

Ana Paula Cosme - U. Lusófona - Lisboa

***A filosofia política de Leo Strauss. Uma leitura da subjectividade moderna.***

Resumo

O projecto ético da filosofia política de Leo Strauss torna-se perceptível na medida em que nos propõe a valorização ontológica da verdade enquanto tarefa primordial da filosofia. A tarefa da filosofia política é antecedida pela “crença” no carácter “essencial” da mesma em detrimento da verdade consensual tão querida à modernidade. Pretende-se, assim, apresentar a dimensão crítica do pensamento straussiano a partir da qual o realismo político orienta a tarefa do filósofo.

Leo Strauss nasce judeu num país onde os judeus tinham as maiores esperanças e onde sofreram a mais terrível perseguição, onde a linguagem da filosofia era corrente e onde viveram e se tornaram filósofos os grandes nomes dos séculos XIX e XX. O espectáculo das políticas extremas e da sua conexão com a filosofia moderna<sup>1</sup>, acontecem também aí. A crise da humanidade europeia revela-se, para Leo Strauss, numa filosofia política afastada do sofrimento concreto e numa ciência voluntariamente neutra. O pensamento straussiano revela, pela razão anterior, o desejo ontológico da natureza e da verdade. O reencontro com a filosofia antiga prende-se com a dimensão pedagógica da própria filosofia, no intencional enunciado das fragilidades do projecto iluminista do ocidente.

A ciência moderna constitui, deste modo, o paradigma no qual Strauss reconhece o afastamento relativamente à *natureza*, esta não é entendida enquanto finalidade, possuindo um princípio interno organizador, mas um ser sem alma, em bruto, a ser submetido. Ultrapassada a dimensão do ser, ou seja, daquilo que é, determina-se a do dever ser, ou seja, o modo considerado apropriado para ser.

Retomar a *natureza* na diversidade que a caracteriza, a partir do carácter teleológico da essência, é categoria primeira em Strauss, de onde a segunda: o

---

<sup>1</sup> Bloom, Allan, «Leo Strauss: un vrai philosophe», in *Commentaire*, Número 1, 1978

conhecimento na sua forma sapiencial, que é naturalmente prudente, ou seja, reconhece *sensatamente* o seu carácter não absoluto, derivado da condição humana que o gera.<sup>2</sup>

O reconhecimento da essência teleológica da natureza gera o desenvolvimento de uma actividade cognitiva que se realiza na compreensão do carácter noético do mundo, reconhecendo-lhe autonomia e sentido para lá de qualquer forma de humanização. Por isso a tarefa da filosofia não pode ser deliberadamente a do esquecimento dos arquétipos geradores nem da relação da existência a eles, mas a do reconhecimento da possibilidade natural da *arché*.

A filosofia moderna terá convivido mal com esta definição de natureza, principalmente com as implicações do princípio aplicado ao conceito de natureza humana. Aos olhos da modernidade a humanidade caracteriza-se fundamentalmente pela possibilidade de ser, pelo poder que adquiriu de poder transformar e submeter a própria natureza, nela incluindo o humano.

Deste modo a liberdade converte-se do ponto de vista da filosofia moderna, e, da filosofia straussiana, no problema da filosofia. Da primeira porque considera que o dever fundamental da filosofia é a proposta relativa à ultrapassagem de qualquer forma de determinismo natural, sem perceber que nesse sentido a tarefa da filosofia ou seja do conhecimento, da ciência, se afasta irremediavelmente de si. Da segunda porque considera que deve conciliar a obediência e a conformidade teleológica com a liberdade intrínseca ao humano. Trata-se fundamentalmente de descobrir e assumir o carácter tensional da natureza humana, ou, no sentido aristotélico de entender a potencialidade como espaço de liberdade.

A compreensão infinita e antropocêntrica do cosmos possibilitou um processo de desvinculação moral, de tal modo que os juízos ético-morais passaram a ter como plano fundamental de decisão já não uma entidade representativa e reveladora da ordem cósmica, mas sim o humano individualmente considerado. Este encontra-se repentinamente perdido num universo cujas coordenadas principais são o infinito e a possibilidade, o que significa que adquire duas novas categorias existenciais: a liberdade e a igualdade. A conquista da liberdade dá-se pela afirmação do infinito bruniano,

---

<sup>2</sup> «*We might say, what we truly know are not any answers to comprehensive questions but only these questions, questions imposed upon us as human beings by our situation as human beings.*» Strauss, Leo, «On the Interpretation of Genesis», pp.209-225, in S. Orr, *Jerusalem and Athens*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland, 1995, p.211

comprovado pelo telescópio de Galileu; a exigência da igualdade acontece a partir da percepção de um universo sem centro definido onde todas os seres possuem o mesmo valor.

Sabendo que a ciência moderna se define na procura das leis que regem a ordem da natureza, universalmente compreendida, não reconhecendo nesta nenhum lugar privilegiado, o relativismo dos espaços naturalmente dá lugar ao relativismo nas opções morais e políticas. Sem compreender este facto mas presentindo-o, a ciência moderna determina para si mesma que na impossibilidade de compreender relações invisíveis e "lugares naturais", se deve ocupar da matéria exclusivamente positiva <sup>3</sup> que o mundo lhe oferece.

O esquecimento pelas questões realmente importantes é substituído por uma verdade consensual procurando desvalorizar a dimensão constitutiva da ignorância.<sup>4</sup> Torna-se, assim, visível a crítica às características da racionalidade moderna e a percepção da crise provocada pela insuficiência de uma racionalidade de tipo historicista.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup>«On peut caractériser le positivisme comme l'opinion selon laquelle seule la connaissance scientifique est une connaissance authentique; puisque la connaissance scientifique est incapable de valider ou d'invalider aucun jugement de valeur, et puisque la philosophie politique est assurément très soucieuse de la validation de jugements de valeur corrects et de l'invalidation des jugements de valeurs incorrects, le positivisme doit rejeter la philosophie politique comme radicalement non-scientifique.» Strauss, Leo, La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique, in *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. francesa de O. Sedeyn, Éditions Bélin, Paris, 1992, p.42

<sup>4</sup>«Mais la philosophie, étant la connaissance de notre ignorance concernant les choses les plus importantes, est impossible sans quelque connaissance sur les choses les plus importantes. En comprenant que nous ignorons les choses les plus importantes, nous saisissons, en même temps, que la chose la plus importante pour nous ou la seule chose nécessaire est la recherche de la connaissance des choses les plus importantes, soit la philosophie. En d'autres termes, nous comprenons que ce n'est qu'en philosophant que l'âme de l'homme s'ordonne véritablement.» Strauss, Leo, Mise au point, in *De la Tyrannie*, trad. francesa de H. Kern, Éditions Gallimard, Paris, 1997, p.235

<sup>5</sup> “La doctrine que Strauss nomma historicisme affirmait que toute pensée et toute action humaine sont essentiellement dépendantes des situations historiques, dont la succession se révèle n'avoir aucun but ni aucun sens rationnels. Le relativisme prétendait que tous les absolus apparents ne sont que des idéals, relatifs à des cadres de référence particuliers. Toutes ces doctrines rejetaient par conséquent la philosophie politique sous sa forme originelle .» Tarcov, Nathan e Pangle, Thomas, Leo Strauss et l'histoire de la philosophie politique, in *Histoire de la philosophie politique*, Strauss e Cropsey, trad. francesa de Olivier Sedeyn, PUF, Paris, 1994, p.1009

A análise feita por Strauss da situação da filosofia moderna deriva da abordagem desta a partir dos pressupostos que a filosofia clássica permitiu ao pensamento e à racionalidade ocidental. Assim, a sua reacção é fundamentalmente uma oposição à afirmação de perspectivas cepticistas e niilistas, que tendo origem gnoseológica nos limites da razão, se desdobram e sistematizam na esfera da ética e da política. Compreender o seu pensamento permite-nos visitar Husserl e entender a fenomenologia como momento de avaliação da racionalidade cartesiana e kantiana perante o julgamento de personagens como Nietzsche e Weber.<sup>6</sup>

A crise da humanidade europeia é analisada por Strauss procurando fundamentar uma das incoerências do projecto do Ocidente: a crença no progresso e o desenvolvimento de uma atmosfera niilista. Universalidade, igualdade e abundância constituem as categorias da modernidade a partir das quais se situa para demonstrar a falência do projecto existencial do Ocidente.<sup>7</sup>

Tendo rompido com o carácter prudencial da ciência-sabedoria, o projecto ocidental transformou a ciência em técnica e esta em produção massiva. Conhecimento científico não significa fundamentalmente indagar pela essência, mas supõe uma metodologia que ultrapassando a própria natureza da coisa, se transforma no aspecto determinante da ciência.<sup>8</sup>

Fixando-se nos limites da sensibilidade e do entendimento propostos pela crítica kantiana, procurando a génese do conhecimento racional, a ciência moderna transforma-

---

<sup>6</sup> *"Nietzsche et Weber avaient exprimé avec force des doutes sur notre aptitude à attribuer rationnellement une valeur positive à la raison et à la connaissance. (...) Husserl est ainsi l'un des principaux analystes et l'un des principaux adversaires de ce que l'on a appelé le fait, ou la menace, du nihilisme. La pensée de tous ses disciples et de tous ceux que s'intéressent à sa pensée se situe dans l'atmosphère d'un tel souci: la redécouverte de l'esprit occidental face au nihilisme imminent."* Velkey, Richard, Edmund Husserl, in Strauss e Cropsey, op. Cit., 1994, p.968-969

<sup>7</sup> *"La crise de l'Occident consiste dans le fait que l'Occident a perdu confiance en son dessein. Ce dessein était la société universelle, une société constituée de nations égales, chacune constituée d'hommes et de femmes libres et égaux, et ces nations devaient être pleinement développées du point de vue de leur puissance de production, grâce à la science."* Strauss, Leo, La crise de notre temps, in *Nihilisme et politique*, trad. francesa de Olivier Sedeyn, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2001, p.80

<sup>8</sup> *"Cette situation constitua une vraie crise pour la philosophie moderne parce que ces doctrines étaient les implications ultimes des compréhensions de la nature et de l'histoire qui étaient les présuppositions de la philosophie politique moderne elle-même."* Tarcov e Pangle op. Cit. 1994, p.1009

se num positivismo, reduzindo o pensamento ao dado, anulando qualquer tentativa de conhecimento mais abrangente, em que a razão humana procure a totalidade. A proposta kantiana esclarece quanto aos limites sensíveis da razão, sendo a partir destes que a ciência moderna se vai definir, objectivando metodológica e positivamente o que possui extensão e existência temporal, ignorando o que ultrapassa este modelo categorial. No plano das realizações humanas, na ética e na política, a razoabilidade dá lugar à temporalidade, o fim, teleologicamente entendido, é substituído pela finalidade histórica, pela contextualização e imersão cultural e política, o carácter permanente e essencial da natureza passa a ser desvalorizado de acordo com um projecto antropológico que se propõe construir um plano de existência onde a universalidade, igualdade e abundância sejam a génese de uma “vida boa”.

Apresentado na intencionalidade deste ideal ou desejo, o projecto do Ocidente cria expectativas e possibilitou revoluções bem como aspirações niilísticas e formas totalitárias e tirânicas de organização política.<sup>9</sup>

Esta desordem e contradição dos “fins” do ocidente exigem uma análise crítica e criteriosa que comunga da intencionalidade kantiana relativamente aos limites do conhecimento humano. Assim, a tarefa a que se propõe o pensamento straussiano do ponto de vista da crítica racional refere-se às condições de definição do objecto do conhecimento. Entende-o numa perspectiva realista a partir da sua manifestação, na medida em que não compreende o real como um mero dado da organização perceptiva e sensorial, ou seja, limitado pelo imediato, mas como transcendente que enquadra o conhecimento e a acção humanas, e assim orienta as condições de realização do humano no seu percurso de busca da verdade. Abandonando um racionalismo de cariz kantiano, Strauss orienta-nos para um racionalismo em que o necessário e o intemporal são as duas categorias *naturais* que possibilitarão quer a análise quer a reconstrução do problema do conhecimento para a inversão dos percursos da modernidade. Ultrapassar o problema do conhecimento reduzido a uma dimensão subjectiva, ou seja, condicionado

---

<sup>9</sup> “(...) *On méconnaît ce phénomène contemporain si on l’identifiait purement et simplement avec la tyrannie d’antan ; qu’il suffise ici de remarquer que le totalitarisme d’aujourd’hui est essentiellement fondé sur des idéologies, et en dernière analyse sur une science vulgarisée ou dévoyée, (...)*. Strauss, Leo, *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*, 1946, in *La persécution et l’art d’écrire*, trad. francesa, Presses Pocket Agora, Paris, 1989. p.286

por coordenadas espaciais e temporais inibindo e segmentando o percurso de demanda e procura da verdade, constitui a tarefa principal do pensamento straussiano.

A crise instala-se quando a racionalidade não nos devolve o ser, quando a acção se aliena perdendo sentido, e a história se impõe. A representação define-se exactamente pelo carácter de suficiência das percepções individuais e culturais implicando também um nível de intolerância, ou seja, quer a impossibilidade de universais, quer de reconhecimento do carácter eidético do ente. Esta realidade de cariz fundamentalmente psicológico reflecte o desejo de si como fenómeno fundamental da consciência, no sentido do que subjaz, do que permanece, do inalterável, da essência ou génese enquanto fundamento.

Não podemos afirmar a inovação da modernidade ao introduzir a temática da subjectividade como fundamento do conhecimento mas podemos afirmar a modernidade como época da subjectividade. Ou seja abandonando a ideia de participação, de comunhão com o mundo como fundamento do acto de conhecimento, a modernidade autonomiza o sujeito, define conhecimento como processo, coisa e mundo como construções. Com o empirismo descobre a sensação e confere-lhe valor gnoseológico, com o racionalismo define sínteses transcendentais afastando-se do concreto, do vivido como manifestação do ser e portanto lugar da verdade. Esta passa a consistir numa construção empírica e mais tarde a priori em que o sujeito aos poucos se vai diluindo num sujeito transcendental, transformando-se numa ideia sintética, prévia a qualquer experiência. .<sup>10</sup>

A transformação operada significa a afirmação de um conhecimento de cariz transcendental na medida em que pretendendo-se ultrapassar a dimensão individual do conhecimento, se procura afirmar um sujeito universal que conjugue os diversos particulares, considerando-se juízo verdadeiro o que enuncia logicamente a proposição. A verdade deixa de dizer directamente respeito ao emergir do fenómeno para se encontrar num princípio formal. Adquirindo validade universal a verdade torna-se transcendente, ignorando o concreto, isolando-se em categorias construídas sem

---

<sup>10</sup> “*O idealismo transcendental de Kant admite que o caos originário das nossas sensações é ordenado pelas funções sintéticas do nosso espírito (intuição, entendimento e razão) em cosmos das coisas e do mundo. A sua **revolução copernicana** consiste em admitir que os objectos se devem orientar pelo nosso conhecimento e não o nosso conhecimento pelos objectos.*» Heinemann, F. , A Filosofia do Século XX, trad. Portuguesa de Alexandre F. Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, Lisboa, 1979, pag. 287

referência ao particular a verdade vai adquirindo uma nova dimensão permitindo a passagem de um criticismo para um cepticismo anunciador de uma era relativista e nihilista.<sup>11</sup>

A desconfiança<sup>12</sup> relativamente ao conhecimento sensorial e a consequente desvalorização do sensível ocorre pela consciência da distinção entre sujeito cognoscente e objecto cognoscível, o sujeito toma consciência da impossibilidade de uma postura egocêntrica em que o mundo se reduz a si, deparando-se com o carácter estranho e diferente do objecto, duvida da possibilidade de conhecer. Consciente da impossibilidade de alcançar o objecto em si, define-o a partir da imagem que dele constrói, originando deste modo dois tipos de afastamento. Em primeiro lugar, o afastamento da consciência relativamente ao objecto que, doravante, passa a ser pensado e enunciado, em segundo lugar, consequência do primeiro, o afastamento da imagem ou representação do objecto relativamente ao próprio objecto. No discurso sobre a coisa, no enunciado relativo à essência da coisa, concretiza-se a afirmação do “eu” que indaga a realidade, a distingue de si e coloca a hipótese da idealidade subjectiva de todo o real. Afirmando lógica e metodicamente esta hipótese, a consciência assume a existência. Considerada a existência um dado da consciência, resta a descoberta do fundamento. A procura do fundamento revela-se na questão da essência, ao cepticismo inicial segue-se ou um percurso racionalista ou a redescoberta da metafísica.

Ultrapassar a relatividade natural da subjectividade do discurso revela-se tarefa fundamental no percurso pela verdade e descoberta da essência da coisa, que ultrapassará sempre qualquer tentativa de abordagem. É devido ao carácter transcendente da coisa que nasce a resposta metafísica, tentando anular o carácter angustiante e trágico do sentido da existência, procurando fundamento na relação, na comunhão substancial e não fundamentalmente numa atitude autística geradora de naturais cepticismos.

---

<sup>11</sup> “*Se, com Kant, se submete a razão pura a uma crítica e se reconhe que conceitos sem intuições sensíveis ficam vazios e, por isso, nada se pode exprimir acerca do ser, sem fundamento na experiência, gera-se um criticismo.*» Heinemann, F., Op. Cit., pag. 288

<sup>12</sup> “*uma desconfiança relativamente aos sentidos, ou ao entendimento, ou em relação aos dois, gera-se um cepticismo.*» Heinemann, F., Op.cit., pag.288

Ao cepticismo inicial segue-se um percurso racionalista em que a procura do universal se faz a partir do concreto, não como dado a uma consciência, mas desvelando-se a ela na medida em que esta o procura e indaga. Por isso, a recuperação de um modo socrático de ser e estar se torna fundamental.

O problema do conhecimento confronta-nos inevitavelmente com duas possibilidades, a “via metafísica” e a “via historicista”. Na primeira o real revela-se à consciência, possui um carácter transcendente e substancial, a sua existência não depende da percepção consciente, a consciência e o conhecimento realizar-se-ão na medida da descoberta e da crença na descoberta da verdade. A segunda via assume uma atitude fundamentalmente construtivista e imanente, sendo que o real de substância criadora passa a criado, resultando da vontade da consciência. Este hedonismo gnoseológico sofre fundamentalmente da incapacidade de perceber o seu próprio historicismo, ou seja, de entender que o seu ponto de partida está condicionado devido à impossibilidade de se visionar a si próprio enquanto resultante de um historicismo, de uma dada situação. O tempo e o espaço transformam-se nas categorias fundamentais de organização, quer do real quer do conhecimento, atingindo um momento em que conhecimento do real e real se tornam sinónimos, impossibilitando a continuidade da indagação do próprio real, reduzindo-o a um olhar historicista.

Destes dois percursos resultam dois modos de tratar o problema do conhecimento: indagando pela verdade, tal como Sócrates, questionando continuamente sobre a natureza das coisas, ou, perguntando simplesmente: - Que me é permitido conhecer?, impondo e reconhecendo limites à razão humana. É sobre esta diferença que o pensamento de Strauss se debate. A tarefa da filosofia política não é, por isso, meramente consensual, mas ontológica, já que às coisas políticas não correspondem juízos neutros sobre o melhor regime, mas a busca do mais perfeito regime político.

O ideal político não se determina num idealismo, pensado e desenhado como sobreposição ao real, mas concretiza-se num realismo, enquanto aspiração e desejo da verdadeira natureza das coisas políticas, a partir da observação das coisas humanas, ou seja, do modo de funcionamento concreto da Polis. O ideal não é mais um idealismo, mas resulta dialecticamente *“do discurso racional que se desenvolve não a partir de premissas dadas a priori, mas a partir da observação do real”*.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Renaut, A., (Dir.), História da Filosofia política, A liberdade dos antigos, Vol. 1, tradução portuguesa de E. Pereira, Instituto Piaget, Lisboa, 2001, pag. 30