

O PROBLEMA DE SÓCRATES EM LEO STRAUSS: FILOSOFIA E POESIA

José Colen e André Abranches¹

1. O que é o “Problema de Sócrates”?

Sócrates (469-399 a. C.) é ainda hoje um mistério. Por um lado é um daqueles poucos filósofos de que se diz que mudou para sempre o panorama da filosofia. Por outro lado, como nunca escreveu nada, tudo o que sabemos dele chega-nos em segunda mão e todas as descrições da sua vida e pensamento são intensamente polémicas. A versão de Sócrates mais conhecida é a da *Apologia* de Platão, sobre o seu julgamento e condenação na democrática Atenas, por corromper a juventude e por irreverência para com os deuses da cidade. Mas como lembra Leo Strauss, qualquer estudante do secundário sabe que o Sócrates dos diálogos é o porta voz das ideias de Platão. E acrescenta, com o seu habitual humor, nós não desejamos saber menos que qualquer estudante do secundário. E, se muito se discute sobre o que Sócrates realmente disse, todos o consideram admirável não só como pensador, mas como um modelo da vida filosófica.

Tão difícil é distinguir o Sócrates histórico do Sócrates dos seus intérpretes, que o conjunto dessas disputas é o que costuma designar-se como "o problema de Sócrates", expressão cunhada inicialmente por Nietzsche com outro sentido, pois acusava Sócrates do declínio do Ocidente.

Leo Strauss, um dos mais controversos filósofos políticos do séc. XX dedicou justamente os últimos anos da sua vida a escrever sobre os principais autores através dos quais os ensinamentos de Sócrates nos chegaram: sobretudo Aristófanes, Xenofonte e Platão. O autor começa por recordar que o problema que preocupava Sócrates pode, à primeira vista, não nos preocupar hoje a nós, absorvidos como estamos com questões mais prementes, para depois mostrar que ganhamos muito em regressar a estes clássicos esquecidos.

Este livro recolhe a transcrição de um conjunto de sete conferências em que o autor aborda os dois problemas de Sócrates: o problema filosófico e o problema histórico. E,

¹ Este estudo introdutório é um trabalho de colaboração, mas José Colen escreveu o essencial dos subcapítulos 1 a 3, 5 e 7 e André Abranches os subcapítulos 4 e (parte de) 6. Tudo passou pela “máquina de escrever” de ambos.

como sempre, as suas afirmações, baseadas numa longa meditação dos textos fundamentais, são estranhas e provocadoras, merecendo uma leitura atenta.

2. O autor

Leo Strauss nasceu em 20 de Setembro de 1899, numa pequena cidade do Hesse, na Alemanha. De acordo com o testemunho que deu, muitos anos depois, cresceu num “lar judeu, conservador, até ortodoxo”, onde pelo menos as “leis cerimoniais eram observadas de maneira bastante estrita”². Os judeus alemães viviam então em “profunda paz”, pois um estado alemão, que não era propriamente admirável sob todos os pontos de vista, mantinha no entanto uma “ordem admirável”³.

Estuda no liceu de Marburgo, o *Gymnasium Philippinum*, onde é colega de Carl J. Friedrich, o futuro professor de Harvard, um dos proponentes da nova ciência política⁴ e um dos mais conhecidos estudiosos do totalitarismo. Aí recebem a melhor educação clássica alemã – conta-se que C. Friedrich, quando se naturalizou americano, indicou “Homero” como religião.

Esta paz não estava destinada a durar. Talvez a partir do momento inesquecível da passagem de um grupo de judeus russos, vítimas de um *pogrom*, a caminho da Austrália⁵, o problema do judaísmo passa para primeiro plano na suas preocupações e, aos dezassete anos, Strauss abraça o Sionismo político. Escapa, por pouco, ao massacre das trincheiras, mas ainda presta um ano de serviço militar, como tradutor, no fim da I Guerra mundial.

A universidade alemã e o círculo de Heidegger

Frequenta a Universidade de Marburgo, que era então o foco do movimento neokantiano que rejeitou a posteridade de Hegel⁶, na Alemanha.

Faz o seu doutoramento sob a orientação de Ernst Cassirer, que por sua vez tinha sido aluno de George Simmel e Hermann Cohen. O seu orientador tem já então uma enorme produção sobre diversos temas de história intelectual e está em vias de escrever a sua

² Leo Strauss, *Jewish philosophy and the crisis of modernity* (ed. Kenneth Hart green), Albany (NY), 1997, State University of New York Press, p. 458.

³ Leo Strauss, “Why we remain Jews?”, in *Idem, Op. cit.*, pp. 312-313.

⁴ Cfr. Carl Joachim Friedrich, *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*, New York, 1963, McGraw-Hill. Mas também escreveu sobre Kant e a cultura da idade do barroco, além da sua especialidade, que era o direito constitucional.

⁵ Leo Strauss, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, sobre o episódio ver a p. 313, sobre o seu sionismo a p. 460. Cfr. Também Leo Strauss, *The early writings (1921-32)*, (ed. e trad. Michael Zank), Albany (NY), 2002, State University of New York Press, pp. 3-11.

⁶ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, 1993, Julliard (reed. de 1983), p. 41.

Filosofia das formas simbólicas, sobre o pensamento mítico e racional. Cassirer concebe os seres humanos, fundamentalmente, como “animais simbólicos”, interpondo sistemas de sinais entre si e mundo, cuja descodificação proporciona a chave capaz de elucidar as condições de possibilidade do “facto cultural”, como Kant explicara outrora as condições de possibilidade da ciência. Muito mais tarde, no *Mito do estado*, oferecerá uma explicação do erguer dos fascismos com base na sua concepção do pensamento mítico.

Depois do doutoramento orientado por Cassirer, Leo Strauss passa um ano de investigação em Friburgo, com Edmund Husserl⁷. Conhece então Jacob Klein, um colega que o impressiona muito, por não ser nada “provinciano”, num ambiente muito provinciano, e de quem se torna amigo para toda a vida, apesar de na altura não o conseguir converter ao Sionismo⁸.

É atraído pelas teses de Heidegger, nesse momento um jovem assistente de Husserl, que dava lições sobre a metafísica de Aristóteles⁹. Conhece também Hans-Georg Gadamer, a figura decisiva da hermenêutica no séc. XX, Karl Löwit e, depois, Hannah Arendt, que fazem então parte do círculo de Heidegger. Se até conhecer Martin Heidegger o modelo da proibidade intelectual tinha sido para ele Max Weber, a genialidade do primeiro faz empalidecer todas as outras estrelas. Mesmo Ernst Cassirer, no encontro de Davos em 1929, mostra a pobreza do seu pensamento face ao de Heidegger, que permanecerá sempre para Strauss “o maior filósofo do nosso tempo”¹⁰.

Primeiros escritos e “atracções perigosas”

Leo Strauss dedica-se a estudar temas da cultura judaica, com Franz Rosenzweig¹¹ e, mais tarde, Leibowitz, publicando os seus primeiros escritos em jornais judeus. Uma crítica de Strauss à análise de Cohen acerca do pensamento de Espinosa chama a atenção de Julius Guttman¹², que preside à Academia para as Ciências do Judaísmo de Berlim e o resolve nomear para o grupo de editores de Moses Mendelssohn. É então, 1924, que começa a

⁷ Cfr. A explicação da posição de Husserl por Leo Strauss, “existencialism”, in *Idem, The Rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss*, (ed Thomas Pangle), Chicago, 1989, The University of Chicago Press.

⁸ Leo Strauss, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 460.

⁹ *Ibidem*, p. 461, *Idem, The Rebirth of classical political rationalism*, pp. 27-28.

¹⁰ Sobre Heidegger ver também o texto de Leo Strauss, “Existencialism”, in *Op. Cit.*.

¹¹ Cfr. A despedida de Rosenzweig em Leo Strauss, *The Early writings (1921-32)*, pp. 212-213.

¹² Cfr. o texto traduzido em Leo Strauss, *The Early writings (1921-32)*, pp. 140-172.

estudar e a escrever sobre Espinosa, embora o livro *A crítica de Espinosa à religião*¹³ fique por publicar até 1930, devido aos seus desentendimentos com Guttman¹⁴.

Os seus colegas à época dizem que Leo Strauss já se preocupava então com religião e política. O que se costuma chamar, com palavras dele mesmo, dilema (ou predicado) teológico-político emerge na obra de Strauss, numa primeira forma, como o problema da condição judaica na moderna sociedade liberal. A solução liberal caracteriza-se pelo arbítrio de um estado neutro e pela privatização das convicções – simplesmente, como constata, a protecção das “convicções pessoais” aplica-se por igual à vida religiosa dos judeus e aos preconceitos anti-semitas. O predicado teológico-político, segundo Strauss diz em 1965, havia de se tornar “o tema das minhas investigações”¹⁵, uma questão com prolongamentos indefinidos. Contudo, mesmo na forma concreta do problema da condição dos judeus alemães, nunca foi resolvida, foi “aniquilada com o aniquilamento dos judeus”¹⁶.

A democracia de Weimar era um regime fraco, sem raízes na cultura alemã, símbolo da derrota na guerra¹⁷ e sucede-lhe Hitler e, com ele, o único regime que jamais existiu “que não tinha nenhum outro princípio claro excepto o ódio assassino dos judeus”¹⁸. Quem viveu esses momentos nunca mais pôde esquecer quão ténue é linha que separa a civilização da barbárie.

França e Inglaterra

Leo Strauss vive em Paris, de 1932 a Dezembro de 1933, com uma bolsa conseguida graças às recomendações de Carl Schmitt. Schmitt tinha apreciado a recensão dele ao *Conceito do político*¹⁹ que, dizia ele, mostrava “ao raio-x” o seu pensamento²⁰. A recensão, revelou Strauss mais tarde, foi o momento de uma “mudança de orientação”²¹, que o levou a dedicar-se à filosofia política.

Em França casa com Miriam Bernsohn. O casal, sem filhos, virá mais tarde a adoptar a filha do cunhado, Paul Kraus, após a morte deste último. Em Paris conhece Louis

¹³ Sobre o livro cfr. Steven B. Smith, *The Cambridge companion to Leo Strauss*, pp. 16-17

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 212-213.

¹⁵ Leo Strauss, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 453.

¹⁶ *Idem*, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 227.

¹⁷ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, 1965, Gallimard, "Idées".

¹⁸ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 226.

¹⁹ Cfr. Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, pp. 91-119.

²⁰ *Op. Cit.*, p. XVII.

²¹ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 227.

Massignon, um especialista em língua e cultura árabe, Alexandre Kojève²², um filósofo hegeliano estalinista, entre outros. De Paris assiste, finalmente, do estrangeiro, à tomada do poder pelos nazis na Alemanha natal, um evento sobre o qual escreve cartas a Carl Schmitt e a Karl Löwith²³. Nessas cartas faz aparentemente apelo a uma intervenção autoritária contra Hitler, pois os “ridículos e lamentáveis” direitos não escritos do homem não podem fornecer qualquer auxílio. Umas enigmáticas referências a Virgílio e Tito Lívio parecem indicar que Strauss “namora” ideias que mais tarde classificou como perigosas²⁴. Pelo menos é o que parece deduzir-se do que diz na sua correspondência. Aron muitos anos mais tarde, reflectindo sobre as escolhas de Weimar, hesita sobre essa opção entre o péssimo e o odioso²⁵.

Qualquer que fosse o seu pensamento na época, é certo que diz, não muito depois, numa carta de 1935 dirigida a Jacob Klein, que até aos trinta anos acreditou em tudo o que leu de Nietzsche²⁶. Qual era o conteúdo das ideias em que acreditava, nunca o viria a explicar, mas a afirmação sugere-o imerso no ambiente cultural do nihilismo alemão²⁷.

Allan Bloom afirma num texto de homenagem que os principais eventos na vida de Strauss são acontecimentos intelectuais. Esta ‘meia verdade’, que ignora as aventuras de um judeu num século turbulento, sugere-nos uma especial atenção às suas leituras e aos seus escritos.

Em 1933 começa a estudar Maimónides, sobre o qual escreve um livro, *Filosofia e lei*²⁸, que se destinava aparentemente a estabelecer as suas credenciais para uma cátedra na Universidade Hebraica de Jerusalém, à qual se candidata. Escreve-se com o famoso académico judeu Scholem, que conhecera em 1927 em Berlim, mas este considera a leitura

²² Raymond Aron nas suas memórias descreve o círculo de Kojève. Aron julga ter conhecido Strauss em Berlim em 1933, mas é pouco provável, visto que este reside então em França.

²³ E. Sheppard, *Leo Strauss and the politics of exile. The making of a political philosopher*, Waltham (Mass.), 2006, Brandeis University Press, pp. 60-63.

²⁴ Leo Strauss, *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève correspondence*, (ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth), Chicago, 2000, The University of Chicago Press, p. 212.

²⁵ Raymond Aron, *Le spectateur engagé, Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, 1981, Julliard (reed. Presses Pocket, 1983).

²⁶ Leo Strauss, “Correspondence concerning modernity” (transl. George Elliott Tucker), *Independent Journal of Philosophy*, 4, 1983, p. 183.

²⁷ Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, Paris, 2001, Ed. Payot & Rivages, “Col Rivages”, *passim*.

²⁸ Sobre o livro cfr. Steven B. Smith, *The Cambridge companion to Leo Strauss*, pp. 20-21.

que Strauss faz de Maimónides, diferente da interpretação de Guttman, uma autêntica profissão de ateísmo, o que o exclui completamente de tal posição universitária²⁹.

Strauss tenta a Inglaterra, aonde chega no início de 1934 com uma bolsa e uma carta de recomendação do historiador da época moderna Henri Sée. Prefere imediatamente o ambiente de Londres a Paris, pois apesar de a Inglaterra ser um país “seco” – é difícil beber³⁰ – não deixa de ficar impressionado pelo contraste entre a modéstia de Downing Street e a importância do império britânico³¹. Strauss vê o *gentleman* britânico – e Churchill em particular³² – como modelo do homem magnânimo ou *megalopsychos* aristotélico. Afirma também que prefere a escrita enxuta e a psicologia de Jane Austen a Dostoiévski³³, o que não é dizer pouco.

Candidata-se a um lugar de investigação, num dos colégios de Cambridge. A investigação que conduz versa sobre a filosofia de Hobbes, acerca de quem escreve o livro *A filosofia política de Hobbes*³⁴, o livro que Isaiah Berlin mais apreciou³⁵, uma obra académica de história das ideias, que acabará por ser publicada em 1936. O corte de Hobbes com a doutrina clássica da lei natural e a sua transformação nos modernos direitos do homem, a moralidade burguesa e a origem de uma ‘nova ciência política’, são temas deste estudo erudito sobre a génese do pensamento de Hobbes que retomará mais tarde em termos substancialmente modificados.

O livro transforma-o numa autoridade na obra política de Hobbes³⁶ mas, apesar disso, não consegue lugar permanente em Inglaterra e, por isso, em 1937 aceita um convite para ser leitor em Columbia, Nova York, e depois um lugar temporário, mais tarde tornado

²⁹ Leo Strauss, *On Tyranny*, p. 224, e *Idem*, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 463: descobre Avicena e afirma que o problema da religião não é um problema de filosofia da religião, mas de filosofia política.

Cfr. Steven B. Smith, “Gershom Scholem and Leo Strauss: notes toward a german-jewish dialogue”, in *Idem*, *Reading Leo Strauss*, pp. 43-64; Smith julga que Scholem vê Strauss ao raio-X e considera-o tão ateu como Espinosa, *Idem*, *Op. cit.*, p. 83, o que parece mais questionável.

³⁰ Leo Strauss, *On Tyranny*, p. 222.

³¹ *Op. cit.*, p. 224.

³² Leo Strauss, “*Correspondence concerning modernity*”, p. 111.

³³ Leo Strauss, *On Tyranny*, p. 185.

³⁴ Sobre este livro, cfr. mais uma vez Steven Smith, *The Cambridge companion to Leo Strauss*, p. 24.

³⁵ Isaiah Berlin e Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, New York, 1992, Charles Scribner’s Sons (Macmillan).

Steven Smith, *Op. cit.*, p. 23 afirma que é também a obra mais apreciada por “não straussianos” e lembra a recensão favorável de Oakeshott, ele próprio um especialista em Hobbes.

³⁶ Leo Strauss, *On Tyranny*, p. 225.

permanente, na New School of Social Research, que recebe nessa época centenas de acadêmicos judeus³⁷.

O exílio em Nova York

Apesar de avisar Jacob Klein de que a vida em Nova York não é fácil para um judeu e de o advertir de que as disposições da opinião pública americana mudam constantemente, as cartas mostram tanto um grande alívio como muita falta de dinheiro. A sua mulher Miriam tinha ficado temporariamente em Inglaterra, mas acaba por juntar-se-lhe.

No início de 1938 dá as suas primeiras aulas na universidade e escreve a Klein: “nesta tarde orientei o meu primeiro seminário, sobre a *Política* de Aristóteles” e “realmente aconteceu qualquer coisa! Mas sou um charlatão. Afirmi mil coisas que não se adicionam ou sobre as quais não sei nada”³⁸. Tem quase quarenta anos e descobre a sua vocação como professor.

Aí conhece os seus estudantes, ditos da primeira geração: Howard White, que virá a escrever sobre Bacon e Shakespeare, Henry Magrid, que estudará Stuart Mill e Harry V. Jaffa. Jaffa, um aluno que virá a estudar Aristóteles e São Tomás antes de se dedicar a Lincoln, apresenta-o a Josep Cropsey, que não era propriamente um aluno mas frequenta os seminários por sugestão do amigo. Jaffa descreve os seminários de quarta-feira orientados por Strauss como uma “convocatória do monte Olimpo”³⁹.

Permanecerá na New School de 1938 a 1949. É a época da sua vida académica mais importante para a formação do seu pensamento próprio e para a definição das características – e idiossincrasias – do seu ensino.

Esse ensino revela muitos paralelismos com o de Heidegger. Ambos tratavam os autores sobre os quais se debruçam como contemporâneos, cujas ideias continuam vivas, ou até vitais, não como meros precursores das modernas ciências sociais que pertenciam a uma época remota e esquecida. Hannah Arendt recorda a pedagogia de Heidegger que ambos frequentaram em Friburgo:

“Era tecnicamente decisivo que, por exemplo, não se falasse de Platão nem fosse exposta a sua teoria das Ideias; em vez disso, num semestre inteiro um único diálogo era seguido e submetido a interrogatório passo a passo, até que a venerada doutrina desaparecesse para

³⁷ Cfr Sheppard, *Op. cit.*

³⁸ Carta a Klein, 7 Fevereiro de 1938, in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 556, *apud* Steven B. Smith, *Op. cit.*, p. 25.

³⁹ Ao telefone, citado por Steven B. Smith, *Ibidem*.

dar lugar a um conjunto de problemas de imediata e urgente relevância (...). Ninguém fazia assim antes de Heidegger”⁴⁰.

Também o método de “leitura cuidadosa” nas lições de Strauss exigia a concentração em textos únicos, com relativamente pouca preocupação sobre o contexto ou a inserção histórica. Do mesmo modo, não era com desinteresse, ou por amor de antiquário, que ele explorava os textos. Ambos convocam o mesmo encanto e produzem idêntica sedução.

O que distingue Strauss de Heidegger no ensino em Nova York é o que ele designa, ironicamente, como uma redescoberta da “sociologia” das obras, a escrita esotérica, e também uma atenção simultânea ao argumento e à acção dos “velho livros” de que se ocupa. Em 1938 começara efectivamente a referir-se, na sua correspondência pessoal, à escrita esotérica, que julga detectar na obra de Heródoto. Só publica as suas ideias em 1941, num artigo que aparece na revista académica da New School intitulado “Persecution and the art of writing”⁴¹, tal como o livro posterior no qual junta este e outros textos, mas o artigo é um dos seus ensaios que atraiu mais atenção e também um dos que mais críticas provocou⁴².

Uma parte das reacções adversas prende-se com a aparente arbitrariedade de leituras que autoriza. Segundo W. Galston, provavelmente a extravagância seria perdoável se o livro não chamasse também a atenção para as formas de complacência intelectual e de conformismo que são típicas das democracias.

Outra característica saliente do seu ensino é a atenção votada aos problemas contemporâneos. Datam de 1941 e 1942 as suas conferências sobre o “nihilismo alemão”, “o que se pode aprender com a teoria política” e a “reeducação das potências do eixo”, recentemente publicadas. No entanto, mesmo os clássicos, para os quais dirige os alunos, se tornam vivos no seu ensino, sem abafar sua frescura com a mediação da produção erudita.

Publica artigos com regularidade e, em 1939, torna-se editor da *Social research*, a revista da New School. Escreve sobre Xenofonte e não abandona o contacto com a filosofia islâmica e árabe que começara a estudar em Paris. Mas começa também a propor um regresso à filosofia política clássica. O artigo “On classical political philosophy”, que será

⁴⁰ Hannah Arendt, “Martin Heidegger at eighty”, in Michael Murray (ed.), *Heidegger and modern philosophy*, New Haven, Yale univ. Press, 1978, p. 295, *apud* Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss*, p. 116 e nota 47. Cfr também a nota 48 com o testemunho de Klein.

⁴¹ Sobre o livro cfr. Steven Smith, *The Cambridge companion to Leo Strauss*, p. 27.

⁴² Cfr. Leo Strauss, *The Rebirth of classical political rationalism*, pp. 63-71.

reunido numa colectânea quinze anos depois, é publicado em 1945. A presunção da impossibilidade do regresso aos clássicos desaparece.

As questões actuais, os “problemas de imediata e urgente relevância”, para usar as palavras de Arendt que descrevem o método de Heidegger, surgem normalmente em Strauss de uma abordagem oblíqua dos textos clássicos. O protótipo dessa abordagem é o livro *On tyranny*⁴³, sobre o *Hiero* de Xenofonte. Nele estão presentes, já, todos os elementos arquitectónicos que podem definir, se tal é sequer possível, “a filosofia de Strauss”: a arte de ler cuidadosamente; o conflito entre os antigos e os modernos e a proposta de retorno aos clássicos; o ataque à leitura “historicista” que resume tudo como relativo ao tempo; e, enfim, a questão da “vida boa”.

Na Universidade de Chicago

É portanto um Strauss de pensamento maduro que chegará à Universidade de Chicago, no Outono de 1949, para ocupar um apartamento “majestoso”⁴⁴, numa cidade que lhe recorda a terra natal, tal a quantidade de gente sua conhecida. O livro *Persecution and the art of writing*, sobre o esoterismo dos filósofos, é publicado em 1952, pouco depois de chegar, e um outro livro acabará de cimentar a sua fama no meio académico.

Leo Strauss apresenta, logo à sua chegada à Universidade, na sua primeira série de palestras Charles R. Walgreen a original panorâmica multissecular de uma “certa” história da filosofia política. Esta leitura contém um grito de alarme sobre a ameaça do niilismo. As lições, sucessivamente revistas, viriam a transformar-se em 1953 no livro *Natural right and history*⁴⁵, que continua a ser a sua obra mais lida de sempre.

Strauss, no entanto, não é particularmente conhecido fora do meio universitário. Mesmo assim, uma parte das suas ideias sobre a ameaça de um relativismo desqualificado que paira sobre a vida americana e a “conexão alemã”, são celebrizados por Allan Bloom, em *The closing of the American mind*⁴⁶, que se viriam a converter num *bestseller* em 1987. O ambiente cultural no pós 1968 ajuda a explicar o êxito do sucedâneo, sucesso que escapou ao produto genuíno.

Allan Bloom, que virá a ser um estudioso de Platão e Rousseau, faz parte da segunda geração de estudantes que se reúnem em torno de Strauss, juntamente com o excêntrico e

⁴³ Sobre o livro cfr. Steven Smith, *Op. cit.*, p. 29.

⁴⁴ Carta a Klein, 6 Fevereiro, 1949, in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 596, *apud* Steven B. Smith, p. 32.

⁴⁵ Sobre o livro cfr. Steven Smith, *Op. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁶ Allan Bloom, *The closing of the American mind*, Nova York, 1987, Simon & Schuster. *passim*. Trad. portuguesa como *A cultura inculta*, Mem Martins, Europa América.

genial classicista Seth Bernadete, o filósofo e estudioso da hermenêutica Stanley Rosen, entre muitos outros. São atraídos, como a ‘geração’ anterior pela sua “total absorção nos materiais”, por falar “acerca das coisas que nos preocupavam de modo não técnico” e por ver nos velhos livros muito mais que “reliquias” do passado⁴⁷.

Um ano em Israel: “what is political philosophy?” e Regresso a Chicago

Leo Strauss explicara em 1950, nas cartas a Scholem, como escusa aos seus pedidos que, devido às dificuldades por que passara desde 1936, se tinha dispersado:

“Fragmentei-me a mim mesmo demasiado – só agora começo a concentrar-me no problema real (*eigentliche Problem*): não devo interromper este processo”⁴⁸.

Recusa, por isso e também, diz ele, porque se sente “velho” demais para ensinar em hebraico, o convite de Scholem para a Universidade de Jerusalém, apesar das muitas insistências deste, mas aceita leccionar aí como professor convidado no ano de 1954-55. É lá que profere as suas famosas lições “What is political philosophy?”, que viriam a ser publicadas em inglês somente em 1959.

De regresso à Universidade de Chicago e até à sua reforma em 1967, a sua produção é constante, mas o estilo muda substancialmente. Neste período, como observa Allan Bloom num texto de homenagem póstuma, abandona completamente tanto a forma como o conteúdo académico convencionais: “libertou-se [do historicismo] e podia compreender os escritores como eles se compreendiam a si próprios”⁴⁹. Leo Strauss, mais prudente, julgava essa meta inatingível embora certamente desejável.

Publica assim em 1958 um longa meditação sobre os textos de Maquiavel⁵⁰, “mestre do mal”, sobre os fundamentos da modernidade e o problema político e religioso, que é recebido com cepticismo e entendido como um livro ingénua e moralista⁵¹.

Além da publicação da colectânea de artigos *What is political philosophy* (1959), profere as conferências sobre a “educação liberal” (1959), editadas como um folheto, e prepara diversas contribuições para uma *História da Filosofia Política*, dirigida em parceria com Josep Cropsey (1963).

⁴⁷ Entrevista a Vitor Gourevitch em 2007, e Werner Danhauser, “Leo Strauss as citizen and jew”, *Interpretation* 17, 1990, p. 446.

⁴⁸ Carta 4 Abril 1950, in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 720.

⁴⁹ Allan Bloom, “Leo Strauss” (1973), in *Idem, Giants and Dwarfs: Essays, 1960-1990*, New York, 1991, Touchstone Books, p. 384.

⁵⁰ Sobre o livro cfr. Steven Smith, *Op. Cit.*, pp. 37-38

⁵¹ Cfr. Kim A. Sorensen, *Discourses on Strauss: Revelation and reason in Leo Strauss and his critical study of Machiavelli*, 2006, University of Notre Dame Press, *passim*.

Finalmente em 1964 edita *The City and man*, uma interpretação *sui generis* de Aristóteles, da *República* e da ‘história filosófica’ de Tucídides, que divaga até que termina com a questão “*quid sit deus?*”⁵². E em 1966 dá ainda ao prelo um longo comentário das peças de Aristófanes, *Socrates and Aristophanes*. A questão socrática é doravante o fulcro das suas preocupações.

Pouco antes de se retirar do ensino na Universidade de Chicago, faz um balanço autobiográfico, sobre o seu percurso intelectual, publicado como prefácio à tradução inglesa da sua obra de 1930 sobre Espinosa, em que afirma que aquilo que constituía o problema teológico-político dos judeus alemães é, na verdade, parte do problema mais vasto da tensão entre Atenas e Jerusalém. O problema da condição pública da religião judaica é “símbolo manifesto” do problema do homem como problema social ou político⁵³. Este é o documento mais completo e mais claro acerca das suas convicções pessoais, pese ser muitas vezes impenetrável para os leitores americanos, que ele se decide a publicar somente depois de dois ataques cardíacos. Também Hobbes, recorda ele, se torna mais audacioso na proximidade da morte: “*ergo*”⁵⁴.

Os últimos anos

Depois de um convite para ensinar em Hamburgo, cancelado por razões de saúde, e de se reformar do ensino na Universidade de Chicago, vive seis anos muito produtivos, mas sobre tempo emprestado: “os dedos tremem-lhe”, os manuscritos são às vezes indecifráveis. Ensina primeiro um ano na Califórnia mas, devido ao convite de Klein, entre 1969 e a sua morte em 1973 reside no St. John’s College, em Annapolis como professor jubilado.

Deste período data a recolha de textos intitulada *Liberalism ancient and modern* (1968). Nos últimos anos de vida, contudo, publica ainda dois livros sobre as obras socráticas de Xenofonte. Em Outubro de 1973 refere-se a esses diversos projectos pendentes: “material bastante herético, mas tenho o pressentimento de que o CHEFE não me condenará”⁵⁵.

O seu último livro, *The argument and the action of Plato’s Laws*, um longo comentário cheio de paráfrases, é publicado postumamente em 1975. É nas *Leis* que vê tratado o tema da lei divina e da profecia. Mas deixa também quase pronta e com título já definido, *Studies in platonic political philosophy*, uma outra recolha de artigos, embora sem prefácio, contendo os

⁵² Leo Strauss, *The City and man*, Chicago, 1964, The University of Chicago Press, p. 241.

⁵³ Leo Strauss, “A giving of accounts”, in *Idem*, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*.

⁵⁴ Carta a Scholem 6 de Dezembro de 1962, Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 748, citada em Steven Smith, *Op. cit.*, p. 39.

⁵⁵ Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 771.

seus últimos escritos, que Cropsey só conseguirá publicar em 1983. Aparentemente, no fim da vida, consegue finalmente realizar o que tinha sido o seu sonho de juventude: criar coelhos e ler Platão⁵⁶, ou pelo menos a segunda parte desse sonho.

É provável que a bibliografia de Strauss ainda cresça muito e num futuro próximo surjam novas publicações. Além das lições sobre o *Banquete* preparadas por Seth Bernadette e de muitos artigos, cartas e conferências entretanto já publicados, há dezenas de cursos gravados ou transcritos, que o Leo Strauss Center na Universidade de Chicago está a preparar para edição. Mas, sem negar a qualidade evidente dos seus trabalhos historiográficos, a profunda erudição e o espantoso domínio das línguas, nada do que dissemos torna compreensível, nem as atenções que recentemente a imprensa lhe devotou, nem a escola e seguidores que deixou.

A explicação podemos encontrá-la na frescura das suas lições e textos, como os que apresentaremos.

3. Os diálogos platónicos e Sócrates: a interpretação

Quando em 1964 Leo Strauss publica *The City and man*⁵⁷, começa logo por esclarecer que não é de forma puramente desinteressada, nem por doloroso amor de antiquário ou mero romantismo que estuda apaixonadamente o pensamento político da antiguidade clássica. É também o seu contributo para o esforço de guerra, se bem que uma guerra especial, “a crise do Ocidente”⁵⁸. O caminho foi indicado já em 1945, mas em 1963, no ano imediatamente anterior ao daquela obra, Strauss tinha entregue já o seu contributo para a *História da filosofia política* dirigida com Cropsey, que incluía o texto sobre Platão, de que uma parte é retomado, de forma menos abreviada no livro *A cidade e homem*, mas que inclui a reflexão sobre duas outras obras, o *Político* e as *Leis*. Pelo comentário das *Leis* teremos que esperar mais vinte anos⁵⁹, mas o *Político* não volta a ser tratado. O texto da *História*, “*Plato*”, é pois ao mesmo tempo menos detalhado mas mais completo que o da *The City and man*.

Leo Strauss começa por recordar que Platão “nunca nos fala em seu próprio nome”⁶⁰, pelo menos se ignorarmos as duvidosas cartas, cuja sobrecarga polémica evita. O *corpus* é

⁵⁶ Leo Strauss, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 460.

⁵⁷ Leo Strauss, *The City and man*, pp. I-VII.

⁵⁸ *Op. cit.* p. 1.

⁵⁹ Leo Strauss, *The argument and the action of Plato's Laws*, Chicago e Londres, 1975, Univ. of Chicago Press.

⁶⁰ Leo Strauss, “Plato”, in “Plato”, in *Idem, An introduction to political philosophy*, Detroit, 1989, Wayne State University Press, (ed. Hilail Gildin), p. 167.

composto por 35 diálogos, que não são todos considerados genuínos. Pode ser útil lembrar que se, ao contrário de Strauss, não evitarmos sobrecarregar-nos com polémicas sobre as cartas e considerarmos autênticas, por exemplo, as cartas VII e VIII, recebemos pelo menos duas importantes informações: que o ensino de Platão é realmente exotérico e que se dedicou aos problemas da reforma política, para não dizer que descobrimos que alguns diálogos não são sérios – e. g. aqueles que começam por deuses e não por Deus. Mas o que Strauss quer sublinhar é que nos diálogos de Platão propriamente ditos só os seus personagens falam, nunca ele mesmo, e por isso o diálogo pode ser assimilado a uma peça teatral onde diversos actores falam sem que nenhum deles necessariamente por si só transmita a visão do dramaturgo. Pode, quando muito, falar-se do ensino dos personagens principais das peças platónicas: “estritamente não há pois ensino platónico”⁶¹, ou pelo menos é muito difícil falar dele.

Talvez porque Platão seja um céptico que duvide da possibilidade de transmitir um ensino filosófico, ou porque Platão pense, como o seu Sócrates, que a filosofia é apenas saber sobre a ignorância, ou porque os diálogos como um todo sejam um monumento à vida de Sócrates que deseja apenas despertar para a vida boa. Todas estas hipóteses, contudo, são perturbadas por “estranhos factos”⁶², pois Sócrates não é sempre o personagem principal, muitas vezes assiste silencioso ou, nas *Leis*, está mesmo ausente.

Por outro lado, se “todos” os diálogos falam directa ou indirectamente da “questão política”⁶³, só três o indicam pelos seus títulos (*República*, *Político*, *Leis*) e é a esses que Strauss se restringe na *História*. É útil ter presente que os três englobam quase metade as páginas que nos chegaram como platónicas. As reflexões de Strauss são sínteses, às vezes paráfrases dos textos platónicos, intervaladas por reflexões próprias. Para essas reflexões no entanto Strauss recorre quase sempre a exemplos de outros autores clássicos: Xenofonte ou Aristóteles, ou Cícero. Daqui resultam duas consequências curiosas: por um lado Strauss não é um historicista, mas não parece um modernista, para usar a classificação de Thesleff. Por outro lado, as suas reflexões estão muito coladas aos textos e é difícil distinguir o que é apenas interpretação e aquilo que pensa.

Este último traço torna especialmente difícil redigir este texto introdutório: pois Platão ou Xenofonte falam-nos através do seu Sócrates, Strauss através do seu Platão ou do seu Xenofonte, embora não apenas dos discursos mas de todo o enredo e nós falamos de Strauss que comenta Platão, Xenofonte ou outros autores clássicos como Aristófanes.

⁶¹ *Ibidem*, p. 167.

⁶² *Ibidem*, pp. 167-168.

⁶³ *Ibidem*, p. 168.

4. O problema filosófico: o colapso do racionalismo e Nietzsche

O “problema de Sócrates”, tal como Leo Strauss o entende, chega até nós como um problema de enormes proporções, o problema do colapso da racionalidade, da ciência ou filosofia, da objectividade científica, da historicidade de todo o pensamento humano, da sociedade e projecto modernos, da degradação do homem, do Último Homem, da extinção do homem magnânimo, da excelência humana e do Fim da História.

Segundo Strauss, é Nietzsche quem primeiro nos induz a considerar seriamente esse problema. A preocupação de Nietzsche deverá converter-se na nossa própria preocupação. Strauss evoca Nietzsche, e a sua denúncia, para nos lançar no meio da tempestade, digamos assim, e também para realçar a importância determinante de regressar aos filósofos clássicos ou a Sócrates⁶⁴. Sócrates, o problema com o qual Sócrates se debateu, foi novamente posto no centro das atenções dos pensadores contemporâneos porque, à falta de melhor razão, aqueles que são provavelmente os dois maiores filósofos dos dois últimos séculos identificaram Sócrates ou, pelo menos, os seus discípulos mais directos como os grandes originadores da “crise da modernidade” e de uma tradição filosófica ou científica errónea – a nossa⁶⁵. Se for verdade que esses dois grandes filósofos, Nietzsche e Heidegger, se debruçam sobre “a crise dos nossos tempos”, também é verdade que o estudo do “problema de Sócrates”, o estudo da filosofia clássica, representa um estudo dos *nossos* problemas.

Regresso aos clássicos e consciência histórica

Não fossem Nietzsche e Heidegger regressar aos filósofos clássicos, à filosofia grega, a Sócrates, Leo Strauss, assim como todos pensadores que lhes sucederam, poderiam muito bem estar desprovidos, não só do incentivo necessário para regressar a Sócrates, como do método mais indicado para o fazer. Strauss observa que, ao questionar radicalmente toda a tradição científica ocidental e, portanto, todo o monumental edifício que foi erguido sobre as humildes raízes da “primeira filosofia”, tanto Nietzsche como Heidegger tornaram possível o acto de pôr a descoberto o carácter genuíno da filosofia clássica⁶⁶. Os seus estudos históricos propõem-se a regressar directamente à fonte, à origem das origens, sem

⁶⁴ Leo Strauss, “The Problem of Socrates”, *Interpretation*, vol. 22, nº 3, 1995, pp. 322-323.

⁶⁵ Considere-se *Op. cit.*, p. 324-325 e Strauss, “The origin of political science and the problem of Socrates: six public lectures”, *Interpretation*, Vol. 23, nº 2, 1996, pp. 138-136.

⁶⁶ *Idem*, *Jewish philosophy and the crisis of modernity*, p. 462 e *Natural right and history*, Chicago and London, 1992, The University Chicago Press, p. 31, sobre o mérito da abordagem historicista radical (Nietzsche e Heidegger) no que diz respeito à possibilidade de analisar as premissas mais elementares da filosofia.

o auxílio dos tradicionais intermediários que, pela própria razão de serem tradicionais, adulteram a própria compreensão da fonte. Ainda que possa estar profundamente reconhecido a Heidegger e a Nietzsche pelos seus respectivos empreendimentos, Strauss observa que tanto um como o outro procuraram compreender os filósofos clássicos e, em particular, Sócrates, de uma forma essencialmente diferente da auto-compreensão dos filósofos clássicos. Nietzsche e Heidegger encararam Sócrates e os seus contemporâneos através da “consciência histórica” e da ideia de que a “História” foi recentemente descoberta⁶⁷. Ao dar a entender que a “consciência histórica” é um fenómeno que resulta de uma tradição filosófica de direito natural começada em Hobbes, por um lado, e ao sugerir que essa tradição filosófica operou uma ruptura essencial com a filosofia clássica e com as suas doutrinas de direito natural, por outro, Strauss está em bom rigor a levantar a hipótese de que Nietzsche e Heidegger se encontram no prolongamento da modernidade, ainda que porventura no fim desse prolongamento e, ao mesmo tempo, a poupar Sócrates à crítica historicista⁶⁸. No entanto, ao admitir que os filósofos modernos, como Hobbes, Vico, Rousseau, etc., romperam com a filosofia clássica e, por outro lado, ao admitir que Heidegger e Nietzsche encararam a filosofia clássica através de uma perspectiva que não corresponde rigorosamente à perspectiva dos filósofos clássicos, Strauss, carecendo de qualquer outra alternativa interpretativa viável, parece pôr em causa a sua própria posição⁶⁹. A ideia de regressar aos filósofos clássicos através do seu respectivo conceito de estudo histórico, se é que eles possuíam algum, pressupõe, de forma paradoxal, que Strauss já regressou aos filósofos clássicos antes de ter propriamente regressado. Strauss parece pensar que não tem outra alternativa senão a de regressar aos clássicos através de Heidegger e de Nietzsche. Parece não haver forma de escapar à ubiquidade das garras da “consciência histórica” – pois, como nos ensina o historicismo, não é possível compreender o “mundo histórico” da “filosofia grega” senão através de um outro “mundo histórico”, a saber, daquele em que nos encontramos⁷⁰.

⁶⁷ Compare-se Leo Strauss, *Natural right and history*, Chicago and London, 1992, The University Chicago Press, p. 33 com *Idem*, “The problem of Socrates”, pp. 325-326. Veja-se também *Natural right and history*, p. 22.

⁶⁸ Considere-se *Natural right and history*, p. 34; “The problem of Socrates”, pp. 325-326PS, p. 5; “Three Waves of Modernity”, *Idem*, *An introduction to political philosophy: Ten essays by Leo Strauss*, (ed. Hilail Gildin), Detroit, 1989, Wayne State University Press, p. 83; *Idem*, *What is political philosophy?*, p. 40.

⁶⁹ Coisa que James F. Ward observa no seu “Political Philosophy and History: The Links between Strauss and Heidegger”, *Polity*, vol. 20, nº 2, 1987, pp. 273-295.

⁷⁰ Considere-se, por exemplo, *Natural right and history*, pp. 26-27.

Noção de história e compreender os clássicos como eles se compreendiam a si mesmos

Tanto mais curioso quanto Strauss insinua que a sua versão de estudo histórico é a verdadeira forma de regressar aos filósofos clássicos, i.e. a forma genuína de tentar compreendê-los tão bem como eles se compreendiam a si mesmos – dando desse modo a entender que a objectividade histórica está ao alcance do estudante de filosofia – e decorre de uma postura crítica ou céptica do historiador relativamente ao conceito de “consciência histórica”, assim como da apreensão do conceito de “história” dos próprios filósofos clássicos⁷¹. Somos desde logo tentados a pensar que Strauss apreende o conceito de história dos filósofos clássicos a partir de um conceito de estudo histórico alheio ao pensamento clássico, mas a simplicidade e, talvez, o encanto da tese de Strauss reside precisamente aí: o conceito de história dos filósofos clássicos, ou melhor, a racionalidade do pensamento clássico, é acessível ao homem *qua* homem, independentemente do seu tempo e do seu lugar⁷². Se no pensamento clássico o conceito de história for essencialmente o de “história política”⁷³, Strauss está na verdade a dizer que o fenómeno político, a natureza política do homem, encerram uma forma de compreensão – a compreensão política ou juízo político, digamos assim, sob a qual assentava a racionalidade ou filosofia clássica – que, enquanto tal, ao mesmo tempo que se insere num determinado contexto político e histórico também aponta para um elemento trans-político, a filosofia, que não está necessariamente refém da “situação histórica”. No regresso aos clássicos, ou melhor, na recuperação da filosofia clássica de Strauss, não é só a definição de estudo histórico que está em causa, é também toda uma forma profundamente diferente de olhar para o homem, os fenómenos humanos, o pensamento humano e, com isso, todas as coisas. É na própria filosofia clássica que Strauss funda a noção de objectividade histórica.

Strauss não explica nas suas palestras a sua concepção de estudo histórico ou de história da filosofia, mas esta está presente. Tal como para Nietzsche e Heidegger, também para Strauss o problema de Sócrates se divide num problema “histórico” e “filosófico”, mas estas conotações adquirem nas suas palestras um significado muito preciso⁷⁴. Para Strauss

⁷¹ *Idem*, “The problem of Socrates”, pp. 325-326.

⁷² Veja-se, por exemplo, *Idem*, *Natural right and history*, p. 28 – início do segundo parágrafo. A história da filosofia desempenha, ainda assim, um papel decisivo na interpretação do pensamento dos filósofos políticos do passado. Sobre este assunto veja-se, por exemplo, *What is political philosophy?*, pp. 74-77.

⁷³ Considere-se *Idem*, *The Rebirth of classical political rationalism*, pp. 95 e ss.

⁷⁴ Considere-se *Idem*, “The problem of Socrates”, p. 335.

o problema histórico é, essencialmente, o problema de compreender Sócrates tão bem como Sócrates se compreendia a si mesmo. O problema histórico é especialmente agravado pelo facto de, tanto quanto conseguimos apurar, Sócrates nunca ter escrito filosofia, ou seja, pelo facto de dependermos dos seus discípulos e contemporâneos para obter alguma informação no que diz respeito ao conteúdo do seu pensamento⁷⁵.

O problema filosófico e a origem da ciência política

Já o problema filosófico é o problema da verdade do pensamento de Sócrates. Strauss sustenta que, para apurar o teor de verdade do pensamento de Sócrates, é primeiro necessário compreendê-lo, o que implica que o estudo histórico preceda o estudo filosófico. Mas, se prestarmos atenção tanto àquilo que Strauss diz sobre Platão, como ao facto de Strauss reconhecer que Heidegger “é o mais profundo intérprete de Nietzsche precisamente porque é o seu mais profundo crítico”, somos levados a concluir que não há compreensão (histórica) onde não há crítica (filosófica)⁷⁶. Neste sentido, todo o estudante da história da filosofia, ou historiador de filosofia, é já um estudante de filosofia. Parece redundante mas, de facto, em Strauss não há uma história da filosofia sem filosofia, visto que não podemos compreender um filósofo sem dialogar com ele, ainda que, e muito provavelmente na, mera condição de discípulos. Como diz Strauss a propósito da investigação platónica, Platão “estava tão preocupado com a questão socrática; que se esqueceu” de Sócrates⁷⁷. Em Strauss, tal como no seu Platão, a investigação histórica está subordinada à investigação filosófica⁷⁸.

É neste contexto, no contexto da questão da recuperação da compreensão ou racionalidade clássica, que faz sentido a outra grande questão das palestras de Strauss, de resto também patente no seu respectivo título – a questão da “origem da ciência política”. Para Strauss, a questão da origem da ciência política, tem outro significado, porventura o significado mais importante da expressão o “problema de Sócrates” e ilustra o problema da filosofia clássica como um todo. A reconstrução do problema de Sócrates é assim o problema da compreensão da racionalidade dos filósofos clássicos e da sua marca ou característica distintiva, a saber, a ciência ou filosofia *política*. É neste sentido que surge o grande e actual confronto da ciência política positivista ou não-filosófica e da ciência

⁷⁵Veja-se “The problem of Socrates”, p. 330 e “The origin of political science and the problem of Socrates: six public lectures”, pp. 138-139.

⁷⁶ *Idem*, “On Collingwood's Philosophy of History”, p. 582.

⁷⁷ *Idem*, “The problem of Socrates”, p. 331.

⁷⁸ Veja-se por exemplo *Idem*, *The Rebirth of classical political rationalism*, p. 211, segundo parágrafo.

política original. No entender de Strauss, a ciência política era originalmente filosofia política⁷⁹. Mas com a emergência da ciência moderna e, sobretudo, com a consagração da verificação empírica enquanto critério indispensável a qualquer tipo de conhecimento que reivindique ser ciência, a ciência política original, a filosofia política, não pôde senão ser marginalizada ou considerada não-científica. Na sua resposta ao positivismo científico, Strauss preocupa-se essencialmente em demonstrar, por um lado, que a ciência política positivista não consegue orientar a acção política ou pronunciar-se de forma sensata sobre os seus fins – razão pela qual a filosofia política continua ainda assim a assumir-se como o tipo de conhecimento político mais elevado e a subordinar a própria ciência política não-filosófica – e, por outro lado, que a ciência política positivista não sobrevive de modo algum à crítica historicista levada a cabo sobretudo por Heidegger e Nietzsche⁸⁰.

5. Leo Strauss e o estado dos estudos platónicos: Sócrates, porta-voz de Platão

Leo Strauss faz uma leitura original da filosofia política clássica. Este pensador contemporâneo vê, por exemplo, na *República* de Platão uma das mais devastadoras críticas da democracia e constrói em torno dela interpretações e argumentos polémicos. A leitura de Strauss sobre Platão tem traços muito distintos das narrativas habituais, que podemos descrever com três pinceladas: é anti-historicista, não-neutra, é racionalista.

Com efeito, Leo Strauss apresenta o essencial das suas ideias por confronto com Platão. A sua leitura é famosa e não é completamente ignorada em quase nenhuma bibliografia contemporânea, mas a maioria dos classicistas (com a excepção de Arnaldo Momigliano) consideram-na marginal, inexacta, senão anacrónica. Nos diálogos platónicos aparecem vários filósofos, embora Sócrates esteja quase sempre presente, mesmo não activamente. Os estudos clássicos seguiram frequentemente a abordagem de Schleiermacher na interpretação dos diálogos em termos de “desenvolvimento” do pensamento ao longo do tempo (Taylor, Howland, Grote, Vlastos)⁸¹. A maioria dos estudiosos do séc. XX adoptou uma “cronologia de composição” parcialmente especulativa, por oposição à leitura unitária

⁷⁹ Veja-se, por exemplo, *Idem*, “The origin of political science and the problem of Socrates: six public lectures”, p. 129.

⁸⁰ Veja-se “The origin of political science and the problem of Socrates: six public lectures”, pp. 135-136. Compare-se com *Natural right and history*, p. 41 (acerca da superioridade da filosofia política, no caso de ser uma ciência possível) e *What is political philosophy?*, p. 25-27 (acerca da questão da ameaça historicista que é feita ao positivismo).

⁸¹ Cfr. A. E Taylor, *Plato. The man and his work*, Londres01 (4 ed 1937), George Grote, *Sokrates and the other companions of Sokrates*, Londres, 2004-5, Adamant, 3 vols (orig. 1865), Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Ithaca (NY), 1991, Cornell University Press, and *Idem*, *Platonic Studies*, 1981 (2 ed), Princeton University Press.

Cfr. Zuckert, *Plato's Philosophers. The coherence of the dialogues*, Chicago, 2009, The University of Chicago Press.

anterior (Shorey, Von Harnim)⁸², explicando assim a variedade de posições dos “porta-vozes” platônicos.

Os classicistas em geral concordam que há diálogos juvenis (*Apologia*, *Crito*), onde o Sócrates “histórico” refuta os seus interlocutores, diálogos médios (*Fedro* e *República*) em que Platão atribui ao mestre as suas ideias próprias e diálogos tardios, em que prefere atribuir a outros personagens as suas ideias filosóficas mais maduras (Sedley e Khan, *sed contra* Nails)⁸³. Com efeito, a partir de Campbell e Dittenberger desenvolveram-se estudos “estilométricos” que usam particularidades de escrita para fazer uma “datação relativa”, assumindo uma cronologia baseada no conteúdo das ideias das obras de referência (Ledger, Brandwood)⁸⁴. Certas afinidades ligam efectivamente entre si *Crítias*, *Leis*, *Filebo*, *Político*, *Sofista* e *Timen*⁸⁵. Recentemente, contudo, vários estudiosos lembraram que afinidade não indica forçosamente datação relativa e que nenhuma fonte antiga sugere mudanças radicais no pensamento platónico e que Aristóteles é um guia problemático para Platão (Dorter, Owen)⁸⁶.

A interpretação mais frequente até há pouco tempo adoptava a cronologia recebida no início do séc. XX, distinguindo o pensamento de Sócrates e o de Platão, e propõe uma leitura da obra de Platão em termos de “programa de intervenção” político ou social. Tese muito criticada que foi recuperada posteriormente por Klosko e outros. Strauss, ao invés, subalterniza a datação e considera que Platão segue o programa socrático, sublinhando o contexto dramático dos diálogos, interpretando os escritos à luz de uma concepção fundamentalmente céptica. A *República*, por exemplo, não é portanto (como para Karl Popper) um plano ou *blueprint* totalitário, mas um escrito utópico que mostra os limites da política, de forma mais cómica que trágica. As conclusões são naturalmente diferentes:

⁸² For instance: P. Shorey, *The unity of Plato's thought*, London, 1903, H. Von Harnim, *Platons Jugenddialoge*, Leipzig and Berlin, 1914;

Cfr. Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University press, 1988.

⁸³ Cfr. Debra Nails, *Agora, Academy, and the conduct of philosophy*, 1995, Philosophical Studies Series 63, Dordrecht, Kluwer.

⁸⁴ Cfr. Ledger, *Re-counting Plato. A computer analysis of plato's styles*, Oxford, 1989, Clarendon Press, Leonard Brandwood, *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, 1990, Cambridge University Press.

Uma abordagem diferente por Thesleff *infra*.

⁸⁵ Cfr. Holger Thesleff, *Platonic Paterns, Parmenides Publishing*, L Vegas, Zurich, Athens, 2009. Thesleff mostra no entanto que afinidade não indica nenhuma datação relativa e que a (quase) única afirmação credível sobre a datação é a de que as *Leis* ficaram escritas na cera.

⁸⁶ Cfr Kenneth Dorter, *The transformation of Plato's Republic*, Lanham, 1992, Lexington Books e muitas discussões importantes em Julia Annas and Christopher Rowe (ed.) *New perspectives on Plato, Ancient and Modern*, Washington DC, 2002, Center for Hellenic Studies (Harvard).

para Popper grandes homens cometem grandes erros, segundo Strauss é preciso regressar aos clássicos.

A leitura de Strauss supõe, ao contrário da Escola de Cambridge⁸⁷, que há um modo de abordar a democracia e os regimes políticos distinto da sociologia empírica: propriamente filosófico, em função de uma “visão do todo”. O autor suscitou já numerosos estudos e controvérsias sobre o seu próprio pensamento político (Zuckert⁸⁸, Pangle⁸⁹, Drury⁹⁰, Minowitz⁹¹, Smith⁹², Burns⁹³, etc.). A maioria das análises da sua leitura dos pensamentos políticos de Sócrates e Platão é intensamente polémica, mas toma em geral uma perspectiva estreita: digamos que reduz a pertinência das questões a problemas de fidelidade das representações, senão das traduções. Mas o que parece certo é que esta interpretação marginal tem revelado grande poder de sedução e fecundidade que se traduziu na renovação dos estudos platónicos, às vezes por oposição.

Recuperação de Xenofonte e a segunda viagem de Platão

Em 1964, como vimos, Leo Strauss publica *The City and man*⁹⁴, obra precedida por uma das introduções *sui generis* que o caracterizam. Nessa obra faz extensos comentários aos mais importantes escritos políticos de Platão, Aristóteles e Tucídides. David Jansens afirma a propósito que é impossível sumariar estes textos, não só porque se trata aqui apenas de primeiros passos⁹⁵ numa interpretação que ocuparia vidas inteiras, mas porque, tal como Al Farabi, Leo Strauss parece usar da imunidade específica do comentador, recorrendo a longas paráfrases e poucas vezes falando em seu próprio nome, num estilo por vezes perturbador, idiossincrático e intrigante. No entanto, talvez involuntariamente,

⁸⁷ Cfr. Quentin Skinner, “meaning and understanding”, *History and theory*, 1969.

⁸⁸ Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos*, Chicago, 1996, Univ. of Chicago Press.

⁸⁹ Thomas L. Pangle, *Leo Strauss: An introduction to his thought and intellectual legacy*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

⁹⁰ Shadia B. Drury, *The political ideas of Leo Strauss*, Nova York, 1988, St Martin's press.

⁹¹ Peter Minowitz, *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers*, Lanham (MD), 2009, Lexington Books.

⁹² Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, philosophy, Judaism*, Chicago, 2006, Univ. of Chicago Press.

⁹³ Burns, Tony *et alii*, *The legacy of Leo Strauss*, Exeter, 2010, *ia.com*.

⁹⁴ Leo Strauss, *The City and man*, *passim*.

⁹⁵ David Jansens, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, prophecy and politics in Leo Strauss's early thought*, Nova York, 2008, SUNY Press. Sobre a impossibilidade de sumariar os escritos de Strauss, cfr. as pp. 174 e 176, sobre o começo do começo pp. 174 e 187.

Jansens sugere um mote que liga entre si todas estas reflexões – são tentativas de responder à “questão socrática”⁹⁶.

Pelo menos desde 1930 que Leo Strauss relê Platão mas, nos livros publicados, aparece primeiro Xenofonte, considerado antes como um historiador, autor da *Anabase*, um relato da expedição militar em que participou, e só secundariamente como fraco filósofo. Strauss recupera-o e considera-o um autor profundo, a par de Platão. Para ele todos os escritos de Xenofonte têm o seu ponto focal em Sócrates, quer os escritos propriamente socráticos, como as *Memórias*, a *Apologia*, ou o *Económico*, mas até os escritos históricos têm um dos seus pólos em Sócrates – sendo o outro pólo Ciro⁹⁷. Em 1950 tinha publicado, como vimos também, uma interpretação do *Hiero*, em torno do qual provoca a polémica com Kojève, que faz a defesa da visão moderna.

Só depois se volta para Platão, afastando-se muito da via mais percorrida na interpretação do filósofo mais famoso. Para ele, Platão não se afasta do ensino do mestre, em cuja boca coloca as suas próprias teses. Platão prossegue o programa socrático e não transmite uma doutrina ou um sistema. Cada diálogo lança luz sobre um aspecto específico da questão socrática, incitando o leitor a interrogar-se e constituindo o conjunto dos diálogos um holograma que é necessário recompor.

A sua interpretação de Platão começa pela superfície, pelos aspectos formais e literários, pois para um leitor cuidadoso “nada é acidental”⁹⁸, uma vez que um homem de génio não comete erros. Começa pelos títulos, pela encenação formal, distinguindo entre diálogos narrados e representados, pelo papel dos diversos personagens, em especial de Sócrates – que às vezes, participa fala, ou apenas assiste, e nas *Leis* está até completamente ausente. Interpreta os diálogos como dramas com “feitos” e “ditos” porque, como observa sensatamente, assim como numa novela ou peça teatral ninguém confunde a opinião do autor com as afirmações dos seus personagens, também no caso de Platão nada do que se diz num diálogo sobre Sócrates pode ser visto simplesmente como o reflexo da visão deste último⁹⁹. O que é especialmente pertinente recordar, pois Sócrates é mestre da

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 173: é no cruzamento ou junção da questão socrática com outro caminho, o da querela entre os antigos e modernos, que se situa o problema teológico-político. Sobre o projecto “global” cfr. p. 177.

⁹⁷ Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, Ithaca, Nova York - Londres, 1972, Cornell University Press.

⁹⁸ David Jansens, *Op. cit.*, p. 178, cfr. também a nota 21.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 179.

ironia¹⁰⁰ e, em cada diálogo, Platão parece deixar deliberadamente de lado um elemento vital, que é abstraído e cujas consequências implícitas são ignoradas¹⁰¹.

Acesso à filosofia através de Platão

Em *The City and man* o Platão de Strauss é introduzido abruptamente. Na verdade Strauss nunca fala do homem Platão, excepto para se referir à sua loucura divina, por oposição à sobriedade de Aristóteles. Mal sabemos que viveu em Atenas no sec. IV¹⁰². Também não expôs a sua filosofia, ou a teoria das Ideias. Em vez disso, nas suas lições, num semestre inteiro um único diálogo, ou mais raramente um só tópico, era seguido e submetido a um exame passo a passo. Nem sequer sempre fica totalmente claro quem é o seu autor (caso do seu texto sobre o *Minos*). E as análises são paráfrases ou comentários em que se interroga sobre os textos, debatendo-se interiormente. Os pressupostos dessas interrogações raramente são explicitados, ou só como um aparte, a propósito de uma passagem particularmente obscura, ou para corrigir uma falsa impressão. É um exercício de meditação.

Os livros mais importantes sobre os clássicos foram escritos na fase que Allan Bloom descreve como o abandono das aparências académicas. Esta descrição arrisca-se aliás a ocultar o mais evidente: depois dos escritos sobre Maquiavel Strauss quase só escreve comentários a textos “platónicos”¹⁰³.

Um dos pressupostos é que o acesso que é mediado pelas grandes mentes e grandes livros (estamos no interior de uma segunda caverna) e esse acesso tem que dar conta de que estes discordam entre si. O outro é que os livros só se revelam aos que se aplicam e que não dizem sempre o que parecem dizer. Leo Strauss nunca polemizou sobre a autenticidade da VII Carta de Platão, mas fala como se fosse verdade o que esta diz. Como não há nenhuma explicação da teoria das formas ou da imortalidade da alma, mas só comentários aos textos, é difícil apreciar a originalidade das suas interpretações.

Podemos, no entanto, tentar explicitar, com certo distanciamento, essa originalidade. Podemos talvez realmente distinguir algumas ideias que se destacam facilmente: a interpretação dramática dos diálogos; a relação entre utopia e os regimes existentes; a justiça natural e o programa político de Platão (e de Strauss?); a visão a partir da posição

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 180, nota 26.

¹⁰¹ *Cfr. Ibidem*, nota 28.

¹⁰² *Cfr.* o paralelismo com situação descrita por Klein in Leo Strauss, “A giving of accounts”.

¹⁰³ Mas porque se intitula a última obra que deixou quase pronta *Studies in Platonic Political Philosophy?*

do estadista; o problema da pertença patriótica ou dos valores partilhados, e mais um problema que não é só exegético i. e: o problema de Sócrates ou da filosofia na sua relação com a teologia e a poesia.

Não é certo que estas sejam as ideias fundamentais para Strauss, mas para quem lê os escritos clássicos e os comentários antigos e actuais, e depois relê Strauss, é ao reexaminar estas ideias que se sente a mais profunda tensão. O que é particularmente difícil, pois ler os textos clássicos ao mesmo tempo que a meditação de Strauss exige uma cultura infinita que não está ao nosso alcance. A esperança é que não seja impossível separar as partes dos animais pelas suas articulações naturais, como se sugere no *Fedro*.

6. A interpretação dramática dos diálogos e as diversas apresentações de Sócrates: filosofia e poesia

Para perceber como Strauss se afasta, embora cautelosamente, das interpretações correntes temos que começar por recordar o estado da questão dos estudos platónicos. É difícil não pensar que o afastamento em relação à interpretação tradicional seja um dos traços mais salientes. Veja-se a sua recensão de Crossman, ou o ensaio interpretativo de Allan Bloom. Ou os seus comentários maliciosos sobre Popper. As suas leituras são famosas mas, dissemos, os classicistas consideram-nas por vezes marginais, inexactas, senão anacrónicas.

Ao procurar compreender o “problema de Sócrates”, ou a questão da “origem da ciência política”, Strauss nestas conferências depara-se com três apresentações de Sócrates essencialmente diferentes, a saber, as *Nuvens* de Aristófanes, os escritos socráticos de Xenofonte e os diálogos platónicos.

Importa repetir, antes de enunciarmos sucintamente cada destas três apresentações “históricas” de Sócrates que a abordagem de Strauss é profundamente heterodoxa. Rejeita não só a rotineira identificação de Sócrates com Platão, ou até a redução do diálogo platónico a *logos* (por contraposição a *ergon*), como também a divisão dos diálogos platónicos de acordo com a ideia de “maturação” do pensamento de Platão¹⁰⁴. Parece, pois, haver alguma relação entre o estudo histórico ou “hermenêutica” de Strauss e a interpretação das obras de Aristófanes, Xenofonte e Platão feita por Strauss. Para Strauss o historiador tem de considerar seriamente a “necessidade logográfica” de cada parte da obra estudada, a começar pelo facto de um diálogo não ser um tratado.

¹⁰⁴ Considere-se, por exemplo, Leo Strauss, *The City and man*, pp. 50-64.

Dito isto, ao opor o Sócrates de Aristófanes ao Sócrates de Xenofonte e de Platão, por um lado, e ao identificar de algum modo o Sócrates de Aristófanes com o Sócrates de Nietzsche, Strauss está não só a responder a Nietzsche – em especial, à sua tese de que Sócrates é o pai da modernidade – e a Aristófanes, mas também, e talvez mais fundamentalmente, a problematizar aquele que talvez seja o problema essencial da filosofia (clássica): a querela entre a *philosophia* e a *poiesis* – problema que também em Heidegger encontrou um poderoso eco¹⁰⁵.

Aristófanes e as respostas de Xenofonte e Platão

A acusação de Aristófanes a Sócrates e, de algum modo, a própria acusação de Nietzsche, consiste na ideia de que Sócrates, o filósofo, é “imprudente”, “a-musical” e “a-erótico”. Cada uma destas palavras encerra, para Strauss, um significado tão profundo quanto indispensável à dilucidação do sentido da origem da ciência política. Para falar apenas da (falta de) *phronesis*, a imprudência do Sócrates de Aristófanes decorre da sua falta de *sophrosune*, do facto de o filósofo não compreender a extremamente delicada relação entre a cidade ou comunidade política e a filosofia ou o filósofo. Precisamente por ter um profundo desconhecimento das coisas “humanas” ou “políticas”, pois o Sócrates de Aristófanes parece estar meramente interessado em investigar as coisas “divinas” e “naturais”. Não seria até de todo errado afirmar que era profundamente apolítico¹⁰⁶. À luz da comédia aristofânica como um todo, opina Strauss, o mesmo já não sucede ao poeta cómico, pois o poeta conhece as coisas justas e injustas e, através do ridículo, ensina aquilo que é essencialmente “sério” ou trágico: a própria justiça ou vida justa. A poesia é o complemento da filosofia, melhor, sobrepõe-se à própria filosofia.¹⁰⁷

A ideia de que o poeta cómico é como um legislador das “almas humanas”, o legislador *par excellence*, o fundador das comunidades políticas e, por outro lado, a ideia de que Sócrates era profundamente apolítico e a-erótico, são ideias categoricamente contestadas pelos Xenofonte e Platão de Strauss. Strauss realça o facto de a retórica ou discurso de Xenofonte, patentes na sua escrita reservada, serem essencialmente socráticos e, enquanto tal e à semelhança do que acontece nos escritos platónicos, traduzirem uma profunda

¹⁰⁵ Sobre a identificação do Sócrates de Aristófanes e o Sócrates de Nietzsche, e, por outro lado, sobre a articulação “histórica” e “filosófica” do problema de Sócrates veja-se SA, p. 6 e ss. Sobre a oposição do Sócrates de Aristófanes ao Sócrates de Platão e de Xenofonte veja-se *ibid.*, p. 314 e, por exemplo, “The origin of political science and the problem of Socrates: six public lectures”, pp. 163-164. Sobre a questão de Sócrates ser o pai da modernidade veja-se *ibid.*, pp. 136-138. e “The problem of Socrates” p. 123 e ss.

¹⁰⁶ Considere-se a distinção entre a filosofia sem aspas e a arte real no “Farabi's Plato” de Leo Strauss, p. 8.

¹⁰⁷ “The origin of political science and the problem of Socrates: six public lectures”, p. 158.

compreensão do fenómeno político ou humano, que implica a compreensão de que as “coisas políticas” formam uma classe de coisas à parte. O “todo” é caracterizado *pela* heterogeneidade noética; o fenómeno político exige a moderação; as coisas humanas – ou na linguagem de Heidegger, o *Sein* do homem, a antropologia – são o melhor indício para a compreensão do “todo” ou da questão ontológica. A vida política aponta para a vida filosófica¹⁰⁸. No caso particular de Platão, Strauss entende que a supremacia da poesia é contestada pela própria concepção de diálogo platónico, no qual a poesia aparece como algo “auxiliar” ou ao serviço da vida justa e da vida excelente e não como algo “autónomo” que compromete a apresentação da vida boa ou excelente no seu próprio acto de apresentação. A filosofia é o suplemento da poesia – melhor, a filosofia sobrepõe-se à poesia.

7. Filosofia política e poesia: *República I* e o trabalho negativo

Nas palestras que se seguem Strauss indica que, por se ter estendido demasiado ao abordar Aristófanes e Xenofonte, se verá forçado a abreviar a abordagem da *República* de Platão, pelo que temos que recorrer a outros dos seus textos para observar a originalidade da sua interpretação da mais referida obra política de todos os tempos. Só assim percebemos como Strauss se afasta, embora cautelosamente, das interpretações correntes. Um dos traços mais salientes da singularidade da sua interpretação é a análise da diferença entre o pensamento de Sócrates e de Platão. Com efeito o Livro I da *República* é considerado um diálogo juvenil ou “médio”, muito anterior à composição no seu todo. Não é assim para Strauss.

O primeiro livro da *República* é aquele onde se expõe o enquadramento dramático do diálogo, que Strauss explora, mostrando que sabemos quem são os personagens, as suas idades, carácter, posição social, e o lugar, mas não o ano e portanto as circunstâncias políticas. As circunstâncias políticas contudo desempenham um papel de certa importância, pois o diálogo é uma “conversa sobre os princípios da política”¹⁰⁹. Presume-se que o tempo é o de “uma era de decadência política de Atenas”, pois Sócrates, Glaukon e Adeimantos (o nomes são usualmente escritos por Strauss de forma mais literal que a tradicional, como explica, para nos transportar para essa era) fazem propostas de “reforma” radicais sem encontrarem resistência séria e estão preocupados com a restauração da “saúde política”¹¹⁰. É uma dedução audaciosa, pois presume que as

¹⁰⁸ *Idem*, *Op. cit.*, pp. 163-164 e pp. 177-178.

¹⁰⁹ Leo Strauss, “Plato”, in Hilail Gildin, *An introduction*, p. 168.

¹¹⁰ *Ibidem*.

propostas mais radicais de reforma e o sentimento de crise coincidem habitualmente com momentos de decadência, mas que estabelece o paralelo com a nossa situação presente que é a de crise do Ocidente. Strauss acrescenta, contudo, imediatamente que há muitos sinais no texto de Platão de que tal restauração da saúde política não se dará e só a reforma individual é possível.

A coerência do diálogo

Strauss começa por apresentar os diversos personagens, pois como afirma nas lições sobre o problema de Sócrates, os factos revelam melhor o significado atribuído pelo dramaturgo do que os discursos, mas tenta também apreender numa fórmula o significado deste primeiro livro. Esta fórmula é a seguinte: no I Livro Sócrates apresenta a refutação de “falsas opiniões sobre a justiça”¹¹¹, mas esse trabalho negativo já inclui em potência as asserções construtivas da segunda parte da obra.

A opinião de Céfalo (Kephalos), retomada parcialmente por Polemarco (Polemarchos), é de que a justiça consiste em dizer a verdade e em devolver os depósitos, ou de modo mais geral em dar a cada um aquilo que lhe pertence, ou fazer o bem aos outros. Sócrates mostra que há uma certa contradição nesta opinião vulgar, pois poucos fazem um uso judicioso da propriedade. A alternativa é que cada um receba aquilo que é mais apto ou bom para si e isso pode implicar a abolição de toda a propriedade privada, e na medida em que a família está ligada a ela, o absoluto comunismo de mulheres e crianças. Acima de tudo exige grande sabedoria (para dar a cada um segundo as suas necessidades, ou os seus méritos, ou mais simplesmente que coisas e em que quantidade são boas para cada um) aliada a grande autoridade e, por isso, implicitamente é inevitável o governo absoluto dos filósofos¹¹². O problema do direito de propriedade é melhor explicado por Strauss em *Natural right* com recurso a Xenofonte e não a Platão, e ao exemplo do casaco e do rapaz. Em qualquer caso, é a refutação da opinião de Céfalo que requer o comunismo absoluto e o reino dos filósofos. Leo Strauss sugere que esta prova implica uma extrema abstracção, a omissão do corpo e do *eros* e que essa abstracção é o que permite compreender a *República* que, lida cuidadosamente, contém as respostas ao problema dos limites da sociedade política. Ele não sugere contudo a consequência mais óbvia da refutação: se a refutação da opinião de Céfalo conduz a resultados tão patentemente anti-naturais, é uma forma de demonstração por redução ao absurdo. Na medida em que não há terceiro excluído, a piedosa opinião de Céfalo sobre a justiça mostra-se mais sólida do que parecia à primeira

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 169.

¹¹² *Op. cit.*, pp. 169-170.

vista. O que Strauss sublinha é que se as teses do Sócrates de Platão (não conhecemos o ensinamento de Platão) não são as de um democrata liberal, tão pouco se podem confundir com o comunismo de Marx ou com o fascismo, pois todo o esquema da *República* se sustenta no governo dos filósofos e tanto o comunismo como o fascismo são incompatíveis com o reino dos filósofos¹¹³. Não adianta as razões dessa incompatibilidade, cujos motivos é preciso procurar noutros textos.

A visão religiosa da justiça, Polemarco e o patriotismo

As falsas opiniões que Sócrates refuta, ou melhor, apresenta como problemáticas, são no entanto três, e a de Céfalo não é senão uma delas: as outras são a de Polemarco e a de Trasímaco. Ambas as posições são diferentes daquela, pois não são de modo nenhum piedosas mas, pelo contrário, ignoram a recompensa depois da morte e implicam a mentira e a força.

A relação entre estas opiniões é estabelecida pelo contexto dramático: educadamente Sócrates dá a Céfalo oportunidade de falar de tudo o que de bem possui, mostrar a sua felicidade e ensiná-lo sobre como se sente um velho. Céfalo supõe que a “a justiça é idêntica a dizer a verdade e pagar de volta o que se recebeu de alguém”¹¹⁴. Sócrates mostra-lhe que isso não é sempre justo, mas Céfalo parte para cumprir deveres piedosos e afasta-se da conversa, que ronda a impiedade. Polemarco toma o lugar do pai na conversa, mas só herda metade da opinião do pai. Não afirma que dizer a verdade é essencial à justiça e com essa omissão, segundo Strauss, estabelece um dos princípios fundamentais da *República*. Numa “sociedade bem ordenada”¹¹⁵ é necessário dizer “inverdades”, não só às crianças mas também aos adultos. Polemarco, por outro lado, ignora a punição da injustiça depois da morte que Céfalo teme¹¹⁶. Confronta duas opiniões: que a justiça é salutar para o que a recebe e que a justiça consiste em dar a cada um o que lhe pertence, e dada a contradição, Polemarco abandona a última e modifica a primeira. A justiça consiste então em beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos. Dito assim de maneira crua não se percebe como pode considerar-se assim o justo, mas não é mais que o reconhecimento de um limite: a justiça só é um bem “sem adjectivos” para o que a pratica e para os que são bons reciprocamente. Esta é a visão do patriota que não crê que a justiça e a paz se possam estender universalmente. Só é solidário com os seus compatriotas. Mas em vez de

¹¹³ *Op. cit.*, p. 171.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 169.

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 169.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 171.

facilitista, esta concepção de justiça é muito mais exigente que a anterior, pois em vez de exigir apenas um conhecimento sumário dos direitos de propriedade, como acontece se aceitamos que o justo é dar a cada um o que lhe pertence (ouvida a lei), para dar a cada um *o que é bom* é preciso ser juiz, distinguir amigos de inimigos e um conhecimento de “elevada ordem”¹¹⁷, uma autêntica medicina das almas.

Sócrates corrige Polemarco: o justo ajuda os justos, não os amigos, e não faz dano a ninguém. Sócrates aceita da versão patriótica apenas que há homens que não se pode beneficiar. Mas Leo Strauss chama a atenção para o facto de que, talvez apresentada de forma menos crua, a opinião de Polemarco representa uma concepção poderosa sobre a justiça. A justiça equivale ao espírito público e exige uma total dedicação à cidade, incluindo a possibilidade de ajudar “*fellow citizens*”¹¹⁸ contra estrangeiros. Tal não pode excluir-se completamente mesmo na cidade mais justa, enquanto esta for uma sociedade particular ou fechada, isto é, exclusiva. Mesmo depois da correcção de Sócrates, a dureza com os estrangeiros é recomendada, e nem todos os homens são irmãos. Sócrates limita a fraternidade aos cidadãos. Esta concepção patriótica da justiça mantém-se como total dedicação ao bem comum, que não reserva nada para si, na parte construtiva da *República*.

Trasímaco: o personagem: Positivismo da lei

A terceira opinião é a de Trasímaco, um professor de retórica que é apresentado no diálogo com uma personalidade em consonância com as teses que defende. É descortês, ira-se, etc. Um selvagem que defende uma opinião selvagem, segundo a qual a justiça não é mais que a vantagem do mais forte.

Com efeito, Trasímaco fica chocado com a afirmação de Sócrates de que nunca é bom para si próprio fazer mal a outros, que a justiça não prejudica ninguém. Temos que reconhecer com Strauss que o pacifismo de Sócrates testa a nossa credulidade, pelo que, em certo sentido, representa a revolta do senso comum. A guerra que às vezes é inevitável prejudica outros. Mas Strauss indica, além disso, que na raiz da opinião de Trasímaco está uma opinião eminentemente respeitável, que é a do positivismo jurídico. A tese de Trasímaco não é senão uma consequência de defender que é justo o que está na lei, e injusto o que esta proíbe. Esta concepção não é na sua origem apenas uma tese académica. Todas as sociedades tendem a agir assim e a identificar o justo com o legal. Implicitamente, contudo, tal concepção presume que não há lei mais alta a que se possa

¹¹⁷ Leo Strauss, *Op. cit.*, p. 171.

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 172.

apelar acima das leis ou convenções feitas pelo homem¹¹⁹. Mas a apresentação de Trasímaco está imbuída de “sociologismo”. Se a fonte da justiça é o legislador, o homem ou o colectivo que governa (seja um tirano, os nobres ou ricos, ou o homem comum), cada um faz leis que preservem o regime para sua própria vantagem, não em benefício dos governados.

Refutação e sofisma de Sócrates: interesse próprio e egoísmo colectivo

Shadia Drury¹²⁰ suspeita de que esta simpatia esconde a secreta preferência de Strauss pela concepção de Trasímaco, mas a evidência textual é quase nula a não é possível fundamentá-la sem distorcer os textos. Por exemplo, quando este diz: “vamos conceder por um momento que Trasímaco tem razão”¹²¹, as palavras são colocadas na boca de Sócrates como um momento para a sua refutação. Em qualquer caso é o democrata Grote que primeiro chamou a atenção para as razões que assistem Trasímaco. De facto, Sócrates enreda-o nos seus próprios argumentos pois, segundo Strauss, Trasímaco não teria sido refutado caso se tivesse mantido no senso comum, reconhecendo que, por vezes, mesmo os maus governantes erram e beneficiam involuntariamente os seus súbditos¹²². Strauss atribui este desvio a um conflito de interesses entre a sua indiferença face à justiça e o seu ofício. O seu ofício – é o único personagem no dialogo que pratica um ofício¹²³ – é a retórica. Se a justiça é uma “arte” ou ofício, como tal é infalível: o bom sapateiro, ou bom médico só é verdadeiro sapateiro, ou médico, na medida em que não erram e executam perfeitamente a sua arte¹²⁴. Mas se assim é, também no ofício político o governante enquanto tal não erra e só deixa de ser infalível na medida em que deixa de ser um autêntico estadista.

Sócrates chama a atenção para o facto de uma arte ser exercida em benefício dos outros: a sua regra é satisfazer a necessidade dos outros¹²⁵. Strauss chama a atenção para o facto de que a ideia de o artesão não pensar no seu interesse próprio ou vantagem é muito simplista ou mesmo ingénuo: o artesão pede o seu *honorarium*, a compensação do seu trabalho, o que pode sugerir que ninguém deseja a justiça por si só, ou talvez que a arte de

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 173.

¹²⁰ Shadia Drury, *Op. cit.*

¹²¹ Leo Strauss, “Plato”, *in Op. cit.*, p. 174. Não é literal.

¹²² *Op. cit.*, p. 175

¹²³ *Ibidem.*

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 174.

¹²⁵ *Ibidem.*

fazer dinheiro é a arte universal¹²⁶. E a arte do pastor, associada ao governante, é um exemplo devastador contra o argumentação socrática: o pastor explora as suas ovelhas. O que ele quer são as mais saborosas pernas de carneiro. Mas Trasímaco, o retórico, só beneficia os reis se for leal, como o pastor em relação ao dono do rebanho. Mesmo os reis e os conselheiros dos príncipes só mantêm uma associação, mesmo injusta, se praticam a justiça entre si, ainda que tal justiça não seja superior à lealdade no seio de um bando de ladrões¹²⁷. Portanto Trasímaco está dividido entre a sua opinião – a justiça é só um meio para um fim, que é explorar os de fora, ou seja, a cidade está feita de egoísmo colectivo – e a necessidade de não questionar a verdade do seu ofício nem a sua utilidade para o governante, que depende da sua lealdade. Esta interpretação não está no texto de Platão, mas resulta da preocupação de explicar a reviravolta na atitude de um dos personagens. Para isso Leo Strauss reflecte sobre o que este podia ter dito, mesmo o que não disse, e argumenta assumindo sucessivamente diversas posições.

O problema de fundo é se a justiça é uma arte e a virtude é conhecimento¹²⁸, posições tipicamente socráticas de que, diz a versão tradicional, o próprio Platão se afastou. Mas, ainda segundo Strauss, este também é um traço arquitectónico da *República* no seu conjunto. Sócrates sugere que a cidade é uma associação de artesãos com um só ofício, dedicados ao bem dos outros. A ideia central da obra é até “one man, one job” (note-se o contraste com o moderno “um homem, um voto”). Os soldados são os artífices da liberdade, os filósofos os artífices da virtude comum, o demiurgo o artífice do céu e das ideias eternas. É este o critério fundamental da organização social: porque o sexo é irrelevante quanto ao ofício é que as mulheres são iguais aos homens¹²⁹. Mas o próprio Sócrates reconhece que a sua refutação é insuficiente, pois mostrou que a justiça é boa sem dizer o que a justiça é. É preciso um ataque bem construído, montar uma teoria com argumentos melhores que os disponíveis nas opiniões vulgares para revelar a verdade. Só Glaucon esclarece a relação entre justiça e arte¹³⁰.

8. O Livro X: o regresso da poesia e recompensa depois da morte

As interpretações correntes da *República* parecem julgar que a parte política da obra termina com o governo dos filósofos e que as reflexões sobre a poesia são uma divagação. Não assim para Strauss. Com efeito, depois de comparar o homem justo e o injusto,

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 176.

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 177.

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 174.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 175.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 179

Platão volta-se para a poesia e Leo Strauss tenta compreender a viragem. De facto, para ele, é decisivo, ao interpretar uma obra, perceber a sua estrutura. Ao contrário de uma conversa, sem rumo, como Oakeshott sugere, esta é uma conversa artificial e cuidadosamente construída.

A explicação é talvez a seguinte: a tirania e a democracia definem-se pelo abandono aos desejos sensuais, mesmo ilegais. Os poetas elogiam o *eros* e por isso espalham a injustiça (o *Banquete*, o diálogo onde falam os poetas, dedica-se ao *eros*, talvez até ao *eros* ilegal). A viragem é uma conversa sobre os regimes e as almas inferiores, com um toque cómico.

Depois a conversa versa sobre as recompensas da virtude e da filosofia. A poesia não se ocupa da verdade. O que faz falta é a ficção, ou a mentira. A poesia é imitativa: a criação dá-se na seguinte ordem: Deus, o artesão que imita Deus, o poeta que imita o que faz o artesão. Os poetas são servos de uma moralidade. Falam abundantemente do que a lei restringe. A querela entre a filosofia e a poesia é uma querela sobre a supremacia respectiva. A *República* conclui com a descrição da recompensa da justiça e o castigo da injustiça, abordando sucessivamente a imortalidade da alma, a recompensa divina e a vida após a morte¹³¹. Essa recompensa é um mito, mas com um fundo verdadeiro, pois baseia-se na prova da imortalidade da alma. A alma que conhecemos neste mundo, contudo, não está em harmonia.

Uma reinterpretção da *República* e a questão da poesia

Sócrates nunca explica o que é a alma, como no fim do I livro não tinha dito o que é a justiça. Segundo Strauss, não o pode explicar porque abstraiu o *eros*. Apesar disso a sua resposta sobre a justiça não era provisória. Simplesmente se a *República* deixa claro o que é a justiça, não deixa claro o que é o melhor regime, apenas mostra a natureza das coisas políticas e os seus limites. Nesta interpretação, a cidade da Beleza não é um cenário provável e talvez até não seja desejável, dadas as consequências absurdas que dela resultam. Fica é patente que a justiça não se sustenta por si só, tem um suporte que é trans-político¹³². É quando fala do *Político* que Leo Strauss explica mais claramente o significado global da *República* mais claramente, talvez porque se vê melhor à distância, situando o texto entre os outros textos. Assim *O Político* sucede ao *Sofista* e ao *Teeteto*. O *Teeteto* apresenta o velho matemático Teodoro e o jovem companheiro chamado Sócrates que querem esclarecer o que é o saber ou ciência, mas a conversa é mal sucedida. No dia seguinte Sócrates volta a encontrá-los mas está presente um estrangeiro de Eleia, a quem

¹³¹ *Op. cit.*, p. 215.

¹³² *Op. cit.*, p. 217.

pergunta se é a mesma coisa ser sofista, político ou filósofo. Presume-se que esta questão é a mesma que a anterior: o que é saber? É a propósito deste diálogo que Leo Strauss afirma: que o saber do filósofo e do rei são diferentes é “a tese central da *República*”¹³³. E esclarece: segundo a *República* a coincidência do reinado e da filosofia é condição da salvação da cidade. O que não tinha ficado claro é o estatuto do estadista, pois pode ficar-se com a ideia de que o saber tem duas partes, as Ideias, em especial a Ideia de Bem, e a mera experiência política, que permite encontrar o caminho na caverna e entre as sombras, mas não é um saber autêntico. Mas o suplemento a filosofia é também um saber. Platão não cumpre a palavra do seu Teodoro, pois não escreveu o *Filósofo*. Talvez porque a resposta seja óbvia, muitas questões ficam a pairar: a política é uma condição ou um ingrediente da visão do bem? Ficamos com a sensação que a primeira é a resposta do próprio Strauss, mas não necessariamente a de Platão.

Qual a diferença entre o *Político* e a *República*? No *Político* Sócrates já está acusado de crime de pena capital (veja-se o *Teeteto*). Ouve em silêncio um estrangeiro sem nome na crua atmosfera da matemática. A obra é pois mais sóbria que a *República* e mais científica ou dialéctica, sobre o que são as coisas. Sócrates concorda com o estrangeiro na abolição da diferença entre o público e o privado. O rei e o estadista têm o mesmo saber, quer seja um “soberano” eleito quer não. Em segundo lugar concorda que não há diferença entre governar uma cidade e uma casa, a política e a economia. Os temas políticos, liberdade e lei são postos de lado. O eleata abstrai a força física como factor de governo. Esta é uma ideia recorrente de Strauss: cada diálogo platónico é uma “experiência mental” em que se abstrai algo de fundamental, vulgarmente associado ao que se estuda. O saber do político do eleata é pois apenas teórico, como a aritmética. Mas a filosofia pede a poesia e ao mesmo tempo está em tensão com a poesia.

Nada nos prepara para frescura da abordagem de Strauss que tanto seduziu os seus alunos e ainda indigna alguns académicos. Resta-nos ler o texto das suas lições sobre o Problema de Sócrates.

¹³³ *Op. cit.*, p. 218.