

O momento estanque

Bruno Simões
 Universidade de São Paulo
 brunosim@uol.com.br

resumo A questão do bom governante pode ser analisada a partir da perspectiva conservadora, que pretende retomar os ensinamentos da filosofia política antiga, bem como de um ponto de vista em defesa do projeto moderno. Leo Strauss e Alexandre Kojève propuseram-se, cada qual à sua maneira, o desafio de encontrar no diálogo *Hierônimo* de Xenofonte os aspectos “tirânicos” que, por um lado, aprimoram e, por outro, rebaixam a possível realização de uma vida política perfeita. Nosso objetivo aqui é percorrer a polêmica desse debate entre amigos que sustentam posições distintas, porém, complementares.

palavras-chave tirania; conservadorismo; historicismo; modernidade; Strauss; Kojève

“Era um velho alegre e severo ao mesmo tempo.
 Gostava de rir, mas era implacável com os maus costumes.
 Constitucional por necessidade, era no fundo de sua alma absolutista.
 Chorava pela sociedade antiga; criticava constantemente a nova.
 Enfim foi o último homem que abandonou a cabeleira de rabicho.”

Luís Soares, Contos Fluminenses, Machado de Assis

Consideremos o conservador. Entre os mais cautos, é comum a constatação de que não se trata de um defensor *direto* daquilo que era, antes, o melhor, simplesmente porque não se estava lá, quando do suposto melhor. O presente, portanto, é mal visto. Mas por qual razão se critica o presente estado de coisas, uma vez que, mesmo se tivéssemos em conta a superioridade do passado, poderíamos presumir, na antiguidade,

um conservador inconformado e crítico das instituições de seu tempo que seria hoje, por sinal, o tempo enaltecido? Quanto mais cientes de que a crítica de Leo Strauss ao pensamento político moderno constitui a razão principal do que se consagrou como seu “legado filosófico”, mais nos defrontamos com a dificuldade de encontrar o alvo de sua crítica. Strauss tão-somente alude, em momentos esparsos, a questões políticas mais prementes, concentrando-se a bem dizer na incapacidade de o homem contemporâneo (principalmente o intelectual de seus dias) decidir, num sentido profundamente moral, entre o certo e o errado. Isso, contudo, não o fura de uma contínua exigência teórica que busca a compreensão do pensamento filosófico, naquilo que ele tanto se esforça por cristalizar como a “filosofia política”, tratando-a como uma espécie de fonte do entendimento da vida política em sua efetividade.

O pano de fundo oculto que antepara, por sua vez, o pano de fundo da crítica à modernidade e ao liberalismo contemporâneo recebe uma estampa sem contornos muito definidos – qual uma segunda caverna (a do historicismo) em que se confinou o homem contemporâneo, um piso abaixo da primeira, a de Platão (SMITH, 2000). No quadro geral, estamos tão enredados em esquemas metodológicos, produtos historicizados e percalços científicos não justificados moralmente até hoje – vide a bomba –, que sequer nos damos conta daquela caverna mais natural, mais atinente à luz. Seria imprescindível, nesse sentido, *conhecer* o que os fundadores da filosofia política pensaram, na sua suposta integridade, sem sobrepor a isso o passado historicizado pelo presente, isto é, sem pretender que o passado siga os ditames estipulados pelo presente, já que este não se mostra apto à prescrição de nada concernente à sua própria vida política.

O ensinamento passado, perdido talvez de modo irrecuperável, parece condenar o homem do presente, que vive uma crise intelectual, pelo próprio fato de ele ter de recorrer ao “clássico” para entender o seu tempo. A acusação, de onde quer que ela venha, tem o seu lance assoberbado – como um olhar nobre, superior, que nada precisa dizer para que o interlocutor se veja rebaixado. O perguntar-se sobre a virtude, fundamental para Strauss, era como um regulador para os antigos, mesmo que, no limite, a sua realização envolvesse o acaso; para nós, porém, é como se tal questionamento – dada, por exemplo, a pretensão em Maquiavel de

domínio da *fortuna* – não fizesse mais sentido algum, tamanha a indiferença e relativização no mundo liberal. Os valores outrora enaltecidos mostram-se indiscerníveis. Não basta, portanto, dizer que o presente está em crise, uma vez que “poucos” conseguirão entender o significado de tal asserção. É preciso, antes, resgatar os antigos à maneira deles.

Por outro lado, num sentido recôndito, a condenação não se dá às claras. Um autor do passado – aventaríamos – não tem motivos para saber o que veio a se tornar a modernidade, não lhe cabendo aqui sentenciar coisa alguma. Ademais, o modo como a filosofia política se faz entender – antes da devassa de Maquiavel – não se põe de maneira explícita. Em outras palavras, ter como ideal o governo perfeito do rei filósofo na *República* de Platão, contrapondo-o aos conflitos descritos na *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, é uma amostra do desvendamento desse discurso melífluo da filosofia política antiga, que defende em público a necessidade de obediência às leis e costumes da *pólis*, mas que, na condição de discurso filosófico, questiona a possibilidade do regime perfeito.

Pela tarefa do intérprete da história do pensamento é que emerge essa condenação tácita, entrevendo, na ausência de juízo de valor para o fenômeno político atual, o status elevado do conhecimento político antigo. Eles eram melhores, nobres e virtuosos, já que tinham como meta – num sentido “utópico” – o melhor; e não porque o seu ideal político seria encontrado no progresso dirigido à paz universal, que representa, às expensas da peculiaridade de cada regime, a própria supressão do político.

No pensamento de autores como Maquiavel, Hobbes, Espinosa, Locke e Rousseau, delineia-se a avalanche liberal do Estado moderno que veio a sobrepujar todo o legado político dos filósofos antigos. Assim, Strauss lança mão da crítica a diversos elementos do pensamento moderno, por tudo aquilo que subverteram, seja o pretendido realismo político, seja a separação entre Estado e sociedade civil, seja o relativismo moral junto ao positivismo da ciência política, seja, por fim, o recalcitrante historicismo. Entretanto, com exceção de sua análise do historicismo, Strauss evita o mérito destes outros pontos, não por considerá-los indignos de uma leitura que os apreenda na sua problematide atual, mas porque os recursos do presente, cujas bases racionais são tributária da *nova ciência moderna*, mostram-se insuficientes para um entendimento dos fenômenos políticos, e isso devido a uma limitação, a um comprometimento geral

com a base historicista. Pois se, por um lado, o historiador é o mais idôneo para compreender a história, por outro, tanto é o seu empenho em delimitar e submeter a ação e pensamento humanos ao contexto analisado, que parece não se dar conta da *permanência*, como quer Strauss, de problemas fundamentais que perpassam toda a História e que, em todas as suas mudanças, preservam seus sentidos originais.

Se empregássemos um contraponto entre as consagradas, ou bem contadas, visões da *vita contemplativa* antiga e da *vita activa* moderna, entre a compreensão das coisas segundo sua natureza e o conhecimento que instrumentaliza e domina a reprodução do funcionamento dessas mesmas coisas, assumindo, para tanto, que o homem moderno se vê num espelho de antiquário, perceberíamos que a imagem refletida configura um semblante deformado e, nesse sentido, crítico desse homem. Por paradoxal que seja, é o homem antigo, quiçá o próprio Strauss, que, na imagem refletida, espelha o enfraquecimento desse homem atual, dotado de uma moral relativista a partir de avanços liberais que, em função dos *free values*, tudo alberga por não possuir fundamento; ao passo que a imagem ao fundo do espelho, embora opaca pelo desgaste na superfície, outrora polida, está como que incólume, nobre e virtuosa. Poucos, porém, percebem seus traços grandiosos.¹

“[N]ão se pode compreender a tirania moderna no seu caráter específico sem que se tenha compreendido, antes, a forma elementar e, de certa maneira, natural da tirania que é a tirania pré-moderna” (STRAUSS, 2000, p. 23). Em *On Tyranny*, uma de suas principais análises sobre a divisa entre pensamento político clássico e moderno, Strauss entende que o diálogo *Hierão*, de Xenofonte, pode ser tomado como um ponto de contato revelador. A partir da consideração do regime tirânico, prefigurada pelo diálogo entre o poeta Simônides e o tirano Hierão, o pensamento antigo permite ao moderno uma profunda compreensão da política em geral.

Conforme buscarmos mostrar, a leitura de Strauss evidencia no diálogo elementos que questionam o regime vigente e salientam a *best political order* almejada pelos filósofos; posiciona-se, pois, no sentido de ressaltar

o lado insustentável do governo tirânico em vias de decadência; e tem em alta conta que a superioridade do filósofo, comparada à vida do homem político, se põe a exercer forte domínio sobre este, criando assim uma espécie de conversão dos desejos do tirano de modo a moderá-los.

Entretanto, não se pode perder de vista que esses passos dados por Strauss procedem até certo ponto. Paire em sua leitura a sugestão de que aquele que busca a sabedoria, por méritos hierárquicos e desapegos mundanos (por estar mais próximo da verdade), é quem *sabe* governar. Assim, numa atmosfera quase rarefeita, não é o governo de Hierônimo, mas a tirania do filósofo conselheiro, que se afirma como o melhor regime e que, para Strauss, constitui o pano de fundo do diálogo de Xeno. O mérito de tal posição privilegiada denuncia, ao mesmo tempo, um impeditivo ao modo de vida desse homem que deve, afinal, governar, pois o comprometimento do filósofo com os problemas políticos representa um risco muito grande para quem se entende vinculado apenas com a verdade: o bem comum almejado pela ordem política, em função do cultivo das virtudes, não coincide com o bem desejado pelo filósofo (o *eros* do conhecimento); este não tem para si que o bem da vida política constitui o bem almejado segundo seu “hedonismo filosófico”; obrigá-lo a tal gládio é, no limite, uma violência ao seu modo de vida que, *livremente*, se põe em busca da sabedoria.

Mas não há sábios entre os personagens em questão. Há um tirano que manifesta suas frustrações pessoais e fracassos políticos e um poeta que, para Strauss, está no caminho filosófico. Um dos aspectos de remarque é, pois, o da composição de um diálogo que, na condição de ensinamento, não se dá entre iguais. Do contrário, ambos estariam de antemão a par das mesmas armas argumentativas de seu interlocutor e não conseguiram, em condição de igualdade, persuadir aquele que se mostra “menos sábio”.

Ademais – antecipando os reflexos de nossas considerações – as ditaduras e regimes totalitários que emergem na Europa, quando desse estudo de Strauss, bem como a liberdade da democracia estadunidense também constituem *objetos alusivos* da análise. Assim como a democracia grega foi o terreno fértil para o surgimento do debate filosófico, a democracia americana também é vista como o regime político propício a tanto, não por se tratar de um modelo perfeitamente acabado e essencialmente bem sucedido, mas porque Strauss encontra na realização da

founding fathers' America uma vida política similar à grega, que lhe permite, como filósofo, pôr em xeque a melhor ordem política. Sobre este ponto da disparidade entre pares, Robb A. McDaniel busca reestabelecer o lugar de direito da *natureza da desigualdade* em Strauss e questiona o sistema político atual que “[põe] homens de negócio e advogados materialistas no lugar de patrícios naturalmente políticos e patriotas”, acrescentando ainda que “o regime americano é digno de louvor apenas na medida em que ele se assemelha vagamente aos ‘regimes mistos’ dos clássicos (i.e. nossas instituições não são simplesmente ‘democráticas’) e autoriza, para a educação liberal, ‘o esforço necessário que funda uma aristocracia numa sociedade democrática de massas’” (MCDANIEL, 1998, pp. 319-320).

Ardis políticos (ou honestidade intelectual) à parte, o posicionamento de Strauss, ao advogar a causa da filosofia política, torna-se mais explícito não apenas por meio de seus comentários sobre o *Hierão*, mas também, e talvez principalmente, pelo intercurso teórico que estabelece com seu amigo Alexandre Kojève – debate esse que, no calor dos contrastes, ressalta, por outro lado, a defesa de Kojève, no seu artigo *Tyrannie et Sagesse*, da figura do déspota esclarecido: a exemplo de Alexandre Magno, de Napoleão e até mesmo de um ditador como Salazar, todos os quais no caminho pós-histórico da realização do Estado universal hegeliano. É desse embate que se torna cabível entender como Strauss descredencia as convenções políticas da tirania e da democracia liberal, situando-se em defesa da vida filosófica.

Assim, o intercurso entre poeta e tirano reflete-se na própria tensão entre um acadêmico estudioso do pensamento antigo, como Strauss, que afirma, no limite, a primazia do saber filosófico sobre o saber político, e um intérprete da filosofia hegeliana como Kojève – também importante servidor público do governo francês – que aparece em cena como franco defensor dos *current business* da vida política efetiva, em detrimento de qualquer ideal utópico almejado por filósofos.² O tirano, segundo Kojève, não tem tempo para implementar os conselhos (ou o “estado ideal de coisas”) propostos pelo poeta – constatação essa que se depreende, no texto de Xenofonte, a partir do silêncio de Hierão ao final do diálogo. O mundo político simplesmente ignora os conselhos filosóficos que poderiam aperfeiçoar o governo tirânico; donde a necessidade de o líder político – bem como do tirano de nossos dias – tomar “medidas

impopulares” e violentas: uma vez em andamento o processo histórico das medidas do governo tirânico, conforme desígnios do Estado universal e homogêneo, a filosofia constitui em obstáculo para a causa política. Antes de tudo, seria fundamental que Simônides explicasse como Hierão empreenderia os sábios conselhos, sem se furtar à consideração da estrutura governamental já estabelecida. Em suma, eliminar a violência não é da alçada da filosofia. Isso só seria realizável, caso Simônides abrisse mão, aos olhos burocráticos de Kojève, de sua típica condição de intelectual “que critica o mundo real em que vive a partir do ponto de vista de um ‘ideal’ ao qual atribui um valor eterno” (STRAUSS, 2000, p. 137). A destemida “realidade concreta” de Kojève clama por um ideal “ativo” e “revolucionário” muito mais imperativo do que qualquer ideal utópico que, por inteligível que seja, não dá a conhecer os meios de sua realização. Assim, mesmo reconhecendo o “mérito teórico” da fala de Simônides, Kojève entende que Hierão se comporta como um “estadista liberal”, “nada faz, nada decide, permite que Simônides fale e parta em paz” (STRAUSS, 2000, p. 138).

Suspendamos por ora os comentários de Kojève e nos embrenhemos a seguir na leitura de Strauss a fim de compreendermos como a interpretação deste se sustenta a partir do ideal filosófico da *best political order* sedimentado pelos antigos.

Conforme os “termos característicos” destacados por Strauss, um precursor da modernidade política, como Maquiavel, ao se valer dos ensinamentos de Xenofonte, subverte a tradição na medida em que elimina a distinção entre “tirano” e “rei”, ou entre o governo corrupto e o governo legítimo, tendo em conta apenas a manutenção do Estado. Ora, a monarquia, na sua acepção clássica, é o governo exercido sobre súditos de boa vontade e em concordância com as leis da *pólis*, ao passo que a tirania se exerce sobre súditos relutantes ou de má vontade (*unwilling*) por um tirano que se orienta pela sua própria vontade (*will*) sem conformidade às leis (STRAUSS, 2000, p. 68). Nesse sentido, Maquiavel ignora propositadamente o esforço de Xenofonte de “evitar o termo ‘rei’ numa

obra destinada a ensinar a arte de um tirano”. Ao encontro disso, constata Strauss, Maquiavel, em momentos distintos, “evita o termo ‘tirano’: indivíduos chamados de ‘tiranos’ no *Discursos* e em outras partes, são chamados de ‘príncipes’ em *O Príncipe*” (STRAUSS, 2000, p. 64). Vê-se, portanto, o intento em Maquiavel, no início do pensamento moderno, de aproximar o sentido de certos termos a fim de dissipar classificações que pudessem estar vinculadas com conotações morais.

Mas, a despeito de possíveis propósitos sorrateiros de Maquiavel, o que se apresenta no diálogo *Hierão* é o ensinamento para formação de um “bom tirano”. Num momento de decadência e vulnerabilidade, Hierão relata a Simônides o impasse em que se encontra: marcado pela origem criminosa de um governo estabelecido por *força e atos injustos*, as suas conquistas não lhe proporcionam nenhuma *satisfação*, embora não possa fazer nada a respeito, pois, se com as conquistas da tirania ele se tornou um governante indesejado, sem elas, isto é, renunciando, expõe-se a todo risco, não havendo em quem confiar para sua proteção. Desse modo, o desalento de Hierão não se expressa apenas no fato de agir injustamente para se manter tirano, mas também nos seus tormentos pessoais (seu *eros* tirânico) que sobrepujam todos os prazeres conquistados.

O papel de Simônides, nesse contexto, consiste em provar que é possível ganhar a aceitação do povo sem abrir mão da tirania, valendo-se, para tanto, do próprio privilégio de ser governante. Com isso, encaminha-se o impasse não mais para a relação de amor e ódio de Hierão com seus súditos, mas para a honra (*timê*). Esta última recomendação seria a saída mais estável para o seu governo, permitindo-lhe aprovação e eliminando os perigos constantes a que se sente exposto. Entretanto, tal empreitada desponta para o fracasso, ou pelo menos assim se subentende da análise de Strauss. Pois, por mais que aprimore seu regime de tirania, cuja realização se dá necessariamente por meio da força, trata-se, em última análise, de um regime incompatível com os propósitos da virtude e do governo perfeito.

Nos termos estilísticos de Strauss, Hierão proporcionaria um “anticlímax” ao tecer qualquer comentário após as palavras de Simônides que, por assim dizer, dominam e encerram a cena. Além disso, na qualidade de tirano, Hierão não *sabe* qual a intenção de Simônides ao expor seus conselhos. Na leitura de Strauss, o que se revela é o que se não enuncia,

e a fala que um filósofo político como Xenofonte concebe para Simônides tem o propósito manifesto de aconselhar um tirano atormentado, prometendo-lhe nessa medida uma vida mais venturosa. Isso, contudo, não é feito para corrigir a decadência da tirania, mas para afirmar, distintamente, a superioridade da vida filosófica que conquistou a aquiescência de um tirano. No exercício interpretativo de Strauss, que busca entrever um ensinamento mais condensado e revelador no comportamento tácito dos personagens, os papéis de Simônides e Hierão expressam, não como quereria Maquiavel os termos explícitos das medidas para melhoria de um governo em crise, eximindo-o da adesão à vida política virtuosa (no sentido da perfeição humana na *politéia*) e permitindo-lhe ser bem visto pelos súditos. Tais personagens expressam, antes, uma contínua tensão entre os modos de vida do filósofo e do político, tensão que se dá por meio da concessão dialógica, na reentrância do conteúdo, de um espaço de argumentação, seja para que cada um defenda a sua causa e, portanto, contrarie a do adversário, seja, no *Hierão*, na veneração explícita do modo de vida do interlocutor para o zelo reservado do seu próprio. Hierão já foi homem comum (um *private man*, como diz Strauss), bem como súdito de outro tirano; experimentou, portanto, os desejos e aversões de ambas as condições. Nesse sentido, para o ensejo do diálogo, Simônides lança mão de uma estratégia a partir da opinião do homem comum (que só vê com os *olhos*), conquistando espaço para prosseguir nos seus propósitos escusos, e conforme Strauss resume tal opinião: “a tirania é má para a cidade e boa para o tirano” (STRAUSS, 2000, p. 40).

Uma vez que Hierão pode facilmente punir todo aquele que o desagrada – sobretudo porque o governo voluntarioso do tirano não mede esforços para se manter no poder –, cabe a Simônides levar em conta essa condição hierárquica e enaltecer a superioridade das riquezas e dos prazeres tirânicos, que segundo a *visão comum* são muito maiores do que suas misérias. Assim, o que Strauss apreende no comportamento dos dois interlocutores se dá sob a forma de uma admiração mitigada, ao mesmo tempo, pela desconfiança: o tirano, por saber que o sábio vê além dos olhos vulgares, embora não saiba qual a visão da sabedoria, teme aquilo que lhe é lacunar ou, em outras palavras, aquilo cuja virtude se volta para a sabedoria. Pois, se, a partir da fala de Simônides, o que se tem

é a visão comum das felicidades e misérias aos olhos vistos da riqueza e do poder, Hierão, por sua vez, não se deixa convencer, ou no mínimo se “surpreende” com o fato de que Simônides – segundo o texto de Xenofonte, “a quem se reputa uma visão mais apurada na maioria das questões por meio de seu entendimento do que por seus olhos” – se valha de uma opinião vulgar.

Mas, bem entendido, do ponto de vista de Xenofonte, para Strauss, um expoente da filosofia política clássica, é evidente que o ideal da virtude política deva ser superior às riquezas e prazeres mundanos que o tirano deseja. Por outro lado, no âmbito da virtude do sábio, partilha-se, freqüenta-se, permite-se tais desejos, embora seu destino não se encerre aí. Assim, Simônides apela ao discurso do *ordinary human being*, afirmando que, de todas as figuras sociais num regime tirânico, o que é próprio ao tirano é o mais desejável. Hierão, porém, tem para si que o mais valioso é o amor (*philia*), na condição recíproca do ser amado, e que, politicamente, remete à situação em que os súditos obedecem de bom grado. Ora, no exato momento em que Hierão relata os males a que se vê exposto, surge a consideração sobre o *eros* e a *philia*: na condição de governante opressor, um tirano não tem amigos, amores tampouco – que dizer das honrarias? –, pois mesmo estas últimas lhe são prestadas por todos de quem ele é tirano.

Como mencionamos antes, Simônides destaca que a honra, distinguindo os homens dos animais, bem como os verdadeiros homens (*andres*) dos comuns (*anthropoi*), é o bem mais desejável, e que, graças ao seu poder, o tirano pode ser mais honrado do que qualquer outro. A experiência de Hierão mostra, por si só, que os comuns se deleitam mais na companhia do tirano enquanto tal, do que quando este era apenas mais um entre tantos outros, já que, no apelo erótico, os jovens belos desprezam menos os governantes (mesmo que velhos e feios) do que os homens comuns. Assim, aponta Strauss, a falta de escrúpulos do poeta, que, como “professor de tiranos deve aparecer como um homem inescrupuloso e impassível (*hardboiled*)” e que “silencia” ou se abstém de qualquer princípio moral (STRAUSS 2000, pp. 53, 56), em nome dos explicitados prazeres tirânicos, consolida seus propósitos. A relação entre aquilo que não é dito (ou intencionalmente omitido) e a ação ostentada leva Strauss ao seguinte esquema:

“Ele [Simônides] tem que revelar o seu alegado ou real despojamento (*freedom*) da moralidade não pela fala, mas pelo silêncio. Pois, ao fazer assim – ao ignorar a moralidade “pelo feito” (*by deed*) em vez de atacá-la “pela fala” (*by speech*) – ele revela ao mesmo tempo a sua compreensão das coisas políticas. Xenofonte, ou seu Simônides, é mais ‘político’ do que Maquiavel; ele recusa-se a separar a moderação (prudência) da sabedoria (*insight*)” (STRAUSS, 2000, p. 56).

No intercurso dos dois personagens nota-se que quanto mais Hierão recusa a visão comum, afirmando o predomínio de seus males de tirano, mais Simônides o enaltece, ou ainda, como esquematiza Strauss: “Hierão enfatiza as coisas que faltam ao tirano [amor], ao passo que Simônides enfatiza as coisas que o tirano desfruta [honra]” (STRAUSS, 2000, p. 124, nota 45). *No fundo*, entende-se que o propósito de Xenofonte seja a afirmação, para Strauss à *antiga*, de um elemento fundamentalmente utópico apontado by speech ou pela ausência desta: a “possibilidade” acautelada de um governo ideal, nunca efetivado, filosoficamente apartado, posto ao lado do *deed*, mas mais distante ainda do intento moderno, que trata tal possibilidade como uma via de fato para o poder que se efetiva ao ser empreendido. Observe-se que, segundo a hermenêutica straussiana, o poeta chegar a tanto pelo uso de um discurso signatário dos prazeres e riquezas do homem comum, que, bem ou mal, alicia os desejos tirânicos – pois não se apela a valores elevados diante de um líder que assume ter cometido toda a sorte de crimes e que não manifesta sinal de que abdicará de seu poder. E provavelmente, ou ainda mais *no fundo*, o discurso do filósofo político está ciente de não poder mudar os rumos das coisas nem as opiniões sobre elas – não é isso que o interessa –, devendo, portanto, permanecer no registro coloquial. (Como se a questão política tivesse de sair de cena, ou tratada de maneira personalizada, para sua devida consideração).

Assim, do presumido ponto de vista de Xenofonte, o pano de fundo envolvendo o discurso de um discípulo de Sócrates desdobra-se no questionamento do alcance da melhor ordem política.³ Hierão se mostra desgostoso em relação ao sexo, à amizade e à honra, admitindo uma incompatibilidade radical entre tirania e amor, haja vista a opressão e o medo suscitados justamente naqueles de quem esperaria favores voluntários. Para receber tais favores, para ser amado, Hierão deve, antes, “amar”.

Mas, ao contrário do governante bem visto pelos súditos, Hierão desconfia dos povos estrangeiros por ele dominados, dos seus súditos oprimidos que querem se vingar, de seus familiares mais próximos – remetendo-se até aos prazeres do sono que, para Simônides, são naturalmente agradáveis, ao passo que Hierão teme que o matem enquanto dorme e sofre os tormentos oníricos das pessoas que assassinou (*Hierão*, seção VI, 1-8). Mesmo que a origem desses males esteja nas perversões de um homem tomado pelo desejo de subjugar todos os que se lhe contrapõem, a realidade atual da tirania é a de sua necessidade para manutenção da própria estrutura política. A despeito dessa consideração técnica, o relato de Hierão não tem o horizonte do cumprimento do dever nem da realização política, tratando-se apenas de sua satisfação pessoal.

Ao encontro disso, o conselho de Simônides anuncia a possibilidade de o tirano ser mais honrado do que qualquer pessoa, aproximando-o das homenagens prestadas aos deuses: ser feliz sem sofrer os tormentos da inveja – “tua felicidade não fará invejosos” (STRAUSS, 2000, p. 81) – eis a grande conquista que a política garantirá ao tirano. E Simônides exalta caminho político voltado para o desejo de ser amado e honrado pelos súditos. O passado criminoso de Hierão será poupadão de acusações à medida que pôr em prática as *kind actions*. À luz da idéia da conquista da honra por meio de atos bem vistos, um dos conselhos mais prudentemente inescrupulosos de Simônides é que Hierão realize ações benéficas gratificando seus súditos, concedendo prêmios que estimulem neles o “desejo de recompensa” (*Hierão*, seção IX, 7), atribuindo a outrem a função das punições odiosas. Doravante, suas tropas mercenárias não devem mais oprimir nem reforçar a condição servil dos súditos. Garantir o cumprimento da ordem, sim, mas com o intuito de mostrar publicamente que apenas os insidiosos serão punidos, garantindo a necessidade de suas despesas com os mercenários que, observa Simônides, serão os “guarda-costas de todos os cidadãos” (*Hierão*, seção X, 4). Com isso, o poder ilegítimo do tirano reconhecerá a bravura dos seus súditos “em guerra” (não em qualquer caso); prestigiará a “justiça” nos contratos entre particulares (ignorando um governo justo baseado na obediência das leis); prestará socorro aos súditos, protegendo-os de malfeiteiros e ataques estrangeiros (sem que tais súditos sejam livres). Mais até: emulando-os a contribuir para as despesas do tirano, seus súditos, segundo o *maquiavélico*

Simônides, estarão ocupados com seus afazeres particulares e com as recompensas daí obtidas, não dispondo de tempo para pensar nos negócios públicos. É de se notar que a utilidade de tais atos passa ao largo da esfera jurídica. Pois, se se trata, digamos, de um governo sensualista, as suas ações (*as beneficents*) encontram-se na mesma vontade erótica do tirano: o legítimo submete-se ao prazeroso.

Ora, para Strauss, Simônides persuade Hierão no sentido de que o tirano pode (*can*), respeitadas certas condições, tornar seus súditos felizes, o que traz à baila a própria noção filosófica de *bem comum*; e isso porque, retoma Strauss, “na melhor das hipóteses” (*at its best*) busca-se confortar um tirano desenganado (*despondent*). No plano da filosofia política, portanto, é o governo tirânico que se põe em questão enquanto *standard* da *highest political order*. Conforme já se afirmou, o governo baseado na vontade do tirano, cujas ações políticas prescindem da lei, está, por um lado, condenado ao fracasso; pois, sob orientação exclusiva de seus impulsos insaciáveis, ele deseja sem ser desejado. Mas, por outro – e Strauss aqui decanta em Xeno-fonte uma definição *antilegalista* que se amolda às ações benéficas do tirano – “o homem justo é um homem que não prejudica ninguém e ajuda todos os que têm negócios (*dealings*) com ele. Ser justo, em outras palavras, significa apenas *to be beneficial*” (STRAUSS, 2000, p. 74).

Em detrimento do regime constitucionalista, cuja justiça se dá por meio da imparcialidade, e cujas leis podem resultar no mal para os cidadãos (ao menos para os maus cidadãos), a reverência que se presta ao tirano, o fato de enaltecer-lo em vez de acusá-lo, as vantagens anunciadas ao seu governo aproximam a tirania da *highest political order* graças às considerações de Simônides. Donde a conclusão de que, embora os crimes de Hierão comprometam a sua legitimidade, pode-se, ainda assim, ser justo sem o regime das leis – *rule without laws*, diz Strauss, *may very well be just* – na medida mesmo em que ele promove a felicidade dos súditos. Assim, para além da justiça “cega” constitucionalista, em que todos são iguais perante a lei, o governo tirânico, auspiciado por quem se vê mais próximo da sabedoria, avança sobre o *rule of laws*, tornando-se, com seus super-poderes filosóficos, um *seeing law*. O justo, para o sábio, é justo num sentido “transpolítico”, no sentido mais elevado (*highest sense*), por sinal, “irreconciliável [com a idéia] de prejudicar outrem”, simplesmente porque prescinde disso. Ele garante sua posição de homem

justo em função de sua auto-suficiência, diferentemente do homem político, que conta essencialmente com suas ações benfeitoras para ser digno de admiração.

Nesse sentido, a análise filosófica, que até então revelava as mazelas da tirania, mostra também seus laivos em relação à democracia e, no exemplo clássico, à política em Atenas. Fosse um governo acabado nas suas finalidades últimas e estivesse a justiça perfeitamente conforme os padrões de um regime político legítimo, não haveria a necessidade do questionamento do filósofo que põe em xeque a democracia em Atenas (STRAUSS, 2000, p. 75, nota 50).

O fato de o filósofo exercer seu *way of life* no compromisso com a verdade, em que questiona a visão política comum, aventa suspeitas quanto à sua lealdade. Pois, nos contornos do *Xenophon's Socrates* (por sinal, de Strauss), a democracia ateniense via o ensinamento de Sócrates como uma preparação de pupilos, incitando-os, como no caso de Alcebíades, ao desprezo pela vida política estabelecida. Como, então, conciliar o ensinamento da filosofia política com um governo que, no mínimo, veria com maus olhos o questionamento de sua própria ordem, sobrepondo a isso o próprio contexto da liberdade democrática que permitiria tal ensinamento? Em outro diapasão, mesmo depois de tantos *desencantamentos* na modernidade, por que Strauss preserva essa *outdated obsession* com o melhor, contrapondo as *virtudes* dos antigos aos *fatos* obsediados pela ciência moderna? Estaríamos assim nas franjas de uma conclusão que, de fato, reconhece a legalidade, mas como via oculta para o seu próprio questionamento, pois é disso que vive a filosofia política, ao menos a versada pelos antigos segundo Strauss?⁴

Ora, para Strauss, as matérias políticas de Simônides não constituem propriamente o bem maior. O tão cultivado “homem sábio” sabe, não sem razão, que a realização da política, quanto aos seus fins, não se dá entre o homem comum, nem o governante dispõe desse status privilegiado, ao passo que o filósofo, por seus méritos hierárquicos, é tomado como o “líder dos líderes” (*ruler of the rulers*) (STRAUSS, 2000, p. 86). O esboçado aqui, nos motivos escusos de Simônides, revela, entretanto, uma cilada para o líder político, da qual provavelmente ele nunca se dará conta: na medida em que as benfeitorias do tirano atendem aos requisitos do bom governante, ele passa a ser admirado por todos – até por seus

inimigos que, derrotados, o reconhecem como um grande homem. Contudo, seu status de bom governante se afirma pela própria dependência da existência do inimigo (que nunca o amará), bem como do engajamento de seus súditos nas batalhas. Assim, o alcance do amor é mais limitado do que a admiração por causa de uma necessidade de posse que, segundo Strauss, nada tem a ver com a excelência cultivada pelos *real men* (Cf. STRAUSS, 2000, p. 89). Quanto a estes, tamanha a sua excelência que podem reconhecer a grandeza do inimigo vitorioso. Donde o fato de Strauss observar que Simônides distingue o agradável (*pleasant*), a que os homens comuns são mais suscetíveis, do intrinsecamente bom (*good*), caracterizado por um princípio não-hedonista (*nonhedonistic principle*), específico à natureza de um *real man*. Nessa contínua alternância de dependências e desapegos, de necessidade de ser amado e admirado, seja pelas benfeitorias, seja pela grandeza real do líder, tem-se que, enquanto os súditos e o tirano são presididos pelo desejo de posses, o sábio é eterna e simplesmente admirado pelo que ele é.

A análise da *possível* reforma da tirania tem essa capacidade, no entender de Strauss, de problematizar a “natureza das coisas políticas” (STRAUSS, 2000, p. 99), pois, pelos conselhos de Simônides, Hierão pode promover prazeres públicos, saciando ainda seus desejos privados.

Se, por um lado, a leitura do diálogo não tem propriamente o sentido de defender a ilegitimidade da ação política moralmente baixa, por outro, não há como ignorar que os ensinamentos de Simônides ultrapassam as regras limitadas à obediência das leis. O fato de a justiça ser uma *legal justice* cega faz com que ela seja inferior à filosofia, e o Estado no qual ela vigora não pode ser considerado um bom governo, posto que não se orienta pela aspirações mais elevadas de um sábio. De fato ela é organizada, mas padece das limitações impostas pela lei (ou da liberdade negativa da democracia liberal), obstruindo os caminhos virtuosos. Em suma, Strauss tem sempre em mente o *highest point of view*.

Strauss advertira que Xenofonte se posiciona a contrapelo de um constitucionalismo *tout court* que privilegia o cumprimento das leis em detrimento do mérito de seus cidadãos. A bem dizer, Xenofonte se posicionaria, na sua herança socrática, a favor da aristocracia, cuja finalidade é a virtude. Assim, mesmo que “aparentemente” recluso, Xenofonte não tem apreço pelo sentimento patriota (*fatherland*) em relação ao qual,

embora não restem dúvidas sobre a lealdade de seus cidadãos, não se encontram os *real men*. Desse ponto de vista filosófico, os que se organizam pelas leis constitucionalmente instituídas, que até podem ser tomados como membros da *best city*, na verdade, estão “moral e intelectualmente num plano inferior ao dos *melhores indivíduos*” (STRAUSS, 2000, pp. 98- 99). Se um Estado estrangeiro agrupa homens virtuosos, estando, pois, mais próximo da *best political order*, então deve-se decidir pelos melhores que nele habitam, sem nenhum sentimento patriota. Quando se escolhe cavalos, diz Strauss – certamente tendo em conta os brios de Hierão na arte da cavalaria – é preciso procurar os melhores, não necessariamente os cavalos nativos.

A ênfase que Strauss confere aos *real men* permite-nos retomar as considerações de Alexander Kojève, mencionadas no início, no seu artigo *Tyrannie et Sagesse*, feito a convite do amigo Strauss em 1948, para uma publicação conjunta na revista francesa *Critique* (Cf. *Critique*, 1950, 6: 46-55, 138-155). Propomos nestas nossas considerações finais um esboço dos comentários “atualizantes” que, em defesa da modernidade, Kojève dirige contra a leitura de Strauss.

A idéia de que o homem de espírito aristocrático vê a honra como o bem mais valioso recebe da parte de Kojève um tratamento bastante distinto. Se em Strauss o enaltecimento da honra se põe sutilmente a serviço da moderação dos desejos do tirano, Kojève, por sua vez, encontra nessa questão um terreno fértil para desdobrar, do ponto de vista histórico, a incessante luta da humanidade pelo desejo de glória – o então ex-discípulo straussiano, Stanley Rosen, apreciador confesso da *Introduction* de Kojève, nota aqui a “ostensiva revisão hegeliana da doutrina do primado do amor da glória em Maquiavel” (ROSEN, 2003, p. 93)

Como no contexto dos tiranos modernos, que Kojève reconfigura à luz da dialética hegeliana do senhor e escravo, entende-se que a primazia da honra justifica, para o tirano em geral, a sua condição de “senhor” (*master*). *Grosso modo*, eis para Kojève a visão de glória na acepção aristocrático-pagã da antiguidade que, em seguida, passa a ser dialeticamente

complementada pelo mundo judaico-cristão (com sua decorrente mentalidade burguesa): o prazer da honra conta com o prazer (ou *joy*) do próprio fazer, inscrito na mentalidade do trabalhador (*laborer's mentality*), incitando-o a empenhar-se num obstinado esforço voltado para a glória da sua própria atividade. A complemento dos *real men* de Xenofonte, que se dispunham a sacrificar seus prazeres sexuais em nome da conquista da honra, a questão dos tormentos do tirano – tratada antes por Strauss em função da miséria das ações políticas que resultam no desgosto de Hierão – sofre agora, em Kojève, uma profunda modificação: Hierão já se encontra inscrito nas engrenagens irrefreáveis da luta por poder. Sob um governo tirânico, os súditos agem por medo, e os serviços prestados ao seu governante representam a condição de servidão, o que, segundo Kojève, responde pela insatisfação de Hierão.

Assim, a *Fenomenologia do Espírito*, no diapasão kojeviano, tudo engolfa: “O Senhor entra numa luta de morte de modo a fazer com que seu adversário reconheça a sua exclusiva dignidade humana. Mas se o seu adversário é, ele próprio, um Senhor, este será animado pelo mesmo desejo de “reconhecimento” e lutará até a morte: a sua ou a do outro. E, se o adversário se submete (pelo medo da morte), ele se mostra Escravo. O seu ‘reconhecimento’ é, portanto, sem valor para o Mestre vitorioso, em cujos olhos o Escravo não é verdadeiramente um ser humano. O vitorioso, nessa luta sangrenta por puro prestígio, não estará, portanto, satisfeito com sua vitória. Sua situação é essencialmente trágica, uma vez que não há nenhuma saída possível para isso” (STRAUSS, 2000, p. 142).

O reconhecimento (*Anerkennung*) é decisivo para superação dos modos de vida em questão. A finalidade dessa luta não é outra que o desejo do desejo (a ação negadora), apenas propiciado pelo outro. Essa finalidade da satisfação não é exclusivamente de um dos envolvidos senão na medida em que também é do outro. A distinção entre *worthy* e *worthless* faz-se notar a partir do “mesmo desejo por reconhecimento” que, no conflito entre espíritos elevados, seria refletido no risco de quem se empenha na busca do reconhecimento, e que no caso do estadista Hierão (ou Napoleão) se expressa por meio do desejo infinito de reconhecimento, ou “Estado universal homogêneo”.

Valendo-se da perspectiva do burocrata letrado a par dos interstícios da vida política (é claro que não apenas disso), Kojève propõe uma separação radical entre as considerações straussianas que têm em vista a promessa de contentamento anunciada por Simônides, e as palavras de ordem da política, circunscritas pela relação governante e cidadão. E, para salientar a importância do reconhecimento nas relações sociais em geral, Kojève exemplifica em tom jocoso a disparidade desses âmbitos:

“um político medíocre pode ser objeto de intensas e autênticas afeições dos súditos, assim como um grande estadista pode ser admirado sem suscitar nenhum tipo de amor... ademais, o sucesso político mais bem acabado é perfeitamente compatível com uma vida privada profundamente infeliz”. (STRAUSS, 2000, p. 143).

Assim, a felicidade não entra na conta da luta por reconhecimento, nem mesmo no caso da tirania que, em vez do “amor”, busca a “satisfação”. De qualquer forma, esse “político medíocre” de Kojève se assemelha ao tirano desconsolado retratado por Strauss; ambos se perdem numa debilidade de afetos que põe em risco a estabilidade do governo, não se dão conta do sentido mais premente do homem disposto a se sacrificar em nome de algo mais elevado, seja a honra em Strauss, que cria uma passagem para a sabedoria, seja o reconhecimento que, na crônica política kojeviana, se presta ao grande estadista.

Além disso, se Strauss ressalta a falta de escrúpulos do poeta Simônides, desimpedido, na figura do sábio, de qualquer regra moral, Kojève inscreve-se, ele próprio e sem maior mesura, no registro do tirano criminoso. A despeito das intenções não declaradas na filosofia política que Xenofonte representa, e que pairam sob os ensinamentos de Simônides, salientando para Strauss a permanente tensão entre os modos de vida do filósofo e do homem político, o que está em questão agora é a própria realização histórica da política. Assim, as finalidades humanas do amor e da amizade, ou até mesmo da justiça, são, segundo Kojève, instrumentos para “conquistar a afeição dos súditos”. No caso, o tirano dispensa o uso do medo na política e procura, nas vias da emancipação (*Aufklärung*), reduzir ao mínimo aqueles que se encontram numa condição servil, cujo reconhecimento se mostra insatisfatório ao governante, promovendo assim uma maturidade política: “A *injustiça* perturba Hierão

apenas na medida em que o impede de ser ‘reconhecido’, e é apenas com vista à obtenção de ‘reconhecimento’ que ele praticaria a virtude. Em outras palavras, ‘virtude’ e ‘justiça’ são apenas meios de impor sua autoridade sobre os súditos, mas não fins em si mesmos.” (STRAUSS, 2000, p. 143, nota 1).

Para Kojève, a “insatisfação” de Hierão deriva da falta de reconhecimento de sua autoridade que, por sua vez, só poderia ser admitida por homens tão dispostos quanto ele ao sacrifício de suas vidas, e não por um *loveless sex*, na feliz expressão de Aakash Singh. Mas, mesmo no caso de Hierão, não se trata de uma perda total de autoridade. Tampouco a precariedade de seu governo é fruto exclusivo do uso da força, pois a autoridade do poder político de um “désputa” não se apóia exclusivamente na força. Num “sentido pejorativo” do governo tirânico, diz Kojève, o domínio emerge do poder daqueles (maioria ou minoria) que, de início, aderiram à sua causa, o que ilustra o reconhecimento daqueles que o aceitaram, como também dos que lhe resistiram. Contudo, o tirano enquadrava-se no “desejo ilimitado” do reconhecimento que, ao ser obedecido voluntariamente tornando-se líder de toda a humanidade (*the whole of mankind*), obtém satisfação. Assim, seja liberal ou désputa, esteja diretamente comprometido ou por detrás das decisões, as ações do líder se dão na esfera estritamente política e, portanto, do “controle social”, que nada tem a ver com a presunção de questões libidinosas, o que parece configurar certa imaturidade intelectual a Strauss, um típico “caso patológico” de solipsismo do filósofo isolado, cúmplice de uma verdade individualmente revelada – e aqui Kojève monta uma cilada para Strauss – que só comunicará a outrem tal conhecimento na medida em que busca reconhecimento e admiração. (STRAUSS, 2000, pp. 158, 159).

Não podemos perder de vista os traços de estadista contemporâneo que Kojève atribui a Hierão, que mais e mais deve se impor sobre os seus, abrindo mão do reconhecimento, caso não lhe reste senão a decisão de matar. Suas ações tendem, portanto, a um Estado “politicamente e socialmente homogêneo”, como resultado de um trabalho coletivo. O caráter imperioso de seu governo se explica:

“Se se entende que esse Estado é a atualização do supremo ideal político da humanidade, então pode-se dizer que a ‘satisfação’ do líder

desse Estado constitui uma ‘justificação’ suficiente (não apenas subjetiva, mas também objetivamente) da sua atividade” (STRAUSS, 2000, p. 146).

Kojève inicia sua leitura apontando para o silêncio de Hierão diante dos conselhos de Simônides. Trata-se, por um lado, do caráter “poético” ou “ídílico” da fala do sábio, cujos argumentos estão presos a um ideal utópico completamente distante dos *currents business* da política. E, por outro, da própria sobriedade do líder que ignora tais conselhos filosóficos. Ao aconselhar o *modern tyrant*, tendo em conta a efetividade da política, o “novo Simônides” deve evitar essa utopia da possibilidade straussiana nunca realizada por ser elevada demais. Para Kojève, a figura do sábio se define pela “auto-consciência” que se dá, hegelianamente, através da onisciência de uma época determinada; ao passo que o filósofo, no mesmo sentido de Strauss, é aquele que busca a sabedoria, e que, em tese, *sabe* melhor governar, mas, frente à problematicidade interna à *questão*, não o quer.

O ponto de partida para Kojève é que *tudo* se orienta pela questão da “finitude humana”, obrigando o indivíduo, nas suas “possibilidades existenciais”, a escolher aquilo que mais lhe convém. Contrário a Strauss, para quem a figura acabada do sábio tem como ápice a *teoria* ou a contemplação da verdade – o que assegura a tensão entre os modos de filosófico e político – Kojève põe em xeque essa visão tradicional do filósofo encerrado em sua torre de marfim, cujo trabalho filosófico está a serviço de seu mundo ideal, e ironiza tal atitude, em plena metade do século vinte, (seja ele o aristocrata pagão do jardim de Epicuro, seja o burguês cristão membro da República das Letras), que se vale de todos os sortilégios para aconselhar o tirano, querendo com isso que não se atente para sua vida filosófica. Afinal, o filósofo corre o risco de enlouquecer, por não expor suas verdades no *market place* socrático, e de desenvolver uma *mentalidade enclausurada* (*a cloister mentality*), partilhada apenas por amigos seletos: “Strauss, concordando com Xenofonte, parece admitir esse egoísmo radical da vida filosófica” (STRAUSS, 2000, p. 152). Nesse claustro, a certeza subjetiva (*Gewissheit*) do filósofo, que, a partir do critério de evidência, coincide com a verdade objetiva (*Wahreit*) do Ser, é tão válida quanto a lógica sistemática de um louco, que tem para si “algo”

que nenhum outro homem (um *uninitiate*) consegue ter acesso. Em outras palavras, apenas *acreditando* na “imutabilidade do Ser” o filósofo prossegue em sua busca da verdade eterna – seja pela “revelação divina” do Criador, seja pela “intuição platônica” das idéias.

A amizade entre Strauss e Kojève denuncia, ao mesmo tempo, o estancamento de suas posições teóricas, pois tal busca é, a bem dizer, produto que se insere num processo universalizante. E, conforme Kojève entende, para o “ateísmo hegeliano”, o “Ser é essencialmente temporal”, “cria a si mesmo na medida em que é discursivamente revelado no curso da história”. O Ser, na leitura hegeliana de Kojève, está diretamente contraposto ao Nada enquanto momentos abstratos desse processo temporal efetivo, em que um determina o outro – como se o Nada se fizesse presente na medida em que é o Nada de algo que, por sua vez, vem a Ser. O temporal e o eterno – em Platão, inconciliáveis – tornam-se estruturas do Conceito que se exemplifica na própria inteligibilidade da História. Dada essa estrutura do Conceito que se revela em estágios, não há para Kojève como separar a verdade da história. Ou seja, as lutas políticas – o tempo (História) e o espaço (Estado) – são muito mais barulhentas e tumultuadas que o silencioso jardim em que o filósofo egoísta pretende se resguardar no almejo de um princípio transcendente da verdade. E se esta não se dá em ambiente isolado (no fundo, “teísta”), e se o discurso que a revela é parte integrante da História, então o filósofo (espécie de virtuoso da dialética) vai mais ao encontro do real, aconselhando abertamente o tirano, do que qualquer outro indivíduo.

Kojève se mostra avesso ao delineamento straussiano de uma “pequena elite” ou uma “elite intelectual”, que acaba por cultivar preconceitos em vez de superá-los e adere ao ensinamento doutrinal num clube de aristocratas – “aristocratas americanos rurais”, diria o rebelde Stanley Rosen, indagando-se, de maneira luminar, sobre aquilo que se disseminou nos Estados Unidos sob a forma de *think tanks* conservadores, agregados dos governos de Ronald Reagan e dos Bushes:

“O ensinamento “conservador” ou “prudencial”, comum a Platão e Aristóteles, é transformado numa tese filosófica generalizada de acordo com a qual o *gentleman*, isto é, o aristocrata rural, é a imitação prática do – e aponta para o – filósofo. Eu considero isto impossível. É filosoficamente equivocado, e tem más consequências para a filosofia.”

E, mais adiante, Rosen questiona:

“Devemos seriamente acreditar que a saída para a crise pós-moderna está em reabilitar uma versão americana do *gentleman* do século dezoito ou dezenove inglês? E, se assim for, o que esse *gentleman* tem em comum com o populismo contemporâneo que se passa por conservadorismo?” (ROSEN, 2003, pp. 136-137).

Por princípio, nada justifica que o juízo de uma minoria seja melhor que a aclamação da massa. De modo que Kojève também se pergunta sobre o mérito desses poucos juízes competentes com quem o sábio straussiano compartilha *esotericamente* suas verdades, parafraseando:

“O homem sábio, [diz Strauss], está satisfeito com a aprovação de uma pequena minoria. Ele busca apenas a aprovação daqueles que são ‘excelentes’ (*worthy*), e isso pode ser feito apenas em pequeno número. O filósofo, então, terá de recorrer à instrução *esotérica* (de preferência oral) que lhe permite, entre outras coisas, selecionar os ‘melhores’ e eliminar os de ‘capacidade limitada’ que são incapazes de entender as alusões ocultas e as implicações tácitas” (STRAUSS, 2000, pp. 154-155).

No *Hierão*, Strauss estabelece a dualidade de interesses: o tirano Hierão deseja ser amado e, para tanto, deve se tornar um benfeitor; Simônides nada faz, cultiva apenas seu caminho filosófico, alude à excelência dos que não se prendem a este mundo e contenta-se com a admiração de poucos. Para Kojève, porém, o amor se restringe ao seio familiar, em que a mãe ama seu filho independentemente do que ele faz. Já na vida política, a admiração em jogo não se funda na paixão do ser amado, posto o seu caráter racional, tratando-se de ações em vista do reconhecimento. A “atualização” do desejo por meio da ação – e acrescenta Kojève, “a ação negadora, uma vez que o objetivo é negar a imperfeição existente, sendo a perfeição apenas no que se deseja, ainda não obtido” – responde pelo reconhecimento e retoma, nas suas origens, uma insatisfação fundamental, donde poder-se afirmar que o agir humano se dá sempre no sentido de negação do atual. Assim, Hierão e Simônides agem e “não apresentam nenhuma diferença essencial”, pois mesmo a admiração em relação ao poeta denuncia o esforço de uma ação e, portanto, depende do reconhecimento. (STRAUSS, 2000, p. 158).

Mas, na verdade, o rebaixamento dessa figura straussianamente intelectualizada é muito maior, pois o fazer intelectual é muito mais vã e dependente da admiração dos outros do que a atividade do homem de ação (Cf. STRAUSS, 2000, p. 162). Até então, flertava-se com a idéia de que o tirano deseja ser amado por todos; agora, Kojève aventa que só os líderes democráticos dependem da opinião da maioria, já que o tirano não se vale da popularidade na vida política. Hierão pode muito bem satisfazer-se com a admiração dos seus “amigos políticos”, da mesma forma que Simônides com os seus discípulos eleitos, de modo que ambos buscariam algo restrito aos que de antemão são “dignos” de reconhecê-los. E, no caso do filósofo, Kojève adverte que há o risco maior, em relação aos que supostamente teriam dignidade para reconhecê-lo, de concernir apenas àqueles que o aprovam, sem nenhuma espécie de luta por reconhecimento.

Kojève contrapõe-se à teologia, e pretende estabelecer, no lugar desta, a Sociedade, o Estado e a História, como os responsáveis pela realidade das coisas. Assim, a verdade não se revela ao filósofo isolado porque, no limite, sequer saberíamos da existência de tal pessoa que, segundo sua própria vontade, decidiu ausentar-se do mundo. O fato de Sócrates “discutir” e ter com os outros não faria sentido, caso consideremos, como quer Strauss, a auto-suficiência e desinteresse do filósofo pela opinião alheia. Na verdade, o retrato que Strauss faz do tirano lascivo e do filósofo afeito ao “prazer filosófico” denuncia uma espécie de mal-estar às antigas que precisa a todo custo delimitar o momento mundano do prazer físico e o momento purificado da busca mais elevada.

A partir de asserções de caráter fortemente nietzschiano, Kojève elucida o modo como a teologia cristã corrompe (*spoil*) os “prazeres do ciúme e da inveja”, os quais, embora avessos, comporiam as etapas do reconhecimento: “está-se insatisfeito consigo mesmo quando se está pior do que outrem”, observa Kojève em nota:

“Ora, um cristão sempre tem a seu dispor um outro que é melhor do que ele próprio, sendo este Outro o próprio Deus, que se fez homem para facilitar a comparação. Na medida em que esse homem, ao qual o outro se compara e tenta imitar em vão, é para ele um Deus, o cristão não experimenta a ‘inveja’ nem o ‘ciúme’ em relação a ele, mas apenas uma pura e simples ‘inferioridade complexa’, o que, entretanto, é

suficiente para impedi-lo do reconhecimento de sua própria virtude e sabedoria, e do desfrute do reconhecimento” (STRAUSS, 2000, p. 160).

Kojève, aqui, pensa numa dificuldade epistêmica da “certeza subjetiva” que busca distinguir o prazer da virtude. Embora tal distinção seja concebível do ponto de vista do questionamento filosófico, ela não é percebida no momento da ação, o que impossibilita *saber* se, primeiramente, o filósofo busca a verdade e pratica a virtude em nome delas mesmas (sendo o prazer apenas uma decorrência), ou se o faz tendo em vista apenas o prazer proporcionado, ou ainda, se ele busca uma espécie de auto-admiração de sua própria capacidade.

O critério de verdade, divisado pelo filósofo, carece de interlocução. Ao exorcizar a influência do filósofo sobre o governante, a fim de, na verdade, reservar um espaço para o seu modo de vida, a leitura de Strauss boicota qualquer possibilidade de satisfação filosófica a partir do reconhecimento. Além disso, a ênfase ao apego de Hierão serve justamente para esmiuçar a mundanidade tirânica, isentando, por outro lado, o filósofo de qualquer responsabilidade. Mesmo que este desejasse a companhia de outros, a fim de suas evidências não equivalerem às de um louco, isso não o levaria a nenhuma mudança expressiva na sua atitude, pois, segundo Kojève, trata-se de um conselho livresco (*a bookish advice*), ou acadêmico, comprometido ainda com suas teorias, desvinculado e descontextualizado da realidade das questões políticas – e como não quer se dedicar integralmente à política (pois não há tempo a perder), ele prefere aconselhar o tirano, que é mais suscetível aos conselhos filosóficos. Fosse ter com um democrata liberal, a conversa tomaria mais tempo (Cf. STRAUSS, 2000, p. 168). O filósofo que, para Strauss, desfruta de uma visão privilegiada situa-se, aos olhos de Kojève, numa *poor position*, ainda que possa vir a reunir e a realizar, revolucionariamente, atributos tais como o de um estadista:

“Com efeito, sempre que um filósofo, não envolvido ele próprio nas questões de Estado, guiou um de seus discípulos nessa direção, o discípulo – por exemplo, Alcebíades – recorreu a métodos tipicamente ‘tirânicos’. Por outro lado, sempre que um estadista atuou abertamente em nome de uma filosofia, ele o fez como um ‘tirano’ [...] Em suma, de todos os possíveis estadistas, o tirano é inquestionavelmente aquele

que com mais probabilidade recebe e implementa os conselhos do filósofo. Se, ao recebê-los, não os implementa, ele deve ter muito boas razões para isso. E mais, na minha opinião, essas razões seriam muito mais convincentes no caso de um governante não-‘tirânico’”
 (STRAUSS, 2000, p. 165).

O questionamento filosófico das coisas “mais importantes”, assinalado por Strauss, apresenta silenciosamente a sua contraproposta política em favor da moderação e, bem ou mal, da vigência do regime legal segundo os propósitos do bem comum. Isso, porém, para resguardar o seu esquema permanentemente investigador (*zetético*) da vida filosófica, a despeito da vida política efetiva.

De certa maneira, o trabalho incessante da figura do sábio em Kojève, que busca satisfação completa na autoconsciência, não se estende a todos os integrantes do processo histórico, nem mesmo ao filósofo straussiano, uma vez que na história não consta o registro de um Estado universal de filósofos. Pois, até o momento, *quem* agiu de fato foi Napoleão; os filósofos apenas posteriormente se deram conta disso. A partir da efetividade do “governo do sábio”, cuja sabedoria historicamente realizada chega a termo na grande estatização, o esforço humano do pensamento e do trabalho atinge a satisfação, ou – na esteira desgraçada da pós-modernidade – o nada inconsciente, truncado e diversificado.

Em contrapartida, a defesa em Strauss da afirmação da filosofia política clássica presta-se, sobretudo, à permanência de uma natureza humana – não à sua historicidade. Assim, o homem não opera exclusivamente no terreno hegeliano do real racional, já que, no limite, as paixões transtornam. Rejeita-se assim a possibilidade de um reconhecimento universal do grande estadista tirânico do Estado universal e homogêneo, ou ainda de um mesmo desejo de reconhecimento que mobilize o filósofo e o estadista. O critério de verdade, baseado na sociabilidade, se mostra falho para Strauss, na medida em que se integra na História e dispensa os méritos de *quem* avalia a dignidade do outro, o que, na hierarquia resgatada dos antigos, é tarefa para poucos.

¹ Tal é a ambição de Strauss: entendê-los como eles próprios (se) entendiam. Do contrário, estaremos enredados num historicismo positivante – à maneira de um especialista que, sob a égide pretendidamente científica, se aliena da própria história para dela falar, que a reduz a um conjunto de fatores externos, subordinando a ação e pensamento políticos a uma seqüência de eventos históricos, sem que se tenha em mente, ao fim e ao cabo, nenhum juízo de valor. Em suma, tal historiador abstém-se de verdades que não sucumbiram ao – e que não são frutos do – tempo, pretendendo apenas encontrar as *razões históricas* que levaram os autores do passado a dizer o que disseram. Aos olhos de Strauss, o problema aqui é primário: esquece-se de que não há razão para se interrogar o passado se, na própria investigação do historiador, não se encontra uma permanência de problemas – por exemplo, se os problemas formulados por Platão não são, fundamentalmente, também os nossos, ou mesmo se as *ações políticas* do passado não eram presididas por tais problemas. O historicismo se condena, em última análise, a uma gratuidade investigadora, pouco importando o objeto em questão. A pretensão do intelectual-cientista contemporâneo de historicizar um pensamento do passado, apreendendo nele mais “verdades” do que o seu próprio autor foi capaz de apreender – e isso a partir de determinações extrínsecas que o teriam levado a se manifestar – mostra-se alheia às censuras e perseguições a que a filosofia política está submetida, ponto esse, para Strauss, imprescindível na concepção esotérica da filosofia política. Assim, a suspeita quanto aos méritos imagéticos do espelho antigo, em vez de desmerecer a leitura de Strauss, parece favorecer sua hermenêutica, pois denuncia a incapacidade de o intérprete da *nova ciência política* perceber as nuances presentes num autor antigo. Ora, o que se tem por notório é que Strauss estuda a filosofia política clássica por acreditar que isso permite entender melhor o pensamento político atual, e não encerrar o passado num relicário para especialistas de plantão. Portanto, criar suspeitas quanto ao interlocutor escuso a que suas interpretações se dirigem não reforça nossas intenções de entender o sentido straussiano da crise da modernidade. Mesmo não perdendo de vista a distinção empregada tantas vezes por ele entre conhecimento exotérico e esotérico ou, *grosso modo*, entre o que o filósofo antigo ensina às massas (*hoi polloi*) e aquilo que apenas os discípulos eleitos têm condições de apreender, é importante ressaltar que a leitura de Strauss, por tortuosa que seja, parece mais apontar para a habilidade de o filósofo antigo polemizar os temas políticos (o questionamento da *doxa*), do que buscar uma interpretação que esgotar definitivamente o pensamento do autor em questão. É claro que esta última possibilidade não se desfaz tão facilmente assim, ainda mais tendo em conta que a teologia parece oferecer um lastro denso em apoio a Strauss como crítico da *crença* na ciência moderna. É bem possível que estejamos diante de um programa político, de uma retomada dos ensinamentos da filosofia política clássica, que se volta para a busca da verdade a partir da manutenção da virtude aristocrática, contraposta a finalidades instrumentalmente úteis de uma ciência calçada na produção de conforto humano, em detrimento de qualquer ideal mais elevado. Que se considere, ainda, a “*intransigência*” dessa busca do filósofo, à maneira antiga, que pode ser danosa aos interesses da vida política. Assim, nesse momento estanque que separa o pensamento antigo do moderno há uma causa nobre que pode ser vislumbrada e, se não for muito tarde, defendida.

² Sobre alguns meandros político-institucionais da adesão do pensador russo à *Resistance Française* em 1939 e, depois de 1943, da sua participação no Ministério da Economia, ano em que encerra seus *Séminaires* sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ver Singh, A. *Eros Tiranos: Leo Strauss and Alexandre Kojève debate on tyranny*, University Press of America, 2005.

³ Na tradução de *Apologia de Sócrates*, de Xenofonte, Ana Elias Pinheiro trata dos autos do processo que levaram à condenação de Sócrates, tendo em conta “atitude crítica de Sócrates, quer à democracia, quer à tirania”, e considera: “O retrato que Xenofonte parece ter querido traçar do mestre é o de um homem justo e descomprometido com os regimes vigentes: a sua atuação era ditada pela conformidade às leis e não pela ordem dos governantes”. Pinheiro, A. E. *Xenofonte. Apologia de Sócrates*, Máthesis, 12, 2003, pp. 113-164.

O ponto pacífico em Strauss é que, por meio do conselho de quem se volta para a sabedoria, o tirano *sabe* governar. Ao encontro disso, pondera Strauss, “apenas o conhecimento, e não a força e a fraude, ou a eleição ou, acrescentaríamos, a herança fazem de um homem um rei ou governante” (STRAUSS 2000, p.74). Mas não é propriamente o conteúdo do ensinamento que chama a atenção de Strauss. Trata-se, antes, das condições em que se o enuncia, isto é, a democracia ateniense condenou Sócrates à morte e Xenofonte ao exílio. Não se expõe publicamente o ensinamento que enaltece a tirania – em primeira pessoa, por um cidadão integrado à ordem política instituída. O mesmo não se dá com uma ordem já tiranizada e, sobretudo, por meio de uma conversa particular, na voz de terceiros.

⁴ Nos Estados Unidos, dentre as diversas ramificações de discípulos na *straussian geography*, há aquela que se apelidou de *west coast straussianism*, sendo Harry Jaffa um dos principais representantes dessa corrente, fazendo o papel de revisor do *German emigre* em solo americano: “Jaffa discute que Strauss se movia de Maquiavel a Sócrates, do mais baixo ao mais elevado. Sócrates foi a preocupação de Strauss nos seus últimos anos. Sócrates lhe foi tão central porque o ponto para Strauss era a filosofia política e Sócrates [diz Jaffa] ‘foi o homem que parecia ter descoberto [...] a filosofia política. [...] As reflexões de Jaffa a este respeito não são inteiramente positivas.’ ‘O modo de vida socrático era uma contínua demonstração de que os governantes de Atenas – e é claro de qualquer regime político alhures – não sabiam as coisas que pensavam saber, cujo conhecimento estava implicado em cada ação que eles tomavam.’ A demonstração teve verdadeiras implicações políticas: ‘Ao dizer que os estadistas deveriam conhecer o que precisavam conhecer, Sócrates insinuou que todo regime existente era deficiente, e que se tinha um dever de se transformar em algo melhor – em última análise no melhor regime.’ Neste ponto Jaffa extrai, furtivamente, uma conclusão notável: ‘isso, é claro, implicou numa deslealdade com Atenas suficiente para justificar a execução de Sócrates.’ A prática da filosofia política socrática e forçosamente de toda a filosofia política segundo o modo socrático, por exemplo, da prática da filosofia política do próprio Strauss, implica a deslealdade para com Atenas – ‘é claro em relação a qualquer lugar’ [...] Ao mesmo tempo, a conexão mais óbvia de Strauss com a América foi a sua ‘intensa exposição de Locke e da influência massiva de Locke sobre a América.’ Strauss fora ‘cuidadoso ao enfatizar a falta de sobriedade final, mesmo que escondida, de Locke’, ou seja, o seu mau modernismo. Strauss foi desleal para com a América, pelo menos tão grande quanto Sócrates em relação à Atenas” Cit. In Zuckert, M. e Zuckert, C., *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, 2006, pp. 241-242. Importante destacar que o mapeamento feito pelo casal straussiano, em entrevista ao tradicional semanário *Chicago Reader* [*Defending Strauss*, Chicago Reader, 24 de agosto de 2007], foi “motivado por um profundo sentimento de gratidão a ele [Strauss] como nosso professor e [...] por certa indignação íntegra (*righteous indignation*) com a injustiça que lhe tem sido feita”.

Referências bibliográficas

- KOJÈVE, A. *Tyranny and Wisdom*, in. STRAUSS, L. *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 2000.
- MCDANIEL, R. A. *The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss's Idealist Ethics*, in Political Theory, Vol. 6, No. 3. (Jun., 1998).
- PINHEIRO, A. E. *Xenofonte. Apologia de Sócrates*, Máthesis, 12, 2003.
- ROSEN, S. *Hermeneutics as Politics*, Yale University Press, 2003.
- SINGH, A. *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève debate on tyranny*, University Press of America, 2005.
- SMITH, S. B. *Leo Strauss's Platonic Liberalism*, Political Theory, Vol.28, No.6 (Dec., 2000), pp.787-809.
- STRAUSS, L. *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 2000.
- ZUCKERT, M. and ZUCKERT, C., *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, 2006.