UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

RONALDO TADEU DE SOUZA

Tensões na Teoria Política Contemporânea: um estudo sobre os conceitos de *ação política* e *ordem natural* em Hannah Arendt e Leo Strauss.

São Paulo

2017

RONALDO TADEU DE SOUZA

Tensões na Teoria Política Contemporânea: um estudo sobre os conceitos de *ação política* e *ordem natural* em Hannah Arendt e Leo Strauss.

Versão Original

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador Prof. Dr. Cícero Romão Resende Araujo.

São Paulo

2017

Souza, Ronaldo T. **Tensões na Teoria Política Contemporânea: um estudo sobre os conceitos de *ação política* e *ordem natural* em Hannah Arendt e Leo Strauss.** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção de título de Doutor em Ciência Política.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

[Digite texto]

Dedicatória

Dedico este trabalho, feito com paixão e a máxima dedicação que me foi possível aos meus dois amores, para Andreia, a minha neguinha, te amarei sempre, nesta vida e na próxima. E para minha filha Lais; filha o “tamanho dos seus sonhos deve sempre ultrapassar sua capacidade de realizá-los”

Agradecimentos

Nossos agradecimentos nunca são suficientes. Mesmo assim vou procurar realizar o prazer da gratidão. Ao professor Cícero Araujo, que me permitiu o livre pensamento e atendeu-me sempre que necessitei, desde as mudanças iniciais de tema de pesquisa até o final me advertindo sobre minhas dispersões. Ademais sua erudição em teoria política é uma orientação em si. Obrigado professor!

Agradeço ao Vasne, ao Leo, a Márcia e a Ray do departamento de ciência política; vocês foram muito mais do que se pode esperar como membros da secretaria de um programa de graduação e pós-graduação, não tenho palavras para agradecer. De todo modo sou grato a vocês.

Cheguei ao programa de pós-graduação do departamento de ciência política da USP por incentivo do professor Adrian Gurza Lavalle, ele me animou a fazer o doutorado no DCP-USP. Muito obrigado. O professor Rogério Arantes, também foi um incentivador para que eu entrasse no programa, obrigado.

Agradeço aos professores Patricio Tierno, Eunice Ostrenski, Rurion Melo e Bernardo Ricupero que sempre me atenderam e discutiram questões que levei a eles. Em especial aos professores Patricio e Eunice que ministraram belíssimos cursos sobre pensamento político na qual fizeram parte da minha formação e onde pude apresentar seminários sobre Leo Strauss.

Muitos colegas fizeram parte dessa trajetória. Dentre eles estão Felipe Freller, Natalia Melo, Rodolfo Lima e Nathalia Carneiro, a vocês agradeço pelas nossas conversas e discussões. Aos colegas que fizeram e fazem parte dos seminários de orientação do professor Cícero Araujo: Tiago Lazier, Hannah Maruci, David Moíses, Eduardo Seino, Manoel Pires, Mateus Tormin e Antonio Cavalcante.

Em especial agradeço a Cecilia Ipar. Minha querida colega de departamento de ciência política.

Aos meus queridos amigos, Rafaela Procknov e Nikolay Steffens por nossas prosas intelectuais e outras mais. Muito obrigado.

À minha eterna amiga Márcia Telles.

[Digite texto]

Agradeço à minha família. À minha mãe, Maria da Graça, um exemplo de perseverança. Ao meu irmão Robson. Por me ajudar nos momentos em que precisei. E também por nossas conversas sobre a política brasileira intercaladas sobre futebol. Obrigado irmão! E cuide bem do Lucho...

À minha irmã Jacqueline por sua atenção para com os meus, melhor dizendo com as minhas...

E um obrigado ao meu irmão Renan e sua prole Juliana, Bernardo e Valentina; proustianamente me ensinou que tudo passa, não é Zii...

Sem a bolsa PROEX/CAPES de doutorado não teria condições de realizar esta pesquisa, a essa instituição obrigado pelo financiamento.

E todos estão isentos de meus equívocos.

“o mundo que eu conhecera não mais existia...”

Marcel Proust

“ir além do conceito por meio do conceito”

Adorno

Resumo

A presente pesquisa tem como objetivo investigar dois autores fundamentais e imprescindíveis para a área de teoria política, a saber, os judeus-alemães Leo Strauss e Hannah Arendt que vindos da uma Alemanha esfacelada pela guerra e as crises política e sociais que ali se instaurou, erigiram, o que nós hoje conhecemos como teoria política. Especificamente a pesquisa procura analisar os conceitos de ação política e ordem natural (transcendente) imutáveis, que são os conceitos pelos quais eles, Arendt e Strauss, se tornaram conhecidos. Procura-se demonstrar ao longo da investigação que há uma tensão nos conceitos referidos, pois enquanto o conceito de Arendt de ação política se transfigura em aspectos transcendentais da própria ação, o conceito de Strauss de ordem natural imutável adquire traços fortes de ação prático-política. Nos dois casos há, portanto, uma tensão que atravessa os escritos principais de ambos tendo em vista o projeto teórico inicial. O estudo estará concentrado nas principais obras de Leo Strauss e Hannah Arendt dos anos 1950 e que foram escritos nos Estados Unidos, são elas: *A condição humana*, *Sobre a revolução*, *Direito natural e história* e *Thoughts on Machiavelli*.

Abstract

The present research aims to investigate two fundamental and indispensable authors for the area of political theory, namely the German-Jews Leo Strauss and Hannah Arendt who come from a war-torn Germany and the political and social crises that were established there, which we now know as political theory. Specifically, the research seeks to analyze the concepts of political action and natural order (transcendent) immutable, which are the concepts by which they, Arendt and Strauss, have become known. It is tried to demonstrate during the investigation that there is a tension in the referred concepts, because while the concept of Arendt of political action is transfigured in transcendent aspects of the own action, the concept of Strauss of immutable natural order acquires strong traces of practical-political action . In both cases there is, therefore, a tension that runs through the main writings of both in view of the initial theoretical project. The study will focus on the major works of Leo Strauss and Hannah Arendt of the 1950s and which were written in the United States, are: *The Human Condition*, *On the Revolution*, *Natural Law and History* and *Thoughts on Machiavelli*.

Sumário

Introdução	12
Capítulo - 1 Os Emigrados Alemães nos Estados Unidos e a Reconstrução da Teoria Política: os casos de Leo Strauss e Hannah Arendt.....	18
Capítulo - 2 A Descoberta do Tempo (Moderno): entre Hobbes e o totalitarismo.....	45
Capítulo 3 - Da Ordem Natural Imutável à Ciência Política das Armas: Leo Strauss e as convenções modernas.....	109
Capítulo - 4 Hannah Arendt e a Questão da Transcendência: entre a Ação Política e a <i>Forma</i> da Ação Política.....	166
Capítulo 5 - As Duas Vozes da Teoria Política no Século XX: uma conversa entre Leo Strauss e Hannah Arendt.....	210
Conclusão.....	226

Introdução

Hannah Arendt e Leo Strauss foram os fundadores da teoria política, tal como a conhecemos hoje, como área específica de investigação no interior da disciplina (e nos departamentos) de ciência política e como atividade, relativamente distinta da filosofia política. Assim, o objetivo desta pesquisa de doutorado é investigar as tensões (e paradoxos) na teoria política daqueles dois judeus-alemães que se instalaram nos Estados Unidos nos anos 1940 vindos de uma Europa em crise. Especificamente, o estudo será dedicado a problematizar os conceitos de *ação política* e *ordem natural (transcendente) imutável* que estão presentes nas respectivas teorias políticas de Arendt e Strauss. O que este trabalho procura defender, sua tese fundamental, é que há uma tensão que atravessa os principais escritos de Leo Strauss e Hannah Arendt e que faz com que aqueles conceitos, pelos quais se tornaram referências nas disciplinas de humanidades (teoria política, filosofia, história e teoria social) adquiram um sentido distinto daquele proposto pelo projeto teórico inicial. Pretendo sustentar aqui, que o conceito arendtiano de ação política no percurso de sua construção em *A condição humana* e *Sobre a revolução*, vai conformando aspectos transcendentais da própria forma da ação política; e que o conceito straussiano de ordem natural (transcendente) imutável ao longo de sua configuração narrativa em *Direito natural e história* e *Thoughts on Machiavelli*¹ vai se forjando como ação prática e política. O plano geral da pesquisa, portanto, está em inquirir se Leo Strauss e Hannah Arendt ao buscar compreender e dar respostas à crise das sociedades ocidentais não tensionaram suas próprias teoria políticas, em vista de seus respectivos projetos teóricos e suas indagações mais significativas sobre os problemas de seu tempo.

Sendo assim, gostaria de discutir na sequência três aspectos que envolvem a presente pesquisa: o *primeiro aspecto* diz respeito aos motivos mais concernentes à área de teoria política, que será retomada em termos mais históricos no capítulo 1 tendo como núcleo de argumentação a chegada dos emigrados alemães nos Estados Unidos, em especial os autores de que estou tratando; no *segundo aspecto* é o de minhas justificativas sobre o porque escolhi esses dois autores, tendo em vista uma série de outros tão importantes, fundamentais e imprescindíveis nas discussões e pesquisas da teoria política e filosofia política contemporâneas e o *terceiro aspecto* é uma informação

¹ Essa foi a edição utilizada, mas já existe uma edição em português feita pela editora É-Realizações.

ao leitor acerca do método que será mobilizado na leitura dos textos escolhidos para exame neste trabalho – *A condição humana*, *Direito natural e história*, *Sobre a revolução* e *Thoughts on Machiavelli*, bem como acerca do uso da literatura secundária ao longo desse estudo. Por fim uma nota de esclarecimento sobre a estrutura deste trabalho.

Se tomarmos as observações de Andrew Vincent, a teoria política é um exercício intelectual específico do século XX (2004, p. 8). A expressão “teoria política”, ou ainda “teoria política contemporânea” (como a pretender uma definição histórico-cronológica e histórico-disciplinar) é um fenômeno acadêmico do século XX e, como tal, ocorre, justamente, porque os que instituíram tal prática de conhecimento sobre uma das atividades² mais vitais dos seres humanos, a política, o fizeram em particular para refletir sobre as perplexidades que se abateram no século das catástrofes. E, se continuarmos seguindo Vincent, a teoria política como trabalho acadêmico é resultado do modo de vida universitário norte-americano. Nos termos de outro historiador e epistemólogo da ciência política, John Gunnell, a teoria política, refere-se, como designação epistemológica, disciplinar, universitária e profissional ao ambiente acadêmico norte-americano (1998, pp. 10, 12). Com efeito, Hannah Arendt e Leo Strauss conformam juntos a gênese histórica da teoria política contemporânea. Em outras palavras, foram esses dois emigrados alemães, vindos de uma Europa esfacelada por guerras e crises econômicas, que engendraram o que hoje nomeamos como teoria política. Se é assim, então, se desejarmos compreender o que estamos fazendo, quando fazemos teoria política, ou ainda aquela pergunta de espanto que Arendt aludia e que era um dos fundamentos da filosofia de Platão, a saber, o que teoria política, é mais do que sugestivo voltar nossas atenções para as obras de Leo Strauss e Hannah Arendt. Repercutindo a crise espiritual e de valores na Europa do entre guerras e nos Estados Unidos dos anos 1950 – uma crise que nos Estados Unidos será posta também e em disciplinas acadêmicas como a ciência política – eles começaram a refletir sobre o que havia ocorrido com a tradição, a cultura, a sociedade e a política no mundo ocidental. Dessa forma, eles desenvolveram um estilo, muito singular de teorização sobre a política. Além de erguerem um monumento ao que chamamos de erudição, Arendt e Strauss tinham como preocupação de fundo ao escreverem suas obras: a preocupação

² É claro que reflexão sobre a política data de muito antes em que a teoria política se tornasse uma profissão. A filosofia política evidentemente inicia-se com o problema de Sócrates.

com o declínio da política e da teoria política (VINCENT, 2004, p. 41). Isso para eles, inequivocamente explicava a decadência das sociedades liberais e suas expressões mais representativas. O estilo que articula interpretações sobre a tradição de pensamento político ocidental, bem como dos acontecimentos políticos que se enredaram nessa tradição, com a compreensão dos problemas mais significativos da era moderna em crise, é uma das distinções características da teoria política erigida pelos escritos de Hannah Arendt e Leo Strauss. Assim, se desejarmos, por um lado, entender quais as questões mais intrincadas que a teoria política tem de responder, é preciso, que nos voltemos para eles; e, por outro lado, se quisermos propor uma discussão contemporânea sobre o significado de se fazer teoria política (e qual o seu papel hoje) é conveniente, também, voltarmos-nos com atenção e rigor para as obras mais importantes de ambos. Minha pesquisa, mesmo que indiretamente, irá tratar dessas circunstâncias.

Esse ponto já justificaria, por si mesmo, a presente pesquisa de doutorado. Sobretudo, no momento em que se discute o estatuto da teoria política no contexto mais restrito dos departamentos de ciência política. Arendt e Strauss foram vozes heterodoxas e ousadas em um ambiente acadêmico no qual os estudos políticos estavam concentrados predominantemente nas instituições, na estatística e na construção de modelos investigativos – naquilo que Sheldon Wolin chamou criticamente de metodismo. Eles nos ensinaram o não-conformismo das humanidades e das letras cultas. Ademais, é preciso dizer, e mesmo que não concordemos com suas posturas intelectuais e postulações teóricas e conceituais, que eles meditaram sobre um tempo sombrio, com coragem e criatividade de pensamento e, por vezes, até de ação. (Um tempo em que Martin Heidegger, o eterno professor de ambos, preferiu se render, consciente e convictamente ao Terceiro Reich.) Mas existem outros fatores que nos autorizam, e que justificam, nosso estudo centrado em Leo Strauss e Hannah Arendt como autores imprescindíveis na reconstrução da teoria política contemporânea. Poder-se-ia perguntar: por que não Herbert Marcuse ou Michel Oakeshott, Hans Morgenthau ou Carl Schmitt, Theodor Adorno ou Carl Friedrich, Raymond Aron ou John Rawls? É evidente que estes autores fazem parte de um conjunto de filósofos, teóricos do direito e historiadores que foram fundamentais para a formação mais ampla da teoria política³; é

³ Em um outro registro político e histórico John Rawls pode ser lido (e o foi) também como um refundador da teoria política. Em certos debates na ciência política e na teoria política Rawls é de fato o verdadeiro refundador da teoria política. E aqueles que praticam seu estilo de se fazer teoria política, o que se chama comumente por teoria normativa são tidos em certos ambientes universitários da ciência

inegável que cada um a seu modo e na sua área de especialização foram e são relevantes nos debates da teoria política e a reflexão sobre a política em termos de seus problemas concretos. Mas nenhum deles apresentaram a singularidade de Arendt e Strauss. Eles foram, sem a menor dúvida, teóricos políticos *par excellence*. Os motivos pelos quais eles assim se constituíram vão desde o pessoal até as afinidades teóricas passando por sua formação. Ambos eram judeus-alemães e deixaram a Alemanha na década de 1930 para se “estabelecerem permanentemente nos Estados Unidos” (BEINER, 1990, p. 238). Como judeus eles, obviamente, temiam vivamente, o terror nazista; e, com a destruição da democracia constitucional de Weimar, celebraram uma nação que assentava seus princípios políticos não na liberdade individual e igualdade social, mas nas instituições de governo republicano que eram conformadas a partir das virtudes públicas, da participação, da educação liberal, das leis (naturais) e da constituição⁴ (VILLA, 1998, p. 147). Ora, eles foram os únicos dos emigrados alemães que, tendo tal cenário político e social à sua frente, voltaram suas atenções para a “grande tradição de pensamento político ocidental” (VINCENT, Idem). E assim o fizeram porque verificaram que a crise dessa tradição “refletia uma crise político-cultural mais ampla – a crise da modernidade” (Idem). Eles, então, abriram a possibilidade de repensar a prática e o pensamento político grego (Idem). E os problemas teóricos e políticos que ambos enfrentaram, e por modos peculiarmente diferentes podia ser sintetizados no problema socrático: o conflito e a disputa entre a filosofia e a política (Idem, pp. 148, 149). Assim, a teoria política de Arendt “celebrou a espontaneidade, a qualidade da iniciativa e a ação política plural, enquanto que Strauss manteve [em seu horizonte] as virtudes clássicas conservadoras da moderação, [a] *sofrosine*” (Idem). E mais: seus principais escritos, *A condição humana* e *Direito natural e história*, foram resultados de conferências proferidas na *Universidade de Chicago*, as *Lectures Charles Walgreen*, nos anos 1950. Ademais, havia algo que tornava Arendt e Strauss singulares da perspectiva que estamos abordando aqui: eles foram alunos de Heidegger. Sofreram sua influência, o que foi decisivo para suas trajetórias, e responderam com a teoria política os questionamentos que o filósofo do *Dasein* havia feito – mas que não conseguira responder (BEINER, 1990; VILLA, 1998). Nas palavras singelas de Peter Graf

política como os únicos a praticarem teoria política. O que do nosso ponto de vista é no mínimo, discutível, para não dizer um equívoco epistemológico e político. Ver sobre Rawls e teoria política, Terence Ball - *Aonde Vai a Teoria Política?* Revista de Sociologia e Política, nº 23.

⁴ De certo modo eram republicanos e comunitaristas.

Kielmansegg: Hannah Arendt e Leo Strauss, mais do que quaisquer outros autores no século XX “desenvolveram a teoria política” (1997, p. 1).

Quanto ao método de leitura dos textos de *A condição humana*, *Sobre a revolução*, *Direito natural e história* e *Thoughts on Machiavelli*, ele procura atender as exigências e a forma que estrutura o presente estudo. Tendo em vista que meu objetivo é problematizar os conceitos de ação política e ordem natural (transcendente) imutável, de modo a identificar neles tensões que os fazem por vezes adquirirem sentido diferente dos respectivos projetos teóricos originais, o método de leitura de textos que me arriscarei nas páginas que se seguem é o da reconstrução imanente ou ainda constelação imanente. Busco com isso fazer emergir ou não dos próprios nexos internos dos textos, as tensões que eventualmente estiverem ali presentes. Duas considerações decorrem disso. A primeira é que o debate com a literatura especializada será feito somente quando estritamente necessário para apoiar certas formulações e reconstruções dos textos enquanto tais. A segunda é que a leitura imanente irá privilegiar os textos escritos por Arendt e Strauss que mais expressam seus problemas e que representam efetivamente, suas teorias políticas. Além disso, no caso de Arendt são textos que ela escreveu logo após seu diagnóstico da crise ocidental em *As origens do totalitarismo*, o que significa dizer, antes dela modificar alguns de seus pressupostos teóricos e filosóficos em virtude da publicação de *Eichmann em Jerusalém*. E, no caso de Leo Strauss, após seu diálogo com Carl Schmitt e seu estudo sobre Hobbes de 1936, ou seja, o momento em que Strauss descobre a escrita esotérica (BLOOM, 1974, p. 383). A forma dá estrutura a tese é a seguinte: o capítulo 1 dedica-se a narrar a história da formação da área de teoria política nos Estados Unidos com especial destaque para os emigrados alemães; o capítulo 2 apresenta os diagnósticos de tempo de Leo Strauss e Hannah Arendt. Aqui a exposição será feita através do *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*⁵ e *As origens do totalitarismo*; o capítulo 3 discute os escritos acima mencionados de Leo Strauss, analisando neles sua noção de ideia de natureza, o capítulo 4 volta-se para Hannah Arendt e seus conceitos de ação e ação política e o capítulo 5 compara, brevemente, as teorias políticas de Leo Strauss e Hannah Arendt, tendo como eixo de abordagem a noção de experiência do ordinário figurado no personagem de Maquiavel. Além dessa forma de estruturação, utilizo três excursos (o

⁵ Como no comentário de Strauss sobre Maquiavel a edição utilizada foi a inglesa, mas já existe uma edição em português feita, também, pela editora É-Realizações.

primeiro sobre Heidegger, o segundo sobre o texto de Strauss *Persecution and Art of Writing* e o terceiro sobre a discussão de Arendt sobre o sistemas de conselho) como estratégia de discussão acerca de temas que se inseridos no tipo de reconstrução que estou propondo e baseado no meu objetivo de pesquisa iria perturbá-los, mas eles são necessários para certos fins da pesquisa.

Capítulo - 1 Os Emigrados Alemães nos Estados Unidos e a Reconstrução da Teoria Política: os casos de Leo Strauss e Hannah Arendt.

Quando Leo Strauss e Hannah Arendt chegaram aos Estados Unidos nos anos 40 do século passado não imaginavam que se tornariam dois dos mais importantes, senão os mais importantes, teóricos do século XX. E que deixariam não só suas marcas e estilos de compreensão da política na área de teoria política, mas que seriam autores fundamentais na: retomada, reinvenção e reconstrução dela como atividade intelectual e acadêmica. Para os objetivos da presente pesquisa, não abordar a relação indireta e direta de Strauss e Arendt com a área de teoria política no âmbito da disciplina de ciência política ocasionaria uma lacuna prejudicial acerca do entendimento do sentido e significado dos escritos sobre política de nossos autores. É certo que asseverar a influência e/ou presença efetiva e decisiva de personalidades intelectuais no interior das humanidades é sempre um exercício interpretativo arriscado. Na situação particular da teoria política o arriscar torna-se mais complexo e delicado. Enquanto tal: ela se confunde por um lado, com a filosofia política, que ainda que vista com desconfiança e reticências na disciplina de ciência política, possui seu lugar nobre na filosofia desde seu início com Sócrates, Platão, Aristóteles e Tucídides; e por outro lado, a teoria política, sobretudo no contexto norte-americano, esteve imbricada com a ciência política desde o começo institucional desta disciplina em 1903. De sorte que ao lermos Leo Strauss e Hannah Arendt como refundadores e até mesmo fundadores, da teoria política nos Estados Unidos estamos correndo os perigos: da imprecisão, da superficialidade, do simplismo e do exagero. Mas é certo também que, aquilo que foi e é considerado como a vocação da teoria política por Sheldon Wolin (1969), apresentou a marca dos “projetos” intelectuais, teóricos e acadêmicos de Leo Strauss e Hannah Arendt. A preocupação com o sentido do viver e conviver na comunidade civil, a complexidade e o esforço de compreensão deste sentido, o entendimento das anomalias e crises persistentes que impossibilitam a realização da comunidade, e a reflexão sobre os elementos constitutivos e norteadores da ação política buscando a melhor forma de organização do regime político da comunidade (Idem, pp. 1076, 1079, 1080) não seriam possíveis com o grau e a importância que adquiriram ao longo do século XX sem a intervenção peculiar de Strauss e Arendt. Ora, se Leo Strauss e Hannah Arendt tivessem sido apenas os divulgadores da relevante importância da preocupação com os problemas da comunidade política – não seriam diferentes em suas interferências de outros estudiosos da ciência política em geral e da teoria política em particular. É que A

condição humana e Direito natural e história, Sobre a revolução e Thoughts on Machiavelli, Entre o passado e o futuro e What is political philosophy? forjaram um estilo de teorização (WOLIN, 1979, p. 1078). Com efeito; a partir da chegada aos Estados Unidos dos dois filósofos a teoria política passou a ser sinônimo de pesquisa sobre as estruturas das intenções (conceituais, de eventos históricos, da lógica da argumentação), do radicalismo interpretativo, da imaginação teórica, da ousadia no tratamento das questões políticas relevantes, do restabelecimento e alternativas e da advertência sobre a dor dos indivíduos e grupos (minoritário) em comunidades políticas que passam por crises (Idem, pp. 1078, 1079, 1082).

Mas havia uma variedade de motivos interrelacionados e subjacentes que impulsionaram Strauss e Arendt a exigirem a compreensão da política como atividade intelectual e acadêmica. O problema fundamental que os emigrados alemães enfrentaram e que os impeliu para a teoria política foi sua própria experiência europeia no entre guerras. Para os judeus-alemães, como o eram Hannah Arendt e Leo Strauss, a situação e o contexto político, social e cultural europeu eram essencial, absoluta e efetivamente, mais dramático. No entre guerras o ocidente europeu viu tudo o que compreendiam como civilização sendo colocado em circunstâncias de profunda contestação. O que haviam aprendido como convivência em comunidade, como organização do Estado em geral e moderno em particular (suas formas de regime e de governo), como pensamento jurídico-constitucional, como conceito e prática da liberdade, como o significado da igualdade, como o sentido e as implicações da história para a política e a sociedade, como a ideia de progresso oriunda dos filósofos iluministas, como os principais atores ou sujeitos constitutivos da sociedade, e, por conseguinte da política tinha perdido sua capacidade de estabelecer juízos de entendimento – e, portanto, ensinamentos para a ação política prática. Assim, “no período entre guerras [as] comoções [foram] essencialmente melodramáticas” (CRESPIGNY e MINOGUE, 1982, pp. 10 e 11), de modo que toda a experiência intelectual, em amplo sentido, perdeu àquilo que até então tinha sido seus elementos distintivos: sua força explicativa, sua pujança enquanto paideia e sua educação para a convivência prático-cultural e prático-política.

Para os alemães, e em particular, para os judeus-alemães: este quadro de referências era, eminentemente, mais intenso e dramático como dissemos há pouco. Se, os escritos e as intervenções políticas de um dos mais monumentais, senão o mais

monumental intelectual alemão do século XX, Max Weber, tiveram algum significado, foi justamente nas suas constantes preocupações e afirmações sobre o importante e decisivo posicionamento político e econômico da Alemanha no concerto das nações desde o fim do século XIX e começo do XX (WEBER, 2003, pp. 643-695). O país de Goethe: foi o pivô das duas grandes guerras mundiais no século dos extremos. E isto repercutiu no interior mesmo da sociedade alemã, e daqueles que ali habitavam no contexto histórico aludido. A história alemã é a história da luta constante para se constituir como Estado-nação no momento em que outros nacionalismos (Inglaterra, França) já estavam em processo mais avançado. E quanto mais a realização completa do Estado-nação alemão tornava-se distante ou enfrentava obstáculos, por vezes, intransponíveis, quanto mais a cadeia histórica e política de frustrações da Alemanha aumentava (KOFLER, 1997, p. 408). Assim, enquanto que a Inglaterra e a França eram considerados pelos alemães como os países eternamente perfeitos (Idem, p. 406), para eles a Alemanha estava, quase que destinada, a ver seus objetivos como sociedade política nacional autônoma incompletos – dada a própria complexidade constitutiva das relações sociais ali estabelecidas. Dentre estas dificuldades de grande complexidade que obstaculizavam os objetivos alemães na construção do Estado-nação estavam a constante afirmação e reafirmação da força da casta aristocrática que conformava a estrutura de ducados da política na Alemanha (Idem, pp. 413, 414). A casta aristocrática na Alemanha não só possuía poder econômico (no comércio, em algumas indústrias que começavam a florescer, nas finanças públicas) e social (influência, prestígio, cultura); mas possuía também, uma rudeza originária figurada em certo primitivismo bárbaro – de modo que o estatuto mental deste setor caracterizava-se por uma ideia de rigor militar e inflexível disciplina (Idem, p. 408). A contraposição a tudo isto, inevitavelmente, foram por um lado, a angústia na perseguição da comunidade, como resposta à estrutura fragmentada proporcionada pelos ducados aristocráticos; e por outro lado, a necessidade orgânica de se construir a soberania do Estado (não a soberania do povo como na França de 1789 e a Itália renascentista de 1500) como contrato de poder (Idem, p. 416). No plano político-institucional mais específico, a Alemanha passou por um problema – que foi, parcialmente, resolvido com a unificação em 1866-1871 após a vitória na guerra contra a França, mas que retornou na República de Weimar – constante de instabilidade e imprecisão na estruturação estatal e constitucional da nação: a combinação paradoxal de federalismo e centralismo (ou seja, de reacionarismo e progressismo) era, altamente, convulsiva (SAUER, 1992, pp. 36, 41).

Se, pode haver algum consenso sobre o que une Leo Strauss e Hannah Arendt; é o fato e a circunstância destes dois teóricos políticos fundamentais do século XX terem vivenciado diretamente a experiência política, cultural e intelectual da República de Weimar. (E parte do que irão erigir como teorização da política: pode ser registrado como resposta ao conjunto de problemas e paradoxos surgidos na democracia weimariana.) Mas Weimar foi a consequência mais intensa da instabilidade política e institucional que perseguiu os alemães desde há muito. Como dissemos há pouco, mesmo a unificação de 1866-1871 não era o bastante para trazer segurança jurídica, estabilidade constitucional confiança no sistema de partidos políticos e normas respeitáveis e permanentes de pacificação e convívio. À confrontação dialética entre o Executivo e o Legislativo articula-se a controversa figura de Bismarck, que se sobrepôs ao confuso sistema confederado da política alemã, às diversas forças sociais (MOMMSEN, 1992, pp. 96, 97, 98, 100, 101) e culturais daquele contexto, bem como ao desequilibrado e caótico jogo dos partidos políticos e sua frágil organização interna. Nem mesmo o partido socialdemocrata, o modelo organizativo de todos os partidos de esquerda na Europa nas primeiras décadas do século XX ficou imune ao perturbado cenário político alemão – a explicação da divisão interna do partido de Bernstein, Rosa Luxemburgo, Kautsky, Ebert, Liebknecht e Gustav Noske deve ser buscada, também, no cenário exterior ao partido. Aquilo que Carl Schorske chamou em seu excelentíssimo livro sobre a socialdemocracia de o grande cisma, de certo modo, era o reflexo mesmo da sociedade política na Alemanha daquele período. Ainda assim, todo este cenário de fragmentação política, instabilidade institucional, incerteza diante da constituição e das forças políticas sociais que a projetaram e a débil estruturação organizacional dos partidos políticos, não foram suficientes para dissipar os desejos ocultos dos dirigentes e do povo alemão. Em agosto de 1914 quando o povo em armas, a nação e a comunidade do povo (volksgemeinschaft) responderam ao início da primeira guerra mundial: a exigência de ordem e organização disciplinada superou de pronto todas as divisões sociais e de classe. (RURUP, 1992, p. 145) Assim; “la tregua política (burgfrieden) se convirtió en la realización de la añoranza secreta del pueblo alemán” (Idem). A Constituição e República de Weimar haviam sido a consequência direta da entrada da Alemanha (como pivô) na primeira guerra mundial. É que a entrada alemã nesta foi o elemento impulsionador da revolução conselherista em 1918 – e que só foi, parcialmente, resolvida com a promulgação daquelas. Não foi ocasional que Leo Strauss na introdução americana de seu *Spinoza's critique of religion* criticou as fragilidades

políticas da República de Weimar e que Hannah Arendt apreciou em *Sobre a revolução* a experiência dos conselhos na Alemanha como a *experiência moderna* que mais se assemelhava a seu ideal de espaço público-político teorizado a partir da polis ateniense.

Todos os grandes pensadores alemães da primeira metade do século XX vivenciaram o contexto político, social, intelectual e cultural da República de Weimar. Mesmo aqueles que emigraram para outros países e nestes construíram suas vidas pessoais e profissionais e políticas – como no caso de Arendt e Strauss – trouxeram consigo a angústia de terem participado, direta e/ou indiretamente, da primeira experiência democrática na Alemanha. Talvez a frase que mais simbolizou o significado da constituição e da República de Weimar tenha sido a do teórico do direito, Hugo Preuß, para ele: “La constitución de Weimar no há nacido al sol de la felicidad” (PREUß Apud RÜRUP, 1992, p. 125). No âmbito da presente pesquisa não teremos espaço para narrar em detalhe toda a dinâmica do processo político (a atuação dos partidos políticos, sobretudo, os da esquerda, as forças sociais mais importantes, o papel dos intelectuais, em especial o dos grandes juristas, o impacto das relações internacionais na postura da elite, a situação dos poderes institucionais tendo a Prússia como enclave política etc.) que antecedeu a promulgação da República de Weimar, mas ainda assim, algumas breves palavras podem ser ditas acerca da Constituição e da República enquanto tal – e que serão de importância razoável na construção dos problemas deste estudo sobre as tensões na teoria política de Leo Strauss e Hannah Arendt.

Em 14 de agosto de 1919 foi aprovada a Constituição de Weimar. O nascimento da República marcou um dos momentos mais complexos da vida política da Alemanha. Os relatos, as narrativas, as descrições e as imagens de Weimar revelam o caráter intrincado de suas principais instituições políticas. Assim, a democracia, nasceu combinando a preservação da estrutura “federal da Alemanha, [com] o papel da Prússia e os dois órgãos legislativos – o Reichstag e o Reichsrat” (ALMEIDA, 1990, p. 31); além disso, e algo que seria um dos principais, senão o principal problema de Weimar, a Constituição em suas cláusulas mais inovadoras e democráticas adquiriam disposições “secundárias em face do artigo 48” (LOUREIRO, 2005, p. 113) que estabelecia poderes excepcionais ao presidente no caso de desordem e insegurança públicas que poderiam afetar a estabilidade política e institucional da República. Não foi sem sentido o fato do ministro das finanças, o socialdemocrata Rudolf Wissel, expressar desapontamento no

congresso do partido em junho de 1919 com a previsão do que seria a Constituição e a República de Weimar (DE MASI e MARRAMAO, Acesso em 19/11/2011). Um dos motivos do lamento de Wissel deveu-se à pouca participação popular na feitura da constituição (Idem). Ainda assim, se seguirmos a observação do historiador Reinhard Rürup (1992, p. 151) veremos que a República de Weimar havia sido a primeira a introduzir formas de democracia direta em um sistema parlamentar-presidencialista. Mas o mesmo Rürup, em seu estudo sobre a gênese da constituição weimariana, afirma que ela apostava nos poderes do Estado – no poder Executivo e no presidente do Reich (Idem, p. 152). A isto se acrescenta uma multiplicidade de partidos políticos e sucessivos governos de coalizão (ALMEIDA, 1990, pp. 35, 42), que transformaram a estrutura institucional da República em algo inseguro – porque frágil. Com efeito; nascida sob a rubrica da crise (JACOBSON E SCHLINK, 2002, p. 4) a Constituição e a Democracia weimarianas viveram, até seu desfecho trágico em 1933 com a ascensão definitiva de Hitler ao poder, a angústia sempre constante da ruptura e do insucesso diante do mundo. Especificamente sobre a dinâmica política e institucional de Weimar, alguns fatores podem ser narrados como motivadores da angústia. A sociedade alemã estava dilacerada com suas profundas divisões de classe, grupo e estamento (ALMEIDA, 1990 p. 45); no clima explosivo resultado da miséria crescente (Idem, p. 40) da população esperava-se que os poderes institucionais do novo Estado conseguissem estabilizar o processo político. Mas foi justamente o contrario que se deu. Pois a Constituição de Weimar desenvolveu-se sob a problemática e intrincada relação entre o Reichstag, o presidente do Reich, o governo parlamentar e a Suprema Corte Federal (JACOBSON e SCHLINK, 2002, p. 8). Não foi sem razão que a República de Weimar se transformou em modelo e ingovernabilidade para os estudiosos da ciência política. Este quadro institucional de instabilidade prejudicou, sobretudo o sistema parlamentar da República; de todos os poderes ele foi sem dúvida o que mais causou ansiedade e desanimo na sociedade alemã. O parlamento estava organizado, como já observamos, pelo governo de coalizão. Sucessivas destas foram empreendidas no período de sobrevivência da República, pois com a fundação dela muitos partidos se formaram agregando-se ao jogo do poder com os já tradicionais partidos socialdemocrata e do centro. A socialdemocracia dividiu-se nos partidos da socialdemocracia independente e comunista; a direita dividiu-se no partido nacional popular da Alemanha (conservador) e no partido nacional do Povo (liberal): e todos estes partidos, para terem seus ideais implementados na política alemã de então

necessitavam de coalizões pragmáticas (o que de fato ocorreu...). Essas agremiações eram comunidades sociais e culturais de convicção e de luta que representavam os interesses regionais e setorializados que sempre marcou a história política da Alemanha (JACOBSON e SCHLINK, 20002, p. 12). Ora, quanto mais esta dinâmica interna fazia esvaecer os valores parlamentares (ALMEIDA, 1990, p. 40), mais a República de Weimar procurava refúgio no presidente do Reich (JACOBSON e SCHLINK, 2002, p. 12). Enquanto o artigo 48 e seus poderes de emergência estavam de posse do espírito democrata de Ebert a situação dos alemães (e dos judeus alemães) guardava certa esperança – de posse da elite política e econômica, dos nazistas e de Hitler eles vivenciaram o caminho para aquilo que Hannah Arendt disse “que nunca deveria ter acontecido”. O paradoxo de um forte poder instituído pelo artigo 48 e de uma Constituição sem poder de decisão (RÜRUP, 1992, p. 157), dado sua ingovernabilidade parlamentar é que fez Strauss qualificar a República de Weimar de fraca e excessivamente frágil, responsabilizando-a pelo problema dramático dos judeus. (A democracia liberal com sua demagogia de direita e de esquerda nunca foi bem aceita pelos nossos dois autores. Leo Strauss a repudiou com uma veemência semelhante à de Carl Schmitt (SMITH, 2009, p. 18,19); e Hannah Arendt preferiu teorizar sobre as virtudes da República Americana e experiência dos conselhos de trabalhadores – ecoando *os Federalistas* e os escritos de Rosa Luxemburgo (BRUHEL-YOUNG, ??????).)

Com este cenário político e social caótico era natural que uma nação atormentada por uma estrutura institucional fragmentada de há muito, e que como consequência buscasse a construção sólida e unitária da comunidade, encontra-se nos judeus um dos agentes que estava desestabilizando a República de Weimar. Não é possível, e nem mesmo necessário, para os objetivos desta pesquisa descrever parte da história dos judeus até a ascensão do nazismo em 1933, bem como o significado da história mesma dos judeus no contexto de formação da sociedade alemã nos séculos XIX e XX. O que podemos dizer é que a característica dos povos hebraicos nas primeiras décadas do século XX: é de eles se conformarem como um nacionalismo, cultural, religioso e linguístico sem a moldura política e legal de um Estado-nação moderno⁶. Ou seja; era uma substancial cultura nacional dispersa pela Europa – e que na Alemanha (como em

⁶ Sobre os judeus como nacionalismo cultural disperso pela Europa nas primeiras décadas do século XX ver Perry Anderson - *Em Disparada Rumo a Belém*. Revista Novos Estudos Cebrap, nº 62, 2002.

outros países, a França, por exemplo) ao mesmo tempo em que passou a adquirir certos status “jurídicos” e sociais, passou também a ser um grupo social marcado fortemente por singularidades inconfundíveis. Dessa forma, os judeus foram identificados como o símbolo (demoníaco) da divisão e da fragmentação extrema, com a interminável polarização de classes e com o ponto mais alto da diversidade cultural (BARANOWSKI, 1996, p. 525). E, na medida em que, um dos objetivos do nazismo e da elite que o compunha era a destruição dos bolcheviques e dos comunistas em geral, à questão judaica foi exigido medidas extremas. Pois muitos homens e mulheres, tanto da esquerda socialdemocrata, como da esquerda comunista, sobretudo, eram de origem judaica. A violência com que os corpos francos (freikorps) assassinaram Rosa Luxemburgo em 15 de janeiro de 1919 pode ser explicada por ela ser uma comunista de origem judaica. Mas não foi somente por serem intelectuais de esquerda e progressista que os judeus passaram a ser identificados como inimigos da República de Weimar, e da Alemanha enquanto nação. Isto nos remete, novamente, ao problema da *gemeinschaft*. E que paradoxalmente será de relativa importância na construção da teoria política de Hannah Arendt e Leo Strauss. Já fizemos observar que a Constituição sem poder que caracterizou a República deveu-se em parte à “demagogia” de esquerda e de direita. Que dividiram e polarizaram e já fragmentada sociedade alemã. No que concerne, particularmente, à direita, à elite de direita com o apoio da plebe, sua atuação após a promulgação da Constituição havia sido a de reinventar o tradicional passado alemão fundado na glória guerreira, no impulso para a luta e na comunidade orgânica. A República de Weimar, que para muitos expressava certo modernismo político e cultural era responsável pelo questionamento radical do mito da comunidade guerreira. Para que Siegfried – o herói guerreiro – ressurgisse, depois de ser assassinado por Hagen Von Tronje (the stab in the back...), os alemães deveriam restaurar a ordem estatal adjetivada por um profundo e consciente consenso pela unidade da nação (GEWARTH, 2006, pp. 8, 9). A elite de direita alemã, assim, ao mesmo tempo em que buscava se posicionar no interior das instituições constitutivas da República, buscava também restaurar os valores do passado impondo externamente uma comunidade orgânica sem traços de modernidade e progressismo – ou seja, sem a fragmentação e polarização social. Foi dessa forma que o extermínio dos judeus esteve no horizonte da elite conservadora alemã desde a instauração da democracia weimariana em 1919.

Os judeus, dentre outras coisas, representavam múltiplos aspectos da modernidade para os conservadores (BARANOWSKI, 1996, p. 527). Para boa parte da elite conservadora alemã a cultura judia representava o declínio da cristandade e da moralidade tradicional; no plano do cotidiano material foram vistos como que encarnando a urbanização e o desenvolvimento do comércio. Assim, para a direita conservadora a modernidade judaica era sinônimo da busca irrefreável por lucratividade comercial e competitividade no setor urbano. Vale dizer: a sociedade alemã do período de Weimar, que procurava com afincado restabelecer o mito da comunidade tradicional, fortemente, unida viu nos judeus, a imagem da desagregação e da instabilidade. É por isso que alguns estudiosos leem os problemas da República de Weimar no eixo de uma crescente e ininterrupta ansiedade e aflição política, cultural e psíquica. Mais umas palavras sobre este ponto. Se, por um lado a elite conservadora era saudosista dos valores cristãos que estavam erodindo com a suposta modernidade de certos elementos da cultura judaica e isto havia sido fatal para o destino dos judeus naquele contexto; por outro lado, não é menos verdadeiro que certas disposições conformadoras da modernidade ocidental foram decisivas no momento de extermínio dos judeus no entre guerras. A sistemática secularização da vida no ocidente ocasionando a perda da capacidade de construção transcendente dos valores morais e normativos, a confiança ora ingênua ora obcecada no desenvolvimento da ciência levando os homens (alemães, sobretudo; mas também franceses, espanhóis e italianos e mais tarde russos) a acreditarem que tudo era possível e a teorias científicas raciais sustentando a necessidade histórica de eliminação das raças que eram obstáculo “para que tudo fosse possível...”, em suma as patologias da modernidade (Idem, pp. 531, 532), também, foram fatais para o destino dos judeus na Alemanha. Com a destruição da Constituição e da Democracia de Weimar depois de 1933, e a restauração da ordem (comum) pela elite conservadora: os potenciais de destruição nazista ficaram incontroláveis. O antisemitismo estava a um passo da solução final.

Com tudo isto que narramos, comentamos e descrevemos é ainda possível seguirmos Peter E. Gordon e John P. McCormick. Para eles A Constituição e a República de Weimar não produziram única, e exclusivamente, desespero, ansiedade, aflição, dor e tragédia. Weimar produziu também: o pensamento de Weimar (*Weimar thought*). No período do entreguerras de 1919-1933 uma notável efervescência cultural e intelectual surgiu na Alemanha. Como instante de especulação transcendente de tudo

o que acabamos de narrar o pensamento de Weimar produziu uma lista espantosa de personalidades intelectuais que marcariam distintivamente a paisagem moderna no século XX (GORDON e MCCORMICK, 2013, p. 1). Nos mais variados campos disciplinares – sociologia, crítica cultural, teologia, teoria do filme, filosofia do direito, psicologia, crítica literária e teoria política – Walter Benjamin e Martin Heidegger, Oswald Spengler e Gershom Scholem, Bertolt Brecht e Hans Kelsen, Hannah Arendt e Theodor Adorno, Carl Schmitt e Max Scheler, Siegfried Kracauer e Leo Strauss irromperam para dar forma e conteúdo a cultura de Weimar (Idem). Neste aspecto pode-se argumentar que as figuras mais eminentes e significativas do *Weimar thought* antecipavam o que viria a ser conhecido nas humanidades e nas ciências sociais de interdisciplinaridade (Idem, p.2). No que diz respeito a esta pesquisa, a República de Weimar, e o *Weimar thought* legaram para a posteridade: Hannah Arendt e Leo Strauss, os refundadores da teoria política contemporânea nos Estados Unidos, tal como a conhecemos hoje. Não gostaria de exagerar nesta afirmação, mas a experiência alemã sob a República de Weimar iria marcar terminantemente a formação intelectual de Strauss e Arendt. Quando eles ampliaram para o mundo o mapa cognitivo de problemas que enfrentaram na Alemanha – o que estavam fazendo era transfigurar suas experiências particulares como judeus-alemães na Weimar do entreguerras em questões políticas para todo o ocidente.

Isto posto, a emigração de alemães e judeus-alemães após 1933 e a refundação da teoria política nos Estados Unidos: podem ser lidos como um mesmo tópico (KIELMANSEGG, 1997, p. 1). Enquanto que a frágil República de Weimar auxiliou o nacional-socialismo a banir os judeus-alemães, a República Americana se sua constituição serviram de refúgio para diversos pensadores, filósofos e teóricos políticos expulsos da Alemanha (Idem). Leo Strauss depois de pesquisar a filosofia política de Hobbes entre 1934 e 1936 em Londres, chegou aos estados Unidos em 1938 (ANDERSON, 2002, p. 323). Após a guerra Strauss “ocupou uma cátedra [de ciência política] em Chicago” (Idem, p. 324). Os Blucher chegaram a Nova York em 1941. Com vinte e cinco dólares e um auxílio mensal de setenta dólares fornecidos pela *Organização Sionista da América* Hannah Arendt e Heirinch Blucher foram morar em dois quartos no “317 da West 95 th Street” (BRUHEL-YOUNG, 1997, p. 165). Em suas novas casas Arendt e Strauss foram de significativa importância para a formação da teoria política em solo americano. Mas de fato, por que os autores de *A condição*

humana e *Direito natural e história* se constituiriam como personagens “principais” do cenário de refundação da teoria política nos Estados Unidos nas décadas de 50 e 60? Peço paciência ao leitor para incursionarmos, brevemente, pela história das ciências sócias, em especial a ciência política, norte-americanas. Com isto, nossa argumentação será mais bem entendida. Vejamos, então...

Se os gregos inventaram a filosofia, os ingleses a economia política os franceses e os alemães a sociologia – os norte-americanos inventaram a ciência política. O que conhecemos hoje em algumas faculdades de ciências sociais, artes liberais e humanidades como ciência política tem sido uma criação dos americanos. Como disciplina nacionalizada a ciência política, oficialmente, foi criada em 1903 quando ocorreu ao primeiro encontro da *Associação Americana de Ciência Política* (SOMIT e TANENHAUS, 1982, p. 23). Como atividade intelectual e acadêmica, no entanto, a ciência política americana nasceu no fim da década de 70 e ao longo da década de 80 do século XIX. Após a guerra civil os americanos perceberam que a compreensão e o estudo sistemático da política enquanto – instituição, organização das sociedades e comportamento dos atores – tornava-se necessário se quisessem construir sua nação dignamente. Tendo sedimentado este objetivo, eles chegaram à conclusão que a educação superior oferecida nas universidades americanas era precário relativo à conformação da ciência política – com vistas a construção organizada e consistente da nação americana. Com isto os estudantes americanos que desejavam uma formação acadêmica sofisticada e de alto nível buscaram nas universidades alemãs o espaço institucional para tanto. O que mais atraiu os jovens proponentes a cientistas políticos foi a: *staatswissenschaft* ensinada nas naquelas universidades (Idem, p.8). A *staatswissenschaft* alemã seduziu os americanos por sua cuidadosa definição de conceitos; assim como pelo estudo comparativo da política e a análise sistemática de dados estáticos sobre o social (Idem). John W. Burgess um dos primeiros cientistas políticos nos Estados Unidos alcançou seu treinamento de doutorado nas universidades alemãs. Foi Burgess, que havia sido um eminente professor de ciência política e direito constitucional em Columbia, quem impulsionou e organizou a *School of Political Science* também em Columbia em 1880 – seu objetivo, além de estabelecer a ciência política como disciplina científica de interesse fundamental para a construção da nação, era o de consolidar a educação e pesquisa acadêmica de alto nível entre os americanos. Tal como ele havia encontrado em Göttingen e Berlim (Idem, pp. 11, 17). Com efeito,

John W. Burgess com sua ambição em estabelecer e sedimentar a educação de alto nível e o treinamento intensivo em pesquisa sistemática como faziam os alemães foi o pioneiro desta disciplina tipicamente americana. No entanto o fundador do “departamento” de ciência política em Columbia não estava sozinho: a ele seguiram-se nomes como o de Charles Merriam, Francis Lieber, Theodore Woolsey, William Yandell, George E. G. Catlin e William Dunning. Além da preocupação em fazer da ciência política importante componente na construção da educação de alto nível, estes homens estavam preocupados na definição de qual é o objeto da ciência política. Burgess por exemplo entendia que o objeto de estudo da ciência política apresentava-se de maneira tripartite: o estudo da comunidade política, o estudo dos regimes e a investigação sobre a administração do poder. De modo que; na comunidade a preocupação do cientista político é defrontar-se com problema política propriamente dita, com regime político as pesquisas se dirigem para o entendimento da lei constitucional e na administração do poder as investigações estão voltadas para a lei pública em particular (SOMIT e TANENHAUS, 1982, p. 24). Para outro membro daquela plêiade de iniciadores da ciência política, William W. Willoughby, essa deveria ter por objeto, também, uma divisão tripartite (com diferenças tênues em relação à divisão de Burgess): ela deveria ter como objeto princípios filosóficos políticos fundamentais, a capacidade de descrever a estrutura institucional do governo e de apresentar sistematicamente as leis da vida política (os comportamentos, ações que regem a vida política) (Idem, p. 25). Mas esta definição tripartite sobre o objeto de estudo da ciência política era estruturada por um eixo que estava subjacente às preocupações de seus fundadores nos Estados Unidos. Para homens como Francis Lieber, John Burgess e Theodore Woosley havia a inquietação sobre fazer da ciência política uma teorização sistemática sobre o Estado (GUNNELL, 2005, p. 598). Com isto o horizonte deles era a noção fundamental de que a democracia para ser plenamente realizada em solo americano tinha de conformar-se a partir do povo homogêneo – isso pressupunha a construção da comunidade política (Idem). Que por sua vez estaria firmemente sustentada pelas instituições constitutivas do Estado. Neste contexto surge um paradoxo. E dentro de certa configuração analítica, de significativa relevância para este capítulo – e de certa maneira, para a construção das hipóteses de trabalho da presente pesquisa. Ao se abordar a presença marcante e insubstituível dos emigrados alemães na fundação (e/ou refundação) da teoria política nos Estados Unidos sempre há a conotação de que foram Leo Strauss e Hannah Arendt que, apresentaram ao público

acadêmico norte-americano a teoria da política; ou seja, é como se até a chegada destes filósofos e intelectuais europeus a nação da ciência política somente se preocupasse com aspectos cientificistas, metodológicos, empíricos e estatísticos do estudo da política. É certo que a natureza da teoria política de Strauss e Arendt apresentava singularidades distintivas que denotava um modo de teorização da política bastante “específico” (e que reconfigurará epistemológica e ontologicamente toda a área de teoria política ao longo do século XX, no interior dos departamentos de ciência política e seus debates e discussões). Mas não é menos verdadeiro que àqueles iniciadores da ciência política nos Estados Unidos a questão teórica foi tida como de primordial importância para a consolidação da disciplina – tendo em vista seus objetivos. Ora, na medida em que as inquietações de alguns cientistas políticos estavam em evidenciar o estudo do Estado (este entendido como possibilidade de realizar a comunidade política, sendo essa a premissa para a democracia) eles passaram, também, ao estudo da teoria política; tentando com isto, extrair dos cânones elementos “históricos, institucionais e intelectuais” (GUNNELL, 1982, p. 15) para o estudo da ciência política. Que novamente orientaria e organizaria a construção do Estado, do governo e da democracia americanas. Para William W. Willoughby, C. H. McIlwain, Raymond G. Gettell e William Dunning: a pesquisa “no desenvolvimento do pensamento político [...]” (Idem) seria imprescindível na sedimentação da ciência política tal como seus objetivos se apresentavam. Assim, qual a diferença decisiva entre este projeto intelectual e acadêmico dos criadores da ciência política e o dos emigrados alemães ao chegarem aos Estados Unidos dos anos 1940 e 1950? O que Hannah Arendt e Leo Strauss trouxeram que não havia no corpus cognitivo de John Burgess e seus seguidores?

A resposta a essa duas questões nos levará a formular uma questão mais ampla – e da resposta a esta, transitaremos, articuladamente, para a compreensão do significado particular de Hannah Arendt e Leo Strauss para a construção da área de teoria política. E com isto estaremos em condições de iniciar nosso tratamento dos paradoxos dos projetos envolvendo *A condição humana* e *Direito natural e história*. A concepção de teoria dos primeiros cientistas políticos nos Estados Unidos, era quase um oxímoro. Ela aparecia como que uma essência concreta ou até mesmo uma especulação concreta ou real – sobre a política. Ao se lançarem no estudo e na pesquisa sistemática da história do pensamento e da teoria política o que os pioneiros da ciência política estavam fazendo, na verdade era refletir sobre a organização do governo, sobre como verificar a

construção institucional da administração pública, sobre como a lei pública interage com o serviço civil e como se “comporta” efetivamente os atores políticos e sociais no interior e diante destas estruturas constitutivas do Estado. Estava claro nos anos de formação da ciência política americana que o estudo da “historia da teoria política” era visto como o estudo da “história da ciência política” (GUNNELL, 1982, p. 13), de modo a compreender concretamente o desenvolvimento das políticas existentes – e com isto tomar “decisões políticas acertadas” (Idem). Em outras palavras: a análise dos princípios e conceitos entendia-se como parte fundamental do “fato político [e de suas] condições objetivas” (Idem, p. 15). E mais – o horizonte de construção institucional da democracia liberal (GUNNELL, 1986, p. 18) estava presente em toda a teorização política que havia sido iniciada por John Burgess. Dessa forma, o impulso dado por Hannah Arendt e Leo Strauss possuía um caráter bastante distinto. Teoria política para eles tinha outra finalidade. Como herdeiros em solo americano do pensamento filosófico e social continental Strauss e Arendt abordaram a política de maneira singular, tendo em vista o projeto acadêmico da geração fundadora da ciência política. Não foi ocasional que eles foram de importância incomensurável na configuração da área de teoria política – tal como a conhecemos hoje. Mas qual o cenário intelectual que Strauss e Arendt encontraram nos Estados Unidos no momento mesmo que aí chegaram nas décadas de 1940 e 1950?

O cenário particularmente foi o do movimento behaviorista. Esse movimento não estava satisfeito com as perspectivas apresentadas pela geração que os antecederam, e que a pouco descrevemos. Dois eminentes acadêmicos são basilares para a compreensão do momento em que Arendt e Strauss chegam de uma Alemanha (e de uma Europa) esfacelada – política, cultural e socialmente. Alfred Cobban e David Easton estavam na gênese da tentativa de redefinição da ciência política norte-americana e no seio desta: da história da teoria política enquanto procedimento que possibilitava o conhecimento científico da política. Alfred Cobban em 1953 afirmava que a teoria política passava por incessante e lamentável decadência (GERMINO, 1963, p. 437). A origem desta, para Cobban, tinha de ser buscada em dois fatores: o primeiro fator era que a teoria política estava, fortemente orientada por questões éticas, de maneira que os problemas da teorização afastavam-se dos fatos e da política; o segundo, residia na forma epistemológica da teoria política tradicional, pois ela estava orientada para a metateoria ou a *teorização* da própria teoria (GERMINO, 1963, p. 438). Nestes dois fatores esta

subjacente uma crítica de que aqueles que estavam fazendo teoria política apoiavam suas construções na história do pensamento e da filosofia políticas; assim o faziam porque recorriam ao que os grandes cânones do passado diziam para conhecer a política na contemporaneidade, especialmente a política norte-americana. Cobban, assim, chegava à conclusão na qual os teóricos e cientistas políticos que se valiam da grande tradição dos filósofos políticos e dos seus textos canônicos: estavam, muito mais, próximos de publicistas da política do que de cientistas políticos da política (Idem, p. 439). Se pudermos definir o que caracteriza a ciência política enquanto descoberta norte-americana, é sua preocupação sistemática com o comportamento dos atores políticos e das organizações que forma; e entre elas e as instituições políticas propriamente ditas – essas como constitutivas do Estado. Comportamento (procedimento, ou ainda conduta) corresponde no inglês à palavra *behaviour*. Assim, “behaviorism” na ciência política é a concepção de que o estudo da política deve ser a observação (com a utilização de rigorosos métodos de investigação empíricos e estatísticos) das regularidades no comportamento e procedimento dos atores políticos em sua atividade pública e institucional. Esse núcleo que formou a identidade da ciência política norte-americana, e daquelas que a espelhou em outras partes do mundo, permitiu sua reivindicação como *ciência*. Ou seja; permitiu ao estado da política nos Estados Unidos incorporar no seu corpus cognitivo o cientificismo moderno, em seus vários aspectos conceituais. David Easton, pode ser considerado o fundador e a principal figura acadêmica do movimento behaviorista (DRYZEK, 2006, p. 489). Mas havia algo de mais significativo na intervenção de Easton e que fez dele não só a eminente personagem do movimento behaviorista, fez dele um dos maiores cientistas políticos norte-americanos no século XX. Seu livro *The political system* não era simplesmente um manual crítico sobre o caráter não-científico da ciência política até então praticada nas universidades e centros de pesquisa americanos, e de como se deveria praticar aquela. A retórica do projeto de Easton voltou-se contra toda uma maneira de se fazer ciência política – quer dizer, contra o que Easton e os “revolucionários” behavioristas entendiam como os aspectos formal, histórico e hiperfactualista da ciência e da teoria política praticada nas décadas anteriores (Idem). Com efeito, o projeto de David Easton não envolveu apenas a utilização sistemática de dados empíricos para mapear com precisão o comportamento dos atores no interior do sistema político: Easton procurou construir uma teoria *do* e *para* o sistema político enquanto tal. Somente em 1967, no *Annual Meeting of the American Political Science Association*, a crítica ao movimento

behaviorista foi mais organizada e apresentou elementos mais programáticos. Nesse movimento crítico e renovador surgiram personalidades acadêmicas que exerceriam importante papel na ciência política americana nos anos seguintes; personalidades como Peter Bachrach, Theodore Lowi, Hans Morgenthau e Sheldon Wolin desafiaram os behavioristas: eles procuraram reorientar a ciência, e, sobretudo, a teoria política para a investigação de problemas sociais, crises políticas (em especial da democracia liberal) e questões de caráter coletivo tais como o racial, o feminista e a pobreza (Idem, p. 490) Este movimento: havia sido um eco da iniciativa intelectual e teórica de Leo Strauss e Hannah Arendt. Ao chegarem aos Estados Unidos nos anos 1940 e se consolidarem como expoentes da filosofia continental nossos dois emigrados se defrontaram com ambiente que estamos descrevemos até aqui. Mas por que atribuir tal significado a Strauss e Arendt como refundadores da teoria política no contexto norte-americano e porque não europeu? De fato, eles exerceram tal influencia na reconstrução e reorientação do que hoje conhecemos como área ou subcampo da disciplina de ciência política? Se assim o fizeram, por que o fizeram e o mais fundamental no quadro de referencia e problematizações da presente pesquisa, como o fizeram? Consciente e intencionalmente, ou não? Na estruturação de cursos e disciplinas ministradas nas universidades americanas? Divulgando a filosofia especulativa, a alemã em particular? Ou apresentando preocupações políticas universais a partir de suas experiências pessoais, intelectuais e culturais e os modos filosóficos de resolvê-las? Deixe-me tentar aproximar-me dessas questões e, assim, procurar respondê-las.

Neste contexto terei que retomar alguns pontos que foram apresentados mais acima e para efeito de exposição sintetizar essas questões em duas indagações mais gerais. Com isso posso dar um significado mais interpretativo desses pontos; uma interpolação hermenêutica por assim dizer. Ao reconstruir, de maneira breve parte da historia política e intelectual da Alemanha, assim como descrever, aproximativamente, alguns momentos constitutivos da criação e formação da ciência política – como disciplina tipicamente norte-americana, o intuito não foi meramente dispor ao leitor, informações biográficas e intelectuais que orbitam em torno de Arendt e Strauss, bem como não pretendemos com isso a vinculação de suas respectivas teorias políticas a estruturas genético-históricas que permanecem e se desdobram em questões outras ao longo do tempo mantendo sua configuração gerativa, como se *A condição humana* e *Direito natural e história* estivessem de alguma forma respondendo a problemas não

resolvidos da política alemã e a problemas teóricos e epistemológicos no âmbito da ciência política estadunidense. O que objetivamos, e, isto sim: apreender uma reconstrução que nos permita compreender o porquê Hannah Arendt e Leo Strauss forma os responsáveis dentro de uma serie de outras discussões nos Estados Unidos, que estão além do enquadramento de problemas desta pesquisa – pela refundação, reconstrução e até (re)criação da teoria política como disciplina acadêmica (e área de pesquisa) tal como a conhecemos hoje. Os escritos de Strauss e Arendt são constelações conceituais – em sua arquitetura tensa, paradoxal e contraditória –, expressam o movimento imanente do narramos nas páginas acima. Ora, tendo passado pela experiência de uma forma pervertida de política (KIELMANSEGG, 1995, p. 2), o totalitarismo nazista na Alemanha, Leo Strauss e Hannah Arendt após sua chegada aos Estados Unidos procuraram responder qual é o sentido autentico da política e o que ela compreende (Idem). À experiência da tirania totalitária, Arendt e Strauss contrapunham a ação política e a ordem natural transcendente (transcendência...). Que os dois a partir de estudos, pesquisas e trabalhos apresentados ao público americano – *Sobre a revolução* e *Thoughts on Machiavelli* foram apresentados, respectivamente, no seminário sobre “*Os Estados Unidos e o Espírito Revolucionário*” promovido pela Universidade Princeton em 1959 e nas conferências Charles R. Walgreen na Universidade de Chicago em 1953 – passaram a identificar com os fundamentos da República Americana: um experimento político e institucional criado pelos *Founding Fathers* (Idem). Essa é apenas uma das modalidades da teoria política (e seus paradoxos) forjada pelos escritos dos autores que esta pesquisa se dedica. Além disso, de passarem pela traumática experiência política e cultural da história alemã, os emigrados ao chegarem nos Estados Unidos defrontaram-se com a consolidação da ciência política nas universidades – ciência política essa que não só se preocupava com questões do governo americano, mas que no momento que estamos aludindo (os anos 1950) passava pelo impactante movimento behaviorista de Easton e Cobban. Qual é então, a dinâmica intelectual, política e acadêmica da refundação da teoria política empreendido por Leo Strauss e Hannah Arendt? E mais: quais as constelações de problemas que a teoria política straussiana e arendtiana buscou responder tendo em vista a cultura filosófica recebida na Europa e particularmente na Alemanha? Vamos seguir então em nosso estudo...

Para um amplo espectro de pesquisadores da (história da) teoria política contemporânea Leo Strauss e Hannah Arendt deram início a esse campo de investigação: como campo distinto da ciência política e da filosofia. Com formulações variadas e estilo próprio, mas com uma mesma conotação diversos acadêmicos atribuem aos emigrados a refundação da teoria política. Assim, Vallespin (1994, p. 354) afirma que a obra de Arendt e Strauss se enquadra, dentro de uma divisão tripartite da ciência política, no enfoque “ontológico-normativo”; enquanto que Cristina Sanchez (1995, p. 151) nos diz que o programa teórico de Hannah Arendt (e podemos estender para Leo Strauss também) “compreendia a análise de fenômenos políticos relevantes para nosso século, tais como o totalitarismo, a ação, a revolução, [...] o poder” e qual o melhor regime político no contexto da era moderna. Do mesmo modo, para um dos principais pesquisadores da história intelectual da ciência política nos Estados Unidos, John G. Gunnell, a presença dos filósofos emigrados na construção do subcampo da teoria política é algo peremptório. Ainda que crítico desta presença, Gunnell admite que Strauss e Arendt foram, indiscutivelmente, fundamentais (e insubstituíveis) na retomada da tradição da filosofia política de Platão a Marx, pois entendiam esta como que passando por um “declínio” (1982, p. 318). E que qualquer reflexão sobre os destinos do século XX – que Arendt a partir de Lenin asseverou ser o século das crises, guerras e revoluções –, deveria restaurar o legado de Aristóteles e Rousseau, Kant e Sócrates Marx e Hobbes, Maquiavel e Locke, Montesquieu e Platão... Com efeito, as intervenções de Hannah Arendt e, sobretudo, Leo Strauss acerca da decadência da tradição haviam sido primordiais para que a controvérsia em torno da teoria política alcançasse dimensões impactantes no debate intelectual e acadêmico norte-americano os anos 1950. De modo que os autores de *A condição humana* e *Direito natural e história* “reinventaram o discurso da teoria política” (grifo meu) (GUNNELL, 1988, p. 73). Os dois emigrados, assim, ao chegarem aos Estados Unidos entenderam o terrível abismo que separava o continente europeu com suas duas experiências de guerras mundiais é as “instituições políticas americanas” – ainda assim, eles “sugeriram que a vida política americana assentava-se sobre uma inadequada compreensão da política [e que era] necessário” (ZUCKERT, 2009, p. 2) um entendimento mais culto e erudito da história e da filosofia para a manutenção das instituições políticas norte-americanas. Os regimes tirânicos da Europa que surgiram a partir da junção nefasta da ideologia, da liberdade positiva, da sociedade de massas e o historicismo – deveriam ser abordados no registro conceitual de uma teoria política orientada pelos valores e noções da polis grega, da

república romana, da ciência política antiga (Sócrates, Platão, Aristóteles, Tucídides) e das fundações da revolução e da constituição americanas (KING, 1960, pp. 100, 101).

É evidente que os emigrados ao chegarem aos Estados Unidos nos 1940 e 1950 não tiveram a intenção deliberada de construir o que conhecemos hoje como teoria política enquanto área de pesquisa – e atividade profissional. Traumatizados com a experiência europeia (e alemã particularmente), lutando pela sobrevivência (no caso de Arendt) e pela manutenção do status de homens de alta cultura e eruditos (no caso de Strauss), sofrendo com a notícia da morte e desaparecimento de amigos: Leo Strauss e Hannah Arendt não tinham consciência⁷ de estarem forjando o subcampo da teoria política. Dessa forma, a partir do que expus no parágrafo acima, pode-se dizer que eles passaram pelo que na estética (e na poesia surrealista em especial) se denomina de *acaso objetivo*. Sem intenção... criaram algo – fundamentalmente valioso para a experiência intelectual e espiritual das ciências humanas no século XX. Isso responde de certo modo uma parte da primeira questão sobre a dinâmica intelectual e acadêmica de refundação da teoria política. A outra parte, diz respeito à dinâmica política. E articula-se com a segunda questão: acerca de quais os problemas que Strauss e Arendt procuravam compreender. Assim, há um aspecto político-intelectual e intelectual-político na reconstrução da teoria política – no âmbito da disciplina de ciência política. E aqui, surge uma diferença significativa com a teoria política feita pelos primeiros

⁷ Aqui não se trata da noção de consciência de Marx e dos marxistas. Trata-se de consciência num nível teórico mais básico. Ou seja, de projetos com certa racionalidade nos passos a serem seguidos para se alcançar um objetivo, previamente, estabelecido. Este é o caso do movimento behaviorista que desde seu início tinha claro qual seria seu papel no interior da disciplina de ciência política nos Estados Unidos. Easton e Cobban planejaram seus passos; seus artigos conferências e livros são como sistemáticos programas de investigação com agendas de pesquisa objetivamente estruturadas. Isso é algo que jamais passou pelas mentes enciclopédicas de Arendt e Strauss quando chegaram aos Estados Unidos dos anos 40 e 50. No caso de Strauss, mais especificamente, somente depois de se instalar, definitivamente, como professor de ciência política na *Universidade de Chicago* ele passou a ser um defensor institucional da teoria política épica. Mais tarde Strauss se tornaria *Robert Maynard Hutchins Distinguished Professor of Ciência Política* na mesma Chicago e formaria uma de straussianos. No caso de Hannah Arendt apesar de participar de debates públicos sobre questões políticas, educacionais e filosóficas na Nova York de meados do século XX, pode ser dizer que ela nunca foi uma defensora (intransigente) institucional da teoria política; isso se explica porque Arendt somente após certo tempo nos Estados Unidos conseguiu se instalar definitivamente em um centro universitário e de pesquisa respeitado, a *New School for Social Research*. O pensamento político de Arendt foi transmitido ao público americano através de seminários, palestras, conferências e intervenções na imprensa (revistas, jornais). Arendt além de filósofa também foi uma escritora política no melhor sentido da tradição de Montesquieu, Rousseau, Marx e os Federalistas. Sua relativa dificuldade (se a compararmos com Strauss que sempre esteve inserido no mundo erudito das universidades, mesmo antes de chegar aos Estados Unidos – ele já havia sido pesquisador na França e na Inglaterra onde escreveu seu *The Political Philosophy of the Thomas Hobbes*) em se tornar profissional universitária deriva de Arendt não ser atraída pelo ambiente dos pequenos círculos universitários e suas minudências, por sua militância prática nos movimentos políticos e culturais judaicos pela convivência com esquerda europeia na década de 30.

cientistas políticos norte-americanos. Para grande parte dos cientistas políticos americanos que fundaram a disciplina – indivíduos tais como George Sabine, Georges Catlin, William Dunning e C. H. McIlwain – a teoria política praticada “como parte da ciência política e a teoria política como filosofia política [e]/ou julgamento de valores esteticamente fundados” (GUNNELL, 1981, p. 18) tinham aspectos, bastante, distintos. Mesmo que profundamente interessados nos estudos históricos – esta geração procurava na teoria política “o progresso [no] estudo científico da política” (Idem). Com efeito, para essa geração a teoria política significava a possibilidade de abordar através de rigorosos sistemas de pensamento, de como as instituições que conformam a estrutura do Estado se desenvolveram. É com se a cada autor ao escrever sua obra de teoria política estivesse demonstrando para a sociedade na qual estava inserido e para aquelas que seu pensamento iria se apropriar no futuro: de como se dá o “desenvolvimento das instituições” (Idem, p. 14) políticas ao longo do tempo. Havia para estes cientistas políticos, uma relação íntima “entre ideias políticas e instituições” (Idem, p. 15); ou seja, entre teoria política, Estado, regime político, governo judiciário, burocracia e administração pública. O núcleo cognitivo dessa geração de teóricos políticos americanos reuniu dois eixos de problematizações, tendo estes como horizonte os fundamentos da democracia liberal. Para Francis Lieber e John W. Burgess a democracia deveria pressupor – como condição inarredável – o povo homogêneo, de sorte que a comunidade política apresentasse condições de se autogovernar (GUNNELL, 2005, p. 598). Assim, havia uma profunda identificação destes teóricos com a noção de Estado: pois era este que agenciaria o arcabouço institucional daqueles princípios. No decorrer dos anos, entretanto, os pesquisadores passaram a verificar que as ideias de homogeneidade, comunidade, organicidade e Estado representavam concepções abstratas da política como tal; malgrado sua pertinência enquanto instrumento conceitual para prever e evitar a desagregação da ordem política e social havia a necessidade de se aproximar a teoria política – entendida como complemento da ciência política – da própria dinâmica empírica da sociedade. Quando chegou da Inglaterra, Catlin – que tinha recebido parte de sua educação como cientista e teórico político em Oxford estudando Thomas Hobbes – estimulou seus colegas a verificarem com mais presciência o limitado alcance da teoria do Estado homogêneo (onipresente e absoluto) para a construção da democracia. Georges Catlin observava já naquele contexto que o pluralismo realista, os fatos efetivos do processo de governo (Idem, p. 599), deveria ser o fundamento da democracia liberal. Uma visão mais em harmonia

com os aspectos concretos da vida política e com uma visão da democracia como a melhor forma de governo para a organização da sociedade – tinha de estar, teórica e cientificamente, atenta à existência de uma variedade complexa de pluralismos (Idem). A ousadia de Catlin, comparado com seus antecessores no que diz respeito à orientação da teoria política como mapa cognitivo para a democracia, se deve a que seu pluralismo dentro de certos pontos específicos “era baseado sobre o autointeresse dos grupos” (DRYZEK, 2006, p. 488). (O tema do pluralismo seria retomado anos depois por renomados cientistas políticos americanos, dentre os quais Robert Dahl em seus *Um prefácio à teoria democrática e Poliarquia*⁸, se tornaria uma das principais agendas de pesquisa na disciplina: tanto na área de instituições políticas e pesquisa empírica, como na área de teoria com o advento dos participativistas nos anos 70.) Note-se que há profundo entrelaçamento entre as atividades de pesquisa destes cientistas políticos e suas concepções de teoria, com a preocupação na construção das instituições políticas norte-americanas. Aos emigrados alemães: o estatuto da teoria política tinha outro significado.

Hannah Arendt e Leo Strauss eram alemães. E como tal; suas representações conceituais sobre política traziam em si uma rede de indagações filosóficas que se intrincavam com os problemas históricos alemães ate a República de Weimar e a ascensão do nazismo. Nos Estados Unidos esse sistema cognitivo e ontológico de problemas se sobrepôs e foi sobreposto por uma série de questões políticas gerais, e de questões políticas que estavam, fundamentalmente, atreladas à sociedade e às instituições americanas. A seguir uma longa passagem de John G. Gunnell expressará o que estamos buscando decifrar; peço licença e paciência ao leitor:

What was the root of the conflict within political theory and between political theory and political science? The problem stemmed from the intrusion of ideas promulgated by the German émigrés of the 1930s. These individuals [as] Leo Strauss [and] Hannah Arendt [...] Although often not yet in published form, theses ideas had begun, during the 1940, to have a significant impact on the profession and discipline of political science and particularly on the discourse of political theory. These thinkers appeared, at least from the American

⁸ Sobre o pluralismo na obra de Dahl ver: David Held - Modelos de Democracia, ed. Paideia.

perspective, to be political theorist, but their ideas had been formed in the context of German philosophy and the practical experience of totalitarianism. Whether left or right in their ideological leanings, many of these individuals represented a position and orientation that threatened some of the basic premises of American political science and political theory. American political science had been heavily influenced by German thought during its formative period in the late 1800s as well as during the first two decades of the twentieth century, and political science (and political theory) was in many respects Hegelian and Comtean in its early years. However, the general reaction against ‘speculative’ philosophy that characterized the early 1900s had succeeded in thoroughly ‘Americanizing’ these ideas both politically and philosophically. The world-historical visions of the third great wave of German influence were not easily assimilated in either style or substance. Although there were many specific problems stemming from the attachment of these thinkers to Marxism, certain theological doctrines, and other alien perspectives, a more basic and general difficulty was their historical pessimism and their depreciation of both liberalism and science. The perspective introduced by [...] Strauss [...] Arendt [...] entailed the idea that the history of politics and political theory in the West, at least in recent times, was one of decline. This notion was tied to a critique of both liberalism and science. Liberalism was construed in one way or decadent, as the historical threshold of fascism and Nazism, and the facade of socially repressive forces. Science, scientific philosophy and technology were conceived in similar manner, and social science was often understood as their most heinous manifestation. Science was the instrument of political oppression and the enemy of humanism (GUNNELL, 1986, pp. 13, 14).

Se colocarmos os interesses profissionais e a disputa pelo campo da teoria política nos Estados Unidos momentaneamente em suspensão, as observações de John G. Gunnell conseguem expressar o significado que tiveram nossos dois emigrados para a

construção da área da teoria política. O que eles apresentaram a sua audiência americana foi um modo de se fazer teorização sobre a política, radicalmente estilizado. Aquelas interrogações que a geração de John Burgess, William Dunning, Georges Catlin fizeram desapareceram dos projetos intelectuais e filosóficos de Leo Strauss e Hannah Arendt. Como vimos para aqueles o núcleo das inquiuições estava orientado em direção à conformação das instituições do governo (americano); seja da perspectiva analítica que tinha como eixo a comunidade político-estatal homogênea, seja para os que analisavam com mais detalhamento a sociedade americana e daí entendiam a realidade do pluralismo – interesses sociais e políticos historicamente constituídos – como factualmente dado, o que eles pretendiam com a ciência política e a teoria política em seu interior era, claramente, orientar a política (como em si concreto e como sistemas de decorrência institucionais) e a ação dos homens públicos na América no âmbito da democracia liberal. Aos emigrados esse modo não-nobre de compreensão da política jamais teve qualquer tipo de sentido. Para os autores de *A condição humana* e *Direito natural e história*: a teoria política deveria ter outra representação simbólica no mundo ocidental. Quando chegaram aos Estados Unidos de uma Europa despedaçada Arendt e Strauss começaram a entender que a experiência traumática pela qual haviam passado teve sua gênese na forma como os grupos e as forças sociais compreenderam a política. Na sua aparência o longo comentário que apresentamos de Gunnell apreende com suficiência o problema da teoria política de Hannah Arendt e Leo Strauss – o problema da teoria política contemporânea por assim dizer. Mas há algo de maior impacto que podemos interpretar da própria passagem de Gunnell. Ora, mais do que uma mera questão epistemológica, disciplinar e paradigmática de se abordar a política; subjacente à recusa intransigente de nossos dois autores do historicismo, da ciência, das ciências sociais, do liberalismo e da democracia havia neles problemas de natureza existencial. Ou seja, não bastava apenas indicar que aquelas modalidades de se fazer, propor e conhecer a política conduziram as sociedades europeias (em especial a Alemã...) para duas guerras mundiais, para o totalitarismo, o massacre dos judeus e os campos de concentração – tratava-se de rever a autocompreensão existencial que as sociedades e os indivíduos tinham delas mesmas. E a partir daí: restaurar a política enquanto tal. Não a política como a geração fundadora da ciência política a entendia; mas como o fundamento mesmo de toda a vida humana⁹. (Por isso a associação da política com o

⁹ Não é por acaso que os escritos mais importantes de Hannah Arendt e Leo Strauss (*A condição humana* e *Direito natural e história*) não tragam em seus títulos a palavra política, ou mesmo qualquer menção

liberalismo, as ciências sociais, o historicismo e a democracia tinha de ser negado.) Assim, a política que na junção com a ciência (e com a teoria) – no modo como essa era feita pela geração anterior à chegada dos emigrados – estava adjetivada: com as obras de Hannah Arendt e Leo Strauss passou a ser, eminentemente, substantivada. De modo que a teoria tal como eles a faziam, tinham o sentido de reconstrução interpretativa e estilizada – de toda a tradição do pensamento político ocidental.

Havia, entretanto, circunstâncias intelectuais e políticas que não estavam restritas à disputa entre áreas e formas de teorização no interior da disciplina de ciência política; bem como ao estatuto mesmo dos escritos de Strauss e Arendt. Nas décadas de 1950 e 1960 houve um revival da teoria política como que expressando a noção da política enquanto consideração autônoma (DUNN, 2008; GERMINO, 1963; KING, 1990; LASTRA e MORALES, 2009; ZUCKERT, 2009). Alguns eventos podem demonstrar tal momento. Dois, dentre inúmeros outros, devem chamar nossa atenção. O primeiro deles é o discurso para o quadragésimo sexto encontro anual da *American Political Science Association* em 28 de dezembro de 1950 pronunciado por James K. Pollock, da *Universidade de Michigan*. Em seu pronunciamento, não fortuitamente chamado de *The primacy of politics*, Pollock convocava seus pares a assumirem responsabilidades enquanto estudiosos da política¹⁰. Voltando à filosofia política de Aristóteles ele afirmava que a política (enquanto práxis) deveria ter a primazia sobre as outras ciências. Se no mundo restrito das cidades-estados gregas a política, a qual Aristóteles se refere como a ciência (prática) mestra para a comunidade, apresentava-se como atividade fundamental para a organização daquela sociedade; se for “considerada a complexidade da existência civilizada moderna [a política e a] ação política [são] de importância primária” (POLLOCK, 1950, p. 2). Com efeito, nos Estados Unidos diante da era moderna: as responsabilidades dos cientistas e teóricos da política tinham aumentado enormemente (Idem). Ora, o retorno às “considerações políticas” como algo primordial, não se deveu apenas ao fato dos Estados Unidos estarem diante da era moderna. Nos anos 1950, ou seja, após a *Segunda Guerra Mundial*, os Estados Unidos passara a ter importante e decisivo papel na reorganização do mundo – inclusive o mundo europeu. A crise econômica, moral e de valores (culturais, estéticos...) que afetou a maioria das

que conotasse referida palavra.

¹⁰ Para John Dunn a política deveria ser compreendida e estudada “como forma distintiva de atividade humana”. Ver sobre isto: John Dunn - *The History of Political Theory and Others Essays*, ed. Cambridge University Press.

sociedades ocidentais neste contexto, inclusive o próprio Estados Unidos, demandava dos cientistas e teóricos da política – reviver essa como o conhecimento primeiro (frente às outras ciências) no sentido que Aristóteles entendia. Assim, novas e urgentes atividades sociais, bem como questões envolvendo a dinâmica cultural estendida para o exterior americano solicitava que a política adquirisse potenciais compreensivos de relevância inigualável. Uma das preocupações de James K. Pollock em seu discurso referia-se à estrutura do regime democrático: pois, o tempo de então exigia não apenas uma teoria das formas e funções do governo (“classificação, recrutamento, educação [em geral e educação] do pessoal [que] administra” o governo (POLLOCK, 1950, p.7)); o que se precisava era, na verdade, se reviver a política como prioritária em relação a outras variáveis (Idem, p. 12). A política como não derivada¹¹ de outras ciências (tanto a social quanto a natural) e como fundamento teórico para sua própria autocompreensão e do mundo em crise havia sido a mensagem do discurso de Pollock. Não foi ocasional e sem razão que ele terminou sua mensagem à reunião anual de ciência política relembrando o fundador dessa; Platão dizia aos gregos: “that is the pattern according to which they are to order the state and the lives of individuals... making philosophy their chief pursuit, but when their turn comes, toiling also at politics and ruling for the public good...” (Apud POLLOCK, 1950, p. 17).

O segundo evento são as *Lectures Charles Walgreen* promovidas pela *Universidade de Chicago*. Foram nestas *Lectures*... que primeiro vieram a público duas das mais importantes obras da teoria política no século XX. *Direito natural e história e A condição humana* são resultados das conferências pronunciadas por Leo Strauss e Hannah Arendt em Chicago¹². Robert M. Hutchins pode-se dizer foi o idealizador das

¹¹ No discurso que profere ao encontro anual da *American Political Science Association* James K. Pollock trata de questões, certamente, mais concretas e objetivas das que acabamos de expor para atender nosso registro de argumentação neste contexto da pesquisa. Algumas delas nos devemos estar atentos. Como a preocupação que os pesquisadores de ciência política tinham de ter com o *Departamento de Estado Norte-Americano*. Este, se seguirmos o discurso de Pollock, era fundamental para a política dos Estados Unidos após a segunda grande guerra. Isto porque os Estados Unidos neste contexto internacional estavam cercados por novos inimigos. Desta preocupação com o processo de governo no *Departamento de Estado* derivavam-se três problemas: a relação entre a coordenação diplomática e planejamento militar, a autoridade do Executivo, e o enfrentamento aos grupos de pressão. Além disso, haviam discussões mais ligadas à dinâmica interna da política americana que James Pollock chamava a atenção de seus colegas no encontro. Ele estava se referindo aos subornos, à corrupção, às influências impróprias na administração do Executivo e nos processos legislativos e nos excessivos gastos com as campanhas eleitorais. Pollock convenceu-se como Aristóteles que a ciência política deveria ser tomada como mestre das outras ciências (práticas).

¹² O livro de Eric Voegelin, que acima nos referimos como também de fundamental importância na reconstrução e refundação da teoria política, *A Nova Ciência Política* também foi resultado das *Lectures Charles Walgreen* na década de 1950 na *Universidade de Chicago*.

conferências¹³. Subjacente à organização das conferências, na qual grandes eruditos europeus palestravam, Hutchins e os incentivadores das *Charles Walgreen* estavam preocupados com a compreensão das “instituições americanas” (LASTRA e MORALES, 2009, p. 15). Ora, para a elite política, universitária e intelectual norte-americana voltar suas atenções com mais afinco às instituições americanas deveria ser prioridade após a Segunda Guerra Mundial. A experiência europeia poderia bem se repetir nos Estados Unidos, ou seja, a América poderia presenciar a decadência da ideia de homem, assim como a consequência direta disso: o esfacelamento da democracia liberal tal como ocorreu em Weimar. Dessa forma, nada mais natural que convidar

¹³ Charles Walgreen foi um poderoso homem de negócios que nos anos 30 passou a criticar a cidade de Chicago e, sobretudo sua universidade. O motivo das críticas de Walgreen havia sido a difusão de ideais comunistas nos Estados Unidos e supostamente na Universidade de Chicago. Robert M. Hutchins que então era reitor da universidade se colocou diante das críticas de Walgreen. Seu principal argumento foi o papel da universidade em uma sociedade verdadeiramente livre. O conteúdo de sua resposta no debate com Charles Walgreen diz que: *“Una universidad es una comunidad científica. No es un jardín de infancia; no es un club; no es un reformatório; no es un partido; no es una agencia de propaganda. (...) Sócrates decía que lo único que sabía positivamente era que se encontraba obligado a investigar. La investigación implica hoy, como en tiempos de Sócrates, la puesta en cuestión de todos los problemas importantes y de todos los puntos de vista. Puede encontrarse a Sócrates discutiendo incluso de comunismo en la República de Platón. La acusación que permitió la ejecución de Sócrates es la misma que actualmente se lanza sobre nuestros profesores: la de corromper a la juventud. Los científicos de América procuran, a su humilde manera, seguir la profesión de Sócrates. Algunas personas hablan como si desearan para nuestros científicos el destino que padeció Sócrates. A estas personas deberíamos recordarles que los atenienses se quedaron sin Sócrates cuando acabaron con él. (...) En América hemos depositado tal confianza en la democracia que estamos dispuestos a mantener instituciones educativas de la más alta calidad en la cuales debe buscarse la verdad para, cuando se la encuentre, comunicarla a nuestro pueblo. No tenemos miedo a la verdad, ni nos atemoriza pensar que puede surgir del choque entre las opiniones. El pueblo norteamericano debe decidir si continuará tolerando la búsqueda de la verdad. (...) Desde un punto de vista universitario lo relevante de un profesor no es lo concerniente a su vida o a sus opiniones, privadas o públicas, sino a su competencia profesional. Su vida privada, sus opiniones políticas, sus actitudes sociales o su doctrina económica son irrelevantes para la universidad.”* E segundo Gregorio Luri “Hutchins le ganó la partida a Walgreen. Y lo hizo de tal modo que este último acabó donando un fortunón a la Universidad de Chicago para la creación de las conocidas como “Walgreen Lectures”, unas conferencias anuales que todavía siguen vigentes. En las “Walgreen Lectures” se presentaron, en forma de conferencias, algunas de las obras filosóficamente más relevantes del siglo XX, como “Natural Right and History” de Leo Strauss; “The Man and the State” de Jacques Maritain; “The Human Condition” de Hannah Arendt o “The New Science of Politics” de Eric Voegelin”. A ironia é que dois dos conferencistas das *Lectures Walgreen* foram declaradamente pensadores anticomunistas e contrários a todo movimento político de esquerda e mesmo progressista. O conservadorismo radical e intransigente de Leo Strauss e Eric Voegelin tangenciou uma espécie de paranoia intelectual. No caso específico de Hannah Arendt, malgrado ter afirmado jamais ter associado qualquer aspecto do comunismo enquanto tal com o movimento totalitário, de tratar a obra de Marx como uma das mais fundamentais da tradição de pensamento político ocidental (com o máximo respeito que ele merecia, portanto) e de ser simpática a Lenin, há momentos de sua obra em que ela se colocou frontalmente contra movimentos progressistas nos Estados Unidos e na Europa. Os casos mais significativos da postura, relativamente conservadora de Arendt são suas críticas ao processo de dessegregação das escolas pública no famoso caso *Little Rock* e seu artigo sobre a violência na qual trata criticamente as concepções e ações do intelectual martiniquense Frantz Fanon e indiretamente a de outros intelectuais europeus como Jean-Paul Sartre e Herbert Marcuse. Ver sobre isto: Gregorio Luri - *El Papel de la Universidad* (Blog) El Café de Ocatá publicado em 20 de Febrero de 2008 (Acesso em abril de 2013); Carta *Hannah Arendt-Hans-Jürgen Benedict*, Caderno Mais! Folha de São Paulo, 04/05/2008 tradução Samuel Titan Jr.; Hannah Arendt - *Reflections on Violence* in The New York Review of Books (Special Supplement), February 27, 1969; Hannah Arendt - *Reflexões sobre Little Rock*???

pensadores europeus para apresentarem ao público americano o que poderia ser tido como uma espécie de círculo teórico protetor do regime político vigente nos Estados Unidos. É que os tópicos constitutivos das palestras, *Direito natural e história* e *A condição humana* tratavam da precariedade da política na era moderna, e que se a sociedade americana desejasse preservar suas instituições republicanas protegidas daquela – tinha de voltar suas atenções espirituais para o sentido da política. Que para Leo Strauss e Hannah Arendt apresentava-se, respectivamente, como a busca pela ordem natural transcendente e imutável (como fundamento mesmo do melhor regime político com vistas a excelência humana) e como ação política (a capacidade de agir no mundo público e se lançar na pluralidade dos homens para criar e fundar algo novo). De modo que para eles proferir pesquisas sobre o estatuto da política a um público angustiado pelo novo cenário institucional que enfrentavam tanto do ponto de vista interno quanto do externo era mais do que um mero exercício acadêmico: significava para eles sua própria autoproteção dada à experiência pela qual tinham passado na Europa do entre guerras. Com efeito, os emigrados entenderam que malgrado “a superioridade das instituições políticas americanas” (ZUCKERT, 2009, p. 2) em comparação com a sua Alemanha, no caso de Arendt e Strauss, havia a necessidade de uma compreensão mais adequada da política como tradição ocidental. E que o entendimento e apropriação dessa sugeriram os dois emigrados, permitiriam aos americanos construir com maior vigor suas instituições políticas primordiais (Idem). Esta compreensão só poderia ter sido empreendida por indivíduos formados no que se tinha de mais refinado e sofisticado concernente ao pensamento e à cultura europeia.

A sobreposição intrincada de tudo o que narrei até aqui é que fazem de Leo Strauss e Hannah Arendt os fundadores da teoria política (contemporânea) tal como a conhecemos hoje: no interior das ciências sociais, e em particular da disciplina de ciência política. Resta investigarmos como esta constelação imanente se articula, dialeticamente, no interior dos escritos de Arendt e Strauss dos anos 1950 e como faz irromper tensões, paradoxos e contradições na estrutura de sentidos das suas teorias políticas. Começamos então pelos seus respectivos diagnósticos de tempo: o *The political philosophy of the Thomas Hobbes* de Leo Strauss e *As origens do totalitarismo* de Hannah Arendt.

Capítulo - 2 A Descoberta do Tempo (Moderno): entre Hobbes e o totalitarismo.

Antes de apresentarem ao público americano o que seria conhecido como teoria política contemporânea Hannah Arendt e Leo Strauss tinham chegado a um conjunto de proposições sombrias sobre a experiência política do século XX. As formulações que estavam contidas em *As origens do totalitarismo* e no *The political philosophy of the Hobbes*, malgrado suas elegantes erudições, colocavam o leitor diante de um mundo profundamente angustiante. Como se toda nossa maneira de viver estivesse enredada, catastroficamente, pela era do terror total e do frágil instinto moral de sobrevivência. Aquilo que encontraremos em *As origens do totalitarismo* e *The political philosophy of the Hobbes*, doravante *OT* e *PPH*, pode ser (e neste estudo será) lido não como a mera destruição da política, como comumente se lê, mas como o completo e irresistível estilhaçamento de toda a existência comum compartilhada – estilhaçamento de toda a capacidade da era moderna em estabelecer padrões elevados de convivência entre os indivíduos no interior mesmo das sociedades humanas. Mais do que diagnosticar tal circunstância: Leo Strauss e Hannah Arendt entenderam, já no contexto norte-americano, que a forma de vida totalitária e hobbeseana tinham de ser radical e intransigentemente negada se o ocidente desejasse restabelecer modelos razoáveis de vida pública. São sobre estas questões, fundamentais na construção da teoria política de Arendt e Strauss que versa este capítulo. No entanto, *OT* e *PPH* são obras com estilos bem distintos – e somente ao final do presente capítulo tentarei propor uma interpretação articulados dois escritos. Até lá, farei o possível e o impossível para reter a atenção do leitor na reconstrução imanente que farei dos dois textos. Aqui a modalidade de leitura será quase ao modo de uma resenha crítica, pois somente assim conseguiremos apreender o sentido mais substancial dos dois escritos. Ao fazermos isso estaremos mais bem posicionados, enquanto conformação de problemas, para verificarmos as tensões, paradoxos e contradições presentes em *A condição humana*, *Sobre a revolução*, *Direito natural e história* e *Thoughts on Machiavelli*: as obras que fundaram e refundaram a teoria política no século XX. Começemos, então, por Leo Strauss e seu *PPH*.

Hobbes e o Desprezo da Lei Natural Antiga

A obra de Strauss sobre o autor do *Leviatã* é uma das maiores, senão a maior interpretação do filósofo inglês. Publicada em 1936 *PPH* impressionou mesmo os leitores de língua inglesa por sua densa erudição – e por sua compreensão exegético-esotérica dos escritos de Hobbes. O que encontramos ali? Qual a constelação de sentidos que irrompe da leitura straussiana da filosofia política de Thomas Hobbes? Como podemos melhor abordar trabalho de tamanho significado para a construção da teoria política contemporânea? O eixo constitutivo da reconstrução imanente que irei fazer estará assentado na distinção que Leo Strauss faz entre lei natural e direito natural, e de como Hobbes fundou a nova ciência política a partir da primeira e no desprezo moderno pela segunda de acordo com Strauss. Assim, seu objetivo é demonstrar quais os fundamentos substantivos da teoria política hobbeseana, de modo a verificar qual foi seu impacto na história das ideias políticas no transcurso da modernidade. Vale dizer, Strauss não só procurou pelas origens conceituais do pensamento de Hobbes como ao longo de todo seu estudo deixava subjacente a influência exercida por ele na ciência política moderna. Já em seu prefácio para a edição inglesa Leo Strauss afirma que a teoria política do filósofo inglês expressava em seus princípios, o movimento intelectual e político dos séculos XVII e XVIII. Foi nestes séculos que a teoria da lei natural alcançou seu ápice; Strauss aqui está abordando a lei natural daquela época em comparação com a ciência política racionalista do século XX. Mas mesmo assim havia uma diferença radical com teoria da lei natural tomando-se como referência a tradição antiga e do medievo. Hobbes, com efeito, era o primeiro filósofo político de grande estatura a desprezar as premissas que sustentavam a lei natural – antiga e medieval. É por isso que o autor de o *Leviatã* nesta interpretação de Strauss foi quem inaugurou a ciência política moderna que assentava suas bases morais não mais em qualquer perspectiva da lei natural; a partir do século XVII e do impulso, no que concerne às ideias políticas (sua intenções práticas...), dado por Hobbes o direito natural passaria a estabelecer todos os parâmetros de conformação da política e da ciência política moderna. Assim, enquanto que a lei natural clássica (e medieval – daqui por diante usarei apenas as expressões clássica, tradicional e antiga por referência, sobretudo, ao mundo grego, mas deve-se entender que Strauss tratou também da lei natural na era medieval em seus estudos sobre Maimônides e Al-Farabi que a rigor não serão

abordados nesta pesquisa) privilegiava – com rigor e intransigência¹⁴ – uma ordem obrigatória que era anterior e independente a toda vontade humana, o direito natural moderno baseava seus princípios em uma estrutura diversificada (plural) de direitos e de infundáveis reivindicações subjetivas (STRAUSS, [1936] 1973, pp. vii, viii). De modo que, um dos objetivos implícitos de *PPH* é contrapor a ciência política antiga de Platão e Aristóteles à teoria política moderna de Thomas Hobbes. Mas Leo Strauss insiste no prefácio em expor o núcleo constitutivo da interpretação que está propondo sobre o filósofo inglês. Ele está, plenamente, convencido que o principal legado de Hobbes para a modernidade, legado este que na leitura straussiana será nefasto na busca pela ordem política correta (porque justa e imutável...), foi significativamente sua desconsideração, desdém e inarredável falta de apreço pela lei natural clássica. Para Strauss a construção conceitual e teórica de uma estrutura de obrigações no interior mesmo de ordens transcendentais jamais esteve no horizonte da filosofia política hobbesiana. Ao contrário disto; Hobbes sempre buscou justificar as exigências subjetivas como fundamento do direito natural: e forjou sua ciência do Estado sobre essas balizas para angústia de

¹⁴ Intransigência é uma palavra que vez por outra (como no capítulo 1) fará parte do vocabulário da presente pesquisa. Sobretudo no que diz respeito à interpretação da teoria política de Leo Strauss. Esta expressão é apropriada do título do ensaio do historiador Perry Anderson, chamado: *A Direita Intransigente no Final do Século*. Este ensaio foi publicado no Brasil na coletânea de artigos de Anderson, *As Afinidades Seletivas* editado pela Boitempo. No referido ensaio Anderson analisa quatro teóricos que para ele compõem o espectro de ideias da direita radical (intransigente) no século XX; e Leo Strauss é um deles. Os outros são Carl Schmitt, Friedrich von Hayek e Michael Oakeshott. Em uma das passagens mais significativas do ensaio Anderson diz que: “Foi na Inglaterra que Strauss escreveu a demonstração de que Hobbes era a verdadeira fonte do moderno individualismo nivelador. Publicado em 1936, *The Political Philosophy of Hobbes* [...] argumentava que a revolução imaginada por Hobbes era a substituição da visão clássica de uma ordem política baseada na razão filosófica e moldada à honra aristocrática por uma doutrina de poder soberano motivado pelo medo e construído pela vontade: uma construção erigida sobre o charco [...] [e que seria] incapaz de conceber ‘ordem’ [...] [e] ‘gradação na natureza’”. No fim do seu ensaio Perry Anderson afirmaria que “os straussianos ocuparam o Conselho de Segurança Nacional durante o governo Reagan [...]”. E que tanto Leo Strauss, como Carl Schmitt (“conselheiro de Papen”), Oakeshott (“que entrou para o breviário oficial de Major”) e Hayek (“recebido por Thatcher na Câmara dos Comuns”) apresentaram à política de final do século XX: “Ensino arcanos” que chegaram “aos cavaleiros” – (a política estatal do século). Pois, “São eles os herdeiros.” A pesquisa crítica na área de teoria política contemporânea no Brasil deveria estar mais atenta a esta perspectiva de se fazer teoria política – mesmo Strauss, fundador da área (como ficou demonstrado no primeiro capítulo) é um autor praticamente desconhecido (aqui cabe e deve-se ressaltar o excepcional esforço da editora *É Realizações* na tradução de alguns títulos fundamentais do *corpus filosófico* de Strauss, bem como à editora *Martins Fontes* que publicou sua principal obra, *Direito natural e história*, pela primeira vez para o português) nos nossos departamentos de ciência política. Até agora as investigações da área estiveram concentradas em torno das agendas da teoria política normativa. Com uma forte influência nas palavras, novamente, de Anderson, de uma “verdadeira indústria acadêmica” com pouca presença prática na política do século XX, a obra de John Rawls. Sobre a preponderância da teoria normativa no subcampo de teoria política no Brasil ver Cícero Romão R. Araújo e San Romanelli - Teoria Política Hoje no Brasil in *Ciência Política*. (Orgs.) Carlos B. Martins e Renato Lessa, ed. Barcarolla/Discurso Editorial/Anpocs e sobre John Rawls ver o próprio *A Direita Intransigente no Final do Século* de Anderson e sua crítica mais direta ao autor em *Uma Teoria da Injustiça* in *As Afinidades Seletivas* ed. Boitempo.

Strauss. Ele compreendeu que mais do que uma mera defesa do direito natural moderno, o que Hobbes fez, foi erigir uma nova filosofia moral – o que pode-se dizer, seguindo de perto Strauss, que Hobbes estava dando feição valorativa ao desprezo de toda forma de virtude (Idem) política, e na política.

A originalidade do estudo de Strauss sobre Hobbes como já dissemos foi a distinção teórico-filológica entre a lei (natural) e o direito (natural). Como já observado todo o *PPH* tem seu eixo de estruturação e de sentidos na interpretação do autor do *Leviatã* como o primeiro filósofo política da época moderna a estabelecer, decisivamente, o abandono da lei natural antiga. Mas a Strauss não bastava apenas demonstrar a falta de apreço de Hobbes com a lei natural clássica e ao mesmo tempo sua inauguração do direito natural: o que ele buscava era o significado último para a posteridade da ciência política moderna de Thomas Hobbes. Com efeito, Leo Strauss tinha claro ao escrever *PPH* que um dos seus objetivos, o principal, era compreender o destino concreto da ruína da lei natural – como estatuto decisivo na conformação da ordem política imutável e anterior a toda forma de exigência subjetiva. No entanto, só havia uma maneira de Strauss apreender as intenções não reveladas de Hobbes: negar as abordagens convencionais que até então tinham existido sobre a obra do filósofo inglês. Pois Hobbes tinha sido tratado como o teórico político que explorou os fundamentos lógico-conceituais do Estado a partir da ciência natural moderna (STRAUSS, [1936] 1973, p. ix). Claramente, Leo Strauss compreendeu que se Hobbes apenas tivesse transposto para a teoria política moderna – e or conseguinte para a construção do Estado – a ciência mecanicista dos séculos XVI e XVII sua indubitável influência na formação das ideias políticas da modernidade não teria sido tão categórica. Havia princípios morais nos propósitos subjacentes da filosofia política hobbeseana que estavam soterrados pela estrutura argumentativa conformada sobre os lineamentos da ciência mecanicista – e seu encadeamento dedutivo. Era preciso remover estes obstáculos (Idem) se se desejasse apreender a visão original de Thomas Hobbes. E foi isto que *PPH* fez. De modo que era necessário distinguir os princípios originais da teoria moral de Hobbes das concepções sobre ciência moderna que a forma da obra demonstrava num primeiro, e superficial, momento. Ainda assim, a interpretação radical de Leo Strauss acerca do significado da teoria política de Hobbes para a posteridade afirmava que não só havia uma diferença entre os princípios morais e a ciência moderna no pensamento do filósofo inglês, como aquele era “independente” (Idem) desta: uma

independência que ao longo dos escritos de Hobbes se transforma em um sistema autônomo de ideais políticas ocasionando profundas contradições na nova ciência política hobbeseana. Ora, havia a necessidade, portanto, de Strauss construir uma metodologia de leitura que o proporcionasse a executar seus pressupostos básicos. É dessa forma que ele ao invés de interpretar os escritos canônicos¹⁵ de Hobbes, aqueles que o tornaram o teórico por excelência do Estado moderno, Strauss vai analisar seu “pensamento inicial” (STRAUSS, [1936] 1973, p. ix). Verificando como ele se desenvolve gradativamente até obter o entendimento da visão geral da “vida humana” que sustentou a ciência do Estado de Hobbes. Além disso, apreendendo o sentido dos escritos iniciais Leo Strauss se permitiria verificar também a “emancipação” progressiva de Hobbes da ciência política tradicional (Platão, Aristóteles, a lei natural, a ordem imutável independente...) (Idem). Com efeito, o núcleo constitutivo da interpretação de Strauss da obra de Thomas Hobbes foi a crescente presença em seu pensamento da filosofia moral subjetivista (o direito natural moderno extremo) em radical detrimento da lei natural antiga. Após o importante prefácio à edição americana¹⁶ de *PPH*, Leo Strauss então inicia a abordagem. Ele começa efetivamente, por aprofundar aspectos fundamentais do prefácio à edição inglesa. Vamos a ele, então.

Nas seis páginas da *Introdução* (que pode ser considerado o primeiro capítulo da *PPH*) Leo Strauss reconstrói os termos argumentativos do primeiro prefácio. Mas ele agora insere uma formulação que será resolutiva, tanto na interpretação crítica sobre a noção de direito natural moderno presente na filosofia política de Hobbes, como para toda posterior conformação de sua teoria política. Já no âmbito da *Introdução* de *PPH* aparece a preocupação acerca: da ordem social (e política) correta com vistas, conseqüentemente, à vida correta dos homens. Leo Strauss, assim, entendia que Thomas Hobbes foi o primeiro teórico moderno a apresentar uma “resposta coerente e exaustiva” (Idem, p. 1) a este problema. Assim, o desprezo de Hobbes pela lei natural havia sido tão decisivamente importante para a teoria política moderna – que até mesmo atores de singular originalidade como Kant, Rousseau e Hegel foram possíveis somente porque de certa maneira eles seguiram a filosofia moral hobbeseana. E mais: Hobbes

¹⁵ Strauss também lerá as obras canônicas de Hobbes: estamos apenas argumentando no sentido de demonstrar a modalidade singular e esotérica de leitura straussiana.

¹⁶ É neste prefácio à edição americana que Leo Strauss muda sua interpretação acerca de quem foi o fundador da teoria política moderna. Agora para ele não era mais Hobbes o iniciador da modernidade política, mas Maquiavel: o professor do mal. Mais à frente, no capítulo 4 da pesquisa iremos abordar o *Thoughts on Machiavelli*, obra em que Strauss desenvolve sua leitura de Maquiavel como fundador da ciência política moderna.

que pretendeu fundar um sistema moral assentado nas exigências subjetivas dos indivíduos, contraditoriamente, moldou parte do ideário do “desenvolvimento capitalista-burguês e do movimento socialista” (STRAUSS, [1936] 1973, p. 1); é como se ele, de acordo com Strauss, moldasse o “ideal de civilização” moderna a partir de sua teoria moral e do Estado. Como dissemos a pouco, a originalidade de PPTH é distinguir no pensamento de Hobbes a base moral da estrutura científico-mecanicista que organiza a argumentação do filósofo. Este passo interpretativo de Strauss é primordial na demonstração de que Hobbes rompe, radicalmente, com a lei natural antiga – e dirige-se para a ciência do direito moderno. Por isso Leo Strauss irá se dedicar em abordar, o que supostamente, seria o método de investigação hobbeseano na construção de sua teoria do Estado. A filosofia política de Hobbes, assim, incorpora na metodologia que a compõe: a física de Galileu (Idem, p. 2) Ou seja, o método utilizado por Hobbes se apropria “de um novo método, o método pelo qual Galileu erigiu [...] [sua] ciência” (Idem). Essa apropriação trouxe consequências para seu pensamento político – e para os pesquisadores que se debruçaram sobre sua obra. Três consequências se derivam da incorporação hobbeseana do método de Galileu: a primeira foi a configuração do modo “resolutivo-compositivo” (Idem) na observação dos dados reais da política, isto significava dizer no contexto dos escritos de Hobbes que os elementos analisados desses se restringiam às exigências subjetivas dos indivíduos (“the individual wills”) de maneira que “a necessidade [...] de uma vontade coletiva” (Idem), no plano teórico forjado por ele – tendo incorporado o método galileano¹⁷ – segundo Strauss, só seria estabelecido através de uma “lúcida dedução [...] do individual ao Estado” (Idem); a segunda consequência refere-se à circunstância de que a compreensão verdadeira e do sentido original da filosofia política de Hobbes, não poderia ser realizada por Leo Strauss a menos que não se fosse reconsiderado a importância do método de Galileu incorporado pelos seus escritos (e foi justamente a força da lógica dedutivo-resolutiva que fez com que as intenções morais de Hobbes ficassem subsumidas àquele); e a terceira consequência, na leitura de Strauss para a absorção da ciência moderna de Galileu foram duas respostas dadas pela pesquisa ao problema do modo dedutivista da teoria do direito natural de Hobbes, a primeira resposta é que “a psicologia mecanicista” (Idem, p. 3) possui prioridade no “sistema” de Hobbes (em detrimento dos aspectos

¹⁷ Strauss comenta que em comparação com Galileu e Descartes as consequências do método dedutivo de Hobbes alcançam apenas um grau secundário. Pois enquanto Galileu e Descartes estavam fundando as premissas básicas da ciência moderna: Hobbes instrumentalizou aquele método para conformar sua teoria política e social.

morais) e a segunda resposta repousa na visão pessimista subjacente à necessidade de se deduzir mecânica e logicamente o Estado da vontade individual (Idem). Mas esta abordagem do filósofo inglês não seria suficiente para a apreensão detalhada do que Hobbes pretendeu ao escrever sua ciência política, bem como sua teoria do direito natural moderno. A interpretação apresentada por Strauss ao público inglês sobre seu principal filósofo político se aproximava do estudo empreendido por Dilthey. Como Strauss, William Dilthey não estava convencido de que o sistema de pensamento hobbeseano assentava suas bases na ciência mecanicista de Galileu, e que a partir daí erigia uma forma racional-dedutiva de Estado. Dilthey buscou, assim como o próprio Strauss o faria, os materiais originais da teoria política de Hobbes (STRAUSS, [1936] 1973, p. 3): e ali ele encontrou o significado antropológico dos escritos do filósofo: E mais: Dilthey compreendeu que o mecanicismo “científico moderno” (Idem) era apenas a feição do encadeamento argumentativo de Hobbes de modo que se desejasse verificar o sentido de sua obra para a posteridade era necessário “voltar-se para as fontes” clássicas e tradicionais presentes nos escritos do autor. Com efeito, Dilthey havia sido uma referência fundamental no estudo inovador de Leo Strauss. Mas Dilthey não questionou em seu estudo, em que medida os elementos da tradição clássica foram de fato integrados em completude na teoria política de Hobbes enquanto tal. A Strauss era claro que todo o trabalho filosófico do autor do *Leviatã* foi rejeitar os princípios constitutivos da ciência política antiga. Assim, na leitura que Leo Strauss nos apresenta, a lei natural (ordenadora, imutável, transcendente, com gradações) encontrou na obra de Hobbes seu primeiro grande crítico. De modo que a Strauss: importava compreender “a atitude moral que [estava] subjacente à filosofia política de Hobbes [e que era] independente da fundação da ciência moderna” (Idem, p. 5). A questão de por que, então, Hobbes se preocupou com a tradição clássica é respondida pelo fato mesmo de que ele desejou suplantá-la – e para isso ele teve que manter em seu sistema resíduos importantes do pensamento antigo – por uma filosofia moral, eminentemente, consciente de seu sentido histórico e intelectual. Não fosse; e este é o ponto primordial na leitura straussiana, Hobbes não teria sido o escritor moderno que mais influenciaria a posteridade (de liberais, ideólogos do capitalismo burguês a socialistas).

Sem dúvida o capítulo mais importante de *PPH* é o segundo: *The moral basis*. É nele que Leo Strauss demonstra os elementos essenciais da teoria política de Hobbes – e lança os princípios do que para ele será a nova ciência política assentada na nova moral

hobbeseana. A primeira observação de Strauss refere-se às obras em que Hobbes “tratou sistematicamente” da filosofia moral como campo investigativo por excelência de toda forma de filosofia política (STRAUSS, [1936] 1973, p. 7). Foi nos *Elementos da lei*, no *Elemento filosófico* (composto por *Do homem* e *Do cidadão*) e no *Leviatã* que Hobbes apresentou, fundamentalmente, as bases de sua teoria política. Já abordamos mais acima a relação do pensamento de Hobbes com o método resolutivo-compositivo de Galileu e de como Strauss verifica que esse aparece nos escritos do filósofo como material emprestado com o intuito de organizar a argumentação e a exposição dos conteúdos substantivos e normativos. E de acordo com Strauss, o próprio Hobbes estava consciente das diferenças entre a ciência natural e a filosofia política – pois essa tinha como objetivo particular de conhecimento as paixões e a experiência humana (Idem). Entretanto, a exuberância da interpretação straussiana está justamente de como ele articula o movimento de Hobbes para as ciências naturais (modernas...) com a conformação das bases morais de sua teoria política. Há uma interação que Strauss localiza no núcleo constitutivo da moralidade hobbeseana entre a ciência da natureza e a natureza humana enquanto tal; ou seja, da feição do mecanicismo dedutivista que Hobbes apropria de Galileu e de suas postulações acerca do caráter humano no âmbito da natureza. Que é entendida a partir de então: como apetite natural dos homens (Idem, p. 8). (Certo que as intenções de Hobbes não eram simplesmente fundar sua filosofia política nas construções elementares da natureza humana, Strauss neste mesmo contexto de elaboração considera que o pensamento político hobbeseano trazia em seu bojo a noção na qual era o apetite dos seres humanos – que oscilava entre o movimento da razão e as impressões externas, vale dizer apresentavam componentes irracionais e espontâneos – antes que a mera natureza cientificamente demonstrada por deduções mecanicistas¹⁸, que realmente importava na ciência política do filósofo inglês (Idem, pp. 8, 9).) Daí que Leo Strauss neste capítulo de *PPH* pronuncia que a derivação do apetite humano é o desejo dos homens por cada vez mais poder (Idem, p. 10). De sorte que enquanto na tradição antiga (a ciência política clássica) a lei natural obrigava, intransigentemente, os homens a cumprir seus deveres – e isto significava atender aos lineamentos morais e existenciais da estrutura imutável das gradações –, na construção da teoria política moderna de Hobbes o apetite humano conformava as bases para os homens desejarem sempre mais poder para preservar intactas suas próprias fundações.

¹⁸ Strauss ainda diferenciava o próprio apetite humano: poderia ser mecanicista ou vitalista.

Com isto a moderação jamais seria colocada como constitutiva da filosofia hobbeseana. Strauss interpreta, assim, que o permissivo desejo por mais poder como fiança para a manutenção do próprio poder em si: desdobrava-se no prazer, na vaidade (percepção de superioridade) e na glória (Idem, p. 12) Ora, o que *PPH* está desenvolvendo é o movimento interno da moralidade hobbeseana, pois quanto mais a forma triangulada (prazer, vaidade e glória) de configuração do apetite humano alcança padrões autônomos em relação à premissa original de Hobbes concernente à conformação do Estado moderno, mais ele se aproxima de uma teoria moral moderna. A junção dos sentidos do prazer, da vaidade e da glória adquiriria uma natureza que reduzia suas asserções mais primordiais a aspectos de mera conduta dos indivíduos no momento mesmo de estabelecer relações com outros indivíduos; mais do que fundar um simplório padrão comportamental baseado na amoralidade (STRAUSS, [1936] 1973, p. 15), o Hobbes de Leo Strauss forjou “uma nova moralidade [...] ou [forjou] um novo fundamento para uma moral eterna” (Idem). Dessa forma, Strauss passou a explorar as consequências políticas da inovação teórica de Hobbes – a marcante transfiguração da lei natural e suas virtudes constitutivas (“as quatro virtudes cardinais platônicas”) em direito natural e seu “princípio da autopreservação” (Idem). Assim, *PPH* começa a abordar o que para Leo Strauss é o principal legado a posteridade da filosofia política de Thomas Hobbes, a saber: o temor da morte violenta¹⁹ como estatuto moral da era moderna. Passemos, então, para nossa reconstrução desta que é a questão decisiva no diagnóstico de Strauss acerca do significado da era moderna.

Leo Strauss começa este ponto analisando porque a expressão negativa “temor de morte violenta” ou simplesmente “temor da morte” é preferido por Hobbes ao invés da positividade da formulação autopreservação da vida. Pode parecer um pedantismo sem juízo de Strauss (e nosso ao darmos importância interpretativa) à distinção retórico-moral entre o temor da morte e a autopreservação da vida, mas essa noção se revelará basilar e imprescindível e imprescindível na leitura straussiana da filosofia política de Hobbes e sua significação para a era moderna. O argumento de Strauss é que a expressão preservação da vida comporta em si mesma, pressupostos racionais de sentido, enquanto que a noção de temor de morte violenta apresenta premissas assentadas na paixão (Idem). Ora, Hobbes dá preferência a última porque ela possui

¹⁹ Podemos dizer a partir da interpretação straussiana que Hobbes se vale de um perspicaz recurso retórico na conformação da nova filosofia moral. Pois para Strauss, Hobbes sempre preferiu “a expressão negativa ‘evitar a morte’ à expressão positiva ‘preservar a vida’” (STRAUSS, [1936] 1973).

impulso concreto para a ação política – tanto no plano individual quanto no plano coletivo. Enquanto que a razão como faculdade humana “é em si mesma sem poder” (Idem) para impelir, decisivamente, os seres humanos para qualquer tipo de conduta moral. Com efeito; a morte, mesmo não sendo o bem supremo, é a única maneira na teoria política hobbeseana – interpretada por Leo Strauss – dos homens estabelecerem uma “ordem coerente para sua vida” (Idem, p. 16). Strauss, ainda chama a atenção, radicalizando sua interpretação, para o fato de que a noção de temor de morte violenta que Hobbes desenvolve ao longo do *Leviatã* e outros escritos passam a ser o único elemento da vida humana que é existencialmente digno de ser mencionado. (Fundamental aqui na interpretação straussiana-hobbeseana é que o temor da morte, é uma construção filológica em si mesma destituída de qualquer significado concernente ao impulso para a ação plenamente humana – por isso à essa formulação em si mesma vazia de motivos morais, Strauss-Hobbes, Hobbes-Strauss adicionaram o adjetivo “violenta”. Pois a violência na morte que afetaria as paixões humanas levando ao temor... extremo e radical da morte violenta era o comportamento característico das mãos humanas: só pela “mão de outro homem” (Idem, p. 17) a morte²⁰ poderia ser essencialmente violenta.) Para Thomas Hobbes, na leitura de Strauss, o temor de morte violenta estava não somente na “origem de todo o direito [mas também] de toda a moralidade” (Idem, p. 18). E mais do que isto Hobbes ao inaugurar uma nova moralidade ele desprezou todas aquelas outros valores morais que expressassem virtudes, mas que não iriam auxiliar na “construção do Estado, na consolidação da paz, e na proteção dos homens contra o perigo da morte violenta” (Idem). Ora, o que deve chamar a atenção nesse ponto específico da leitura de Strauss é de como o temor da morte violenta estabelece para o homem moderno um tipo singular de autopercepção a autocompreensão acerca da relação entre a vida e a morte. Hobbes inaugurou a

²⁰ Strauss deixa implícito nesta parte do seu estudo que se Hobbes tivesse apenas construído sua filosofia política a partir da vaidade – o núcleo da noção de autopreservação – ele teria apresentado para a posteridade uma teoria política (moderna) mais próxima da ciência política antiga. Ainda que não sendo tipicamente uma das virtudes constitutivas daquilo que o pensamento político clássico considerava como imprescindível para a conformação da melhor ordem social e política, a vaidade possibilitava ao homens a busca por superioridade uns em relação aos outros – um aspecto fundamental para a posse do poder. (político). Já que este na história do ocidente é a forma concreta de toda exploração existencial da superioridade de um homem, ou grupo de homens, sobre outro. Aqui: Leo Strauss, esotericamente, foi um pensador típico alemão. Os ecos da filosofia de Nietzsche, Max Weber e Carl Schmitt perpassam este ponto específico da interpretação de straussiana de Thomas Hobbes. Sobre isto ver em detalhe o primeiro parágrafo da página 18 que estendesse até a página 21 do *The Political Philosophy of Hobbes*, ed. The University of Chicago Press. Sobre a relação dos pensadores alemães com o poder e superioridade de quem o possui há uma bibliografia extensa. Sugiro aqui *Os Alemães*, de Norbert Elias; *Weber e Nietzsche* de Eugene Fleischmann, *Industrialização e Capitalismo em Max Weber* de Herbert Marcuse...

concepção de que tudo aquilo que no plano da vida humana não evitasse o temor da morte violenta deveria ser rechaçado pelos homens – significava dizer, que a própria luta e/ou disputa por um melhor modo de vida, a excelência humana, não deveria estar no horizonte existencial da humanidade. Deste modo, o temor da morte violenta incute no homem a tendência a aceitar certas maneiras de submissão, pois a salvaguarda da vida da morte violenta faz surgir no âmbito da convivência social “a relação do mestre a e do servo”. De sorte que aqueles que ainda conseguem romper o círculo vicioso do temor da morte violenta e preservar a honra na luta pelo reconhecimento de sua superioridade se tornarão os senhores em uma dada sociedade (Idem, pp. 21, 22). No entanto, a relação de servidão e submissão completa ocorre tipicamente no Estado de natureza. Seguindo a narrativa de Hobbes, Leo Strauss assevera que quando dois ou mais indivíduos – no âmbito da luta e da disputa – concordam que tem que superar a vaidade e a noção de autopreservação e compreendem que o maior inimigo que eles têm não é um ou outro, mas é isto sim a morte violenta, chega-se ao autoentendimento individual e coletivo que somente o Estado artificial pode garantir não a vida (essa só é garantida na leitura straussiana através da luta, da vaidade como busca por superioridade: o poder...), mas a não morte violenta de todos (Idem, p. 22). Essa interpretação de Leo Strauss é primordial, tendo em vista a teorização inovadora que apresenta da filosofia política de Hobbes: é ela que permite a Strauss sustentar, categoricamente, que se princípios constitutivos do pensamento hobbeseano não estão assentados na mera dedução técnica e mecanicista do Estado. Ela se origina na verdade, na moralidade do temor de morte violenta. Assim, não é a legalidade das ações dos homens que preocupou Hobbes; foi justamente em que medida o propósito moral da ação que os impulsionava, “the moral attitude”, possibilitava a conformação ordenada da sociedade, bem como do melhor regime político. Mais uma vez é a consciência do temor da morte violenta que importava para Hobbes e para a teoria política moderna que o seguiu. É que já para o fim do capítulo Strauss retoma a distinção entre a vaidade como núcleo motivador da autopreservação e a noção de temor de morte violenta: que ele entende²¹ estar presente na teoria política de Hobbes com caráter distintivo e essencial.

²¹ Essa formulação é importante no contexto deste capítulo, e de certo modo para o conjunto narrativo-interpretativo da pesquisa, sobretudo no tratamento da teoria política de Leo Strauss. Não pretendemos disputar as interpretações straussianas da grande tradição da filosofia política ocidental de Platão a Marx. Isto não seria, relativamente, factível no âmbito da estruturação de problemas da presente pesquisa, pois exigiria duas situações: ou uma confrontação deste pesquisador com a interpretação straussiana sobre a tradição da filosofia política, o que seria um pedantismo sem nenhum fundamento mais consistente além de parcas leituras, ou teríamos que confrontar a leitura de Strauss, por exemplo, a que ele propõe sobre

Na leitura de Strauss neste ponto particular da parte final do capítulo, a vaidade como contraposta ao temor da morte violenta possui três sentidos fundamentais no contexto da abordagem straussiana e o que essa deixa implícito no entre linhas do *PPH*: a vaidade como o momento do prejuízo, da supertição e consequentemente da injustiça; a vaidade como que preocupada com superioridades na disputa social (“mental superiority”, “superiority of intelligence”); e a vaidade entendida como postura mental em que os homens concebem que o que ele conquistaram é ainda passível de ser aumentado e incessantemente complementado por outras conquistas e aquisições. Disso, *PPH* chega à proposição de que a vaidade é um “caso extremo de imprevisibilidade [e de] infortúnio” (STRAUSS, [1936] 1973, pp. 26, 27) mortal na vivência humana enquanto tal – e na política. É o componente de coragem, da ousadia e que tangencia as virtudes cardinais clássicas e que estavam presentes em sua teoria política que Hobbes passa a desprezar; e não só ele começa a ter profundo e decisivo apreço pelo temor da morte violenta. Com efeito, a “antítese” na filosofia política de Hobbes – uma antítese que passa a adquirir significado moral (Idem, p.28) – entre vaidade e temor da morte violenta não é meramente um aspecto argumentativo (teoricamente supérfluo, por assim dizer); é na verdade um “elemento essencial indispensável” (Idem) do pensamento político hobbesiano. Na medida em que Hobbes ao propor a distinção entre um momento político nucleado pela vaidade (e seus ter componentes...) e o temor de morte violenta como fundamento do direito natural e, por conseguinte, dos princípios constitutivos do Estado ele legou a seus leitores (liberais, ideólogos do capitalismo burguês, socialistas) a noção de que para evitar ao temor de morte violenta os homens tem o direito a tudo, tem o “direito a todas as coisas” na qual a proteção da morte violenta esteja, relativamente, garantida. Ora, Leo Strauss nesta interpretação chama a atenção que a moral hobbesiana está em radical confronto com a lei natural antiga. A moral hobbesiana, o impulso para a ação (no sentido de buscar e ter o direito a todas as coisas desde que evite a morte violenta) é o lugar primeiro na modernidade em que os indivíduos descobriram que a justiça da ordem natural transcendente e imutável – a lei natural do dever, da obrigação virtuosa – não tinha mais nenhum significado para sua existência. A teoria moral de Hobbes, Strauss afirmou no fim do capítulo, e todas as

Hobbes e Maquiavel, com a de outros interpretes consagrados como Quentin Skinner, J. G. A. Pocock, Richard Tuck, C. B. Macpherson, Maurizio Virolli, Althusser etc. Se assim o fizéssemos a pesquisa adquiriria outra natureza investigativa; e a configuração de problemas e das hipóteses de trabalho seriam outras. Aqui o Hobbes de Strauss será interpretado como o mito straussiano de Hobbes e no capítulo 4 o Maquiavel de Leo Strauss será o mito straussiano da necessidade das armas na política como proteção da constituição

suas motivações políticas e sociais é mais importante e original do que a ciência natural dedutivista e lógico-mecânica de Galileu (Idem, p. 29). Mas Strauss precisava demonstrar a evolução do humanismo moral de Hobbes, para legitimar o conjunto de sua interpretação.

Dessa forma, ele apresenta aos leitores ingleses quatro brevíssimos capítulos tentando os convencer acerca dos fundamentos morais e humanísticos da teoria política de Thomas Hobbes. Após essa abordagem ele retoma os lineamentos do capítulo *The moral basis* que analisamos há pouco para articulá-los com mais profundidade esotérica com os capítulos finais de seu estudo: *The new morality* e, principalmente, *The new political science*. Os quatro capítulos a que nos referimos são: *III-Aritotelism*, *IV-Aristocratic virtue*, *V-The state and religion* e *VI-History*. O que eles nos dizem concernente à evolução do pensamento do autor do *Leviatã* de acordo com Leo Strauss? Tentemos na sequência abordar os quatro capítulos aludidos.

Os quatro capítulos que se seguem na interpretação de Strauss são quase como biografias intelectuais. Os caminhos que Hobbes seguiu até se tornar o fundador da ciência política moderna, o teórico por excelência do direito natural moderno que se opõe à lei natural clássica. Alguns momentos foram decisivos na formação intelectual de Hobbes. Ele começa sua jornada como filósofo político entre os oito e quatorze anos quando em sua casa aprende latim e grego; sendo um notável aluno destas línguas antigas Hobbes “foi capaz de traduzir *Medeia* de Eurípides” (STRAUSS, [1936] 1973, p. 30). Ainda na primeira adolescência Hobbes foi estudar em Oxford. Ali ele chegou a conclusão que o ensino acadêmico oxfordiano não estava a sua altura, e não atenderia as suas pretensões para se tornar um erudito. Isso fez Hobbes voltar-se para os estudos clássicos que ele em casa já tinha lido. Hobbes, assim, debruça-se na “leitura dos escritores clássicos” (Idem). Mas em Oxford através da escolástica ela chega à lógica e à física aristotélicas. Assim, após alguns anos estudando em Oxford Thomas Hobbes alcança um “*Baccalaureus artium*”²², condição que o permitiu a continuação dos seus estudos objetivando a erudição necessária para se tornar um filósofo político. Com isto Hobbes teve a sequência de sua formação, por um lado, no “Magdalen Hall, onde ele foi educado no espírito puritano”, e por outro no interior da “família Cavendish” (Idem, p. 31); ocasião em que ele havia sido secretário e tutor particular de William Cavendish.

²² Bachelor of Arts (Bacharelado em Artes). Típica titulação atribuída nos países anglo-saxões.

Ele passou assim a ser “membro da aristocracia dos Cavendishes” (STRAUSS, [1936] 1973, p. 31): que não só apresentaram a Hobbes os costumes aristocráticos, como sedimentaram ainda mais em sua formação intelectual o espírito puritano. Pode-se dizer, portanto, que a formação inicial de Hobbes possuía “quatro influências [...] – [o] humanismo, [o] escolasticismo, [o] puritanismo, e [a] aristocracia” (Idem). Este é o decisivo período humanista do filósofo inglês, a conformação mesma de sua predisposição à teoria moral (humanismo moral) como elemento superior do seu pensamento em relação com a ciência natural dedutivista e mecânica. Strauss passa a abordar na continuação do capítulo o aristotelismo que está presente no pensamento inicial de Hobbes. Particularmente o que interessa a *PPH* é demonstrar que ele se apropria de dois aspectos do *corpus aristotélico*. O aspecto da física e da metafísica e o aspecto moral e político. “A substituição da teoria pela primazia da prática” (Idem, p. 34). O aristotelismo de Hobbes reconhece a importância fundamental da investigação científica e conhecimento teórico; mas resguarda, indelevelmente, a precedência da prática com relação àquela: o pensamento hobbeseano (o aristotelismo de Hobbes) compreendeu a superioridade vital da “teoria política sobre a ciência natural” (Idem, p. 35) (sobre a lei natural). Strauss, portanto, afirma que mesmo sendo educado no escolasticismo aristotélico, a concepção universal da teoria política de Hobbes é radicalmente oposta à do filósofo grego. Aristóteles, segundo Strauss, jamais renegou a ciência natural na sua filosofia prática; muito pelo contrário – pois o exame que ele (Aristóteles) empreendeu de forma virtuosa do ordenamento político sempre argumentou que o “homem não é o ser mais alto do universo” (Idem). E que ele (homem) não é o bem mais excelente do universo, ontologicamente estabelecido. Hobbes, aqui; novamente em posição contrária a Aristóteles foi um humanista: negando todo modo de lei natural e de gradações da natureza como princípio moral do sistema de obrigação antigo. O aristotelismo assimétrico de Hobbes termina por se apropriar do ensinamento retórico de Aristóteles. (Strauss faz notar que a teoria das paixões que suporta alguns aspectos da filosofia moral de Hobbes vale-se de elementos da retórica aristotélica (Idem, p. 42).) Irônica e, paradoxalmente, toda a absorção de Thomas Hobbes do *corpus aristotélico* era na verdade uma modalidade particular de romper com o sistema filosófico de Aristóteles. De modo que o Hobbes já maduro, aquele que se aproxima da retórica – marca, também, o distanciamento da teoria das gradações e do lugar (secundário) do homem no universo. As duas concepções, que de acordo com Strauss, assentaram as bases fundamentais da filosofia de Aristóteles. Assim, quanto a

mais ele se distanciava do *corpus aristotélico* mais ele desprezava a lei natural – e dessa forma se afastava da virtude aristocrática.

O movimento e a motivação intelectual e política de Hobbes foi sua leitura, estudo e tradução de Tucídides. Este evento para Strauss tinha sido o ápice do período humanístico-moral de Hobbes (STRAUSS, [1936] 1973, p. 44). O estilo da narrativa straussiana aqui repete ao que foi empreendido no final do capítulo sobre o aristotelismo de Hobbes. Leo Strauss procura demonstrar as contradições do autor do *Leviatã*, pois ao mesmo tempo em que Hobbes argumentava pelo aprendizado da história e do conhecimento civil – dois ensinamentos que poderiam se adquiridos pela leitura de Tucídides – como imprescindíveis e de “importância excepcional para a aristocracia” (Idem) ele não alentou nenhuma consideração pela “virtude aristocrática como a mais alta virtude” (Idem). (Algo que deve nos chamar a atenção neste contexto da leitura de Strauss sobre Hobbes é a distinção estabelecida pelo primeiro neste capítulo entre honra e honestidade – “honour and honesty” (Idem, p. 45 –; a “virtude compreendida como honra” e a virtude compreendida como honestidade” (Idem). Assim somente a honra pertence à virtude aristocrática. O amor à beleza, o heroísmo na condução do governo e da vida, a coragem na guerra e o espírito de superioridade são os elementos e as circunstancias constitutivas da virtude aristocrática – ou a honra política da aristocracia, Essa é a “virtude da[s] [altas] corte[s]” (Idem, p. 47). Enquanto que a noção de honestidade, o comportamento igualitário Dante das coisas do mundo é típico das “classes mais baixas “ (idem, p. 48). Por isso a virtude aristocrática possui, intransigentemente, autoridade para governar (Idem).) No seu período de formação Hobbes, particularmente, vai se separando do ideal da virtude aristocrática. E se aproximando da conduta burguesa para com a vida. O aspecto decisivo da mudança hobbeseana para a moralidade da vida burguesa ocorre quando Hobbes passa a entender a virtude não mais como “ornamento” (Idem, p. 54) das gradações da natureza, mas como a “origem” natural e genérica de toda possibilidade de “justiça” na existência (Idem). Para Strauss, portanto, Hobbes não mais acreditava na obrigação com a lei natural que orna os princípios objetivos dos indivíduos e dos grupos sociais; agora para ele somente a intenção racional justaposta à teoria das paixões é que fazia sentido. Uma vez que o fato de a origem estar em radical oposição ao ornamento natural, o levou a atribuir à intenção racional igualitária por justiça a toda a pessoa humana um aspecto moral. Num processo textual altamente complexo Strauss articula a ruptura de Hobbes

com o ornamento aristotélico (a lei natural estilizada...) por intermédio da origem natural igualitária por justiça – com o “temor da morte violenta” de modo que com isso todos os indivíduos tem o direito originário e justo de reivindicar proteção amplamente: não se importando com a busca pelo bem e o verdadeiramente justo (o melhor regime político com vistas á excelência humana) (Idem, p. 57). No capítulo seguinte de *PPH* trata da relação entre Estado e a religião na teoria política de Hobbes. Em capítulo de abordagem quase teológico Strauss procura demonstrar que a teoria de Estado hobbeseana se apoia em dois elementos contrastantes: se apoia ao mesmo tempo na monarquia patrimonial e na democracia (Idem, p. 65). Do ponto de vista da elaboração das obras do filósofo inglês, Strauss lê uma progressão que vai dos *Elements*, “o período humanista” (idem) de Hobbes, até a construção teórica e política do *Leviathan*, na qual ele procura unir dois princípios tão opostos enquanto natureza e finalidade. Strauss entende que o momento democrático de Hobbes se dá justamente na composição retórica do *Leviatã*; é neste contexto teórico-textual que ele apresenta sua teoria artificial da soberania. Dessa forma, enquanto nos *Elementos*... Hobbes expõe o sentido da monarquia patrimonial em que o princípio da soberania age no registro da natureza (hierarquia – a lei natural antiga...) no *Leviatã*, para Strauss a formação do governo obedece a configurações da “democracia [e, portanto] da forma primária de Estado artificial” (STRAUSS [1936] 1973, P. 64). Mas as ambiguidades de Hobbes nesta parte de sua obra são detectadas pela interpretação straussiana. Strauss identifica que Hobbes buscou uma fundação legítima para a democracia soberana, no entanto dado o caráter de artificialidade do Estado nesse âmbito específico por oposição à naturalidade da monarquia patrimonial e a naturalidade do Estado baseado nesse, Hobbes teve que voltar-se para o “motivo d[o] temor [da] morte violenta [...] que ele tinha originalmente associado com o Estado de natureza” (Idem, p. 66). A parte mais importante deste capítulo de *PPH* é quando se aborda o problema da religião no *Leviatã*. A relação desta com a monarquia patrimonial, com a democracia e a lei natural clássica. Assim, “originalmente [a] soberania não foi encarada tão proximamente como absoluta como foi no *Leviatã*” (Idem, p. 69). O problema da religião aparece quando Strauss entende que Hobbes aceita a religiosidade somente como a palavra de Deus – pois essa contém os elementos obrigatórios como manifestação da lei natural, sem desta maneira uma variável significativa da soberania. Ocorre que na medida em que Hobbes progride do *De cive* para os *Elements* e deste para o *Leviathan* (Idem) os aspectos da religiosidade divina e da lei natural vão perdendo importância. Com efeito, Strauss sumariza a visão

de Hobbes sobre a religião demonstrando a evolução do filósofo inglês; notemos que a leitura de *PPH* admite neste ponto que a teoria política hobbeseana compreende relativamente que a “monarquia absoluta hereditária[-patrimonial] é melhor forma de Estado” (STRAUSS, [1936] 1973, p. 70), entretanto, gradativamente o hobbeseanismo vai se afastando da concepção hereditário-patriarcal e da “fundação da ordem natural, a inteligência de Deus, [que é] a causa primeira de todas as coisas” (Idem) até a busca da democracia para a justapor ao regime estatal monárquico hereditário. Mas a democracia entra em conflito, mesmo que seja factível a união procurada por Hobbes, tão logo a monarquia hereditária não seja superada e vice-versa (Idem). Claramente, se estamos seguindo de perto a interpretação de Strauss é notório que este momento de sua abordagem ele associa a relação entre religião e o Estado presente na obra hobbeseana com seu período humanista: de quando leu e estudou Aristóteles que na *Política* sustentou pela “unidade [da] ideia monarquista e democrática” (Idem). Aqui, exclusivamente, a retórica de Hobbes toma emprestada a filosofia política de Aristóteles sem qualquer envolvimento mais substantivo com a lei natural. Strauss conclui essa parte da formação intelectual e política do filósofo inglês argumentando que ele foi progressiva e radicalmente se tornando crítico da religião. E nada revela mais isto do que o “espaço devotado à crítica da religião” em sua obra. Pois se no *Elements* existem três capítulos de crítica, no *De cive* quatro – já no *Leviatã* segundo Strauss, existem sete capítulos dedicados à crítica da religião (Idem, p.71) (e por extensão da monarquia hereditária e da lei natural clássica).

O fim de *PPH* está reservado para a apresentação que Strauss faz da nova moral e da nova ciência política que emerge do pensamento de Thomas Hobbes. Leo Strauss, no entanto, prepara o leitor com uma espécie de passagem, necessariamente, introdutória a esses dois capítulos. Em *History*, o capítulo VI, Strauss então inicia como que sintetizando o percurso intelectual e político de Hobbes até sua magnitude – até sua ruptura e desprezo pela lei natural antiga. Neste sentido, Hobbes vai gradativamente alterando sua relação com o aristotelismo que marcou parte da formação inicial do período na qual interagiu filosoficamente com o humanismo. Com efeito, Hobbes estava se preparando para a “ruptura [definitiva] com o aristotelismo” (Idem, p. 79). Para Strauss isso significava que Hobbes, “insatisfeito com a filosofia tradicional” (Idem) resolveu justapor ao sistema filosófico (aristotélico enquanto tal) elementos da história. A originalidade da interpretação (esotérica) de Strauss ocorre também neste *sui generis*

capítulo intitulado, de *History*. Ora, Hobbes que é apropriado pelos seus leitores como o principal filósofo político da modernidade, na medida em que ele escreveu sua obra teórica objetivando a construção do Estado soberano (o grande Leviatã – o Deus artificial); na leitura straussiana agora ele é abordado como um dos primeiros autores pós-tradição a substituir o conhecimento permanente e imutável da filosofia, “a educação da aristocracia” (Idem, p. 82) pelo “ensino da história” (Idem). Strauss demonstra por através da introdução de Hobbes à sua tradução do Tucídides que o filósofo inglês havia sido influenciado por três predecessores: Cícero, Lucian e Justus Lipsius. Enquanto que com Cícero e Lucian, Hobbes aprendeu o exercício erudito da retórica; com Justus Lipsius ele é educado no estudo sistemático da história. Hobbes está seguindo neste ponto específico de seu pensamento algo “que tomou lugar no século dezesseis [...] [a necessidade] do estudo metódico da história [como] demandado” (Idem, p. 83) pelas novas e complexas circunstâncias políticas de então. O que está sendo disputado na teoria política de Hobbes é qual das disciplinas das humanidades²³ será mais eficiente no que concerne a prudência prática para o governante. Diferentemente dos antigos – Aristóteles e Platão – Hobbes associa prudência a sucesso. Assim, ele começava a perceber que na maioria das circunstâncias da vida dos homens a razão filosófica é impotente. Preceitos filosóficos tal como aqueles propostos pelos pensadores clássicos tinham como pressupostos a permanência e a imutabilidade do momento transcendente. De sorte que ao seguir certos preceitos filosóficos e da razão os homens em geral, e os governantes em particular estavam obedecendo uma norma transhistórica (“seja ela racional ou revelada” (Idem, p. 93)). À “filosofia moral moderna” de Hobbes a obediência aos preceitos filosóficos e às normas transhistóricas não possuíam mais eficiência na ação política; ela deveria ser irremediavelmente substituída pela história. Não é que Hobbes tinha abandonado totalmente a filosofia, e tornado-se historiador das experiências práticas – para Strauss ele era ainda o filósofo político mais fundamental do mundo moderno. Strauss comenta que Hobbes está preocupado com a capacidade de aplicação da filosofia tradicional (Idem, p. 100). E que a “moral tradicional seja ela a filosofia ou [a] cristandade bíblica, ou ainda a virtude aristocrática” (Idem) não possuíam condições de realizar os preceitos. Subjacente à leitura de Leo Strauss está a noção de que Hobbes, em não aceitando a “desigualdade natural dos homens”, tal qual a ciência política de Platão e Aristóteles

²³ Aqui incorro em anacronismo. O termo humanidade é ausente tanto em Aristóteles como na filosofia política de Thomas Hobbes.

havia aceitado e normativamente defendido, foi obrigado a sobrepor em sua teoria política o aprendizado da história – pois esse ensinaria os homens (governantes, políticos, cidadãos indivíduos comuns) com exemplos realmente existentes e/ou que existiram e que dada a igualdade natural, o direito natural (a todas as coisas), e sobretudo radical igualdade no temor de morte violenta preceitos morais e filosóficos assentados na lei natural obrigatória não teriam nenhum significado concreto e eficaz. *PPH*, portanto, assume que Hobbes foi o teórico político moderno a historicizar a filosofia – e de certa maneira a inaugurar a filosofia da história por oposição à ciência política antiga.

Dessa forma Strauss chega aos dois capítulos derradeiros de seu estudo. Ele apresenta aos leitores ingleses o que resultou de todo o empreendimento teórico e filosófico e Hobbes: *The new morality* e *The new political science*. São sobre esses dois capítulos que nossa reconstrução se debruçará agora; depois disto só nos restará neste contexto compreender por que Strauss dedicou tamanho esforço intelectual e de pesquisa na apreensão interpretativa da obra de Hobbes. Esse será um passo necessário e decisivo no que concerne ao nosso entendimento do sentido da teoria política de Leo Strauss – e seus paradoxos e tensões.

A definição de nova moralidade inaugurada pela filosofia política hobbesiana teve como consequência a conformação da atitude moral utilitária (STRAUSS, [1936] 1973, p. 108). Strauss procura demonstrar que a nova atitude moral hobbesiana vai surgindo no interior da própria formação tradicional e antiga do autor; e ao mesmo tempo *PPH* argumenta na direção da ruptura de Hobbes com o pensamento clássico, também assevera que a nova moralidade está influenciada pelo principal historiador político do mundo antigo. Tucídides havia sido uma referência fundamental na ciência da história de Hobbes. Enquanto que as normas e preceitos filosóficos não tinham eficácia política: os conhecimentos históricos, sobretudo os que foram legados por Tucídides, possibilitavam a aplicação das normas. Pois para o filósofo inglês, de acordo com Strauss, a ciência da história (a de Tucídides...) capacitou aqueles formados por ela a apreender fenômenos essenciais da vida humana e da política; fenômenos como “[as] paixões, [os] caracteres, [os] temperamentos, [as] intenções, e [os] motivos” (Idem) eram passíveis de serem compreendidos pela história²⁴. Dessa forma, Hobbes aprende

²⁴ Não podemos deixar de fazer o seguinte comentário, de certo modo sugestivo no entendimento da leitura e interpretação straussiana da filosofia política de Thomas Hobbes. O núcleo teórico da

com Tucídides a “superioridade da monarquia” no que concerne a capacidade de utilização do “poder das paixões” (STRAUSS, [1936] 1973, p. 110). O apreço hobbesiano pelo governo monárquico tinha como pressuposto a noção que a “ vaidade é a mais perigosa das paixões” (Idem, p. 111), já que ela por um lado, cega aos homens e por outro, ela é nutrida pelo sucesso, conduzindo aos indivíduos à busca incessante de poder. Mas ao mesmo tempo Hobbes articulava a vaidade enquanto paixão perigosa à construção do Estado monárquico que os homens entediam como necessário, de modo que o elemento da vaidade em Hobbes, Strauss comentou, estabelecia dois momentos. O momento da procura inapelável pelo poder como possibilidade de sucesso perene; e o momento de impulso na instituição do Estado – de preferência com forma monárquica. Percebe-se aqui que Leo Strauss esta retomando os lineamentos do capítulo 2 (*The moral basis*), capítulo na qual ele discute a antítese presente no interior da filosofia política de Hobbes entre a vaidade (a autopreservação...) e o temor de morte violenta (Idem, p. 112). Mais particularmente o que distingue este capítulo daquele: é que aqui Leo Strauss associa o temor da morte violenta com a fundação do Estado e a rejeição

argumentação de Leo Strauss é sustentado pela ideia de que Hobbes fundou a teoria política moderna – a modernidade ocidental. E um dos eixos da teorização de Strauss é estabelecido pelo entendimento que Hobbes ao forjar sua filosofia moderna foi forçado a recorrer ao ensinamento da história como possibilidade de conhecimento dos mais variados fenômenos e sentimentos. Strauss está nos dizendo, portanto, que a história para Hobbes tinha o mesmo sentido que para os pensadores políticos até à consolidação da era moderna. A história era a *magistra vitae*. Ocorre que a *Historia*, e aqui estou seguindo a Reinhart Koselleck, como *magistra vitae*, foi, praticamente abandonada na modernidade. Isto se deu porque enquanto a *Historia magistra vitae* recolhia uma multiplicidade de experiências passadas e tinha o papel de ser uma escola “na qual se podia aprender a ser sábio e imprudente sem incorrer em grandes erros” (Koselleck), a *Geschichte*, que aparece juntamente com a semântica do tempo moderno adquire temporalidade própria – ou seja, a história passa do cadinho da narratividade dos relatos como educação para o acontecimento contingente em si, de modo que a partir de agora, da segunda metade do século XVIII, a (e da) história só se pode aprender a própria história. Pois essa passa a ser modelada pelo aspecto coletivo singular da estrutura de aceleração do tempo moderno. Com isto então, os homens com o advento da *Geschichte*, segundo Tocqueville citado por Koselleck, “caminham nas trevas”. Sendo assim, Leo Strauss inverte os termos da compreensão. Pois se Hobbes foi de fato o teórico político moderno que desprezou todas as formas de ensinamento antigo seria incoerente (paradoxal) no mesmo passo de leitura argumentar que ele, o pensador moderno par excellence, não se voltou para a *Geschichte* e sim para o ensinamento da *Historia magistra vitae* antiga e medieval. O segredo da incoerência de Strauss se revela, hipoteticamente, na modalidade de interpretação que ele se vale para construir sua argumentação. Ele faz uma leitura hemenêutico-esotérica dos textos iniciais de Hobbes o que desmobiliza as supostas críticas mais convencionais e simplórias de suas asserções sobre o pensador inglês, já que estes textos (ao seu tempo e mesmo hoje talvez) não são efetivamente estudados como o são o *Leviatã*. Ali ele encontra a introdução de Hobbes à tradução que este fez de Tucídides: e chega a conclusão que ele buscou na historiografia política do grego as fontes da nova moral. Um contextualista linguístico poderia perguntar se o suporte metodológico da leitura de Leo Strauss é consistente e razoável o bastante para que ele chegue às conclusões que apresenta? Uma crítica específica ao modo de Leo Strauss ler Thomas pode ser encontrada em Michel Oakeshott - *Hobbes Civil Association*, especialmente *Dr. Leo Strauss on Hobbes*, ed. Liberty Fund. No artigo, um dos comentários de Oakeshott refere-se à complexa seleção de textos que Strauss faz da obra de Hobbes para sustentar suas teses. E sobre o confronto entre a leitura straussiana e a Escola de Cambridge ver Rafael Major - *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science* in *Political Research Quarterly*, vol. 58 nº3.

hobbeseana a virtude aristocrática de maneira mais clara e enfática. Com efeito; a virtude política da honra e moralidade moderna do temor da morte violenta “são inconciliáveis” (STRAUSS, [1936] 1973, p. 113). Leo Strauss, identifica a honra como virtude á natureza da guerra. Essa é, claramente, de acordo com Strauss, uma das características que define a virtude aristocrática – a honra e a coragem em si lançar na guerra. Com isto, Strauss está demonstrando que Hobbes não só desconsidera a guerra como o sentido mais profundo da virtude aristocrática, mas ele representa por meio da teoria do temor da morte violenta a noção da justiça da benevolência e da tolerância, que devem substituir a honra e a disposição natural para a guerra. Assim, “a crítica [de Hobbes] da virtude aristocrática [...], em ultima análise, significa a substituição da honra [guerreira] pelo temor da morte violenta” (Idem, p. 116). O autor do *Leviatã* ao colocar sua teoria política a favor da crítica e rejeição da virtude aristocrática estava contribuindo para a conformação da “moralidade burguesa” (Idem, p. 121). São as regras e normas utilitárias destituídas de qualquer padrão que obedeça às obrigações e deveres da lei natural que Hobbes forjou com suas obras. E quando ele por diversas vezes ao longo da trajetória intelectual e política que fez dele o fundador da teoria moderna do direito natural criticou asperamente a burguesia – o que ele estava intentava era demonstrar “a condição elementar de existência” (Idem) da própria burguesia. E o que eles deveriam fazer para sair dessa condição. Novamente, o que eles deveriam empreender objetivando melhorar as condições de existência na qual estavam inseridos: era desprezar (com veemência...) as virtudes naturais da aristocracia. Assim, a “filosofia política de Hobbes não é outra coisa que a progressiva suplantação da virtude aristocrática pela virtude burguesa” (Idem, p. 126) que dentre outras rejeitava as noções da ordem natural imutável e as gradações transcendentais (lei natural).

PPH está pronto para apresentar a seus leitores a nova ciência política inaugurada pela obra de Thomas Hobbes. Permita-me o leitor uma citação mais longa de Strauss; em que ele sumariza o processo de formação da filosofia política de Hobbes. Diz Strauss:

The genesis of Hobbes’s political philosophy is characterized by the following process: (1) the movement away from the idea of monarchy as the most perfect artificial State; (2) the movement away from the recognition of natural obligation as the basis of morality, law, and the State from a natural claim (and thus to denial

of every natural obligation); (3) the movement away from the recognition of a superhuman authority – whether of revelation based on Divine reason – to a recognition of the exclusively human authority of the State; (4) the movement away from the study of past (and present States to the free construction of the future State; (5) the movement away from honour as principle, to fear of violent death as principle. The explanation of the inner connexion between these movements must be reserved for an analysis of Hobbes's political philosophy. For this philosophy is nothing other than the homogeneous connexion between the final stages of the movements mentioned. The unity of this connexion, in its turn, proceeds from the unity of Hobbes's moral attitude ([1936] 1973, p. 129).

O que Leo Strauss acabou de sumarizar é a ação político-moral de Hobbes. Este último capítulo de *PPH* nos traz um elemento distinto. Aqui Strauss compara mais decisivamente a teoria política de Hobbes com a ciência política clássica de Platão e Aristóteles. No capítulo aristotelismo Strauss demonstra apenas que na formação e percurso inicial Hobbes estudou alguns pontos importantes da filosofia de Aristóteles, sobretudo a retórica. Neste contexto a comparação entre o filósofo grego e o filósofo inglês se dá no âmbito das diferenciações constitutivas da ordem natural das coisas (da política neste caso) e da fundação da vida como o primeiro e maior bem dos homens. Ou seja, da transfiguração conflituosa da ordem natural das coisas, na qual o melhor regime político deve ser obrigatória e intransigentemente obedecido, na busca pela vida como o maior bem: a procura utilitária de proteção pacífica e justa do temor da morte violenta. A questão pode se dizer é que para Hobbes a vida enquanto tal sempre tem de vir em primeiro lugar – ao passo que para Aristóteles a vida não só não é o primeiro bem – no seu caso o primeiro bem é a felicidade – como está entre os últimos, “the penultimate place”, (Idem, p. 132). Isto posto, os convém neste contexto reconstrutivo abordar as partes do capítulo onde Strauss aborda a filosofia de Aristóteles – como contraponto à filosofia política de Hobbes, tal procedimento nos ajudará a concluir esse momento de modo a podermos passa para o porque o teórico da intransigência política voltou a Thomas Hobbes. (Assim, a distinção fundamental entre Aristóteles e Hobbes na interpretação de Leo Strauss ocorre quando os dois filósofos elencam as “coisas [mais] apazíveis” (Idem, p. 134). Neste ponto é onde Strauss começa a estabelecer

porque Hobbes é o fundador decisivo (e nocivo...) da teoria política moderna – e influenciou categoricamente o pensamento político que o seguiu de Locke a Karl Marx. Das coisas aprazíveis na ciência política aristotélica encontram-se a liberdade no cuidado (com o outro e com o bem público), a ociosidade, o dormir, o riso, o jogo, os momentos de gracejo e a contemplação. Mas Hobbes “não menciona tais coisas” (Idem) naquilo que considerou como aprazível. Para Hobbes: o progresso (pessoal e coletivo) condicionava os homens para as coisas aprazíveis. Ora, neste último capítulo Strauss está enfatizando a noção de que Aristóteles é o principal representante no interior mesmo da ciência política e social da lei natural. Hobbes “rompeu com essa tradição” (Idem, p. 136). Seguindo em sua comparação mais sistemática entre os filósofos, Strauss volta a alguns elementos que constituíram a argumentação do capítulo *History*. Em que demonstrava que para Hobbes os preceitos filosófico-morais não possuem eficácia prática do ponto de vista do político e do governante e que ele se viu forçado ao estudo da história como conformação do aprendizado da experiência, mais útil e mais eficiente do ponto de vista do governante. Aristóteles dentre outros aspectos de seu pensamento havia sido o principal filósofo moral da antiguidade, exercitando a filosofia através de preceitos, do pensar o bem público, de contemplar a lei justa – a Hobbes, portanto, era necessário romper com o aristotelismo em direção à história, de modo a se apropriar da “experiência política” (Idem, p. 139) passada.²⁵)

A nova ciência política inaugurada por Hobbes é o soterramento radical da virtude aristotélica. E da capacidade da filosofia política (moderna) distinguir entre o bom e o mal, o justo e o injusto. Uma das características da nova ciência política hobbeseana é que ela é uma teoria do Estado. É como se a “filosofia política [de Hobbes] se tornasse uma técnica para a regulação do Estado” (Idem, p. 152). Com efeito, tanto o *Leviatã* como os outros escritos de Hobbes são ensinamentos da maneira mais correta de se fundar um Estado estável que tenha o objetivo de manter a paz de sorte a evitar custe o que custar a “morte violenta como primeiro, maior e supremo mal” (Idem, 153) para a

²⁵ Neste capítulo ainda Leo Strauss propõe uma leitura bastante singular, mesmo para a perspectiva interpretativa e esotérica que ele está propondo em seu estudo, da relação entre Hobbes e Platão. Demonstrando que o filósofo inglês ainda que tenha tido passado por um período aristotélico, em certos aspectos ele foi muito mais um platonista. Curiosamente sendo um filósofo realista que advogou o aprendizado da história como experiência eficaz ao governante e ao político, Hobbes, na interpretação de Strauss foi um defensor das “ideias” (das ideias platônicas) por oposição às palavras. Essa parte da referida obra de Strauss está além dos objetivos deste capítulo e do plano de exposição da pesquisa. Além disso, é excessivamente obscura enquanto entendimento. Remeto o leitor interessado às páginas 139 a 151 do *PPH*. Nestas encontram-se e detalhe a interpretação complexa de Strauss da relação entre Hobbes e Platão.

existência dos homens. Pois dessa forma Hobbes na interpretação de Strauss inaugura a nova e decisiva ciência política para a posteridade porque ele foi o primeiro teórico político da era moderna a suplantando a lei natural, a “obrigação natural” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 155) pelo direito natural que exige proteção e preservação da vida a qualquer preço. Leo Strauss afirma, assim, que enquanto a ciência política antiga inicia o pensamento e a reflexão política pelo direito do Estado, em termos históricos pela comunidade e pela virtude pública e aristocrática, devendo os indivíduos a se submeterem a ele; a teoria política moderna (hobbeseana) tem como característica distintiva iniciar moralmente “pelo direito dos indivíduos, e conceber o Estado como existindo [somente] para assegurar as condições de seu desenvolvimento” (Idem) – pressupondo sempre extirpar o temor de morte violenta. Numa formulação sintética: Leo Strauss lê Thomas Hobbes no eixo que opõe a individualidade às normas (obrigatórias) imutáveis. Ao “subordinar a lei ao direito” (Idem, p. 156) Hobbes destruiu os padrões de obrigação como imposição normativa; agora os indivíduos e os mais variados grupos sociais poderiam exigir o que lhes conviessem para manterem-se vivos e afastarem definitivamente o temor da morte violenta. A nova ciência política pode fazer isso porque Hobbes desprezou e não teve nenhum apreço pela virtude aristocrática, negando qualquer tipo de “gradação na humanidade” (Idem, p. 166); sua concepção de natureza e política não possuía qualquer “ordem”, não possuía qualquer gradação natural e transcendente que deveria ser obedecida. A ideia da lei natural havia sido radicalmente estilhaçada pela nova ciência política de Hobbes. Resta-nos questionar por que foi necessário a Leo Strauss no percurso de construção de sua teoria política empreender leitura tão e por vezes até excessivamente singular da filosofia política do autor do *Leviatã*? O que Strauss pretendia com esse diagnóstico?

Como todo erudito e teórico político alemão do entre guerras Leo Strauss foi profundamente impactado pelos escritos políticos de Carl Schmitt. Se quisermos compreender o sentido da leitura straussiana de Hobbes, e consequentemente do conjunto da sua teoria política será preciso voltar nossas atenções, ainda que brevemente, para o diálogo Schmitt-Strauss em torno do *político* e do significado do liberalismo para o ocidente (a crise do ocidente). Para Heinrich Meier com *O conceito do político* Carl Schmitt alcançou uma notoriedade intelectual na Alemanha e depois pelo resto do mundo europeu que seu nome ficou mais associado a este curto e intenso ensaio do que com seus trabalhos de jurista e teórico do direito ([1998] 2008, p. 11).

No contexto da crise de Weimar Schmitt através de vários escritos, mas, sobretudo de *O conceito do político* chegara à conclusão que o ocidente deveria basear seus fundamentos políticos na distinção amigo-inimigo. A premissa teórica de Schmitt havia sido que a estruturação de múltiplos conflitos em outras esferas de valor – moral, cultura, economia, religião, estética – configurando o pluralismo existencial dificultaria a resolução decisionista dos problemas mais urgentes. A esse impasse liberal – ou o liberalismo discursivo sem fim – deveria ser sobreposto, na teorização de Schmitt, outra noção. Essa teria de comportar os elementos necessários para distinguir o perigo de dissolução da ordem pública e ao mesmo tempo suportar, defender e proteger – e em ultima análise criar a ordem pública. Ao pluralismo existencial Carl Schmitt justapôs a noção distintiva amigo-inimigo. A radicalidade dessa distinção foi percebida por todos os leitores de Schmitt. Todos os seus leitores entenderam o momento político extremo que o ensaio de 1932 indicava. O “antagonismo concreto” em uma “situação concreta” (MEIER, [1998] 2008, p. 14) exigia um “tratado sobre o político” (Idem, p. 13) que apreendesse natureza de urgência do político – uma teoria que fosse verdadeiramente política²⁶. Desde sua primeira leitura Strauss compreendeu o significado polêmico do ensaio de Schmitt (Idem, p. 14). Assim Comentário sobre O conceito do político não só é um dos principais estudos sobre o texto do jurista do Reich; como é, também, um dos momentos decisivos de percurso intelectual de Leo Strauss na conformação e consolidação de sua teoria política (Idem, p. 15) Mas por que Strauss que pouco havia escrito sobre seus contemporâneos (Idem, p. 23) dedicou horas e dias ao escrito de Carl Schmitt? Heirinch Meier pergunta: “por que Carl Schmitt?” (Idem) Ora, Schmitt foi um dos poucos²⁷ eruditos na Alemanha a interpretar criticamente as premissas basilares do liberalismo. E isso para Strauss foi decisivo. No entendimento do que havia levado à decadência política, social e cultural da *República de Weimar*. Para Leo Strauss foi justamente a democracia liberal e seus valores (tolerância, pluralismo, igualdade, debate e direitos) que ocasionaram a fragilidade e debilidade da *República* e da *Constituição*

²⁶ Sobre a influência de Carl Schmitt nos debates político, jurídico e moral no século XX ver John P. McCormick - *Transcending Weber's Categories of Modernity? The Early Lukacs and Schmitt on the Rationalization Thesis*, New German Critique, nº. 75.

²⁷ Pouco aqui tem o sentido de compreender melhor do que seus contemporâneos as premissas teóricas e as implicações objetivas do pensamento liberal: no plano estritamente jurídico-legal e no plano político (parlamentar e partidário). Mas por outro lado boa parte do mandarinato alemão tinha muito pouco apreço pelo liberalismo. Nada revelou mais isso do que o fato de vários deles (Ferdinand Tönnies, Friedrich Meinecke, Ernst Cassirer) terem se debruçado sobre o mais importante teórico moderno da soberania, do Estado e do absolutismo, Thomas Hobbes. Sobre os diversos estudos de Hobbes no contexto weimariano do entre guerras, ver Liisis Keedus - *Liberalism and the Question of "The Proud": Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes*, Journal of the History of Ideas, vol. 73, nº 2.

weimariana²⁸. Strauss concordava com Schmitt que a fraqueza e fragilidade da democracia liberal [dada] sua suscetibilidade para a demagogia tanto de esquerda como de direita” (SMITH, 2009, p. 18) levava a necessidade não só da Alemanha mas de todo o ocidente a reorientar seu entendimento do significado do liberalismo. Assim, *O conceito do político* havia sido os primeiros passos dados por Carl Schmitt visando aquela reorientação inadiável uma vez o caráter candente da questão se apresentando – Leo Strauss aprofundaria certos elementos que forjaram os pressupostos argumentativos daqueles. Ocorre que *O conceito do político* “permanece no horizonte do liberalismo” (MEIER, [1998] 2008, p. 23). É um liberalismo aperfeiçoado (Idem).

O aspecto que mais chamava a atenção de Strauss no ensaio de Schmitt era seu estilo “defensivo” (Idem, p. 32). Duas circunstâncias teóricas conformavam o defensivismo schmittiano na crítica ao liberalismo: primeiro a crítica defensiva ocorre porque o político reconhece e autoriza a tendência à autonomia de todas as outras esferas de existência, tais como a economia, a cultura, a estética e a moral – e essas podem reclamar para si seu momento existencial sem que a distinção amigo-inimigo se aplique a elas. Para Strauss isso significava uma ambiguidade no tratamento da questão dada pelo *O conceito do político* que, eventualmente, poderia conduzir à aniquilação de todo seu sistema de pensamento. O segundo defensivismo de Carl Schmitt observado por Leo Strauss pode parecer mais simples e sem importância, mas será de fundamental sentido na intransigência prático-normativo de sua teoria política; é que Schmitt tem que se “defender do inimigo” (Idem, p. 33) – ora “o inimigo aparece na definição teórica [de Schmitt] sempre como que atacando, jamais como atacado”²⁹ (Idem). Perry Anderson foi feliz quando afirmou que a crítica de Strauss a Schmitt havia sido “ao mesmo tempo laudatória e admoestadora” (2002, p. 323), pois o caráter defensivo da noção de político schmittiana se dava, justamente, porque *O conceito do político* “se apoiava em bases filosóficas” equivocadas. A crítica ao liberalismo de Carl Schmitt resultava defensiva porque ocorria no âmbito do próprio liberalismo. A razão desse

²⁸ Sobre os problemas da República de Weimar voltar ao primeiro capítulo da presente pesquisa. E sobre as conclusões de Strauss, especificamente acerca da fragilidade e debilidade da democracia liberal em Weimar deve-se verificá-las com atenção a introdução à edição americana de seu estudo sobre Espinosa. Ver Leo Strauss - *Spinoza's Critique of Religion*, ed. University of Chicago Press. Para ele foi a frágil democracia liberal de Weimar que levou à catástrofe do povo judeu. A república e Constituição de Weimar fracassaram em “providenciar segurança e proteção aos cidadãos judeus” (SMITH, 2009, p. 18).

²⁹ Uma das frases que podemos encontrar no *O conceito do político* e que expressa de certa forma seu caráter defensivo que alude Strauss é quando Schmitt diz: que “nos na Europa central vivemos sob o olhar das russas”. Sobre o contexto intelectual e político dessa frase ver Perry Anderson - *A direita intransigente no fim do século XX* in *Afinidades seletivas*, ed. Boitempo.

relativo equívoco para Strauss era a presença subjacente no ensaio de 1932 da “teoria de Estado de Thomas Hobbes” (Idem). O problema passa a ser, então, para Leo Strauss a partir do *Comentário sobre O conceito do político* de como substituir e/ou ir além da sistemática liberal. O ponto de partida de todo o pensamento europeu (STRAUSS, [1932] [1998] 2008, p. 136). Na leitura que realiza do ensaio de Schmitt, o entendimento de Leo Strauss de que Hobbes era a fonte oculta do jurista já demonstra a importância que o filósofo inglês terá para sua obra posterior. No *Comentário...* aparece a apropriação ambígua que Carl Schmitt faz da teoria política de Hobbes. Isso se dá porque enquanto Hobbes entende que o Estado de natureza é o “estado de guerra entre indivíduos; para Schmitt, o estado de guerra [é] entre grupos” (Idem, p. 143). Ora, quando Hobbes estabelece que o Estado de natureza é caracterizado pela guerra individual de todos contra todos o que ele está fundando é muito mais do que um mero dedutivismo para se chegar à necessidade de construção (artificial e convencional) do Estado – o que ele está propondo é um “ideal de civilização” (Idem, p. 145) na qual a cultura racional deve suplantiar o momento angustiante do Estado de natureza. Ao fazer isso o autor do *Leviatã* se “converte no fundador do liberalismo” (Idem) que tem sua base moral (dado à guerra natural que todos estão inseridos), de acordo com Strauss, no direito de todo indivíduo a exigir a “segurança de sua vida” (Idem). Mas Schmitt mesmo sendo um teórico hobbeseano altera certos pressupostos da filosofia de Hobbes. O mais importante aludido há pouco foi substituir a guerra de indivíduos pela guerra entre grupos (políticos e sociais). Com efeito, o paradoxo de Carl Schmitt acontece porque no momento na qual Hobbes afirma a necessidade da cultura, da civilização e da política para os indivíduos saírem do Estado de natureza, ele (Schmitt) propõe imperceptivelmente a afirmação do Estado de natureza, o “status belli” (Idem, p. 153), pois legitima a existência de grupos amigos e grupos inimigos em guerra incessante. Para Strauss essa inversão presente no ensaio de 1932 limitando sua crítica tinha um motivo moral fundamental, a saber; Schmitt estava enredado pela moralidade do liberalismo. Que significava dizer nos termos straussianos que “Schmitt empreendia a crítica do liberalismo em um mundo liberal” (Idem, p. 168). *O conceito do político*, portanto se desenvolveu no “horizonte do liberalismo” (Idem). Se Hobbes foi o fundador e quem assentou as bases teóricas e filosóficas do liberalismo – tanto como política, como cultura e moral – era a ele que se deveria voltar. Assim, “uma crítica radical ao liberalismo só [seria] possível sobre a base de uma compreensão adequada de Hobbes” (STRAUSS, [1932] [1998] 2008, p. 168). Isso era uma questão urgente para

Leo Strauss. Seu estudo do filósofo inglês no final dos anos 1930 responde a esse diagnóstico. Passemos agora a Hannah Arendt e *As origens do totalitarismo*.

O Ocidente contra a Política

Uma compreensão sobre o que foi o século XX não pode ser feita sem a leitura do *As origens do totalitarismo*, de Hannah Arendt. Se o estudo de Leo Strauss sobre Thomas Hobbes estava e está restrito a apenas ao círculo dos eruditos (daqueles conhecedores dos textos mais insólitos do filósofo), dos teóricos políticos e dos pesquisadores da obra do filósofo inglês, o *As origens do totalitarismo* (doravante *OT*) por sua vez ultrapassou as fronteiras disciplinares, ao menos no âmbito das ciências humanas. Filósofos políticos, historiadores, cientistas políticos, sociólogos, psicanalistas, críticos literários e escritores foram impactados pelo colosso de mais de 500 páginas escrito por Arendt sobre o que havia sido o terror do social no século XX. Muito já foi dito, escrito e analisado sobre *OT*. A bibliografia especializada e mesmo a não especializada abordou o livro de Arendt das mais variadas maneiras: como crítica ao nazismo a ao comunismo, como narrativa histórica de um século de terror, com a melhor análise sobre o destino dos judeus, como a melhor exposição dos sentidos da sociedade de massas etc. Assim o que a presente abordagem pode dizer acerca de obra tão estudada, tanto no mundo campi, como fora dele? Como contribuir com a literatura especializada sobre Arendt e seu ensaio histórico de modo a apreender o sentido imanente da sua argumentação? Dessa forma, tal como foi feito com o Thomas Hobbes de Leo Strauss o tratamento teórico que será empreendido aqui é, novamente, e, na medida do possível de reconstrução imanente. Após isto buscarei apresentar os motivos de porque Hannah Arendt escreveu *OT*, bem como seu significado no que concerne ao diagnóstico de tempo. O eixo da constelação reconstrutiva será com o ocidente a partir de certo momento se colocou contra a política – em outras palavras podemos ler *OT* como a expressão narrativa da irrupção violenta do social contra a política. É a partir deste eixo que lerei o diagnóstico arendtiano. Novamente, peço paciência ao leitor.

OT é formado por três partes São elas: o *Antisemitismo*, seguido de *Imperialismo* e terminando com a análise sobre o *Totalitarismo*. Seu infortúnio foi se tonar um documento intelectual e um manifesto político da *Guerra Fria*. Os Estados Unidos, sobretudo, se apropriaram do termo e de certos elementos teóricos e conceituais do *OT*; isso significou que das três partes constitutivas do livro, o debate praticamente, só se

deu com maior afinco sobre a terceira parte. Ali Arendt denunciava o terror totalitário do regime nazista e estalinista. Mas na guerra cultural e de ideias que se seguiram ao fim da Segunda Guerra Mundial e divisão da Alemanha (em parte ocidental, democrática e capitalista; e a parte oriental, totalitária e comunista) o totalitarismo acabaria sendo associado com maior ênfase não só com a burocracia estalinista – seria associado, também, com o comunismo e com a obra de Marx, Lenin e outros marxistas e com todos os movimentos políticos, sociais e culturais que almejassem a emancipação para além dos limites institucionais da competição eleitoral das democracias ocidentais vigentes. No entanto, a obra de Hannah Arendt, que a tornou conhecida no cenário intelectual e universitários norte-americanos foi algo mais profundo que apresentar um esquema teórico para identificar o caráter totalitário de movimentos estudantis, de adolescentes de 18 anos. Arendt buscava entender o que havia acontecido com toda a “civilização” (ARENDT, [1950] 2013, p. 11)³⁰. Para ela nossa experiência civilizacional tinha atingido um “ponto de ruptura” (Idem). Pois “nosso futuro” dentre outras coisas tornara-se “imprevisível” (Idem). Ora, isso somente foi possível para Arendt não porque o totalitarismo era a expressão social do desejo de mudança de certos grupos políticos de esquerda, mas porque o “mal absoluto”, a radicalidade nunca vista antes do mal havia se convertido em um sistema social que era composto pelo “antisemitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o [próprio] totalitarismo (não apenas a ditadura)” (Idem, pp. 13, 14). Era necessário então reexaminar a “nossa tradição” (Idem, p. 14) e trazer à luz da compreensão quais as possibilidades de um futuro dignamente humano e livre. *OT* inicia, então, com a abordagem sobre o problema do antisemitismo – a primeira parte da obra. Isto porque na interpretação histórica arendtiana o “século XX [atirou] o povo judeu no centro do turbilhão de eventos [e ele foi] agente catalisador, inicialmente, da ascensão do

³⁰ Dada as sucessivas edições e reedições de *As origens do totalitarismo* e sua estrutura tripartite redigida em momentos distintos do percurso de Arendt como é o caso da parte específica sobre *A ideologia totalitária*, bem como aos vários prefácios escritos para cada edição e parte da obra, fica extremamente difícil a verificação do ano preciso da publicação. Por isso optei em utilizar o ano de 1950 localizado no fim do primeiro prefácio e o ano da primeira reimpressão da edição brasileira da Companhia das Letras, a saber, o ano de 2013. Sem dúvida seria de grande valia uma pesquisa filológica nos originais de Arendt para termos o exato momento em foram escritos o Antisemitismo, o Imperialismo e o Totalitarismo. Bem como para se examinar quais foram as alterações em algumas formulações, na terminologia e no conceitos que Arendt, eventualmente teria feito da escrita original para as edições e reedições sucessivas. No caso de Arendt isso seria ainda mais fundamental dada a sua preocupação com a questão da linguagem, dos idiomas, das traduções e seus sentidos históricos e políticos; ela além de ser judia-alemã havia sido uma conhecedora erudita do grego, como boa parte do mandarinato Alemão. Claramente meu estudo é mais modesto do que uma pesquisa filológica dos escritos originais do *As origens do totalitarismo*.

movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich” (ARENDT, [1950] 2013, p. 21). Essa circunstância histórica, entretanto, foi a expressão derradeira de um fenômeno com causas e origens mais complexas e intrincadas concernente ao seu entendimento substancial. A pergunta que está subjacente aqui é por que ao povo judeu tal destino se tornou possível? E mais; o que os judeus representavam enquanto grupo cultural distinto no plano das construções sociais do mundo europeu? Ao responder essas questões sobre o antissemitismo Hannah Arendt começava a entender o que a modernidade ocidental significava. E por traz de seu interesse das “questões [...] judaica[s] e antijudaica[s]” (Idem, p. 24) estava sua busca pelo entendimento da história e da política de que havia acontecido em nossa sociedade.

O eixo que conforma a narrativa histórica do *Antissemitismo* é o fato concreto de que a partir de certo momento da trajetória dos judeus eles não tinham mais nenhuma função pública. Toda a influência social e econômica que os judeus haviam adquirido foi se perdendo na medida mesma em que seu papel social e público não importava mais para os interesses vigentes das sociedades e comunidades culturais na qual estavam inseridos. Esse cenário foi seguido em “todos os países da Europa ocidental” (Idem, p. 27). Na França do *Terceiro Império* Dreyfus era acusado de traição; e na *República* austríaca após a dissolução da “monarquia dos Habsburgos” (Idem) os judeus tinham perdido quase que completamente seu status público. Mas qual era o processo histórico combinado que permitiu aos judeus se tornarem disponíveis como consequência de sua perda de prestígio público? Arendt destaca dois elementos decisivos neste processo. O primeiro se deve ao fato da “assimilação dos judeus” (Idem, p. 31) ocorrer justamente no momento histórico na qual o “processo de secularização” se intensificou na Europa e os “valores religiosos e espirituais do judaísmo” (Idem) foram perdendo pujança. O segundo está associado à relação do grupo judeu com o desenvolvimento do Estado-nação e de como eles foram se posicionando e reposicionando no interior de suas estruturas fundamentais. Pode-se dizer, segundo a narrativa de Hannah Arendt que não é possível compreender o extermínio dos judeus nos campos de concentração na década de 1940 se não se for capaz de explicar a relação dos povos judaicos com as instituições do Estado moderno. E na sequência com o surgimento do imperialismo (Idem, p. 35). Assim, uma complexa questão histórica é apresentada nos *OT*. Pois aos judeus interessava em sobreviver como grupo (distinto) na

sociedade, na medida em que havia uma utilidade convergente do Estado-nação na preservação dos judeus como “grupo social” (ARENDT, [1950] 2013, p. 39) diferenciado. Dessa forma a desigualdade social dos judeus – sua posição enquanto membro distinto da sociedade e aceito pelo Estado e pelos governos da Europa como tal – tinha como consequência o fato singular de que nascer pertencendo ao grupo judaico significava ser “superprivilegiado – por receber proteção especial do governo – ou subprivilegiado” (Idem), ou seja, destituído circunstancialmente de certos direitos, garantias e oportunidades. Ora, necessitava-se a Arendt, portanto, na estruturação histórica da narrativa de relação dos judeus com o Estado-nação: descrever a ascensão, consolidação e decadência dele e seu impacto sobre o modo como o judaísmo passava a ser tratado a partir de então. (De certo modo, tanto as partes sobre o Antissemitismo quanto à parte sobre o Imperialismo são antes de qualquer coisa: uma espécie de teoria de Estado arendtiana. Ao lermos estas duas partes do *OT* teremos um entendimento significativo de algumas dinâmicas de funcionamento do Estado moderno, bem como a evolução mesma destas dinâmicas.³¹)

A evolução do sistema de Estado-nações na Europa para Hannah Arendt teve quatro momentos decisivos. Em cada um desses momentos os judeus tiveram uma participação específica. O primeiro momento na construção do Estado-nação na Europa se deu entre os séculos XVII e XVIII; nesse contexto os monarcas absolutistas é que ditavam o ritmo, bem como estabeleciam a mecânica de funcionamento das estruturas estatais. Os judeus nesse ambiente surgiam, na maioria das vezes, de posições marginalizadas para a de personagens influentes nas cortes; pois ali não só financiavam “os negócios do Estado” (Idem, p. 40) como também “administravam as transações financeiras dos seus soberanos” (Idem). Com a *Revolução Francesa* este processo histórico, político e social passou por drásticas mudanças. Nas novas condições políticas de todo o continente europeu emergiram os Estado-nações modernos. Na complexa arquitetura institucional dos modernos Estado-nações, os artesanais modelos de troca comercial que os judeus individuais organizavam e administravam não eram mais suficientes, já que a necessidade de maior aporte de crédito (e, por conseguinte, de capital) aumentava as exigências para os próprios judeus individuais. Do ponto de vista combinado (as novas exigências do Estado-nação e os interesses dos judeus...) a

³¹ Isto é o que se perde com o foco apenas na leitura da terceira parte da obra de Hannah Arendt. E revela muito da utilidade nefasta do *As origens do totalitarismo* no contexto da Guerra Fria.

situação foi resolvida quando os agrupamentos “judeus mais ricos da Europa ocidental e central” (ARENDT, [1950] 2013, p. 40) reuniram suas fortunas e passaram a uma aliança com os setores estratégicos no novo cenário histórico e econômico – passaram a uma aliança com os grandes “banqueiros judeus”. Era natural que a dotação de dinheiro a crédito fornecida pelos judeus aos governos dos Estado-nações possibilitou que eles adquirissem privilégio e se estabelecessem nos centros urbanos com posição distintiva. Assim, segundo Arendt, os judeus alcançaram a emancipação em praticamente, todas as nações europeias. Esse segundo momento da relação entre Estado-nação e judeus terminou “no século XIX” (Idem, p. 41) com o surgimento do imperialismo. Aqui ocorreu um fenômeno decisivo para a história d século XX. Com o imperialismo as classes burguesas passaram a se preocupar com a política de financiamento do Estado moderno. Isto se deu porque os negócios econômicos da burguesia já não poderiam ser realizados “sem a intervenção e o apoio político ativo do Estado” (Idem). Com efeito, parte importante e significativa da posição privilegiada que os judeus haviam conquistado foi perdida; “os homens [e políticos] de negócios [com] mentalidade imperialista” (Idem) começavam a ganhar importância nas decisões econômicas dos Estado-nações e com isso deslocaram os grupos judeus que detinham influência até meados do século XIX. Ainda assim, judeus desempenhavam papel relevante na organização financeira dos governos na era imperialista, pois algumas comunidades judaicas possuíam, relativamente, altas posições no interior dos Estado-nações. Somente no quarto momento da evolução dos Estado-nações é que o povo judeu se desintegrou completamente.

Com a era imperialista dois fenômenos ocorreram, por um lado a riqueza dos judeus não tinha mais tanta importância como no nascimento dos Estado-nações, já que tiveram que rearranjar suas estruturas institucionais, e por outro lado, com a *Primeira Guerra Mundial* o declínio dos Estados modernos afetou diretamente aos grupos judeus que tinham adquirido certos privilégios quando da ascensão e consolidação daquele (Idem). Isto que acabamos de expor revelou para Hannah Arendt a situação política caótica que os judeus enfrentavam no âmbito histórico de conformação do Estado e da sociedade modernas no ocidente. Seu posicionamento de destaque no interior da ordem estatal europeia ocorreu exclusivamente porque eram um grupo social diferenciado dado sua circunstância econômica naquele momento – vale dizer, enquanto grupo político (com ação e garantia de direitos) os judeus não possuíam qualquer status de participação

no mundo público-estatal. Assim, no mesmo passo na qual “os judeus [foram] a única parte da população [e da sociedade] disposta a financiar os primórdios do Estado e a ligar seu destino ao desenvolvimento estatal” (ARENDT, [1950] 2013, p. 42), com as drásticas mudanças nas condições de organização do Estado-nação, também seu destino, que estava atrelado às essas condições de existência, também, se alterou. (Arendt exemplifica sua interpretação histórica narrando a experiência dos Rothschilds na Europa: como grupo social e cultural a “ascensão da casa dos Rothschilds” (Idem, p. 54) representou a posição estratégica fundamental dos judeus ricos e financistas com os negócios do Estado, eles não só se projetaram no cenário desenvolvimento dos Estado-nações como tiveram um anseio internacionalista colocando “à disposição dos governos da Alemanha, da França, da Grã-Bretanha, da Itália e da Áustria” parte significativa de seus recursos econômicos. Assim, o fundador da dinastia dos Rothschilds, o senhor Meyer Anselm Rothschild, percebeu que havia a necessidade de assegurar aposição social de sua família no contexto do jogo entre nações internacionais. Com isso como orientação, no que concerne à inserção de sua família nos governos da Europa, Rothschild estabeleceu seus cinco filhos nos principais centros financeiros do continente. Rothschild acreditou que posicionando seus descendentes em “Frankfurt, Paris, Londres, Nápoles e Viena” (idem) teria resolvido o “embaraçoso problema da emancipação dos judeus” (Idem). É dessa forma que a *Casa Rothschild* não somente apresentavam-se como homens de negócios aos Estado, como foram o grupo social a deter “o monopólio da gestão dos empréstimos estatais” (Idem, p. 55). Mesmo assim nunca houve uma comunidade política e pública de judeus que possuíssem, efetivamente, direitos. De certa maneira para Arendt, os judeus sempre foram, neste contexto específico, agiotas ricos e agiotas financistas com influencia nas cortes estatais europeias. E como tal, os judeus para a noção popular de uma Europa em guerra surgiam como grupo unido com maior estreiteza de laços familiares e de sangue do que outros grupos sociais e culturais. Mas as consequências da dissolução do Estado-nação, juntamente, com o aparecimento do imperialismo não iria permitir nem mesmo aos Rothschilds uma posição mais segura – do ponto de vista dos direitos e da política.)

O antissemitismo foi impulsionado por este cenário histórico (Idem, p. 57). Arendt identificou que os grupos judaicos foram vistos pelo conjunto das sociedades europeias como as verdadeiras “fontes de poder do Estado” (Idem, p. 58). Com efeito, o moderno antissemitismo começou, justamente, quando o Estado-nação não precisou

mais – dada a nova situação política e econômica internacional – dos aportes financeiros das varias famílias judaicas possuidoras de riqueza e detentora de bancos de crédito: como os Rothschilds. Mas essa narrativa histórica de Hannah Arendt tinha como um de seus pressupostos a relação entre os judeus e a sociedade. O caráter distintivo dessa relação que *OT* abordou havia sido imprescindível para o nascimento do antissemitismo político. Esse fenômeno só pode surgir “porque os judeus apesar [de sua posição econômica] constituíam um corpo [social] a parte” (ARENDT, [1950] 2013, p. 93), de modo que a discriminação social resultou do processo combinado e complexo em que “a crescente igualdade” social dos grupos judeus ocorria no momento mesmo de desproteção deles por parte dos governos dos Estado-nações – em meio à crise da *Primeira Guerra Mundial* e a consolidação do imperialismo. Era natural que paulatinamente os judeus fossem se tornando parias: na medida em que deixavam de ser os ricos financistas do Estado (Idem, p. 95). Segue se daí o problemas da assimilação que Arendt descreve como um dos dramas mais sentidos pelos judeus no contexto do antissemitismo das nações europeias e suas populações em crise crescente. A assimilação deveria ser a contraparte da emancipação judaica. A condição de paria político dos grupos judeus decorrente da dissolução das estruturas institucionais do Estado-nação e do surgimento do imperialismo teve como consequência a necessidade desse “corpo a parte...” de se reintroduzir nas formas de convivência das sociedades ocidentais de então; ocorre que a própria dinâmica da relação diferenciada dos judeus com as sociedade europeias se reproduziu na maneira em que essa procuraria aceitar tais grupos. Assim, “dentro dos preceitos de igualdade social” (Idem, p. 96) as sociedades na Europa não poderiam acolher corpos culturais e identitários tão singulares. Somente os “judeus excepcionais [que] fosse[m] tão educados quanto” (Idem) os membros tradicionais teriam condições de reivindicar relativa emancipação – ainda assim isso só aconteceria se houvesse a assimilação dos grupos judeus. Vale dizer: “exigia-se dos judeus a assimilação [...] o seu ajustamento à sociedade como condição preliminar da emancipação judaica [...] a consequência automática da aceitação dos judeus pela sociedade” (Idem).

Para Arendt, portanto, nada mostrou mais o problema do judeu – o agravamento de sua situação de nacionalismo linguístico, cultural e religioso – que a moderna questão do social: como modo de reconhecer nossa humanidade. Por isso que a sociedade burguesa culta e educada, na medida em que defendia a emancipação-

assimilação da elite cultural judaica criava as condições sociais para que esse grupo fosse tolerado apenas como “atração exótica” (Idem, p. 97); pode-se intuir com isto o devastador efeito e impacto que tal circunstancia teve na história dos judeus ao longo do entre guerras no século XX. Pois os “judeus-exceção [cultos, educados, exóticos] tornaram-se simples judeus, das exceções passaram a ser reflexo de um povo menosprezado” (ARENDT, [1950] 2013, p. 102). (Eles continuavam sendo vistos e objetivamente tratados como reles “parias sociais” (Idem, p. 103) – socialmente importantes, mas politicamente destituídos de status de direito.)

Toda essa narrativa da história dos judeus constituída por Arendt converge para um dos aspectos mais perturbadores da era moderna. O problema racial que irrompe com o nascimento da sociedade burguesa (Idem, p. 111). Os judeus enquanto grupo social culto e educado foi visto como corpo a parte (exótico), já que a circunstância de serem paradoxalmente emancipados e assimilados ao mesmo tempo forjou a noção de que de fato eles eram exceção no que concerne à conformação típica dos grupos normais do mundo burguês. Esse mesmo mundo Hannah Arendt demonstra, sempre buscou alternativas de entretenimento, diversão e lazer espiritual – de modo que a sociedade moderna burguesa esteve, constantemente interessada (e por vezes até “apaixonada” (Idem)) pelos indivíduos e grupos que “diferisse[m] das normas” (Idem) e padrões estabelecidos pela cultura e hábitos vigentes como modalidade visual e interativa de distração. Essa atração doentia contraditoriamente foi responsável pela formação do vício psicológico do racismo que no contexto do entre guerras marcaria dramaticamente os judeus-exceção³². Dessa forma, os judeus de exceção passaram do vício da identificação racial enquanto (corpo a parte...) atrativo para a tediosa sociedade burguesa – normalizada, padronizada, rotineira – para a realidade social do “temor público” (Idem, p. 125) que colocava em risco todos os outros setores do mundo burguês. Para Arendt foi esse cenário social e psicológico que permitiu a Hitler traçar sés “engenhoso[s] truques publicitários [de uma singular] aliança secreta entre o judeu capitalista e o judeu socialista” (Idem, p. 123).

³² O caso mais notório dos paradoxos e contradições do judaísmo de exceção é o caso de Disraeli. Que era proveniente de uma família totalmente assimilada. Ele foi a princípio um importante político inglês no século XIX vinculado ao partido conservador, depois alcançou uma cadeira no parlamento britânico e por fim conquistou o posto de primeiro-ministro. Ver sobre isto as páginas 111 a 126 do *As origens do totalitarismo*. E sobre a capacidade política de Disraeli no contexto político inglês é possível verificar algumas passagens de *Capitalismo, socialismo e democracia* de Joseph Schumpeter em que ele mesmo sendo um assimilado havia sido uma liderança fundamental naquele momento.

Nada revelou mais para Hannah Arendt a situação de angústia dos grupos judeus no interior mesmo da sociedade burguesa do que a história do escritor francês Marcel Proust e seu monumental romance *Em busca do tempo perdido*³³. Mesmo como júdia-alemã e tendo suas experiências pessoais forjadas nas circunstâncias sociais e culturais da Alemanha, Hannah Arendt percebeu que o problema do antissemitismo havia alcançado na França seu momento de apogeu (ARENDT, [1950] 2013, p. 126). Foi ali que os traços mais significativos dos problemas enfrentados pelos grupos judeus “na Alemanha e na Áustria do após [...] Primeira Guerra Mundial, e seu[s] efeito[s] social[is]” (Idem, p. 127) dramáticos e desesperadores se delinearam. Procurando compreender qual o sentido de fato para os judeus do antissemitismo francês *OT* narra a história do grupo nos “salões do Faubourg Saint-Germain” (Idem) – um dos cenários do *Em busca do tempo perdido*. Assim, “quando Marcel Proust – que era semijudeu³⁴ e em situações de emergência estava sempre pronto a identificar-se³⁵ como judeu – saiu em busca do tempo perdido” (Idem) o que ele estava fazendo era, na verdade, escrever sobre sua própria vida como descendente de judeus no interior das redes culturais e morais que conformaram a sociedade burguesa na França. O aspecto decisivo que Arendt irá abordar no romance de Proust (bem como na vida do próprio escritor...) é que sua narrativa figurava os vícios da sociedade enquanto tal. De modo que a “textura” específica do mundo proustiano: se forma a partir das circunstâncias estilizadas da vivência no ambiente da burguesia do Faubourg Saint-Germain.

Ora, neste cenário social que Proust irá transfigurar em forma estético-narrativa as questões fundamentais da convivência política serão eminentemente negligenciadas, pois Arendt identifica nas representações literárias descritas pelo *Em busca...* a “vitória dos valores burgueses” (Idem) e todos os vícios sofisticados que daí decorreria para com os grupos marcadamente distintos. Mas neste amplo painel estético e moral da

³³ Praticamente essa brilhante utilização de um dos maiores romances do século XX e de seu autor para a compreensão de um fenômeno de delicada complexidade; com variadas circunstâncias sociais, elementos sentimentais confusos, perturbações psicológicas, ansiedade pelo novo e o radicalmente diferente não chamou a atenção dos estudiosos da teoria política de Arendt. Nem mesmo seus interpretes mais consagrados como Seyla Benhabib, Margareth Canovan ou o brasileiro Celso Lafer se debruçaram sobre esta parte fundamental do *As origens do totalitarismo*. A única exceção, talvez tenha sido Elisabeth Young-Bruhel, em seu *Hannah Arendt por amor ao mundo*.

³⁴ Na verdade a mãe de Proust é que era descendente de judeus.

³⁵ Marcel Proust apesar de sua fragilidade emocional que não decorria apenas por ser filho de uma judia, mas do fato de ser homossexual na França da Terceira República, foi, juntamente com outras personalidades do mundo intelectual, literário e artístico francês um opositor do *Caso Dreyfus*. O terceiro volume de seu *Em busca do tempo perdido*, *No caminho de Guermantes*, tem parte do enredo estruturado a partir daquele caso que abalou a sociedade francesa de então. Ver sobre isto André Maurois - *Em busca de Marcel Proust*, ed. Siciliano.

sociedade francesa de fins do século XIX e inícios do século XX nenhum personagem expressou melhor a dramática e angustiante situação dos grupos judeus do que o monsieur de Charlus – a figura que plasmou em si o paradoxo do desejo de exotismo (e distração) com o mais cruel e violento preconceito da vida burguesa. Hannah Arendt aqui recorre a uma compreensão metafórica, já que no enredo de *Em busca...* o monsieur Charlus não transita na estrutura narrativa do romance como judeu. Charlus aparece na maioria das vezes, isto sim, como homossexual: o outro paria das sociedades burguesas de então. Com efeito, ao demonstrar os preconceitos para com os homossexuais, bem como a percepção de que “eram criminosos [...] [e] eram traidores” (ARENDT, [1950] 2013, p. 129) *OT* aborda um problema essencial no entendimento do que ocorreu com o grupo judeu na Europa do entre guerras. Sem a proteção dos Estados-nações e suas instituições e interesses econômicos constitutivos os judeus (figurados pela homossexualidade de Charlus...) passaram à condição da marginalidade; sem perder seu momento de personagem exótico que atenuaria o “cansaço geral da burguesia” (Idem). É por isso que Proust descreve a contradição de que o monsieur de Charlus vítima dos mais abjetos ideais de preconceito – que o fazia “viver uma vida dupla e esconder suas dúbias amizades” (Idem, p. 128) e paixões – tenha alcançado “os cumes sociais” (Idem).

A preocupação de Arendt neste contexto do *OT* é justamente de como no âmbito do social que irrompe na modernidade os grupos distintivos estão desprotegidos do arcabouço do discurso público comum: or intermédio de Marcel Proust, Arendt descreve e procura entender de “como a sociedade” (Idem, p. 130) burguesa que admira o “exótico”, o “estranho”, identifica estes, em momentos de crise, com a “monstruosidade” (Idem), o crime, o vício, a decadência e a deformidade moral e física. Com o esfacelamento do Estado-nação: o monsieur de Charlus, Morel (sua paixão pervertida), Jupien (seu affair), Swann e o próprio Marcel estão disponíveis para a covardia das pessoas do Faubourg Saint-Germain. Nos termos da narrativa histórica de Arendt – estão à disposição como parias, dos preconceitos e da violenta marginalização da sociedade burguesa. Com efeito, a transformação do vício exótico judaico em crime contra a sociedade burguesa colocou os grupos judeus em situação “extremamente perigosa” (Idem, p.137). O caso Dreyfus havia sido a expressão simbólica mais importante sobre a real condição do judaísmo após a dissolução dos Estados-nações (Idem, p. 138). (Aqui; também a decisiva influência do *Em busca...* de Marcel Proust

deve ser observado na compreensão de Arendt do sentido da irrupção do social contra o ocidente.)

O *Caso Dreyfus* foi perpetrado contra Alfred Dreyfus (1859-1935). De origem judaica, mas nascido no departamento de *Mulhouse*, Dreyfus era oficial do Estado-maior francês quando foi acusado por espionagem “em favor” e em benefício da Alemanha (Idem, p. 139). Após a acusação e o processo Alfred Dreyfus foi condenado à prisão perpetua na Ilha do Diabo. Para Arendt era mais do que evidente que a “culpabilidade” dele deve-se ao fato de ele ser de origem judaica: uma marca destrutiva que no âmbito do social e seus preconceitos seria cruelmente fatal, não só para os grupos judeus, mas para todos os povos sem Estado (stateless). Dessa forma, o impulso, a atmosfera crescentemente hostil no curso do processo e as implicações do *Caso Dreyfus* só foram possíveis porque existiram naquele contexto histórico e social dois elementos de grande “importância no decorrer do século XX: [...] o ódio aos judeus [e] [...] a desconfiança geral para com a república, o Parlamento e a máquina do Estado” (Idem, p. 143), sobretudo com a perda de prestígio e de status do Estado-nação com o surgimento do imperialismo. Arendt observava não obstante, que o *Caso Dreyfus* tinha um significado político ainda moderado – o caso era ainda um fenômeno de pura discriminação social antijudaica, longe de ser o terror que se abateu sobre os judeus com a ascensão do totalitarismo nazista depois de 1933. Mas ainda assim o *Caso Dreyfus* representava os “traços característicos do século XX” em que “o grito de Morte aos Judeus” serviu como configuração concreta para os tempos modernos e a preponderância social sobre as questões políticas. Claramente, o processo Dreyfus significava mais do que o mero crime contra um grupo social exótico. Tinha o sentido de ser os sinais de um tempo na qual os judeus permaneciam como corpo distintivo, ao mesmo à parte da sociedade (dado a veemência da discriminação) e assimilada a ela. E quanto mais a “decadência da máquina estatal [levava] a dissolução do povo judeu, que havia tanto tempo [sido] ligado a ela” (Idem, p. 151) tanto mais os grupos judeus estavam à disposição dos membros que formavam a sociedade burguesa de então.

Com a irrupção da raia social – aquele amplo grupo de indivíduos que representavam todos “resíduos” das “classes” sociais (Idem, p 159), o problema dos judeus tornar-se-ia mais complexo e angustiante. De modo que enquanto o povo deseja “as grandes revoluções” (Idem) para daí vislumbrarem um sistema político e de resolução das coisas públicas verdadeiramente “representativo, a rala brada sempre pelo

homem forte, pelo grande líder” (Idem) que perseguirá os exóticos, os marginais e o parias e ira oferecer ordem e normalidade para a sociedade burguesa. O antissemitismo encerra todos estes fatores. Se nessa parte de *OT* a difícil questão que aparece com a dissolução do Estado-nação é apenas esboçada em algumas partes, na segunda parte do longo e vigoroso ensaio Hannah Arendt dedicará páginas mais aprofundadas acerca da relação entre a irrupção do social e decadência histórica do Estado-nação – no contexto econômico do imperialismo.

A parte *Imperialismo* narrará em detalhe os problemas constitutivos do Estado-nação. Vejamos. É precisamente nesta parte que Hannah Arendt irá tratar dos problemas dos direitos do homem e do cidadão. Aqui é onde Arendt propõe a controvertida formulação teórica – que será tema de infindáveis estudos, pesquisas, ensaios e monografias – “do direito a ter direitos”³⁶. Em termos de construção substantiva e em termos de questões envolvendo a ciência política a segunda parte de *OT*, talvez seja a mais importante e a mais consistente e coerentemente elaborada. Pode-se afirmar que a parte sobre o imperialismo foi um dos poucos momentos ao longo da formação de seu pensamento que Hannah Arendt teorizou diretamente sobre o Estado moderno. E num momento em que a configuração institucional e organizacional das estruturas de sustentação do Estado estava passando por profundas modificações³⁷. No prefácio desta parte Arendt procura delinear a importância do imperialismo na compreensão do que havia ocorrido no ocidente e seu desprezo pela política. Ela então entende que datar o início dessa fase é fundamental para se verificar o que de fato significou tal fenômeno. Foi no século XIX, precisamente nas últimas décadas dele, que o imperialismo veio à

³⁶ Formulação que será vital para os debates contemporâneos sobre os direitos humanos. Entretanto, dada à delicada questão, bem como o caráter específico da teorização de Arendt em torno da expressão “direito a ter direitos” não irei abordá-la na presente pesquisa. Para compreender tal abordagem teria necessariamente neste contexto enfrentar questões mais substantivas, e não é este o objetivo do presente capítulo. Assim o espaço reconstutivo que será dado a essa formulação arendtiana será o necessário no interior dos problemas que o capítulo procura apresentar.

³⁷ Interessante observar que neste ponto Arendt está em compasso com as ideias e os pensadores de seu tempo. Pois neste momento diversos deles estavam refletindo sobre a relação entre o Estado moderno e o imperialismo. Foram nessas mesmas décadas do entre guerras que apareceram os estudos sobre o tema de: Kautsky, Max Weber, Rosa Luxemburgo, Joseph Schumpeter, Rudolf Hilferding, John Hobson, sobretudo Lenin que fará com que o imperialismo extrapole as fronteiras do momento histórico, político e econômico – fazendo se tornar um conceito a até mesmo uma teoria da e para as ciências sociais, ainda que seu trabalho sobre o imperialismo não seja o mais completo e abrangente em termos teóricos. Neste aspecto o estudo mais consistente sobre o tema do imperialismo, sem dúvida é o do liberal-social inglês Jon Hobson *Estudo sobre o imperialismo* (infelizmente o público brasileiro não dispõe de uma tradução para o português deste livro, podendo ser lido somente em inglês e em espanhol na edição da Alianza Editorial, 1981), que o próprio Lenin cita em algumas introduções de seu trabalho como referência ao estudo do tema. Alguns dos temas tratados por Hobson são similares aos de Hannah Arendt, como por exemplo o papel da burocracia e a questão das raças.

luz para todas as sociedades europeias (ARENDT, [1950] 2013, p. 181). “Surgido do colonialismo” (Idem) essa nova forma histórica objetivava dentre outras coisas empreender uma política de expansão – e esta tornou o imperialismo não só incompatível com o “sistema de Estados nacionais” (Idem), como foi um dos motivos que levaram à sua dissolução. Este foi o passo necessário e fatal “para gerar o subsequente surgimento dos movimentos e governos totalitários” (ARENDT, [1950] 2013, p. 187). Arendt ainda chama a atenção de seus leitores (na Europa e já nos Estados Unidos) que os estudiosos contemporâneos do tempo em que escreveu sobre o imperialismo e que se debruçaram no entendimento do período totalitário “concentrando” suas pesquisas “quase exclusivamente na Alemanha de Hitler e na Rússia de Stalin” (Idem, p. 188) não compreenderam que estes eventos remontavam à consolidação da nova era política mundial³⁸.

Historicamente o imperialismo marcou o momento de “emancipação da política da burguesia” (Idem, p. 189). Este fenômeno na narrativa arendtiana é vital para a apreensão do que significou a política imperialista no que concerne à irrupção do social contra o ocidente. É que a ascensão (autônoma) da classe burguesa ao primeiro plano da política europeia trouxe consigo dois eventos fundamentais para o período em questão: a destruição do Estado-nação, “que [...] perturbava o exercício da hegemonia” (Idem, p. 190) e a possibilidade para que a ralé aparecesse no cenário político e social europeu. O núcleo da compreensão da Arendt neste ponto específico se dá no quadro de referência histórica em que na medida mesma de expansão dos negócios da burguesia ocorre o processo de enfraquecimento e dissolução do Estado-nação. Arendt explica esse momento tanto pelos pronunciamentos de Cecil Rhodes, como pelos números das possessões das nações europeias. Assim, Rhodes afirmava que a “expansão é tudo...” e sua mentalidade expansionista chegava a tal grau de ambição que ele pode dizer que “se pudesse anexaria os planetas” (RHODES Apud ARENDT, [1950] 2013, p. 190). Esta construção mental é seguida pelos seguintes números trazidos por Arendt: a Inglaterra num período de duas décadas aumentou seus domínios coloniais “em 11,5 milhões de

³⁸ No prefácio a essa parte de *As origens do totalitarismo* Arendt observa que os Estados Unidos mesmo com uma política expansionista apresentava uma forma de governo incompatível com o imperialismo (p.186). Para uma teórica da estatura, erudição e gigantismo de Hannah Arendt esse comentário foi um erro básico. Nenhum país do ocidente teve uma forma de governo (partidos políticos, sistema eleitoral, sistema de justiça e legislativo) mais apropriado para a política imperialista do que os Estados Unidos. E mesmo no plano sociológico e da história das ideias políticas os ele sempre se perceberam como nação imperial. A obra *A Elite do Poder* de Charles Wright Mills e alguns pronunciamentos dos *Federalistas* (Madison, Jay e Hamilton) são um bom teste para minha argumentação.

Km² e 66 milhões de habitantes”; já a França passava a “9 milhões de Km² e 26 milhões de pessoas”; enquanto que a Alemanha e a Bélgica passavam a “13 milhões de nativos [e a] 2,5 milhões de Km² com uma população de 8,5 milhões [respectivamente]” (Idem). Ora, para *OT* estava mais do que claro que o fim último da política do imperialismo era a expansão sem limites. Ocasionalmente por um grupo social que em circunstâncias históricas particulares entenderam que “as fronteiras” (ARENDT, [1950] 2013, p. 193) do Estado-nação seriam um obstáculo para a “expansão econômica”. A classe burguesa, portanto, “ingressou na política [apenas] por necessidade econômica” (Idem). (Daí o desprezo que sempre tiveram pelos negócios públicos comuns – e pela ação política como característica humana enquanto tal.) Dessa forma, o que está sendo posto em questão pela expansão do imperialismo como evento tipicamente burguês era “o corpo político da nação” (Idem, p. 195) e seus princípios norteadores. Pois, o Estado-nação, para Hannah Arendt, “de todas as formas de governo e organização [dos] povos” (Idem, p. 193) é aquela que mais fica em oposição à dinâmica do sistema expansionista do imperialismo; isto ocorre porque ele possui “sua base” de fundação no “consentimento genuíno da nação” (Idem, p. 194) – aquele acordo comum que estruturalmente não pode se extrapolado para “alem do próprio grupo nacional” (Idem). Assim, qualquer estratégia de expansão que busque estabelecer parâmetros de convivência a outras nações e grupos sociais e culturais abalará as convicções e as leis que dão “substância” à política comum consentida do corpo político nacional. Arendt então deixa implícito na narrativa histórica sobre o imperialismo que: não só a mentalidade e as bases materiais da classe burguesa haviam sido imprescindíveis no momento expansionista da Europa, como foram o impulso social e econômico na qual se articulou a desagregação dos acordos e convenções que sustentavam as instituições do Estado-nação. Claramente, Cecil Rhodes jamais acreditou nos princípios pelos quais o povo deveria construir acordos públicos comuns – para ele a questão vital era que as sociedades burguesas “não podiam viver sem o comércio mundial, [e] que seu comércio é o mundo” (RHODES Apud ARENDT, [1950] 2013, p. 199).

Após estas formulações e definições gerais, Hannah Arendt passa abordar a complexa relação advinda com o imperialismo entre o poder e a burguesia (Idem, p. 201). Pode-se dizer, que ela faz isto analisando quatro temas fundamentais, a saber: a exportação da violência, uma digressão sobre a filosofia política de Thomas Hobbes, a utilização da rale junto com o discurso racista e o surgimento do setor da burocracia

estatal. Contando essa história Arendt compreendeu o que havia de fato acontecido no ocidente com o drama do entre guerras. Se algo pode caracterizar a política expansionista do imperialismo é, significativamente, a exportação, junto com o capital, da violência³⁹. A causa disso é que com a dinâmica de extensão do poder das classes burguesas para outras nações tentando cumprir os requisitos da estratégia expansionista; estende-se também, o próprio “Estado, a polícia e o Exército – [ou seja, toda] a estrutura da nação” (ARENDT, [1950] 2013, p. 204) enquanto força organizacional concreta. Em outras palavras, os “instrumentos [essências] da violência” (Idem). Arendt chama a atenção para o fato de que se a violência como característica do imperialismo ocorria porque havia uma exportação do poder da burguesia, o problema ficava mais agravado já que o capital exportado (via o poder...) assentava sua lógica econômica “em regiões atrasadas [...] e sem organização política, onde a violência campeava” (Idem) livremente. Com efeito, a expansão imperialista tinha o efeito de exercer a violência em dois planos sociais: no plano das próprias necessidade do imperialismo e no plano da “administra[ção] da violência [pelos] empregados [do] Estado [que] logo forma[vam] uma classe dentro das nações” (Idem) conquistadas. A força e a violência era a linguagem utilizada pelos funcionários da política expansionista imperial. (A teoria política que na visão de Arendt sempre teve entendimento de que “a violência é a razão última da “ação política”, jamais considerou que a mesma violência fosse o “objetivo consciente do corpo político” (Idem, p. 205); foi somente no imperialismo que a teoria política teve de alterar drasticamente seus registros conceituais acerca da violência.) Não obstante o momento particular de exportação da força e da violência Arendt observa que esses dois fenômenos faziam parte das “convicções burguesas” (Idem, p. 207) e seu desprezo pela política. Na condução dos negócios públicos a sociedade burguesa jamais havia abandonado este princípio constitutivo, ou seja, desde seu surgimento como grupo estruturante da era moderna os burgueses sempre se interessaram efetivamente pela utilização da violência nas instituições políticas. Nada

³⁹ Isto foi o que Lenin definiu como a fase imperialista do capitalismo. A exportação do capital (financeiro) para outras nações, sobretudo, para aquelas que se situavam fora da Europa. Capital financeiro que por sua vez era para Lenin a junção do capital industrial e do capital bancário. Este capital penetrava nas nações colonizadas – trazendo consigo a violência, a corrupção dos governos, o desprezo pela política parlamentar e o racismo – através de empréstimos bancários e de investimentos na construção do sistema de transporte que tornasse eficiente o comércio em geral e as trocas de mercado em particular. É provável, se seguirmos as considerações da biografia de Arendt, *Por Amor ao Mundo* de Elisabeth Young-Bruehl, que algumas das questões que a parte sobre o imperialismo traz na *As Origens do Totalitarismo* tenham tido a influência da leitura que Hannah Arendt havia feito sobre Lenin e sua teorização sobre o imperialismo. Ver a referida obra de Elisabeth Young-Bruehl, (p. 160).

revelou mais essa afirmação para Hannah Arendt que o fato de Thomas Hobbes ser o principal filósofo político dos tempos modernos. Ele foi o único pensador político a estender a força e a violência do mundo privado para a conformação do interesse público e comum (ARENDT, [1950] 2013, p. 207). Neste ponto de *OT* Arendt faz uma digressão em sua narrativa e interpreta Hobbes.

Ela começa dizendo que o autor do *Leviatã* é o “único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade se orgulhar” (Idem) e reconhecer verdadeiramente como seu real representante no plano das ideias sociais e políticas. Mas quais são os elementos da teoria política de Hobbes que *OT* irá tratar? Vejamos alguns deles apenas. No âmbito do surgimento da “nova sociedade burguesa” Hobbes foi quem considerou com maior veemência que o Estado, a “Commonwealth”, não assentava seus princípios no direito, mas imprescindivelmente “na delegação da força” (Idem, p. 210) a um ente, supostamente, impessoal e autônomo. A lógica da teorização de Hobbes não admitia que na construção do grande *Commonwealth* estivessem presentes postulações de caráter valorativo – para ele “na lei do Estado não existe a questão de certo ou errado, mas apenas a obediência absoluta” (Idem) ao monopólio da força e da violência. Entretanto, essa completa abdicação do direito em direção a força não foi tida pela sociedade burguesa como perda que deveria ser sempre lembrada com lamento. Na interpretação de Arendt, era, justamente, o contrário que se dava. Ora, na medida em que a natureza da sociedade burguesa estabelece como fundamento os interesses inarredáveis dos indivíduos, era claro que a transferência⁴⁰ ao Estado de toda forma de poder – direito, lei, e, sobretudo, a força e a violência – estava no horizonte de desejos dessa sociedade. Assim, o Estado moderno na filosofia política de hobbeseana havia sido penado e arquitetado para ser a contrapartida aos interesses egoístas da burguesia. A violência e a força, portanto, adquiriram, no percurso de formação da moderna sociedade burguesa, o duplo status de: proteção e garantia de funcionamento dos negócios dos grupos burgueses (Idem, p. 211) e de projeção do poder desses mesmos de grupos (Idem). Esse último aspecto é fundamental na construção da teoria do imperialismo de Arendt. É que o “Commonwealth” de Hobbes para projetar poder de maneira “estável” (Idem) só o pode fazer “ampliando constantemente uma autoridade

⁴⁰ Com menor intensidade hermenêutica na interpretação essa formulação de Arendt era, dentro de certos aspectos, similar à leitura de Leo Strauss sobre a relação entre o temor de morte violenta, a necessidade moral do Estado e a nova ciência política. Para uma comparação das interpretações de Arendt e Strauss da filosofia política de Hobbes ver Liisi Keedus - *Liberalism and the Question of “The Proud”: Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes*, *Journal of the History of Ideas*, v. 73, nº 2.

[força e violência] através do processo de acúmulo de poder” (Idem). Essa noção fez de Hobbes um dos primeiros (senão o primeiro...) teórico político da era moderna a compreender que a condição de sobrevivência “do Commonwealth [é] aumentar o seu poder à custa de outros” (Idem) *Commonwealth*. Com efeito, a filosofia social e política de Hobbes, num processo simbiótico, expressou em seus elementos constitutivos a “mentalidade [do negociante burguês] imperialista [para quem] as estrelas aborreciam porque não podia anexá-las” (ARENDT, [1950] 2013, p. 213). A “ideologia da expansão” econômica imperialista encontrou fundamentos filosóficos no pensamento político de Thomas Hobbes (Idem). Arendt ainda verificou na teoria de Hobbes outras duas feições conceituais e narrativas no que concerne ao problema concreto do imperialismo. O sistema de expansão econômico e de poder seguiu no seu desenvolvimento histórico algo que estava no interior mesmo da tendência de construção das instituições sociais na modernidade: o desprezo e “hostilidade com relação aos negócios públicos” (Idem, p. 2516). Hobbes que forjou a teoria expansionista do Estado na forma de contraposição aos interesses privados do homem burguês, foi também o filósofo dessa moralidade – pois a busca liberal pelo “interesse próprio” como virtude política (Idem) e social ocasionou uma profunda desqualificação da “vida pública”. Consequentemente; Hobbes, também, foi um dos primeiros teóricos políticos modernos para Hannah Arendt a ver certos benefícios no governo tirânico. Pois ele consentiu, “orgulhosamente”, que sua teoria do governo se apresentasse “permanentemente [como] tirania” (Idem, p. 215). Ora sendo o Leviatã mais do que uma busca político-moral pelo melhor governo da comunidade, seu princípio básico na interpretação de Arendt era o “cálculo das consequências” (Idem) advindo do fato da sociedade burguesa (o social) ser o motivo fundamental do desenvolvimento moderno. Assim, a “tirania [como] estrutura política” havia sido a construção mais condizente para a necessidade de segurança privada (o desprezo pelos negócios públicos...) de que os grupos burgueses demandavam enquanto sobrevivência⁴¹ individual. E quanto mais a tirania expandisse seu poder (a força e a violência) quanto mais os resultados positivos dos cálculos de consequências estariam assegurados. *OT* afirma, por conseguinte, que Thomas Hobbes: “foi o verdadeiro filósofo da burguesia” (Idem, p. 217). O teórico do imperialismo antes da prática social e econômica do imperialismo. Mas na medida em

⁴¹ Novamente aqui podemos aproximar Hannah Arendt e Leo Strauss. Esse enfatizou como pudemos observar, o temor da morte violenta, enquanto aquela a tirania como cálculo de consequência acerca da sobrevivência ou não de si mesmo – e dos negócios econômicos privados.

que a teoria do cálculo de consequências (a premissa para a tirania), o desprezo pelos negócios públicos, seguido pela ênfase nos negócios privados, a transferência para o Estado das formas de poder e a perda de sentido do direito como valor (normativo) – todas essas expressões hobbeseanas da mentalidade burguesa e que impulsionou o expansionismo imperialista –, elas foram figuras simbólicas fundamentais de uma cadeia de eventos que terminou na dissolução do Estado-nação: no encerramento da comunidade enquanto “corpo político” (ARENDT, [1950] 2013, p. 219). Essa estrutura social e política deu possibilidade para o aparecimento da ralé.

Nos termos de *OT* a ralé é o resultado combinado da desintegração do *Commonwealth* com a expansão do poder (econômico) para outros países além das fronteiras continentais da Europa. O imperialismo como fenômeno da era moderna criou os mais variados grupos sociais. Decorrentes dos mecanismos internos da expansão capitalista alguns desses grupos tornaram-se ao longo do tempo em elementos supérfluos, no que concerne à própria organização institucional da sociedade e seu corpo político. Hannah Arendt observa que a condição estrutural para o imperialismo havia sido a produção de capital supérfluo – aquele excedente de capital que não resultaria mais na autovalorização do próprio capital (individual) dado que o sistema capitalista “havia permeado toda a estrutura econômica (da sociedade) e todas as camadas haviam entrado na órbita do seu sistema de produção e consumo” (Idem). Com efeito, a solução encontrada pela dinâmica do capitalismo foi a exportação daquele capital supérfluo – que não conseguiu ultrapassar as suas limitações estruturais e ser investido no mercado capitalista doméstico. Dessa forma, com essa impossibilidade estrutural os proprietários de “capital supérfluo [se] aliena[ram] do corpo nacional” (Idem, p. 221) em direção a terras ainda não exploradas pela sociedade burguesa. Mas com o capital supérfluo; surgiram também outros elementos que não mais se adequavam ao corpo político da nação. Aqui Hannah Arendt foi categórica: a era imperialista fez surgir “duas forças” de excedentes, “o capital supérfluo e a mão de obra supérflua” (Idem, p. 222). A ralé havia sido a resultante dessa combinação. (Numa abordagem quase que sociológica Arendt descreve certos lineamentos do pano de fundo na qual a ralé irrompe na sociedade moderna. O imperialismo com sua cultura da expansão viu na África do Sul o espaço geográfico ideal para a realização de suas

experiências colonialistas⁴². O “desejo de lucro” (Idem) do capital supérfluo trouxe junto a si aquele grupo de pessoas que perceberam vantagens relativas na economia imperialista implantada no “continente negro”; a mão de obra supérflua das grandes cidades europeias – “garimpeiros, aventureiros e a escória” (ARENDT, [1950] 2013, p. 222) – passou a acompanhar o desprezo pelos negócios públicos daquele capital excedente burguês exportado para a África.) Essa descrição da ralé levou Hannah Arendt a afirmar que: “juntos, [o dinheiro supérfluo e a gente supérflua] estabeleceram o primeiro paraíso de parasitas [no continente africano] cujo sangue vital era o ouro” (Idem, p. 223) e o impulso mental “a caça [privada] à fortuna” (Idem, p. 222). A ralé, portanto, teve seu surgimento mais efetivo com a expansão imperialista; mas isso só foi possível nessas circunstâncias históricas porque ela também era subproduto da sociedade burguesa, gerado por ela diretamente. E como tal, a ralé (que não poderia ser confundida nem com a classe trabalhadora e nem com o povo) foi manuseada pelos grupos sociais burgueses visando seus interesses mais egoístas (Idem, pp. 228, 229, 231). Absolutamente permeada por questões de sobrevivência a ralé serviu para “políticos [e empresários] imperialistas” (Idem, p. 231) resolverem variados problemas econômicos – tanto no plano doméstico, como no plano exterior. A afirmação de Arendt de que havia uma aliança (utilitária), e mais do que isso, uma afinidade entre a alta sociedade burguesa e a escória resultou do seu entendimento de que a era moderna para além dos interesses sociais pelo lucro (e a consequente expansão deste) não havia mais nenhum sentimento público que pudesse sustentar a comunidade política. Foi somente com estas condições que o surgimento social da ralé: fez o problema do racismo se tornar um fenômeno altamente complexo. Para OT:

a organização da ralé leva[ria] inevitavelmente à transformação das nações em raças [pois com] processo de acumulo de poder e expansão [combinado com os interesse imediatos da ralé], os homens estão perdendo todas as demais conexões com seus semelhantes (Idem).

Ralé e racismo são a face cultural da dissolução do Estado-nação. Com efeito, a construção da “ideologia racial” provou ser ao mesmo tempo instrumento de unificação

⁴² É notável que décadas depois Hannah Arendt tenha escrito uma crítica a um dos intelectuais que mais conseguiu transfigurar em teoria o problema do colonialismo. Foi Frantz Fanon quem escreveu sobre os efeitos da expansão imperialista no cotidiano da população africana. *Sobre a violência* teve como um de seus personagens teóricos oculto a ser criticado, certas considerações de Fanon. Arendt cita Fanon especialmente nas páginas 19 e 20 do seu ensaio *Reflections on Violence* publicado no suplemento especial do The New York Review of Books de 27 de fevereiro de 1969.

nacionalista – como se pode observar no caso Dreyfus – e a “arma que destruiria [as próprias] nações” (Idem, p. 239). Ora na medida em que isso ia ocorrendo, um setor fundamental do Estado moderno adquiria relativo prestígio social. A força institucional da burocracia havia sido para Hannah Arendt o último elo da corrente do imperialismo que dissolveu a capacidade de ação política dos homens no ocidente. A burocracia imperialista revelava a perda de juízo nos âmbitos político e social.

A burocracia pode ser definida nos termos argumentativos de Arendt, como o governo da não-política. Isso se dá porque a característica de atuação da burocracia é a tomada de decisões no espaço oculto da arena político-social. Significa dizer que o grupo burocrático substitui “o governo da lei – que possui por natureza uma feição pública e comum – pelo governo dos decretos provisórios e mutáveis” (ARENDT, [1950] 2013, p. 306). Pois o temor de todo burocrata estatal é que não possa mais exercer suas funções administrativas e sociais como se ele fosse a única e exclusiva pessoa a poder resolver os problemas do conjunto da sociedade, e que a partir daí os indivíduos concluíssem que o melhor modo para as decisões políticas essenciais era “formar uma comunidade na qual ninguém pode[ria] vir a ser um deus” (Idem) – tal como se apresentava os burocratas. Mas além desse aspecto organizacional e administrativo outro fenômeno chamava a atenção de Hannah Arendt. Foi o fato de burocracia se entender, magicamente, como uma força da história. Na medida em quem substitui o governo da lei (a expressão público-comum da política) pela instabilidade e a maleabilidade casuística dos decretos (provisórios) a burocracia tinha concebido como seu ethos constitutivo a capacidade “de puxar os cordões da história por traz da cortina” (Idem). A ideia moderna de que a história era um evento irresistível, inconcebível e, sobretudo, mutável em sua conformação existencial tinha como um dos seus elementos substantivos e estruturantes enquanto tal, a função que o corpo burocrático⁴³ passou a exercer no destino dos Estado-nações – e subsequentemente na era imperialista. A projeção da burocracia no contexto da expansão do poder e do capital representava a circunstância de limitação das instituições democráticas; tanto nos limites internos dos Estados europeus colonizadores, como naquelas regiões além da Europa em que o

⁴³ Não foi ocasional que dois dos principais escritores políticos do século XX, Max Weber e Lenin terem no centro de suas críticas ao Estado moderno o corpo burocrático. *Parlamento e Governo num Alemanha Reconstruída* e *O Estado e a Revolução* são libelos contra o governo da burocracia, e, cada um à sua maneira, uma exaltação da ação política. No caso de Weber por meio da formação de políticos profissionais no interior das lutas parlamentares; em Lênin através da democracia direta no âmbito dos soviets. Ver sobre as críticas de Max Weber e Lenin à burocracia, Erik Olin Wright -

dinheiro supérfluo buscaria momentos mais vantajosos de lucratividade. De modo que se o governo democrático é o governo da participação da maioria nos debates públicos sobre o cotidiano político e social da comunidade, o governo burocrático é baseado na administração impessoal de “peritos, de uma minoria experiente” (Idem, p. 304) das coisas fundamentais da organização da sociedade. Assim, a era da burocracia convergiu com a necessidade de administração de povos atrasados que o imperialismo teve que se defrontar quando intensificou sua estratégia expansionista.

Nenhum grupo social (com interesses escusos, porque egoístas) foi mais condizente com “os massacres administrativos” (ARENDT, [1950] 2013, p. 307) de populações nativas no “continente negro” do que aqueles “que se orgulha[vam] de não ter um nome, mas um número [e sua função]” (Idem, p. 308). O paradoxo de tal situação revelava-se no fato de que esse movimento de presença exacerbada e irrefletida da burocracia nas questões públicas, juntamente com a preponderância da força e da violência no momento de expansão do poder, do marcante ideário da filosofia política de Thomas Hobbes e seu desprezo dos negócios públicos (a noção de que o poder e o interesse é que constituíam as bases do Estado moderno) e o aparecimento da ralé (as pessoas supérfluas...): significavam a desintegração do sistema europeu de Estado-nações. O imperialismo que surge do *OT* é muito mais a forma, a moldura delineada de circunstâncias singulares da história moderna do ocidente, de elementos substantivos da desintegração do Estado-nação na Europa que deixaria todo um continente e, sobretudo aqueles indivíduos dispersos (judeus principalmente⁴⁴) como peças daquele grande e aterrorizante tabuleiro no jogo do sistema totalitário, do que um regime político e econômico com essência própria. Para Hannah Arendt o totalitarismo enquanto fenômeno rigorosamente novo – que desafiaria todas as categorias da tradição de pensamento político ocidental – havia sido a consequência indelével das experiências do imperialismo; e do problema do antissemitismo. Mas de fato, o que era o totalitarismo descrito pelo *OT*? Quais os pontos mais evidentes que nos demonstram o que foi a experiência do totalitarismo, de acordo com a narrativa histórica de Arendt?

Antes de abordar a última parte de *OT* que leva o mesmo nome da obra gostaria de fazer uma advertência. Malgrado o fato de que as interpretações mal elaboradas da parte do livro de Arendt – e ela ter se transformado em discurso político e cultural

⁴⁴ Ver a nota acima sobre Perry Anderson.

contra o comunismo nos momentos mais intensos da *Guerra Fria* – o que levou ao desprezo da pesquisa e debate acadêmico mais profundo das outras duas partes que compõem o ensaio histórico de Arendt, e que tentamos reconstruir há pouco a partir de uma leitura imanente (do social contra o ocidente), está fora de questão que é a parte 3 a mais importante do *OT*. Entretanto, dado os objetivos e a estruturação de problemas da presente pesquisa os espaços de reconstrução do *Totalitarismo* será, praticamente, o mesmo daquele destinado ao *Antissemitismo* e o *Imperialismo*. Ademais o que queremos oferecer ao leitor aqui, acerca da monumental obra de Hannah Arendt, não é mais um panfleto contra a cultura de esquerda forjada a partir da obra de Marx, de outros autores e de vários eventos históricos que se sucederam; pretendemos, isto sim uma leitura equilibrada de sorte a compreender quais eram os complexos questões que Arendt procurava entender, e a partir disso problematizar sua teoria política. Um edifício intelectual, tal como o de Leo Strauss, que não só estava a altura dos dramas de século XX, mas que em certos aspectos o ultrapassou. Seguindo então nosso eixo reconstrutivo: totalitarismo é a última figura do social, do corpo do social⁴⁵, contra o ocidente.

O período histórico-cronológico do totalitarismo ocorreu, basicamente, na intensidade de duas décadas – de 1929 a 1953 (ARENDT, [1950] 2013, p. 417). Foi, precisa e categoricamente, na Alemanha de Hitler e na Rússia de Stalin que o fenômeno totalitário teve sua gênese e desenvolvimento e consolidação. Com efeito, havia sido na Alemanha hitlerista e na Rússia staliniana que a sociedade do social irromperia na história do ocidente – e que as massas (ou a ralé...) apareceriam como importante figura representativa da era moderna e totalitária. As massas (como núcleo que conforma o movimento totalitário) foram possíveis somente em uma sociedade sem classes. É a partir dessa formulação que Arendt construirá a teoria do totalitarismo. Ou seja, as massas ou a sociedade sem classe, ou ainda a sociedade do social que estabelecem os fundamentos do governo totalitário. O desenvolvimento do movimento e do governo totalitário para Arendt, então, só foi possível, com o colapso do sistema europeu de classes. E quando aquele imenso grupo de indivíduos absolutamente desenraizados e volúveis a qualquer discurso que se lhes apresentassem, como a ficção de um mundo social, relativamente seguro, livre de dor, começou a sentir o prazer “pela organização política” (Idem, p. 438) a forma e o conteúdo do movimento totalitário adquiriram as

⁴⁵ Mais à frente esta expressão ficará mais clara.

condições psicológicas e sócias de se implantarem na era moderna. Mas Arendt ainda nesse horizonte de delineamento das premissas do totalitarismo empreende uma distinção fundamental, não só para nosso entendimento dessa forma inteiramente nova de governo; ela apresentou a seus leitores elementos analíticos importantes na compreensão das sociedades industriais tardias. A distinção que *OT* faz é entre as classes e a massa⁴⁶. Pois a consolidação da massa no século XX como figura representativa por excelência do social se deu na medida em que a “articulação das classes” (ARENDT, [1950] 2013, p. 438) foi perdendo força prática e cultural⁴⁷. Assim, a massa enquanto principal grupo social da era moderna, do governo totalitário, não possui nenhum “interesse comum, seja [de um] partido político, [uma] organização profissional ou sindicato dos trabalhadores” (Idem, p. 439). Ora, tal avaliação de Arendt significava dizer que todo o mundo comum, todas as formas de negócios públicos e toda pluralidade política (humana) seria, e foi, desprezada destrutivamente pela massa. Sua irrupção na sociedade moderna – transformando essa em sociedade do social – havia sido componente imprescindível nas variações formais e de conteúdo do governo totalitário.

⁴⁶ Algo que certa literatura do pensamento político de direita teima e não entender. O exemplo mais claro disto é o ensaio de Ortega y Gasset *As Rebelião das Massas*. Ali, Gasset, um erudito espanhol que muito contribuiu para a história das ideias com textos sobre estética e história da arte, pode afirmar que, “Simples de se enunciar, mas não de se analisar, eu denomino o fato da aglomeração [de massa] de cheio. As cidades estão cheias de gente. As casas, cheias de inquilinos. Os hotéis, cheios de hóspedes. Os trens, cheios de passageiros. Os cafés, cheios de consumidores. Os passeios, cheios de transeuntes. Os consultórios dos médicos famosos, cheios de pacientes. Os espetáculos não sendo muito fora de época, cheios de espectadores. As praias, cheias de banhistas. O que antes não costumava ser problema começa a sê-lo quase que de forma contínua: encontrar lugar” (p. 42), sem nenhum pudor se quer em ponderar que essa descrição poderia ser no fundo a descrição, eventual, dos traços mais significativos de uma sociedade de classes (e que as massas nem mesmo conseguem frequentar tais esferas da vida social), mesmo que não fosse de seu gosto de homem refinado das *lettres*.

⁴⁷ Está é uma das virtudes teóricas da terceira parte de *As Origens do Totalitarismo*. A cristalina diferenciação que Hannah Arendt faz entre massa e as classes, e pode-se dizer das classes sociais. Enquanto ao longo da segunda metade do século XX, e início do XXI, a política das e apoiada nas classes sociais foi associada à ideologia totalitária, Arendt diferenciou com precisão os dois modos de organização política. Agrega-se a isso o fato de Arendt em toda parte três dos *As Origens...* pouco associar a luta de classes ao fenômeno histórico e ao movimento totalitário. Vale dizer; nos momentos mais substantivos da parte o totalitarismo, Hannah Arendt não associa a teoria marxista das classes, o marxismo como tal, ao governo totalitário. Ela assim o fez em duas circunstâncias teóricas. No ensaio *Ideologia e Terror*: uma nova forma de governo, que foi acrescentado como último capítulo da terceira parte do *As Origens...* – em que diz; “luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos quando então se extinguirá a si mesmo” (p. 616) – ela atribui a certas formulações de Marx apropriadas pelos bolcheviques os germes do movimento totalitário; e no seu comentado projeto de investigação apresentado à *Fundação Guggenheim* em 1951 *The Totalitarian Elements in Marxism* [Os Elementos Totalitários do Marxismo] em que ela procura verificar dentre outras coisas a suposta preferência de Marx por sujeitos coletivos, no caso o proletariado, como partícula aterrorizante e inflexível movimento totalitário. Ver sobre es projeto de Arendt sobre Marx e o significado que adquire em seu pensamento Dana Villa - *The Development of Arendt's Political Thought* in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Cambridge University Press.

A mais característica dessas é o problema do isolamento social. Enquanto que na sociedade do Estado-nação as classes, que dominavam o cenário dos sentidos de convivência, experienciavam o sentimento comum dada à ideia nacionalista; no movimento totalitário o nacionalismo niilista conduziu os indivíduos para o isolamento⁴⁸. No contexto na qual líderes (carismáticos⁴⁹) e talentosos começavam a ganhar projeção numa Europa esfacelada pela *Primeira Guerra Mundial*, as massas, combinadas com tal fenômeno impulsionaram os modos mais agressivos e violentos do movimento totalitário. A junção do isolamento desenraizado e as promessas fictícias dos líderes políticos demagogos – caracterizava este momento histórico em que o mundo público comum não apresentava mais nenhum sentido. Assim, a “massa atomizada e individualizada” (Idem, p. 447) era fundamental para criar as condições sociais que se assentavam o governo e movimento totalitário. A expressão prática da narrativa de Arendt nos a encontramos na descrição que ela faz das realizações de Hitler e Stalin. Tanto um como outro, segundo a narrativa arendtiana foram provenientes da rale – e foi por consequência disso que se transformaram em “talentosos líderes de massa” (Idem, p. 446). Vindo do parêntese burocrático e conspirativo do partido Hitler não só conseguiu dar coerência organizativa a todo o desestruturado movimento nazista, como foi capaz de liberá-lo dos princípios e normas programáticas do partido; Stalin por sua vez, após abolir as facções adversárias do interior do partido conseguiu eliminar (do antigo partido de Lenin) qualquer vestígio de debate doutrinário e sobre conteúdos teóricos – para ele e seus seguidores mais próximos o “conhecimento do marxismo e do leninismo já não servia de guia a conduta política” (Idem, pp. 454, 455). A razão dessas atitudes das duas principais figuras do totalitarismo é que esse, através de seus líderes oriundos da rale não governa mais mantendo aquela distância que havia sido fundamental na construção da política estatal no ocidente: com a irrupção social das massas na era moderna todas as ações práticas e as posturas ideológicas do líder totalitário (as realizações de Hitler e Stalin...) se deram como se esses fossem meros “funcionários das massas” (Idem). E de fato o eram.

⁴⁸ Por vezes a argumentação de Arendt é circular. Ora temos a equação sociedade sem classes-massa-líder talentoso-totalitarismo-desprezo pelos negócios públicos; ora é possível averiguar a completa inversão da equação. Textualmente, e malgrado o sugestivo caráter da narrativa sem causalidade de Arendt, não se identifica se a massa é que cria a possibilidade do líder demagogo ou se esse é quem dissolve a sociedade de classes para seus interesses particulares. O que de certa forma dificulta o entendimento da parte em questão.

⁴⁹ O conceito sociológico-weberiano de líder carismático não faz parte do vocabulário de Hannah Arendt. A utilização aqui é apenas para melhor expor o sentido da nossa reconstrução.

A consequência⁵⁰ desse aterrorizante fenômeno foi que o totalitarismo desprezou contundentemente todas as formas de instituições políticas que haviam propiciado a convivência civilizada e pública no continente europeu. Enquanto subsistiu na Europa uma sociedade estruturada em classes o prestígio das instituições políticas estava assegurado, na medida em que eram elas – cristalizadas nos partidos políticos, no sistema de justiça, na associação de classes (burgueses, trabalhadores, setores médios), nos sindicatos, no parlamento – que representavam os interesses comuns das classes e permitiam a estabilidade do mundo público. Quando as classes transformaram-se em massa e passaram a ter interações diretas e orgânicas com os líderes talentosos, a atração e a “autoridade das instituições políticas haviam” (ARENDT, [1950] 2013, p. 471) entrado em profundo colapso.

Ao descrever este cenário básico Hannah Arendt já tem condições de apresentar os aspectos mais intrincados do movimento e do governo totalitário. Ela assim procura atravessar a floresta totalitária composta pela propaganda, pela criação de um mundo fictício, o comprometimento da memória e a impossibilidade de narrar a experiência social do terror. Essas múltiplas variações sócio-psíquicas é que dão caráter ao mesmo tempo contextual e oculto da estrutura singular do totalitarismo.

Começamos então como Arendt, pelo mais obvio; a propaganda totalitária. O movimento totalitário pressupõe um sistema de propaganda totalitário. *OT* afirma que a necessidade de propaganda no movimento totalitário reside no fato dele viver em um mundo não-totalitário. Enfrentando o obstáculo das sociedades que ainda possuem governos constitucionais – liberdade de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de opinião – a elite totalitária se encontra diante da missão de ter que cotidianamente de conquistar as massas desenraizadas para a dinâmica caótica do totalitarismo. Isso somente pode ser feito com a utilização da propaganda; e mais, de acordo com Arendt a

⁵⁰ A narrativa histórico-política construída por Hannah Arendt não apresenta relações causais na qual a estruturação do argumento apresenta um ponto de origem que vai se desdobrando em consequências mutáveis até o momento que se completa como evento, passando por fases intermediárias de construção e consolidação. Não foi sem razão que Arendt assim procedeu, pois para ela o fenômeno totalitário era algo inteiramente novo e exigia uma compreensão inteiramente nova (singular, única *sui generis*) também. E respondendo a uma crítica de Eric Voegelin sobre seu livro ela admitiu que “de fato não lidava com as ‘origens [ou causas] do totalitarismo’”, mas com sua “estrutura elementar [que] está oculta na estrutura mesma do livro”. Assim, minha exposição às vezes por demais causal (buscando as consequências de certas formulações) é algo da ordem da reconstrução tentando fazer surgir os problemas da era moderna o mais claramente possível. Sobre o estilo não causal da narrativa de Arendt sobre o totalitarismo ver Margareth Canovan - *Arendt's Theory of Totalitarianism* in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press.

propaganda torna-se algo vital no movimento totalitário porque ele também necessita convencer “a população [...] [d]os países não-totalitários” (Idem, p. 475). É como se o convencimento da população interna ao movimento dependesse muito mais da aceitação do mundo não-totalitário das circunstâncias cotidianas das sociedades envolvidas pelo totalitarismo. Dessa forma, o cerne da propaganda totalitária havia sido para *OT* a criação determinista do futuro. De maneira que na consecução das leis da natureza e das raças e das leis da história, deveria ser seguido, inexoravelmente, as imposições doutrinárias dessas – ao seguir tal mecanismo de leis absolutas o futuro da humanidade estaria assegurado. Assim, era como se a propaganda totalitária – de um mundo que ainda não existia – fosse o impulso psicológico e comportamental que estava preparando as massas para as “corrente[s] da fatalidade” de um outro mundo (ARENDT, [1950] 2013, p. 479). Com efeito; não foi sem razão, no interior mesmo do movimento totalitário que os nazistas difundiram para a ralé que se a Alemanha e todo seu povo não fossem à guerra: diante do julgamento futuro das leis da natureza toda a nação iria perecer (Idem, p. 482). E isto, segundo Arendt, tinha de ser constantemente reposto, pelos órgãos oficiais de propaganda, como situação verdadeira. A propaganda no movimento e no governo totalitário cumpria ainda outra função fundamental. A invenção da realidade. Para que essa se ajustasse “às [suas] mentiras” (Idem, p. 483). Em outras palavras: no totalitarismo o sistema de propaganda significa, dentre outras coisas, o “extremo desprezo pelos fatos em si [...] os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que o inventa” (Idem). O líder totalitário, proveniente da ralé, e, portanto, conhecedor dela, por meio da propaganda cria um mundo fictício.

Ora, enquanto que o mundo público e os negócios políticos comuns estão assentados no “bom senso e [n]as plausibilidades do mundo” (Idem, 486), a organização das massas modernas atomizadas pelo totalitarismo pode alcançar seus objetivos de domínio somente insultando tal bom senso. A ficção como consequência da propaganda totalitária resultava na necessidade interna do movimento de forjar um ambiente social na qual o “anseio das massas” desenraizadas por um mundo seguro, de conforto, coerente, de lógica absoluta e congruente não estivesse ameaçado (Idem, p. 487). A louca ficção construída pelos stalinistas de que a União soviética deveria enfrentar (pelas leis da história) um “complô dos trotskistas, passando pelo domínio das trezentas famílias, até as sinistras maquinacões imperialistas dos serviços secretos britânicos e americanos” (Idem, p. 485) respondia àquelas necessidades de coerência das “massas

modernas”. Mas há um aspecto mais significativo para Hannah Arendt na criação propagandística da ficção pelo movimento e governo totalitário e que será imprescindível no momento em que ela irá erigir sua teoria política. O surgimento do mundo fictício significava a destruição da realidade – do mundo⁵¹ comum na qual a pluralidade dos homens devem se encontrar, e existencialmente, firmarem acordos públicos. A força fictícia que a elite nazista inventou para organizar as massas modernas desenraizadas foi tal que nenhum adepto do movimento na Alemanha percebeu ali: a presença de “um conjunto independente de doutrinas” (ARENDT, [1950] 2013, p. 499).

Nos seus estágios mais avançados de violência e terror o movimento totalitário tem de apagar, destruir mesmo, a memória. No entanto, não se trata de eliminar a capacidade de lembrar objetivamente o evento por parte das vítimas; ainda que a estrutura memorialística delas tenha sido comprometida no totalitarismo e sua máquina propagandística. Ocorre que no governo totalitário o objetivo é “apaga[r] quaisquer vestígios [...] da sua própria identidade” (Idem, p. 587). Ou seja, somente a total eliminação das possibilidades de se recuperar pela memória o que se estava fazendo é que permitiria aos nazistas praticar as operações que realizaram “nos campos de concentração” (Idem). Arendt bem observou que, justamente, por isso aquelas operações foram nomeadas de na “calada da noite (Nacht und Nebel)” (Idem). Sendo assim, Arendt está demonstrando que unicamente onde o social se impôs por sobre a política é que tal fenômeno singular pode surgir. A política na versão arendtiana acontece naqueles espaços nas quais os homens conseguem tecer lineamentos comuns sustentados pela pluralidade de narrativas que devem vir à luz: uma circunstância na qual aquilo que um “homem pod[e] infligir [a outro] homem” tenha condições de ser lembrado nos negócios públicos (Idem, p. 587). (Esta era a condição par Hannah Arendt de o novo toda vez que nasce, paradoxalmente, adquirir estabilidade, permanência institucional.) Mas o social prometia aos homens nazistas, as massas modernas desenraizadas que foram organizadas pela propaganda totalitária, o ocultamento de qualquer vestígio acerca da memória do que haviam cometido; sem a memória os nazistas e os estalinistas poderiam construir um mundo fictício na qual “tudo é

⁵¹ Este será um dos temas clássicos enfrentado pelo pensamento política de Hannah Arendt. Não foi fortuito que o título da principal biografia intelectual sobre ela, escrita por Elisabeth Young-Bruhel tenha se chamado *Por amor ao Mundo*. E não foi somente sua obra maior e de maturidade, *A Condição Humana*, que enfrentou o problema do mundo como constitutivo de nossa humanidade. Seyla Benhabib argumenta que esta questão havia preocupado Arendt desde quando escreveu sobre a biografia de Rahel Varnhagen, ainda na Alemanha. Ver Seyla Benhabib - *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, ed. Rowman e Littlefield Publishers INC.

possível”: até os campos de concentração. E não obstante uma relativa permanência da memória daqueles que foram vitimados nos campos de concentração por se oporem à situação de desmoralização imposta pelos nazistas, o horror cometido contra os internos alterou toda a natureza dos homens. O extermínio extirpou a estrutura de identidades dos que estavam nos campos – foi por isso que a morte barbara e cruel ali ocorrida “jamais pode ser inteiramente narrada” (ARENDT, [1950] 2013, p. 589). Somente a sobreposição de identidade e imaginação que surge quando os homens se reúnem para discursar publicamente pode forjar no mundo humano as possibilidades de narrativa (histórica inclusive...), e com isso a compreensão do que de fato aconteceu em certos eventos. Com efeito, Hannah Arendt aqui esta expondo algo que será um dos pressupostos fundamentais da sua teoria política. O in-between. No OT o problema aparece porque o ocultamento da narrativa do que aconteceu significava para Arendt a expulsão do mundo humano, o exílio absoluto daquele espaço de convivência pública em que o um com o outro constrói aquele momento político da estabilidade; vale dizer, o horror nos campos de concentração (o extermínio puro de “material humano supérfluo” (Idem, p. 588)) foi de tamanha singularidade, algo nunca visto ou pensando que sua notável característica pode-se dizer havia sido “justamente [...] situar-se fora da vida e da morte, [de estar] além da linguagem humana”⁵² (Idem, pp. 589, 592). A perplexidade de Arendt ao compreender que no totalitarismo nem mesmo a experiência da morte poderia subsistir (pois até nessa os homens podem criar certos espaços de conversação para lembrar e imaginar a quem se perdeu – aquele liame público fundamental na conformação do mundo comum – e a partir daí criar o novo, de sorte que a cada um que desaparecesse da existência, a cada evento humano que não mais surgisse no cenário da aparência os homens pudessem dar início a algo inteiramente novo⁵³ e contar uma estória) a levou a conceber que no século XX a humanidade tinha vivenciado algo que “nossa tradição filosófica” (Idem, p. 609) nunca poderia conceber: o “mal radical” (Idem). Diz Arendt:

⁵² Essa construção teórica arendtiana acerca do que podemos narrar e da possibilidade da linguagem humana expressar acontecimentos sociais e políticos de tamanha ordem de grandeza é retomada por Giorgio Agamben em *O que resta de Auschwitz?* O filósofo italiano vem há anos retomando as noções de Hannah Arendt para repensar nossa experiência de exceção, não mais em regimes totalitários, mas no interior das democracias constitucionais contemporâneas e suas principais instituições.

⁵³ Foi isto que diferenciou Arendt de Martin Heidegger de quem sofreu importante influência. Ao contrário dele o *ser-aí* não estava destinado à angústia da morte. Havia sempre o espaço da transcendência pelo novo. Hannah Arendt jamais acreditou na finitude, que foi o conceito na qual Heidegger construiu parte de seu pensamento na década de 20 da Alemanha. Nada revelou mais isso do que a estrutura imanente do conceito de ação política – e o que ele implica enquanto tal. Sobre a finitude em Heidegger e Arendt ver Seyla Benhabib, *op. cit.*

os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos [...] Os nazistas e os bolchevistas podem estar certos de as suas fabricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérflua e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (ARENDT, [1950] 2013, p. 609, 610).

A mesma indagação que fizemos de porque Leo Strauss no percurso que o levou a construir sua teoria política teve que empreender interpretação tão peculiar da principal filósofo do Estado moderno, Thomas Hobbes, deve ser feita sobre Hannah Arendt. Resta aqui, então, o seguinte questionamento; o que levou Arendt a escrever um colosso de mais de 500 páginas acerca de um tema que parecia aos olhos mais educados do ocidente tão convencional, um regime político não democrático ou não republicano? Para a elite europeia e norte-americana, bem como para os intelectuais e especialistas no assunto esse problema já tinha uma resposta, pois eles haviam proposto, ou supostamente proporião, a partir das informações históricas que receberam, por um lado explicações tendo como parâmetro os regimes tirânicos e as monarquias absolutistas, e por outro, buscariam formulações tendo aquelas filosofias políticas que se dedicaram à classificação dos regimes políticos como a de Aristóteles e Montesquieu como orientação teórica. No entanto, a Arendt a experiência do totalitarismo na história do ocidente havia sido algo jamais presenciado. Ora, *OT* objetivava apreender notável singularidade. Ainda assim, o efetivamente, motivou Hannah Arendt?

Diferentemente de Leo Strauss que responde à suas autoindagações através daquilo que podemos nomear como história do pensamento ou filosofia política, Hannah Arendt, mesmo partindo dos mesmos pressupostos de Leo Strauss, a crise do ocidente com o surgimento da era moderna, busca narrar os fatos – e interpretá-los a partir das suas próprias construções de sentidos.

Se seguirmos o comentários de Eric Voegelin concluiremos que *OT* teve sua gênese a partir de motivações emocionais (1953, p. 70). Com efeito, toda a organização

da massa de materiais, compondo uma erudição incomparável (possível somente para um mandarim alemão), foi fundada pelas experiências pessoais de Arendt. O livro começou a ser forjado nos anos de 1945 e 1946 (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 193). Desde o início de suas preocupações com o totalitarismo Hannah Arendt percebeu que uma das particularidades do fenômeno foi ter produzido “feitos infames” nunca antes vistos ou presenciados na história do ocidente. Ela, então, compreendeu que qualquer estudo tentando desvendar o que havia acontecido na Europa do entre guerras e, sobretudo, na Alemanha, deveria estar ciente da extensão do movimento totalitário que se cristalizou naquelas sociedades. Dessa forma, a história biográfico-intelectual do livro pode nos oferecer maior sentido nesse contexto do que asserções sobre as premissas teóricas constitutivas do que impulsionou Arendt a escrever seu trabalho. Vamos seguir aqui sua biógrafa Elisabeth Young-Bruehl. Quando submeteu os primeiros rascunhos daquilo que viria a tornar-se uma das obras mais fundamentais do século XX à editora *Houghton Mifflin* a intenção de Arendt era chamar seu futuro livro de, *Os elementos da vergonha: antissemitismo, imperialismo e racismo*. Muito provavelmente este seria o primeiro grande e importante trabalho na filosofia política ocidental a trazer no seu título um dos sentimentos mais singulares, porque intenso e fundamentalmente representativo, dos seres humanos. Vergonha – referia-se à culta sociedade europeia e o que ela havia sido capaz de fazer consigo mesmo. Arendt procurava com isto, apresentar a seus leitores europeus e americanos o caráter dramático da experiência totalitária (Idem). Mas as dúvidas de Arendt quanto a como intitular um decisivo para ela enquanto intelectual e escritora política e para a interpretação de seus leitores do que foi o século XX ainda persistiam. Um título mais comovente esteve no horizonte de Arendt: *Os três pilares do inferno* era um nome aventado para o livro (Idem). (As dificuldades às vezes faziam Arendt chamá-lo “simplesmente [de] *A história do totalitarismo*” (Idem).) Mais tarde somente (seis anos depois) é que as incertezas quanto ao título terminaram.

Ainda que insatisfeita com nome final do livro que parecia “um estudo genético como *As origens das espécies*, de Darwin” (Idem, p. 194) Hannah Arendt chegou ao título definitivo. Com *As origens do totalitarismo* ela expressou uma combinação de sentimentos (história pessoal) impactados profundamente pelo terror concentracionário com uma capacidade de percepção teórica que o século XX pouco presenciou. A preocupação com o título do livro correspondia ao objetivo mesmo de Arendt.

Querendo expor algo que não só advertisse as sociedades ocidentais dos perigos que elas estavam edificando contra elas próprias, mas também os fizessem entender a novidade do fenômeno totalitário, Arendt esforçou-se ao máximo para diferenciar seu estudo “daqueles da historiografia tradicional” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 194). Assim, *OT* oferecia “uma solução [interpretativa] nova” (Idem) para as respostas que os nazistas deram aos complexos problemas do mundo moderno. Às três modalidades na qual o social se expressou – “[o] antissemitismo, [o] imperialismo e [o] racismo – os nazistas resolveram com o aterrorizante” (Idem) campo de concentração, e com outros expedientes nunca vistos anteriormente no ocidente. Nos termos da metodologia arendtiana, a cristalização do movimento totalitário nele mesmo significava que os nazistas chegaram à conclusão que a resposta ao desenraizamento e à superfluidade do homem moderno seria resolvida, unicamente, nos campos de concentração (Idem, p. 197). “A inquirição filosófica” (Idem) de Arendt exprimiu a certeza de que o governo totalitário para ser compreendido e superado, sobretudo superado enquanto regime que o mundo poderia presenciar tragicamente pela segunda vez exigiria uma estrutura de julgamento, existencialmente, assentada em “critério[s] político[s]” (ARENDT, [1950] 2013, p. 202). De modo que com o entendimento do que havia acontecido na “Europa devastada” socialmente pelo totalitarismo (ADLER, 2007, p. 320) Hannah Arendt procurou por um “diagnóstico político” que conseguisse “descrever a desfiguração do mundo” (Idem, p. 321). Pois para ela somente conhecendo a singularidade do “que hoje acontece talvez algum dia [se] crie e [se] estabeleça um mundo” (ARENDT Apud YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 202) público em que os negócios políticos garantam nossa sobrevivência.

O que podemos depreender do desprezo pela lei natural na filofia política de Hobbes (Leo Strauss) e da irrupção do social nas três modalidades nas quais ela se expressou contra as sociedades ocidentais (Hannah Arendt)? O mundo europeu que Strauss e Arendt conheceram foi completamente destruído no período do entre guerras. Vivendo em uma Alemanha (naquele momento a nação mais estratégica concernente aos problemas de política internacional) na qual toda ordem política e cultural fora estilhaçada Strauss e Arendt, enquanto judeus-alemães perceberam com maior intensidade e afetação que seus contemporâneos que o que havia ocorrido não poderia ser, simplesmente explicado por uma leitura que atribuisse aos grupos de elite (sejam

eles da burocracia, de intelectuais, da economia, da cultura, das universidades) e sua conquista da rale e das massas a responsabilidade imediata da *nova ciência política* (o relativismo niilista) e do *movimento totalitarista* (propaganda, ficção, ódio aos judeus, desaparecimento das fronteiras e da importância dos Estado-nações, campo de concentração). A indagação que está subjacente, e que estrutura toda a teoria política vindoura de Leo Strauss e Hannah Arendt, é como sociedades que alcançaram graus tão elevados de desenvolvimento cultural e educacional, como a civilização que exibiu tamanho esplendor enquanto pensamento político, enraizando em si tradição jamais vista, pode encerrar tal experiência na perda completa de valores (morais) e nos campos de concentração? Boa parte dos especialistas ao tratar das obras de Hannah Arendt e Leo Strauss atenuam o que significou para estes autores a era moderna em termos de sentido existencial. A era moderna não foi para eles um mero acontecimento social. Ora, não foi casual que Strauss dedicou interpretação, essencialmente, impar daquele que estabeleceu os fundamentos da filosofia política moderna; e que Arendt propôs construção narrativa do que pode ter sido a maior invenção das sociedades modernas. Hobbes é o principal teórico do Estado moderno. E a invenção dos campos de concentração foi algo nunca visto pelo menos nas experiências dos séculos XIX e XX. Leo Strauss ao abordar a filosofia política de Thomas Hobbes como evento intelectual moderno que produziria as condições para a consolidação do relativismo moral (e cultural), não estava escolhendo aleatoriamente qualquer autor do panteão de filósofos pós-mundo antigo e medieval para justificar suas premissas conceituais; Hobbes mais do que Maquiavel e Marx os dois grandes pensadores da política como simétrica ao Estado, percebeu desde seus primeiros escritos até *Behemoth* a relação intrínseca entre o Estado (moderno) e as feições morais, culturais e psíquicas dos indivíduos. De maneira que a extensão concreta de tal construto (para usarmos certa terminologia hobbeseana) ao longo da era moderna pode fazer com que no momento de seu desaparecimento toda uma ordem social desmoronasse – e terminasse nos campos de concentração nazista e stalinista. E nesse quadro histórico-político que podemos vislumbrar o drama de Hannah Arendt.

Com efeito, Strauss reabriu ou fez retornar a querela entre os antigos e os modernos – com fundamental mediação de Carl Schmitt – e desde o início ele foi convicto do caráter superior do pensar e ensinar antigo (STAUFFER, 2007, p. 224); enquanto Arendt esteve segura ao entender que era preciso pensar (e posteriormente,

repensar) o Estado-nação como organização política (BENHABIB, 2003, p. 42). (E ela percebeu malgrado as virtudes políticas e legais do Estado-nação que este trazia, contraditoriamente, no seu espaço simbólico de organização, complexos e problemáticos elementos ideológicos do nacionalismo, comunidades raciais de sangue (Idem).) Mas a descrição compreensiva da devastação do mundo europeu possuía variações adicionais como se pode verificar da exposição que empreendemos tanto do *PPH* como do *OT*. Quando Arendt afirmou que o totalitarismo tinha em um dos seus elementos de cristalização a propaganda e a ficção, o que ela estava nos dizendo era que: os movimentos modernos chegaram a tal nível de desenvolvimento econômico, tecnológico, burocrático e científico (social em suma) que o eixo na qual nossa era passou a se organizar foi aquele em que o homem acreditou que “tudo é possível”. É dessa forma que a utilização da propaganda, de um mundo fictício donde a realidade tem de mudar a todo o momento (e até instante), de modo a se adaptar às leis da natureza e da história – que fazem da existência e do mundo meras áreas da suposta efetivação da noção prática do tudo é possível –, se tornar imprescindível no governo totalitário. Somente a ficção de que o homem poderia mudar a natureza é que permitiu na modernidade a absoluta destruição (a morte) do “sujeito jurídico [institucional] [...], da pessoa *qua* sujeito de direitos (BENHABIB, 2003, p. 65). A perda da estabilidade transcendente da política havia sido em uma Arendt afetada – motivo de diversas perturbações pessoais e teóricas. E Strauss ao estudar a evolução intelectual de Hobbes notou o que seria na sua interpretação esotérica sobre a decadência dos modernos a causa do esfacelamento de toda estrutura de obrigação (do dever) que sustentava a ordem existente. A passagem de Hobbes do aristocratismo, [the aristocratic virtue], para a história representava para Leo Strauss a negação radical das formas mais necessárias de autoridade moral e política – qualquer ordenamento social razoável na leitura straussiana tinha de preservar a “hierarquia natural [...] [e um] universo não-teleológico” (HILB, 2005, p. 174). Mas as perguntas que Leo Strauss e Hannah Arendt estavam propondo nos seus respectivos trabalhos traziam em si mesmas as considerações teóricas como respostas às angústias do tempo. Em outras palavras; Strauss não foi apenas u erudito historiador das ideias da tradição de pensamento político ocidental (de Sócrates a Nietzsche), e Arendt não estava, exclusivamente, dando forma narrativa a faros materiais recolhidos da história das sociedades europeias. Assim, *PPH* e *OT* devem ser lidos como o a introdução geral da teoria política de um e outro. Não se trata de diminuir a importância intelectual e acadêmica dos escritos que tornaram Arendt e

Strauss reconhecidos nos ambientes de alta cultura e de discussão erudita – trata-se, isto sim, de apreender seus diagnósticos como representações conceituais que irão suportar a forma transcendente da ação política (o aspecto imanente das tensões da teorização de Arendt) e o caráter decisionista intransigente de afirmação dos padrões naturais imutáveis (enquanto solução para a constelação dialética da escrita esotérica de Leo Strauss). Essencial para o argumento da presente pesquisa é essa última reflexão; bem como para sustentarmos uma leitura alternativa ao mainstream straussiano e arendtiano. Da interpretação de Hannah Arendt em *OT* desdobra-se a teoria da ação (política) e da pluralidade humana que deve aparecer no espaço público – é a resposta ao caráter de “cessação do mundo” na era moderna, e ao elemento caótico do “movimento de destruição” da vida humana possível. Respectivamente essas são as abordagens de Dana Villa (2000, p. 6) e Margareth Canovan (2000, p. 26): dois dos principais intérpretes do pensamento político de Arendt. Enquanto que na leitura dos straussianos acerca da PPH, ele tinha o escopo de restaurar “a questão da ordem correta de sociedade”, de “ir além do horizonte do liberalismo [...]” ou ainda de ser um livro na qual, simples e ingenuamente, estava-se aprendendo “a ver as questões como os próprios autores” viam elas mesmas, de modo que através disso Leo Strauss poderia alcançar o “conhecimento da antiguidade”, algo que o faria conformar uma teoria política “exterior” ao “ponto de vista [...] moderno” – essas leituras convencionais correspondem a David Stauffer (2007, p. 225), John P. McCormick (1994, p.636) e ao straussiano Allan Bloom (1947, 383).

O que gostaria de problematizar nos dois próximos capítulos é se é possível ler na teoria política de Leo Strauss e Hannah Arendt, os fundadores dessa (em sentido amplo), aspectos de tensão nos lineamentos constitutivos internos à própria teoria. E só poderemos empreender tal leitura, se conseguirmos pronunciar os nexos conceituais que estão estilhaçados pelo tempo da teoria. Se conseguirmos escrever a partir da constelação imanente poderemos abordar de como os problemas de uma era tão complexa como a moderna – e tal como ela foi recebida por Arendt e Strauss – estende-se no próprio enredo dos escritos principais de nossos dois autores. (Significa dizer que ler, por um lado *OT* e *PPH*, como intervenções teóricas no conjunto dos dados apresentados pela história seguidos pela proposta política para um novo momento da humanidade em *A condição humana* e *Direito natural e história* complementados por interpretações sobre a revolução americana e o pensamento de Maquiavel, e por outro

lado, como formulações conceituais justapostas de temas construídos pelos intérpretes na leitura de textos com premissas e proposições distintas não permitem reconstruir dialeticamente os problemas da teoria política de Arendt e Strauss – inviabilizando a compreensão de que nas tensões e até equívocos os dois emigrados alemães foram eminentes pensadores da política. E de certo modo são imprescindíveis nas reflexões contemporâneas sobre a política e suas sucessivas crises: mesmo que não concordemos com as teorizações que realizaram.) É na unidade do diverso, a figura estrutural da constelação imanente, que poderemos evitar aquelas duas limitações interpretativas e sugerirmos uma exegese mais alternativa. Quer dizer; a ciência política das armas que Leo Strauss constrói no *Thoughts on Machiavelli* está, mesmo que com especificidades textuais por se tratar da leitura de um pensador político, na disposição de problemas que surgem das postulações hobbeseanas enquanto desprezo pela ordem transhistórica imutável – a recusa moderna pelo ordinário que Strauss verificou ao longo de todo *Direito natural e história* somente seria contida com uma ciência política prática que se propusesse ao enfrentamento (demoníaco) com a teoria política moderna e suas implicações. A ordem imutável (a lei natural) deveria, necessariamente, despir-se de seu aristocratismos se quisesse defrontar-se com os opositores da natureza ordinária. O mistério esotérico do Maquiavel de Leo Strauss tem de ser buscado a própria conformação do texto de *Thoughts...* e no seu legado em Hobbes, Rousseau, Burke, Marx, os direitos civis e a democracia liberal. Com efeito, o teórico da transcendência imutável como pressuposto para o melhor regime político, na imanência constitutiva dos seus problemas filosóficos e existências teve de se transfigurar no pensador da ação prática – decisionista. Enquanto que a transcendente teoria da fundação constitucional na incessante procura por um espaço estável que *Sobre a revolução* propõe está intrinsecamente associada à crítica de Arendt à sistemática moderna dos movimentos do corpo em busca de sua satisfação que invade o mundo público e os negócios políticos que ela apresentará em sua discussão em *A condição humana*; ou seja, é como se Arendt tentando apresentar soluções para a perda do mundo humano – o momento na qual todo o ocidente oscilou entre formas de vida assentadas no dueto social-privado (a intimidade, a introspecção, o individualismo isolacionista, o utilitarismo radical) e na ficção propagandística de que o futuro era não só possível, mas já estava sendo vivido – suspendesse esse mesmo mundo na obsessão por uma ação política que restabelecesse nossos laços comuns. Diferentemente de Strauss que diante das circunstâncias modernas da existência as enfrentou com seu esoterismo prático, Arendt foi buscar na glória

política do lançar-se na criação de algo inteiramente novo as respostas para um mundo sem glória e nobreza pública: um mundo excessivamente ordinário. Na equação imanente dos problemas e resoluções em *OT*, *A condição humana* e *Sobre a revolução* a ação política no mundo irrompe como o momento da transcendência enquanto tal pela política. Foram as formulações de Robert Pippin (2005, pp. 121-168) que permitiram estruturar a forma desse argumento, uma construção necessária para a modalidade de problemas que esta pesquisa pretende enfrentar, elas estarão dispostas ao longo do texto. No que segue: apresentarei a ação prática decisionista de Leo Strauss e a ação política transcendente pela própria política de Hannah Arendt.

Excursus sobre Martin Heidegger

*Leo Strauss e Hannah Arendt foram os mais conhecidos e importantes alunos de Martin Heidegger*⁵⁴. Este excursus não tem como objetivo discutir teoricamente a presença ou não dos problemas da filosofia heideggeriana no que podemos chamar de seus principais herdeiros. Ele aqui funciona ao modo de apresentar uma certa unidade do diverso de nossos dois autores e com isso nos auxilia quanto a afirmar da pertinência em se estudar conjuntamente e em um mesmo mapa cognitivo de problematização a autora de *A condição humana* e o autor de *Direito natural e história*. Com efeito, Seyla Benhabib permaneceu sempre ao longo de sua vida uma profunda admiradora de Heidegger, de seu pensamento, do seu ser-no-mundo [Being-in] e de seu ser-no-mundo-com-os-outros [Being-with-others], isto é de sua filosofia da dimensão existencial constitutiva do ser (2003, p. 53); e Steven Smith nos diz que Heidegger havia exercido um profundo impacto sobre Leo Strauss que chegou a dizer após assistir seus seminários em Freiburg⁵⁵ como Arendt, que comparado com Heidegger o pensamento

⁵⁴ Herbert Marcuse foi outro dos alunos judeus-alemães de Heidegger.

⁵⁵ Como Hannah Arendt, Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer, Leo Strauss fez parte do círculo Heidegger.

de Max Weber era o de “uma criança órfão” (2009, p. 15). Mas seu DNH guardava uma posição ambígua com a filosofia heideggeriana. Ele foi uma resposta crítica e uma aceitação tácita de certas concepções de Heidegger concernente ao ser. Enquanto que a teoria política de Hannah Arendt foi um heideggerianismo se a “temporalidade e a finitude” (BENHABIB, 2003, p. 53). Assim, Leo Strauss, se seguirmos as indicações de Richard Velkley, compartilhou com Heidegger o problema ocidental do esquecimento do ser, do ocultamento do ser (encrostamento...), do esquecimento daquele espaço da natureza ordinária que conduziu toda uma sociedade e sua cultura à crise (2008, p. 253). Mas Heidegger verificou que a época moderna era a extensão do esquecimento platônico do ser. Era preciso destruir a tradição. Strauss concluía que aí residia o niilismo heideggeriano – pois ele, Heidegger não vislumbrou uma ciência política que pudesse fazer não o ser enquanto tal ser reapropriado, mas que se revelasse na forma de experiência política e prática. A alternativa de Strauss aos problemas de Heidegger era uma teoria política que restaurasse a existência política ordinária aceitando os desafios da modernidade. E Arendt compreendeu todas as implicações da filosofia de Heidegger para o futuro do pensamento humano. O ser-no-mundo-com-os-outros que o heideggerianismo legara era a “condição humana da pluralidade” (BENHABIB, p. 53). Mas Heidegger se angustiava com essa condição temporal de finitude e assim percebendo Arendt luta contra o drama filosófico e existencial de seu professor. Se ele viu na condição de pluralidade problemas para o ser – ela fez constituir a partir disso a política. A ação política emergiu, transcendeu a, da própria condição humana de pluralidade: não da finitude; mas da possibilidade de algo novo. Para Leo Strauss, portanto, Heidegger se lançou no “abismo” do niilismo e com ele trouxe a Europa – “o [niilismo] existencialismo pertence à decadência da Europa” (2008, pp. 51, 55) –; e para Hannah Arendt, a angústia de Heidegger o fez buscar o “lugar da calma [...] a morada do pensamento” e ela ainda pode dizer: a “tempestade que atravessa o pensamento de Heidegger [...] não provem do tempo” (Idem, pp. 121, 126). (A ação dos sistemas de conselhos como veremos era uma tempestade dentro do tempo contínuo...) Teoria política foi o que faltou para o homem de Messkirch.

Capítulo 3 - Da Ordem Natural Imutável à Ciência Política das Armas: Leo Strauss e as convenções modernas.

No último capítulo do se *PPH* Leo Strauss afirma que a crítica de Hobbes a:

Aristocratic virtue and his denial of any gradation in mankind gains certainty only through his conception of nature, according to which there is no order, that is, no gradation in nature. The idea of civilization achieves its telling effect solely by reason of the presupposition that the civilization of human nature can go on progressing boundlessly, because what tradition in agreement with common sense has understood as given and immutable human nature is for the main part a mere natural limit which may be over passed. Very little is innate in man; most of what is alleged to come to him from nature is acquired, and therefore mutable, as conditions change; the most important peculiarities of man – speech, reason, sociality – are not gifts of nature, but the work of his will (STRASSUS, [1936] 1973, pp. 167, 168).

No *Direito natural e história* (doravante *DNH*) Leo Strauss considera necessário responder ao desafio estabelecido pela filosofia política de Thomas Hobbes. Mas já na intransigente percepção de que o autor do *Leviatã* criou, apresentou e difundiu os parâmetros constitutivos do ocidente moderno (a construção acelerada da civilização [progressing boundlessly]) Strauss forjou sua ciência política do ordinário. Pois somente ordens transcendentais que tivessem a capacidade de restringir decisivamente o work of Will poderiam restabelecer a esperança de se conformar um regime político baseado nas gradações da natureza. Em vista disso, como essa configuração de problemas irrompe na forma teórica do texto de *DNH*? E quais as tensões imanentes que emergem dessa estruturação de indagações que Strauss procura enfrentar? E como esses problemas, uma vez estruturados argumentativamente, se desdobram na leitura esotérica (hermenêutica) de Maquiavel em seu trabalho *Thoughts on Machiavelli*? Novamente aqui, o trabalho será de reconstrução dos escritos straussianos. No entanto, uma reconstrução em três níveis de elaboração. À medida da em que nossa interpretação de *PPH* objetivada exclusivamente, traçar os nexos fundamentais do diagnóstico de Strauss sobre o declínio da era moderna – isto através de erudita e inovadora reflexão crítica

sobre o pensamento de Hobbes – foi nos necessário relativamente reconstruir evolutivamente o texto ali analisado.

O eixo do qual partimos para modelar substantivamente a reconstrução, a saber, a lei natural (dever e obrigação) em oposição a direito natural (o temor de morte violenta) é um consenso nas pesquisas e textos sobre o Hobbes de Leo Strauss. (Claro que, eventualmente, estilizamos em algumas considerações como pode ser percebido naquele contexto.) Neste momento aquela modalidade reconstrutiva não suportará os objetivos e os problemas que serão enfrentados no presente capítulo. Assim, no interior mesmo do nosso quadro de indagações desdobraremos nossa interpretação em três níveis (de reconstrução). No primeiro nível reconstruo o texto de *DNH* não tomando o primeiro capítulo sobre a crítica de Strauss ao historicismo e evoluindo analiticamente até culminar no confronto straussiano com Edmund Burke (um procedimento que inviabilizaria nossa leitura de Strauss tentando identificar seus paradoxos e tensões), mas verificando a noção straussiana de mundo natural ordinário (ou pré-teorético, de acordo com Pippin) contido nos capítulos *III- A origem da ideia de direito natural* e *IV - O direito natural clássico*. Está e a arte da modalidade imanente de reconstrução, pois com isto poderemos fazer Strauss fazer emergir o Leo Strauss que queremos apresentar ao nosso leitor. É dessa forma que nosso segundo nível de reconstrução irromperá da própria teoria straussiana da transcendência pré-teorética, uma vez que a crosta civilizacional foi se tornando cada vez mais espessa [progressing boundlessly] ao longo do desprezo moderno pela ordem natural imutável era necessário para Strauss defrontar-se, radical e intransigentemente com os supostos responsáveis por tal situação; reconstruiremos neste ponto os lineamentos constitutivos mais irascíveis da leitura que *DNH* irá empreender daqueles todos que encerraram definitivamente com ideia de natureza e direito natural clássico. Nossa hipótese de trabalho, então, é que *Thoughts on Machiavelli* resolve parcialmente as considerações straussiana acerca do destino da sociedade moderna; esse será nosso terceiro nível de reconstrução imanente. Gostaria de dizer ainda que antes de adentrarmos no cipoal hermenêutico da extraordinária interpretação de Leo Strauss sobre Maquiavel na forma estilizada de excuro leremos a noção escrita esotérica que está presente no em *Persecution and art of writing* – publicado pela vez em 1941 na *Social Research* de novembro e depois reunido em livro que levou o mesmo nome do artigo em 1952 (reimpresso em 1988) – esse excuro implicará na preparação para verificarmos o que *Thoughts on Machiavelli* pretendia

para além de um comentário erudito. Em suma; nossa reconstrução imanente compreenderá: 1) em uma reconstrução ponderada da ideia de natureza; 2) uma reconstrução indagativa à teoria moderna do direito natural e 3) um reconstrução do sentido esotérico do *Thoughts on Machiavelli*. Com essa constelação – poderei chegar aos meus objetivos e sugerir uma leitura um pouco mais alternativa e heterodoxa deste que foi um dos fundadores da teoria política (contemporânea) tal como a conhecemos hoje nos departamento de ciência política; isto posto o que Leo Strauss.

I

Quando Socrates, Platão, Aristóteles e Tucídides no contexto de uma Atenas em crise⁵⁶ fizeram nascer à filosofia política ou ainda a ciência política já subsistia o direito natural. Vale dizer, “a ciência política” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 97) é contemporânea dos problemas do direito natural. Claramente, Leo Strauss está propondo nesta investigação compreender de maneira não-científica os padrões existenciais que estão subjacentes à ideia de direito natural, de sorte que enquanto isto não for feito “a ideia de natureza [permanecerá] ignorada” (Idem). Implicando no nosso não entendimento do que a noção de natureza poderia, eventualmente, significar na edificação de uma ciência política que possibilitasse a instauração – do melhor regime político e da melhor forma de governo. Aqui o recurso à marcação aristotélica da história grega da filosofia é fundamental nas considerações iniciais de Leo Strauss. Conforma o padrão filosófico antigo (convencional), “é a tarefa da filosofia” desvelar a natureza; de modo que sem a presença da filosofia nada se removerá na descoberta daquela (Idem, p. 98). E sem a revelação⁵⁷ da natureza não podemos apreender o significado do direito natural, pois a “descoberta da natureza necessariamente antecede a descoberta do direito natural” (Idem). Strauss, assim, está preparando seu texto para apresentar a seu leitor os liames que fundam a ordem pré-teórica; e como tal ele teve que começar daquele ponto da história da humanidade na qual o pensamento (na sua estrutura cognitiva) se lançou na busca efetiva, metafísica pode-se dizer, das coisas primeiras – os labirintos mais naturais de toda a existência. É como se a filosofia fosse

⁵⁶ Eric Voegelin foi quem afirmou que a ciência política nasceu nas horas de crise na sociedade helênica de Platão, quando a ordem social fraqueja e se desfaz. Para ele “a fundação da ciência política por Platão e Aristóteles marcou a crise helênica”. Ver *A Nova Ciência Política*, ed. Universidade de Brasília.

⁵⁷ Revelação foi um dos temas mais importantes do percurso intelectual de Leo Strauss, é desta questão dentre outras que ele aborda a ordem natural transcendente e imutável. Ver Leora Batnitzky - *Leo Strauss and the Theologico-Political Predicament* in *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge. Cambridge University Press.

necessária para se entender o “pré-filosófico” (Idem). Trata-se então para Strauss de estabelecer o estilo narrativo da sua pesquisa sobre a natureza. Ora, o único recurso de linguagem que poderia ser mobilizado por ele havia sido associar a noção de natureza ao pré-filosófico. Com efeito, na linguagem da narrativa straussiana o pré-filosófico, a natureza, corresponde ao que *DNH* nomeia de o “modo ser” das coisas (STRAUSS, [1952] 2014, p. 99). Na medida em que o modo de ser das coisas é aquilo que as coisas são por elas mesmas sem a sobreposição sistemática de conceitos ou convenções, normas ou padrões estabelecidos de justiça (direito), elas são o núcleo fundamental da existência da natureza – elas transcendem os aspectos contingentes da artificialidade enquanto tal. Dessa forma, o direito natural ou a ideia de natureza, na teorização de Leo Strauss é aquilo não passível de similitude na estruturação da maneira de viver: ou seja, “latir” é o “modo de ser de um cão” e ele por isso “não pode beber vinho”, assim como “os judeus” não comem “carne de porco” e consequentemente não é da sua natureza originária “menstruar”. Que é a definição pré-científica de mulher (Idem). Portanto, “o modo de ser é o equivalente pré-filosófico de natureza” (Idem). É preciso ponderar que nesse momento da argumentação Strauss está iniciando uma reflexão que será decisiva neste contexto de *DNH*. Evidencia-se isso de quando ele propõe uma certa tensão compreensiva no que concerne ao significado do modo de ser das coisas como equivalente à natureza – aqui Strauss está supondo que em dado momento o costume não era diferenciado do modo de ser. Tradicionalmente o costume é entendido como aquilo vai se cristalizando ao longo da temporalidade humana (não implicando com isso imutabilidade das coisas: o costume, dito de outro modo, é a cristalização de processos de mudança e permanência, alteração e adaptações a determinadas situações e circunstâncias). O problema é que os “modos de ser [...] são sempre e em toda parte os mesmos” (Idem). Mas essa construção textual enigmática de Leo Strauss foi resolvida de duas formas conceituais e interpretativas. Pela ideia de autoridade no momento político-social e pela conformação do convencionalismo. O eixo de articulação destas duas formulações conceituais de *DNH* é o de “modo correto de ser”.

Posto que a hermenêutica straussiana é por demais labiríntica, convém antes de considerarmos a formulação acima fazer uma advertência. Supõe-se no tratamento teórico-analítico desta parte do escrito de Strauss que implícito a suas reflexões sobre a ideia de natureza (o modo de ser das coisas...) ele esteja introduzindo uma noção específica de autoridade, como a expressão desdobrada (e institucional) da varias

modelações do modo de ser das coisas. Como se na própria configuração existencial da natureza se figurasse os elementos de autoridade – dado que o que é por natureza enquanto tal (as mulheres menstruam, os cães latem e os judeus não comem carne de porco) é sempre o núcleo último das formas originárias da vida. Sendo assim, são estruturalmente as coisas mais antigas os princípios iniciais. E sua ancestralidade é, portanto, o suporte de toda ideia de autoridade: correspondendo ao modo de ser das coisas. Mas a noção de autoridade, tal como Strauss a elaborou nesse contexto, adquire outro sentido na constelação narrativa do texto de *DNH*; pois enquanto não se colocar em dúvida a correção da ideia de autoridade o “surgimento da ideia de direito natural” está restringindo à leitura do intérprete. E justamente isto que Leo Strauss quer evitar. Ele está buscando aquele espaço na qual a própria ancestralidade-autoridade pode ser submetida ao questionamento natural e do transcendente. Com efeito, o momento político da autoridade funciona para Strauss sedimentar o argumento de que mesmo a ancestralidade não deve ser um obstáculo na busca pela natureza – na “busca”, consequentemente, “do direito natural” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 102). Sendo assim, e não é por acaso, que Sócrates é um filósofo decisivo nesse ponto da procura de Strauss pela ideia de natureza imutável. “Sócrates [na] busca do direito natural [...] discute o direito natural” e em fazendo isso “pressupõe [um]a dúvida sobre o código ancestral” (Idem); o “exame crítico” de Sócrates “na presença de jovens” é o desafio intransigente à autoridade. A forma da autoridade estava entre uma das preocupações straussianas e, pode-se até, eventualmente, afirmar que ela era a principal inquietação do seu *corpus teórico*. Pois a autoridade e/ou ancestralidade poderiam se deslocar para o convencionalismo. Se a busca pela natureza significa a busca pelo que é bom por natureza – aquilo que é originariamente belo e virtuoso – então o exame crítico da autoridade tem de antever a sua passagem, sub-reptício, para a convenção. Para Strauss: o que é bom pelo seu modo de ser “se distinguirá do que é simplesmente bom por convenção” (Idem, p. 103) positiva. De sorte que o convencional é ponto de convergência de todas as “coisas artificiais” (Idem, p. 106), e que como tais podem ser estabelecidas e reestabelecidas e até transformadas pelo homem. O que funda e efetiva a proposição de que certos homens serão escravos uma vez que suas sociedades perderam a guerra não é a natureza ou o direito natural pré-teorético – mas as estruturas (políticas, culturais, morais e intelectuais) das convenções. (“A justiça não tem nenhum apoio supra-humano [...] [ela] se deve exclusivamente às atividades, e, basicamente, às decisões humanas” (Idem, p. 112), voltarei a esse ponto mais relativo ao regime político

e à forma do governo na sequência da exposição.) Leo Strauss está forjando então a seguinte consideração na sua interpretação da ideia de direito natural: aquilo que é do âmbito da artificialidade, do “planejamento humano” (STRAUSS, [1952 2014], p. 106), não pertence ao espaço originário dos modos de ser das coisas primeiras tal modo que por essência são inferiores a essas; em outras palavras, as coisas empreendidas pelo homem – “a engenhosidade humana” (Idem) – são a posteriori das coisas primeiras (o conceito de mulher e posterior à menstruação que pertence ao do modo de ser da mulher) e assim podem ser constituídas por múltiplos relatos teóricos, culturais e científicos. Por isso as convenções na hermenêutica straussiana, sempre estão indissociavelmente atreladas àquilo que “os homens podem enxergar” (Idem) implicando na noção problemática na qual só deve haver obediência a certos padrões convencionais de existência enquanto os homens cognoscivelmente as possam ver – e em não as aceitando mudá-las de acordo com novas convenções e artifícios. A questão para *DNH* passa a ser, portanto; “a descoberta da natureza” (Idem). Mas Strauss delimita sua indagação. Conquanto ele tenha ponderado a fundação do convencionalismo como “planejamento humano” visivelmente cognoscível e pressuposto o espaço natural do pré-teórico sua solução para tal problema inevitavelmente teria que enfrentar esses discursos sobre maneiras de vida tão distintos. A complexidade da teoria política de Strauss, tal como ela se revelará na sequência de suas elaborações, irá aparecer, justamente porque mesmo que irrompa a possibilidade humana da busca pela ideia do direito natural: ela será, necessariamente, mediada pelas estruturas convencionais do mundo planejado. O objetivo teórico de Leo Strauss neste contexto da abordagem é associar a busca do modo de ser das coisas com procura intransigente por aquelas coisas “que são imperecíveis” (Idem, p. 107). Vale dizer, na narrativa straussiana o que se deve buscar é a dignidade ordinária dos seres – deve-se descobrir qual o significado de uma maneira de vida (política), relativamente não convencional, portanto que se aproxime do “eterno” (Idem). Com efeito, aqueles seres que conseguem uma existência circundada pelo seu modo de ser, ou de acordo com a noção de direito natural, são dignamente superiores, pois encontram, aceitam e lutam por “seu lugar na ordem [já] constituída [e] por aquilo que sempre existe” (Idem). (De modo contrário os seres que procuram o convencionalismo, são sempre passíveis de reflexão e negação, e podem conseqüentemente transformarem-se em “não-ser”.)

Assim, as considerações de *DNH* passam com maior ênfase a distinguir aquilo que é por natureza daquilo que é por convenção. Precisamente neste ponto Leo Strauss apresenta uma formulação imprescindível para a compreensão de sua obra e do conjunto de seu pensamento político. Ele diz que “o costume ou a convenção se dão a conhecer como aquilo que esconde a natureza” (STRAUSS, [1952] 2014, p.112). De fato, o mistério dessa passagem de *DNH* tem de ser interpretado na própria estrutura imanente do texto straussiano; isto quer dizer que certas distinções e certas proposições extraídas do ordenamento político e social são decorrentes da justiça humana. Essa “não tem nenhum apoio supra-humano” (Idem), ou seja, as conformações (culturais) que estabelecem os modelos de convivência produzem para Strauss um duplo efeito; por um lado criam as normas de existência nas quais os homens têm parâmetros teóricos, científicos e até filosóficos para dizerem o que é injusto (e não aceitável) no que concerne ao desenvolvimento civilizatório [progressing boundlessly], e por outro lado tal circunstância enreda-se na fatalidade do ocultamento sistemático da natureza. Quer dizer, em toda forma de convencionalismo que vai se encrostando no fazer do artifício humano começa a aparecer (na linguagem e na ação prática) “a negação do direito natural [...] [das] inclinações e desejos humanos que são conformes à natureza [...] portanto bons para o homem” (Idem, p. 113). Ainda assim, na ênfase compreensiva que *DNH* está propondo acerca de uma “distinção clara entre o natural e o convencional” é inarredável o retorno àquele momento da vida dos indivíduos na qual as convenções e o costume (a autoridade desdobrada) não haviam se constituído. Não obstante essa formulação teórica, Strauss não se volta para o pré-teorético – mas para a figura institucional que mais exigiu que os modos de ser das coisas fossem ocultados, a saber, a sociedade civil⁵⁸. (Se quisermos definir toda a era moderna em um único termo: este seria o de sociedade civil.) A questão passa a ser: por que das “origens [e]/ou gênese da sociedade civil” (Idem, p. 115). Utilizando uma construção de Hegel, Strauss inicia suas reflexões dizendo que a formação da sociedade civil (“a origem histórica do Estado”) deve ser compreendida na ideia e na prática moderna de “rejeição da natureza como padrão” (Idem). Na concepção da modernidade: “a vida conforma à natureza [era] necessariamente imperfeit[a]” (Idem, p. 1116), e que por consequência, deveria ser extirpada pela crosta da civilização. Ocorre que a sociedade civil é interpretada por Leo

⁵⁸ Strauss, já nos Estados Unidos foi crítico dos movimentos que surgiam na sociedade civil reivindicando seus direitos. É evidente que Strauss associava estes movimentos com seu modelo de convencionalismo. Sobre isto ver Stephen M. Feldman - *Democracy and Dissent: Strauss, Arendt, and Voegelin in America*, Denver University Law Review, v. 89.

Strauss como a articulação geral das múltiplas formas de convenção. E que sendo assim a cada articulação geral que surge a partir da convivência humana aparece um tipo específico de sociedade; quer dizer, não há um modo universal e eterno de convencionalismo – o que significa dizer que dada às diversidades de convenção “não pode haver direito natural porque as coisas justas [a sociedade civil, o convencionalismo] diferem de uma sociedade para outra” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 116). Ora, a abordagem straussiana se vê assim na necessidade de “reconstruir o argumento convencionalista” (Idem), mas agora circundado analiticamente; primeiro pela ideia moderna de sociedade civil, e segundo pela concepção habitual (projetada) dos princípios de justiça. Acerca do convencionalismo no plano analítico (hermenêutico) da sociedade civil já apresentamos algumas formulações necessárias para a construção do nosso argumento. Gostaria de acrescentar apenas que para Strauss subjacente à ideia construtivista de sociedade civil está presente o discurso sobre a capacidade da estrutura da natureza (da noção de direito natural) diferenciar o perfeito do imperfeito, de estabelecer parâmetros valorativos sobre o “certo ou o errado” (Idem, pp. 114, 115).

Os princípios de justiça que mobilizamos há pouco como variante hermenêutica do convencionalismo serão decisivos na teoria straussiana de direito natural: da ideia de natureza ordinária. Strauss afirma que “só pode haver direito natural se os princípios do direito forem imutáveis” (Idem, p. 117). Mas o convencionalismo encerra pressupostos fundamentalmente distintos, ele sustenta todas as suas construções teóricas e práticas a partir do fato de que “os princípios do direito [da justiça] são mutáveis” (Idem). Posto que uma diversidade de problemas vai se formando ao longo do tempo histórico é evidente, tendo e vista essas premissas, que a justiça deve ser considerada no interior de um amplo espaço de variedades de convivência. E todo modelo moral e legal, por conseguinte tem de ser “compatível com o fato de que todos os homens” (Idem) e todas as sociedades são eminentemente distintos dos padrões constitutivos do direito natural. A imutabilidade da natureza tornaria com isso nossa percepção de boa vida incognoscível – é contra tal experiência pré-teorética que os princípios de justiça são erguidos pelo convencionalismo. Disso se segue três modalidades de justiça como que contrapostas à ideia de natureza: na primeira delas Strauss afirma que a questão que origina as convenções de justiça é o inconformismo (antigo e moderno) na qual se estabelece que “viver bem” (Idem) só pode ocorrer com a vigência dos princípios de

justiça – variegados –; na segunda modalidade (após a noção e justiça como organizadora do bem viver) *DNH* compreende a justiça como elemento de conhecimento teórico e conceitual dos caminhos necessários para se chegar á boa ordem política e social; e na terceira modalidade nos defrontamos com a observação de que os princípios de justiça tem presença sensível (“qualidades sensíveis” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 117)) – isto sugere, novamente, que o convencionalismo, e agora de maneira mais clara, é um processo de ocultamento da natureza. Visto dessa perspectiva, a problemática straussiana no âmbito de *DNH* é configurada tendo como experiência prática o fato de “que as noções de justiça diferem de uma sociedade para outra ou de uma época para outra” (Idem, p. 118). Pode parecer tautológico essa reconstrução, no entanto, os planos da hermenêutica política de Leo Strauss estão sutilmente alterando o núcleo da teoria: aqui Strauss esta preparando seu argumento para enfrentar a “cessação do mal” (Idem, p. 119). Após modular triplamente os princípios de justiça *DNH* introduz na exposição a ideia de corrupção. Do ponto de vista imanente, supõe-se que a indagação será posta na capacidade das múltiplas maneiras do convencionalismo em restringir categoricamente o momento na qual as próprias convenções edificam normas corruptas de existência e de organização da política: em outras palavras o problema da teoria política de Leo Strauss é como se opor a princípios de justiça que criam civilizações fortemente acidentais. Como se as “discordância[s] e flutuaç[ões]” (Idem, p. 120) sobre os princípios de justiça pudessem (e de fato levassem) à “loucura [e à] baixeza” (Idem, p. 121). Assim, dado que os acidentes civilizacionais decorrem da diferença de opinião (linguagem e prática) “entre princípios de justiça [revelando] uma perplexidade genuína [...] o problema, portanto, depende[ria] agora do resultado da análise da lei” (Idem, pp. 120, 121). O convencionalismo e/ou os princípios de justiça convertem-se neste momento de *DNH* em estrutura legal-constitucional da cidade. Aqui a encrosta da civilização torna-se mais intensa e subjetivada – efetivamente modernizando-se. Notemos de passagem que “a cidade [a lei como consenso prático] é um multidão de cidadãos” (Idem, p. 124). Sendo assim o que está posto para a lei é o quanto a sabedoria do seu construtivismo está verdadeiramente respeitando os lineamentos internos da própria sabedoria. Uma vez posta essa consideração Strauss está evidentemente, não questionando a sabedoria das leis enquanto tal, ele esta isto sim, colocando em duvida caráter daqueles que presidiram a “elaboração [das] leis” (Idem, p. 121). Segue-se daí, no raro momento de raciocínio prático, diversos exemplos mobilizados por Leo Strauss das implicações do convencionalismo legal.

O ponto de articulação aqui é a seguinte construção interpretativa de *DNH*; a saber, “a lei pretende salvar as cidades e tudo o mais. E se diz protetora do comum” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 122). Ocorre então as seguintes experiências. Na prática o convencionalismo na forma de parâmetro legal pretende alcançar o bem comum. Ao empreender os mecanismos pelos quais se quer atingir o bem comum a convencionalismo está supondo promover uma boa vida para toda a cidade. Se a cidade é não só a representação consensual de certas opiniões legais, mas também uma unidade – “com sua constituição e regime” – (Idem, p. 123) significa afirmar que seu ser institucional pode ser “uma democracia, uma oligarquia, uma monarquia e assim por diante”. Disso se segue que a noção de bem comum (enquanto princípio convencionalista) em uma sociedade particular deve ser compatível com sua unidade institucional, de tal modo que as leis e convenções que supõem a boa vida de todos são na verdade as leis e convenções daquele segmento da cidade que está “no comando” das instituições naquela circunstância histórica (Idem). Ora, diz Strauss: “a democracia [a unidade institucional para determinada conformação legal] é na verdade o governo da maioria dos adultos que habitam o território da cidade” (Idem). A questão pode ser que essa “maioria correspond[a] aos pobres” – e a lei obedece esse registro. Strauss ainda estabelece outros modelos práticos de convencionalismo como solução para a cidade (diante da imutabilidade da natureza). Ele apresenta as convenções que fazem de um homem um cidadão ou não, e mais á frente, a convenção sobre a magnitude e grandeza da cidade e como isso pode ser decidido. Com efeito, quem estipula quem é cidadão não é a ideia de natureza, mas a “lei e apenas [a] lei” (Idem, p. 124). Em outras palavras, apenas as suposições da ordem natural imutável não serão suficientes para o convencionalismo na organização virtuosa da cidade. O espaço na qual não há nenhum elemento do habitual, do científico, do teórico, do projetado pela razão é inviável para a conformação daqueles que deveriam receber o tributo do cidadão. “Mas [é o] convencional” que transforma – ocultando o direito natural, o modo de ser das coisas – todos os homens em “cidadão” (Idem). Somente a análise legal tem a capacidade de tornar o nato em fato: de modo que os “cidadãos [são] feitos, e não natos” (Idem). A contraditoriedade das convenções legais, neste ponto se repete da mesma maneira de quando a lei assume com objetivo o bem comum. Conquanto a atribuição da cidadania tenha caráter positivo, Strauss pondera que ela se dá no contexto “genuíno” da sociedade civil, isso significa asseverar que a estrutura institucional dessa “coincide com o grupo” (Idem) a qual não há, praticamente, nenhuma distinção de linguagem.

Eles “falam a mesma língua” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 125). Confessadamente, aqui, *DNH* está associando o modo de falar (a pronuncia verbal das experiências desdobradas) “a uma convenção”, e como toda convenção é singular a uma dada sociedade (civil), surge a possibilidade das distinções da língua não ficarem exclusivamente no âmbito estrito da cultura. Num dado momento é a língua que designa quem é “grego e bárbaro” (Idem). O passo seguinte da lei é delimitar não só quem são os gregos e quem são os bárbaros, mas propor a seguinte convenção: aqueles que na língua da guerra são derrotados e “feitos prisioneiros [...] devem ser escravizados”⁵⁹ (Idem). Assim, o ocultamento do direito natural foi a condição dada para a preservação da cidade. Mas a cidade pode propor uma atitude peculiar no que concerne aos negócios externos. Ela pode por justiça decidir não “prejudicar outras cidades” (Idem, p. 127) e com isso resignar-se a uma existência simples e sem gloria. Entretanto, poucas cidades por convenção acordam viver da mesma maneira – ou seja a pobreza sempre foi rechaçada nas leis das cidades, uma vez que ela seria impeditivo de realizar o estar de todos os cidadãos. Aquela cidade que por convenção estivesse apartada da dinâmica comum das outras cidades passaria por experiências que prejudicariam suas próprias convenções internas. E do mesmo modo que “o homem verdadeiramente justo é um imprudente ou um imbecil” (Idem, p. 128), uma cidade essencialmente justa e que age exclusivamente por convenções é insana e merecedora de escárnio.

Com estas reflexões podemos melhor abordar o problema straussiano do direito natural – da ideia de natureza ordinária como. E assim reconstruirmos as constelações conceituais que estão presentes na discussão que *DNH* apresenta sobre o direito natural clássico (Sócrates, Platão e Aristóteles). Partindo de um argumento de Epicuro, Leo Strauss considera que a excelência das coisas está no seu modo de ser, e não na autoridade convencional. Por isso “encontrar aquilo é bom por natureza” (Idem, p. 131) para quem e além de toda edificação teórica de convenções é a tarefa primordial da filosofia (e da ciência política). Pois buscando pela natureza das coisas estamos buscando o bem destas coisas (e para estas coisas), e o que é bom por excelência natural “é antes de todo raciocínio, cálculo, disciplina, restrição ou obrigação” (Idem). Ou seja, o mundo convencional que vai se encrostando por sobre o direito natural é de modo imanente um obstáculo para a realização prática do bem viver. Dessa forma, os aspectos

⁵⁹ É claro que no plano do conservadorismo de Leo Strauss o contrário também pode ocorrer. Suponho que essa era esotericamente sua preocupação. Não foi ocasional que Strauss era um defensor da constituição dos Estados Unidos: que não havia libertado os negros escravos. Ver -

pelos quais o direito natural é superior à justiça e à lei ocorre no momento mesmo em que Leo Strauss introduz a concepção de Protágoras sobre a arte da construção convencional (Idem, p. 141); e quando ele articula tal consideração à ideia de escravidão e de gradações humanas. Posto que a sofística é considerada por Platão o artifício da linguagem para celebrar o construtivismo da argumentação, era claro que qualquer platonista, como no caso de Strauss, irá mobilizar tal evento filosófico para demonstrar que as “teses convencionalista[s]” são sempre distintas e inferiores à natureza. Com efeito, aparece no texto de Strauss a sugestiva análise do Protágoras de platônico distinguindo o sentido das ações de Prometeu e Epimeteu. Ali se identifica que o direito natural, ou o modo de ser das coisas, é “representad[o] pela ação secreta de alguns deuses e pela ação de Epimeteu” (Idem, p. 140), na qual não há a disposição da linguagem teórica para figurar os elementos constitutivos e básicos da existência – aqui, em Epimeteu, “o pensamento é posterior ao ato” (Idem). Todas as formas de viver humano são configuradas, portanto, pela “ação secreta” (Idem) dos deuses e pela materialidade das coisas naturais. Novamente aqui: Strauss está argumentando que as convenções só surgem depois. Muito ao contrário ocorre com a intervenção de Prometeu. A representação prometeica funda os parâmetros de um modo de vivência em que as convenções (a arte, a razão, a filosofia política, a justiça, a lei) são furtadas dos deuses: e posteriormente transformam-se e passam a se revoltar contra os próprios deuses. Disso se segue que a convenção expressada pela “dádiva da justiça” oferecida a todos, e tendo de ser “cumprida perfeitamente pela simples aparência de justiça” (Idem). Strauss, assim conclui esse momento fundamental de *DNH* e de sua teoria política a noção de direito natural igualitário. Ele é categórico neste ponto – os “clássicos” rejeitaram com intransigência qualquer perspectiva de igualitarismo (muito diferente da concepção moderna e civilizada do direito natural). Em vista disso, a escravidão é natural. Bem como a “divisão da espécie humana em diferentes grupos” (Idem, p. 141). O direito natural igualitário se opõe a tal noção. A tese de que ele procura sustentar e que por natureza os “homens são livres e iguais”, e acham-se numa relação inteiramente estruturada a partir desse pressuposto. Sendo assim, se não há superioridade entre os homens pode se afirmar que a “liberdade e igualdade naturais é uma prescrição do direito natural” (Idem), de sorte que quando se configura institucionalmente uma cidade ela se volta contra a ideia de direito natural igualitário⁶⁰: já que toda cidade, ou a

⁶⁰ Esse direito natural igualitário não se confunde com o direito natural moderno. Strauss ainda está trabalhando com as noções antigas de direito natural. O que pode parecer estranho em termos de

maioria delas ao se instituírem como organização social e política dos indivíduos fundam-se “na desigualdade” (Idem). A cidade faz degenerar o direito natural igualitário. A resolução disso, na leitura straussiana do direito natural igualitário é basear construtivamente a feitura da sociedade civil “no consentimento” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 142). Nos termos da teoria do direito natural igualitário para a criação da cidade pressupõe-se um “pacto social [...] originalmente pensad[o] como tese [...] política [...]” (Idem). A conformação do pacto social (do contrato social) na era moderna – como desdobramento histórico do direito natural igualitário – significou o abandono absoluto da ideia de natureza como padrão que estabelece o espaço transhistórico de existência. Seguindo Platão, que observou que o contrato e a convenção que tornou Atenas uma democracia ao mesmo tempo fazia dela “uma das cidades mais imperfeitas”, Leo Strauss diz que: “o contrato [o pacto social] justifica [...] a fidelidade a uma comunidade inferior, [e só] o homem honesto cumpre as promessas feitas em contrato” (Idem). Só o homem honesto – despreza seu modo de ser...

DNH transforma toda essa complexa reflexão acerca da ideia de natureza em ciência política. O direito natural clássico corresponde a esse momento teórico no interior do texto de Strauss. Com efeito, a passagem da noção de natureza, o modo de ser das coisas nelas mesmas para o direito natural clássico foi empreendida primeiro por Sócrates. Ele Socrates inaugurou as “perguntas sobre a vida e os costumes, sobre as coisas boas e as más. Em outras palavras, diz-se que ele foi o fundador da filosofia política” (Idem, p. 145). E essa havia sido seguida e desenvolvida por Platão, Aristóteles, os estoicos e os teóricos cristãos como Tomas de Aquino – e como tal essa clássica concepção do direito natural “deve ser diferenciada da doutrina moderna do direito surgida no século XVII” (Idem). Mas quais as constelações de problemas que Leo Strauss está procurando resolver neste contexto específico de *DNH*?

Vejamos duas passagens fundamentais deste ponto da interpretação straussiana: “a vida conforme a natureza é a vida da excelência ou virtude humana” (Idem, pp. 153, 154); e mais à frente ambigualmente ele diz que o “homem é por natureza um ser social” (Idem, p. 155). Devemos perguntar aqui, então, qual o desdobramento dessas articulações teóricas (e textuais) de Leo Strauss? Todo esse momento de *DNH* apresenta certas tensões no plano da teoria política. Lembremos que para nosso autor o que:

argumentação para quem invariavelmente lida com os teóricos modernos do direito natural, que é o que ocorre nos cursos de graduação e pós-graduação em ciência política.

é bom para o homem, ou o bem humano natural [...] é a natureza do homem, ou a constituição natural do homem. É a ordem hierárquica da constituição natural do homem que oferece a base para o direito natural conforme os clássicos o compreendiam [e] [...] a vida excelente é ávida conforme à ordem natural do ser humano [...] A vida excelente é a perfeição da natureza do homem. É a vida conforme à natureza [...] [e] as regras que delimitam o caráter geral da vida excelente [chama-se] lei natural [e] a vida da excelência ou virtude humana; é a vida de uma pessoa elevada, não a vida do prazer como prazer (STRAUSS,[1952] 2014, pp. 153, 154).

Ou seja, o modo de ser das coisas, a ideia de natureza como fundamento da excelência é oposta ao convencionalismo – é o oposto radical a toda forma de crosta civilizatória. Que oculta com a narrativa e prática modernas os sentidos da existência pré-teórica (natural). A filosofia política clássica para Strauss respondeu a esse problema e apresentou outro. O problema da *politeia* como o melhor e mais adequado regime político com vistas à ideia de natureza. (As considerações estabelecidas por Strauss nesta circunstância teórica particular de *DNH* tinha uma conformação narrativa subjacente, implícita por assim dizer, de caráter ao mesmo tempo epistemológico e das finalidades pelas quais a filosofia política clássica, ou a ciência política, teve seu início. Em outras palavras por que o aparecimento da ciência política clássica? O núcleo hermenêutico da resolução straussiana encontra-se na articulação entre a própria filosofia política e como ela se “caracterizou pelo fato de estar relacionada com a vida política diretamente” (STRAUSS, [1945] 1988, p. 78). Significa dizer que antes da sua edificação histórico-teórica e histórico-epistemológico a filosofia política foi obrigada a se instaurar mediante os eventuais obstáculos “da vida política” (Idem). Em vista disso, a filosofia política clássica em seu objetivo de alcançar a excelência humana teve de enfrentar decisivamente as diferenciações elementares da vida política enquanto tal; em nenhum momento de seu surgimento a filosofia política clássica propôs singularidades específicas entre “o estado natural e o estado civil” (Idem, p. 80) – tal como empreenderam na sequência os herdeiros dos clássicos. Eles não tentaram impor uma ciência política metodista – de fora – à existência caótica dos “fatos políticos” (Idem). O que eles fizeram foi isto sim “[seguir] cuidadosamente e mesmo escrupulosamente a articulação que é inerente à natureza e à vida política e seus objetivos” Idem). Com efeito, a vida política natural nos cientistas políticos clássicos de Leo Strauss era aquela

“experiência cotidiana” e seus “usos cotidianos” que possuem uma “hierarquia natural” que modelam essencialmente os próprios fatos fundamentais da vida política. Por isso para Strauss o “método [...] da filosofia política clássica era apresentado pela vida política em si mesma” (Idem). Isto foi bem diferente da ciência política moderna e suas construções pelo artifício cumulativo do cientificismo que se sobrepõe aos elementos da vida política ordinária. Mas ambigualmente Leo Strauss insere nessas reflexões a noção de que a vida política em si (natural e pré-filosófica) está configurada a partir de conflitos e disputas entre partidos, asserções e argumentos opostos. A filosofia política é chamada, assim, para “arbitrar tais conflitos” (Idem. Ela então conduz os conflitos de modo a que se possa alcançar o mais universal e permanente no que diz respeito ao bem da comunidade. Teoricamente, o que é bom para comunidade política é aquilo que está no âmbito “pré-filosófico da vida política [o modo de ser das coisas, a ideia de natureza]” (Idem, p. 84); que dizer que a filosofia política clássica ao viver a existência natural da vida política necessita da construção de “leis e instituições” (Idem, p. 83) para se aproximar daquilo que é permanente: de aspectos que consigam instaurar estruturas constitucionais imutáveis que tenham o artifício de fazer legislações que respondam “à questão natural da melhor ordem política” (Idem, p. 86). As instituições devendo construir os melhores regimes políticos, tendo em vista, a vida política pré-filosófica (natural) tem de seguir para Leo Strauss a proposição de Thomas Jefferson que diz: “aquela forma de governo é a melhor, pois fornece o mais efetivo para uma seleção pura da aristoi natural para a administração do governo” (JEFFERSON Apud STRAUSS, [1945] 1988, p. 86). Necessita-se, então, de uma filosofia política que se transfigure em ciência política de modo a instituir a “polity” que através da vida política natural – que “compreend[e] a vida política pré-teórica” (Idem, p. 90) em seus nexos existências mais profundos – consiga o melhor regime político ou ordem política para se aproximar da excelência humana. A filosofia política clássica sabia disso.)

Ora, da asserção straussiana de que a excelência humana é “conforme à natureza” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 154) não se conclui que o homem não necessite do ser social (Idem, p. 155). Ainda que em teoria, mas essa sendo exageradamente abstraída da vida política o homem possa atingir a perfeição fora da sociedade civil; na prática fundante da existência política somente na sociedade civil, ou na cidade ele conseguirá se acercar da perfeição. Os clássicos sabiam disso – e procuraram uma ciência política que resolvesse tal problema. O que Strauss aqui está propondo é deslocar suas questões

da ideia de direito natural para uma forma de governo que intransigentemente modele o modo de ser das coisas com a estruturação mais ordenada possível da cidade, de maneira a buscar a perfeição e a excelência humana.

A noção de política é utilizada por *DNH* para abordar essa complexa questão. É ela que permite a estruturação político-institucional do melhor regime: dado a ideia de natureza (STRAUSS, [1952] 2014, p. 173). Um dos pontos mais importantes da teoria política de Leo Strauss é o entendimento “de que os homens não são iguais entre si em aspecto[s] decisivo[s]” (Idem, p. 163). Sem desconsiderar algo tão determinante da existência pré-teorética os clássicos compreendiam que os homens devem buscar de maneira intransigente a sociedade mais adequada para se colocarem no plano fundamental da excelência humana. Quer dizer, a procura pela melhor sociedade deveria ser a finalidade da filosofia política. Assim, a sociedade mais adequada ou a melhor sociedade com vistas à excelência humana – sabendo-se da gradações da natureza – é a *politeia*. Por *politeia* os clássicos (através da escrita esotérica straussiana...) entendiam a justaposição altamente intrincada de sociedade civil, sociedade política, leis e um elevado padrão de hábitos, costumes e atitudes. Os clássicos, portanto, não entendiam a *politeia* como constituição no sentido jurídico-institucional. Foram os modernos, sobretudo os teóricos do direito natural moderno, que depreciaram a noção de constituição; fizeram dela, exclusivamente, um aparato técnico sem nenhum significado para as circunstâncias mais essenciais da vida dos indivíduos. Conquanto *politeia* havia sido compreendida pelos clássicos como constituição o termo tal como a antiguidade o percebeu era usado como “contraposição às leis” (Idem, p. 164). A estrutura de sentidos originais da *politeia* é e deve ser mais fundamental e importante que as meras leis – sempre que tal discussão apareça no plano da cidade e da ciência política. Mas o que *DNH* estava tentando demonstrar é que a constituição ou a *politeia* era a correspondência em si da articulação fatual das coisas do poder no interior da cidade. Visto que a ordem natural ou os modos de ser das coisas estipulam o lugar nas gradações imutáveis, e que conseqüentemente isto leva à compreensão da desigualdade ordinária dos homens, a distribuição daquele poder no âmbito do fatual será necessariamente desigual. Aqui Strauss está associando a noção clássica de *politeia* ao que podemos chamar de direito antropológico-natural da comunidade viver de acordo com seus modos de vida mais significativos. Significa dizer que a *politeia*, ou a constituição ou ainda o regime, está atrelada como forma de governo ao “modo de vida

de uma sociedade” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 165). Dessa forma, àquilo que uma sociedade considera como superior e/ou inferior, nobre ou vulgar, justo ou injusto, belo ou não estará refletido na *politeia*. Por outras palavras – a *politeia* na teoria política clássica de Leo Strauss é o momento na qual a fatualidade do modo de vida de uma sociedade transforma-se em forma de governo. Claramente, a lógica interpretativa straussiana, estabelece que se uma dada comunidade possuir como modo de vida os padrões, hábitos e atitudes do “homem comum” (Idem) seu regime ou *politeia* expressará o modelo de existência de dito homem comum; igualmente será verdade por “sociedades governadas pelo sacerdote, pelo comerciante rico, pelo guerreiro, pelo cavaleiro e assim por diante” (Idem). E excelência humana conforme a natureza estará mais próxima de ser alcançada quanto mais a *politeia* estiver assentada na “autoridade genuína [e natural]” (Idem) dos melhores. (Um dos aspectos que merecerão comentários mais radicalmente críticos de Strauss é o abandono pelos modernos da ideia de *politeia* ou da forma do regime. Essa fundante noção da ciência política clássica com o desenvolvimento histórico do ocidente “tornou-se uma tanto obscurecida” (Idem, p. 166): em seu lugar, e dado o [progressing boundlessly] da história social, cultural e econômica” (Idem) os modernos colocaram o “conceito de civilização”⁶¹. Esse é o “substituto moderno do regime [da *politeia*]” (Idem).)

Após essas reflexões Strauss volta-se para uma qualificação mais acurada e precisa do que pode-se entender por *politeia* nos termos de sua hermenêutica. Ele transita, assim, entre uma filosofia política ideal do governo e os homens enquanto seus modos de ser. Para *DNH* a *politeia* ideal é aquela que expressa os modo de ser ou a natureza dos “homens excelentes” (Idem, p. 169). Deve-se dizer com isso que a constituição na qual a busca pela excelência humana mais será contemplada é aquela em que “a aristocracia costuma governar” (Idem). Disso se segue na interpretação de Leo

⁶¹ É sugestivo observarmos que Strauss não era atraído pela expressão teoria política. Ele se designava um estúdio da filosofia política. A justificativa era que a teoria política possuía explicações diversas sobre fenômenos que ocorriam nas varias civilizações e sociedades não se preocupando com a melhor ou pior regime político. Strauss viu a filosofia política preocupada desde sua origem na Atenas em crise em resolver problemas perenes e universais e ahistóricos. Enquanto a teoria política baseava suas afirmações em questões envolvendo a particularidade das civilizações e as explicações sobre os eventos ali ocorridos de acordo com suas concepções. A formulação precisa de Strauss é: The term political theory has another important implication. According to present-day usage, theory is essentially different, not only from practice, but above all from observation. If a man is asked “how do you account for this or that event?” he may answer: “I have a theory,” or “A number of theories may be suggested”; sometimes, one is asked: “What is your theory?” What is meant by “theory” in such cases is the essentially hypothetical assertion of a cause of an observed fact. The assertion [is] essentially hypothetical. Ver sobre isto Leo Strauss - *What Can We Learn From Political Theory?* The Review of Politics, 69.

Strauss a aristocracia⁶² possui como característica a sabedoria necessária para a organização, administração e condução do governo. É certo que nem toa a aristocracia apresenta a sabedoria distintivamente enquanto jeito de ser; mas é certo também, que na leitura straussiana do problema do melhor regime político é imprescindível que os homens aristocráticos que tomarão as decisões com vistas a ordem natural na cidade terão de ser os mais sábios. Pois somente eles serão capazes de evitar posturas as mais insensatas: aquelas que tentam impor o caos civilizado à gradações da natureza. A sabedoria aristocrática tem como uma de suas mais árduas questões a serem resolvidas – a questão de como governar “o súditos insensatos” (STRAUSS, [1952] 2014. P. 170). Mas, conquanto a sabedoria aristocrática disponha de condições intelectuais e culturais para governar com a excelência – o que significa dizer de acordo com a natureza –, diante de indivíduos insensatos ela se vê em profundas dificuldades. Ora, é que para Strauss “poucos homens [são] sábios [e eles] não podem governar a multidão de insensatos” (Idem). A utilização da força aqui, paradoxalmente, não será possível. Qual a solução straussiana para tal dilema? Teoricamente a resolução alcançada por *DNH* é “a capacidade do sábio de persuadir o insensato” de sua natureza superior e das formas hierárquico-imutáveis das gradações naturais. Claro está, e Strauss bem o compreendia que tal recurso político seria “extremamente limitado” (Idem). Assim, a hermenêutica (esotérica) de Leo Strauss, articula três respostas interpretativas no enfrentamento do problema da multidão naturalmente insensata. Aqui irrompe no texto de *DNH* a política de Sócrates. Ele que vivia o que ensinava (o pré-teorético, o ordinário da filosofia política...) tentou “governar Xantipa” (Idem), e fracassou. Isto se deve que os homens insensatos sempre estarão presentes na existência natural da ideia da melhor *politeia*; e de seu ponto de vista insensato e vulgar a única possibilidade é que venha a aparecer um homem insensato – um regime insensato – que tenha condições de atender “os desejos mais baixos da multidão” (Idem). Necessariamente a tirania é mais harmônica com a maioria dos homens insensatos do que as formas de governo aristocráticos. Mas ocorre que supor um regime inteiramente tirânico na esperança prática de b=governar a maioria insensata não seria suficiente se se estivesse buscando por uma ordem política estável. Nesse caso, mesmo o regime tirânico teria de criar mecanismos de

⁶² Nos Estados Unidos Strauss, que havia se voltado contra a democracia de Weimar passou a falar em democracia liberal depurada da vulgaridade. Strauss exigência na América uma república baseada na alta educação dos sábios. Uma aristocracia universal que pudesse e tivesse condições de restaurar a autoridade da *politeia*. Ver Leo Strauss - *What is is Liberal Education?* E sobre a forma do governo em Strauss ver Thomas L. Pangle - *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, The John Hopkin University Press.

consentimento como maneira de compensar a impossibilidade da sabedoria aristocrática da multidão. Posto que a concepção de consentimento da multidão insensata no que diz respeito ao governo tirânico é uma maneira de conceder espaços relativos a uma certa maioria; a questão para Strauss passa a ser a articulação entre o consentimento – que traz na sua estrutura de significados “o ponto de vista do direito natural igualitário” (STRAUSS, [1952] 2014, p, 170) – com o direito natural clássico. Na qual a sabedoria aristocrática deve (e tem) maior vigência. Em vista disso *DNH* está procurando por quais expedientes políticos – isto via ciência política clássica – é possível o direito natural se colocar diante (e no) âmbito das convenções vulgares: no contexto de experiência da multidão insensata. Ainda assim, e mesmo tendo essas dificuldades irrompido nas formulações hermenêuticas que apresenta, Leo Strauss volta-se novamente para “os clássicos” (Idem). Aqui ele passa a discutir a noção de regime misto, a teoria da *politeia* – tal como o esoterismo straussiano o entende. Concernente a este ponto específico do texto de *DNH* o regime misto está figurado em dois planos. Dado que a sabedoria aristocrática está no espaço existencial da ideia de natureza sua conformação institucional de acordo com os clássicos deveria ser expressada no “governo das leis” (Idem, p. 171). Com efeito, a cidade para os cientistas políticos clássicos tinha de ser confiada aos legisladores sábios: eles é que teriam as condições necessárias para elaborar e administrar as leis. Na forma mais virtuosa de gerir as leis eram os sábios que diante “das circunstâncias” práticas seria capazes de completar as leis (Idem). Entretanto, as pressões e a intensidade social e cultural das circunstâncias tornar-se-iam com a história e o processo de desenvolvimento da civilização mais encrostados; e os legisladores sábios não poderiam agir enquanto tal. Disso se segue que os filósofos políticos clássicos tinham “para si” que a aristocrata (ou legislador) sábio deveria – por um lado possuir junto com as virtudes da sabedoria o *ethos* do cavaleiro; e por outro lado, não possuindo esse *ethos* eles tinham de contar com os próprios cavaleiros. Assim, sábios legisladores e cavaleiros “tem em comum [...] ser superior [ao] vulgo, e a ter a experiência das coisas nobres e belas” (Idem); mas o cavaleiro tem um profundo “desprezo” pela moderação política – ele “recusa [...] certos aspectos da vida” (Idem). Dentre elas o modo de ser das multidões insensatas. O melhor regime político, portanto, será a *politeia* mista. Com “elemento[s] aristocrático[s]” (Idem, p. 172) na invenção e administração das leis e os cavaleiros que entendiam as formas de ser da prática vulgar. Diz Strauss:

pode-se dizer que o ensinamento do direito natural clássico compreende dois aspectos distintos que respondem à questão do melhor regime: o melhor regime em si mesmo seria o governo absoluto dos sábios; e o melhor regime em termos práticos é o governo subordinado [...] [a]os cavaleiros, ou seja o regime misto (STRAUSS, [1952] 2014, p. 172).

Leo Strauss, ainda assim, constrói outra dimensão do regime misto. Ao estar preocupado com os aspectos da experiência vulgar da vida a teoria política straussiana propõe uma interpretação do regime misto, a politeia dos sábios aristocráticos e dos cavaleiros, como conformação da linguagem. Certo de que as exigências da filosofia política clássica na fundação da *politeia* impunha a compreensão prática das exigências do momento vulgar da existência – aquele momento que no contexto que estamos reconstruindo é expressado na vida da multidão insensata, Strauss volta-se para uma leitura acerca do regime político no seu caráter mais eminentemente teórico. É como se no discurso de *DNH* o convencionalismo: estivesse do ponto de vista imanente representado na própria estrutura constitutiva da linguagem. Quer dizer, a *politeia* enquanto linguagem – é a forma da linguagem do melhor regime político em uma suposta ordem natural imutável. É na linguagem (ou no discurso), portanto, que “o melhor regime” (Idem, p. 173) na “doutrina do direito natural clássico” (Idem) se desenvolve plenamente. (Desse modo, o melhor regime político como perfeição da linguagem só pode coerentemente ser falado – a prática filosófica – se ele for “idêntico à ordem moral perfeita” (Idem, p. 174); voltarei a esse ponto mais à frente.) Ora, dado que o melhor regime só pode ser compreendido como a busca infinita da perfeição humana significa dizer que a melhor politeia seria não só a busca, mas a vivência da virtude (Idem, p. 176). O principal aqui para Strauss é, a partir dos clássicos, asseverar que a virtude moral na sua perfeição natural imutável é uma experiência da linguagem; em outras palavras, toda forma de regime político se estiver buscando a excelência humana de entender que existencialmente ele só tem vigência na linguagem. Na formulação precisa de Strauss: a *politeia* moral e virtuosamente perfeita “existe mais na linguagem do que de fato [...] considerar a natureza humana [...] a perfeição da natureza humana [...] encontra-se naquilo que é dito” (Idem). Não obstante essa complexa construção interpretativa, Leo Strauss articula em *DNH* a modalidade explanatória do melhor regime que existe exclusivamente no âmbito da linguagem. Ele se vale de uma

mediação conceitual – distinção no direito natural clássico entre lei⁶³ e justiça. Na explanação straussiana a lei da cidade pode ser prejudicial ao próprio ordenamento social e cotidiano da cidade, pois a lei “pode ser estúpida⁶⁴ [...] ruim”; e a justiça o mais próximo que se pode alcançar concernente ao melhor regime (no plano da linguagem). A lei estúpida pode desejar transformar o modo de ser das coisas, a ideia de natureza. Enquanto a justiça “é [...] conforme à natureza” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 177). Strauss narra a seguinte situação (hipotética); em uma dada cidade haviam dois meninos, um grande e um pequeno em termo de altura – o menino pequeno possuía um casaco grande e o menino grande tinha um casaco pequeno. O problema é que os meninos com seus respectivos casacos os possuíam legítima e legalmente: pois os dois haviam sido *comprados* pelos seus pais. “O governo sábio” (Idem, p. 178) da melhor politeia “tomará o casaco grande do menino pequeno” e o dará ao menino grande: de acordo com justiça – e reverenciando a justiça – conforme à natureza e recusando intransigentemente o direito legal à posse do casaco (Idem). Mas o mundo das convenções e mais resistente, consequências da crosta civilizatória, do que essa explanação. E o decisionismo transcendente de Leo Strauss – bem o sabia.

Assim, a teoria política de Leo Strauss se volta mais uma vez para o problema fundamental da melhor forma de governo (o regime misto) e as limitações impostas pela civilização que encrosta ao longo da experiência histórica. Posto que a “verdade [natural] imutável” (Idem, p. 182) é superior àquelas que estão de acordo às contingências teóricas, a cidade estará mis próxima da virtude moral e política se estiver conforme à verdade imutável. N entanto, os sábios aristocratas e, sobretudo o cavaleiro, sabem que para “guiar a cidade” (Idem, p. 183) eles precisam tomar uma série de decisões e/ou ações políticas práticas. É dessa maneira que as exigências imutáveis da sabedoria “devem ser restringidas e abrandadas” (Idem) tendo em vista os conflitos e disputas – morais, culturais, estéticas e científicas – no cotidiano da cidade. Com efeito, as exigências da virtude e da verdade imutável têm de admitir a necessidade de se estabelecer um “consentimento [com os] insensatos” (Idem, p. 184). Para Strauss em sua hermenêutica dos clássicos “a vida civil exige um meio-termo fundamental entre a sabedoria e a loucura [...] [e é] necessári[o] imprecisão [n]as questões políticas e

⁶³ Neste contexto lei está no sentido convencionalista que abordamos mais acima e não no sentido da ordem natural ou do modo de ser das coisas.

⁶⁴ Essa reflexão específica de Leo Strauss claramente ecoa certas intervenções de Carl Schmitt no debate alemão sobre o caráter excessivamente normativo da lei, até seu caráter vazio de quando há a urgência de se decidir em contextos de exceção. Ver Heirinch Meier op. cit.

morais” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 184). *DNH* postulou por fim que as variações do mundo prático exigiriam que a filosofia política clássica enfrentasse o “cinismo” vulgar do homem insensato, e para fazer isso de modo decisivo e intransigente deveria agir com sentido de urgência. A passagem do plano da filosofia política clássica e sua conformidade ao direito natural o modo de ser das coisas para a ciência política e as necessidades da prática convencionalista levou ao resultado imanente de que aquilo que é “o mais urgente é legitimamente preferível ao menos urgente” (Idem, p. 195). A urgência, por conseguinte, é radicalmente inferior à nobreza do direito natural – mas essa “é insuficiente para guiar as nossas ações” (Idem) diante da modernidade que cada vez mais foi ocultando o direito natural clássico. A teoria do direito natural moderno; bem como o historicismo e a sociologia de Max Weber foi uma reação ao que Strauss estava demonstrando acerca do modo de ser das coisas ou à ideia de natureza que reconstruímos até aqui buscando seus sentidos mais importantes. Devemos agora passar esses desafios presentes nas outras partes de *DNH*.

II

Em algumas passagens da reconstrução que empreendi acima utilizei a palavra e a expressão encrostamento e encrostamento civilizatório respectivamente. Essas formulações foram apropriadas (e estilizadas no contexto da minha leitura) do eixo de leitura de Robert Pippin (2005) acerca dos problemas enfrentados pelo conjunto do pensamento filosófico e social de Leo Strauss. Obviamente minha interpretação foi mais modesta – mesmo partindo das sugestões hegelianas de Pippin. Como se pode ver contrapôs àqueles à noção straussiana de natureza pré-teorética, pré-filosófica e do ordinário. O fiz especificamente no contexto teórico de *DNH*; o que significa afirmar que enquanto Pippin aborda a generalidade do pensamento de Leo Strauss não dando atenção particular à sua teoria política, a exposição imanente que tentei propor procurou enfocá-la com maior delineamento. Aqui busquei os registros tensos e paradoxais da compreensão de *DNH*: do direito natural, da ideia de natureza e das questões do regime misto e do melhor regime no plano da linguagem. No horizonte da teoria política de Strauss o que estou chamando de encrostamento (que oculta a excelência do direito natural) pode ser identificado de quando ele aborda mais abstratamente o problema do convencionalismo e de quando ele mais do ângulo da história das ideias políticas aborda o problema do historicismo (e/ou niilismo), da sociologia de Max Weber e da teoria do direito natural moderno (Hobbes, Locke, Rousseau) e sua crise na controvertida figura

de Edmund Burke. Esse amplo movimento foi fundamental para a negação da ideia de natureza e de direito natural tal como os clássicos o entenderam segundo Strauss – e suas ramificações contraditórias no regime misto e na necessidade da ação urgente. Mas havia sido esse mundo que podemos chamar das convenções, agora, modernas que Leo Strauss estava criticando intransigentemente?

A formulação principal, a chave por assim dizer, de *DNH* encontra-se nas seguintes passagens da introdução do livro; ali diz Strauss:

Hoje, muitos sustentam a opinião de que o padrão em questão, a melhor das hipóteses, se reduz ao ideal adotado por *nossa sociedade* ou *nossa civilização* e *incorporado* no seu modo de vida e em suas *instituições*. Mas, de acordo com essa mesma opinião, todas as sociedades têm seus ideais, e as sociedades canibais os tem tanto quanto as civilizadas [...] então os princípios do canibalismo são tão defensáveis ou sólidos quanto os da vida civilizada [...] E, uma vez que se reconhece que o *ideal de nossa sociedade está mudando*, nada, exceto nossos hábitos maçantes e rançosos, poderia nos impedir de aceitar placidamente uma mudança em direção ao canibalismo. [Pois] se *não há nenhum padrão mais elevado* que o ideal de nossa sociedade [...] nossos princípios não tem nenhuma outra base além de nossas preferências cegas [e] *todas as coisas que um homem tiver ousadia para fazer serão permissíveis* [...] [Portanto] o dilema fundamental, no qual estamos enredados, é fruto da vitória da ciência [e da teoria] natural moderna. Uma *solução adequada* para o *problema do direito natural* não poderá ser encontrada *enquanto* este problema básico *não for resolvido* (Grifo meu) (STRAUSS, [1952] 2014, pp. 3, 6 e 10).

Assim, toda essa rede de problemas, indagações, dúvidas e incertezas apresentaram-se na narrativa de Strauss através de duas figuras teóricas: a figura da teoria do direito natural moderno e a figura do historicismo, ou seja, de uma ciência política moderna e de um modelo cognitivo sem juízo moral distintivo respectivamente.

Posto que na primeira parte deste capítulo reconstruí de modo imanente as tensões da teoria política straussiana expondo as principais constelações internas do texto sem apresentar uma compreensão geral do que trata *DNH*; na sequência tentarei apresentar

ao leitor o que pretendia e quais são os temas dessa importante obra. Após isso volto à minha proposta de interpretação. O objetivo mais fundamental de *DNH* é entender o destino do mundo ocidental através da tradição do pensamento político. Pode-se dizer que Strauss antes de qualquer outra coisa estava edificando uma erudita “história da filosofia política [...] [com] interpretações particulares dos textos do pensamento político” (GUNNELL, 1978, p. 122). Isto se deve ao fato de que para ele a crise da era moderna – era na verdade uma crise intelectual da filosofia política (Idem, p. 124). O que *DNH* estava fazendo no plano da história das políticas era “reabrir a velha querela entre os antigos e os modernos” (Idem, p. 127). Neste aspecto Leo Strauss não se diferencia de outros teóricos da Europa ocidental que de certa maneira verificaram os problemas do seu tempo colocando em cena o suposto confronto entre a vida política dos antigos e o modo de vida dos modernos; assim o fizeram ao seu modo e estilo: Benjamin Constant e Eric Voegelin. Com efeito, ao lermos *DNH* estaremos diante da “história de decadência do pensamento político” (VALLESPIN, 1994, p. 379). E nenhum tema a parti dessa constatação foi mais controverso e revelou com maior clareza uma das questões que angustiava Leo Strauss do que a crise do liberalismo. Em outras palavras, *DNH* havia sido escrito como uma crítica radical ao pensamento e cultura liberal que se instalou na Europa no século XVII em diante. Nesse aspecto Strauss está repercutindo em sua teoria política a experiência porque passou na frágil democracia liberal de Weimar⁶⁵ nas primeiras décadas do século XX. Como diz John Gunnell, no entendimento de Leo Strauss o liberalismo e a “democracia liberal não somente continham sementes de sua própria destruição, mas as bases de um regime que negava seus valores definidos” (1985, p. 341). Em vista disso, um dos temas que ira percorrer todo o *DNH* como desdobramento extremo da moderna cultura do liberalismo é a perda da capacidade do ocidente em verificar e distinguir o certo do errado. Essa formulação geral é expressada no *DNH* pelo historicismo, pelo niilismo e pela neutralidade axiológica (neste último Leo Strauss nos apresenta uma contundente ainda que equivocada, crítica a Max Weber). Embora os historicistas tenha identificado as limitações políticas dos filósofos do direito natural moderno – sobretudo aqueles que influenciaram decisivamente a *Revolução Francesa* como os enciclopedistas e Rousseau – eles não perceberam a extensão, altamente negativa e prejudicial de suas observações críticas. Mesmo que estivessem certos de que não poderia haver uma noção

⁶⁵ Mais precisamente Strauss faz este balanço da experiência de Weimar na introdução americana do seu estudo sobre Espinosa. Ver Leo Strauss - ...

universal e absoluta de homem e que fosse representada em um modelo geral de constituição, os historicistas para Leo Strauss se equivocaram quanto à existência daquelas verdades que são imutáveis e eternas – e evidentes por elas mesmas. Assim, a *Escola Histórica* errou ao acreditar que “as crença[s] [da] mente humana [são] decisiva e inescapavelmente formadas pelo tempo e lugar na qual nós nos encontramos” (BURNS, 2011, p. 11).

Se, tudo o que está presente na mente humana é dado por circunstâncias históricas, culturais, morais e estéticas fundamentalmente particulares em um tempo específico – significa dizer que o substrato dessa concepção da experiência humana é o relativismo. E para *DNH*, em uma dos seus temas com maior eco teórico, “o relativismo é a fonte do niilismo” (CUMIN, 2011, p. 167). No horizonte de Strauss neste contexto de *DNH* está seu debate filosófico com Nietzsche e Heidegger. É como se ao entender que as formas variadas de experiência social e cultural tem o mesmo estatuto concernente ao melhor e o pior, o belo e o feio, o justo e o injusto estivéssemos relativizando nossa importância e capacidade de escolha e decisão sobre o verdadeiramente nobre e valioso do ponto de vista da busca pela excelência humana. Em outras palavras, quanto mais a sociedade moderna, conscientemente, recusava a estipular uma hierarquia de valores morais e gradações nos modos de vida, mais ela se tornava “conformista [e] negligente” (SAMPALIO, 2012, p. 125) quanto à melhor ordem política. Com efeito, a preocupação central de Strauss em *DNH* era com a “crise teórica” (PANGLE e TARCOV, 1993, p. 853) pela qual passa as sociedades ocidentais europeias, pois não só o niilismo a levava ao “obscurantismo fanático [...] [ao] conformismo e [ao] filisteísmo” (Idem), como levava também a não “olhar de frente a nossa atual confusão” (STRAUSS Apud PANGLE e TARCOV, 1993, p. 853).

Outro assunto tratado por *DNH* é sobre a sociologia weberiana. O Max Weber das ciências sócias para Strauss é o teórico da noção de que a ciência deve ser completamente destituída de valores. Para ele uma ciência social destituída de juízos de valor não só expressava a uma crise intelectual e cultural, como deixava também uma seqüela concernente à ação prática (Idem). Mesmo sendo teórica e intelectualmente superior aos cientistas sócias positivistas, como Augusto Comte, Weber com seu desejo de edificar uma ciência social que respeitasse a lógica interna do conhecimento racional e que isto pudesse descrever e extrapolar as ações sociais referida afins que entrecruzando-se constituem a sociedade, acabou por restringir sua sociologia ao estudo

meramente “experimental e empírico [...] isento de valores [e] eticamente neutro” das interações sociais (SAMPAIO, 2012, p. 124). Assim, a referência a juízos de valor, argumentava Weber, deveria estar ausente de todo empreendimento, verdadeiramente, científico. *DNH* não aceitou a proposição weberiana de que “não se pode derivar daquilo que é aquilo que deve ser” (Idem, p. 126).

Há um tema no *DNH* que apenas alguns comentadores ousam trazer ao público erudito da academia. O elogio de Leo Strauss à *Constituição Americana*⁶⁶. É bem verdade que este não é um dos temas canônicos de *DNH* sendo tocado por Strauss somente na introdução do livro. Mas é verdade também que ele não teceria observações elogiosas ao fundamento existencial da *Constituição dos Estados Unidos* no seu mais conhecido trabalho se ela não estivesse em alguma medida em consonância com certos aspectos de sua teoria política⁶⁷. Discursando para as *Conferências Charles Walgreen* na *Universidade de Chicago*, Strauss diz que “é conveniente” ([1952] 2014, p. 1) iniciar “citando uma passagem da Declaração de Independência” (Idem); uma citação que expressa a “importância e grandeza [de uma] nação que se dedicou” (Idem) a defender as “verdades evidentes por elas mesmas” – verdades dadas pelo criador de modo inalienável e imutável. Dessa forma, *DNH* não só “tratou a fundação Americana com um decisivo evento moderno” (MCWILLIAMS, 1988, p. 237), como observou também que a *Declaração de Independência* e a *Constituição Americana* eram, praticamente, as únicas alternativas ao liberalismo de Hobbes e Locke, pois continham suposições sobre

⁶⁶ Obviamente isto significava associar o conservadorismo intransigente a uma forma política supostamente liberal. Era associar a Constituição dos Estados Unidos a um filósofo político europeu (alemão...) que trazia um conjunto de problemas que assemelhava a de autores como Nietzsche, Heidegger e Carl Schmitt. Pois Nietzsche foi a estrela guia de Strauss ao mundo antigo, Heidegger o conduziu à questão do pré-teorético e pré-filosófico e Carl Schmitt o motivou a rever a cultura do liberalismo moderno através de Thomas Hobbes. Ver sobre isso Perry Anderson op. cit. E mais: nada revelou mais essa assertiva do três dos mais importantes straussianos em importantes artigos sequer fazerem referência a esses diálogos subterrâneos de Strauss. Ao contrário Allan Bloom no texto em que recenseou o percurso intelectual e teórico de Strauss após sua morte nem ao menos menciona aqueles autores; e Nathan Tarcov e Thomas Pangle em importante texto escrito conjuntamente não o fazem – o que eles comentam isto sim é de um radical distanciamento entre Strauss e Nietzsche, e isto justamente porque esse, espantosamente, tinha as mesmas preocupações substantivas de Marx e os marxistas. Alguns straussianos são capazes deste tipo de excrescência. Ver Allan Bloom – Leo Strauss 1899 to 1973, *Political Theory*, nº e Nathan Tarcov e Thomas Pangle

⁶⁷ Ao seu modo Leo Strauss, também, foi um republicano, como muitos membros da *Escola de Cambridge* – que se voltaram contra sua maneira de ler os textos clássicos, mas que como ele estavam repensando a experiência política do século XX, mesmo que fazendo isso por intermédio de exaustivas discussões metodológicas com é o caso de Quentin Skinner – e como Hannah Arendt que foi declaradamente republicana e elogiosa a certos elementos do ideário que sustentou a *Constituição dos Estados Unidos*.

a liberdade e cultivavam ao mesmo tempo a “virtude”: a “virtude pública” seria imprescindível numa era de degradação moral e espiritual (WEST, 1991, p.161).

Enquanto tal *DNH* como uma das obras que fundou a teoria política contemporânea foi uma radical crítica a todo o mundo moderno, exceção ao evento americano como observamos há pouco. Para Leo Strauss na estrutura subjacente dos modos de vida moderno estava presente todas as noções que romperam com a ideia de natureza (o ordinário) e que também tiveram por ela profundo desprezo e repulsa. Os momentos decisivos da evolução do direito natural moderno por um lado, e a construção da *Escola Histórica* (do historicismo e sua radicalização no niilismo nobre) e da sociologia de Max Weber por outro lado, são para *DNH* as expressões da crise do ocidente após a recusa do direito natural clássico – tal como o expusemos acima. Vamos começar então distribuindo nossa interpretação de modo que melhor satisfaça os objetivos desta investigação, bem como tenha condições de realizar a própria reconstrução imanente do texto straussiano. Nos escritos políticos de Edmund Burke, Leo Strauss encontrou o registro moderno que mais expressou a ideia de direito natural moderno. Em Burke o direito natural moderno alcança ao mesmo tempo seu ápice e sua crise – pois ele se voltou para a antiguidade – “os bons autores da Antiguidade” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 357) – contra os teóricos da *Revolução Francesa*, sobretudo Rousseau. É o “caráter prático do pensamento de Burke” (Idem, p. 359) que chamava a atenção da crítica de Strauss. Foi sua relação com a prática política convencionalista que surge no seu pensamento acerca dos aspectos necessariamente autoconstruídos: que mais preocupou *DNH*. (É certo que uma das críticas de Burke aos filósofos franceses e a Rousseau havia sido o fato de eles pensarem e refletirem sobre as sociedades humanas a partir de princípios altamente gerais e abstratos construídos artificialmente, tendo em vista as circunstâncias históricas e culturais particulares dessas sociedades. Mas a noção de Constituição burkeana guardava, também, do ponto de vista esotérico elementos de autoconstrução.) Claramente neste ponto Strauss procura compreender a prática convencionalista do pensamento de Burke, ou seja, da autoconstrução cultural e encrostada de sua concepção de constituição. Assim, *DNH* evidência que o escritor britânico “admite de bom grado que os homens no estado de natureza [...] tem direitos naturais” (Idem), e que dentre estes considera-se o “direito natural à autopreservação e à busca da felicidade” (Idem, p. 361). Mas a interpretação straussiana percebe uma diferenciação nos escritos de Burke. Ele não desdobra no plano

prático o direito natural à autopreservação e felicidade; ou seja, como teórico da prática Burke não enreda o poder político nas premissas do direito natural: “[o] poder político não faz parte dos direitos [naturais] do homem” (Idem). Dessa forma, como lógica prática o direito natural tem pouco a dizer sobre a “legitimidade” das constituições. É o específico das civilizações que vai se encrostando ao longo do tempo da existência que satisfaz as exigências das melhores cartas legais – e formas de governo. Em vista disso; é “apenas pela experiência [da prática]” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 362) que “a Constituição [é] estabelecida” (Idem). O núcleo dessa interpretação straussiana dos escritos políticos de Edmund Burke é seu conservadorismo ingênuo. Pois subjacente à recusa burkeana de que a forma de governo e a constituição deveriam estar, essencialmente, articuladas à teoria do direito natural estava a desconfiança das capacidades e boas intenções intelectuais do povo na administração séria da política. As verdade dos povo nem sempre seriam “politicamente relevantes” (Idem). Somente em casos excepcionais o povo poderia agir com a plena autoridade para construir, ou mesmo reconstruir certa ordem política vigente. Ainda assim, Burke, para Leo Strauss preferiu que a “soberania [...] do povo [estivesse] quase sempre adormecida” (Idem, p. 363). Aqui ele se opôs “aos teóricos da Revolução Francesa” (Idem), na medida em que esses não somente transformaram o povo em entidade teórica, como fizeram dessa formulação uma “lei geral” para todas as situações e circunstâncias históricas e sociais específicas. *DNH* neste contexto interpretativo aborda um dos temas que fundam toda a ciência política de Edmund Burke. Leo Strauss analisa a crítica burkeana ao aspecto geométrico dos teóricos da Revolução de 1789. Esse, “abordaram as questões humanas segundo a atitude dos cientistas, geômetras e químicos” (Idem, p. 365). Vale dizer, para os enciclopedistas e para Rousseau as questões políticas mais essenciais no que concerne ao governo e os lineamentos constitutivos “do ensinamento moral” (Idem) para a convivência social tinham de ser tratados ao modo da geometria. Paradoxalmente o Burke de Leo Strauss – afirmou que o sucesso e amplitude da Revolução Francesa se explicam por ser a primeira “revolução [geométrica, abstrata, geral e] filosófica” (Idem, p. 366) a surgir na Europa..

Com efeito, Burke nos seus escritos políticos mais importantes desejou expelir a teoria do “campo da prática [e] da política” (Idem, p. 367). Ele se volta com isto para os elementos da experiência e do costume na conformação da constituição e do governo. Para Strauss, mesmo Burke estando correto em seu conservadorismo diante dos teóricos

da *Revolução Francesa*, ele foi equivocadamente ingênuo na postulação do mundo da prática acumulada pelo tempo como sustentação da política virtuosa. Novamente *DNH* afirma que “as observações de Burke sobre o problema da teoria e da prática constituem a parte mais importante da sua obra” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 367). A virtude e a prudência prática havia sido para Burke de Strauss a questão resolutiva na disputa moderna com os filósofos franceses (Idem, p. 368). As constituições não devem ser (geométricas) construídas pela metafísica de um teórico – ela deve ser social, cultural e convencionalmente autoconstruída pela própria prática forjada pela história de um povo ou nação. Não deve haver uma constituição dada pelo seu modo de ser, pela ideia de natureza; deve, isto sim, haver a *Constituição Britânica* e *Constituição Francesa*, o governo americano e o holandês, o Estado alemão e o Estado russo... (A noção de estética de Burke, também, chamou a atenção da hermenêutica de Leo Strauss no que diz respeito ao problema da crise do ocidente. A distinção que ele empreendeu entre a beleza prática e a beleza teórica e tradicional expressam de certo modo as concepções políticas burkeanas na relação entre a teoria e a prática. Na sua noção de belo e de sublime somente a experiência convencional poderia estabelecer parâmetros de julgamento; pois o julgamento do belo dada pela história do “sensualismo [prático] britânico” (Idem, p. 378) era muito diferente do sensualismo prático Frances ou holandês. Qualquer padrão cognitivo de juízo estético que extrapolasse a prudência da prática não era aceito por Burke. Somente a extensa sequência temporal acumulada – pela cultura – de gerações e gerações dos mais variados povos poderia estabelecer critérios de discernimento sobre o belo (Idem, p. 379). A teoria política de Strauss jamais aceitaria tal negação da existência ordinária da beleza imutável – e que tem seu modo de ser. Para ele: a natureza da beleza e ser bela e a natureza do sublime e a sublimidade.) Mas Burke havia sido a expressão mais representativa da crise do direito natural moderno e do movimento político e intelectual que começou por um lado com as teorias contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau; e por outro na própria crítica da Revolução Francesa e seu caráter ecumênico (Hobsbawm). Para efeito de argumentação (imanente) e para que o mesmo funcione tendo em vista os objetivos da presente pesquisa vamos colocar em suspensão por hora a compreensão straussiana da filosofia política e prática de Edmund Burke é voltarmos para a crítica de Strauss a Locke e Rousseau⁶⁸ e depois para suas observações intransigentes sobre a *Escola Histórica*, o

⁶⁸ A leitura de Hobbes que Strauss empreende em *Direito Natural e História* já foi de certa maneira contemplada no capítulo anterior. É desnecessário analisá-lo aqui novamente, mesmo que em outro

historicismo. Neste contexto gostaria de inserir duas passagens da introdução de *DNH* objetivando modelar minha reconstrução.

Discursando para a audiência americana na *Universidade de Chicago* na *Lectures Walgreen*. Diz Leo Strauss:

a tolerância mostrou-se como um valor ou ideal entre muitos, e não intrinsecamente superior ao seu contrário. Em outras palavras, a intolerância mostrou-se como um valor igual em dignidade à tolerância. Mas na prática, é impossível aceitar a igualdade de todas as preferências ou escolhas. Se a desigualdade hierárquica das escolhas não decorre da desigualdade hierárquica dos seus objetivos, há de decorrer necessariamente a desigualdade dos próprios atos de escolha; e isto significa, no fim, que a escolha genuína, distinta da escolha espúria ou vil, não é senão decisão resoluta ou fatalmente séria. Esse tipo de decisão, porém, é mais semelhante à intolerância que à tolerância. O relativismo liberal tem suas raízes na tradição do direito natural da tolerância ou na noção de que cada um tem o direito natural de buscar a felicidade tal como a entende; mas em si mesma, essa tradição é uma escola da intolerância (STRAUSS, [1952] 2014, p. 9).

E mais à frente;

O tema do direito natural se apresenta hoje como uma questão de fidelidade partidária. Em nosso entorno, vemos duas posições hostis, extensamente fortificadas e rigorosamente protegidas. Uma delas é ocupada por liberais das mais diversas categorias e a outra pelos discípulos católicos e não católicos de Tomas de Aquino. Mas ambas as tropas, bem como aqueles que preferem ficar sentados em cima do muro ou esconder a cabeça na areia, estão, para empilhar as metáforas, no mesmo barco. Todos eles são homens modernos. Estamos todos enredados na mesma dificuldade (Idem, p. 9).

Não acidente que *DNH* ao abordar os problemas do direito natural moderno tenha começado efetivamente pelo teórico da tolerância; John Locke. No início de sua trajetória como filósofo político ele foi um teórico da “lei d[a] natureza [...] [e] da lei divina” (dem, p. 245). Em vista disso, Locke rejeita todas as noções de existência

teoricamente construídas; ou seja, ele propõe como modo de conformação das instituições políticas da sociedade uma concepção pré-teorética da experiência humana. Por isso ele, de acordo com Strauss, negou “completamente a noção hobbeseana de lei natural e segui[u] o ensinamento tradicional” (Idem, p. 244). Deus para Locke expressa a “lei suprema” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 245). De sorte que os lineamentos constitutivos da ordem social se davam, não por intermédio de modelos racionais de entendimento, seja teórico ou empírico, mas sim como imposição da revelação. Com efeito, Leo Strauss, encontra em Locke o único autor moderno na qual a ideia de natureza “revelada no evangelho” (Idem, p. 246) havia sido mantida. A teoria moral de Locke neste ponto de sua obra representa a lei natural e divina como paradigma de existência – é como se a moralidade lockeana na interpretação de Strauss estivesse na verdade verbalizando o discurso e vontade de Deus. Ora, dado que para Locke Deus é uma entidade “infinita” (Idem), ele pode associar as formas de punição e conduta a partir dele, pois somente com isso, as sociedades humanas alcançariam estabilidade e permanência. Uma entidade que não fosse eterna, infinita e naturalmente imutável (a expressão teológica da ideia de natureza) não poderia para Locke possuir a autoridade necessária na organização e administração do governo: e, por conseguinte da sociedade. Assim, o governo revelado é “a veracidade de Deus [na] demonstração [...] daquilo que Ele revelou” (Idem, p. 247) enquanto ideia pré-filosófica da natureza. A conformação das evidências da lei revelada está estipulada em dois momentos na leitura de Strauss de Locke: na irrupção de Jesus no âmbito do profano e na “razão instruída pela revelação” (Idem, p. 248) dada pelo *Novo Testamento*. Conquanto corpo biologicamente alterado pelas circunstâncias históricas, Jesus para Locke “é uma lei no sentido próprio [e] uma lei divina [que] está em total conformidade com a razão” (Idem) natural infinita e eterna. Enquanto verbalização da lei da natureza – Jesus pode instituir todo o ordenamento moral e cultural da igreja católica no ocidente. Locke ainda se preocupou com as possibilidades de divulgação da lei revelada. Para ele; a presença do *Novo Testamento* exprimiu a necessidade inarredável da lei divina revelada transmitir seus “ensinamentos morais” (Idem). É que “a lei da natureza [...] encontra-se disponível [...] no Novo Testamento” (Idem). Contudo, diz Leo Strauss, ao passar para a escrita de sua teoria do governo, John Locke ao invés de escrever “Politique tirée des propres paroles de l’Écriture Sainte [ele] escreveu do Dois tratados sobre o governo” (Idem, p. 249). Na interpretação de DNH, Locke não transfigurou sua doutrina dos modos de ser das coisas, a lei natural ordinária, em teoria do governo – em uma ciência política das coisas

políticas tal como fizeram os filósofos clássicos. Locke sempre soube que as atitudes e “ações dos homens” são a expressão exata de “seus pensamentos”: e que no momento em que estava escrevendo, um momento de decadência da autoridade divina revelada, os pensamentos que vigoravam jamais aceitariam suas proposições acerca da lei da natureza. Temendo pela sua vida; Locke foi um “escritor cauteloso” (STRAUSS, [1852] 2014, p. 249). A cautela para Strauss era “um medo nobre” (Idem p. 250). E todo grande escritor político a possui⁶⁹. E Locke foi um deles.

A escrita cautelosa de Locke expressou de modo mais claro suas tensões quando procurou ensinar “sobre o casamento” e sobre as relações entre pais e filhos. A dissolução da autoridade é perceptível nesses dois ensinamentos tensos de Locke apresentados por Leo Strauss. Ele trata de dois textos de Locke, o *Primeiro* e o *Segundo* tratados – e de como na passagem de um ao outro a noção de sociedade conjugal foi radicalmente modificada. Strauss comenta que no Primeiro tratado “o adultério [...] e a sodomia são pecados” (Idem, p. 262), eles são tidos como a manifestação prática do desprezo à natureza. “[...] Tais práticas constituir[iam]” (Idem) a ruptura mais evidente com a revelação divina. Mas não obstante a lei natural seja fundamentalmente impositiva, Locke não se preocupou em afirmar qual seria a diferença substancial entre “uma mulher e uma concubina” (Idem, p. 263). Strauss afirma que Locke não se atentou para isso porque no núcleo da sua teoria política “a sociedade conjugal não necessariamente é vitalícia” (Idem), imutável e transhistórica. A autoridade natural revelada nesse escrito de Locke impunha somente a “procriação e a educação” supostamente de seus descendentes: de modo que não exigia permanência por “um tempo maior” além disso. Subjacente a essa hermenêutica *DNH* está com delicadeza inserindo o problema político do convencionalismo. Agravado pelas circunstâncias históricas e culturais da era moderna. Posto que a estrutura de obrigações naturais para Locke impunha como necessidade única a procriação e a educação, e dado que a restrição a formas de conjugalidade alternativa limitava-se ao que era exprimido pela lei da natureza, tudo aquilo que extrapolasse essas situações não possuía nenhum vínculo institucional como parâmetro de julgamento. *DNH* assevera assim que “em conformidade com” (Idem, p. 264) todas essas questões Locke, “em plena concordância com Hobbes e em completo desacordo com Hooker” (Idem) afirmou que a sociedade

⁶⁹ É possível associar a escrita cautelosa e o medo nobre com a noção de escrita esotérica de Leo Strauss. A cidade, ou as cidades, sempre foram oponentes cruéis dos filósofos. Sobre tudo os não convencionais.

civil convencionalmente estabelecida – e por oposição ao direito natural clássico – é que seria o único juiz das “transgressões” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 264) cometidas por homens e mulheres no contexto da conjugalidade. Evidentemente a teoria lockeana da “sociedade conjugal” afetou diretamente “os direitos e deveres de filhos e pais” de acordo com Strauss. Aqui, na leitura straussiana Locke mesmo sustentando o mandamento bíblico de honrar pai e mãe confere ao conjunto da argumentação um caráter não bíblico e especialmente convencionalista – já que “os filhos devem a seus pais” obediência e dever enquanto não se “encerra a [...] menoridade” (Idem). Além disso, diz Strauss, mesmo o liame natural obrigando os filhos devem a obedecer aos pais, disso não se segue que os filhos devem honrar perpetuamente a seus pais. Pode-se compreender, assim, que Locke escrevendo cautelosamente aceitou as imposições da lei natural apenas parcialmente, e como tal ela não é uma lei da natureza, pois essa exige não só as obrigações imutáveis com a própria ordem natural e sua gradações hierárquicas, como “a crença [absoluta] em Deus” (Idem, p. 266). Ora, isto quer dizer que todo o ordenamento político e social para Locke agora deve ser civil. A sociedade convencional-civil é o substituto teórico (e prático) para a lei da natureza. Neste aspecto *DNH* demonstra que mesmo Locke sendo teoricamente adepto da tradição da ideia da natureza sua cautela esotérica implicou que ele passasse a seguir as “pista[s] dada[s] por Hobbes” (Idem, p.268).

Os problemas de Hobbes que indignaram Strauss é que mereceu a crítica radical de 1936, inserem-se na teoria política lockeana. Nesse momento específico de sua hermenêutica Strauss introduz a noção de estado de natureza. E como ele foi teorizado por Locke uma vez ele passando às considerações de Thomas Hobbes. No horizonte de *DNH* está evidentemente, tendo em vista nossa reconstrução, a recusa radical e intransigente de uma sociedade construída pelas convenções humanas (filosofia, teoria, cultura, moral). Com a decisiva influencia de Hobbes em seu pensamento Locke passa a se preocupar com a eficácia da lei da natureza parcial no interior do estado de natureza (Idem, p. 271). Pois uma lei da natureza mesmo que parcial – dada a cautelosa leitura lockeana da sociedade conjugal e da sociedade e as consequências dessa na relação entre pais e filhos – necessita que todos o estado de natureza tenham seus direitos garantidos. De modo que esse estado se converta em estado de paz (Idem, 271). O estado de natureza, então, para cumprir com as obrigações da lei da natureza parcial deverá se transformar em “sociedade civil ou [...] governo” (Idem, p. 270). É como se

para se efetivar, e uma vez que o estado de natureza é incapaz de promover a efetivação, lei natural parcial tivesse que se transfigurar em lei civil: que por sua vez resultasse das “convenções humanas” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 270). O resultado desse encrostamento seria a fundação de um governo dos direitos. Como Hobbes, Locke utiliza como eixo de sustentação para conformar sua teoria política, o “apelo [à] autopreservação” (Idem, p. 271). Assim o temor dos indivíduos pela sua vida os faz criar modelos de moralidade que garanta e preserve sua existência e possibilite a eles o [progressing boundlessly]. Mas havia uma distinção teórica entre Locke e Hobbes. Para Strauss, enquanto Hobbes permaneceu no plano estritamente filosófico e moral; John Locke propôs apresentar seu problema quanto à conformação da sociedade civil com vistas à preservação tendo como horizonte a prática excessivamente convencional dos indivíduos. Quer dizer; “a autopreservação pressupõe o alimento e outras necessidades” (Idem, p. 272). Entretanto dada a estrutura da escassez – aquele momento na qual os recursos para o alimento, o vestuário, a habitação e a saúde estão em descontinuidade com as exigências morais dos homens –, mesmo após a conversão do estado de natureza em governo civil de direitos a presença do conflito será permanente (Idem). Será necessário, com isso, mais civilização, mais teoria, mais ciência – mais convenções. Se a sociedade civil fundada para assegurar aos homens segurança e autopreservação não quiser dissolver-se em disputas viciosas (e quase que anárquicas) terá de ser transformada em “um estado de abundância” (Idem, p. 273). E quanto mais a ânsia por autopreservação e seus componentes (alimentação...) aumentam, quanto mais a relação entre essa e as formas de abundância também estende seus lineamentos e sentidos. Ela passa a ser a condição primeira do desejo de uma vida feliz. E como a vida feliz pressupõe *a vida*, os princípios da abundância passam a ser percebido pelos indivíduos exclusivamente através da “razão” (Idem, p. 277). Ora, está claro que Locke fundamentou toda uma teoria política na qual a premissa básica era a associação entre a preservação da vida e a felicidade pública – de tal modo que o processo pelo qual essa circunstância ganharia efetividade prática foi dado pela razão. Com efeito, os governos civis que buscassem agir como tal deveriam presumir nos seus elementos constitutivos: a razão pública. De maneira que ela deveria garantir a todos os indivíduos e grupos sociais o desfrute dos seus direitos para a preservação da vida. Daí se segue na interpretação de Strauss “o direito de revolução” (Idem, p. 281) na filosofia política de Locke; um governo que não agisse a partir dos parâmetros da razão e da razão pública deveria ser dissolvido. (“A igualdade de todos [...] e [a] felicidade de todos”

(STRAUSS, [1952] 2014, p. 284) – independente dos modos de ser das coisas e suas gradações naturais, imutáveis e hierárquicas estava no núcleo da filosofia política de Locke.)

Mesmo o esoterismo original de Strauss foi obrigado a tratar daquele problema que todos os interpretes de Locke se defrontam: o problema da propriedade⁷⁰. E na sequência, da sociedade do trabalho. *DNH* afirma então que “a felicidade pública ou o bem comum” (Idem) pressupõe o direito igual à propriedade. Em vista disso, a “propriedade é um corolário do direito fundamental de autopreservação” (Idem, p. 285). Contudo, a construção mesma da sociedade da autopreservação baseada no direito de propriedade precisou estabelecer teoricamente os limites internos à própria posse da propriedade. Uma vez que a escassez vigora no plano da efetivação do direito à alimentação e ao vestuário, e dado que enquanto aspecto necessário da felicidade pública pressupõe-se a propriedade, Locke insere na sua teoria a noção de que a propriedade enquanto tal deve ser essencialmente limitada. Pois: “o direito [igual e livre] de cada um de se apropriar de todas as coisas que lhe são úteis [para a felicidade e a autopreservação] deve ser limitado” (Idem, p. 286). Seguindo rigorosamente a filosofia política de John Locke, a leitura straussiana comenta que a única possibilidade honesta de apropriação, além da necessária para a autopreservação é fornecida pelo trabalho. Pelo seu trabalho – e consequentemente pelo seu esforço individual – os homens podem e devem “se apropriar [...] de todas aquelas coisas, e apenas daquelas que são, ou podem se tornar, úteis para ele” (Idem, p. 287). O problema Leo Strauss aqui é esse *podem* moderno. (Havia na ordem existencial natural também um padrão para a apropriação. Na lei natural convencional de Strauss, ou na ideia de natureza, dada as gradações hierárquicas permitia-se certa “indiferença para com a necessidade dos outros seres humanos” (Idem, p. 290). Certo de que as gradações naturais transhistóricas não poderiam jamais tornar iguais homens radicalmente distintos, Strauss diz que “a apropriação” poderia ser “indiferente à necessidade alheia” e se justificaria tanto “num estado de abundância [quanto] num estado de penúria” (Idem, p. 290). Com isto, a lei da propriedade e do trabalho “substituíu a lei da natureza original” (Idem, p. 291) e estabelece as modalidades, regras e regulamentos sobre a propriedade a apropriação na sociedade civil e no governo.) Ainda assim, no âmbito do governo civil as

⁷⁰ A análise mais importante de Locke acerca da propriedade de C. B. Macpherson. Strauss anos mais tarde resenharia o trabalho de Macpherson. Ver Leo Strauss - ...

possibilidades de apropriação, mesmo com as regulamentações e regras, relativamente impostas; são menos restritivas que no estado de natureza ou no horizonte da lei natural originária. O trabalho é que cria os mecanismos pelos quais tal fundamento prático pode ser realizado. É ele que permite a disputa com os modos de ser das coisas – é ele que permite, por outras palavras, o ocultamento moderno da desigualdade imutável da ideia de natureza. Além disso, o trabalho se transforma em “lei moral” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 292). Pelo seu trabalho que transfigura-se em lei moral igual, todo indivíduo “pobre [pode e deve] enriquece[r]” (Idem, p. 294). Para *DNH* a consequência fatal disso são duas: por um lado a lei moral de enriquecimento igual pelo trabalho torna-se no percurso histórico-existencial dos homens a das sociedades civis em “necessidades egopistas” (Idem, p. 295), pois Locke não percebeu que mesmo com regras e regulamentos públicos quanto mais os indivíduos trabalhassem para a autopreservação e o enriquecimento mais se ampliariam os desejos de satisfação – mais os indivíduos se colocariam e se autoproclamariam como industriais racionais para suprir sua satisfações e coletivamente isso seria impossível; por outro lado, toda a estrutura de deveres, obrigações, a imposição da autoridade legal, não teria espécie alguma de significado na filosofia política lockeana, já que a liberdade para o trabalho, a industriabilidade para satisfazer as exigências da autopreservação seriam o único princípio moral que agora importaria. Uma irresistível sociedade dos direitos (pás, segurança, pluralismo, tolerância, igualdade, conforto) se edificou na ciência política de Locke. E como tal ela foi para Leo Strauss “revolucionária” (Idem, p. 301). Mas paradoxalmente o caráter revolucionário da ciência política de Locke culminou em uma “triste busca” (Idem, p. 304) pela felicidade – não se aceitando a dor da insatisfação. Da exigência de preservação passaram para a sociedade civil e dessa para a do trabalho, e dessa agora para o utilitarismo. Com efeito, mais e maiores prazeres que diminuíssem as exigências de autopreservação e menos obrigações com o modo de ser das coisas, a ideia de natureza, havia sido o legado nefasto de Locke.

O mundo moderno estava pronto para sua crise definitiva com a configuração moral do historicismo, a sociologia de Weber e os excessos práticos de Burke (que observamos há pouco, mas que voltaremos a ele, brevemente, à frente). Mas Strauss na sua história da filosofia política precisava passar imprescindivelmente por Rousseau. O último teórico do direito natural moderno. Assim, “a primeira crise da modernidade ocorreu no pensamento de Jean-Jacques Rousseau” (Idem, p. 305). Strauss observa no

seu pensamento político um problemático espaço de indeterminação: o genebrino escreveu “contra a modernidade [...] em nome da antiguidade clássica” e ao mesmo tempo ele expressava em suas concepções o aspecto “mais avançado” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 306) daquela.

Com efeito, Rousseau é o único filósofo moderno a se preocupar de fato com o incessante processo de ocultamento da natureza. Ele percebeu em boa parte dos seus escritos políticos os perigos que guardavam a civilização encrostada. Foi por isso que seu ataque à modernidade havia sido feito “em nome de [...] ideias clássicas” (Idem, p. 306). Para o Rousseau de Leo Strauss⁷¹ os clássicos tinham duas preocupações ao criarem a ciência política: “a cidade e a virtude” (Idem). E também, “a natureza” (Idem). Em vista disso nenhum político do passado – sobretudo da antiguidade clássica – agia tendo no horizonte “o comércio e o dinheiro. Contrariamente a essas a “luxúria e a crença na onipotência da legislação [igualitária] são as característica dos político[s] no Estado moderno” (Idem, p. 306). A questão para Rousseau passa a ser a construção do “Estado moderno [...] como um corpo artificial” (Idem, p. 307). Tratava-se de saber em que medida ou não o estado de natureza é superior (e portanto preferível) à sociedade civil. Como os filósofos políticos clássicos, Rousseau foi a favor da natureza; e contrário ao “mundo [da] artificialidade e [ao] convencionalismo” (Idem). Esse era representado na teoria política rousseauiana, diz Strauss, pelas ciências e as artes. E essas por seu turno são “incompatíveis com a virtude” (Idem, p. 309). Dessa forma, *DNH*, comenta que a virtude mais importante em Rousseau é a política. Que Rousseau entendia também como a virtude patriótica ou a de um povo. Neste contexto de sua leitura hermenêutica Leo Strauss introduz considerações acerca a virtude, especificamente, patriótica. Enquanto o fundamento da cidade ela pressupõe como característica distintiva a solidariedade pública, o amor ao companheirismo, a moral da guerra e o ethos de sacrifício. Assim, a virtude patriótica era típica daquelas cidades e sociedades fechadas do mundo clássico (STRAUSS, [1952] 2014, p. 311), na qual as

⁷¹ Neste gostaria de retornar algo que foi dito na nota 16 acima. Como lá aqui também não pretendemos disputar a interpretação de Strauss, por isso usamos por vezes a formulação de Leo Strauss ou straussiano. Só acrescentaria nesse contexto que podemos afirmar que Strauss constrói o mito da tradição da filosofia política ocidental. Tratando os autores como é possível perceber no seu tratamento de Locke, Rousseau e Burke como tentando resolveram os mesmo problemas e responder as mesmas questões. As questões eternas e perenes da filosofia política. Mas na isso para alguns comentadores é o mito straussiano da tradição pois cada filósofo político e ou pensador respondeu aos problemas de seu tempo histórico específico. Sobre as interpretações de Strauss como mito de uma tradição que nunca existiu, aos menos nos termos que ele a aborda ver John Gunnell - *The Myth of the Tradition*, The American Political Science Review, v. 72, nº 1.

instituições públicas primordiais eram “cultivada[s]” com espírito “nacional” (Idem). Rousseau, sustentou no *Primeiro discurso*, que o caráter cosmopolita das ciências e das artes – quanto mais essas se desenvolviam – enfraqueceriam os liames naturais e guerreiros dados pela virtude patriótica. Ou seja; o movimento em direção ao maior e mais intenso processo de desenvolvimento das ciências e das artes comprometeria o “espírito guerreiro” da cidade (Idem). Nesse plano duas situações preocupavam Rousseau e Leo Strauss. Na primeira, a ciência, as artes e a filosofia sedimentam nos homens seus traços mais egoístas e antissociais. Na segunda impulsionam os homens das ciências e das artes a difundirem pela comunidade verdades irresponsáveis contra a opinião natural ordinária. Disso se segue que as leis e convenções da cidade serão a cada vez mais baseadas nas considerações racionais e públicas do cientista e do filósofo. Num palavra: a busca pela divulgação, publicização e democratização da ciência na organização da sociedade despreza “a desigualdade natural” (Idem, p. 314). Rousseau, nas palavras de Strauss foi categórico ao afirmar que “a ciência é ruim para a boa sociedade e [inconvenientemente] boa para a má sociedade” (Idem). Aqui o teórico par excellence do contrato social está profundamente angustiado pelo fato de que a modernidade (científica e artística) ao se tornar cada vez mais convencional e encrostada ficar, também, mais indiferente à “crucial desigualdade natural dos homens” (Idem, p. 317); vale dizer, quanto mais a ciência e a filosofia moderna ocultam as gradações da natureza, mais a própria sociedade civil está em risco de desagregação e dissolução completa. No entanto, havia algumas contradições esotéricas na filosofia política de Rousseau na leitura de *DNH*. Como teórico da virtude e da cidade ele, na interpretação straussiana incorporou no seu pensamento a sabedoria socrática. A virtude para Sócrates representava elementos constitutivos de uma vida simples. Vale dizer, a vida humilde, sem ornamentos, era uma vida virtuosa para Sócrates. Não obstante, a ciência socrática – “a sabedoria socrática” (Idem, p. 318) – não era “idêntica à virtude” (Idem), e como tal não encerrava nenhum aspecto de simplicidade. É que a sabedoria e/ou a ciência socrática era “um privilégio de uma minoria”, de sorte que ela deveria se proteger das almas simples, e ao fazer isso estaria se autoprotegendo das perseguições da maioria. Com efeito, “a sabedoria socrática é necessária não para Sócrates, mas para as almas simples, para o povo” (Idem). Sendo assim, Rousseau recusou a ciência e a arte moderna por seu desprezo pela natureza; no entanto ele aceitou os ensinamentos da ciência socrática e dessa forma escrevendo no contexto do iluminismo e da ciência

natural moderna ele comprometeu sua defesa da cidade e da virtude (STRAUSS, [1952] 2014, p. 319) em nome da filosofia e da sabedoria.

Leo Strauss insere nesta interpretação de Rousseau uma comparação entre a noção de estado de natureza dele com a de Hobbes. Essa comparação é estratégica para *DNH* formular sua teoria política – e a partir disso se desdobram certas tensões na argumentação straussiana. Mas vejamos. Como Thomas Hobbes, Rousseau compreendeu que para instaurar e garantir o direito natural “é preciso retornar ao estado de natureza” (Idem, p. 322). E mais; ele aceitou a crítica hobbeseana à concepção clássica de direito natural, pois Hobbes ao assim proceder vislumbrava na verdade rever as “definições modernas do direito natural” (Idem) que de certa maneira reproduziam os equívocos dos teóricos tradicionais. Enquanto que para alguns juristas modernos a razão é que presidia o estado de natureza, para Hobbes mesmo que isso fosse teórica e praticamente verdadeiro, não se deduzia disso que os homens “por natureza” a agirem fariam uso razoável de sua “razão” (Idem, p. 322). Ora, eram as paixões, o desejo, o sensualismo materialista e a busca incessante por felicidade que seriam os elementos naturais decisivos no comportamento dos homens (Idem, p. 323). Para a hermenêutica de Leo Strauss: “Rousseau expressa sua lealdade ao espírito hobbessiano [concernente] [a]o ensinamento do [direito] natural” (Idem,). Mas ele se afasta de Hobbes na sequência de construção de sua filosofia política. Tanto o autor do leviatã como seus predecessores trataram o “homem no estado de natureza [tal como] o homem [...] é agora” (Idem, p. 324). Para Rousseau muitos dos problemas que se observa no comportamento dos homens não tinham sua origem nas paixões e nos desejos - Hobbes aqui se equivocou ao transpor para a sociabilidade natural elementos que só tem existência dada as convenções da sociedade moderna. Tudo aquilo que se pode verificar no modo como os homens agem é resultado do encrostamento da civilização que oculta a ideia de natureza. Com efeito, Strauss comenta acerca de Rousseau que para esse “o homem é bom por natureza [...] uma crítica [das] premissas hobbessianas [...] o homem natural [possui em essência] compaixão [mas esta] diminui com o aumento do refinamento ou da convenção” (Idem, p. 327). No horizonte das críticas rousseauianas da era moderna, tudo aquilo que é especificamente mal nos seres humanos é adquirido pelo “artifício e a convenção” (Idem, p. 329). É o progresso ilimitado do homem (o progresso “ilimitado da degradação” (Idem)) que transforma a bondade natural: em maldade socialmente construída. Em vista disso Rousseau havia sido um radical

defensor da independência e da liberdade. Autonomia crítica foi o núcleo teórico do seu pensamento político. Strauss quer dizer com isso que se o genebrino tivesse moderado sua “ciência natural” ele teria sido o único autor moderno a se aproximar da ciência política clássica e da noção de virtude natural aristocrática; mas justamente o contrário é que se deu. Ao longo do percurso filosófico e político de Rousseau a liberdade e “a independência radical do indivíduo” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 337) acabou suplantando decisivamente a ideia de “bem natural”. Portanto como Hobbes, também em Rousseau a busca pela vida excelente (da melhor *politeia*) é deixada de lado: a universalidade da procura incessante de liberdade e da independência não poderia respeitar nenhum obstáculo. Mesmo esse sendo o direito natural. O resultado no plano do regime político dessa inversão teórica rousseauiana foi que a liberdade ou “sociedade livre” só poderia se realizar em uma “democracia” (Idem, p. 347). Rousseau estava prestes a transformar sua teoria política da liberdade (natural) em religião civil – e essa em teoria da revolução. Seu objetivo de toda a vida era o “retorno [...] ao estado de natureza” (Idem, p. 356). (E conquanto tenha escrito sua teoria política baseada na ideia de natureza ou do modo de ser das coisas, que são eternas e imutáveis, Leo Strauss jamais sustentou qualquer nostalgia filosófica e política de uma volta à ordem natural e as gradações hierárquicas que são reveladas na existência dos homens. Ele tinha consciência daquilo que estamos chamando – via Robert Pippin – de encrostamento civilizatório. O [progressing boundlessly] deveria, isto sim ser intransigentemente enfrentado. A leitura imanente tem de ser exercida nessas constelações da ciência política straussiana – e daí fazer irromper suas tensões.) A conclusão da sua obra “reivindica [a] emancipação final em relação à sociedade [...] [e] a noção de um retorno ao estado de natureza no nível da humanidade” (Idem, p. 356) converteria em uma teoria universalista da insurreição. Não foi acidente ou mera fortuidade histórica que Jean-Jacques Rousseau foi o filósofo mais influente da *Revolução Francesa*.

A resposta do historicismo à filosofia política de Rousseau não estava a altura dos desafios postos pela modernidade. Como podemos verificar brevemente, mesmo o conservadorismo presente nos escritos políticos de Edmund Burke não conseguiu compreender qual era a amplitude da crise de nosso tempo. E para a angústia de Strauss aconteceu precisamente o contrário. A *Escola Histórica* e a intervenção de Burke, na verdade, agravaram os problemas trazidos pelo direito natural moderno. Assim, a crise que aparece em Rousseau e sua teoria da emancipação social não só não foi resolvida

por aqueles que não aceitavam as implicações da *Queda da Bastilha*, como esotericamente eles ajudaram a despertar agentes políticos do mundo moderno que dificilmente seriam convencidos a se conformarem com a ideia de natureza – e para Strauss esse inconformismo faria o possível e o impossível na retirada dos obstáculos que restringiam as possibilidades de mudança que tiveram origem na era moderna. As desigualdades naturais teriam de ser removidas da história, impreterivelmente.

DNH é categórico ao afirmar que:

A escola histórica surgiu como reação à Revolução Francesa e às doutrinas do direito natural que haviam preparado esse cataclisma. Opondo-se à ruptura violenta com o passado a escola histórica insistia na sabedoria e na necessidade de preservar ou dar continuidade à ordem tradicional. Isso poderia ter sido feito sem uma crítica ao direito natural como tal. Com efeito, o direito natural pré-moderno não sancionava um apelo temerário à ordem natural ou racional para escapar da ordem estabelecida ou daquilo que era efetivo ali e então. Contudo, os fundadores da escola histórica pareciam ter percebido de alguma forma que a aceitação de quaisquer princípios universais ou abstratos tem necessariamente um efeito revolucionário, perturbador e desestabilizador sobre o pensamento [...] Pois o reconhecimento de princípios universais obriga o homem a julgar a ordem estabelecida ou aquilo que é efetivo aqui e agora (STRAUSS, [1952] 2014, p. 16).

A teoria política straussiana jamais aceitou tais formulações. Na verdade o que os teóricos da *Escola Histórica* não aceitavam nos revolucionários era sua concepção de norma universal; ou seja, a ideia de que os princípios universais impediriam os homens de aceitarem pacificamente ordens sociais que não correspondessem àqueles princípios, ou as exigências humanas. Nesse aspecto, portanto, os revolucionários do século XVIII, baseados nos princípios universais se voltaram contra aquelas conformações do destino que certos padrões sociais haviam lhes reservado (Idem, p. 17). Além disso, os revolucionários filósofos compreendiam que as normas universais se apresentavam no horizonte dos indivíduos – que dizer, dado o significado intrínseco dos princípios universais a busca por liberdade e por felicidade deveria ser reivindicado igualmente por todo os homens. Com efeito, “o direito natural [universal] de cada indivíduo era um direito uniforme [e universalmente] pertencente a todo homem como homem”

(STRAUSS, [1952] 2014, p. 17). Mas mesmo dizendo que a universalidade dos princípios e das normas eram estabelecidas para todos naturalmente, os filósofos guardavam nessa concepção um espaço para a convenção ou para a construção racional (geométrica) que possibilitasse a efetivação de todos aqueles princípios. No núcleo da crítica da *Escola Histórica* para *DNH* estava a convicção de que a “diversidade natural” (Idem) tornava impossível às sociedades humanas estarem “em completa conformidade com” (Idem) as postulações dos princípios universais. Era como se “a variedade local e temporal” (Idem, p. 18) oferecesse um constante e resistente obstáculo à constituição prática dos padrões filosóficos e políticos da universalidade. Leo Strauss concorda com certas considerações da *Escola Histórica*. Evidentemente na crítica que eles empreenderam ao convencionalismo geométrico dos enciclopedistas, de Rousseau e dos revolucionários do século XVIII. Embora concordado com alguns pressupostos da *Escola Histórica*, Strauss observou elementos de fragilidade tanto no modo como ela enfrentou teoricamente os revolucionários, como nas implicações políticas dessa disputa filosófica. *DNH*, então, apresenta o resultado efetivo da busca dos revolucionários “por outro mundo ou à transcendência” (Idem). Como já dissemos a *Escola Histórica* se rebelou contra tal noção filosófica e política. Daquelas formulações gerais da crítica historicista Strauss comenta ao menos três fragilidades: que irão fazer com que a escola ao contrário das suas intenções originais, proponha imperceptivelmente uma aliança com os revolucionários contra a ideia de natureza. Ou o modo de ser das coisas.

A primeira fragilidade identificada por Strauss pode-se dizer que ocorre no campo disciplinar e epistemológico. Assim, enquanto os filósofos revolucionários do século XVIII tinham como modelo de entendimento dos princípios universais o conhecimento construído dogmaticamente pela razão – e a partir disso conceberam sua teoria política e de governo –, os membros da *Escola Histórica* tinham como modalidade de entendimento objetivando legitimar seus pressupostos “os estudos históricos” (Idem, p. 20). A dinâmica do modelo de conhecimento do historicismo para Leo Strauss demonstrava certas características que a ele se tornariam problemáticas da perspectiva de sua concepção de ordem natural transhistórica e normativamente imutável; com isso ao partir de estudos históricos para estabelecer a inviabilidade dos princípios universais os historicistas tiveram que recorrer à variadas experiências sociais de modo a consolidar seus pressupostos. Tais estudos históricos supunham que na prática a humanidade não era formada por universalidades (e construções políticas

geometricamente forjadas – o convencionalismo radical que incomodou tanto Strauss...), mas isto sim, pela “existência” de diversas “mentalidades populares” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 20). Vale dizer; para o historicismo a maneira de viver das mais diversas nações e de uma multiplicidade de “grupos étnicos” (Idem) tornava as premissas universalistas dos revolucionários incongruentes com a realidade histórica e culturalmente e estipulada das civilizações. Consequentemente, Strauss comentou que a única forma de conhecimento válido para eles era fornecida pelo conhecimento empírico – a *Escola Histórica* nunca aceitou os princípios abstrato, geral e permanente de entendimento e de sabedoria dos filósofos e revolucionários do século XVIII. Eles perderam com isso toda capacidade valorativa de distinguir modos corretos ou não de existência. O julgamento dos agrupamentos humanos espalhados pelo espaço histórico disponível, tendo em vista padrões transhistóricos de compreensão não estava no horizonte dos historicistas. Para Strauss isso fragilizava sua capacidade de enfrentamento político: pois eles aceitavam toda conformação particular de vida e convivência. “O historicismo culminou no niilismo” (Idem, p.22). A segunda fragilidade que *DNH* identificou na *Escola Histórica* é seu desprezo pelo “permanente e universal” (Idem, p. 23) Assim, para os historicistas a variedade de experiências que se sucedem ao longo do tempo, justapostas às configurações sociais e culturais diversas transforma toda estrutura de pensamento humano inescapavelmente evanescente (Idem). Dessa forma, os “contextos históricos singulares” seriam o algoz de noções eternas, imutáveis e primordialmente transhistóricas. Claramente, para um pensador político que assentou sua arquitetura teórica no direito natural por oposição intransigente ao convencionalismo, a posição da *Escola Histórica* expressava um “espetáculo deprimente [e] lamentável [da] variedade de pensamentos e crenças” (Idem). Que impossibilitava qualquer postura decidida (de decisionismo transcendente se se preferir) quanto as coisas que são verdadeiramente superiores. Daí que o historicismo jamais teve condições de criar um mapa cognitivo que buscasse o melhor regime político (politeia) com vistas à excelência humana. A terceira fragilidade das teses historicistas para Leo Strauss ocorre na incoerência mesma das próprias pressuposições deles. É que para argumentar que a filosofia universalista dos revolucionários não estaria em conformidade com as variabilidades históricas e culturais de cada sociedade e de cada momento do tempo: a *Escola Histórica*, quase que não intencionalmente, mudou seu próprio registro histórico de conhecimento para um registro eminentemente filosófico. Ao invés de historiadores ou antropólogos culturais, os historicistas para Strauss

transformaram-se em analistas filosóficos (STRAUSS, [1952] 2014, p. 24) dos princípios constitutivos da evolução singular das sociedades humanas. Para DNH uma “crítica da razão” (Idem) filosófica universal somente poderia ser empreendida por princípios e premissas igualmente filosóficos e metafísicos – e não históricos. O “patamar da análise filosófica que está por traz do historicismo é a prova” (Idem) de sua confusão. Pois o historicismo não percebeu que estava retirando de si seus próprios fundamentos existenciais.

Ao negar dogmaticamente a transhistoricidade da experiência existencial humana o historicismo é “expost[o] a uma dificuldade” (Idem, p. 30). Que para Strauss é ao mesmo obvia e reveladora do significado do mundo moderno. Desse modo, é “por demais obvio” (Idem) as afirmações do historicismo que “pensamentos e crenças human[as] são históric[as]” (Idem,) e que tem como fim inevitável o perecimento. No entanto, como Strauss observou: o próprio historicismo “é um pensamento humano”. Ao chegar a essa conclusão o que *DNH* está asseverando é que os pressupostos e mesmo o conteúdo teórico e moral do historicismo tem “validade temporária” (Idem). Assim, como “concepção abrangente do mundo” (da política, da organização social, das formas de governo, dos padrões estéticos e de julgamento, dos modelos de cultura e das fundações constitucionais) o historicismo é autocontraditório, pois ele não poderia se levado às últimas consequências, sustentar suas próprias concepções. A Strauss a maior preocupação se dava no caráter de relatividade do pensamento historicista – de modo que ao reconhecer todos os modos de experiência e crença social ele não teria condições efetivas nem de propor e sustentar certas noções de mundo e nem de ser agente de resistência de noções opostas às suas. Com efeito, a interpretação straussiana apresenta neste contexto de leitura a perda completa das possibilidades teóricas de ação prática que resulta do pensamento da *Escola Histórica*. Aqui Strauss faz referência a Nietzsche (Idem). Ele Nietzsche atacou “decisivamente [...] o historicismo do século XIX” (Idem, p. 32). O que *DNH* se apropria da crítica nietzschiana aos historicistas é sua ideia de que a vida humana necessita ser radical e intransigentemente defendida de concepções de mundo e de cultura que ameacem a existência ordinária. É como se o relativismo diante da multiplicidade de culturas e circunstâncias históricas particulares destruíssem aquele único espaço na qual as gradações naturais estaria protegido, a saber, a ordem natural. Por outras palavras: Strauss nunca aceitou qualquer tipo de noção ou pensamento que fosse “subserviente” a figuras históricas convencionalmente construídas. Como

Nietzsche ele sempre preferiu ficar de certa maneira subserviente aos modos de ser das coisas, da vida (e eventualmente) do destino (STRAUSS, [1952] 2014, p. 32). O historicismo que havia surgido para desafiar a filosofia política do século XVIII, o direito natural moderno, acabou por intensificar a recusa desse pelo direito natural clássico: “o historicismo foi o resultado último da crise do direito natural moderno” (Idem, p. 41). Neste momento da reconstrução é preciso estruturarmos os lineamentos da constelação imanente que estou tentando propor em minha leitura sobre as tensões que perpassam a teoria política de Leo Strauss. Antes disso gostaria de dizer algumas breves palavras acerca deste confronto de gigantes do pensamento político e social do século XX, qual seja – o confronto entre Max Weber e Leo Strauss⁷². Ainda que breve essa abordagem ela nos ajudará a compreender certos aspectos da teoria política do nosso autor.

Mas por que um autor tão intrincado no seu modo de ver o mundo interessou ao *DNH*? Por que um filósofo político que se preocupou com a restauração do direito natural clássico escreveu sobre um sociólogo e economista que teve como uma de suas mais importantes a construção do Estado-nação no seu país, Alemanha? Max Weber foi o construtor daquela esfera de conhecimento que iria rivalizar com tradição ocidental por excelência de compreensão, entendimento e explicação do mundo, da sociedade, da cultura e da existência. A filosofia a partir das considerações eruditas de Weber passou a ter um rival à altura do seu prestígio como maneira de conhecer as coisas humanas, sobretudo as coisas humanas vividas em interação contínua (e caótica). E justamente por isso Max Weber estabeleceu que qualquer modalidade de ciência das interações humanas deveria se basear em dois princípios constitutivos: a objetividade do conhecimento ou neutralidade de valores na explicação dos fenômenos e a noção das múltiplas particularidades culturais que conformam as sociedades humanas. Claramente, estes dois princípios weberianos tinham como característica as variações constantes no plano da historicidade. Eles eram fundamentalmente contrários a toda forma de ordem natural existencialmente imutável (e pré-teórica). A Weber as questões que preocuparam os filósofos políticos clássicos, como qual o melhor regime político com vistas à excelência humana ou ainda a distinção entre bom e o mal eram destituídas de sentido. A sociologia weberiana não se angustiava quanto aos problemas de “juízo de

⁷² Os dois homens foram discípulos de Nietzsche. Nietzsche com Marx eram os pensadores que mais influência exerceram nas universidades alemãs nas primeiras décadas do século XX. Ver sobre isso Gabriel Cohn - *Crítica e Resignação: os Fundamentos da Sociologia de Max Weber*, ed. T. A. Queiroz.

valor” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 63); pois Weber tendo em vista seus pressupostos da neutralidade e da particularidade “sustentou [uma] noção de ciência social isenta de valores ou eticamente neutra” (Idem, p. 50). *DNH* considerou que todo o portentoso edifício científico e intelectual erguido por Max Weber, malgrado sua busca nobre pela correção da ciência resultou em mais um significativo “esvaziamento espiritual” (Idem, p. 89) da era moderna. Ao aceitar todas as construções culturais e políticas, dada a singularidade de sua rede de ações sociais, Weber não só foi incapaz de distinguir “entre [a] excelência e [a] baixeza ou depravação” (Idem, p. 56); para Strauss o niilismo weberiano, mesmo que nobre não só era incompatível “com os padrões de excelência” como desprezou qualquer modelo de “dignidade humana” (Idem, p. 85). Mas a sociologia de Weber havia sido o ápice da ciência natural moderna – e como tal mesmo que a tenhamos exposto de modo lateral aqui, possui uma função específica na conformação da teoria política de Leo Strauss.

A sobreposição dos dois momentos da crise do direito natural moderno, com a teoria da emancipação de Rousseau (a negação da sociedade...) bem como com a ciência da prática de Edmund Burke (a substituição da uma constituição universal e abstrata pela experiência convencional) significou a mais radical ruptura com a ideia de natureza e com a noção de direito natural clássica. Esses momentos da era moderna foram mediados pelas intenções críticas da *Escola Histórica* no que diz respeito aos princípios dos filósofos e revolucionários do século XVIII, e sua decisiva influência na *Revolução Francesa*. Assim, o núcleo fundamental da teoria política straussiana e suas tensões estão reunidas no interior mesmo destas constelações interpretativas de *DNH* e no modo como Leo Strauss as resolveu. Os escritos políticos de Burke aqui são imprescindíveis na interpretação de Strauss acerca dos problemas advindos da ruptura com direito natural clássico. Pois ao se posta de forma “intransigente à Revolução Francesa” (Idem, p. 383) Burke com sua ânsia por restituir a prática convencional – aquela configuração absoluta da experiência singularmente histórica – reformulou por outros termos expressões os “teoremas revolucionários” (Idem) que tiveram seu momento crítico e mais importante na filosofia política de Rousseau: o apogeu do direito natural moderno. Como esses, Burke não mais sustentou qualquer espaço eterno e perene; de modo que a possibilidade mesma de se organizar e planejar uma constituição deveria pressupor que o mundo moderno dado o processo de temporalização acumula ao longo do seu percurso um movimento de “mudança [e transformação] radical” (Idem, p. 384)

incessante. (E mesmo “as revoltas de [...] Nietzsche” (STRAUSS, [1952] 2014, p. 388) contra a histórica encrostada do presente e sua lição de que o retorno e “retoma[da] [d]a possibilidade prática” (Idem) não forma suficientes para Strauss – pela contrário foram isto sim confusas e negaram qualquer tipo de teoria e ação humana prática com vista a ao conflito com os vários convencionalismos.) Rousseau, Burke e Nietzsche foram expressões incertas e portanto perigosas em si mesmas daquilo que estamos chamando de ininterrupto processo de encrostamento civilizatório que se agravou com o mundo moderno. Nos termos de Robert Pippin eles (sem intenção) foram rebeldes que se revoltaram contra a experiência do ordinário. Leo Strauss foi intransigentemente o teórico político da natureza ordinária; daquele espaço da existência essencialmente não-distorcido – eterno e imutável. Com efeito, podemos dizer, ainda, com Robert Pippin que:

The strategy proposed in NRH [and to Leo Strauss] returns us to the issue touched on before: appeal to a more original, less distorted experience of the human things as such, as human, not as artificially constructed through the lens of some theory [...] an appeal to the ordinary as a way of bypassing, avoiding, not refuting the supposedly reductionist, skeptical, disenchanting, enervating trajectory of modern naturalism [and right] (2005, p. 133).

E mais;

[...] Strauss insists that this [...] ordinary experience of value is the true basic of the claim of natural right, an intuitive sense of nobility and baseness, high and low, right and wrong that modern philosophy can claim does not exist because modern philosophy has systematically covered it over (Idem, p. 137).

Mas ao construir sua teoria política contra todo o afresco moderno que encobre a natureza ordinária Leo Strauss não conseguiu transformar suas concepções em uma volta definitiva e inarredável à ideia de natureza e ao direito natural clássico. E pode-se dizer que é bem provável que ele não o tenha pretendido de fato. Strauss, mesmo que fundamentando sua teorização a partir da noção de modos de ser das coisas (as coisas sem convenção), teve dificuldades de aceitar as formulações de Eric Voegelin acerca da natureza revelada previamente a todo conhecimento humano e a toda filosofia política gnosiologicamente planejada. Nas cartas que trocou com Voegelin, em uma delas ele

pode dizer que “[podemos] falar de pressupostos [...] extrateoréticos. A questão é se captar meramente a verdade [da natureza] é uma possibilidade essencial para o homem, independentemente das condições de atualização dessa possibilidade (Carta 29, 10 de abril de 1950, [2009]). Além disso, ee, Leo Strauss, estava plenamente consciente das raízes profundas dos problemas constitutivos da democracia de massa como expressão do convencionalismo – seu escrito *Whats is liberal education?* propôs não uma volta à aristocracia virtuosa conformada pela perfeição eterna e ordinária da natureza, mas “uma aristocracia dentro de uma sociedade democrática de massas” (pp. 314, 315). Ainda assim a teoria política straussiana teria de resolver outro problema. *O como?* de toda filosofia política orientada. A tensão que vai se forjando e emergindo a cada movimento teórico no próprio texto de *DNH* chegou ao seu extremo em *Thoughts on Machiavelli* não ocasionalmente a obra mais controversa e enigmática d Leo Strauss. A resposta ao moderno desprezo pelo modo de ser das ordinário e não distorcido das coisas teria que passar pelo autor de nossa era que mais se rebelou contra o ensinamento clássico sobre o direito natural; toda ciência política de Maquiavel havia sido para a hermenêutica de osso autor a defesa vigorosa das armas na política contra os modos ordinários de expressão da natureza, supostamente, eterno e imutável. O Maquiavel de Leo Strauss – e o próprio Strauss na ação prática. Do filósofo político pré-teorético emergiu a *teoria da ação prática*. No que segue apresento minha interpretação imanente do monumental trabalho de Leo Strauss sobre o pensador florentino. Antes disso, na forma de excuro farei uma exposição do método de leitura esotérico que Strauss, supostamente, aplica em seu estudo sobre Maquiavel.

Excurso sobre o texto Persecution and the Art of Writing

Compulsão contra o pensamento, perseguição sobre modos heterodoxos e inclassificáveis de ideias sempre estiveram presentes na vida de todos aqueles pensadores políticos e sociais que escreveram a respeito de seu tempo. A minoria inteligente (STRAUSS, [1941] 1946, p. 489) com isso adquiriu um hábito que marcaria toda sua história intelectual. O hábito de escrever de duas maneiras. Escrever para toda a sociedade; para os não iniciados, para os de cultura não erudita, os não conhecedores da educação elevada e nobre, para aqueles que mais seriam influenciáveis pelas ideias, pensamentos, teorias quaisquer elas fossem, para a maioria ingênua, para os mais crédulos e os mais irascíveis sobre as coisas das existências (religião e política) – e escrever para os amigos razoáveis ou para eles mesmos como

minorias inteligentes, os que de fato tomam as decisões, para os de coragem concernente à ação prática, para aqueles que conseguem interpretar teórica e efetivamente os textos não como escritos sobre outros escritos, escritos sobre conceitos ingênuos, mas como modos de incitação à política enquanto tal, ou seja os textos como realidade organizada. Essa segunda forma de escrever é o que Leo Strauss chama de “escrever entre as linhas” (Idem, p. 490); uma técnica e estilo de escrever adotado por aqueles pensadores heréticos. Com efeito; a “perseguição faz surgir uma técnica peculiar de escrever e isso conduz a um tipo peculiar de literatura” (Idem, p.491). A perseguição é mais perigosa para o escritor herético, justamente porque ele vive no contexto de sociedades supostamente liberais e de Estados que atuam baseados em procedimentos legais – quer dizer os pensadores heterodoxos escrevem em situações de normalidade. Em que visões ímpias sobre coisas importantes em certas circunstâncias históricas e culturais serão tratadas com ofensas e de passíveis de punição. Por isso toda sociedade possui a figura do censor: mais do que uma pessoa, um indivíduo ou grupo de indivíduos, uma repartição pública controladora do pensamento ele é um símbolo universal das convenções estabelecidas (Idem, p. 492). Ele é o procurador ou o promotor público [public prosecutor]. E a técnica de escrever entre as linha é tanto mais utilizada pelos grandes pensadores porque as modalidades de perseguição estão dispostas em uma “variedade de fenômenos” de punição, castigo e disciplinamento (Idem, p. 499). O que assombrava “Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Platão, Xenofonte, Aristóteles, Avicena, Averroa, Maimônides, Grocius, Descartes, Hobbes, Espinosa, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Lessing e Kant” (Idem) não era tão somente o “ostracismo social”, mas os modos mais cruéis de perseguição e punição como aqueles da “Inquisição Espanhola” (Idem). Eles “testemunharam” e mesmo “sofreram” certos tipos de perseguição. Os escritores heterodoxos compreenderam sempre a difícil questão da educação. Assim, ao escreverem eles tinham no horizonte a profunda separação entre a sabedoria e a vulgaridade, a educação pelos grandes livros e a educação popular (Idem, p. 501), a disposição erudita dos poucos para a ação prática e o conformismo convencionalista dos muitos. Por isso era autorizado (foi autorizado e reivindicado por Leo Strauss...) a mentira nobre [noble lies] (Idem, p. 502). E essa era dirigida exotericamente para a sociedade; enquanto o ensino verdadeiro, “poético”, politicamente nobre foi protegido pelas entrelinhas. Ele era construído, como texto, para os leitores filosóficos (e políticos) atentos, que tivessem tempo para entender, estudar e meditar sobre aquilo

que estava oculto nas entre linhas – e a agir sutilmente, mas com decisão e ímpeto como tal. O ensino e a escrita esotérica, [art of writing], era destinado aos jovens: aos “potenciais filósofos [e políticos]” (Idem, p. 503). Para Strauss escrever entre as linhas era uma “political question” (Idem, p. 504).

III

Harvey Mansfield Jr. sustenta categoricamente que *Thoughts on Machiavelli* foi escrito por Leo Strauss com dois objetivos: o primeiro era a defesa da utilização das armas na proteção da cidade, e mesmo das “boas cidades” (1975, p. 383); e segundo era a necessidade de se travar uma “guerra espiritual” (Idem). A leitura imanente que faço a seguir do *Thoughts on Machiavelli* seguirá esse dois eixos, sobretudo o primeiro. Em outras palavras; é Harvey Mansfield Jr. que me acompanhará no interior desse grandioso cipoal construído por Strauss. Antes deixem me retornar brevemente, em poucas linhas, algumas questões fundamentais para os objetivos deste estudo.

Gostaria de retornar à consideração que há pouco acerca dos problemas que a teoria política de Leo Strauss tinha de resolver. A pergunta que subjacente em *DNH* é quais as condições políticas, culturais e intelectuais que o ocidente teria para se defrontar com o encrostamento civilizatório e moderno, em termos precisamente straussianos de se atenuar os processos convencionalistas que vão se opondo ao longo da história (daí a preocupação de Strauss com o historicismo e os escritos políticos de Edmund Burke e sua teoria das diversas formas de constituição – culturalmente orientadas). Já dissemos acima que Strauss era cético quanto a possibilidade de retorno da ideia de natureza ordinária, transcendente e imutável. (seu conservadorismo era singularmente controvertido. Bem como sua apropria da filosofia política clássica.) E também não precisamos dizer qual era o horizonte limite para o encrostamento moderno e convencionalismo... que tanto perturbava Leo Strauss vinda de uma Weimar democraticamente esfacelada. Com efeito; *Thoughts on Machiavelli* (doravante *TM*) pode ser interpretado como a resolução aproximada de Strauss para as questões que atravessam o *DNH*. Não há nenhuma dúvida que Maquiavel foi, e é o principal pensador político moderno. E exceção de Marx ele foi o único teórico político que o nome foiçou associado a uma prática e a um modo de existência. A angustiante busca moderna de Maquiavel pelas coisas novas – pelo extraordinariamente novo é que o marcou para a posteridade eternamente. E mais; como, e em quais condições se

instaurar o novo foram as preocupações constitutivas de Maquiavel (e do maquiavelismo). Não foi mera fortuidade que o principal teórico político marxista do século XX havia sido a seu modo maquiaveliano. (Gramsci não leu Maquiavel somente por ser italiano como ele; o pensador sardo desejou por toda a vida as coisas novas e quais as estratégia e táticas para alcançá-las.) Do mesmo modo não foi por mera circunstância histórica que a linguagem maquiaveliana circulou na Inglaterra de Harrington e nas colônias americanas dos *Federalistas* – todos estavam à procura do inteiramente novo. Nas formas de governo, na organização das instituições da República e nos modos e hábitos culturais como modalidade de agir na política. Leo Strauss, compreendeu tal importância de Maquiavel, muito provavelmente de quando o leu pela primeira vez. Em carta a Eric Voegelin ele disse: “começo lentissimamente a escrever um livro sobre Maquiavel. Não posso evitar de amá-lo, apesar de seus erros” (Carta 43 de 22 de maio de 1953, [2009]). E no prefácio de 1957 ele afirmou que sua obra deveria ser lida como “reflexões sobre o problema de Maquiavel” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 5).

Maquiavel “foi o professor do mal”. Um pensador político para quem a tática de assassinato deveria ser seguida por todo príncipe virtuoso. E que deseja, convencionalmente, inaugurar uma nova forma estatal. Portanto, o Maquiavel straussiano, se colocava, radicalmente, contra às ordens ordinárias e, supostamente, perenes da vida. Por outras palavras, somente Maquiavel criou uma ciência política, consciente e intencionalmente, destinada àqueles jovens políticos que procuravam pela ruptura definitiva e radical com os antigos e com os modos natural e bíblico de ser das coisas. Ele nas palavras de Strauss ousou afirmar e definir para a posteridade que “o fundador dos mais renovados Estados do mundo foram fraticidas: [e que] a fundação da grandeza política repousa necessariamente no crime” (Idem, p. 13). Assim, no fim do seu trabalho, Strauss interpretaria por intermédio de Maquiavel (e como Maquiavel) que toda a vida humana, a situação dos homens na terra é uma guerra pela existência. Os homens e os Estados, os indivíduos e os governos lutam para deixarem sua condição natural – e por isso eles são potenciais pecadores. E uma vez que “a situação do homem [é dada] pela necessidade de pecar” (Idem, p. 192), a solução para essa circunstância do ponto de vista do homem mesmo e dos governos era aceitá-la impreterivelmente. A moral nunca foi o tema da ciência política de Maquiavel. Ele ensinou isso em dois livros para Strauss: “O príncipe e o Discursos sobre os primeiros dez livros de Lívio”

(STRAUSS, [1957] 1978, p.15). Nos dois trabalhos Maquiavel se diz estudioso das “coisas do mundo” e todo seu ensinamento é o ensinamento sobre as convenções encrostadas do mundo. Tal como essas se apresentam aos príncipes e aos cidadãos privados, para quem os livros são dedicados (Idem, pp. 19, 21). *TM* tem como premissa fundamental, portanto, que Maquiavel mobilizava seu conhecimento das coisas do mundo para propósitos práticos: para a ação. Posto que as coisas do mundo são as convenções do mundo, e estas são a consequência do fato de que os homens desejam romper com sua situação natural – seu modo pecador de ser –, Maquiavel tinha para si que seus trabalhos e na medida em que era sabedor das coisa do mundo, deveria ser dedicado aos homens de ação. Dois eram; os príncipes de sua realidade imediata [on actual Italian Prince] e os governantes ou homens de ação potencial – ou seja para os futuros príncipes. Com efeito; para Leo Strauss o *Príncipe* foi dedicado aos homens de prática italianos, e o *Discorsi* para a era moderna e sua luta contra o ordinário (Idem, pp. 22, 23). Dado que os livros de ciência política de Maquiavel são oferecidos aos homens de ação (da prática), e que um (*O príncipe* era dirigido para os políticos do tempo mesmo do florentino e que o outro (*Discorsi*) deveria ser o ensinamento para príncipes potenciais de um momento político e cultural mais encrostado; *TM* argumenta, então, que a preocupação subjacente de Maquiavel era com o ato de fundação – com o ato de fundar novos reinos e o que fazer após a morte do fundador original. Quer dizer; como novas ordens podem ser mantidas além ou depois da morte do fundador (Idem, p 29). Assim, uma vez ocorrendo uma ruptura com os modos e ordens antigas (naturais, ordinárias, os modos de ser...) e se estabelece novas convenções “novas ordens” (Idem), quais as ações práticas do príncipe e seus herdeiros futuros (os príncipes em potenciais) para manter o novo, e propor novas convenções a outras civilizações e sociedades? Nos termos de Harvey Mansfield Jr. a questão de Leo Strauss ao se dedicar a estudar Maquiavel era na verdade o maquiavelismo de Maquiavel. (1975, p. 383). Era como Maquiavel deixou de ser o fundador: e se transformou no professor de fundadores futuros.

Mas vamos reconstruir ao estilo imanente algo que já afirmei mais acima. Strauss compreendeu na trilha argumentativa de Maquiavel que a vida humana é uma guerra pela existência. No âmbito teórico de *DNH* nossas maneiras de ser são incessantes processos de convencionalismos. O encrostamento civilizatório é na verdade a constante luta para se abandonar nossos modos de ser, a ideia de natureza; é a realidade pura por

definição da guerra sem fim pela existência [progressing boundlessly]. E Maquiavel escreveu seus dois trabalhos de ciência política (de teoria da ação), sabendo que é a necessidade que tornou os homens ambiciosos construtores. De sorte que o mundo, a sociedade e as coisas que a representa e a linguagem que simboliza a ambos “não teriam, levados pelo trabalho dos homens a [tal] altura pela qual eles são vistos se os homens não tivessem sido dirigidos pela necessidade” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 52). A estrutura convencional das necessidades são o que impulsiona os príncipes a buscarem novos modos e novas ordens. Isto implica para o príncipe a conquista, a aquisição, o domínio e a instauração decisionista do poder e o uso da violência. Configura-se assim, a questão das medidas extraordinárias contra as ordens ordinárias antigas – a “extinção do sangue antigo” (Idem, p. 57). E para se extinguir o sangue natural não se pode ser Savonarola – de modo que as boas armas são necessárias para se instaurar novas convenções. Ora, ser príncipe, em uma palavra, é o “trabalho de um revolucionário” (Idem, p. 61). Com isto, a primeira exigência da civilização maquiaveliana é não se ater ao moralmente “certo ou errado” (Idem, p. 67) na busca pelo novo⁷³. Somente as armas devem falar na ação prática do príncipe. Maquiavel sabia que a liberação da Itália obrigava a uma revolução no pensamento (Idem). (É o que Mansfield (1975, p. 383) considera a guerra espiritual de Leo Strauss – contra seu tempo.) Por isso é que a técnica ou tática da conspiração foi um dos grandes legados de Maquiavel para civilização moderna. Pois não se pode haver medidas extraordinárias contra os modos de ser, a existência ordinária, sem a conspiração. Todo príncipe deve ser, necessariamente, um “conspirador” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 76). E as “novas ordens sociais” (Idem, p. 82), a ruptura com a ideia de natureza é o que *TM* buscou entender qual era seu sentido último. Em vista, precisamente, disso; Leo Strauss na sequência de seu trabalho passa a tratar dos profetas. Daqueles indivíduos voltados para a ação prática do futuro. Os que serão os novos príncipes: não os príncipes de sua Itália livre, mas os príncipes das convenções vindouras. Há dois tipos de profetas; os que enfrentarão o ordinário e o direito natural “armados (Idem, p. 84) e os que enfrentarão o mesmo desafio “desarmados” (Idem). E o “maior profeta armado [foi] Moises. [E] o

⁷³ Diz Strauss: “A cidade pode, é claro, abster-se de prejudicar outras cidades, resignando-se à pobreza; assim como o indivíduo pode, se lhe aprouver, viver de maneira justa. Mas a questão é saber se os homens, ao agirem assim, atariam vivendo conforme a natureza ou apenas seguindo uma convenção. A experiência mostra que poucos indivíduos, e praticamente nenhuma cidade, agem de maneira justa, a menos que sejam obrigados a fazê-lo. A experiência mostra que por si mesma, a justiça é ineficaz. Isso simplesmente confirma o que foi mostrado antes, que a justiça não tem nenhuma base na natureza”. E mais: “A espionagem é impossível sem a suspensão de determinadas regras do direito natural [...]” *Direito Natural e História* (pp. 127, 193).

único profeta desarmado [...] [foi] Savonarola” (Idem). Novamente seguindo Harvey Mansfield “boas cidades não poderão ser indiferentes à questão militar [à ciência das armas]” (1975, p. 383).

Chegamos com isso ao capítulo principal de *TM*. Aqui Leo Strauss discute a intenção de Maquiavel no *Discorsi*. O núcleo imanente deste capítulo é caracterizado pela articulação de duas circunstâncias teóricas: pelo fato de Strauss afirmar que Maquiavel intensifica sua imitação das coisas do mundo (STRAUSS, [1957] 1978, p. 85) e por ele estar sabedor de que seu empreendimento possuía aspecto ousado (Idem). Ou seja, Maquiavel aqui cria uma teoria das coisas do mundo e faz isso ousando na estrutura esotérica da narrativa teórica. Na medida em fomos reconstruindo o texto straussiano com vistas à sua afirmação da teoria das coisas do mundo presente no *Discorsi*, lateralmente apresentaremos a ousadia maquiaveliana segundo Strauss concernente a escrever entre as linhas.

A postura interpretativa de Strauss é afirmar que desenvolve-se no texto maquiaveliano uma guerra contra os modos ordinários e espírito que os dão sustentação moral (MANSFIELD, 1975, p. 383). Assim, o *Segundo Livro* do *Discorsi* é dirigido em muito maior medida que o *Primeiro* e o *Terceiro* ao “contraste entre os estados antigos armados e os estados modernos desarmados” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 102). E a configuração argumentativa do *Segundo Livro*, ainda que dedique grande atenção ao mundo antigo, ele é devotado a advertir e a criticar o mundo moderno. O espírito desse livro, do ponto de vista straussiano, é a arte da guerra, é postulação de que as sociedades convencionalistas tem de fazer uso dos seus exércitos se quiserem a ruptura com o sangue ordinário. Com efeito, ao imitar os Romanos – que “governaram sobre outras cidades e países”, foram capazes da guerra pela existência – os profetas modernos tem de estipularem para si o caráter imprescindível das armas e da guerra. Mas Maquiavel por ser o professor da dissimulação, do engano, o mestre da conspiração que usa todos os artifícios da cultura escrita e falada para atingir seus objetivos de ação prática se apropria de Roma somente porque ela serve de “modelo de julgamento para os modernos” (Idem, p. 102). Maquiavel, sobretudo no *Discorsi*, jamais pretendeu qualquer retorno à formas de experiência política que estivessem próximas da antiguidade e da ideia de natureza transcendentemente, imutável: não foi ocasional, ou mesmo uma mera informação para leitores vulgares, que ele asseverou na dedicatória e sua obra que escrevia porque era um conhecedor das “coisas do mundo” (STRAUSS,

[1957] 1978, p. 85). Um imitador ingênuo ou um escritor que estivesse a propor como estratégia de ação política a imitação, não proporia na dedicatória de sua obra: uma formulação tão direcionada a agir na prática contingente. O argumento de Leo Strauss para isso é afirmar acerca do uso estilizado (dissimulador) que Maquiavel faz de Tito Lívio; pois o uso de Lívio pelo maquiavelismo é suprimir as “estórias livianas”. Claramente, nenhum teórico que propusesse a imitação tomaria tal procedimento. Roma e suas estórias narradas por Lívio eram modos de Maquiavel adquirir a autoridade necessária para um profeta revolucionário que desejava extirpar o sangue ordinário. (*TM* ainda enuncia que se Maquiavel desejasse verdadeiramente usar as estórias livianas para o modo de imitação não faria citações em *latim* em um livro italiano (Idem, p. 107): a autoridade de Lívio para um profeta das novas ordens e dos novos modos era mais importante para a guerra prática e espiritual do que as reais estórias livianas.) Ora, a autoridade de Lívio seria posta frente a autoridade da bíblia. A arte da guerra e o uso das armas devem ser protegidas pela moldura da guerra espiritual. O decisionismo transcendente é acompanhado pelo decisionismo da cultura e do espírito.

Muitas outras questões es]toa presentes na grandiosa obra de Strauss. Para meus objetivos específicos e para findar a presente abordagem tratarei de três temas articuladamente, de modo a fazer emergir do texto straussiano a ciência política das armas contra o encrostamento moderno e civilizatório – as convenções. Novamente aqui as questões da ousadia esotérica de Maquiavel – a escrita esotérica de Leo Strauss – serão tratadas lateralmente. Vejamos assim o sentido da constelação imanente em torno do povo, da construção deliberada da ação prático-política e o problema fundamental da fortuna. Assim, nenhum sujeito histórico, se tomarmos obviamente os nexos internos da hermenêutica de Strauss, mais se identifica com problema do convencionalismo do que o povo. Foi este ator, sobretudo, na era moderna que mais buscou lutar contra a ideia de natureza, contra as gradações ordinárias, em favor das novas ordens e novos modos. Com isto, no *TM* a plebe era próxima dos “caluniadores” (Idem, p. 113), na Roma antiga Manlius Capitólio tornou-se líder da plebe e atacou espiritualmente os nobres e na Florença moderna o próprio Maquiavel verificou que plebe, por meio daqueles que falavam por eles, levaram os “grandes homens ao desespero” (Idem). Strauss está introduzindo uma discussão fundamental para sua teoria política, a saber; a rebeldia da plebe maquiaveliana contra a autoridade natural – noção de que as convenções, especialmente as modernas, são processos constantes de ocultamento do modo de ser

das coisas. Disso se segue que o ponto de construção do *Discorsi*, e em destaque o ponto de abordagem obre o “caráter da classe governante” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 128), é para Leo Strauss o “ponto de vista das plebes” (Idem). E se tomarmos a escrita nas entre as linhas, e no caso de Maquiavel o que é omitido é o que deve chamar a atenção (dentro de um amplo conjunto de assuntos associados aos seus temas), e uma vez que ele era conhecedor das coisas do mundo, veremos que a multidão futura é para quem o livro se destina. Diz Strauss: “unicamente no capítulo 58 do *Discorsi* o título do capítulo assevera a superioridade da multidão [do povo] frente ao príncipe” (Idem). Por isso era autorizado por Maquiavel que a plebe cometesse a fraude, o roubo, derramasse o sangue natural e planejasse o incêndio⁷⁴ contra os príncipes. Contrário à “reverência aos homens mais antigos”, mais próximo da natureza: Maquiavel se postava contra a “opinião comum, de acordo ao qual a multidão é inferior em sabedoria [e capacidade de ação] aos príncipes” (Idem, pp. 126, 128). Ao construir sua teoria convencionalista do povo Maquiavel para Strauss procurava aquele lugar na qual se pode encontrar a melhor forma de governo. Aquela forma de governo [polty] que se afastasse das formas mais antigas – como profeta moderno ele desejava inaugurar novas ordens e novos modos. Mas Lívio, ou as estórias livianas, havia demonstrado que a forma do governo de Roma era dada pela fortuna – “o governo civil antigo de Roma era uma obra da fortuna [chance]” (Idem, p. 116) –, que estava muito além do encrostamento do humano. E embora escrevesse sobre Roma, Maquiavel desejou de alma ir além dos modos antigos e das ordens mais próximas do sangue ordinário: foi por isso que ele ensinou a seus leitores futuros, aos jovens modernos, que eles deveriam ser melhores do que os romanos e que não deveriam confiar a construção do novo governo à sorte. Ele, portanto, ensinava a “seus leitores como uma forma de governo similar à dos Romanos [pode e deve ser] melhor do que a dos Romanos” (Idem). Por isso o Maquiavel straussiano incitou à ação prática deliberada – “deliberadamente construída” (Idem). Ele, o Maquiavel de Leo Strauss, ensinou a seus leitores futuros, os jovens convencionalistas, a organizarem o desejo e à ação política racional. A ação era a configuração política que reclamava para si a superioridade frente a fortuna; e tanto mais a fortuna estava associada à natureza, à vontade de Deus na imposição do destino aos homens, à autoridade ordinária (pré-teorética) mais Maquiavel intensificava a suas afirmações acerca da necessidade de ação prática. Contra a autoridade da bíblia e

⁷⁴ Strauss usa a palavra inglesa *arson* e não *fire*. *Arson* em tradução livre é: incêndio planejado, culposos. É evidente que não foi por mero acaso.

citando Lívio ele pode dizer para aqueles que buscavam novas ordens e novos modos que: “o paganismo deixou a prudência humana livre para escolher o curso mais sábio de ação” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 157). Era autorizado, portanto, autorizado o uso das armas na guerra contra as coisas mais antigas. A última palavra. Contrário aos modos antigos o Maquiavel de Leo Strauss rompeu com a filosofia política clássica e a questão do direito natural. Seu ousado ensinamento pretendeu alcançar as multidões, pois essas eram o sujeito mais representativo dos novos modos e ordens; nos termos de *DNH*, eram o ápice do convencionalismo e seu processo interminável de civilização para suspender para sempre as necessidades naturais (Idem, p. 173). Na guerra pela existência (Idem, pp. 192, 193) os homens poderiam pecar ao utilizar as armas na política. A arte das armas e da guerra era (e foi ao longo de nosso tempo...) a única forma de se afastar definitivamente da ideia de natureza para Maquiavel. Nas entrelinhas de sua teoria política elas eram para Leo Strauss a lembrança de que o ordinário não mais retornaria. (Carl Schmitt após ler a obra de Strauss reviu suas próprias concepções políticas; e Heidegger estaria satisfeito e orgulhoso do seu aluno...) Passemos a Hannah Arendt.

Capítulo - 4 Hannah Arendt e a Questão da Transcendência: entre a Ação Política e a *Forma da Ação Política*.

No fim de seu *OT* Arendt expressando a mesma *weltanschauung* de Strauss em seu *PPH*, advertiu que:

O que prepara os homens para o domínio totalitário [mesmo em um] mundo não totalitário é o fato de que a solidão, que já foi uma experiência fronteira, sofrida geralmente em certas condições sociais marginais como a velhice, passou a ser, em nosso século, a experiência diária de massas cada vez maiores. O impiedoso processo que no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade [isto destruiu] o espaço entre os homens [...] [lançando-os na] solidão espiritual [e na] solidão física [destruiu também o] mundo habitado [por ele] (ARENDT, [1950] 2013, p. 638, 639).

A solução que Hannah Arendt apresentou ao seu entendimento do significado do totalitarismo tal como apresentado acima foi a teoria da ação política. Ou seja; nossa era somente poderia enfrentar as terríveis crueldades que haviam ocorrido no entre guerras se tivesse a capacidade de agir politicamente. Ao escrever *A condição humana*, Arendt pretendia restabelecer os sentidos extraordinários da política contra o desprezo do ocidente para com ela. Sem dúvida essa foi a maior conquista da sua obra. E como toda grande obra de filosofia política não esteve livre de tensões e paradoxos – como a própria Arendt bem o sabia quando se referiu a Marx. Em vista disso e tentando seguir a constelação imanente como modo de ler Leo Strauss e Hannah Arendt na busca por melhor compreender a teoria política destes dois gigantes do pensamento no século XX, início minha abordagem tal como venho construindo o conjunto de problemas e hipóteses de trabalho que orientam a presente pesquisa. Assim, enquanto na minha leitura de Leo Strauss percorri dialeticamente os momentos em que ele teoriza sobre as virtudes da ideia de natureza transcendente, o modo imutável de ser das coisas, até sua paradoxal ação prática intransigente na luta contra as convenções ordinárias do mundo moderno – dada pela sua defesa estilizada e esotérica das armas na política de quando escreveu o *Thoughts on Machiavelli* –, no caso específico de Arendt início propondo uma leitura interna do seu conceito de ação presente no capítulo 5 de mesmo nome de *A condição humana*; a questão do aspecto transcendente da teoria política arendtiana deve

começar rigorosamente pelo seu momento transcendente. (Seria simples e óbvio começar das partes menos políticas, labor e trabalho, da vida ativa convencionalmente compreendida como diz a própria Arendt e deduzir – de modo inverso – a reconstrução até se chegar ao capítulo ação, o lugar do transcendente. Meu argumento da transcendência como tensão que perpassa a teoria política de Arendt já estaria suposto desde a primeira frase não restando mais do que manipular os textos de *A condição humana*. É evidente que esta maneira de se ler os problemas que conformam o pensamento arendtiano é válida e muitos já o fizeram.) Aqui é onde verificaremos ou não em que medida as resoluções de Hannah Arendt para a crise do ocidente moderno estão eivadas de tensões. Após isso voltaremos à reconstrução, também imanente, daqueles espaços na qual a política foi negada, e para a forma propriamente que a ação política adquire na teoria política de Arendt no contexto do *Sobre a revolução*. Respectivamente, então, segue-se uma reconstrução do ausente (da negação da política pelo labor e pelo trabalho) e uma reconstrução da presença (da política como densidade que enquanto tal propiciada aos homens sempre que desejarem fundar algo novo para além das meras contingências da miséria concreta). A seguir, e por essa ocasião, utilizarei a técnica de excuro para ler o aspecto transcendente da ação em Hannah Arendt.

Em seu *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Seyla Benhabib, uma das principais interpretes do pensamento político de Arendt afirma que: “a ação é rara, ela transcende, e de muitas maneiras transfigura, a cotidianidade e nossa compreensão de nós mesmos” (2003, p. 130). Em vista disso a ação tem a capacidade de não só *ir além* do movimento perpetuo e incessante da cotidianidade – ela tem a capacidade de ao mesmo tempo e na mesma estrutura teórica de transigir consigo própria e de suportar em si as manifestações das intempéries da existência. Não foi ocasional que no capítulo sobre ação de *A condição humana* (doravante *CH*) constar uma epigrafe citando o escritor Isak Dinesen, na qual ela poeticamente pronuncia que nossos flagelos são suportáveis se nos tivermos o ensejo de narrá-los. Mas isto é uma faculdade e uma característica exclusivamente humana; pois somente os homens tem possibilidade de falar, contar, conversar, discutir e debater. Só os homens apresentam a distintividade da expressão discursiva e do agir enquanto tal. De sorte que “o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros não como meros objetos físicos, mas como homens” (ARENDT, [1956] 2001, p. 189). Assim, nossa forma de

ação está eminente e essencialmente em confrontação com a *mera*⁷⁵ conformação “corpórea” (ARENDT, [1956] 2001, p. 189) de nossa convivência. Neste contexto de sua construção teórica Arendt está, fundamentalmente, preocupada em assentar os aspectos que definem a humanidade do homem, ou dos homens; de modo que ao assim proceder ela transcenda todos os outros momentos constitutivos da vida desse mesmos homens. Aqui, então, aquelas outras “atividade[s] d vita activa”, sobretudo, o “trabalhar” (Idem) são circunstâncias nas quais não constituem a característica primordial e definidora do que é o homem. A capacidade de *ir além*, de superar o..., de se postar por sobre..., de estar em condição elevada a..., de ser nobre em relação ao... é o que conforma a vida “humana” (Idem). Para Arendt é como se tudo pudesse deixar de existir e estar presente no mundo – mas “sem discurso e sem ação” (Idem) nem mesmo esse mundo corpóreo e concreto poderia surgir. Deste modo pode-se afirmar que as “manifestaçõ[es] [da vida estão] em contraposição à mera existência corpórea, [elas] depende[m] da iniciativa” (Idem) pelo discurso e ação. A questão da iniciativa aqui é fundamental para se compreender o pensamento arendtiano e de como sua procura por restabelecer a dignidade da política implicou ao mesmo tempo em algo sublime e tenso do ponto de vista da teoria. Pode-se dizer então que a noção de iniciativa como pressuposto e momento da ação e do discurso apresenta três instantes. O primeiro instante ocorre enquanto *manifestação*, dado que o simples trabalhar, a comum procura pela subsistência e a atividade cotidiana do corpo são posições de estruturação eminentemente física e material e que por definição não necessitam de nenhum tipo de expressão, pois são traços da própria vida biológica como tal e seu resultado prático sendo a inação; com isso a iniciativa que constitui os lineamentos internos do discurso e da ação só pode se realizar como “manifestação” mesma *da própria* ação e discurso “em contraposição à mera existência” (Idem) da materialidade inerte do corpo. O segundo instante na qual a iniciativa se dá é o da própria *forma do humano*, Hannah Arendt neste ponto é bastante enfática, já que “abster-se” (Idem) de iniciativa – vale dizer, da ação e do discurso como princípio da vida – não é como deixar de se ser *ser* homem ou indivíduo, é isto sim “deixar de [fato] de ser humano” (Idem), pois é iniciativa (ou capacidade de iniciar algo novo no horizonte do mundo) é que dá a forma mesma da *vita activa*, da forma não do homem, mas dos homens. O terceiro instante na qual a iniciativa se apresenta é no *momento da superação* (ou “renúncia” nos termos

⁷⁵ Notemos o que quer dizer mero. Mero é o simples, o vulgar o comum, pode se dizer o não mundo como tal.

específicos de Arendt) de “toda vaidade e aparência”⁷⁶, quer dizer, a iniciativa é capaz de dotar os homens de uma noção de vida despojada e não afetada de si – em uma formulação que figure o caráter transcendente da teoria política de Arendt é como se o instante da iniciativa que recusa a vaidade fizesse com que os homens saíssem de sua própria autorrepresentação enquanto indivíduos e se lançassem com modéstia nobre no mundo. Com efeito, a iniciativa (o discurso e ação) insere os homens como tais, e até não como tais, “no mundo humano” (Idem).

Mas o discurso e, sobretudo a ação reuniam questões mais singulares no que concerne às implicações imanentes de seus sentidos teóricos. Isto pode ser verificado se articularmos as noções de imprevisibilidade e revelação, presentes neste contexto de *CH*. Vejamos então.

Ao afirmar que a ação e o discurso são dados pela capacidade de iniciativa Hannah Arendt introduz na sua reflexão da (política⁷⁷) “o preceito de início” (Idem, p. 190). E não só: todo preceito de início apenas adquire significado existencial porque ele próprio exige “um iniciador” (Idem), ou seja, o ser transcendente da ação. De tal modo que quando se inicia algo – “algo novo” – nada pode ser previsto e certas coisas, fenômenos e eventos irrompe no espaço de discurso dos homens quando estes estão reunidos: eles são revelados⁷⁸. Dese modo, “a imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem” (Idem, pp. 190, 191); se isto é assim, Arendt estava buscando compreender em que medida o processo de degeneração material e orgânica do corpo poderia de alguma maneira ser transcendido – e “a partir da matéria” (Idem, p. 191) destinada à certeza e ao fim temporalmente previsto a vida humana foi capaz de oferecer aos homens “o milagre” do início (Idem) radicalmente. Ora, a cada início, a cada ação que notavelmente irrompe na estrutura inerte e provável do cotidiano há o

⁷⁶ Aparência aqui para Arendt nesse contexto é na concepção bíblica e não no sentido existencial que é reivindicado por ela própria. Nesse ponto preciso ela não explica o que é aparência na “acepção bíblica da palavra” (p. 189).

⁷⁷ Precisamente Arendt trata do discurso e da ação política no seu *Sobre a Revolução*. Aqui ela está discutindo ainda no plano do que é ação propriamente dita. Estou seguindo, aqui, uma sugestão de Margareth Canovan em *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thoughts*, Cambridge University Press.

⁷⁸ Como em Strauss, em Arendt a noção de revelação também exerce um papel considerável na construção da sua teoria política. A questão da revelação assim como a da autoridade são figuras de um tema que será fundamental para esses emigrados alemães no contexto norte-americano e diante da crise das sociedades ocidentais, qual seja a da relação entre transcendência e filosofia política. Para esses autores a política quando abandona o horizonte da revelação e/ou transcendência deixa de ser nobre. Ela se aproxima das convenções mais básicas da vida humana em seu cotidiano. A política deve estar sempre além da própria política. Ver sobre isto James V. Schall - *Transcendence and Political Philosophy*, *The Review of Politics* v. 55, nº 2.

surgimento do novo: ele enquanto tal é sempre imprevisível. E quanto mais o início da ação e do discurso é empreendido por uma “condição humana [d]e pluralidade” (ARENDT, [1956] 2001, p. 191) mais seus efeitos transfiguram a previsibilidade do corpo e da matéria em seu mero cotidiano. Por outras palavras; o aspecto da imprevisibilidade da ação (enquanto possibilidade de iniciativa) é a negação⁷⁹ mesma de todas as leis que procuram explicar a vida. Sejam as “leis estatísticas” (Idem), as leis da evolução orgânica dos corpos, as leis da causalidade ou ainda as leis da economia política. A complexidade de *CH* está contida de quando Arendt propõe tratar de modo distinto ação e discurso. Enquanto que a ação está fundamentalmente associada ao início (o ato de agir significa iniciativa, espontaneidade⁸⁰), o discurso é aquele momento em que a própria ação se revela. Assim, para Arendt há certas “afinidade[s] entre discurso e revelação” (Idem). Significa dizer que o sentido da ação é constituído pela disposição e figura do “discurso” (Idem). É por esse que aquele se revela e podemos entender o “quem” do agir. Por isso a teoria arendtiana da política não aceitou aquelas atividades (o trabalho, o cosumir, o satisfazer o corpo...) que podem “ser feit[as] em silêncio” (Idem, p. 192). No qual a revelação “desempenha papel secundário” (Idem), já que pode ser substituída pelo prazer do Eu, pelo isolamento do desejo ou ainda pela quietude do homem. Mas precisamos aprofundar mais o sentido da revelação no horizonte da teoria da ação de *CH*. Gostaria de me deter, assim, um pouco mais sobre essa noção, pois ela é de imprescindível valor no âmbito do argumento geral da presente pesquisa. O argumento é que a teoria política de Arendt é atravessada por uma tensão. Em que a incessante procura pela política como ação no mundo é conformada no cenário da transcendência – é como se a política arendtiana só fosse possível à medida que transfigurasse (Benhabib) os elementos respectivos da mundanidade política. É, novamente, como se a política colocada na existência apenas tivesse vida (humana) enquanto figuração ativa e discursiva. A narrativa de *CH* acerca da revelação expressa primordialmente tal circunstância. Então, posto que o discurso é a condição reveladora de quem age – “esta revelação de quem” (Idem) se estabelece em contraposição ao “o que” (objetivo) do cotidiano e da certeza. A Arendt a questão do discurso e da ação não

⁷⁹ Negação não no sentido dialético.

⁸⁰ É possível dizer que a noção de imprevisibilidade (e espontaneidade) de Arendt é um eco de sua admiração pela figura intelectual de Rosa Luxemburgo e sua teoria da espontaneidade contra as certezas das organizações burocráticas na Alemanha, em particular os partidos socialdemocratas. Elisabeth Young-Bruehl foi uma das poucas interpretes a enfatizar este aspecto importante do pensamento da autora de *A. Condição Humana*. Arendt dedicaria um estudo biográfico-intelectual a Rosa Luxemburgo anos mais tarde. Ver Elisabeth Young-Bruehl op. cit. e Hannah Arendt - *Rosa Luxemburgo (1871-1919)* in *Homens em Tempos Sombrios*, ed. Companhia das Letras.

interessava “os dons, qualidades [materiais], talentos e defeitos” (ARENDT, [1956] 2001, p. 192) do “o que alguém” que discursa é ou poderia ser. A revelação do discurso está para *além*, transcende, necessariamente, o “silêncio e [a] passividade” (Idem) do mero “o que” objetivo do “o quem” na ação. Ela, a revelação, está no mesmo instante “atrás de cada homem [...] olhando por cima [e] à sua frente” (Idem). Por isso a revelação – o expor-se na ação através da fala, do dizer, do vocalizar a imaginação – possui o atributo do risco: e, por conseguinte da glória. Se o âmbito do silêncio na acepção de Arendt pode garantir ao homem a certeza e a previsibilidade do que acontece e acontecerá, na revelação aqueles que se propõem a tal momento, instante, aceitam e desafiam a situação do risco: aqueles que agem na teoria política arendtiana transfiguram absolutamente a confiança de si. Eles estão “disposto[s] a correr o risco da revelação” (Idem); o que estão realizando na verdade está para além de toda segurança que se pode alcançar no domínio do “solitário [...]” (Idem, p. 193). É que na revelação – a configuração mesma do instante da ação dada pelo discurso – os homens estão dispostos a estarem sob os sentidos da “luz [pública] intensa” (Idem). Com efeito, a manifestação daqueles que se revelam na ação “só é possível na esfera pública [...] [a] qual transcende a mera atividade produtiva” (Idem). Mas a revelação dos que se propõem à ação que só pode ser feita na esfera pública e por intermédio da esfera pública não pode ser “um meio” objetivo para se “atingir um fim” (Idem). Para Arendt é na fabricação – o meio que a humanidade encontrou para “produzir” seus objetos – que a relação consequente de meio e fim se apresenta e se estabelece. De tal modo que é naqueles momentos nas quais a política desaparece que a circunstância de meio e fim ente os homens se faz presente. Em que todos os atos são realizados exclusivamente com o objetivo de se alcançar algum ganho imediato palpável – essencialmente olhável. (A guerra, em particular, a guerra moderna é o exemplo que *CH* mobiliza daqueles atos que não se revelam, pois não se dão no plano da luz pública. Ao contrário: ao empregar “meio violentos para alcançar determinados objetivos” (Idem) o ato de guerra fabrica – produz pele propaganda – o *outro* que está ao seu lado como inimigo. Nestas situações, transforma a ação e a política “em mera conversa” comum (Idem) com vistas à execução objetiva dos inimigos.) A “dignidade humana” (Idem) da revelação se desdobra naquilo *CH* chama de teia de relações e histórias humanas. Novamente aqui para Hannah Arendt “esta em jogo [...] o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana” (Idem, p. 195). Assim, a teia de relações humanas é a revelação transfigurada, transcendida como tal, da ação e do discurso no

espaço dos muitos que se deixa ouvir, escutam e se lançam na construção de algo novo. Neste aspecto específico de nossa constelação reconstrutiva, não a noção conceitual de teia, mas a figura da teia construída por Hannah Arendt é fundamental para se compreender as questões que estou procurando problematizar. Sobretudo; na forma transcendente que tensiona a ação política no mundo – que foi claramente a preocupação de Arendt após seu diagnóstico no *As origens do totalitarismo*.

A teia das ações dos homens de quando se revelam no discurso tem como sentido dar evidência existencial à própria ação. Arendt neste contexto de sua teoria está procurando tornar a ação, o discurso e a revelação, relativamente, tangíveis: mesmo sabendo que àqueles que agem e falam estão sempre no espaço da “intangibilidade” (ARENDT, [1956] 2001, p. 194). Na mesma proporção na qual o “o que” de alguém é inequivocamente sensível e tateável o “dizer o quem” da ação que se revela está no plano do sublime; quer dizer, na leitura arendtiana a ação e o discurso estão especialmente eivadas de “perplexidade[s] filosófica[s] [e políticas]” (Idem) uma vez que não podem ser “solidificar em palavras” (Idem) objetivamente dadas. Ora, isso “tem profundas consequências para a toda a esfera dos negócios humanos” (Idem). O que está em questão aqui para Arendt é em que medida é possível *ir além* da fluidez e tendência ao esvaziamento da ação e do discurso. É como se ela estivesse se perguntando⁸¹ o que pode fazer a intangibilidade da ação revelada, em um dado momento de sua irrupção no cotidiano – o início de algo novo – tornar-se por algum tipo de mediação suficientemente estável e permanente para que os próprios homens tenham o fato mesmo do discurso e da ação transmutado em política? Na verdade o que Hannah Arendt está indagando é como a ação e o discurso dado que não são aspectos da existência corpórea, daquele feixe de circunstâncias materiais e objetivas do cotidiano do mundo, podem aparecer e lidar com este mesmo mundo sem reverter-se em cotidiano e mero instrumento desse. Com efeito; CH assevera que a “ação e o discurso ocorrem entre homens” (Idem, p. 195) e na medida de suas revelações podem estabelecer momentos de estabilidade e autossustentação temporal. Não se trata de traçar um

⁸¹ Podemos atribuir a Arendt aquilo que ela, a partir de Platão, expressa como o atributo do filósofo. O momento do pensar “comigo e comigo mesmo” dado pelo espanto, o *thaumadzein*, em oposição à opinião, a *doxadzein*. Na formulação da própria Arendt ela pode afirmar que; “e uma vez que o espanto, estado mudo, se traduza em palavras, isso não acontecerá com afirmações, mas com a formulação em variações infinitas, do que chamamos perguntas últimas – ‘o que é o ser?’ ‘Quem é o homem?’ Qual o significado da vida?’ ‘O que é a morte?’” No nosso caso específico o espanto se daria: como a ação e o discurso podem transformar sua frágil fluidez em manifestações estáveis e permanentes? Ver sobre o conceito de espanto Hannah Arendt - *Filosofia e Política* in A Dignidade da Política, ed. Relume Dumará.

“objetivo voltado para o mundo das coisas” (ARENDT, [1956] 2001, p. 195) – trata-se isto sim para a teoria política arendtiana de entrelaçar as varias ações, os diversos discursos e fazer com que eles transcendam o instante da revelação e transformem-se em mediação mesma dos respectivos “atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns com os outros” (Idem). Em vista disso é a conformação como tal do agir e do falar que se revelam (que na sua transfiguração narrativa) é que tornam o intangível: tangível. Que faz com que a revelação tenha condições de sustentar. Essa configuração Arendt a expressa com o nome e “teia das relações humanas” (Idem). Uma “metáfora” (Idem) que dá feição à própria revelação do discurso como instante da ação. Assim, o problema que Arendt apresenta, ou sua conversa consigo mesma, é resolvido pelo devido momento na qual “os homens vivem juntos”. Ao agirem e discursarem em comum eles revelam um teia que sustenta – as posteriores irrupções da ação e do discurso. Essa teia adquire aspecto de notabilidade já que ela tem a capacidade de mostrar não o agente: mas os vários agentes na simultaneidade dos discursos. E quanto mais essa notabilidade da teia se autoestabiliza, mais ela “pode vir a ser narrada como uma história [...] pela qual a História vem a ser, posteriormente, o livro de histórias da humanidade” (Idem, p. 197) que transcende a mera história do cotidiano; do “o que” do corpo do indivíduo. Mas Arendt ainda figura o tangível da ação e do discurso pela revelação do herói. Aqui é como se a teia dos negócios humanos fosse identificada com as ações do herói no mundo público visível.

Pode-se dizer que a história do herói como figuração existencial da teia dos negócios humanos possui para Arendt três circunstâncias constitutivas. Em que todas elas têm a capacidade de transfigurar as interações objetivas de meio e fim do cotidiano. Ela então apresenta o herói como aquele homem que possui a condição da coragem por estar disposto a “agir e falar” (Idem, p. 199) diante de outros homens que, eventualmente, são a mimese do mundo. Este ato em si de discursar na presença de (e entre...) outros homens é que faz a figura do herói revelar o evento notável da conformação e criação da teia dos negócios humanos. Pois ao ter a coragem “de inserir-se no mundo e começar uma história própria” (Idem), o herói exhibe sua “ousadia” e torna-se visível – uma vez que “abandona seu esconderijo para mostrar quem é” (Idem). Com efeito, o herói arendtiano só é herói enquanto tal se o homem que o figura transcender aquele espaço na qual a individualidade pode se dar de acordo com o

ordinário. O herói aparece, depois, figurado na circunstância sublime do “fluxo vivo da ação e da fala” (Idem); quer dizer, o herói ao agir e discursar tem a capacidade de ir tecendo na fluidez da temporalidade um processo constante de iniciar algo novo, e sempre na presença de outros homens que agem e falam. A vida do herói na medida em que ela passa por através de sua projeção no horizonte do supostamente intangível e das palavras pronunciadas, ditas e lançadas por ele formam o aspecto fundamental daquilo que o pensamento arendtiano compreende como o que era a ação (política) e o discurso. Por isso a terceira circunstância constitutiva do herói enquanto metáfora da teia dos negócios humanos surge para *CH* na figuração do drama. Na conformação representativa da arte “teatral” (Idem, p. 200) é possível vislumbrarmos a tangibilidade do discurso revelado como teia dos negócios humanos. A tragédia grega – o drama antigo – expressava para Hannah Arendt aquele espaço repleto de heróis (“os atores [e] interlocutores” (Idem)) que conversavam entre si com coragem e ousadia na ação e ao mesmo tempo “são revelados pelo coro” (Idem); é como se esse coro – na estrutura narrativa filológica da tragédia⁸² – transcendesse a própria história contada e falada pelos personagens-heróis do drama e possibilitasse relativa estabilidade existencial à ação e ao discurso. Não por acaso para Arendt o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro⁸³ (a arte dramática) a esfera política da vida humana é transposta para

⁸² Sobre a estrutura narrativa e filológica da tragédia grega, sobretudo seu ápice na Grécia com Sófocles ver o ensaio de Nietzsche, de *Introdução à Tragédia Sófocles*, ed. Martins Fontes. Nesse escrito Nietzsche enfatiza a música, o canto, como a característica primordial do drama antigo – é ela que permanece na alma do homem grego democrático e não a visibilidade da imagem. Hannah Arendt muito provavelmente deveria ter lido esse escrito de Nietzsche sobre Sófocles de quando ainda na Alemanha. E mesmo porque o texto de Nietzsche era oriundo de um curso proferido por ele na *Universidade da Basileia*, e eventualmente, deve ter circulado pelos ambientes eruditos das universidades alemãs da qual Arendt sem dúvida fez parte.

⁸³ Os comentadores de Arendt, especialmente de seu *A Condição Humana*, são quase unânimes ao afirmar que ela foi uma aristotélica e que reproduz em sua teoria da práxis presente em *A Política*. É evidente que essa construção conceitual é observável claramente no trabalho de Arendt em questão. Mas é certo também, e se tomarmos as notas de rodapé de *A Condição Humana*, que a *Poética* ou seja a teoria estética ou da arte de Aristóteles exerceu influência considerável na teoria política de Arendt. É nessa obra que ele Aristóteles, nos apresenta outra teoria da ação; esta por mimese do ato dos homens mesmos. Arendt cita na nota 12 da edição de *A Condição Humana* que estamos utilizando que: “Geralmente, Aristóteles fala não de uma imitação da ação (práxis), mas dos agentes (pra hontes) [...] Contudo, ao o faz sistematicamente [...] O fundamental é que a tragédia não trata das qualidades dos homens [o que... corpóreo e cotidiano], suas poíotes, mas dos acontecimentos relacionados a eles, e suas ações, suas vidas, sua boa ou má sorte [...] O conteúdo da tragédia não é, portanto, o que chamaríamos de personagem, e sim a ação ou a intriga”. E pode-se dizer que essas formulações são decisivas para o caráter transcendente da teoria política de Arendt tencionando seus pressupostos iniciais acerca da necessidade de se restabelecer a ação política no mundo. Pois o aspecto fundante da *Poética* de Aristóteles foi a capacidade da arte trágica em transfigurar – transcender – as realidades cruéis a angustiantes do mundo pela catarse. Se Arendt, transportou conscientemente ou não para sua teoria esses aspectos dessa específica de Aristóteles não nos é possível saber dado o núcleo de problemas que a presente pesquisa procura debater e buscar resoluções – mas os ecos da teoria da poética de Aristóteles no capítulo 5 *Ação* de *A Condição*

arte” (Arendt, [1956] 2001, p. 200). Embora tenha resolvido os problemas da intangibilidade da ação que se revela pelo discurso, Hannah Arendt sabia que se seguisse fielmente o percurso da sua narrativa teórica chegaria ao entendimento que mesmo com sustentação propiciada pela teia dos negócios humano ainda estaria presente, dado o sentido da ação e do discurso, uma certa fragilidade. Arendt aqui estava seguindo precisamente, sua noção de que a condição humana como tal é a condição da natalidade – a cada início novo uma nova desestabilização na estrutura da teia das relações humanas. Mas também, uma nova possibilidade de *ir além* dos modos ordinários da vida, do cotidiano objetivo do meio para um fim. (E muito embora ela tenha afirmado que sua teoria política – e essa só o era como tal, a saber, distinta da filosofia política porque essa tinha a segurança e a consistência duradoura guardada pela tradição” (Arendt, [1964] 2012, p. 124) – estava associada indelevelmente à própria tensão da política, à atividade ininterrupta da ação Arendt sempre temeu pela “ilimitação da ação” (Arendt, [1956] 2001, p. 204) e de certa maneira louvou a “virtude da moderação” (Idem) que é para ela uma das “virtudes políticas por excelência (Idem). As virtudes da moderação e da prudência podem limitar a “tentação política por excelência [que] é hubris” (Idem) que tem por característica o ilimitado e a imprevisibilidade.) *CH* chega, desse modo, ao que é conhecido como a solução grega. Título do capítulo 2 da *CH* ele foi pensado e conformado como resposta para o problema da fragilidade dos negócios humanos.

Gostaria de sugerir, neste contexto de minha interpretação imanente de *CH* na qual estou procurando demonstrar as tensões do texto de Arendt acerca da ação no mundo e a transcendência, uma observação sobre um artigo de Roy T. Tsao na qual ele faz uma leitura ponderada do significado do capítulo 27, *A solução grega*. Esse comentário será funcional para construirmos nossa argumentação em torno da noção de ação e de ação política em Hannah Arendt. O ponto de partida geral de Roy Tsao é divergir das afirmações de que Arendt, sobretudo em *CH* se apropriou, pode-se dizer substantivamente da experiência grega da polis – para refletir sobre as possibilidades de certa permanência (e durabilidade) da ação e do discurso que se revelam na teia dos negócios humanos. Ele apresenta duas considerações sobre esse importante capítulo da obra maior de Arendt. A primeira, que a resolução grega para o problema da fragilidade

de esquecimento da ação foi tomado por Arendt como aspecto cognitivo, aqui ela estaria, implicitamente, sustentando a estratégia de argumentação transcendental kantiana em que se busca a verdade universal sobre o mundo pelos aspectos unicamente necessários da experiência” (TSAO, 2002, p. 102), e que isso levaria a não buscar a natureza em si das coisas. A segunda é que Arendt ao contrário do que se possa parecer a princípio, na solução dos gregos para o infortúnio da não permanência e estabilidade da ação revelada aceitou os elementos constitutivos da fabricação – no caso específico apresentado por Tsao, apropriado claro do próprio *CH* e do capítulo em questão, da fabricação pelo poeta e pelo historiador – na resposta que ofereceu à fragilidade da ação (Idem, p. 111). Sua teorização é sustentada por passagens em que Arendt cita Homero e Tucídides. O poeta e o historiador da cultura grega antiga. Roy Tsao está procurando apresentar outra feição da teoria política arendtiana: o fato de que a presença em Arendt da experiência da polis, do espaço público construído pelos atenienses era somente um modelo kantiano transcendental e conhecimento de dada experiência possível e que este mesmo espaço público necessitava, estruturalmente, dos alicerces da fabricação propiciados pela poesia de Homero e pela narrativa de Tucídides, lembrando os cidadãos de Atenas dos feitos gloriosos de Aquiles e da oração fúnebre e Péricles respectivamente. Esse teriam sido esquecidos não fosse o trabalho de Homero e Tucídides (Idem). Sem as “transfigurações pelas mãos de Homero [e as lembranças] das famosas palavras de Péricles [...] em Tucídides” (Idem) as ações e os feitos daqueles dois nobres homens teriam sido vãs⁸⁴. E como se Roy Tsao estivesse dizendo que o núcleo essencial do capítulo 27 se opusesse a toda constelação imanente de *CH*, resultando na aceitação tacita de Arendt de duas modalidades da fabricação (ou trabalho). A ponderação de Tsao é sugestiva como caminho para problematizações mais originais da teoria política arendtiana, mas excessivamente interpretativa (e kantiana) acerca do que Arendt pretendeu em solução grega. Com efeito, ao sustentar sua argumentação através das figuras de Homero e Tucídides – que foram sim expressões da fabricação enquanto tais – Roy Tsao não observou que Arendt ao escrever sobre eles estava, refletindo sobre a construção mesma do discurso dito na esfera pública, não através da esfera pública objetivada nas figuras de Homero e Tucídides, mas pela elocução de Homero e Tucídides *na* esfera pública. Nos termos de outra comentadora de

⁸⁴ Roy T. Tsao ainda aborda a questão dos muros da cidade e da conformação das leis no espaço da polis como a lembrança institucional e fabricadamente organizada das grandes ações. Ver pp. 113, 114, 115 do artigo em discussão.

Arendt – eles foram pontos saturados (CANTINHO, 2007, p. 239) no espaço da polis que tornaram possível que Aquiles e Péricles fossem vistos e lembrados para os que ali agiam e falavam. A glória de Aquiles só foi revelada e se fez “tangível na história [quando] chego[u] ao fim” (ARENDT, [1956] 2001, p. 206) do percurso do ator Aquiles narrado na polis. A frase fundamental de *A solução grega* é “a polis não era Atenas, e sim os atenienses” (Idem, p. 207). O que Tsao não consegue resolver é justamente a tensão da teoria arendtiana da ação, do discurso e da revelação. Pois ao dizer que Aquiles, Tucídides e a polis (como estrutura tangível da ação) foram os modos pelos quais a experiência do discurso revelado adquiriu permanência e estabilidade ela não estava articulando no horizonte do seu pensamento a possibilidade do trabalho ou da fabricação exercer algum sentido político, mas sim permitir que a ação se transfigurasse em forma simbólica “organizada” (Idem, p. 210). Ao imortalizar Aquiles, Homero estava, isto sim estipulando uma “proteção estabilizadora” (Idem) que conseguisse transcender o caráter evanescente da realidade como tal. Mas qual é a conformação imanente desse importante capítulo de *CH*? Deixemos aqui nosso diálogo com a interpretação kantiana de Roy Tsao.

A impossibilidade de se saber quem se revela na ação antes que essa aconteça é a condição pela qual a imprevisibilidade e a instabilidade dos resultados do discurso na revelação tornam-se sua característica definidora. Tentando resolver esse inconveniente da ação, Arendt lê a solução grega como um a experiência que traria possíveis proposições. Assim, foi no interior da cidade que os gregos puderam transcender a ação como aspecto intangível dada sua imprevisibilidade e alçar o significado da ação. O fato de que Arendt tenha abordado a polis como estrutura tangível sem “conteúdo político” (Idem), demonstra que a ela o mais imprescindível de toda a experiência humana era a própria capacidade dos homens em se transfigurarem no ator notável que age em conjunto com outros e ao mesmo tempo desafia o caráter “fútil, ilimitad[o] e resultados incertos” (Idem, p. 208) da intangibilidade da ação e do discurso. A “solução para a fragilidade dos negócios humanos” ainda que quisesse dizer aos homens que “renunciassem à sua capacidade de [ação]” (Idem) – não colheria boas respostas. A polis ao dar forma à ação fez com que essa se visse como factível e que suas realizações fossem eternamente “lembrada e imortalizad[a]” (Idem) e com isso a elevou para além tanto da cotidianidade como da incerteza e da imprevisibilidade. Não foi sem razão que Hannah Arendt compreendeu a experiência existencial da polis ateniense como:

“proteção estabilizadora” (Arendt, [1956] 2001, p. 210). A virtude do trabalho de Roy Tsao é ter argumentado que o capítulo 27, *A solução grega*, como que possui um complemento temático e argumentativo, especificamente, no capítulo 28, *O espaço de aparência e poder*. Mesmo o estilo poético da teoria política⁸⁵ de Arendt buscou coerência de pensamento. Já no fim de *A solução grega* ela pode afirmar que, “a rigor a polis não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto” (Idem, p. 211). Segue se então que não a fabricação meramente arquitetada pelo legislador, mas o espaço expressivo da aparência – que irrompe “na modalidade do discurso e da ação” que cada homem desvela (ou transcende a si...) na presença de outros homens que fundamenta a teoria política de Arendt para os problemas de seu tempo. (Ela se sentia angustiada com processo contrário que deu no século XX. Pois com “a dispersão dos homens” (Idem, p. 212) a realidade do o que do corpo vigor e o espaço de expressão da aparência “desaparece” (Idem).) Mas na tessitura do capítulo 28 Arendt mobiliza duas reflexões, que enquanto tais, dizem muito acerca de sua teoria política e as tensões transcendentais que a atravessavam. Ela propõe abordar na mesma estrutura argumentativa do capítulo em questão (novamente a continuação ou apêndice de *A solução grega*) o problema do poder e da violência. Ora, ainda que o espaço da aparência constitua a forma da ação – “a constituição formal da esfera pública” (Idem, p. 213) – ela se transforma em poder na medida em que o próprio “potencial da aparência entre os homens que agem e falam” consegue se auto-organizar: e, portanto, governar. Deste modo, enquanto “um grupo de homens [que agem, falam e se revelam] relativamente pequeno, mas bem organizado, pode governar” (Idem) a violência como desdobramento material da força, mesmo que empreendida por grandes majorias é nula. A força “encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem” (Idem); por sua vez o poder “a condição humana da pluralidade” é a forma da ação e do discurso como “organização da política”. Ele, assim, transcende o mero existir violento do processo vital do nosso cotidiano. Pois aqui há a esperada destruição pela violência do processo presente na sociedade (a luta facciosa, os objetivos mesquinho dos grupos de interesse, a disputa instrumental por futilidades e benefícios etc.); lá, no poder – o espaço da aparência que organiza ação e o discurso – há a dignidade da política uma vez que os homens ao se

⁸⁵ Que sofreu influência de seu amigo Walter Benjamin. Para uma aproximação dos estilos de Arendt e Benjamin ver Maria João Cantinho - *Na Encruzilhada do Destino: Afinidades e diferenças do Olhar em Walter Benjamin e Hannah Arendt* in Hannah Arendt Luz e Sombra, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

lançarem na ação e no discurso com outros homens e instituírem a pluralidade humana tem no horizonte o “critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade (ARENDT, [1956] 2014, p. 217). Ao transcender o mundo das “boas e más” atitudes recordando que o poder como ação e discurso organizados está *além* do “comportamento cotidiano[s]” (Idem, p. 218) os atenienses (a Arendt por através deles) atribuíram ao esplendor da glória a qualidade fundante da experiência existencial dos homens. Para eles a “realização especificamente humana” não só não tinha “nada a ver com a categoria de meios e fins” (Idem, 219): como estava muito *além* dela. Chegando quase à experiência do sublime – um sinônimo significativo de transcendente que perpassa o *CH* e tensiona os pressupostos da teoria do amor ao mundo de Hannah Arendt.

O problema de se Hannah Arendt escreveu seu *CH* intencionalmente para que ele fosse um tributo à ação com características, e ate mesmo, como que fundado em uma forma transcendente da própria ação enquanto tal é difícil de ser debatido – mesmo com modalidades metodológicas de leitura que as humanidades em geral e a filosofia e teoria políticas em particular nos oferece hoje. E ainda que isso fosse, consistentemente, possível não são estes os objetivos da presente investigação. Meus pressupostos são eminentemente teórico-textuais e teórico-imanentes. A questão de porque Arendt teorizou a ação como forma transcendente – o que tensiona ora negativamente ora positivamente sua teoria – se deve não a que ela possuísse nostalgia das “elevada[s] [...] Ações” (O’SULLIVAN, 1982, p. 228) de Aquiles pronunciadas pela poesia de Homero. A notabilidade e a glória presentes em Aquiles contra o cotidiano de certos atenienses surge como estruturação mesma da teoria política arendtiana. Em vista disso ao se voltar contra a ordinariedade do mundo moderno⁸⁶ enquanto tal, ela o fez de

⁸⁶ Poucos intérpretes da filosofia política de Arendt afirmam que ela teve uma compreensão ambígua sobre o mundo moderno. Essa, por sua vez, não é a posição de Seyla Benhabib. Para ela Arendt teve uma compreensão relutante com o modernismo. Ainda que sugestivo o ensaio de Benhabib, *The Relutant modernism...*, minha posição é de discordância. As evidências que Arendt foi sequer relutante com a era moderna são difíceis de serem encontradas em seus dois principais textos, *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução* e no ensaio *O que é Autoridade?* Benhabib encontra vestígios de modernismo em Arendt porque através de seu método gadameriano de leitura, a fusão de horizonte ela consegue, hermeneuticamente, articular momentos textuais distintos do pensamento político de Arendt e também, consegue propor uma mediação interpretativa aos textos arendtianos pelas postulações de Habermas acerca dos problemas e políticas e soais da modernidade. Com argúcia, por exemplo, ela transforma, em algumas passagens, a fala na ação política em comunicação pela linguagem – um termo estruturante da teoria social habermasiana, mas em si mesmo ausente em Hannah Arendt. Benhabib é sugestiva e insinuante para que as agendas de pesquisa em torno da teoria política de Arendt a leiam alternativa e

maneira vigorosa – pois sempre entendeu que esse mundo havia sido responsável pela perda e desprezo da política, da ação política por assim dizer –; e ao fazê-lo Arendt buscou, nas palavras de Robert Pippin, por uma: “existência mais heroica, nobre [e] bela [...] [e] por uma dimensão profunda ou transcendente de política” (2005, pp. 164, 166). Ao forjar no contexto angustiante e culturalmente tenso de meados do século XX sua teoria do cuidado com o mundo e a vida pública (Idem, p. 165), não é que Arendt, ingênua e simplesmente teve que negar o mundo e a política demoníaca como tal – ela, isto sim, e com maior complexidade (daí as tensões...) transfigurou o mundo em forma de aço. E nada demonstra mais isso do que o significado imanente dos dois últimos capítulos de *Ação*, quais sejam; *A irreversibilidade e o poder de perdoar* e *A imprevisibilidade e o poder de prometer*. Assim, é quando os homens estão agindo e discursando no mundo público que eles se dão a possibilidade nobre, ousada para consigo mesmo e notável, de dizerem que podem e devem perdoar e promover algo. Essa é uma das maneiras pelas quais a ação e o discurso adquirem momentos de estabilidade e certeza como características fundamentais dos homens. Arendt com as noções de perdoar e prometer está buscando resolver o problema que afeta ação e o discurso, bem como a questão da teia dos negócios humanos. Novamente aqui: essas constelações necessitam em certos aspectos da existência de estarem eximidas dos processos da incerteza, da imprevisibilidade e da instabilidade constante que as atinge. De modo que “a única solução possível para o problema da irreversibilidade, [da imprevisibilidade, da incerteza] da ação [e da teia dos negócios humanos] é a faculdade de perdoar” (ARENDT, [1956] 2001, p. 248). Significativo neste contexto teórico de *CH* é compreendermos o impacto e a intensidade do “passado” material de nossa experiência como seres humanos que habitam um mundo constituído por múltiplas estruturas de convivência na qual o núcleo de sentidos que os suportam é a relação meio e fim. Quer dizer; a faculdade de perdoar “serve para desfazer” (Idem, p. 249), indo além deles, os “atos” (Idem) pretéritos. Sendo assim às circunstâncias em que os homens cometem seus “pecados” (Idem), ou seja, que tem comportamentos essencialmente objetivos na qual somente eles mesmos terão algum resultado no seu cotidiano concreto (corpóreo, natural, biológico...) é preciso que surja no espaço público e na teia dos negócios humanos a capacidade de perdoar. Pois “se não fossemos

heterodoxamente, e não se apropriem dela como mera combatente do totalitarismo comunista e da modernidade de Karl Marx, como o faz Margareth Canovan op. cit. Mas é problemático os pressupostos de Benhabib: pois faz Arendt quase que aceitar, e até reivindicar, a cotidianidade e o aspecto ordinário da existência dos homens que surgiu e se cristalizou com a era moderna.

perdoados” não teríamos condições de estar além – e verdadeiramente além de nossos limitados atos únicos (Idem); que são ou expressam maldade, malevolência e fundamentalmente desumanidade. É por isso que o perdão não pode, no que concerne nossa experiência humana, ser exercido “na solidão e no isolamento” (Idem): pois nessas situações ocorre “no máximo, um papel que a pessoa encena a si mesma” (Idem). “Foi Jesus de Nazaré” (Idem, p. 250) que para Hannah Arendt expressou “o papel do perdão na esfera dos negócios humanos” (Idem).

Ele havia sido a figura por excelência do perdão ao ser lembrado pela humanidade em cinco representações de tal evento da experiência dos homens. A *primeira representação* e mais simples de Jesus de Nazaré refere-se ao fato dele ter tido por meio de suas ações a capacidade de estabelecer uma “comunidade [de] seguidores” (Idem), pois somente conseguiu realizar tal proeza de sentido notável porque os que o estavam acompanhando perceberam que ele tinha o dom de perdoar “os danos inevitáveis causados pela ação” dos homens enquanto homens. É como se ao criar as comunidades de seguidores Jesus, na teorização de Arendt estivesse demonstrando que o que nos une como homens é justamente a representação que fazemos da nossa condição conjunta de errar e ao mesmo tempo podermos continuar nossas histórias – nós com os outros. Disso decorre a *segunda representação* de Jesus de Nazaré como personagem do perdão, a saber, a possibilidade que nós temos de transcender o próprio Deus, de tal modo que ele “Jesus, sustenta, contra a opinião de escribas e fariseus, que [...] não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar” (Idem, p. 251): o Nazareno em uma postura (política) ousada e nobre afirmou que os homens podem viver entre si e criar instituições contínuas não porque “Deus [...] perdoa[ndo] [...] os seres humanos” (Idem) esses alcançariam a legalidade divina para existirem. Era, para Jesus de Nazaré (e para Arendt...) a dádiva do perdão “mobilizad[o] pelos homens entre si” (Idem) que poderia transfigurar o pecado atribuído por deus aos homens na sua existência (cotidiana e isolada) em um mundo comum compartilhado. Com efeito, Jesus representou com suas ações radicais a própria linguagem do evangelho e do perdão em si. Nessa *terceira representação* do perdão, ele (o nazareno) ou “o Evangelho, não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto, deve fazer o mesmo, e sim que se cada um de voz, no íntimo do coração, perdoar, Deus fará o mesmo” (Idem); vale dizer, somos nós que *indo além* de nossa odiosidade podemos criar algo público relativamente estável e com certa durabilidade. Na *quarta representação* de Jesus como expressão do

perdão, Arendt argumenta que o dever de perdoar é a solução encontrada pelo discurso daquele para configurar nossa “liberação [dos] evento[s] cotidiano[s]” (ARENDT, [1956] 2014, p. 252) que são caracterizados pelo fenômeno do pecado – a liberação pelo perdão, o transcender nobremente o fato natural e dado da existência é que permite aos homens, nas palavras de Jesus suportarem não só o fato de “ele pecar sete vezes no dia contra ti” (Idem, p. 251), mas de suportar uma experiência de pluralidade de quando “sete vezes no dia [ele] vier buscar” (Idem) perdão. A *quinta representação* de Jesus enquanto “descobridor do papel do perdão” que perpassa de modo imanente a teoria arendtiana da política ocorre na articulação entre o amor e o perdoar. (CH introduz antes de argumentar sobre a relação entre amor e perdão a noção de “mal radical” que Arendt foi buscar em Kant. Pois conquanto a capacidade de perdão fundasse os negócios humanos – e por isso ele fosse figurado por Jesus e não por deus – e seja “elemento estrutural da esfera” de convivência pública, àquilo que não for passível de narrativa, aquilo que dada à sua maldade não pudermos narrar, no mesmo horizonte das experiências humanas também não pode ser punido. O que não se pode punir “é imperdoável” (Idem, p.253); e é a característica do fato ou evento imperdoável que torna o mal radical um tipo de pecado que destrói a esfera pública.) Mas aqui irrompe na cena pública novamente o quem da ação e não o “o que foi feito” (Idem). De modo que Jesus amou – e por isso foi capaz de perdoar – não o que havia sido feito concretamente, mas justamente a quem fez tal ação imprevisível resultando no pecado. Assim, “perdoados lhe serão os seus muitos pecados, porque amou muito, mas ao que menos se perdoa, menos [se] ama”; isto quer dizer que no plano teórico de CH a instauração durável dos negócios públicos somente seria possível se a ação transcendesse o que foi feito e permitisse o amor compartilhado do o quem fez o ato irreversível e incerto em seus pecados. Nos termos de Robert Pippin é como se o poder de perdoar dado pelo amor ao quem o fez da ação pecadora restaurasse o caráter heroico (contra o vulgar, vingativo e mesquinho convívio moderno) (PIPPIN, 2005, p. 165) de nossa existência compartilhada e tornasse possível a ação política comum. E, novamente, o caráter transcendente da teoria política arendtiana que tensiona com sua preocupação e cuidado com o mundo, resultou significativamente que a capacidade de perdoar (e amar) dos homens os tenha transformado quase como deuses em medida de todas as coisas – para Platão que fundou a filosofia política Deus era a medida de todas as coisas (ARENDT Apud PIPPIN, 2005, p. 166) –; não era sem razão que Arendt tenha figurado o perdão em Jesus de Nazaré. Ele havia sido o homem mais próximo de Deus.

Ainda que o esforço teórico de Arendt ao tratar o poder de perdoar tenha resolvido parte dos problemas da imprevisibilidade e incerteza dos negócios humanos e públicos, somente a disposição dos homens em prometer algo poderia eliminar essa condição perplexa. O “ato de prometer [...] pode [...] garantir hoje [e poderá] amanhã [...] prever as consequências de um ato [ou ação] numa comunidade de iguais” (ARENDT, [1956] 2001, p. 256). Pode-se dizer que o poder de prometer nesse contexto de *CH* é a noção que mais aproximou Arendt da tradição de filosofia política ocidental, em particular a moderna, já que a construção da promessa assemelhava-se aos contratos e pactos públicos que eram “inerente[s] a todos os corpos políticos” (Idem). Mas a teoria arendtiana da ação seguiu sendo como que uma forma transcendente: de sorte que ao “não pode[r] contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio” (Idem) os homens tiveram que prometer a si mesmos na ação e no discurso a se reunirem no espaço público – no espaço da aparência – para que alcançassem o êxito de manter e conservar “a existência desse [mesmo] espaço público” (Idem). A promessa enquanto cristalização da disposição de perdoar estabeleceu-se nos negócios humanos como o fato de *ir além* do “ciclo incessante do processo vital” (Idem, p. 258), pois ao desfazer o que foi feito dos “principais processos naturais” e transfigurar a ação na faculdade de criar algo novo interminável e indefinidamente ao longo da existência deu aos homens a possibilidade e a esperança de viverem juntos. Esse milagre do viver junto e em público deveria “salvar o mundo”: uma vez que deveria estar muito além, como milagre, “da vida cotidiana” (Idem). Mas como operar o milagre no contexto fundamentalmente político? *Sobre a revolução* procurou resolver essa questão.

II

Escrito para o *Seminário sobre Os Estados Unidos e o Espírito Revolucionário* organizado pela *Universidade de Princeton*, na primavera de 1959 o ensaio *Sobre a revolução* de Hannah Arendt complementou suas reflexões sobre o problema da ação. Neste trabalho é como se Arendt estivesse dando continuidade teórica, especificamente, ao capítulo *Ação* de *CH*. E embora *CH* seja lido e estudado como um livro de teoria política, e até de ciência política se se preferir, Margareth Canovan tem razão ao afirmar que o livro havia sido uma compreensão mais contingente acerca das questões da vida humana e não estava “muito preocupado com a política” como sistema de pensamento “mas como a política deve começar” (1995, pp. 99, 100). Assim, se quisermos encontrar o similar arendtiano ao *Uma teoria da justiça* de John Rawls teremos que voltar nossas

atenções ao *Sobre a revolução*. O momento em que a ação se torna a *forma da ação política* – e intensifica o aspecto fundamentalmente transcendente da teoria política de Arendt. Importa neste contexto estabelecermos algumas mediações de leitura de modo a interpretarmos com maior nuances as singularidades do *Sobre a revolução* por um lado, e articularmos suas formulações teóricas e conceituais com os problemas constitutivos do presente estudo e a tese que organiza por outro lado. É nos conveniente, então, trazer aqui novamente o seguinte argumento – que estrutura toda a tese que esta sendo apresentada. A saber; a teoria política de Hannah Arendt é perpassada por tensões significativas que se expressam na conformação imanente de seus textos, donde ao buscar restabelecer a preocupação existencial do ocidente em geral, e da nossa tradição de pensamento político em particular com o mundo humano e que possamos reviver os elementos políticos da vida ativa, no que Elisabeth Young-Bruehl chamou a procura arendtiana de fazermos reviver nosso por amor ao mundo ela teve que transcender aquilo que constitua o outro mesmo do mundo. A teoria da ação, e da ação política, somente poderia se dar enquanto tal se estivesse além ou transfigurasse o que Robert Pippin identificou como o cotidiano e simplicidade da convivência privada. Em vista disso, não nos importa saber dois movimentos que eventualmente seriam importantes em outros registros de pesquisa: primeiro se Arendt estava consciente do momento transcendente de seu conceito de ação política; e segundo em que medida tais tensões comprometem absolutamente os objetivos e intenções da teoria política arendtiana. Se ocasionalmente a crítica a Arendt vier a surgir: ela deve ser forjada a partir da modalidade imanente de leitura que estou propondo aqui, bem como o que podemos apreender de Arendt concernente a pensarmos sobre as possíveis resoluções tanto para a teoria política como área de pesquisa (e seus intermináveis debates no interior dos departamentos de ciência política) como para as crises políticas por que passa nossas sociedades na contemporaneidade. Com efeito, não se trata de que a teoria da ação política ter sido obrigada desprezar os espaços da existência ativa fundados no cotidiano do trabalho e no convívio simples do labor. Trata-se que a ação (e o discurso) enquanto tal é transcendente como procuramos demonstrar acima – e que sua disposição política é circunstancialmente a forma da ação política. Que Hannah Arendt – magnificamente encontra (como suposição nossa) em *Sobre a revolução*.

Assim, é fundamental passarmos para o *Sobre a revolução* (doravante SR) estruturando certas mediações, como dissemos há pouco. E com isto poderemos

interpretar tal obra de Arendt em sua particularidade teórico textual ao mesmo tempo como teoria arendtiana da política em geral. Podemos afirmar, portanto que a ação transcendente que irrompe no capítulo 5 de *CH* – passa a ser definitivamente a forma da ação política em *SR*. Ou seja, mais do que procurar uma definição substantiva sobre o que é a ação política nos é mais conveniente asseverarmos a partir do próprio texto de *SR* que a ação política como tal possui uma forma: que intensifica os lineamentos transcendentais da teoria política de Arendt. Deste modo, podemos argumentar (a partir de três comentadores) que em *SR* a ação enquanto ação política “transcende [...] os princípios gerais que dão significância e sentido [aos] [próprios fins da ação]” (KNAUER, 1980, p. 725); quer dizer a forma da ação política em *SR* caracteriza-se por estar além dos princípios gerais que ocasionalmente são motivos universais dos atos políticos. Segue-se que para isso ocorra no horizonte da interpretação – e resolução – arendtiana é necessário que a narrativa adquira “intensidade [na] experiência revelada” (KATEB, 1987, p. 607). Ainda nos termos de George Kateb há uma estilística na maneira a qual Arendt “acendeu [...] a forma da ação [política]” (Idem) no *SR*. Significa dizer que a ação como forma política transcendente em *SR*, mais do que expor a história da *Revolução Americana* e a forma de governo republicana estruturada a partir da constituição, é um momento de “elocução performativa, um ato do discurso [que funda e é] a fonte da autoridade” (HONIG, 1991, pp. 99,0101) – como uma das modalidades do aspecto transcendente da teoria política de Arendt. E como se ao propor o milagre do viver no público proporcionado pelo poder de perdoar e o poder de prometer ela tornasse o “problema do início [um] fenômeno da revolução” (ARENDT, [1959], 2001, p. 22). Claramente a durabilidade do início – o fazer do início como ato da revolução algo adquirisse a potencialidade de sempre iniciar era a questão a ser resolvida. A forma da ação política aqui é o instante na qual a ação como suposto crime – pois “no princípio houve um crime” (Idem) – tenha a possibilidade de ir além e passar assim ao “verbo [...] da salvação” (Idem). Se a idade moderna tinha a convicção que toda revolução apresentava como motivo os princípios gerais para resolver questões de caráter concreto e material da vida, *SR* narra com extraordinária intensidade a experiência de que o significado da revolução é o lançar-se performativamente “os assuntos públicos” para fundar algo novo. Por outras palavras; iniciar um discurso de autoridade que transfigure na constituição a própria estrutura da ação. Assim, Arendt nas primeiras páginas de *SR* começa abordando a relação entre Maquiavel e a revolução. Para os meus objetivos vou

abordar de modo mais imanente o complexo problema da violência na revolução, tal como ela aparece em *SR* através de Maquiavel.

É certo que Maquiavel escreveu tudo o que se pode aprender sobre a política, tanto em sentido amplo como em sentido estrito. Mas foram suas preocupações com a capacidade dos homens em estabelecer Estados e mantê-los para além da intervenção divina é que fez dele o principal pensador político da era moderna. Para Arendt, portanto, Maquiavel foi o primeiro a tratar a política como um “domínio puramente secular [com] leis e princípios de acção [próprios] [...] independentes do ensino da igreja” ([1959] 2001, p. 42). Naturalmente, o problema da violência – sobretudo quando se está a refletir como fundar uma nova estrutura política apareceria de modo inevitável. Quer dizer, a perspectiva cristã de que os homens tinham de ser bons não possuía qualquer significado para os adentrassem no mundo dos negócios públicos. Ao entrar na política todo indivíduo “deveria aprender primeiro a não ser bom” (Idem). Mas o sentido que a interpretação arendtiana oferece das questões e Maquiavel acerca do “não ser bom” nos assuntos seculares e públicos demonstra um dos elementos constitutivos da forma da ação política: a noção de que o surpreendente adquire sentido existencial. Aqui a violência como “fonte de legitimidade” (Idem) iria substituir a assistência de Deus na conformação do mundo e instituições humanas. Com efeito; o que Maquiavel vislumbrou ao teorizar sobre a violência, que na sua terminologia específica é nomeada como leis extraordinárias, de acordo com Arendt, é que esta enquanto tal poderia *ir além* – transcender, transfigurar, ser sublime da “natureza humana” realisticamente falando. Certos homens: poderiam com a violência na política expressas algumas qualidades divinas (Idem, p. 45) e iniciar um reino público-terreno-secular. Em vista disso, a violência que Arendt, através da ciência política de Maquiavel, está de certa maneira asseverando como a forma da política da ação aproxima-se do intrincado problema da autoridade. Aqui a indagação arendtiana subjacente é: qual relação entre violência e a fundação de um espaço secular para o convívio dos homens? Convencida que a ação era algo caracteristicamente humano, Arendt pode argumentar na perplexa tarefa de fundação de um corpo político público que a violência tal como Maquiavel a interpretou seria sugestiva – pois somente assim, na perspectiva política de criar e dar início a algo inteiramente seu, os homens teriam autoridade, diante da autoridade de Deus, para reivindicar a violência transcendente no ato da fundação. Nesse contexto a violência, portanto, é uma violência performativa – um ato pronunciado que ao irromper

na cena política transfigura a mera “natureza human” em um “novo princípio” (ARENDT, [1959] 2001, p. 46) na qual a autoridade divina foi transmitida para a autoridade dos homens que fundam algo novo. Os homens, assim, ao performarem a violência fundadora suplantam a ordem divina nos seus dois núcleos de sentido: suplantam a autoridade imposta aos indivíduos pelos “mandamentos de um Deus onipotente” (Idem, p. 44) e suplantam a noção de tudo o que esta na “ordem terrena” (Idem) que foi criado exclusivamente pelos homens é essencialmente mal, inclusive a política. Com tudo isso que apresentamos é preciso dizer que a violência no ato de fundação que Arendt, de certa maneira considera a partir de Maquiavel tinha muito mais o aspecto de uma narrativa que procura a intensidade do dizer as experiências teóricas (e práticas) da nossa tradição de pensamento político, do que a postulação mesma da violência como modalidade de fundação de um espaço público. Não foi sem razão que ela pode dizer após seu elogio ao florentino que ele teve “apenas pressentimentos e ideias [que] ultrapassaram de longe toda a efectiva experiência de sua época” (Idem, p. 45).

Maquiavel pressentiu o fenômeno moderno da revolução. Que Arendt teoriza como a forma política da ação. Pode-se dizer, com isso, que John Adams e Robespierre, teóricos e homens de ação, assim como Lenin: foram de algum modo interpretes e continuadores da ciência política de Maquiavel. Com efeito; a violência fundadora, na sua performatividade inaugural iria além de si para colocar os homens na experiência veemente do “esplendor do domínio público [...] nos assuntos públicos e no poder” (Idem, p. 47) que dá conformação política às ações imprevisíveis e incertas. Deste modo, a violência performativa (fundadora, por assim dizer) transcendeu seu aspecto de crime – e como ato pronunciado da “inovação chegou à praça pública” (Idem, p. 55) pela ousadia dos “homens de acção” (Idem). Adquirindo na posteridade uma configuração legalizada na forma da constituição. Mas deixemos o problema da constituição para mais à frente e voltemos nossas atenções aqui para o significado da revolução enquanto ato de fundação. (Reconhecendo com a perplexidade que lhe era característica os complexos e intrincados problemas para compreender o fenômeno da ação política no âmbito específico das revoluções modernas, *SR* trata do elemento de irresistibilidade da revolução de quando essa irrompe na cena pública. Arendt foi buscar

na “linguagem política”⁸⁷ de Camille Desmoullins a noção do irresistível para designar o sentido constitutivo da revolução. Ele (Desmoullins) nomeou a nova experiência histórica como “torrent revolutionnaire” (ARENDT, [1959] 2001, p. 57); que por outras palavras queria dizer o desejo de liberdade daqueles que nunca haviam participado do negócios públicos – e que vislumbravam corajosa e ousadamente *ir além* (transcender...) do lugar cotidiano da convivência familiar e privada e aparecer no “espaço [de] luz” da política. Todas as revoluções da era moderna, portanto, caracterizavam-se por ser uma tempestade da “multidão [...] aparecendo” na experiência pública e política. O irresistível da revolução nos termo da teoria política de Hannah Arendt ocorria na medida mesma em que o povo, “a multidão do oprimidos” (Idem, p. 56), transfiguraria as “necessidades do dia-a-dia” (Idem, p. 57) em sublevação – e ao mesmo tempo em glória. Assim, a irresistível torrent revolucionaria de Camille Desmoullins na acepção de Arendt queria agir no palco político do mundo: enquanto tal queria ser lembrada por seus feitos gloriosos e memoráveis. Eram o eterno retorno de Aquiles.)

Segue-se que ao tratar da revolução como ato transcendente de fundação há uma estilística arendtiana no modo de dizê-la como forma da ação política. Ora, como fenômeno tão da ordem do concreto e material, poderia ser elevado ao plano a distinção e excelência humana senão por uma narrativa performática. Robert Pippin, por outro eixo de argumentação, tem razão ao dizer que os escritos políticos de Arendt trazem em si uma certa “linguagem da perda” – em SR é preciso que estejamos atentos à como tal linguagem adquiriu expressões singulares no modo de dizer o sentido da revolução. Na narrativa e na configuração do enredo que sua estilística nos apresenta Arendt lembra que os americanos ao fazerem a revolução tinham no horizonte tanto a liberdade pública como a felicidade pública. Significa afirmar que “participar nos negócios públicos [e] [d]as actividades ligadas a este domínio” (Idem, p. 146) transcendia o que do ponto de vista das necessidades do dia-a-dia seria “um fardo” (Idem) e colocaria os homens que agiam na busca pelo novo – por uma forma política que os tornasse livres – no palco dos “sentimento[s] de felicidade” (Idem). Era como se ao lembrar angustiadamente no que o cotidiano do mundo moderno havia se transformado enquanto modo de ser da política, Arendt fosse obrigada a usar uma linguagem que circundasse um evento

⁸⁷ *Sobre a revolução* começou a verificar algo que seria fundamental para um dos membros da *Escola de Cambridge*, John G. A. Pocock. A questão fundamental das linguagens políticas que estão enredadas nos acontecimentos históricos e políticos concretos. Para um a aproximação entre Arendt e Pocock ver Mira L. Siegelberg - *Things Fall Apart*; J. G. A. Pocock, *Hannah Arendt and the Politics of Time*, *Modern Intellectual History*, v. 10, nº 01.

caracteristicamente cruel e violento de estruturas sublimes (transcendentes) ao próprio ato em si. Ela pode dizer, lembrando John Adams, que a “paixão [pela] distinção [era] a mais essencial [...] [das] faculdade[s] humana[s]” (ARENDT, [1959] 2001, p. 146). E que somente na revolução – a forma política da ação que ela procurava desde as páginas derradeiras de *A condição humana* – os homens poderiam ir além do mero ordinário e agir tendo no horizonte “o desejo de *exceder* os outros” (grifo meu) (Idem) homens; e a “ambição” pelo “poder” como modalidade sublime de distinção havia sido para Arendt uma das “principais virtudes” (e ao mesmo tempo vícios...) do “homem político” (Idem, p. 147). Mas é preciso desdobrarmos ainda, de maneira imanente, os sentidos que *SR* atribui à liberdade pública e à felicidade pública. Se articularmos uma passagem canônica de Tocqueville e que Arendt utiliza na sua argumentação teremos melhores condições de verificarmos o que aqueles dois eventos significam no conjunto da teoria política de Arendt, e em especial na obra que estamos debatendo. Ela então recolhe do escritor político francês a seguinte afirmação: “o passado deixou de lançar a luz sobre o futuro, a mente humana vagueia na obscuridade” (TOCQUEVILLE Apud ARENDT, [1959] 2001, p. 67). Com isso a ousadia em se lançar na liberdade e felicidade públicas, sobretudo a última é fundamentalmente diferente – antagônico – à noção da procura da felicidade que no curso da revolução americana e na conformação da república foi tomando materialidade. Assim Jefferson e não Adams foi quem utilizou a linguagem da necessidade do dia-a-dia como expressão legítima do empreendimento revolucionário: ele defendeu a revolução enquanto representação mesma da “procura da felicidade” (Idem, p. 155). E como tal a procura da felicidade estava intrinsecamente atrelada à segurança da propriedade – o que pode ser dito, também, da proteção daquele espaço na qual o homem consome os resultados da busca pela felicidade. Portanto; segurança, proteção, boa vida, prazer e convívio ordinário figuravam como a tal procura e impossibilitava os homens de ousarem no contexto dos negócios políticos. A felicidade pública, ao contrário, era a forma de ação que lançava os homens na obscuridade do futuro e assim os dotavam da coragem necessária para iniciar algo novo. E o caráter intenso da experiência do lançar-se no público tinha a capacidade não só de tornar distintos aqueles que ali se lançarem, como de transcender a percepção na qual a política é entendida igualmente “a um fardo” (Idem, p. 158) que os homens têm de carregar na sua existência. Assim, a forma da ação política, o ato performativo de começar algo novo, significava que a obscuridade do futuro havia sido aceita pelos homens da revolução como glória – ao transcenderem a procura da “abundância e [d]o

consumo interminável” e lançarem-se no “domínio público” e louvarem o gosto pela liberdade política” (ARENDT, [1959] 200, pp. 171, 172).

Entretanto, nada revelou mais os problemas que Hannah Arendt enfrentou na construção de sua teoria política em repostas à difícil situação pelo qual as sociedades ocidentais passavam do que a questão da constituição. Se, por um lado a forma da ação política reside no momento mesmo em que os homens buscando por distinção transcendem o meramente ordinário para lançarem-se com coragem e nobre ousadia na incerteza irresistível dos negócios públicos (o ato performativo da revolução com irrupção de algo novo), por outro essa mesma forma de ação política deveria exigir estabilidade, durabilidade e autoridade – e aqui a noção d forma da ação política em Hannah Arendt, talvez tenha mais sentido teórico do que nas questões anteriores (mais à frente veremos, através de um excuro que é possível seguir essa tensão presente em SR de maneira mais positiva a partir da contraposição entre o sistema de conselhos, a reivindicação arendtiana pelos conselhos como espaço tangível da verdadeira liberdade pública, e o conservadorismo da constituição e do governo representativo). Ora, Arendt associou, dessa forma, a revolução com fundação e constituição. Em outras palavras; a “verdadeira tarefa do governo revolucionário [e] a fundação de uma república” (Idem, p. 173). A forma da ação política no horizonte das promessas públicas – aquela circunstância que *CH* buscava para ir além da imprevisibilidade e da incerteza – é na fundação do governo republicano tal como Hannah Arendt o compreendeu e teorizou que devemos voltar nossas atenções. Performativamente, então, a *Revolução Americana* inaugura “uma linguagem inteiramente clara e precisa” (Idem, p. 181) no que diz respeito à construção da forma da ação política. Ela transcende os aspectos ordinários da mera cotidianidade elementar. Arendt, assim, procede a comparar o significado do ato revolucionário dos franceses e o ato de fundação dos americanos. O decisivo aqui e de importância imprescindível para minha argumentação é a noção de direitos humanos que emerge das duas revoluções e cristalizam-se nas suas respectivas constituições; estabelecendo com isto o significado de uma e outra concernente à ação. Enquanto a constituição francesa inaugurada pela revolução de 1789 informava ao corpo político que “todo homem pelo facto de ter nascido” (Idem, p. 183) era detentor inarredável de direitos, dentre os quais ao direito de igualdade; a constituição americana proclamava a necessidade de um “governo [público]” (Idem) que fosse fundado pela ação política na pluralidade dos homens. A implicação dessas noções foram que: na França, na medida

em que a existência dos direitos é independente do corpo público, ou seja é exterior ao âmbito da ação, significava dizer que as constantes alterações no plano interpretativo do sentido da natureza – dada as exigências de se cumprir com os requisitos da igualdade – levava à necessidade de se estabelecer sempre outra constituição (“as catorze constituições da França, entre 1789 e 187”), o que quer dizer que ao governo constitucional na França faltava o “poder e a concomitante [...] autoridade [...] que [ausentes] ocasiona[m] a ruína dos governo[s] [...] em quase todos os países da Europa desde a abolição das monarquias absolutas” (ARENDT, [1959] 2001, p. 179); e nos Estados Unidos, e aqui Arendt segue novamente John Adams, instaurou-se “uma constituição [como] um padrão, um pilar e uma garantia” (Idem, p. 180), de sorte que ao *ir além* da mera igualdade natural eles com sua constituição dotaram a nação de um poder público assentado na autoridade da fundação do novo. A forma da ação política neste plano especificamente institucional tinha como intenção e objetivo inaugurar o verdadeiro poder (Idem, p. 189); “não limitar o poder” (Idem) para proteger a busca por felicidade e a igualdade de nascimento, “mas o de criar mais poder” (Idem) cujo significado performático transcendesse a própria imediatidade do ato e adquirisse 1 “autoridade” exigida para governar “um grande território” (Idem) e ao mesmo tempo estruturar um espaço público estável que garantisse a liberdade da política. A ousadia do princípio tinha de ser transfigurada em uma “união perpetua” (Idem, p. 190).

O jogo do poder e da autoridade estava sendo posto em ação nestas páginas estilisticamente escritas por Arendt. Assim, nos é sugestivo aprofundar um pouco mais nossa leitura imanente d relação entre revolução, poder e autoridade no texto arendtiano – e de como isto o tensiona sobremaneira. Desde quando escreveu *CH* Arendt tinha presente em suas reflexões e pensamentos que historicamente e também da perspectiva da filosofia política (em especial a de Platão), o governo substitui a ação – nos termos da estilística de *SR* o poder e a constituição terminam com a revolução. E para ela somente a não compreensão dos franceses para os negócios públicos e a liberdade política é que fizeram da revolução algo permanente. Mas como Arendt teorizou acerca do poder, da constituição e do governo sem que com isto trilhasse o caminho da filosofia política platônica? (Escrevendo numa Atenas em crise, a ciência política de Platão, assim como a de Aristóteles, foi iniciada nas palavras de Eric Voegelin para a restauração da ordem e da autoridade perdidas com loucura da democracia.) Ocorre que *SR* encontra uma temporalidade partida – de modo a sustentar as exigências de uma

autoridade perdida sem recorrer à ciência política da restauração da autoridade e da ordem enquanto tal. Vale dizer: buscar a autoridade na forma mesma da ação política. Arendt, então, lê performaticamente a *Revolução Americana* como experiência na qual a fundação da constituição enquanto um novo início poderia ser o momento de irrupção da própria autoridade: possibilitando com isso que o evento em si fosse “duradoiro [...] natural, tangível [e de] maior durabilidade” (Idem, p. 193). Neste aspecto se faz imprescindível reconstruirmos duas noções que são abordadas por Hannah Arendt em *SR* e que revestem-se de importância insubstituível para verificarmos os problemas constitutivos da autoridade – como ato performático da forma transcendente da ação política. Qual seja: a noção de autoridade invertida e a noção de absoluto. Convém neste ponto retomarmos uma postulação de B. Honig acerca da performatividade da teoria da revolução de Arendt: de maneira a melhor argumentarmos sobre os dois momentos da autoridade que iremos reconstruir. Honig afirma que o caráter performativo da autoridade (e da revolução) se dá no “ato de fundação em si [e é neste em si] que se encontra a fonte da autoridade [...] um absoluto, [uma] fonte transcendente da autoridade [...] que não exige a benção de um constativo” (1991, p. 101). *SR* interpreta a questão da autoridade, um dos aspectos e fundamento da durabilidade, neste contexto da perspectiva dos governos da municipalidade e “dos poderes dos governos estaduais” (Arendt, [1959] 2001, p. 204). Assim ao invés da autoridade ser imposta por ente distante, impessoal e com traços marcantes de um legislador impositivo, os fundadores americanos compreenderam que para encontrar aquela, e ao mesmo tempo torná-la estável e duradoura seria necessário que o “domínio político” proviesse daqueles espaços que efetuaram a revolução – a autoridade não necessitava de estruturas constativas para existir. O que ela demandava era da ação conjunta (e performática) dos “municípios das colônias”: e que a partir de seus atos fundadores fossem sempre *além de si* e se apoderassem “do estado” (Idem). Quer dizer; a duração, bem como a estabilidade da autoridade restituída – pois toda revolução, de acordo com Arendt revelava a perda da autoridade e do poder em um dado momento do tempo histórico nas sociedades humanas – somente estaria assegurada se o corpo político recebesse a autoridade enquanto tal dos espaços organizados “de baixo”. A permanência da autoridade tinha como fonte transcendente invertida: o “poder [que] resid[ia] no povo [...] a multidão organizada” (Idem). Era como se ao se reunirem para a discussão dos negócios públicos essa multidão organizada conseguisse transfigurar sua mera imediatidade em uma República e suas “instituições de governo” (ARENDT, [1959]

2001, p. 205). Em termos teoricamente performáticos a autoridade invertida repousava sua fonte transcendente na “gramática elementar da acção política e [na] sua sintaxe” (Idem, p. 213) pública. O que a teoria da revolução arendtiana quer transmitir é que na intensidade dos atos e acontecimentos reconhecidos pela conformação da linguagem, e tudo isso de quando os “muitos homens [...] habitam a terra e formam um mundo [inteiramente novo] ente si” (Idem, p. 215), ocorre o espaço da duração. Com efeito; quanto mais as estruturas gramaticais e as sintaxes da acção política que a acompanham forem intensas no seu ato de fundação a partir da intervenção dos municípios e da multidão organizada mais a autoridade e o poder poderão se aproximar da reivindicação de estabilidade e duração: e com isso ir além, transfigurar, o próprio acontecimento enquanto tal. E os colonos, “na presença de Deus”, e reunidos uns com os outros sabiam disso.

Não foi se razão que o problema do absoluto apareceu para aqueles que enfrentavam com ousadia, coragem, nobreza e glória a tarefa de criar algo novo – de criar um corpo político para a nação que fosse verdadeiramente um espaço na qual a liberdade e os negócios públicos poderiam existir e serem desfrutados. *SR* dedica páginas consideráveis a este outro problema envolvendo o tema da autoridade na construção de espaços políticos a qual os homens poderão existir e aparecer juntos. O problema do absoluto aparece no texto de Arendt através de varias expressões performáticas; e todas trazendo consigo o sentido existencial do transcendente. Assim, Hannah Arendt por vezes se expressa dizendo o absoluto como “lei superior” (Idem, p. 225); “legislador do universo” (Idem, p. 226); “Legislador Imortal” (Idem, p. 228); “Lei divina ordenada” (Idem, p. 233); “alma imortal”; “Deus da natureza” e o próprio “absoluto”: e em todas essas expressões a questão aparece como que de difícil interpretação do ponto de vista da “configuração histórica” (Idem, p. 240). Vejamos o que resulta desta reconstrução imanente acerca do absoluto associado aos problemas da autoridade e sua duração. Antes da irrupção do mundo moderno, sobretudo no interregno entre esse mundo e a antiguidade, a saber, na era medieval, todos os modos de construção da autoridade emanavam do Deus absoluto. No interior dessa estrutura teológica os sentidos da durabilidade das mais variadas modalidades de existência estavam sustentados pela lei divina. Mas se podemos definir o mundo moderno, nos termos da teoria política de arendtiana, o podemos fazer afirmando que a perda da autoridade é a característica constitutiva dessa era. E, também, nos termos da teoria

política arendtiana, sobretudo no contexto de *SR*: as revoluções como ato de fundar algo novo somente são possíveis se a autoridade e o poder dos governos vigentes no momento da inauguração do novo corpo político estiverem perdidas. Arendt estava consciente que a decadência do ocidente culminando no totalitarismo e nos campos de concentração decorria em certos aspectos do esfacelamento da autoridade pública dos corpos políticos de então (os Estados-nação); mas ela refletiu, também, sobre qual o significado das revoluções modernas (a francesa e a americana) no horizonte do refazer os espaços políticos – perdidos com o advento da própria modernidade – e consequentemente sua autoridade e durabilidade. Deus e o absoluto divino não poderiam mais intervir. Mas ainda assim essa “lei superior [...] pôs em evidência, não menos na América do que na França, a necessidade de um absoluto” (ARENDT, [1959] 2001, p. 225). É no único ponto todo de *SR* na qual se vale de Rousseau positivamente Arendt pode dizer junto com o genebrino que “o problema residia em que para se colocar a lei [a autoridade durável] acima do homem e assim estabelecer a validade das leis elaboradas pelo homem, seriam, de facto, necessários deuses” (Idem, p. 227). Pode-se dizer, que a fundação como ato performático da ação dos homens no espaço político intramundano teria de ser transfigurada em legisladora universal (Idem, p.226). “Na prática [...] o processo da revolução” em si e como transcendente absoluto deveria inaugurar (elaborar) a “lei fundamental, a lei do país, [...] a constituição [e] daí em diante [...] incarn[ar] a lei superior” (Idem, p.227). Na França após a Queda da Bastilha tal circunstância foi resolvida, ao menos temporariamente, pelo “culto de um Ser Supremo”, Robespierre. Mas no âmbito da *Revolução Americana* os procedimentos de conformação da autoridade e do poder – tendo em vista o caráter intrincado que envolvia a substituição de um absoluto em crise – haviam sido distintos. E conquanto percebessem as complexidades para se reintroduzir a autoridade no novo corpo político eminentemente humano: os homens da *Revolução Americana* estavam antes cientes da “necessidade de um Legislador imortal”. Eles de acordo com Arendt estavam a procurar uma “sanção” divina e duradoura (Idem, p. 229) para seu novo “domínio político”: pois a “sanção religiosa”, “o apelo a Deus no Céu” era a contraparte para a irrupção no tempo das “revoluções [e] suas crises” (Idem). O problema do absoluto, portanto, somente poderia ser resolvido se os homens na ação para criar algo novo conseguissem instaurar um espaço público-político que performativamente (B. Honig) se estabelecesse enquanto ato em si; e que como tal fosse lembrado pelas gerações posteriores. Algo idêntico a uma “alma imortal” institucionalizada deveria ser proclamada para toda a

nação e ser sempre cultivada como linguagem da fundação. A teoria política de Hannah Arendt procura, dessa forma, “uma fonte transcendente de autoridade” (ARENDT, [1959] 2001, p. 234); que tivesse a capacidade existencial de se “situar [...] para além do poder [e do mundo material] humano” (Idem). Seu problema, assim como o dos *Founding Fathers*, resolveu-se, ao menos teoricamente, com a criação da lei pública do país – a chama constituição. Mas Arendt buscava uma fonte transcendente que colocasse no ápice da estrutura institucional da constituição e que postulasse para a posteridade a necessidade da lembrança do ato de fundação em si. Ela, que já havia compreendido os prejuízos políticos de deixar as decisões públicas sob a guarda de corpos técnicos de especialistas (a burocracia imperialista...), temia que a constituição – dado seu caráter jurídico-legal – fosse apropriada pelo ideal racionalista dos juízes e com isso perdesse o espírito do novo. E com o receio conservador dos teóricos do direito diante das “inquietações políticas” (Idem, p. 236) essa situação era bem mais que provável. Ora, foi a *Declaração da Independência*, performativamente dita, que garantiu a única “fonte transcendente de autoridade para [...] as leis do novo organismo político” (Idem, p. 237). Com suas “verdades evidentes”⁸⁸ pode dotar a constituição daquela exclusiva e singular fonte de autoridade: e com isso assegurar a estabilidade e a durabilidade da “nova república” (Idem, p. 246). Se bem que ainda diga algumas palavras acerca da construção institucional de *República Constitucional Americana*, é razoável argumentar aqui, que Hannah Arendt passou da ação e do discurso no âmbito da teia dos negócios humanos para a forma da ação política no contexto de sua erudita interpretação da revolução americana, e nos seus dois processos teóricos o que emerge são as feições, não claramente, mas circunstancialmente, transcendente de sua teoria política – tencionando o conjunto de suas formulações sobre os problemas e eventuais resoluções para a era moderna. Mas é preciso completar presente interpretação que estou propondo e mais à frente retomo esse ponto nuclear de minha argumentação.

Mesmo a estilística de *SR* ao dizer a forma da ação política teve que se defrontar com questões envolvendo certas mecânicas de funcionamento da autoridade constitucional. Este é, seguramente, o ponto menos esplendoroso do livro de Arendt.

⁸⁸ É uma pergunta a ser respondida por que essa expressão da declaração de independência americana atraiu tanto a Hannah Arendt como a Leo Strauss. O que havia de tão singular e significativo que os fez citá-la em seus principais trabalhos de teoria política? Os emigrados alemães, exceção feita aos marxistas obviamente, sempre foram atraídos pelas instituições políticas e jurídicas norte-americanas. Leo Strauss e Hannah Arendt não foram diferentes. Mas do por que recorreram à expressão enigmática “verdade evidentes por si mesmas...” ainda pode ser motivo para muitas monografias.

Ainda assim nos diz muitas coisas de sua teoria política, suas tensões e paradoxos. Recorrendo à experiência da antiguidade ela compara em determinados pontos as principais instituições da *República Romana* com aquelas que viriam à luz do mundo público na *República Americana*. A autoridade, e quais as fontes transcendentais lhe possibilitam estabilidade e duração, novamente merece as atenções de SR. Especificamente falando Arendt, então, aborda duas instituições constitutivas da república; tanto da Romana como da Americana. São elas o “Senado” e o “Supremo Tribunal”. Segue-se, então, no interior de nosso quadro interpretativo, que o Senado Romano seja a forma institucional da ação política na qual enquanto espaço público residia a autoridade. O senado havia sido a “instituição romana” (ARENDT, [1959] 2001, p. 246) em que na medida de sua atuação concreta através da glória de seus “senadores” conseguiu fazer com que o ato de fundação em si fosse transfigurado em “espírito de fundação” (Idem, p. 248) e com isso tivesse a possibilidade de ser lembrado na posteridade de Roma. Pois como ação e discurso que se cristaliza em um corpo concreto de homens, os “senadores” de Roma, o Senado não possuía nenhuma função “legislativa e executiva de governo” (Idem, p. 249) – com uma formulação elegante Hannah Arendt leu essa experiência institucional romana como que “designada [especialmente para] o fim da autoridade” (Idem). Os homens da *Revolução Americana* atribuíram à câmara alta de sua república o mesmo nome que os romanos designaram ao seu espaço de autoridade e de fonte transcendente. SR chama a atenção que os americanos não perceberam a inversão efetuada neste contexto de debate sobre os vocabulários do pensamento político e seus sentidos. E essa suposta inversão interpretada por Arendt demonstra mais uma vez as tensões imanentes de sua teoria política. O termo que para os romanos expressava a autoridade em si e se transfigurava em espírito fundador a ser lembrado e recontado não tinha, como já o dissemos função de legislatura e execução das deliberações. Arendt argumenta que os americanos ao se encantarem com o modelo romano – o fizeram inscrevendo nele a incumbência concreta de legislar (elaborar leis) e executar (implementar as resoluções discutidas publicamente). Se os americanos inverteram os sentidos práticos das instituições suas e de Roma, em que lugar da República se encontrava a fonte transcendente no plano efetivo da forma de governo? Categórica e ao mesmo tempo estilística Arendt diz que: no “teatro [político] americano [...] a verdadeira sede da autoridade na República [...] é o Supremo Tribunal” (Idem, pp. 246, 247). Com efeito; o Supremo Tribunal americano é a própria autoridade transcendente da constituição. Mas ao contrário da República

Senatorial Romana a “vitalidade do espírito de fundação” (ARENDT, [1959] 2001, p. 248) ficava limitado aos aspectos legais. Arendt lamentou que a república e a constituição americanas perdessem a linguagem performática da fundação do novo presente na experiência do romano. O “poder dos censores [...], a [...] [rotineira] rotação de funções” (Idem, p. 247) para a organização institucional da república e do governo representativo: foram os custos para uma forma de ação política que deveria *ir além* de si, transcendendo seu ato de fundação como fonte de autoridade e adquirir os meios de durabilidade através da constituição.

A busca por uma política nobre, gloriosa, transcendente, notável e sublime (PIPPIN, 2005) que perpassa toda a teoria política de Hannah Arendt fez emanar de seus textos tensões (que por vezes são sugestivas para a reflexão crítica e criativa acerca das questões intrincadas da política – contemporânea em crise). Assim as relutâncias de Arendt (BENHABIB, 2003) se davam não por qualquer tipo de incoerência intelectual, teórica e até política, mas porque as próprias indagações do tempo que se enredaram com sua erudição quase que incomparável no século XX, eram extremamente complexas na busca por respostas. Dana Villa tem razão ao afirmar que toda teoria política de Hannah Arendt, e que a “coloca no cânone da [filosofia] política” ocidental (2009, p. 22) procurou responder, tendo diante de si as múltiplas dimensões dos problemas históricos, culturais que a era moderna em crise enfrentava, a “questão provocativa [sobre] o que é a política?” (Idem). E somente porque amou o mundo, o local por excelência que os homens habitam é que ela procurou responder essa questão, que talvez nenhum outro pensador da nossa tradição desejou se colocar. Nem Platão, nem Aristóteles, nem Hobbes, nem Rousseau, e nem mesmo os pensadores do século XIX, Tocqueville e Marx, em algum momento de suas trajetórias filosóficas interromperam seu pensamento para se perguntar, de fato, dada a estrutura existencial do mundo, então o que é a política? Arendt que por sua vez no jogo do “estar-só” (Arendt, [1954] 2002, p. 105) e do “diálogo consigo mesmo” foi em busca do seu *thaumadzein* (o espanto), e do mesmo modo que a tradição havia se perguntado “o que é o ser?”, “quem é o homem?”, “qual o significado da vida?”, “o que é a morte?”; ela desejou compreender o *thaumadzein* da política: “o espanto diante daquilo que é como é” (Idem, p. 111) da política. Mas diferentemente da tradição do pensamento ocidental Arendt observava a experiências traumáticas no que concerne ao convívio dos homens no entre guerras. E desse modo os eixos fundamentais de sua teoria política – os textos

do capítulo Ação de *CH* e *SR* – formam a representação mesma da pergunta sobre o que é a política, atravessada pelas diversas crises da era moderna e seus elementos principais. Com efeito; não se trata de que Arendt forjou um entendimento da política negando as questões materiais (econômicas, culturais, jurídicas) da vida dos homens e mulheres em sociedade. O que de fato deve chamar nossa atenção, crítica até, é que na própria constelação imanente da teoria política de Hannah Arendt em seu momentos mais esplendorosos irrompe tensões, ora problemáticas, ora sugestivas. Assim, a incessante intensidade estilística ao argumentar sobre a característica humana da ação e do discurso, e isto seria (ou deveria ser) a condição de amor ao mundo, de proteção dele e senso de realidade contra o mal radical, revelou-se dialeticamente, em modos constantes de transcendência do próprio mundo. Era como se a ação e a ação política arendtiana fossem a própria conformação absoluta da própria existência – e tudo o mais era, isto sim, *tudo o mais...* Toda a construção textual de *CH* nos seu capítulo derradeiro e de *SR* estão eivados desses absolutos (que fazem da política enquanto tal, o fundamento mesmo de toda nossa forma de ser). Ainda assim as tensões não significam apenas problemas na resolução das crises da era moderna, elas também são eminentemente sugestivas sobre indagações que Arendt enfrentou e que tocam em assuntos pouco refletidos na teoria política contemporânea – na verdade ela esqueceu de há muito. Arendt enfrentou a difícil questão da forma cristalizada da política no plano da constituição e do governo representativo (erudita e livre pensadora ela sabia que nossos problemas não estavam somente no âmbito dos movimentos totalitários). E ela os enfrentou afirmando, até categoricamente da necessidade de se repensar acerca da tradição dos conselhos que irromperam na temporalidade histórica no contexto das revoluções do começo do século XX. Com a modalidade de excuso vou refletir brevemente sobre a experiência dos conselhos tal como eles aparecem na teoria política de Arendt, em particular no último capítulo do *SR*. Após isto passo para o último ponto desse capítulo; a saber, que a ação e a forma da ação política procuravam se resguardar da questão social, do trabalho e do labor. E na sequência, no último capítulo desse estudo, volto minhas atenções brevemente a comparação entre a teoria política de Hannah Arendt e Leo Strauss. O eixo da comparação aqui será a noção de ordinário (Robert Pippin) em um e outro.

Excuso sobre o Sistema de Conselhos

O sistema de conselhos populares era a única forma de ação política no mundo moderno que poderia vislumbrar a substituição do “sistema de partidos” (Arendt, [1959] 2001, p. 228). Assim da perspectiva que estamos procurando abordar a teoria política de Arendt os conselhos operários tinham como característica distintiva a exuberância e o traço sublime de fazer aparecer os sujeitos da ação política. Quer dizer; arendtamente falando, os conselhos de trabalhadores poderiam ser interpretados como “momento crucial” (Idem, 229) na qual o agir transcendente estabelecia em si o aspecto verdadeiro do significado da política. Ora, ainda que temporário; ou mesmo como irrupção cintilante da ação e do discurso no cotidiano da história a experiência dos conselhos possuía “élan político” (Idem) que jamais poderia ser soterrado pela sociedade moderna. Desse modo, o que Arendt quer chamar a atenção, e nós também, é que mesmo com aparições momentâneas e “circunstâncias [as] mais diversas” (Idem, p.23) para se criar algo novo e humano, a experimentação política proporcionada pelos conselhos no movimento operário demonstrava a capacidade dos homens em atuar conjuntamente “no cenário político”. Ao contrário do que pensou, escreveu e argumentou tanto a tradição de pensamento política – com o governo dos sábios de Platão –, como as mais diversificadas teorias do governo representativo. De modo que o movimento operário reunido nos conselhos era, talvez, o único sujeito político do mundo moderno que poderia ir além de si e dar vida a espaços públicos-políticos com verdadeiro sentido existencial de pertencer a este mundo. Eles nos seus conselhos; discursando, deliberando e agindo no intramundano poderiam (e assim o fizeram na curta aparição que fizeram em 1905, 1917 e 1918) transfigurar o “poder econômico e social” (Idem, p. 232) que eles mesmos estavam envolvidos e representavam. Mas eles foram capazes na ousadia de sua ação política de “adquirir[em] certa distinção” própria” (Idem, p. 230) e com isso transcender o governo representativo e o sistema de partidos. Ao “aparecer em público” (Idem) a luz dos conselhos deixou momentaneamente na sombra aqueles dois fenômenos amados pela era moderna. Uma vez que o sistema de conselhos eram a fulguração de um espaço político transcendente na qual os homens poderiam ir além de si como sujeitos nobres da ação, significava dizer que as mais variadas estruturas de representação pública que substituísse os conselhos era na verdade a perda da felicidade pública. E mesmo a Constituição Americana em quanto fonte de autoridade por ser proveniente da fundação de algo inteiramente novo, expressa a abolição do sublime deleito público. Ainda que republicana, e seu SR havia sido um ensaio teórico e uma experiência

intelectual escrita tendo em vista aquele ideal, a própria intensidade da estilística de Hannah Arendt ao escrever sua obra conduziu para o elogio mítico do espírito revolucionário dos conselhos. Mas a irrupção cintilante dos conselhos demonstravam “potencialidades de ação” (ARENDT, [1959] 2001, p. 286) gloriosamente práticas. O entusiasmo performático na criação do sistema de conselhos os levou a desafiar “o sistema político abstrato da democracia [representativa] [que] care[cia] de órgãos concretos”. Vistos, essencialmente, desse ângulo os conselhos no curto momento de aparição no teatro da política foram, para Arendt, talvez os únicos sujeitos da ação – e só se constituiu como sujeito porque foi capaz de irromper nas fissuras da temporalidade – que expressavam a “verdadeira [e nobre] dignidade do “domínio político” (Idem, p. 291). E a dignidade política dos conselhos causou tal impacto dado seu caráter de acontecimento inteiramente novo que fez Lênin (que estava a preparar a revolução) a proclamar no curso da Revolução de Outubro “todo poder aos sovietes”. E como /república das “próprias pessoas” (Idem, 317) os conselhos possuíam aquele impulso do julgamento prático que desafiava toda estrutura organizacional do sistema de partidos – o núcleo de articulação e sustentação do Estado-nação. Pode-se dizer que a ação política dos conselhos quando surgiu inesperadamente no espaço da aparência no domínio do público, transfigurou-se em momento “subversivo” (Idem, p 333), de tal modo que estipulou a partir daí um “conflito entre [...] dois sistemas”: o de partidos (a representação) e o de conselhos (a ação política). Com tudo isso podemos asseverar que o governo dos partidos e o sistema de representação modernos não são espaços públicos de discussão e ação, mas uma arquitetura administrativa das coisas impessoais na qual vigora uma “evidente afonia” (Idem, p. 340). E podemos dizer com Arendt que o sistema de conselhos, em que os homens agem e são os próprios sujeitos da ação, ao transcenderem (irem além...) a mera cotidianidade da vida partidária e da representação nos mostram que: “as paixões políticas – a coragem, a procura da felicidade pública, o gosto da liberdade pública, [...] a ambição que luta pela excelência sem ter em conta, não apenas o estatuto social e a função administrativa, mas até a realização e a congratulação – não são talvez tão raras como somos tentados a pensar [...] [mas] são [é certo] excepcionais em todas as circunstância” (Idem, p 340) e como tais podem ser as repostas que procuramos para Auschwitz e o que restou dele.

III

Para que minha argumentação ao longo das partes anteriores tenha um pouco mais de consistência e assim sustente da melhor maneira possível a tese que está sendo defendida no presente trabalho é necessário que eu apresente algumas palavras acerca daquelas partes de *CH* e *SR* que são exteriores à ação e à forma da ação política como os aspectos transcendentais que tencionam a teoria política de Hannah Arendt. Meu objetivo ao começar pelo ponto a qual eu deveria estar terminando a construção dos argumentos sobre as feições de transcendência nas duas principais obras de Arendt era o de demonstrar que não se trata simplesmente de que *CH* e *SR* são estruturados de modo que a esfera da política é superior às esferas do social, do trabalho e do labor – indo, evolutivamente de uma posição vulgar, ordinária e cotidiana até ao nobre, sublime, notável e transcendente. E evidente que as problematizações constitutivas de minha investigação, de algum modo se deram nesse registro. Que é afirmar a superioridade existencial e estrutural dos conceitos de ação, espaço público e natalidade aos de labor, trabalho, homogeneidade e social. Neste aspecto meu estudo se enquadra no âmbito das leituras convencionais, seguidoras ou críticas, da teoria política de Hannah Arendt. O que procurei fazer foi privilegiar o momento imanente do texto, dão a constelação de problemas em que Arendt estava inserida. Bem como busquei fazer com que a forma da minha narrativa reconstrutiva seguisse a forma dos problemas que orientam o conjunto pesquisa; por isso comecei pelo capítulo 5 - Ação (que novamente é a consequência estrutural dos modos pelos quais *CH* responde às questões que aparecem nos capítulos anteriores e ao totalitarismo como expressão da recusa pelo ocidente da política – transcendente) e na sequência mobilizei *SR* que resolve algumas indagações que vão aparecendo no *CH*. Agora volto minhas atenções para aquelas artes da teoria política arendtiana que representam tudo àquilo que as tensões da forma da ação política pretendia transfigurar e ir além. Assim, para que meu argumento funcione o mais próximo possível daquilo que se está propondo aqui – a saber, que Arendt tensiona sua teoria e textos com conformações transcendentais enquanto tais – farei uso neste último ponto do artigo de John Tambornino, *Locating the body: corporeality and politics in Hannah Arendt*. O impulso que nos motiva a dialogar com John Tambornino é sua discussão sobre o problema do corpo em Arendt e como ele aparece e é tratado ao longo de sua teoria política. E as formulações de Tambornino sobre a questão do corpo em Arendt são sugestivas para compreendermos os modos transfigurativos e transcendentais

que estão no núcleo da teorização arendtiana como esforço intelectual para responder à crise porque passava as sociedades modernas ocidentais de então.

Com a interpretação de Tambornino é possível se verificar que a teórica do pelo amor ao mundo, e da “experiência comum da realidade” (CANOVAN, 2000, p. 38) não foi uma pensadora em que o mundo da política – do social, do econômico e do cultural – precisava ser totalmente negado para que a ação e a forma da ação política irrompesse no teatro público dos homens, mas foi isto sim uma teórica da própria ação política transfigurada nas diversas modalidades na qual ela surge. É como se pela teoria arendtiana de desprezo ao corpo pudéssemos observar que a política deveria possuir elementos tão sublimes e notavelmente seus que tornasse fundamental ela ir além de si mesma – de modo que o corpo enquanto conformação de problemas sempre homogêneos se converteria em obstáculo considerável. Com efeito, o corpo nos impossibilitaria de irmos “além [...] [da] fisicalidade” (TAMBORNINO, 1999, p. 174). Para Arendt, na leitura de Tambornino, o corpo apenas reage uniformemente à suas instancias naturais do comer, tomar água, proteção ao frio e sendo assim ele não pode constituir (Idem, p. 176) espaços políticos novos e sempre heterogêneos um aos outros. Ora, enquanto que a ação política busca incessantemente trans figurar as “necessidades básicas” e ordinárias (Idem, p. 177) em glória, coragem nobre e ousadia do novo, o corpo pelo contrário é atravessado exclusivamente por “ocupações não-políticas” (Idem) incapazes de variabilidade concernente à linguagem. Assim, a “discussão de Arendt sobre a natalidade” (Idem, p. 180); virtude humana de sempre criar algo novo com o surgimento da ação e do discurso no espaço público não é redutível ao corpo dos homens (Idem). Arendt ao construir sua teoria política esteve sempre angustiada – dada suas experiências pessoais e políticas em uma Europa totalitária, donde esse regime se assentava na organicidade dos corpos das massas em movimento – com a mesmidade do corpo. Ou seja do caráter meramente “reprodutivo” do corpo e seus órgãos que “basicamente estão nos mesmos indivíduos” (Idem, p. 183). Isto significa afirmar que o aparecimento transcendente e sempre novo da ação política no espaço da aparência era incompatível com a “homogeneidade e a imutabilidade do corpo” (Idem, p. 184). Que somente tem sentido na leitura de Tambornino sobre Arendt, de quando satisfaz seus “impulsos físicos” e necessidades de e para sobrevivência. (Idem). Compulsão consumista e incapacidade de transcendência de si é a essência do corpo. De modo que ele surge no texto arendtiano em momentos específicos da experiência existencial. O

corpo social, o corpo do trabalho e corpo do líbero, ou seja, o corpo em si estabelece que se essas figuras conseguirem de alguma modo se articularem com o espaço de aparência que comporta a ação política: a vida pública será destruída, pois o peso físico do corpo a sobrecarregaria não permitindo a liberdade se movimentar agir e falar (Idem). Assim, , nos termos de Tambornino, se a ação tem como premissa a linguagem e o pensamento criativo, que consegue ir além do cotidiano homogêneo o corpo dada sua mesmidade física é o local das “necessidades, paixões, desejos, vontades e sentimentos” (Idem, p.182) que restringem sobremaneira o julgamento transcendente para a ação política. Para a autora que pensou as questões públicas sempre a partir da irrupção do novo na temporalidade ordinária – o aspecto “monótono” do corpo, que poderia sim invadir o espaço frágil da política, seria encarado com perplexidade, uma expressão que compõe o vocabulário arendtiano. Com efeito, esse é o ethos do social, tal como ele surge na Revolução Francesa. A questão do corpo social, e suas necessidades homogêneas de satisfação foram fundamentais para Hannah Arendt compreender o sentido da ação como forma política. Em vista disso, ela observa que “o processo vital [...] se espalha nos nossos corpos e [são] constante[s]” (ARENDT, [1959] 2001, p. 71). Pois, na medida em que a característica decisiva dos corpos são os processos biológicos, “um automatismo fatal” (Idem, p. 72) para o espaço público, que possuem necessidades incessantes, era certo o modo não transcendente que estavam envolvidos.

O corpo biológico, com suas “carências insurgentes” (Idem, p. 73) com sua corporeidade ordinária dada sua monotonia vital, seu impulso ao consumo, sua fatal indisposição para o novo que inevitavelmente arriscaria sua homogeneidade natural foi o que transformou a experiência da *Revolução Francesa* em terror. Robespierre no curso mesmo do processo revolucionário declarava que tudo o que era “necessário para manter a vida” (Idem) do corpo deveria ser dado aos “cidadãos”. Assim, o governo revolucionário que havia posto na ordem dia a conformação de uma República, muito em breve privilegiaria exclusivamente a cotidianidade homogênea, ordinária por assim dizer do desejo de “vestuário, alimentação e reprodução da [...] espécie” (Idem). O erro de Robespierre e os jacobinos foi alterar a república dos *Direitos do Homem* em república dos *Direitos Corpóreos dos Sans-Culottes*. E foram os mais persistentes desejos dos Sans-Culottes em satisfazer as exigências naturais e homogêneas do corpo que fizeram com que a distinção política, acompanhada pela excelência da ação – nos

termos que estamos problematizando no presente estudo, o aspecto transcendente da ação e da forma da ação política – fossem substituídas pela noção moderna do sofrimento social. Para Arendt havia sido Rousseau o teórico do corpo – e suas necessidades. O corpo rousseauniano, constituído pela mesmidade da dor (Tambornino, 1999, pp. 178, 182) possuía dois aspectos essenciais: o “sofrimento intenso” como tal e o “intenso arrebatamento” interior (ARENDT, [1959] 2001, p. 98). Daí deriva-se a “magia da compaixão”; a consciência do sofrimento, intensificado pelo desenvolvimento da razão e pela organização da sociedade fez Rousseau se sentir compassível com o corpo dos pobres. Arendt que teorizava a política como ação transcendente ao mero cotidiano, viu na filosofia política rousseauniana os perigos que ela trazia para o domínio público, pois as paixões e compaixões do coração no seu arrebatamento intenso por justiça social impõem à fragilidade do espaço da ação e à própria ação algo que ele, obviamente não pode suportar. O sofrimento do corpo no domínio do público lança uma veemente sombra sobre a luz da ação. Essa consideração exerceu influência significativa no conjunto do pensamento político de Rousseau e seu mais importante discípulo, Robespierre. Com isso, todas as questões políticas – a forma do governo, as instituições públicas, a liberdade, a organização imprescindível do sistema de leis – foram substituídas pela compaixão (homogênea e sem brilho público) para com o corpo dos oprimidos. A arrebatada preocupação com o corpo presente na “glorificação ao pobre feit[a] por Robespierre [e] no seu elogio do sofrimento como fonte de virtude” (Idem, p. 108) é que fez da tradição revolucionária francesa uma experiência política equivocada. Os problemas associados à força e ao “caos da violência” na busca pela “felicidade do [corpo] do povo” é que fez Arendt pensar a incompatibilidade intrínseca entre a questão social e o domínio do público e da ação política. (Já demonstramos que os homens da Revolução Americana com a *Declaração da Independência* performativamente pronunciada e a “elaboração da Constituição” (Idem, p. 15) conseguiram *ir além* ao se lançarem com coragem, ousadia e espírito transcendente no mundo público-político da ação, e com isso transfigurarem o mero ordinário do corpo em algo novo e duradouro.) E quanto mais “o afluxo d[e] pobres faziam com que a questão social ganhasse importância no mundo humano, mais o problema do corpo e suas necessidades vitais invadiam “o domínio político, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (Idem, p. 139). A memória cristalizada por tal fenômeno do social enquanto uma das figuras do corpo possuía ainda outras questões na teoria política de Hannah Arendt. Assim, as

ambiguidades do sentido trabalho na *CH* revelavam o quanto aqueles espaços humanos que estavam não além, mas, essencialmente, aquém da ação e do discurso, bem como com a fundação e a autoridade do novo corpo político angustiam Arendt. É certo que no contexto teórico arendtiano o espaço do trabalho trazia em si um status mais sublime do que a pobreza representada pela questão social. De maneira esquemática é como se o trabalho estivesse entre as necessidades homogêneas e cotidianas do corpo expressado na luta contra o sofrimento social que tende a penetrar o domínio público e a forma transcendente da ação política. Mas da perspectiva que estou procurando abordar meu problema de pesquisa é preciso cercar tal questão de outro modo. O corpo-trabalho configura-se como o momento na qual o social torna-se materialidade. É quando o corpo, ansiosamente, procura pela durabilidade do mundo.

É razoável afirmar que ao se compartilhar as compaixões pelo sofrimento do corpo o que está se fazendo é estabelecer as bases para permanência do *homo faber* no espaço existência do mundo. Nos termos de John Tambornino “o mundo compartilhado é crucialmente material” (1999, p. 177) e como tal é o único local que o corpo do social pode encontrar o verdadeiro espaço para consumir e satisfazer suas necessidades naturais homogêneas. De modo que a satisfação e a eliminação do sofrimento social do corpo, que tanto preocupava Rousseau, necessitam de “objetos destinados ao uso” (ARENDT, [1956] 2001, 149). A formulação de Arendt notável neste aspecto e imprescindível na construção de minha argumentação; de sorte que ela pode afirmar: “o amanhã do solo, apesar de sua íntima relação com o ciclo biológico e sua completa dependência do ciclo [...] da natureza, deixa atrás algum produto [que] constitui adição durável ao artifício humano” (Idem, p. 151). Ora aqui nos defrontamos efetivamente com a instrumentalidade que perpassa a existência moderna. Somente uma era na qual o obre lançar-se no domínio público foi obscurecida pelas necessidades homogêneas do corpo e do sofrimento social representada por ele, é que as relações adquirem meramente o status de “meios e fins” (Idem, p. 167). O trabalho, a característica fundamental do *homo faber*, está assentado em uma estrutura de sentidos em que a indagação decisiva é o “para quê” (Idem) disso? E conquanto possa fazer surgir algo que permita a vida humana ser efetivamente vivida, o para quê do trabalho só possui significado se “todos os fins tenderem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins” (Idem). Claramente o mundo do corpo que trabalha e deixa atrás de si o próprio trabalho cristalizado é o “mundo dos objetos de uso e da utilidade” – e como tal não podem

expressar nada além de suas funções como moldura objetiva para garantir a satisfação das necessidades homogêneas do corpo. Ao sofrimento social é preciso os suportes concretos provenientes da utilidade do trabalho. Por isso o *homo faber* e o processo de fabricação tornam o mundo constituído por eles “sem valor” (ARENDT, [1956] 2001, p. 169); do mesmo modo que o material empregado somente tem sentido se estiver posto no âmbito do social como mero objeto da utilidade: com o fim definido de fabricar o mundo das coisas. Para nossos objetivos é interessante neste contexto de nossa abordagem dedicarmos uma interpretação a duas considerações de Arendt acerca do corpo figurado no trabalho. A disposição da corporeidade do *homo faber* em servir-se do mundo e a noção de “estabilidade do artifício humano” (Idem, p. 181).

Voltemos novamente aqui a John Tambornino, mas agora acompanhado por John Nelson. Tambornino argumenta que “as sensações, os prazeres, os desejos, a satisfação e a [negação] da dor” (1999, p. 178) resultaram na representação do mundo como espaço privado para o corpo de modo que a única função é ser objeto amplo de fabricação útil e instrumental; ora, isto, quer dizer que o corpo-trabalho, o *homo faber*, “mais cedo ou mais tarde, servir-se-á de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição” (ARENDT, [1956] 2001, p. 171) para assim dar vida artificial a todos os elementos da natureza, tornando-os quase como que sem valor em si. Nada revela mais essa perda de sentido da existência com a instrumentalização do mundo pelo *homo faber*, do que sua disposição em estabilizar este artifício humano utilitariamente construído – para oferecer moldura material ao corpo-trabalho. Assim, o significado mesmo do artifício humano ser planejado para durar é fazer com que “o mundo habitado e usado por mortais [o próprio *homo faber* e seu trabalho], adquir[a] representação própria” (Idem, p. 181 e dessa maneira possa ser absolutamente expressado como a “verdade” única da existência (NELSON, 1978, p. 289). A verdade concreta forjada pelo *homo faber* para que ele mesmo tenha um mundo artificial estável inteiramente à sua disposição – para que seu corpo-trabalho elimine seu sofrimento social – foi algo que a teoria política Arendt jamais aceitou. É que para ela a verdade absoluta exigida pelas necessidades instrumentais do *homo faber* destruiriam o “espaço público da aparência e com isso a política autêntica em si” (Idem). A glória da política em ir além de si estava justamente em desafiar às verdades impostas pelo cotidiano do corpo (social e do trabalho) e fundar algo inteiramente novo dotado de uma fonte de autoridade transcendente. Não é ocasional que Arendt aceitava a não-verdade na ação e

tinha em Maquiavel uma de suas referências teóricas mais importantes. A aparência e a transcendência são aspectos imanentes de um mesmo projeto teórico e político. Que estava ameaçado de destruição total por aquele outro momento do corpo, o animal laborans.

Se pudéssemos com uma frase definir o que é a teoria política de Hannah Arendt: ela é um profundo exercício conceitual para transcender o animal laborans. Por outras palavras; o animal laborans para a teoria política de Arendt era aquele lugar da existência na qual não havia possibilidade alguma de se encontrar a ação política. Não é que o animal laborans como ente consciente de si se portasse de modo a negar a política e as ações transfigurativas da mesma, mas que ele vivia apenas para “reproduzir [seus] órgãos” vitais (Tambornino, 1999, p. 183). Por isso ele está completa e essencialmente preso à obscuridade do espaço privado. Desse modo, o “impulso físico” do corpo (Idem, p. 184), seu ritmo único, sua “imutabilidade bruta” (impossibilidade de ação criativa...), sua procura excessivamente oral pela verdade tendo em vista suas satisfações imediatas (NELSON, 1970, p. 288), seu isolamento do mundo temendo a ação que pode não ser verdadeira no horizonte da política transcendente (Idem) – fazem do animal laborans, o corpo-labor, o principal obstáculo à ação é à forma da ação política. E mais: o corpo-labor pode estar disposto, como no evento da Revolução *Francesa*, a se projetar – com seus impulsos naturais homogêneos – no espaço da política. Pode estar propenso a exigir que o frágil domínio público, onde os homens são livres e podem ir além do cotidiano, satisfaça suas necessidades biológicas.

Efetivamente o labor é a atividade do corpo por excelência. (Arendt aqui foi buscara certas formulações de Aristóteles que a literatura especializada já escreveu com bastante relevância.) Gostaria de abordar outro aspecto nesta parte final do presente capítulo, tendo em vista meus problemas de pesquisa e as considerações de John Tambornino que estão me auxiliando aqui. Se meu argumento, que tentei demonstrar no tratamento imanente que procurei dar aos textos da Ação (cap. 5 de *CH*) e ao *SR*, é que a forma da teoria política de Hannah Arendt ainda que tenha como projeto intelectual o amor ao mundo e suas experiências constitutivas, revelou-se em um modo transcendente enquanto tal, não só do mundo e da política, mas também como espaço conceitual, teórico e narrativo em que a ação política se dá – então, o animal laborans não pode ser apenas o corpo-labor que tem sua vivência fundante voltada para o consumo na esfera privada. Quero dizer com isso que o animal laborans é o momento na

qual Arendt sintetiza tudo aquilo que o mundo moderno cristalizou como desprezo da política: tal como ela a entende. A política: como propósito “transcendente, heroico [...], nobre [com uma] dimensão densa [em si]” (PIPPIN, 2005, pp. 165, 166). Assim o corpo-labor; “o labor, no qual o corpo humano [...] se volta para dentro de si mesmo [no] seu metabolismo com a natureza [...] jamais [pode] transcender [...] o ciclo repetitivo da próprio funcionamento” (ARENDT, [1956] 2001, p. 127), de modo que o animal laborans quer somente consumir a estrutura do mundo, não importando a ele nada que não estivesse organicamente relacionado a esse mundo. Com efeito, o mundo da natureza é aos olhos do corpo-labor (seu sentimento, seus desejos, suas necessidades básicas vitais, seu impulso biológico (TAMBORNINO, 1999, pp. 182, 184)) “[o] grande provedor [...] de todas as boas coisas” (ARENDT, [1956] 2001, p. 147). Sendo assim, o que motiva o corpo-labor, como existência para o consumo, é a incessante e interminável busca pela felicidade – não a felicidade de se lançar com coragem nobre nos negócios públicos, mas a exigência de uma tal felicidade que elimine completamente a “dor” (Idem, p. 146). O sentido disso é afirmar que a conformação do mundo, da sociedade moderna, não só se deu por intermédio em atender as necessidades mais vitais dos homens igualmente; o que ocorre foi que a glória em *ir além* ao lançar-se no espaço da aparência, em transcender a mera existência e fundar algo novo com coragem e ousadia assim como se deu na experiência dos conselhos, havia sido extirpada pela procura verdadeira da “ausência de dor” que é o único objetivo do animal laborans. Ele assim formou um mundo em que somente as “sensações corpóreas são reais” (Idem, p. 125): um mundo que possibilitou o terror dos campos de concentração, pois foi um mundo que encontrou a “foram mais radical de um modo de vida apolítico e [total e covardemente] privado” (Idem). Se Hannah Arendt ao construir sua teoria política tentou ou não transcender intencionalmente esse mundo nos apresentando a ação política é difícil responder. O certo é que havia no seu amor ao mundo tensões com o próprio mundo. Nada revela mais nossa afirmação do que quando Arendt diz qual é o tema de seu *A condição humana*:

O que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações elementares da condição human, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por esta e outras razões, a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens

são capazes – a atividade de pensar – não se inclui nas atuais considerações (Idem, p. 13).

O que nos importa na passagem principalmente é a primeira frase, “o que estamos fazendo”, pois ela, imanentemente, implica na indagação que perpassa os textos que tratamos de Arendt, a saber, *o que não estamos fazendo...* O que ela nos respondeu foi o que tentei demonstrar neste estudo.

Nos resta agora, verificar, comparativa e brevemente, o sentido da teoria política de Leo Strauss e de Hannah Arendt. O que os aproxima e o que os distancia.

Capítulo 5 - As Duas Vozes da Teoria Política no Século XX: uma conversa entre Leo Strauss e Hannah Arendt.

*O que fazemos? O que estamos fazendo?*⁸⁹

– *Leo Strauss*: É um prazer conversar com a senhora. Não são todos que aqui nos Estados Unidos que tem o gosto das conversas ao estilo socrático.

– *Hannah Arendt*: Muito obrigada senhor Strauss. De fato a América é um paraíso, mas necessita ser inserida em nossa grande tradição do pensamento político.

– *Leo Strauss*: Sua obra é distintiva por apresentar uma forma bastante singular de se fazer teoria política, pois ela explora muito bem a narrativa tanto da filosofia ocidental (como em *CH*) como os eventos políticos passa dos (este é o caso de *SR*), mas do ponto de vista da filosofia e ate da ciência política não lhe falta uma concepção da melhor ordem política?

– *Hannah Arendt*: Senhor Strauss, claro que em alguma medida essa minha postura diante da filosofia política, fragiliza muito dos meus argumentos e os torna por vezes incompressíveis. Mas o ocidente já não foi muito consistente consigo meso e o que conseguimos não foi a certeza e até a clareza dos campos de concentração?

– *Leo Strauss*: Meu posicionamento teórico e minha compreensão das circunstâncias que nos trouxeram até aqui são justamente o contrário. O que nos faltou foram as filosofias políticas seguras e bem constituídas tendo como horizonte uma ordem social estável que representasse o mundo pré-histórico.

– *Hannah Arendt*: Mas não foram as certezas filosóficas, científicas também, que conduziram a sociedade alemã, principalmente, no período da República de Weimar a loucura de exterminar nosso povo? Nosso querido professor foi um homem de certezas,... Com sua filosofia do Dasein...

– *Leo Strauss*: Posso concordar que o acontecido na Alemanha esteja de alguma maneira associado a certos tipos de filosofia, mas não aquelas que têm a certeza do melhor regime político em vista da excelência humana.

⁸⁹ Esse diálogo fictício é inspirado pelo livro do professor Eduardo Jardim -

– *Hannah Arendt*: Professor Strauss o problema, ao menos como eu entendo não é de buscarmos o melhor regime político. O que precisamos urgentemente é recuperar nossa capacidade de ação e discurso.

– *Leo Strauss*: Mas o que a senhora entende por ação e discurso? Gostaria que a senhora pudesse me esclarecer, na medida do possível isso; essa é uma parte, até onde eu consegui ler, estudar e meditar sobre, de sua teoria política...

– *Hannah Arendt*: Claro que eu possuo uma concepção de ação, ou ação política mais sistemática...

– *Leo Strauss*: É difícil encontrá-la em seus dois grandes textos, *CH* e *SR*...

– *Hannah Arendt*: Concordo. Mas meu intuito foi justamente teorizar a ação política, de modo que ela pudesse sempre expressar algo além dela mesma, e que, portanto, fosse imaginativa, imprevisível, não-densa como a estrutura do corpo. Em suma ação para mim deveria expressar seu sentido no próprio ato de agir e não por meio de um sistema ou conceito filosófico.

– *Leo Strauss*: Não é um risco, já que a senhora sempre procurou afirmar a necessidade de amarmos o mundo.

– *Hannah Arendt*: Sua indagação me diz muito do que o ocidente compreende, ou compreendeu sobre o que é ação e, principalmente, o que se entendeu desde a tradição a cerca do que é o mundo. Por exemplo, veja o caso dos modernos...

– *Leo Strauss*: Mas eu não sou um filósofo Modernista... E minha concepção de mundo é intransigentemente diferente do que o mundo moderno entende o que é o mundo.

– *Hannah Arendt*: Claro que o senhor não é um teórico político que se pode inserir na tradição moderna. Ainda que devêssemos observar a diferença entre modernidade e era moderna. Eu conheço seu trabalho sobre Thomas Hobbes. E também tenho informações sobre seu Maquiavel além de outros textos que não tive oportunidade de lê-los e estudá-los...

– *Leo Strauss*: Sua distinção entre modernidade, ou mundo moderno e era moderna é sugestiva sobre certa perspectiva, mas prefiro abordar a questão do ângulo da relação entre a intenção filosófica de um autor e a ação que isso implica.

– *Hannah Arendt*: Senhor Strauss deixe-me rebobinar o ponto anterior.

– *Leo Strauss*: Sim, claro, será importante para nossa conversa...

– *Hannah Arendt*: Mundo para mim não é o espaço ou se o senhor preferir os lugares físicos e, portanto, materiais que constituem o mundo em si e enquanto tal. O mundo para mim só surge quando os homens, bem entendido os homens, não o homem, se reúne para criar algo novo. O mundo está entre os homens e não aquém deles.

– *Leo Strauss*: Concordo que definir o mundo como estrutura física apenas, é bastante simplista; mas do ponto de vista de uma teoria da ação política há um risco implícito aí...

– *Hannah Arendt*: Mas é justamente o que quero senhor Strauss, o risco e a ousadia da política.

– *Leo Strauss*: Mas este é um risco problemático tendo em vista nossa experiência do entre guerras. De fazermos do mundo um espaço de transcendência, na medida em que ao ser criado entre os homens ele esteja no mesmo impulso de além dos próprios homens como tal. Senhora Arendt é como se a ação e o mundo fossem momentos de algo que sempre está buscando se transfigurar; e transfigurar a política. Acredito ser excessivamente angustiante. Me parece certas preocupações que estavam presentes em certas tradições que a senhora trata em sua obra.

– *Hannah Arendt*: Talvez eu tenha procurado por algo, ou melhor dizendo, por situações que ultrapasse em muito o cotidiano e o caráter ordinário de nossa existência... sempre acreditei nas possibilidades sublimes, nobre até, da forma da ação política. Por isso as revoluções sempre me chamaram a atenção. Nesse ponto me afasto da ciência política que é segura de si como a sua...

– *Leo Strauss*: Senhora Arendt minha busca, não é muito diferente da sua. É certo que o desenvolvimento de nossos registros intelectuais são diferentes, mas de certo modo buscamos, talvez, a mesma coisa. A noção de uma política nobre e sublime,

transcendente, é fundamental para minha teoria política. Mas vejo problemas intrínsecos aí...

– *Hannah Arendt*: Parece-me que a chave do seu pensamento está na relação entre natureza, ou direito natural, e o processo de encrostamento civilizatório sobre ela. Mas isto tem consequências, também arriscadas, da perspectiva da política, agravado por sua leitura de Carl Schmitt e até onde eu tenha conhecimento como lhe disse há pouco do seu Maquiavel.

– *Leo Strauss*: mas meus riscos foram intencionais.

– *Hannah Arendt*: Desde Marx ao certo nos sabemos que a era moderna pode ser definida como um constante acúmulo de riqueza civilizatória, o que por outras palavras significa que estamos inexoravelmente nos afastando da ordem natural. Daquele lugar que na sua tória política é chamado de imutável. Sua concepção o leva para o perigo de transformar esse imutável da ordem natural em ação prática como modo de preservação desse mundo pré-civilização, ou o que restou dele. Mas tal coisa só pode ser empreendido por uma postura decisionista daí o perigo. Não vejo como não falar que o nosso velho Schmitt ainda esta presente em seus textos e pensamento. Pois se o processo de encrostamento significou o surgimento de vários sujeitos políticos nas camadas dessa crosta moderna civilizatória, e isto de modo ilimitado, resta-nos uma ação que intransigentemente consiga no mínimo restringir tal circunstância. Me parece senhor Strauss que é este o sentido do seu *Thoughts on Machiavelli*...

– *Leo Strauss*: Acho que a senhora compreendeu o que entendo por tarefa da filosofia política... É armar a aristocracia no interior dos regimes democráticos de uma compreensão sobre o significado da era moderna. Maquiavel foi o iniciado, muito mais do que Hobbes, desse convencionalismo que nos lançou no charco da igualdade civilizatória. E terminamos em Weimar... Espero que nos Estados Unidos, e sua *Constituição* que informa através da *Declaração de Independência* “considerar as verdades evidentes por si mesmas...”, tenha entendido plenamente o que está em questão. Talvez meu estilo de escrita esotérica, excessivamente, hermenêutica deixe isso por demais hermético para um ambiente intelectual como o norte-americano. Penso aqui senhora Arendt, sobretudo, no ambiente da ciência política e a pseudocultura científica que privilegia o método. É preciso avisá-los que Roma está pegando fogo...

– *Hannah Arendt*: Seu estilo de se fazer filosofia política, verdadeiramente não é o que mais me agrada. Ainda que eu trate a tradição de pensamento político que começou com Platão e terminou em Marx. E Maquiavel, professor Strauss, de fato é um teorista chave para minhas suposições sobre teoria política e ação política. Nesse ponto concordamos. Mas minha leitura do florentino é distinta da que o senhor propõe.

– *Leo Strauss*: Eu gostaria de discutir outras questões, senhora Arendt...

– *Hannah Arendt*: Sim!

– *Leo Strauss*: Sua posição diante de duas situações; a de qual é o melhor regime político e sobre a filosofia política antiga, em particular Sócrates e Platão?

– *Hannah Arendt*: Essa é uma boa oportunidade para que fale sobre instituições políticas, e um pouco mais sobre Maquiavel. Bem, numa palavra: o melhor regime político para mim, sem dúvida, é aquele que permite aos homens a ação e o discurso, e claro que tenha estabilidade e durabilidade. A república, ode ser esse regime, mas terá que rever drasticamente seu sistema de representação e seu sistema afônico de partidos. É preciso que retomemos a noção de mentalidade alargada (de Kant...), que eventualmente, pode irromper, no sistema de conselhos, tal como Rosa Luxemburgo teorizou. Necessitamos ousar, por isso minha paixão por Maquiavel, e repensarmos o chamado de Lenin de “todo poder aos sovietes” no quadro do governo republicano. Nesse aspecto me aproximo do *Teeteto* de Platão e formulação que ali aparece acerca do espanto; *daquilo que é... como é*. Neste caso é preciso trazer a noção do *thaumadzein* sobre como fazer da República o espaço da ação e do discurso? E se assim queremos, voltar a refletir e teorizar a glória dos conselhos de 1905, 1917, 1918, 1956 não é sugestivo? No mais Platão havia sido na Atenas de seu tempo um oponente da pluralidade de homens e, portanto, de minha concepção de política.

– *Leo Strauss*: Vejo que no que diz respeito à forma do regime republicano e suas instituições, senhora Arendt, estamos de pleno acordo. Quanto à noção de sistema de conselhos como correção da representação política no governo da república, me parece um equívoco. Acredito que os sistemas de representação e de partidos podem ser um lugar em que as virtudes clássicas possam de fato serem encontradas. Nesse caso é preciso relermos com maior vagar e atenção os *Founding Fathers* e seus *papeis*. Esses sistemas podem reproduzir no tempo moderno a noção antiga de *politeia*. Ademais

supor um governo de conselhos, é supor que os cidadãos aqui na América e em qualquer outra parte do mundo possuem a educação liberal pelos grandes livros, e isso em nosso atual sistema educacional. Não acredito...

– *Hannah Arendt*: Mas a educação liberal e certas virtudes estavam no espírito da elite alemã que levou o país e aqueles que amamos, como nosso querido e frágil Walter Benjamin a situações que sequer podemos narrar...

– *Leo Strauss*: entendo seu argumento. Mas é preciso ainda confiar mais uma vez em uma aristocracia universal...

– *Hannah Arendt*: Mas eu gostaria de voltar a uma discussão que ficou com os fios soltos...

– *Leo Strauss*: Suspeito que seja acerca de Maquiavel.

– *Hannah Arendt*: sim! Mas eu agrego à questão Maquiavel no plano de nossa ciência política, a noção de ordinário.

– *Leo Strauss*: Concordo que precisamos lidar com essa que para mim é a questão decisiva a ser feita sobre nossas crises.

– *Hannah Arendt*: Essa noção aparece em Maquiavel e exerce um fascínio em mim, não pelo ordinário em si, mas justamente como Maquiavel nega veementemente esse modo de vida. Sua teoria das medidas extraordinárias para se fundar algo novo, a fundação, é imprescindível para as minhas reflexões sobre ação e sua forma política. Ele lutou intelectual e politicamente contra o conformismo e o cotidiano dos príncipes.

– *Leo Strauss*: Sem dúvida, senhora Arendt, a noção de ordinário e tal como ela aparece em Maquiavel é um dos eixos de minha crítica à ciência política moderna. Maquiavel foi um antiplatonista e por definição desprezou o ordinário, ou o que eu chamo mais precisamente no meu *DNH* ideia de natureza, ou direito natural clássico. A noção maquiaveliana de extraordinário destruiu a ideia de natureza... como platonista e estudando a *República* compreendi que o respeito às gradações naturais hierárquicas são a solução para a crise de nosso tempo. Precisamos revelar o ser e seus modos.

– *Hannah Arendt*: Mas isto pode ser uma negação da política que tanto prezamos, que queremos restaurar como disciplina acadêmica e modo de vida. Ao recuperarmos a

natureza corremos o risco de que aquilo que para mim é mais importante a ação em busca do novo não ocorra e fiquemos na finitude natural de Heidegger...

– *Leo Strauss*: É um risco, mas meu *Maquiavel* foi escrito para lidar com essa questão.

– *Hannah Arendt*: bom preciso preparar meu seminário desse semestre para uma turma avançada de pós-graduação na *New School for Social Research*.

– *Leo Strauss*: O que será discutido no seminário?

– *Hannah Arendt*: Discutirei alguns textos de Platão, John Adams e Walter Benjamin tendo como foco a questão da teoria política e a guerra civil...

– *Leo Strauss*: um programa heterodoxo senhora Arendt. Por aqui estou terminando de ler o Hegel de Kojève e começo a preparar meu curso para o próximo semestre sobre a noção de lei em Montesquieu.

– *Hannah Arendt*: Vou lhe enviar meu *Sobre a revolução*, também enviei um exemplar ao nosso querido Voegelin. Espero que os convença... Até breve professor Strauss...

– *Leo Strauss*: *A República de Weimar* já me convenceu, mas lerei com a devida atenção e o prazer que merece. Até breve e espero que no encontremos outras vezes para essas conversas, ao modo dos gregos...

Iniciei este último capítulo com um diálogo fictício entre Arendt e Strauss no intuito de melhor colocara nossos dois teóricos políticos em discussão um com o outro e assim estar mais bem posicionado para sustentar a tese que estou propondo no presente estudo. Aqui, gostaria, então, de completar o que foi dito em parte na introdução e em parte no fim do capítulo 2 na qual reconstruí o diagnóstico de tempo dos autores. O argumento que estou defendendo e que foi apresentado ao longo dos capítulos 3 e 4 é cada um a seu modo, Leo Strauss e Hannah Arendt na angustiante situação em que se encontravam e na tentativa de produzir uma teoria política que orientasse a compreensão e os posicionamentos (tanto no campo das ideias como no campo da prática) concernente à resolução dos problemas de seu tempo tencionaram seus próprios textos resolutivos. No seu percurso como teórico da natureza imutável, o direito natural (transcendente) Strauss ao se defrontar com o problema do convencionalismo incessante, ou o que estamos chamando de encrostamento civilizatório se viu obrigado a ler Maquiavel, e extrair das suas intenções – à sua intenção. De articular de maneira intrincada a preservação da natureza e suas gradações com a ciência política das armas. A asserção de que a filosofia política pensa a prática da vida política, e de que essa é permeada pela ideia de natureza, e como os indivíduos e a estrutura de sentidos aí aparece é desdobrada por Strauss na busca por interromper o processo convencionalista que tem levado o ocidente à decadência. Foi Maquiavel com demonstramos, que havia ensinado para a juventude moderna a importância das armas para que se pudesse romper com os modos e ordens antigas e instaurar modos e ordens novas. Leo Strauss apresentou-se *TM* como o oposto teórico: a necessidade de profetas armados, a ciência política prática, como a única possibilidade de se proteger a ordem natural e suas gradações imutáveis. O modo de ser das coisas deveria ser circundado por uma ação prática que o tornasse abrigado do encrostamento sem fim do mundo moderno. Ao foi ocasional que Strauss pode dizer na introdução a *TM* que; “não se pode compreender o Americanismo sem a compreensão do maquiavelismo que é seu oposto” (STRAUSS, [1957] 1978, p. 14). Ao convencionalismo – deve se opor o decisionismo natural efetivamente armado. Enquanto que na sua trajetória de principal teórica da política no século XX, Hannah Arendt postulou que se a era moderna, interpretando equivocadamente os elementos da *vita activa*, desprezou o mundo que vivemos, do mesmo modo como havia sido com a filosofia política de Platão – o teórico da alma – o

que nos restava fazer, tendo em vista o que aconteceu no século XX era recuperarmos o que ficou perdido com desenvolvimento da tradição, a saber, a ação política. Mas Arendt enfrentava o problema da própria disposição existencial do mundo: sobrecarregado pelos três momentos da corporeidade moderna. O corpo-social; o corpo-trabalho e o corpo-labor. Ela então construiu um dos mais belos edifícios intelectuais de nosso tempo – de modo que a ação e a forma da ação política em si mesmas deveriam ir além das fronteiras das necessidades naturais do corpo, nos seus três momentos. Política para Arendt encerra a transfiguração, como bem observou Benhabib, constante de si. Era como se Arendt estivesse nos dizendo que a política é aquele único espaço da existência que pode transcender seus próprios fundamentos objetivos e necessários. A imagem política construída por *CH* e *SR*, aquela que parte da iniciativa de algo novo e da fonte da autoridade transcendente, é a de Aquiles e Péricles, bem como a de Adams, dos *Founding Fathers* e do absoluto da constituição. Com efeito, Arendt pode dizer que, não o viver no mundo é o que torna o homem um ser político, mas “é o discurso [e a ação] que faz o homem um ser político”. São eles que possibilitam os homens irem além, transfigurarem o “fútil” e ordinário em busca da imortalidade – e a política arendtiana lançou-se na “grandeza” para alçar-se naquela. Desde que escreveu sobre a mesquinhaz do homem social (e suas representações... no corpo) no *OT*, Arendt teorizou as formas pelas quais se poderia celebrar o “notável”, o plano transcendente, “onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade” (ARENDT, [1956] 2001, pp. 11, 30, 217). O mundo e seus espaços de aparência, do ponto de vista imanente, já não eram imprescindíveis para a teoria política de Hannah Arendt.

Mas independentemente do percurso pessoal, da filiação intelectual e filosófica, da reflexão sobre os mesmos problemas políticos, a construção da carreira nos estados unidos, *Conferências Charles Walgreen*, o diálogo com a tradição do pensamento político, a preocupação com a autoridade, o que nos permite ler em um mesmo mapa cognitivo de problemas a teoria política de Hannah Arendt e Leo Strauss? Gostaria de nesse contexto apresentar uma reflexão teórico-interpretativa mais circunscrita da que ofereci nos capítulos anteriores. Disso se segue que o núcleo da unidade do diverso em Hannah Arendt e Leo Strauss é a noção que um e outro possuem da estrutura ordinária do mundo. Há um personagem que atravessa os quatro textos que abordamos mais detidamente e que representa tal estrutura ordinária: é Maquiavel. Vou me arriscar nas próximas linhas em uma leitura comparada do ordinário figurado em Maquiavel que

aparece em Strauss e Arendt. É evidente que algumas interpretações irão se repetir aqui já que tratei no capítulo 3 do Maquiavel de Leo Strauss; de todo modo, o que podemos acrescentar além do que já escrevemos mais detalhadamente ao longo da presente pesquisa? E como ele, eventualmente dialoga com o Maquiavel arendtiano?

Não estou afirmado, contudo, que Maquiavel é o autor cujas ideias, concepções teóricas e compreensão da política estarão em todo horizonte de problemas e resoluções para a teoria política de Leo Strauss e Hannah Arendt. Como pudemos observar, as obras de nossos autores estão muito distante de considerações mais detidas exclusivamente no pensamento político de Maquiavel. Mesmo *TM*: concentra em uma síntese intrincada diversos problemas que Strauss buscava responder até aquele momento. Ali há um discurso straussiano profundo acerca do encrostamento civilizatório e moderno que tentamos demonstrar. E mais: mesmo dedicando alguns anos de sua vida (1953-1957) a escrever sobre o florentino, Strauss não restringiu a construção da sua filosofia política a refutar ou aceitar as amplas e inovadoras considerações da ousada ciência política de Maquiavel. O problema de Maquiavel foi um decisivo para Leo Strauss, mas estava entre muitos outros enfrentados por ele como observamos ao analisarmos *DNH* e *PPH*. No caso de Hannah Arendt essa circunstância se repete ainda em maior grau. Maquiavel esteve entre os gregos e John Adams, o *thaumadzein* e o sistema de conselhos, a questão do corpo e Aristóteles. Com efeito; Maquiavel será para nós aqui uma espécie de mimese do ordinário – e essa formulação tem como premissa conceitual as considerações interpretativas de Robert Pippin a quem recorri como estimula argumentativo para minha estrutura de problemas bem como para meu arranjo expositivo dos textos de que tratei –, e como tal ele, supostamente, foi recepcionado por Leo Strauss e Hannah Arendt. E pode nos servir ao mesmo tempo como heurística neste contexto de abordagem comparativa entre a teoria da forma da ação política transcendente (Arendt) e a ciência prático-política das armas (Strauss). Vejamos então se minha argumentação teórica funcionará tal como pretendo.

Vindos de uma Alemanha esfacelada por diversas crises revolucionárias, pelas consequências de duas guerras mundiais e a atmosfera que ali se estabeleceu face a isso, pelas incertezas, fragilidades e falta de autoridade da democracia de Weimar, pela ambição mesquinha dos grupos sociais (social-democracia, burguesia, corpos burocráticos e setores médios despotilitizados) e por uma intelectualidade ora radicalmente ativista, ora simploriamente conformista e adepta de crueldades

inomináveis, Arendt e Strauss se defrontaram cada um a seu modo com o complexo e intrincado problema do ordinário. Eles estavam a refletir sobre os traços mais intensos de uma era marcada pela extremidade das situações. Foi isto o que eles observaram na obra de Maquiavel simbolicamente apropriado para se propor respostas acerca das indagações mais relevantes de uma modernidade em crise. Segue-se então que teoricamente Strauss se postou de modo intransigente contra o convencionalismo, na medida em que esse ocultava o ordinário, enquanto que Arendt articulou outro sentido de quando perplexa compreendeu a que padrão de acontecimentos o ordinário nos levaria e levou. Assim, Strauss foi um radical defensor do ordinário – o que significa afirmar que ele havia sido, de certo modo um antimaquiaveliano reacionariamente singular –; e Hannah Arendt, ao contrário procurou com sua maciça erudição estabelecer modalidades de ação política, ainda que de maneira tensa tendo em vista seus propósitos, que negasse a vida ordinária – e assim, ela foi, como se pode constatar por passagens estilizadas em *CH* e *SR*, performativamente maquiaveliana. Há um lugar em Maquiavel na qual todo seu pensamento político conflui: é lá onde ele forjou a irrupção do extraordinário, “as medidas extraordinárias”, que o maquiavelismo será encontrado no seu mais esplendoroso sentido. Se tivéssemos que atribuir um significado ao que Maquiavel pretendeu ao instituir sua ciência política – podemos atribuir a possibilidade (e necessidade) moderna de instauração do extraordinário. Ora, toda a teoria política de Leo Strauss tal como a verificamos é uma crítica intransigente ao afastamento e/ou abandono da ideia de natureza, de ocultamento dos modos de ser ordinário da existência empreendido pelo encrostamento civilizatório (que em certos momentos foi disruptivo); enquanto que para Arendt, sua forma de ação política esteve associada a práticas notáveis (extraordinárias) de se agir nos negócios públicos – sua paixão pelo sistema de conselhos por figuras revolucionárias como Rosa Luxemburgo⁹⁰ são um exemplo disso. Dessa forma, *DNH* e *CH* são essencialmente distintos como articulação teórica de problemas e delineamento de postulações concernente às respostas as questões mais intrincadas da era moderna. Do mesmo modo que *SR* e *TM* possuem horizontes de construção política conceitualmente orientados que divergem fundamentalmente quanto à modalidade de ação objetivando a superar a decadência das sociedades ocidentais. Produzidos no contexto das *Lectures Walgreen*, no momento de

⁹⁰ Mesmo Lênin sempre foi tratado com respeito por Arendt, dado seus feitos extraordinários. O que não agradou a Raymond Aron que criticou Arendt por isentá-lo de responsabilidade pelo totalitarismo burocrático soviético. O mesmo Aron que quem introduziu Arendt na França.

reconstrução da teoria política nos Estados Unidos, *DHN* e *CH* expressaram de maneira angustiada a perda do ordinário pela imposição do convencionalismo, e o desprezo por todas aquelas figura (corpóreas) que representavam o ordinário como modo de vida, respectivamente. Se *CH* era, fundamentalmente, crítico a procedimentos cotidianos, prosaicos por assim dizer, e afirmava a cerca disso a imprescindível questão de se pensar constantemente em “algo novo”, maiormente notável; *DNH*, mesmo sabedor dos obstáculos históricos e filosóficos para se retornar à ideia de natureza, voltou-se contra à noção de que era (e é...) a “convenção” que torna (ou não, claro...) os homens em “escravos”, e suplicava pela decisiva interrupção do [progressing boundlessly], uma modalidade ao certo de se fazer retornar os sentidos existenciais do ordinário. A partir disso ele pode comentar que o ultraje de Maquiavel pelo direito natural, o ordinário organizado, o fez ser o conselheiro de tiranos e povos que buscavam ser livres. Ora, para Strauss nada mais infame que romper com as gradações imutáveis – dadas pela conformação do ordinário. Mas Arendt, que recepcionou os mesmos problemas de uma era moderna em crise porque se prostrou face às necessidade biológicas do corpo, não teve dúvida ao se apropriar de Maquiavel em um belíssimo esforço de restauração de dignidade da política – ele, o florentino, havia sido o único teórico político moderno a convencer os homens a deixarem o espaço vulgar da privatividade e apaixonadamente se lançarem na “glória resplandecente das grandes realizações”.

Embora eles tenham sido vozes distintas da teoria política no século XX, e tendo no nosso plano de abordagem Maquiavel como mimese do ordinário (apoiado pelas considerações de Robert Pippin), há uma moldura teórica comum em Hannah Arendt e Leo Strauss. E como os restauradores da atividade do fazer teoria política no âmbito dos departamentos de ciência política – essa moldura atravessou (e atravessa) toda essa área importante de um dos exercícios mais significativos do conhecimento humano e das coisas envolvem o humano. Também importa dizer que de certa maneira, dado o prestígio como figuras intelectuais que se tornaram públicas⁹¹, a moldura comum que

⁹¹ Arendt seguramente se lançava nos debates públicos. Como em suas polêmicas com os movimentos negro e estudantil Estados Unidos, no contexto do julgamento de Eichmann, sobre a relação entre política e religião bem com os intelectuais da nova esquerda. Seus textos estão disperso por diversos periódicos jornalísticos como *Comentary*, *Dissent*, *New Yorker*, *Commonwealth*, *Washington Post*, *New York Review of Books*, *Confluence* e *Critic*, esse último um projeto editorial com seus amigos intelectuais, Arthur Schlesinger Jr., Dwight Macdonald, Alfred Kazin, Harold Rosenberg Dick Rovere. Arendt, também, circulou ainda que como *Visiting Scholar* por diversas universidades americanas seduzindo com seus seminários e conferências uma legião de alunos. Ver sobre isto precisamente o capítulo *Radical de Nos Passos de Hannah Arendt* da ensaísta francesa Laura Adler e o capítulo *À Vontade no Mundo* de Elisabeth Bruhel-Young, op. cit. Strauss neste aspecto havia sido uma figura mais discreta, pouco se

está presente em Arendt e Strauss impactou a própria prática política em si. A moldura teórica comum existente em Arendt e Strauss é confiança totêmica na política; e não foi ocasional que Maquiavel enquanto mimese do ordinário ao mesmo tempo se transformava no significante Maquiavel. No plano fonético de algo na qual Arendt e Strauss acreditavam, ingenuamente, que daria significado e sentido às respostas práticas e estratégicas para as sociedades ocidentais em decadência ininterrupta. A revelação disso está justamente no fato de que *CH*, *SR*, *DNH* e *TM* estarem envolvidos de tal modo na sagração da política que não há espaço ali para a cultura, o moral, a arte, a estética e a psicanálise (no século de Freud). (Ora, nem mesmo há lugar para os sujeitos políticos⁹² enquanto tais...) Assim, Hannah Arendt pode afirmar em *SR*, expressando sua confiança absoluta na política que “no princípio era o Verbo” e Leo Strauss com a mesma confiança disse em *TM* que “os pecados que arruinam os Estados são militares [políticos] antes do que morais”. Quer dizer; a política para ele não só não tinha, e não deveria ter nenhum outro sentido senão o de se opor intransigentemente a todos os modelos (convencionais) de moralidade existente, e como teórico da política Strauss não só se rebelou contra as estruturas morais em si, como também, e sobretudo, contra os desdobramentos de uma existência moralmente constituída (tolerância, pluralismo,

expondo em debates políticos mais amplos. Sua influência ocorreu sobre um grupo de alunos que participavam de seus seminários em Chicago bem como em reuniões privadas em sua casa, o que Nicholas Xenos chamou de *rede straussiana*. Essa última informação é relativizada pela filha de Strauss, Jenny Strauss Clay. Ver sua entrevista para a *Folha de São Paulo* em 29/06/2003 *Caderno Mundo* – e que foram importantes na disputa de áreas da ciência política no contexto de publicações na *American Political Science Review*. Aqui ele foi decisivo no âmbito da renovação editorial da *American Political Science Review* entre 1956 e 1965 quando a revista foi presidida por um de seus ex-alunos, Harvey Mansfield. Strauss e o straussianos foram intransigentes quanto à defesa da importância da teoria política e da necessidade de se aumentar o número das publicações da área – eles (os straussianos, se não estiver enganado não encontrei artigo do próprio Strauss publicado a revista, ele sem dúvida foi um incentivador e emprestou seu nome e autoridade como um dos mais importantes conhecedores da filosofia política ocidental) publicaram sistematicamente na revista durante este período. Nesse período o número de publicações da área de teoria política na *American Political Science Review* aumentou extremamente. E mais: Leo Strauss e seus seguidores foram responsáveis pela publicação de um importante instrumento de combate pela área de teoria política nos Estados Unidos, o *Scientific Study of Politics*. Um dos objetivos de Strauss com a publicação além da defesa da teoria política antiga como investigação séria da política, foi demonstrar aos seus colegas de departamento que enquanto eles discutiam se a ciência política deveria se fundar nos valores ou nos fatos comprováveis por meio de procedimentos metodológicos sofisticados: Roma estava pegando fogo. Ver: Benjamin Barber, *The Politics of Political Science: “Value-Frees” Theory and the Wolin-Strauss Dust-Up of 1963*, *The American Political Science Review*, vol. 100, nº 4, e David Kettler *The Political Theory Question in Political Science, 1956-1967*, *The American Political Science Review*, vol. 100, nº 4. No plano político o historiador marxista pode dizer ainda que “os straussianos ocuparam o Conselho de Segurança Nacional durante o governo Reagan”. Ver Perry Anderson, *op. cit.*

⁹² Sintomático que Arendt tenha se voltado contra os sujeitos políticos de seu tempo como em *Reflexões sobre Little Rock* em que criticou a postura dos movimentos negro sobre a dessegregação e associado a irrelevância da autoridade no mundo moderno expressada na decadência do sistema de partidos em *O que é Autoridade?*

igualdade social, diversidade de culturas). A política para Strauss deveria responder a todos os movimentos não políticos da era moderna: historicismo, a *Revolução Francesa*, o direito natural moderno, a sociologia de Max Weber e Edmund Burke. Esses deixados por si só e à sua fortuna levaria “os Estados à ruína”. E claro que essa responsabilidade dada à política o século XX, e início do XXI, tratou de negar. E para Arendt a política expressaria não só o “Verbo” – pois se tivéssemos agido pela política “tudo teria sido feito por ela e nada seria feito sem ela”. E isto em um época, já ao tempo de Arendt, que demonstrava por um lado, que a existência passaria por eixos múltiplos de significados, e que por outro, demonstraria que formas de vida não se dariam já no espaço privado do lar, da família e da casa, mas naquele continente imenso a ser desterrado que é a psique inconsciente humana (que Freud havia descoberto apenas uma parte).

Teoricamente, Hannah Arendt e Leo Strauss também estão envolvidos por uma moldura comum de certas representações conceituais. A mais evidente no âmbito dos textos de *CH* e *DNH* é a da coragem ou bravura diante de certas circunstâncias existenciais. Novamente aqui é nos sugestivo a mimese maquiaveliana do ordinário, articulada com as considerações de Robert Pippin. Há aqui uma identidade diversa que os unifica no espírito constitutivo de suas postulações políticas. Quero dizer com isso que se Arendt teorizou maquiavelianamente o extraordinário da ação política transcendente, e Strauss antimaquiavelianamente construiu uma ciência política das armas que pudesse enfrentar a negação do ordinário pelo convencionalismo civilizatório encrostado – tanto ela como ele escreveram de certo modo uma teoria política de incitação à coragem e ao denodo contra um tempo de conformismo. Pippin, compreendeu bem ao dizer que *DNH* procurou intransigentemente “apelar para o mais original, para a experiência menos distorcida das coisas humanas como tal, como humanas [natureza] [e] não artificialmente construída através das lentes de qualquer teoria” (2005, p. 133); do mesmo modo ele afirmou com presciência que o projeto teórico de Arendt era o “de cuidar do mundo incorporado na vida pública [ela] assum[ia] [...] a perda de algo [que um dia havia sido público e do próprio mundo] que poderia ser reconsiderado” (Idem, p. 165). A ação política transcendente que tencionou a teoria política de Arendt reivindicou uma postura, tal como aquela de Maquiavel e do sistema de conselhos. Ou seja, as circunstâncias pelas quais as ações notáveis deveriam irromper tinham como fundamento teórico a noção de que ousamos ainda reter nossa

“capacidade de agir [...] no sentido de desencadear processos”, pois temos conosco, de acordo com Arendt, a coragem da “atividade de pensar” e por isso acreditar no “futuro do homem” (ARENDT, [1956] 2001, P. 338). E como Arendt, a ciência política de Strauss na sua angústia em romper o encrostamento civilizatório – em resistir a dar a última palavra a Maquiavel – ousou com ousadia e radicalismo a dizer contra o desprezo moderno pelo ordinário, a ideia de natureza, e o conformismo daí advindo como consequência fatal para nossa existência, que temo de “admitir a necessidade de encorajar invenções para [...] a arte da guerra” (Strauss, [1957] 1978, p. 298). E se voltarmos, novamente, nossas atenções às constelações imanes dos textos que tratamos de estudar ao longo desta investigação não restará dúvida quando a essa moldura comum na teoria política arendtiana e straussiana. Enquanto que Strauss em DNH criticou a tória lockeana da autopreservação e da busca moderna pela felicidade, Arendt pode argumentar que na vida cotidiana os critérios do notável e do novo perdem qualquer tipo de validade. Ora é como se ela e ele estivessem a advertir que, da perspectiva teórica, a decadência do ocidente que tinha levado aos perigos muito concretos do niilismo e aos campos de concentração se deviam ao fato de que nossa época havia se conformado com a autopreservação cotidiana da felicidade (do corpo). E as consequências disso, utilizarmos a linguagem de Arendt, é que esse fenômeno moderno se cristalizou em nosso horizonte político possível. Em vista disso, Strauss demonstrou que o núcleo substantivo das intenções de Maquiavel era a aceitação de que a condição do homem é a guerra pela existência – e mesmo que isso tenha levado materialmente a humanidade à situação de elevação como se pode observar em nossas sociedades, o conformismo frente a isso é o que poderia explicar porque a Alemanha que correspondeu em mais alto grau à luta pela existência terminou na vergonha de Weimar; e Arendt chamava a atenção de seus leitores que o esplendor da *Revolução Francesa* – a glória (momentânea) de Robespierre, Camille Desmoulins e Saint-Just e o ideário jacobino dos *Direitos Homem e do Cidadão* – terminou no reino do terror quando a massa (e seus representantes, sobretudo estes...) se conformaram que tudo estaria resolvido, se resolvida a questão social.

Conclusão

Se tudo o que escrevi ao longo dos cinco capítulos do presente estudo tem algum sentido sobre os debates atuais da teoria política contemporânea, posso afirmar que os dois autores que foram objetos de investigação aqui, Hannah Arendt e Leo Strauss, são fundamentais para a reflexão acerca dos problemas atuais daquela área específica de conhecimento das humanidades, assim como podem ser, através da obra que erigiram, mapas interpretativos bastante sugestivos para compreendermos as constantes crises porque passa a política na atualidade.

Eles nos indicaram ao menos quatro eixos para inquirirmos aquelas duas situações.

O primeiro diz respeito ao fato de que, quanto mais heterodoxa e criativa for a teorização sobre política, como atividade e profissão distinta dos estudos políticos institucionais (o metodismo) mais resultados teremos a médio e longo prazos. As ações, escritos, ensinamentos teóricos e posturas intelectuais de ambos nos mostram que nenhuma área de conhecimento humano se estabelece sem sua própria autoafirmação enquanto tal e, sem desafiar o espírito do tempo. Ao escreverem *A condição humana*, *Sobre a revolução*, *Direito natural e história* e *Pensamentos sobre Maquiavel*, Hannah Arendt e Leo Strauss estavam travando uma batalha no plano das ideias e no modo de se estudar e escrever sobre política que todos nós que exercemos a profissão de teóricos devemos ter como espelho.

O segundo eixo, é que os seus diagnósticos da crise que eles nos oferecem nos dizem muito mais do que meras peças de interpretação histórica e/ou exercícios de erudição; são uma advertência para percebermos o sentido das ideias e seus eventuais impactos na realidade e na história dos homens e de como os fatos devem ser interpretados à luz do significado existencial para toda uma época, respectivamente foi o que fizeram Leo Strauss e Hannah Arendt.

O terceiro eixo é que em Direito natural e história podemos observar dado o que foi escrito no capítulo 3 dessa pesquisa que os processos sistemáticos de convencionalismo nem sempre resultam em avanços políticos e sociais para a humanidade, é claro que, ao menos da minha perspectiva, os modos de retorno para o ordinário como Strauss propões não precisam ser atendidos. Ele nos chama a atenção

que a cada avanço as convenções trazem consigo resultados indesejáveis do ponto de vista e nossa existência.

O quarto eixo é que tal como observamos nos escritos de Hannah Arendt, sobretudo no seu sobre a revolução, que por vezes as expressões políticas como respostas às crises pelas quais as sociedades passam devem procurar ao máximo os aspectos transcendentais da ação, o algo novo para além dos já conhecidas soluções político-institucional do nosso cotidiano ordinário. Que minha pesquisa tenha contribuído para demonstrar tais circunstâncias de nossa existência.

Bibliografia Principal

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001.

_____. *Origens do Totalitarismo. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo. Companhia das Letras, 2013.

_____. *Sobre a Revolução*. Lisboa. Relógio d'Água, 2001.

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

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

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

Bibliografia Geral

ARENDT, Hannah. *A Special Supplement: Reflections on Violence*. The New York Review of Books, February 27, 1969.

_____. *Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)*. In. *Sobre Heidegger: Cinco voces judías*. Org. Franco Volpi. Buenos Aires. Manatíal. 2008.

_____. *Reflexões sobre Little Rock*. Cad. Hist. Filos. Educ, V.V, N° 7, 2002.

ARES, Juan José Carreras. *El Estado Aleman (1870-1992)*. Madrid. Marcial Pons. 1992.

BALL, Terence. *Aonde vai a teoria política?*. Rev. Sociol. Polít., V 23, Nov. 2004.

CANOVAN, Margaret. *Arendt's Theory of totalitarianism: a reassessment*. . In. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press. 2000.

_____. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York. Cambridge University Press, 1992.

DE MASI, Guido; MARRAMAO. *Councils and State in Weimar Germany*. libcom.org – acesso em 19/11/2011.

DYZENHAUS, David. *Legal Theory in the Collapse of Weimar: Contemporary Lessons?*. The American Political Science Review, V. 91, N°1, 1997.

FELDMAN, Stephen M. *Democracy And Dissent: Strauss, Arendt, And Voegelin in America*. Denver University Law Review, V. 89, N° 3, 2012.

GERMINO, Dante. *The Revival of Political Theory*. The Journal of Politics, V. 25, N° 3, 1963.

GLASER-SCHMIDT, Elisabeth; KIELMANSEGG, Peter G; MEWES, Horst. Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II. New York. Cambridge University Press, 1995.

GORDON, Peter E.; MCCORMICK, John. *Weimar Thought: A Contested Legacy*. New York. Princeton University Press. 2013.

GUNNELL, John G. *Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory*. Amherst. The University of Massachusetts. 1986.

_____. *The Myth of the Tradition*. The American Political Science Review, V. 72, N° 1, 1978.

GURJAR, Leela R. *Trends of Contemporary Political Theory*. The Indian Journal of Political Science, V. 68, N° 4, 2007.

JACABSON, Arthur J.; SCHLINK, Bernhard. *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*. London. University of Carolina Press. 2000

JR, Harvey C. Mansfield. *Strauss's Machiavelli*. Political Theory, V. 3, N° 4, 1975.

KING, Richard H. *American Dilemmas, European Experiences*. The Arkansas Historical Quarterly, V. 56, N° 3, 1997.

MCSHEA, Robert J. *Leo Strauss on Machiavelli*. The Western Political Quarterly, V. 16, N° 4, 1963.

MELZER, Arthur M. *Esotericism and the Critique of Historicism*. The American Political Science Review, V.100, N° 2, 2006.

OAKESHOTT, Michael. Hobbes on Civil Association. Indianapolis. Liberty Fund, 2000.

PANGLE, Thomas L. Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy. Maryland. The Johns Hopkins University Press, 2006.

POLLOCK, James K. *The Primacy of Politics*. The American Political Science Review, V. 45, N° 1, March, 1951.

STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. Fe y Filosofía. Correspondencia 1934-1964. Org. Antonio Lastra y Bernat Torres Morales. Madrid. Minima Trotta, 2009.

STRAUSS, Leo. Introducción al existencialismo de Heidegger. In. Sobre Heidegger: Cinco voces judías. Org. Franco Volpi. Buenos Aires. Manatíal. 2008.

_____ *Persecution and the Art of Writing*. Social Research, V. 8, N° 1, 1941.

TAMBORNINO, John. *Locating the Body: Corporeality and Politics in Hannah Arendt*. The Journal of Political Philosophy, V. 7, N° 2, 1999.

VELKLEY, Richard. *On the Roots of Rationalism: Strauss's "Natural Right and History" as Response to Heidegger*. The Review of Politics, V. 70, N° 2, 2008.

VILLA, Dana R. *Introduction: the development of Arendt's political thought*. In. The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge University Press. 2000.

VOEGELIN, Eric. *The Origins of Totalitarianism*. The Review of Politics, V. 15, N° 1, 1953.

XENOS, Nicholas. Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy. New York. Taylor & Francis, 2007.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. Por Amor ao Mundo: A vida e obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 1997.