Maquiavel, antecipando a teologia natural de Espinosa, parece oferecer uma enorme resistência aos fenómenos que não podem ser discerníveis em plena luz do dia. É constante a sua dúvida em relação ao conhecimento em segunda mão, ou mesmo ao que sendo testemunhado, não foi «tocado». O conhecimento em Maquiavel advém sempre da experiência individual, da constante dúvida em relação ao que não se experienciou directamente.²⁷⁵ A verdade em Maquiavel é sempre apreendida em termos do efeito que

²⁷² Pierre Manent, *Naissances de La Politique Moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau* (Versailles: Editions Gallimard), 2007, p.44.

²⁷³ *Thoughts on Machiavelli*, p.214.

²⁷⁴ Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p. 75.

²⁷⁵ *Ibid*, p.203 (Nota de rodapé número 69).

determinada coisa causa. Daí que a maior verdade, segundo Maquiavel, é a de que quando os homens não estão armados, a culpa é do príncipe.²⁷⁶

Mais importante é a argumentação de Strauss de que Maquiavel, tomando conhecimento das doutrinas de Averróis através dos sermões do frade Savonarola, que as denunciava, ter adoptado a doutrina averroística «da eternidade do mundo».²⁷⁷ E é importante destacar que não era apenas a doutrina da eternidade do mundo que levava o frade Savonarola à sua denúncia. Entre outras questões, Averróis sustentava que as histórias da Bíblia não eram mais que «coisas para mulheres».²⁷⁸ Se, tal como Strauss afirma, a teologia de Maquiavel não é a de um pagão, mas um *savi del mondo*, de um falasifa, então o que o distingue destes pensadores? Para Strauss, Maquiavel acolhe a doutrina averroística na dimensão da sua crítica religiosa à criação cristã. Mas afasta-se desta porquanto esta pressupõe, se não uma providência teológica, pelo menos uma providência teleológica. Isto é, a acção humana é sempre enquadrada em determinados limites aos quais não pode fugir. Maquiavel não aceita este enquadramento.

A concepção da cidade dos averroístas é muito semelhante à da *polis* grega. No espírito oposto ao da modernidade, o «falasifa» pode e deve influenciar e moderar a cidade, mas não pode domá-la.²⁷⁹ Esta escola de pensamento tem uma enorme influência em Leo Strauss, conforme já aludimos brevemente aquando da nossa breve incursão sobre o problema teológico-político no contexto árabe. Decisivo é o facto de os averroístas estabelecerem a existência de duas vias, absolutamente separadas, de acesso a uma mesma verdade: a da razão e a da fé.²⁸⁰ Maquiavel afasta-se do averroísmo, segundo Strauss, porquanto no contexto

²⁷⁶ *Thoughts on Machiavelli*, p.178.

²⁷⁷ *Ibid*, p.202.

²⁷⁸ *Ibid*, p.175.

²⁷⁹ Clark A. Merrill, «Leo Straus's Indictment of Christian Philosophy» em *The Review of Politics*, vol. 62, nº1, 2000, p.21.

²⁸⁰ *Ibid*.

cristão não era possível proceder a uma tal separação entre religião e fé. Para Strauss, a ameaça cristã era tão forte que Maquiavel tivera de construir o seu ataque à hegemonia cristã sem qualquer conceção à religiosidade.²⁸¹

Concluindo, compreendemos que a fortuna de Maquiavel não é mais do que um apelo de Maquiavel a que o homem esteja preparado para lidar com a necessidade. Devemos referir-nos à quasi-teologia de Maquiavel como uma politização da religião, uma instrumentalização dos efeitos positivos da religião para melhorar a vida terrena dos homens. Ao contrário da tradição da filosofia clássica e da tradição da filosofia árabe medieva, esta instrumentalização não visa a boa ordem da cidade através da educação do povo incapaz de aceder à verdade filosófica, mas ela é um instrumento ao incentivo de que o homem viva «armado», um apelo à acção virtuosa – no sentido de Maquiavel - numa ordem política que passa a ser pensada sobretudo em termos de luta pelo poder. Vejamos melhor.

3.4 A nova razão política de Maquiavel

Ora, se o Cristianismo legou tanta fraqueza ao mundo, como foi possível que se tornasse o secto hegemónico do tempo de Maquiavel? Maquiavel parece concordar com os argumentos utilizados pelos autores pagãos que denunciavam o interesse com o exotismo de cultos estrangeiros, que apenas fora permitido numa sociedade já em declínio. Por outras palavras, que a força do Cristianismo se servia da fraqueza do Império.²⁸² Mas a própria estratégia que Maquiavel concebe é um reconhecimento implícito de que compreendera o sucesso do Cristianismo: a religião cristã introduziu doutrinas e conceitos inovadores, dos

²⁸¹ *Liberalism, Ancient and Modern*, p. 201.

²⁸² *Thoughts on Machiavelli*, p. 185.

quais se destaca aquilo que Strauss polemicamente refere como propaganda, que a tradição da filosofia política clássica não pôde evitar.²⁸³ Maquiavel interpreta a ascensão do Cristianismo em termos puramente políticos, mais precisamente em termos de uma guerra espiritual.²⁸⁴

Neste contexto, somos obrigados a destacar que na interpretação de Strauss Maquiavel surge como um filósofo que participa no diálogo transhistórico sobre os problemas fundamentais da condição humana, desde logo, sobre o estatuto da filosofia ao longo do tempo; notoriamente, no tempo de Maquiavel, a filosofia encontrar-se-ia subordinada e à religião cristã.²⁸⁵ Ora, a filosofia clássica, por encarar a vida filosófica como a mais nobre forma de vida, procurava protegê-la do dogma religioso, dos objectivos político, da própria técnica, não permitindo, em caso algum, a sua instrumentalização. Todavia, a própria filosofia clássica teria de fazer concessões no que concerne a arte da guerra: a grande inovação que a religião revelada constitui, o desafio da filosofia do tempo Maquiavel seria, combater a inovação da guerra espiritual que o Cristianismo introduziu.²⁸⁶

Neste aspecto, Strauss lê a ascensão do Cristianismo tal como Maquiavel: a religião pôde conseguiu superiorizar-se à filosofia clássica, adoptando-a para que servisse os seus desígnios. Ora, a tradição aristotélica era a tradição filosófica clássica mais influente do tempo de Maquiavel. Sucede que o pensamento de Aristóteles era facilmente conciliável com os preceitos da religião revelada. Já aqui mencionamos a operação de síntese de São Tomás de Aquino, o maior aristotélico depois de Aristóteles. A doutrina do direito natural de Aristóteles foi facilmente apropriada por São Tomás, porquanto ela estabelecia uma hierarquia de bens e de fins aos quais a vida humana aponta. São Tomás apenas precisava de afirmar o lugar

²⁸³ *Thoughts on Machiavelli*, p.173.

²⁸⁴ Para Strauss, a leitura de Maquiavel da religião é tão política que este não dá importância nenhuma ao facto de os italianos mostrarem ser muito pouco religiosos. *Thoughts on Machiavelli*, p. 186.

²⁸⁵ *Ibid*, p.10.

²⁸⁶ *Thoughts on Machiavelli*, p.298-299.

cimeiro do bem de Deus nessa hierarquia.²⁸⁷ Também sabemos que esta operação tomista não corresponde às exigências de Leo Strauss, que a visa superar através do regresso a um conceito de direito natural clássico. Mas não foi essa a opção de Maquiavel.

A guerra espiritual do Cristianismo aproveitou-se do idealismo conservador clássico. O estatuto de excessiva reclusão e exclusividade da filosofia clássica, a sua preservação no domínio teórico, teria permitido a instauração de um novo secto, que fazia uso de uma arma espiritual inovadora - a propaganda.²⁸⁸ Ao falar de propaganda cristã no contexto de Maquiavel, Strauss parece ter em mente as técnicas de conversão cristãs, por exemplo, o seu apelo aos mais frágeis através da apologia da humildade.²⁸⁹ Em termos de guerra espiritual, era como se a filosofia clássica não tivesse munida dos mecanismos que impedissem a vitória do Cristianismo

Por outro lado, o Cristianismo fora capaz de aproveitar determinados conceitos criados pelos clássicos. Já aqui se falou da existência de certas instâncias que reivindicam uma lealdade suprapolítica. É justamente aí, através do estabelecimento de uma nova ordem do domínio universal, que o Cristianismo vai trabalhar a sua proposta: a grande diferença entre a cidade grega e a Florença de Maquiavel é que, nesta última, se encontra uma reivindicação política pelo que é universal - a religião cristã. Daí que Maquiavel tenha de construir a sua proposta nesse terreno.²⁹⁰

Maquiavel não podia, tal como os clássicos, esperar passivamente pela coincidência entre a filosofia e a política. O governo dos filósofos-reis não seria uma impossibilidade para Platão. Mas a urgência de Maquiavel em derrotar o Cristianismo, que era responsável pela fraqueza dos seus contemporâneos, impelia a uma resposta mais eficaz. Era preciso fundar

²⁸⁷ Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*, p. 29.

²⁸⁸ *Thoughts on Machiavelli*, p.173.

²⁸⁹ *Ibid*, p.186.

²⁹⁰ *Ibid*, p.31.

uma aliança entre a filosofia e a política que fizesse coincidir o poder da razão com o poder da cidade, fazendo, tal como o Cristianismo, uso da propaganda.²⁹¹ Esta aliança tem duas fases: a primeira, em que é necessário conquistar o que fora conquistado pelo Cristianismo, implica que Maquiavel possa estabelecer uma aliança com os príncipes. É essa a intenção do Príncipe. Fundado o novo secto, Maquiavel teria de o manter. Mas como?

No capítulo 15 d'O Príncipe, Maquiavel denuncia o fosso entre a forma como os homens agem e a forma como estes pensam que deveriam agir. Neste ponto, o alvo da crítica de Maquiavel é tanto o Cristianismo como a filosofia clássica, porquanto ambas se preocupam demasiado com repúblicas ou principados imaginários.²⁹² O mundo clássico e o Cristianismo, nas suas respectivas concepções de direito natural, padeceriam do mesmo problema gnosiológico: a preocupação com a proximidade a Deus ou com a excelência na cumulação das virtudes, não permite obter a clareza necessária acerca da forma como o homem efectivamente se comporta. A preocupação cristã com a salvação das almas, ou a procura da sabedoria clássica por uma cidade idílica, mas irrealizável, negariam a necessidade de priorização da vida imanente do homem.

Conforme vimos, as exigências do Cristianismo são muito mais severas do que as da filosofia clássica, pelo que é à religião cristã que Maquiavel tem de dirigir o seu ataque mais implacável. Ainda assim, Maquiavel verifica que o homem transgride as prescrições do Cristianismo regularmente. O seu diagnóstico é, todavia, que estas crenças morais são paralisantes da acção do homem, que elas limitam, *a priori*, a panóplia de acções que o homem pode realizar em cada circunstância específica.²⁹³ Isto é, a repressão que o homem sofre através da sua consciência restringe o seu âmbito de acção de outra forma ilimitado. Esta revolta de

²⁹¹ *Thoughts on Machiavelli*, p.173.

²⁹² *The Prince*, cap. 15.

²⁹³ Pierre Manent, *Natural Law and Human Rights*, trad. Ralph C. Hancock (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020), p.9.

Maquiavel contra a Bíblia deriva de uma séria preocupação moral: o Cristianismo faz exigências não coerentes com as necessidades básicas da sociedade política.²⁹⁴

Não é possível ignorar a tautologia do conselho de Maquiavel. É absurdo aconselhar a que o homem aja da forma que se admite que ele por si só já age. Mas há um enorme poder em autorizar ou incentivar a que não se procure nada que transcenda a realidade imanente. O «imperativo maquiaveliano» é o imperativo de obediência à necessidade, que expurga qualquer elemento alheio à acção do indivíduo que o possa desviar de agir tal como a situação dita que ele deve agir. Maquiavel incentiva a que se procure agir o mais individualmente possível, isto é, o mais livre de restrições à acção possível. Por outras palavras, sendo evidente que o homem não age sempre da mesma forma, o conselho de que deve agir como ele age, resulta na autonomização do indivíduo, de agir como se quiser agir.²⁹⁵

Por outro lado, o mundo reconstrói-se sob esse imperativo. Vejamos um exemplo clássico de Maquiavel, quando relembra que Giovampagolo, tirano de Perugia e notório incestuoso e parricida, não se atreveu a atacar o papa Júlio II, quando o tinha totalmente à sua mercê.²⁹⁶ O conselho de Maquiavel seria a de agir consoante a necessidade, o que não seria mais do que ceder à vontade mais básica do tirano. Maquiavel procura moralizar a necessidade.²⁹⁷

Do ponto de vista da ciência ou da filosofia, a pergunta clássica de «como devo viver» passa a ser a pergunta de «como é que efectivamente vivo»? Procura-se, a partir de agora, compreender o que é o «ser». A partir deste momento, em vez de enquadrar a acção política nos termos de um *thelos*, i.e., de um fim natural ou divino a que as sociedades humanas devam apontar, Maquiavel quer dissecar as origens da sociedade, sendo através dessa operação que

²⁹⁴ Robert Howse, *Leo Strauss Man of Peace* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), p. 82

²⁹⁵ Manent, *Naissances de la politique moderne*, p.14.

²⁹⁶ *Discourses on Livy*, Livro I, cap. 27.

²⁹⁷ Manent, *Naissances de la politique moderne*, p.15.

encontra os fundamentos universais, as verdades mais estruturantes da vida social que a definem. Não é Maquiavel que descobre as várias verdades imutáveis sobre a natureza tantas vezes trágica da história da humanidade. Não foi Maquiavel quem descobriu a tirania, as mudanças de regime, as guerras externas ou civis. Mas Maquiavel procura extrair dessa experiência história uma série de ensinamentos sobre a natureza humana universalizáveis. Em vez de associar a natureza humana ao que no homem é mais elevado, Maquiavel envida todos os seus esforços para alertar que é o caso extremo o que é politicamente mais relevante.²⁹⁸ Portanto é em torno dessas verdades, daquelas que poderiam ser afirmadas por Trasímaco na República de Platão, que se devem construir as sociedades humanas. Era necessário libertar a energia que vinha do desejo de auto-preservação, do individualismo, ou do desejo de acumulação de riqueza.²⁹⁹

Maquiavel não destrói a diferença entre o bem e o mal. O seu projecto frustrar-se-ia se o fizesse, porquanto a sua mensagem principal é a de que apenas a partir do mal se pode chegar a um bem.³⁰⁰ Até porque não se pode perder de vista que Maquiavel tem um projecto que quer instaurar. Maquiavel tem de prometer que através desta atitude de cedência ao ponto de vista do mal é possível construir sociedades mais fortemente unidas e mais seguras do que aquelas marcadas pela fraqueza cristã que tanto denunciou.

Para Maquiavel o homem está fatalmente exposto à necessidade. O que há de mais fundamental na natureza humana é a sua natureza animal individualista. Se existem períodos em que não há guerra, é porque esse estado foi alcançado através de um qualquer acto de violência. O bem é fundado pelo mal, e há sempre um mal está à espera de o derrubar. Hobbes tratará de institucionalizar este ponto de vista, em que o Leviatã vem pôr termo ao conflito

²⁹⁸ *Direito Natural e História*, p.179.

²⁹⁹ Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.135.

³⁰⁰ Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*, p.35.

permanente.³⁰¹ Compreendemos porque é que a curva decisiva para a modernidade é elaborada através deste ângulo de análise do mundo aberto e trabalhado por Maquiavel.

Fundamentalmente, se o que é mais natural na sociedade política é o mal, se a realidade da ordem das coisas se explica melhor pela crueza dos factos que remontam às origens da sociedade ou à realidade de que o príncipe nunca está verdadeiramente em segurança, se os diversos humores da *polis* apontam sempre para o conflito, então a necessidade de fundar a ordem política numa dimensão transcende da cidade desvanecesse. Como Pierre Manent nos diz: «Afirmar a necessidade e a fecundidade do mal é afirmar a autossuficiência da ordem terrestre, da ordem profana».³⁰²

Continuemos a descortinar a operação de Maquiavel. Ora, Maquiavel terá de rejeitar a doutrina aristotélica da *via del mezzo*. De certo modo, Maquiavel vai apropriá-la, mas vai modificá-la ao ponto de se tornar irreconhecível. Aristóteles definiu as virtudes como estando no meio de um defeito e de um excesso. Por exemplo, nos extremos da coragem estaria o medo e a audácia.³⁰³ Aristóteles formula a sua doutrina das virtudes com o propósito de estabelecer um guia teórico à acção prática do homem, que através do hábito se torna cada vez melhor na utilização das virtudes. E é essa vida virtuosa que aponta à *eudemonia*, à maior felicidade para o homem.

Para Maquiavel este quadro seria manifestamente irrealista porquanto é impossível que um homem cumule em si todas as virtudes. Nem se trata tanto de uma denúncia dessa perfeição interior por esta ser utópica, irrealista ou inalcançável, mas sobretudo de apontar que esta seria pernicioso do ponto de vista político, porque estaria a violar a sua norma universal reguladora do cosmos que é a «necessidade». A verdadeira virtude em Maquiavel estaria no saber utilizar

³⁰¹ *Ibid*, p.43.

³⁰² Manent, *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*, p.36.

³⁰³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Livro III.

dois extremos por forma a lidar com cada situação específica que a sempre imprevisível fortuna oferece ao homem em cada momento. O Príncipe deve saber fazer uso do bem e do mal. Há um mau e um bom uso da religião ou da crueldade. Mais do que isso, o Príncipe deve renunciar às virtudes antecipadamente: deve estar plenamente consciente da natureza variável da vida política e, portanto, estar preparado para lidar com ela da forma mais criativa possível. Assim se compreende porque é que Maquiavel rejeita a *via del mezzo* aristotélica: ela está intimamente ligada a uma ideia de *summum bonum* e de *ens perfectissimum*, a um bem perfeito livre do mal. Maquiavel mostra à sociedade como não existe efectivamente uma tal lógica na vida política.

O outro elemento que distingue Maquiavel dos clássicos é o seu tratamento da relação entre elites e o povo. Para Maquiavel, em qualquer situação histórica, imperam sempre dois humores fundamentalmente distintos na cidade: o humor da elite e o humor do povo. As elites de cada sociedade, independentemente do seu regime político, caracterizam-se pela sua vontade de dominar, mesmo oprimir, o povo. Ainda que seja um humor maligno, o facto é que são apenas as elites que têm um fim positivo que os torna, no sistema de Maquiavel, os únicos agentes políticos. Por outro lado, o povo é caracterizado por Maquiavel como tendo o único desejo de não ser oprimido, um humor benigno, ainda que apenas passivo. A desvalorização de Maquiavel das reivindicações de virtude por parte elite, completamente contra toda a tradição clássica, é absolutamente inovadora.³⁰⁴ Para Maquiavel, a filosofia clássica não teria, sobretudo, feito uso do povo, dos vulgares em relação aos quais a filosofia clássica sempre olhou com relativa desconfiança

Por outro lado, ainda que o elogio de Maquiavel ao povo pareça ser das poucas sobrelevações do bem na sua obra, ele não deve ser exagerado, uma vez que está amplamente associado à sua passividade: num esquema em que inexiste, melhor, que deve inexistir uma

³⁰⁴ *Thoughts on Machiavelli*, p.294.

acção política pautada por boas intenções, visando apenas um bem em si mesma, a virtude está em quem não age. De resto, não faltam passagens em Maquiavel em que o povo é retratado pela sua ignorância, rudeza e um conceito de justiça imensamente propiciador da mais brutal violência. Seja como for, Maquiavel aconselha o Príncipe a tornar o povo seu aliado, pois sabe que este nunca terá a ambição de governar. É justamente isso que Maquiavel fará no seu projecto. Vejamos.

Maquiavel quer tornar o povo como o repositório da sua nova razão. Em oposição total à tradição da noção mentira de Sócrates, o povo agora é visto como uma entidade que se deve procurar convencer dos proveitos de uma nova razão fundada. A propaganda que aqui já aludimos serve para demonstrar que os proveitos da atitude de abertura a uma razão capaz de transformar a sociedade, criando as condições para o seu progresso. A modernidade é a tentativa de correspondência entre o que se tenha por verdade filosófica e as opiniões da cidade. Trata-se de difundir um espírito de primazia da razão nos seus contemporâneos. O sucesso da difusão desta proposta depende da aliança entre a filosofia e a política: ao invés de a filosofia servir uma religião transpolítica, como no mundo cristão, Maquiavel quer colocá-la ao serviço de uma nova religião civil.

Qual é, então, o conteúdo da nova razão filosófica que Maquiavel constrói? Ela aparece a partir de um conceito inovador o da verdade efectiva - «*la veritá effettuale*».³⁰⁵ Esta nova ciência filosófica, que emerge da revolta de Maquiavel contra o Cristianismo, baseia-se na crueza e cognoscibilidade dos «factos» em contraposição ao que seria meramente «discursivo». Se na filosofia clássica a realidade decorria da sua perfeição natural, i.e., a sua inteligibilidade dependia de uma ideia da sua forma perfeita, por exemplo, a essência de uma árvore seria apreendida pela ideia de uma árvore perfeita, em Maquiavel a realidade será despida de qualquer conteúdo não imediatamente acessível. A procura pelo transcendente cede

³⁰⁵ *The Prince*, cap. 15.

o lugar à aceitação imediata da realidade «sensorial», o que permitirá lidar com ela criativamente. Este realismo alicerça-se na noção inovadora da «verdade efectiva», que visa, através de uma análise objectiva, delimitar a realidade ao que é estritamente «factual». Pretende-se, por exemplo, ver além das profissões de bem, i.e., das proclamações normativas que o homem encontra para justificar as suas acções, que corresponderiam a uma ilusão do homem, uma forma de apaziguamento da consciência e de obtenção de um sentimento de pertença a uma comunidade unida pela mesma moral.³⁰⁶ As profissões de bem alinham-se na crítica de Maquiavel ao aprisionamento do homem a uma moral meramente discursiva.

A filosofia deve abandonar a sua pretensão de transcendência e estabelecer objetivos mais realistas para a humanidade. A investigação filosófica maquiaveliana começa, então a partir da pergunta de «como é que os homens efetivamente vivem?» ao invés da pergunta clássica de «como devem os homens viver?».³⁰⁷ Através da separação entre a virtude moral e uma nova virtude política, Maquiavel visa reformar a filosofia pré-moderna, que não conduziu a humanidade ao zénite de bem-estar das repúblicas e dos principados imaginários.³⁰⁸ Em contraste, o novo esquema de Maquiavel procura fazer baixar as expectativas da filosofia. Ao invés de se preocupar com a perfeição da vida interior do homem, do aprimoramento das suas virtudes, ou com a consideração sobre o que é uma república perfeita, a nova filosofia de Maquiavel visa trazer o progresso, através da gradual melhoria das condições de vida do homem.

Para ultrapassar a filosofia pré-moderna, Maquiavel acredita ser necessário que a humanidade, principalmente os príncipes, renunciem antecipadamente à sua consciência, estando predispostos a praticar o mal. O príncipe deve abandonar as prescrições normativas aprioristicamente recebidas que possam comprometer a eficácia das suas acções. Trata-se de

³⁰⁶ *The Prince*, cap. 15.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

encarar cada situação de forma teórica, num quadro em que qualquer acção é possível, sendo tanto melhor quanto melhor corresponda a um resultado efectivo. Para Maquiavel, só existe moral num estado de civilização avançada, contudo, os actos fundacionais dessa civilização nunca obedecem à moral. O exemplo paradigmático é o fratricídio de Remo às mãos de Rómulo, do qual nasce o Império Romano.³⁰⁹

Ao percorrer a obra do Florentino, compreendemos que, em qualquer circunstância, o homem deve evitar guiar-se pelo idealismo, antes agindo consoante a necessidade, incluindo fazendo uso do mal. O homem maquiaveliano não se preocupa com o seu fim natural ou com a sua proximidade a Deus, mas reconhece que a única componente objectiva do funcionamento do cosmos é a necessidade e que, para lhe responder eficazmente, é imprescindível a predisposição para praticar o mal. A imprevisibilidade é a norma do mundo, contudo, o homem com a virtude certa, a predisposição para utilizar o mal, a capacidade de antecipação da necessidade, a aceitação imediata da realidade tal como ela é, poderá domar a fortuna. O Príncipe deve imitar a natureza: deve ser metade homem, metade besta. Deve imitar a raposa e o leão.³¹⁰

O entendimento de Maquiavel de natureza humana, identificado quando afirma que o homem, mais depressa se esquece da morte do pai, do que da perda de património, mostra como o desejo de seguir a moral cede ao poder das suas paixões, desejos e instintos naturais.³¹¹ Um dos instintos mais poderosos do homem, principalmente característico do povo, é o medo. Esta «verdade efectiva», particularmente saliente no temor a Deus do mundo cristão, será aproveitada por Maquiavel. O medo do Deus Cristão provoca uma união débil e paralisante da acção humana, na medida em que os seus estímulos pertencem a uma dimensão sobrenatural ou a um plano meramente discursivo; o medo do príncipe, pelo contrário, é eficaz a unir a

³⁰⁹ *Discourses on Livy on Livy*, cap. 9.

³¹⁰ A parte humana do Príncipe apenas o serve em termos da sua aparência.

³¹¹ *The Prince*, cap. 17.

humanidade por pertencer à vida terrena. Maquiavel apropria-se do medo do mundo cristão, mundanizando-o através da substituição do Deus Cristão pelo príncipe. Em última análise, trata-se da substituição de Deus pela parte mais animal do príncipe.³¹²

Estas considerações enformam um esquema incompatível com uma ideia de ordem teológica e com a moral cristã. Os ensinamentos de Maquiavel visam atacar o Cristianismo na sua essência, dando, contudo, uso às suas melhores armas: Maquiavel fará igualmente uso da universalização cristã, tratando o universal como a partilha humana das mesmas paixões, desejos e instintos naturais. Daqui decorre a rejeição do tratamento filosófico do que é transcendente, partindo da imanência para investigar o modo como o homem efectivamente vive. Por outro lado, também deste ângulo se compreende a operação maquiaveliana de renovação filosófica. Maquiavel constrói uma nova filosofia que visa investigar a forma como o homem efectivamente vive, enquanto esconde ao máximo a dimensão filosófica do seu projecto. Ao colocar o foco na utilidade da razão para a construção de sociedades mais seguras, Maquiavel está a alterar o significado da filosofia, que deixaria, então, de ser uma arma tão útil ou aliciante para os seus adversários.

Concluindo, compreendemos as razões pelas quais a filosofia, a partir da proposta de Maquiavel, tende a tornar-se um instrumento ao serviço da cidade, por forma a assistir o homem no desenvolvimento das condições da sua existência. Strauss partilha com Maquiavel a preocupação com o estatuto da filosofia *vis-à-vis* a resposta cristã ao problema teológico-político, mas a solução de Maquiavel não deixará de merecer críticas por parte de Strauss.

³¹² O príncipe é aconselhado a cumular as virtudes da raposa e do leão. *The Prince*, cap. 18.

3.5 A intenção de Strauss

Thoughts on Machiavelli é a obra mais extensa de Leo Strauss, e porventura a mais enigmática. O destaque desta obra no «*corpus straussianus*» torna-se evidente quando, logo no prefácio, nos confrontamos com a seguinte formulação: Strauss agradece por lhe ser permitido tratar do *problema de Maquiavel*.³¹³ É apenas a respeito de Sócrates, conforme vimos, uma figura determinante no seu pensamento, que uma expressão semelhante é utilizada.³¹⁴ A equiparação de Maquiavel, o fundador da filosofia política moderna, a Sócrates, o fundador da filosofia política, convoca o leitor à consideração entre o possível paralelo entre Maquiavel e Sócrates, bem como para o fenómeno mais marcante que os separa - a religião revelada. Strauss afirma que a intenção principal dos *Thoughts on Machiavelli* é a recuperação dos problemas permanentes.³¹⁵ Podemos afirmar sem grande risco que o problema permanente que é levantado no âmbito da análise straussiana de Maquiavel é a querela entre Atenas e Jerusalém. Esta é a questão mais importante para Leo Strauss na discussão de Maquiavel.

Já aludimos à incapacidade de a filosofia, por não possuir um conhecimento completo do todo, refutar a proposta da religião revelada. Mas também vimos que, para Strauss, ela não pode deixar de o procurar fazer. A opção pela vida filosófica não pode, para Strauss, depender de um salto de fé. Não pode haver dúvidas que a proposta de resolução de Maquiavel ao problema teológico-político não corresponde minimamente ao paradigma clássico. O filósofo Maquiavel não é representado pela alegoria da caverna, pois não parte das opiniões pré-políticas para ascender à verdade. O ponto de vista de Maquiavel está fora da cidade, o seu olhar não está direccionada para nada que a transcenda.³¹⁶ Em Maquiavel, a caverna é a substância.³¹⁷ O que parece excluir, desde logo, a pretensão mais elevada da filosofia: o

³¹³ *Thoughts on Machiavelli*, prefácio.

³¹⁴ Meier, *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, p.47

³¹⁵ *Thoughts on Machiavelli*, p. 14.

³¹⁶ *Thoughts on Machiavelli*, p.297.

³¹⁷ *Ibid*, p. 296.

aperfeiçoamento do humano conduzido pelo *eros*.³¹⁸ Strauss critica a abordagem de Maquiavel, porquanto a sua ira anti-teológica era apenas uma estratégia para contornar o problema teológico-político, ofuscando os problemas fundamentais através de uma aliança política que convencesse os homens dos proveitos da sua nova razão.

O estreitamento do horizonte que Maquiavel produziu foi causado pela sua ira anti-teológica - uma paixão que Strauss pode «compreender, mas que não pode aprovar.»³¹⁹ De resto, a aliança entre a filosofia e a política, independentemente do sucesso que teve na gradual substituição do dogma religioso, acaba por tornar a filosofia refém dos interesses da cidade. O progresso prometido pela emancipação religiosa transforma-se na instrumentalização da filosofia para a realização da vontade do homem e da cidade. A filosofia perde a sua vocação de procura intransigente e inflexível pela verdade. Destas críticas resulta, entre outras coisas, o que Strauss diagnosticou como o estreitamento do horizonte do homem e a ofuscação das suas orientações morais.

Ao longo da sua obra, Strauss aponta o enquadramento clássico como sendo muito superior em termos de articulação do problema teológico-político do que tanto a articulação cristã, como a articulação moderna. Este enquadramento clássico sobreviveu à era das três religiões abraâmicas através do esforço filosófico sobretudo dos grandes mestres do islamismo medievo. Nas nossas sociedades europeias, o Cristianismo teria contaminado e permitido ser contaminado pela razão filosófica. Para Strauss, o judaísmo e o islamismo seriam expressões religiosas mais puras, porquanto não procuravam qualquer síntese com a razão. Também o calvinismo mereceria os elogios de Strauss por esta razão.

Strauss nunca aceitou a reivindicação do Cristianismo de que as verdades filosóficas têm o mesmo estatuto do que as verdades obtidas por meios não filosóficos. Recordemos que,

³¹⁸ *Thoughts on Machiavelli*, p.269.

³¹⁹ *What is Political Philosophy? And Other Studies*, p. 44.

no islamismo, os falsos admitiam duas vias de acesso a uma mesma verdade, mas estas vias seriam sempre independentes, elas coexistiam, mas não se misturavam. Para além de que a verdade a que o povo podia ascender seria sempre uma caricatura, justificada pela sua ignorância, da verdadeira razão que estaria limitada à minoria filosófica. Já em relação ao judaísmo, Strauss sempre defendeu que, em bom rigor, não existia uma filosofia judaica.³²⁰ De resto, sempre preferiu o ataque à filosofia ou à razão em nome da religião do que qualquer tentativa de as sintetizar.

Ao contrário de São Tomás de Aquino, que não permitia que se separasse a perfeição moral de um homem da sua perfeição racional, constituindo ambas o fim do homem, Strauss é irreduzível na manutenção do preceito clássico de que a vida orientada para a filosofia não pode ter outro propósito senão a procura pela sabedoria.³²¹ Esta questão agrava-se porquanto para São Tomás todos os homens podem atingir o fim mais nobre que é a beatitude. Em Strauss, tal como nos clássicos, os termos nunca podem ser esses. O homem é perfeitamente desigual, a natureza apenas excepcionalmente dota alguns indivíduos de poderes intelectuais extraordinários que, com a educação certa, podem ascender da caverna que constitui necessariamente toda e qualquer cidade. Se o acesso à luz, como o Cristianismo afirma, está disponível a todos, e não através da razão, a consequência natural é a de que a vida dedicada à razão perca o seu sentido.

Do ponto de vista político, se o Cristianismo, através da Igreja, reclama uma autoridade que advém do acesso directo à razão por via de Deus, a ordem política que daí emerge perde qualquer contacto com a cidade. São Tomás adoptara uma perspectiva crítica em relação às opiniões pré-filosóficas da cidade, demonstrando a sua falibilidade em relação ao bem maior

³²⁰ Laurence Berns, «Leo Strauss», em *The College* (St. John's College), 1974, p. 5.

³²¹ Merril, «Indictment on Christian religion», p. 85

que é Deus. A valorização do bom-senso popular, do mundo das opiniões que aponta sempre para além dele, foi destruída pela perspectiva cristã.³²²

O ponto de Arquimedes do qual a religião cristã extrai os fundamentos para a ordem política da sociedade teria para Strauss a desvantagem de não ser validada pelo corpo político, em especial por não passar pelo crivo dos homens mais excelentes que nela habitam. Construir uma ordem política a partir de uma posição suprapolítica implica partir de determinados pressupostos acerca do que deve ser a vida do homem na cidade que se furtam a um exame prévio. A ordem política deixa de ser natural. E o filósofo, longe do contacto com a cidade, corre o risco de perder a sua prudência.

Na *polis* grega, a religião serve propósitos que são conhecidos à filosofia. A boa ordem da cidade, da qual as próprias possibilidades da filosofia dependem, depende do uso correcto da religião para a educação do povo. Na filosofia árabe, o enquadramento mantém-se rigorosamente o mesmo: para Averróis a melhor cidade é a que tem mais filósofos, mas só se atinge esse estado através de uma ordem política em que a multidão obedece aos códigos divinos. A frase clássica de Maquiavel de que a religião deve ser bem usada pode parecer indicar um regresso a estes enquadramentos. Mas, ao contrário dos clássicos e dos árabes, Maquiavel já não aponta o bom uso da religião enquanto fim da boa ordem da cidade (que em última análise serviria os fins da filosofia). O seu uso da religião serve apenas fins políticos, visa a transformação da sociedade. Em Maquiavel o filósofo perde o *eros*.³²³

A perspectiva através da qual Maquiavel analisa a cidade é a mesma que a do Cristianismo: Maquiavel apropria-se da posição escolástica que olha para a política de um ponto de vista que se reclama mais elevado. Maquiavel também não parte das opiniões pré-

³²² *On Tyranny*, p.184.

³²³ O *eros* não é mencionado em *Thoughts on Machiavelli*.

políticas da cidade. Daí que Strauss afirme que a filosofia moderna emergiu através de uma transformação da escolástica latina ou cristã, ainda que também em oposição a elas.³²⁴

Maquiavel transforma a universalidade cristã que se funda na igualdade dos homens perante Deus, através de um projecto que se funda na igualdade do homem em termos dos seus desejos e paixões mais básicos. É este abaixamento dos padrões morais que ocorre na modernidade que Strauss tanto denuncia. Não há dúvida do sucesso prático que esta operação fundadora da nossa modernidade teve, mas Strauss é bastante aberto em relação ao perigo deste processo, justamente porque a promessa de transformação de sociedade vem sempre acompanhada pelo processo de coeva de encontrar um denominador comum, cada vez mais longe da excelência.

Isto é, o Cristianismo criara um horizonte de transformação do humano, na sua dimensão espiritual, absolutamente inédito e universal. A filosofia moderna adopta-lhe esse horizonte de transformação, mas redireciona-o para a *praxis*, para a construção de sociedades cada vez mais prósperas e seguras. A maleabilidade da natureza humana, um aspecto que sobressai em Maquiavel, permite que se ambicione construir uma sociedade perfeita. Estariam criadas as condições para a construção de sociedades universais, em que os padrões de perfeição do humano se tornam cada vez mais baixos.

Não há dúvida que Strauss acredita que o projecto moderno foi longe demais. Mas dever-se-á esse problema a um pecado original presente na obra de Maquiavel? À semelhança da filosofia clássica, que nesta obra Strauss sugere padecer de um erro originário, também o teria a obra do Florentino? Não se pode deixar de notar alguma simpatia de Strauss pela operação de derrube da hegemonia cristã por parte de Maquiavel. O que nos suscita de imediato uma dúvida: a crítica straussiana aos modernos, aplica-se sem reservas a Maquiavel? Estamos

³²⁴ Leo Strauss, «Preface to Isaac Husik, *Philosophical Essays*» em *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* (New York: State University of New York Press, 1997), p. 25

dispostos a aceitar que Strauss pode ser tão crítico de um autor que coloca ao nível de Sócrates? De alguém que tudo fez para emancipar o pensamento do dogma religioso? A mera opção de Strauss de expor os seus pensamentos sobre a religião, utilizando Maquiavel, o grande inimigo do Cristianismo, como a sua *mouthpiece*, já é de si imensamente reveladora. A tentativa de Strauss em lidar da forma mais imparcial possível com a querela entre razão e revelação acautela a que se tirem conclusões irredutíveis a este respeito. Mas não podemos deixar de aqui destacar que a sua crítica a Maquiavel só começa quando a crítica de Maquiavel ao Cristianismo acaba.

Strauss não deixa de saudar a oposição de Maquiavel ao governo directo ou indirecto das autoridades religiosas, que faz equivaler à operação feita por Sócrates em relação aos padres egípcios.³²⁵ O diagnóstico de Maquiavel que o poder religioso era essencialmente tirânico e até, em princípio, mais tirânico do que qualquer outro regime, funda-se no facto de a ordem política fundada em preceitos que advém da autoridade divina não podem ser de modo algum sujeitas à aprovação do corpo de cidadãos, por mais sábio e virtuoso que este seja. Maquiavel rejeita a teologia política da mesma forma que os clássicos a rejeitam. E Strauss não deixa de o elogiar por isso, a afirmação de Maquiavel de que boas armas é a única coisa que é preciso, é para Strauss a «verdade antibíblica» por excelência. Para Strauss, a vida filosófica precisa de boas armas, isto é, de boas razões, de discernimento, de cultivo da razão. Uma vida que se quer compreender a si própria em obediência à fé destruiria a vida filosófica.

Para Strauss, a organização de uma sociedade através de uma teologia política não permite que o que há de mais excelente no humano possa ser adquirido ou mantido. A cidade deixa de apontar para o aperfeiçoamento das virtudes. Em particular o Deus Cristão exige uma humildade que nega que uma vida exclusivamente dedicada à procura da sabedoria possa ser virtuosa. Para Strauss, a humildade não pode ser uma virtude, porque se fosse reconhecida

³²⁵ *Thoughts on Machiavelli*, p.185.

como tal, não poderia deixar de sentir algum orgulho em si própria, perdendo a sua essência. Pelo contrário, a verdadeira excelência, tal como na magnanimidade de Aristóteles, é o conhecimento pleno de que se cumula as virtudes ao nível mais elevado.

É esta denúncia da teologia política que torna Strauss algo condescendente com a operação de Maquiavel. Nas últimas páginas dos seus *Thoughts on Machiavelli*, Strauss concede que no plano da guerra espiritual a filosofia clássica parecia não ter armas para se defender dos inimigos. A operação de ofuscação da filosofia de Maquiavel poderia, em parte, ser desculpada por essa razão, na medida em que só assim se podia combater a hegemonia cristã. Vejamos uma passagem em que Strauss parece indicar que não havia alternativa à operação de Maquiavel:

*«But in attacking the Church, Marsilius's Averroism ultimately constituted an attack against the idea that law is rooted in revelation, an idea which Averroes himself had been at great pains to accommodate. Later writers motivated by the same antitheological passion as Marsilius would conclude that the orthodox scholastics had been too successful in their attempt to harmonize Aristotle with Christian theology and that a new beginning was needed, a beginning that would entail the rejection of Aristotle and the entire classical tradition».*³²⁶

Por outras palavras, se não há nada que na nossa contemporaneidade a recomendar o regresso ao horizonte filosófico de Maquiavel, em termos históricos, essa operação não pode deixar de ser vista, no prisma de Strauss, como salutar. E aqui também se compreende a intenção mais alargada da interpretação straussiana a Maquiavel. Ao expor tanto a necessidade como os limites da operação maquiaveliana, Strauss está a apontar o caminho para o regresso à filosofia política clássica.

³²⁶ *Liberalism, Ancient and Modern*, p. 201.

4. Considerações finais

Tentamos demonstrar o resultado da aplicação de uma técnica hermenêutica particular, alicerçada no entendimento clássico da filosofia política, aplicada a um autor da dimensão de Nicolau Maquiavel. Não podem restar dúvidas que Strauss utiliza todo o seu génio – o seu génio talmúdico - para demonstrar que o Florentino é a figura fundacional do movimento moderno, procurando demonstrar que o elemento distintivo desta fundação é a oposição à religião revelada. E Strauss não deixa de inserir Maquiavel, apesar de todas as limitações que denuncia no seu projecto, no leque dos grandes autores que, de uma forma ou de outra, foram beber à tradição filosófica que se fundou em Atenas. Maquiavel é para Strauss um renovador da filosofia.

Não é necessário aceitar sem reservas todos os mecanismos de comunicação que Strauss utiliza em Maquiavel - que tantas vezes podem parecer esdrúxulos, sobretudo a quem não está familiarizado com a sua obra - para se valorizar a sua tese em termos mais gerais. Mas parece-nos que a abordagem de Strauss, ao fazer as maiores exigências ao pensamento de um autor que visa estudar, opera uma enorme libertação do intelecto. Na medida em que cinde o pensamento de um autor do seu tempo histórico, não o reduzindo antes mesmo de o ler, nem partindo do pressuposto de que a sua posição como hermeneuta é privilegiada. O leitor que se renda à demonstração de Strauss deixará de considerar a origem da modernidade, nas suas diversas *fases*, como uma necessidade do devir histórico, ou como um processo mais ou menos accidental, oriundo de uma sucessão de casualidades mais ou menos aleatórias. Strauss pretende demonstrar que a modernidade foi, antes de mais, um producto do intelecto humano, de uma sucessão de mentes brilhantes que, partindo de uma estimativa diferente do homem, imaginaram uma vida individual e colectiva distinta, em todas as suas dimensões.

Estas questões tem as consequências mais imediatas na compreensão do nosso mundo de hoje. Talvez sobretudo por demonstrar que os problemas fundamentais não estão obsoletos.³²⁷ A articulação maquiaveliana do problema teológico-político, o seu novo paradigma anti-espiritual, antecedeu em mais de um século a organização política e económica que se podem começar a considerar modernas. A nossa modernidade não pode ser compreendida sem uma panóplia vastíssima de elementos que Maquiavel trabalha: a auto-preservação, a universalidade dos desejos e instintos, a naturalidade da aquisição, a valorização do *demos*, e tantos outros elementos que não pudemos aqui trabalhar. Ao ler Maquiavel com o auxílio de Strauss compreendemos que as grandes transformações ocorrem, em primeiro lugar, ao nível do pensamento. O que é especialmente verdade para a nossa modernidade filosófica.

O Maquiavel de Strauss permite-nos lançar um olhar diferente sobre as origens da modernidade. Se Carl Schmitt, na sua *Teologia Política*, afirmava que «todos os conceitos significativos da teoria moderna do estado são conceitos teológicos secularizados», Strauss, não contrariando esta ideia, faz os possíveis para que a dimensão fundacional da modernidade enquanto ruptura radical com a velha ordem política, marcada pelo Cristianismo, não seja negligenciada.³²⁸ Strauss ajuda-nos a compreender um Maquiavel cujo pensamento serve de base para um movimento que, apropriando-se de vários elementos da religião cristã, é animado por um espírito que lhe é completamente hostil. A modernidade é fundada pela crítica religiosa, num espírito que também se quis ver livre da tradição clássica. Strauss diria que foi por esta ter sido adoptada pelo Cristianismo.

Neste aspecto, a crítica straussiana ao Cristianismo pode por vezes causar estranheza. A sua tentativa de separação radical entre Atenas e Jerusalém tem inegáveis méritos teóricos,

³²⁷ Tanguay, *Leo Strauss, An Intellectual Biography*, p.100.

³²⁸ Carl Schmitt, *Political Theology*, trad. George Schwab (Cambridge: MIT Press, 1985), 36.

mas talvez não seja imune à crítica do ponto de vista da *praxis*. Sabemos bem que Strauss procurava re-estabelecer esta cisão, não deixando que a razão teórica se deixasse influenciar pela razão prática. Mas a sua tentativa de separar a vida do filósofo da vida filosófica não é fácil de compatibilizar com o facto de o filósofo também nascer, pertencer e precisar da cidade. Ainda que se possa desinteressar dela na sua procura pela sabedoria, suspendendo as suas preocupações mais iminentes, a desconsideração ou afastamento total da vida prática, se levado ao extremo, pode prejudicar até a própria busca pela verdade. Strauss acusa Maquiavel de intencionalmente desconsiderar as conquistas marítimas dos seus contemporâneos, porque tal não correspondia ao seu diagnóstico da fraqueza do seu tempo.³²⁹ Em certa medida, Strauss faz o mesmo em relação aos produtos do Cristianismo: a sua preocupação exclusivamente teórica não parece servir uma reflexão sobre os efeitos tremendamente civilizadores da ordem cristã.

É neste sentido que a problematização straussiana do problema teológico-político pode parecer algo estática ou artificial: o seu trabalho admirável de distinção teórica entre Atenas e Jerusalém, em particular do Cristianismo, não tem de implicar uma réplica semelhante do ponto de vista da sabedoria prática. As limitações teóricas da síntese tomista não afastam os contributos práticos que a religião cristã tem para oferecer em termos da acção do homem no mundo – só o teria, se Strauss prescindisse do seu «zeteticismo» rumo ao ateísmo.³³⁰ O enquadramento que Strauss oferece serve o aprimoramento filosófico, e talvez seja esse o mais alto aperfeiçoamento a que o humano pode aspirar. Mas talvez tenhamos de partir dessa separação radical entre Atenas e Jerusalém, dessa superfície teórica, à descoberta de um horizonte em que se possa não só conhecer o mundo e viver uma vida examinada, mas também saber agir nele.

³²⁹ *Thoughts on Machiavelli*, p.181.

³³⁰ *On Tyranny*, p.196.

BIBLIOGRAFIA

AQUINO, São Tomás de. *Comentario a la Política de Aristoteles*. Tradução de Ana Mallea Pamplona: Eunsa, 2001.

_____ *On Law, Morality, and Politics (excerpts)*. ed. William P. Baumgarth and Richard J. Regan, S. J. Indiana: Hackett Publishing Company, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2018.

_____ *Política*. Edição bilingue com tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 2019.

_____ *Retórica*. Editado por Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Maquiavel e Herdeiros*. Lisboa: Temas e Debates, 2012.

BLOOM, Allan. *Closing of the American Mind*. Simon and Schuster, 2008.

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*, eds. Kenneth L. Deutsch, Walter Soffer. Albany: State University of New York Press, 1987.

HOWSE, Robert. *Leo Strauss: Man of Peace*. Cambridge University Press, 2014.

FORTIN, Ernest L. *Augustine, Thomas Aquinas and the Problem of Natural Law Collected Essays*, ed. Brian J. Benestad. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996. vol. II: *Classical Christianity and the Political Order, Reflections on the Theological-Political Problem*.

KENNINGTON, Richard. *Strauss's Natural Right and History*. Review of Metaphysics, vol. 35, nº1, 1981.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

LIVY. *The Early History of Rome*. Penguin UK, 2005.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Príncipe e altre opere politiche*. Milano: Garzanti, 2005.

_____ *The Prince*. Tradução de Harvey C. Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

_____ *O Príncipe*. Tradução de José António Barreiros. Lisboa, Editora Presença, 2008.

_____ *Discourses on Livy on Livy*. Tradução de Harvey C. Mansfield e Nathan Tarcov. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

_____ *Florentine histories*. Princeton. Tradução de Laura F. Banfield e Harvey C. Mansfield. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

_____ *The Life of Castruccio Castracani*. Tradução de Brown, Andrew. London: Alma Books, 2020.

_____ *The Mandrake*. Tradução de Wallace Shawn. New York: Dramatists Play Service, 1978.

_____ *O Príncipe*. Traduzido por Diogo Pires Aurélio. Maia: Círculo de Leitores. 2012.

MANENT, Pierre. *A Cidade do Homem*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____ *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*. Tradução de Jorge Costa. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____ *Metamorphoses of the City*. Harvard University Press, 2013.

_____ *Natural Law and Human Rights*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020.

_____ *Naissances de La Politique Moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Editions Gallimard, 2007.

MANSFIELD, Harvey. *Machiavelli's virtue*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

_____ *Machiavelli's Enterprise*, em Fuller, Timothy. *Machiavelli's Legacy: The Prince After Five Hundred Years*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

MCSHEA, Robert J. *Leo Strauss on Machiavelli*. *The Western Political Quarterly*, Vol. 16, No. 4, pp. 782- 797, 1963.

MEIER, Heinrich. *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

_____ *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge University Press, 2006.

MELZER, Arthur M. *Philosophy between the lines: the lost history of esoteric writing*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

MERRIL, Clark A.. *Leo Straus's Indictment of Christian Philosophy*. *The Review of Politics* vol. 62, nº1, 2000.

MORGADO, Miguel. *Guerra, Império e Democracia*. Leya, 2023.

_____ *Soberania - Dos Seus Usos e Abusos Na Política*. Leya, 2022.

_____ *A Aristocracia e Os Seus Críticos*. 2008.

PAREL, Anthony. *The Machiavellian cosmos*. New Haven: Yale University press, 1992.

PANGLE, Thomas. *Leo Strauss, An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006. 13

PLATÃO. *A República*. Tradução de Elísio Gala. Lisboa: Bookbuilders, 2017.

_____ *Plato's Symposium: A Translation by Seth Benardete with Commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete*. University of Chicago Press, 2013.

ROECKLEIN, Robert J. *Machiavelli and Epicureanism: An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thought*. Maryland: Lexington Books, 2012.

SALUTATI, Coluccio, e GARIN, Eugenio. *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*. Firenze: Vallecchi, 1947.

SKINNER, Quentin. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

_____ *The Foundations of Modern Political Thought: Volume 1, The Renaissance*. Cambridge University Press, 1978.

STEINER, George. *Martin Heidegger*. University of Chicago Press, 1991.

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

_____ *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Edição de Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

_____ *Gesammelte Schriften in Sechs Bänden*. . Stuttgart/Weimar: Metzler. 1997.

_____ *Liberalism Ancient and Modern*. University of Chicago Press, 1995.

_____ *Natural Right and History*. University of Chicago Press, 1953.

_____ *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*. University of Chicago Press, 2013.

_____ *Philosophy and law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Tradução de Eve Adler. New York: State University of New York Press, 1995.

_____ *Studies in Platonic Political Philosophy*. Edição de Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

_____ *Spinoza's Critique of Religion*. University of Chicago Press, 1996.

_____ *The City and Man*. University of Chicago Press, 1978.

_____ *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. University of Chicago Press, 1989.

_____ *The Three Waves of Modernity. Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Edição de Hilail Gildin. Detroit Wayne State University Press, 1989.

_____ *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

_____ *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

_____ *Walker's Machiavelli*. *The Review of Metaphysics*, vol. 6, no. 3, pp. 437–46, 1953.

STRAUSS, Leo, e CROPSEY Joseph. *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987

TARCOV, Nathan. “Quentin Skinner’s Method and Machiavelli’s Prince” *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 1: The Renaissance. Quentin Skinner *The Foundations of Modern Political Thought*. Vol. 2: The Age of Reformation. Quentin Skinner.” *Ethics*, vol. 92, no. 4, July 1982, pp. 692–709, <https://doi.org/10.1086/292385>.

TANGUAY, Daniel. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven Conn: Yale University Press, 2011.

UMPHREY, Stewart. *Natural Right and Philosophy*. *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 1, Special Issue on the Thought of Leo Strauss, pp. 19-39, 1991.

VELKLEY, Richard L. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*. University of Chicago Press, 2011.

