

A ANÁLISE TEXTUALISTA NA TEORIA POLÍTICA

O Thomas Hobbes *de* Leo Strauss

Ronaldo Tadeu de Souza ⁽¹⁾ 

E-mail: ronaldolais@yahoo.com.br

⁽¹⁾ Universidade de São Paulo (USP), Departamento de Ciência Política, São Paulo - SP, Brasil.

DOI: 10.1590/3610713/2021

Introdução

Os estudos em teoria política, desde que a área foi estabelecida nos Estados Unidos, nos anos 1950, com a presença marcante dos emigrados alemães, sempre tiveram como preocupação averiguar os modos, estilos e estratégias de leituras para compreender o pensamento político canônico. Na medida em que a construção e/ou reconstrução da teoria política postulava a necessidade de reler – com vistas a melhor entender o que se passava nas sociedades ocidentais em crise – o que disseram e escreveram os grandes autores – os clássicos – da filosofia política, de Sócrates a Marx, era premente a formulação de métodos e modalidades de investigação adequadas para este enorme empreendimento acadêmico.

Dentre os *emigrés* que constituíram a área de teoria política (no âmbito dos departamentos de

ciência política estadunidenses) o que mais dedicou seu tempo ao estudo do cânone foi Leo Strauss.¹ A maioria dos textos por ele publicados, frutos de conferências, palestras, aulas e de ensaios em revistas acadêmicas – desde que assistiu aos cursos de Heidegger na Marburg dos anos 1920 até sua morte em 1973, quando (após aposentar-se na *Universidade de Chicago*, onde lecionou por duas décadas no departamento de ciência política) era professor no *ST John's College* em Annapolis – consistiu de refinadas e densas análises hermenêuticas de autores como Espinosa e Rousseau, Platão e Hobbes, Max Weber e Tucídides, Aristóteles e Maquiavel, Locke e Burke. Seu estilo de leitura e a dicção dos seus artigos pouco se confundem com a de outros intérpretes. A erudição e o rigor circundados pela beleza expositiva de sua escrita foram quase incomparáveis ao longo do século XX. Um dos seus mais conhecidos trabalhos é *The political philosophy of Hobbes: its genesis and its basis*, escrito em 1936, quando ainda vivia na Europa.

Artigo recebido em: 10/09/2020

Aprovado em: 30/03/2021

Assim, se quisermos examinar a técnica de leitura, um estudo de caso, por assim dizer, de Leo Strauss, o texto sobre Hobbes é um dos mais indicados. Além disso, ainda que não seja o escopo precípuo do texto, poderemos averiguar em alguns pontos específicos deste estudo a fundamental importância que o pensamento do autor de *Leviatã* teve para os problemas enfrentados pela teoria política de Leo Strauss, bem como o aspecto sugestivo da leitura straussiana para a interpretação de textos, teorias, conceitos, formulações e suas implicações no âmbito das ciências sociais e humanas. A modalidade textualista de investigação, nesse sentido, é um recurso rigoroso concernente à atividade de pesquisa para os que lidam com o pensamento de autores clássicos das humanidades e de como estes podem informar outros modos e estilos de abordagem (empírica, qualitativa, discursiva, metodológica) dos problemas sociais, políticos e culturais em nossas sociedades.

O objetivo deste artigo, então, é expor de maneira reconstrutiva a análise textualista-hermenêutica de Strauss sobre Thomas Hobbes, tomando dois eixos de problematização para estruturar a presente argumentação: o primeiro, já sugerido, compreende a leitura e comentário de *The political philosophy of Hobbes*, doravante *PPH*, que nos oferece um momento fundamental para averiguar a modalidade textualista de análise da filosofia política clássica; no segundo eixo argumento que, da leitura textual straussiana, decorre a noção de que na teoria política de Hobbes a busca pela estabilidade existencial (entendida aqui como liberdade, paz, segurança e propriedade) é o aspecto crucial do pensamento do filósofo inglês. O artigo está organizado da seguinte maneira: na primeira seção exponho por que Leo Strauss decide dedicar, na sua trajetória de teórico político, um estudo sobre Hobbes; na segunda, apresento, brevemente, a técnica de leitura straussiana; na terceira, reconstruo alguns pressupostos filosófico-políticos do *PPH* no que diz respeito à visão de Hobbes sobre as pessoas; e, na quarta parte, argumento reconstrutivamente, a partir dos capítulos IV, VI e VIII, *Aristocratic virtue*, *History* e *The new political science* respectivamente, fazendo emergir da interpretação de Strauss a estabilidade existencial como resultado de sua leitura da obra de Hobbes.

O caminho passa por Hobbes

Strauss nasceu em 1899 na cidade alemã de Kirchhain, em Hesse, e foi educado, primeiramente, no prestigiado *Gymnasium Philippinum*, próximo de Marburg. Leo Strauss, como todo judeu-alemão vivendo nas primeiras décadas do século XX, preocupou-se com a causa e destino judaicos,² de modo que esses fizeram parte indissociável de suas reflexões filosóficas. Ainda nesse período inicial, ele passa pelas universidades de Marburg e Freiburg. Foi nesses centros da excelência filosófica alemã e europeia que Strauss conheceu Heidegger³ e o pensamento fenomenológico (*Dasein*). Nessa ocasião, ele publica uma série de artigos sobre a questão dos judeus e participa de algumas casas de cultura, estudo e pesquisa judaicos, como a *Freies Jüdisches Lehrhaus (Casa Livre de Estudos Judaicos)* (Smith, 2009, pp. 13-16). Entretanto, de modo diverso a outros judeus-alemães ou judeus residindo na Alemanha, que tinham um compromisso prático com o sionismo, a relação de Strauss com este era “*altamente acadêmica e intelectualista*” (Zank, 2002, p. 8). Com isso, inicia seus escritos sobre o problema judeu ressaltando os aspectos históricos, culturais e até epistemológicos da questão – no conjunto de pequenos textos agrupados no tópico *Sociological historiography* que consta no ensaio *The Early Writing (1921-1932)*, Strauss afirma que o problema de toda religião, a judaica inclusive, tem de partir dos mistérios da transcendência, da “*experiência [do] totalmente outro*” ([1924] 2002, p. 112), do para além do “*humano*” (p.112). Leo Strauss chegava a compreender que suas indagações enquanto judeu-alemão eram indagações acerca da perenidade das questões verdadeiras da existência humana, em particular nas sociedades modernas. Seu passo seguinte deu-se com a leitura de *O conceito do político* de Carl Schmitt. Nesse período, ele testemunhou o surgimento e a queda da República de Weimar.

A interpretação de Weimar nos escritos jurídicos e políticos de Schmitt foram fundamentais na construção da teoria política de Leo Strauss, pois é nas imperfeições schmittianas que ele encontra espaço para estudar Thomas Hobbes. Por que o autor de *Leviatã*? Além dos próprios autores alemães mais influentes do fim do século XIX e início do XX (como Nietzsche, Heidegger e Max Weber), o inglês Thomas

Hobbes era um dos filósofos mais lidos no período da República de Weimar. Dentre os inúmeros eruditos alemães – mandarins das grandes universidades humanistas e que cultivavam a cultura clássica (Ringer, 2000) – que estudaram Hobbes, estavam Tönnies, Meinecke e Cassirer (Keedus, 2012, pp. 323 e 324). As preocupações entre eles variavam da ansiedade em entender mais acuradamente o estatuto do indivíduo no contexto de mudanças políticas e sociais às ideias de razão de Estado a direito natural. Hobbes era o autor da crise – no momento da crise. Carl Schmitt, com seu *O conceito do político* respondia a esses dois registros – histórico e político, dadas as incertezas e indeterminações da República de Weimar, e filosófico, concernente a melhor interpretar, no âmbito teórico, as questões mais urgentes. No entanto, *O conceito do político* não era um texto comentando o pensamento político de Hobbes enquanto tal; ao invés disso, mobilizava o espírito hobbesiano para argumentar de forma intensa e incisiva que a política se define pela noção tangível de amigo e inimigo. Assim, na busca por demonstrar a indecisão do “parlamentarismo precário” (Anderson, 2002, p. 320) de Weimar, Schmitt encontra na teoria da guerra de todos contra todos de Hobbes a pressuposição para sustentar o Estado como tendo que definir existencialmente quem eram seus inimigos. Para aplacar a guerra, era necessário assumi-la concretamente, definindo o inimigo. Esta consideração da existência de inimigos (plurais, sempre presentes e valorizados do ponto de vista moral) não convencia Leo Strauss. Em sua compreensão, era uma maneira de dar andamento à questão da crise de Weimar tendo como pressuposto o mesmo liberalismo que ocasionava a crise; “em termos mais agudos a crítica [de Schmitt] ao liberalismo pretendia aperfeiçoá-lo” (Meier, 2008, p. 23). Com efeito, Strauss ([1932] 2008, p. 168) dirá que:

A crítica do liberalismo [...] de Schmitt só poderia ser consumada se fosse possível conquistar um horizonte para além do liberalismo [...] Num horizonte semelhante, Hobbes lançou as bases do liberalismo [...] Portanto, [...] uma crítica radical do liberalismo [...] só é possível com uma compreensão adequada de Hobbes.⁴

Saindo da Alemanha para a França e depois para a Inglaterra, Strauss dedicou-se, então, a estudar a filosofia política do autor de *Leviatã*. Mas, embora em situação não tão convulsiva como a que testemunhou em Weimar nos anos 1920, suas preocupações permaneciam praticamente as mesmas. A recusa à modernidade (liberalismo, democracia e socialismo) marcaria o conjunto de sua teoria política até seus últimos dias. Se o problema, para Strauss, passava a ser identificado com o desenvolvimento e sentido da sociedade moderna ocidental, era mais que necessário, tendo em vista já a incompletude da análise de Carl Schmitt sobre a crise de Weimar, ler em profundidade o fundador da ciência política dessa era,⁵ e compará-la com outros modos de se fazer ciência ou filosofia política. Aqui se pode já observar algo que será a nota distintiva da teorização de Leo Strauss, a inclinação para retomar a filosofia política antiga – ele faz reaparecer no século XX, em meio ao furacão político, social e cultural que se abateu sobre a Europa, a querela entre antigos e modernos (Stauffer, 2007, p. 224). Qual a modalidade de leitura e estudo do pensamento ou filosofia política que Strauss entenderá como a mais conveniente visando a apreensão do sentido mesmo daquilo que um certo autor disse e pensou?

Hermenêutica e Esoterismo: a análise textualista na teoria política

Se tivéssemos que apresentar e definir com precisão em qual obra de Leo Strauss, das muitas que escreveu, encontraremos a técnica (ou o método) de leitura de textos canônicos da filosofia política, *Persecution and the art of writing* é consenso na literatura especializada. O artigo que dá nome ao livro com outros textos tratando da escrita esotérica (textualista e hermenêutica) foi publicado por Strauss em 1941 na revista *Social Research* da New School for Social Research. Neste breve ensaio, de pouco mais de dez páginas, Strauss expõe de maneira mais intencional e sistemática sua modalidade de estudo dos grandes autores do passado. No entanto, se averiguarmos com maior vagar o percurso de formação da teoria política straussiana, perceberemos que já nos anos 1930 havia preocupação no que diz respeito ao

modo mais conveniente de se abordar⁶ os grandes filósofos do passado. Desse modo, embora a noção (e a técnica) esotérica de leitura surja em 1941, o delineamento da hermenêutica dos textos remonta ao período anterior à chegada de Strauss aos Estados Unidos, quando passa a dar aulas na New School e, depois, no departamento de ciência política da Universidade de Chicago. Ainda na Alemanha, ele publica uma série de pequenos ensaios, artigos, resenhas e comentários sobre o problema judaico, sendo perceptível seu cuidado com a leitura e a escrita. Assim, a obsessão por compreender o “*pensamento de outros* [pensadores e escritores]” (Zank, 2002, p. 12) acompanha o autor desde o início de sua carreira. Em sua dissertação de 1921 sobre a doutrina filosófica de Jacobi (orientada por Ernst Cassirer), ele diz que a “*expressão, [e] a imagem é o veículo necessário para o oculto [ser] exprimível [adquirir] significado*” (Strauss, [1921] 2002, p. 57). Dois tópicos que se fazem presentes na técnica de leitura straussiana nesse período inicial e pré-estadunidense são: a escritura da bíblia e a filosofia de Espinosa (Strauss, [1924-1926] 2002).

As preocupações de Strauss sobre o melhor modo de ler e compreender os pensadores políticos do passado foi tema das cartas que trocou com Jacob Klein no fim dos anos 1930. Ou seja, as cartas enviadas a Klein, nesse sentido, são reveladoras da ideia de uma modalidade específica de ler textos fundamentais da filosofia política. Em uma das primeiras cartas a Klein, o tema da leitura correta sobre a filosofia política dos grandes autores é apresentado por Strauss, comentando a importância de Maimônides na sua formação. Dentre outras coisas, ele diz, na carta de 20 de novembro de 1938, que as dificuldades em entender e explicitar as indagações cruciais de Maimônides sobre a função dos profetas na criação da noção de mundo eterno se deve à “*forma exegética em que ele discute a questão*” (Strauss *apud* Lampert, 2009, p. 64). Assim, a técnica para estudar os textos de Maimônides, Al-Farabi e outros filósofos políticos do passado tinha de ser a reunião de “*palavras secretas*” (p. 64), bem como a leitura e interpretação paciente e vagarosa delas (p. 64). Esse comentário foi feito na troca de cartas de 16 de fevereiro de 1939; aqui, Leo Strauss já está em vias de delinear com precisão

a modalidade de leitura que marcará toda sua obra como teórico político. A hermenêutica straussiana ficou conhecida como leitura e escrita esotéricas. Se nas cartas de Strauss para Klein ele “*lembra [e observa] a sua descoberta do esoterismo*” (p. 77), é no ensaio *Persecution and the art of writing*, que a técnica é formulada e desenvolvida com maior detalhe e profundidade. É aqui que Strauss assevera a presença de duas audiências às quais os grandes filósofos do passado se dirigem (p. 65). O que são leitura e escrita esotéricas, então?

Com efeito, leitura e escrita esotéricas pressupõem uma audiência correta à qual o autor dirige suas intenções ocultas, e outra que forma a sociedade enquanto tal. Os filósofos sempre se protegeram da sociedade pela escrita esotérica para seu próprio bem – e, por vezes, mesmo para a salvaguarda da sociedade (Strauss, [1952] 1988). Se o esoterismo de Leo Strauss propõe a noção de que os autores escrevem obliquamente para se proteger da sociedade, uma vez que essa possui seus convencionalismos, sua conduta moral e seu vocabulário normativo, então, quais as estratégias de escrita que utilizam? Ocorre no método de Strauss o desvelamento daquilo que certo autor enunciou para seu público amplo e daquilo que ele enunciou para seus leitores iniciados. Com efeito, para o teórico político de Chicago o relevante era identificar a referência oculta do texto (Lampert, 2009, pp. 70 e 71) e diferenciá-la do dizer algo sobre política na “*cidade*” (Zuckert, 2009, p. 284).

Podemos afirmar que Leo Strauss desenvolve sua técnica de leitura de texto em um conjunto de ensaios que foram reunidos mais tarde no *Persecution and the art of writing*. Dadas a estrutura de problemas e a hipótese de trabalho do presente artigo, bem como sua extensão limitada, vou concentrar minha análise na introdução e no ensaio que leva o mesmo nome do livro. Segue-se, então, que, conquanto produzam textos como outros escritores, os filósofos formam uma classe de filósofos (Strauss, [1952] 1988, p. 8), na medida em que todo grande autor canônico do pensamento filosófico, ao escrever, possui duas intenções: primeiro, fazer-se entender por aquele grupo de iniciados com condições de ler nas entrelinhas e, segundo, refletir sobre os problemas permanentes e atemporais que afligem as sociedades humanas. Só

a classe de filósofos, portanto, diz Strauss, apresenta esses atributos. Assim, o fundamental é averiguar o “*que une todos os genuínos filósofos [...] mais do que [aquilo] que une um dado filósofo com um grupo particular de não-filósofos*” (p. 8). Subjacente à proposição de Leo Strauss está o entendimento de que os problemas e questões a serem respondidas pela filosofia política são permanentes na história das civilizações humanas. É que, desde Sócrates, o iniciador da ciência política, a preocupação de todos os filósofos reside na perscrutação da “*ordem política perfeita*” (p. 10) com vistas à excelência humana. A filosofia, portanto, atribui a si própria o fazer assomar na história a composição de governo mais culta e inteligente. Diz Strauss: “*filosofia política ou ciência política [...] [é a busca pela] legislação do mais alto padrão*” (p. 10) normativo e existencial. Vale a pena ressaltar, neste momento da exposição – e talvez isto eventualmente colabore para o entendimento de nosso argumento sobre o sentido da leitura de Strauss sobre Hobbes –, o problema terminológico-disciplinar sobre ciência política e/ou filosofia política. De fato, não definimos qual se está a utilizar neste artigo, pois seguimos o próprio Strauss aqui. Quando se refere ao início, origem ou ainda gênese da ciência política, Leo Strauss está enfrentando duas situações: a primeira é distinguir e chamar a atenção para o fato de existir outra modalidade de ciência política que não aquela exercida no âmbito dos departamentos da disciplina nos Estados Unidos ao qual assentava seus estudos e investigações em métodos (modernos) positivistas (Strauss, [1958] 1996, p. 133); a segunda, e a partir desse enfrentamento, é afirmar que a ciência política, antes de qualquer outra querela, tem de se colocar no horizonte da busca do melhor regime político – ser transcendente, transhistórica e imutável. Por isso a figura de Sócrates era decisiva na fundação da filosofia política, pois, para Strauss, Sócrates foi o primeiro homem na história do ocidente a trazer para a cidade a filosofia: “*Sócrates foi o primeiro a invocar a filosofia do céu e a lançá-la [na política] das cidades*” (p. 138). E Sócrates, que tinha ciência de não-ter ciência, filosofou as coisas primeiras com questões fundadoras a seus interlocutores e discípulos. Assim, filosofia política ou ciência política (duas expressões que, de fato, nem para os antigos nem para a hermenêutica de

Leo Strauss possuíam diferença de sentidos) tiveram nascimento nos discursos (diálogos) socráticos em circunstâncias existenciais na cidade – “[a] *tradição da filosofia política [...] a tradição fundada por Sócrates [...] fornece-nos a orientação mais necessária no que diz respeito aos fundamentos [da vida política]*” (Strauss, [1942] 2007, p. 527). Entretanto, nem sempre – e para bem dizer é improvável que – a própria cidade aceite as ideias dos filósofos ou cientistas políticos; daí a exigência mesma de escrever entre as linhas. Escrever para os iniciados, o grupo mais culto e minoritário, e escrever para o público em geral (as mentiras nobres). Contudo, a maneira straussiana de oferecer andamento à argumentação acerca da questão (perene e imutável) fundante da filosofia política pondera no que concerne às condições de exercício público da atividade do pensador. A análise de Leo Strauss em que distingue o caráter da atitude de Sócrates e a de Platão tem esta função circumspecta, qual seja, elucidar porque o discurso socrático não se conformou com a opinião da cidade. “*Sócrates escolheu a não conformidade e a morte*” (Strauss, [1952] 1988, p. 16) e foi extirpado da cena política; Platão chegava⁷ à conclusão de que o “*modo intransigente de Sócrates é [ou era] apropriado somente para os filósofos que lidam com a elite*” (p. 16). Isso é assim, também, afirma Strauss a partir do platonismo, na medida em que a melhor ordem política, o padrão mais alto do governo, ou simplesmente a cidade perfeita é uma ação “*na fala*” (p. 15), pois as cidades como tais são “*cidades mundanas*” (p. 15) e, nestas, os filósofos, se forem intransigentes, terão o destino de Sócrates.

Daí que a teoria política tem de ser escrita entre as linhas. Com efeito, todo grande pensador, para evitar a perseguição da sociedade (Melzer, 2006, p. 280), busca refletir e escrever de modo oculto (p. 281). Como técnica de leitura, o straussianismo pressupõe, na compreensão do sentido dos textos, o conflito entre comunidade e filosofia (Strauss, [1952] 1988, p. 18). Portanto, a filosofia política tinha e tem de transitar do “*ensino exotérico [...] necessário para [sua] proteção*” (p. 18) para a arte de escrever. Ou seja, os grandes pensadores políticos, na busca por expressar na mesma argumentação suas ideias mais substantivas e “ocultá-las” para não sofrerem o castigo pelas vozes e mãos do público da

cidade, tiveram que forjar procedimentos de escrita destinados a círculos restritos de leitores. No dizer de Leo Strauss: “*a influência da perseguição sobre a literatura é precisamente o que compele todos os escritores [...] a desenvolver uma peculiar técnica de escrita*” (p. 24). E, se o escritor sustentar ideias heterodoxas nas circunstâncias na qual vive, a peculiaridade na técnica e arte de escrever tem de ser mais considerada. Se Halevi, lido “*com suficiente atenção ao detalhe [...] era de fato um filósofo socrático [...]*” (Minowitz, 2014, p. 2) que exotericamente aparecia no teatro político encenando adesão à religião, é porque a comunidade à qual pertencia era infensa a postulações não dogmáticas. Por isso Strauss argumenta acerca da necessidade de entender cada autor no seu próprio tempo (Strauss, [1952] 1988, p. 26), de sorte a averiguar o sentido de seu pensamento e escrita a partir “*deles mesmos*” (p. 26). No entanto, antes de passar para a técnica de estudo straussiana propriamente dita (ao menos algumas indicações do modo de Strauss ler textos clássicos), seu método e procedimento de investigação, interessa insistir em comentar a posição do teórico de Chicago sobre a relação entre o texto e os sábios e o texto e os vulgares. Ora, o problema da escrita entre as linhas não pode ser dissociado do que a educação, sobretudo a educação popular, de um povo consegue absorver; em outras palavras, se os níveis intelectuais de uma dada sociedade terão ou não condições de aceitar e suportar as considerações do filósofo. Segue-se, portanto, que a atitude desse povo a respeito dos discursos filosóficos (p. 33) é decisiva na conformação das intenções dos grandes pensadores e no modo como eles as apresentam. Mas, com a separação entre o sábio e o vulgar (os populares), “*era um fato básico da natureza humana que [o povo] não poderia ser influenciado [...] pela [alta] educação: [...] [a] filosofia, [a filosofia política] e a ciência política eram privilégio de poucos*” (p. 34), e, além disso, estas poderiam não só não serem aceitas, mas levar à condenação determinado grande pensador que as enunciasse. O caso de Sócrates é ilustrativo nessa reflexão straussiana. Daí que são permitidas e primordiais para o filósofo político escrever entre as linhas, a escrita esotérica, e a “*mentira nobre [...]* [ou] *a fraude piedosa*” (Strauss, [1952] 1988, p. 35).

Com efeito, o textualismo de Leo Strauss possui certos procedimentos de investigação particulares. Importa neste ponto enfatizar que, conquanto as posições políticas e as ideias de Leo Strauss sejam controversas, sua modalidade hermenêutica de investigação dos cânones do pensamento político é estimulante para os estudiosos das ciências sociais em geral e da teoria política particularmente. Veremos nos próximos dois tópicos o quão sugestivos são os modos de incursão interpretativa de Strauss no texto de Hobbes – e como ele nos ensina a, de fato e verdadeiramente, estar atentos aos detalhes, ao vocabulário, às palavras, ao percurso dos autores, à superfície do argumento e à articulação interna das linhas de cada frase que dão vida à teoria política, de Platão a Marx. Com isso, podemos seguir dizendo que, ao buscar entender e interpretar a intenção⁸ de um autor, ele recorre, por um lado, a conhecimentos eruditos (e específicos) próprios do tema e/ou assunto sobre o qual o filósofo político estudado se dedica; por outro lado, ele se dedica a examinar a estilística dos pensadores e o porquê dessa ser fundamental na escrita esotérica. Assim, à procura de evitar a “*inquisição espanhola [ou o] ostracismo social*” (Strauss, [1952] 1988, p. 32), duas modalidades específicas de perseguição, os grandes autores recorrem deliberada, racional e premeditadamente a estratégias de apresentar erros sutis, mas fundamentais, sobre matérias de que tratam (inconcebível para grandes teóricos), divergências claras entre o enunciado no título ou capítulos da obra e seu conteúdo propriamente dito, longos argumentos de distração concernente à importância substantiva da teorização-interpretação, exposição do pensamento de fato em frases curtas encravadas em um cipal de frases complexas e utilização excessiva de termos técnicos. Esses estratagemas estilísticos, de acordo com Strauss, têm a intenção de dificultar a tarefa do “ *censor*” (p. 26) e proporcionar às gerações vindouras de filósofos políticos a educação pelos grandes livros e autores. É que, na medida em que a escrita entre as linhas demanda tempo, disciplina, rigor e dedicação, nas circunstâncias de sua realização – disputas políticas, guerras civis, perturbações sociais e conflitos de cultura –, tais modos de leitura não são possíveis. Diz Strauss: “*aqueles para quem tais livros são verdadeiramente dirigidos [...] nem são a maioria*

dos não filósofos nem os filósofos perfeitos [...] mas o homem jovem que pondera tornar-se filósofo” (p. 36) e construir a melhor e mais alta ordem política. A mentira nobre do “filósofo maduro” ocorre por ele amar seus “pupilos” (p. 36) do futuro. Nesse ponto, estamos em condições mais propícias para abordar o Hobbes de Leo Strauss, ou o método de leitura de textos em ação. Vejamos.

Hobbes no seu Texto

O problema para Leo Strauss residia, justamente, no desdobramento dos significados da construção do texto hobbesiano. A voz de Hobbes não apenas entoava o hino da ciência política moderna – ela discursava acerca do muro que separa a visão tradicional (antiga e medieval) e moderna da existência humana. Leo Strauss, então, formula teoricamente os pressupostos de seus questionamentos: se a intenção de Hobbes foi diferenciar os “princípio[s] entre as visões da lei natural tradicional e moderna” (Strauss, [1936] 1973, p. vii), ele, pode-se dizer, foi bem-sucedido. Pois, *Leviatã* e seus outros escritos (*Elementos da lei, Elementos filosóficos*) não só encerram a diferenciação enquanto tal, como incitam os indivíduos (modernos) a desprezarem a lei natural antiga e tradicional – lei esta em que a vontade humana jamais é “anterior [...] e independente” (p. vii) em relação a toda ordem natural. Assim, como “fundador da filosofia política moderna” (p. viii) Hobbes⁹ enunciava para as eras vindouras que os indivíduos, impulsionados pela vontade humana, reivindicam “uma série de direitos” (p. viii), de modo a submeterem às suas “afirmações subjetivas” (p. viii) a autoridade da lei natural transcendente e imutável. Hobbes, na interpretação straussiana, relegou para outro tempo a noção socrática de um cosmo governado por padrões naturais que exigem obediência (Minowitz, 2014, p. 2). Era o exame do *self* que importava a Hobbes agora (Keedus, 2012, p. 330). A implicação dessa circunstância teórico-textual, argumenta Strauss, é que a ciência política de Hobbes, ou a ciência política moderna, criou as condições existenciais para a crise de valores de nosso tempo – crise essa que assolou toda a Europa nas primeiras décadas do século XX –, pois substituiu a “lei natural, [...] [a] ordem objetiva, [...] pelo direito

natural” subjetivo (Strauss, [1936] 1973, p. 2). Com efeito, é a partir da construção desses pressupostos que Leo Strauss vai tecer o texto hobbesiano, de sorte a concluir que, ao buscar proteger seus direitos subjetivos, os indivíduos almejam inescapavelmente pela estabilidade existencial. Porém, isso aparece na teoria política de Hobbes quando ele analisa o sentido moral para as sociedades humanas do temor da morte violenta. Mais à frente, veremos as consequências da ciência política moderna de Hobbes.

O que o textualismo hermenêutico de Strauss nos diz, então? Aqui teremos que empreender uma análise o mais próxima possível do *The political philosophy of Hobbes*. Para os objetivos do artigo, não nos importa analisar a argumentação de Leo Strauss concernente aos dois eixos epistemológicos da filosofia política de Hobbes, a ciência dedutivo-mecanicista e a doutrina exclusivamente moral. Especialmente, é o sentido do temor da morte violenta que possui os aspectos de moralidade e desdobramentos teóricos na interpretação straussiana que afirmamos resultar na leitura da obra de Hobbes como a procura incessante por estabilidade existencial. A compreensão do apetite humano é o primeiro passo na hermenêutica de Strauss sobre Hobbes (Strauss, [1936] 1973, pp. 9-10). Todavia, conquanto verifique a presença na ciência política moderna hobbesiana de uma valorização analítica sobre o apetite humano, Leo Strauss pondera que se trata de uma questão circunscrita ao âmbito da natureza – portanto, irracional (p. 10). Assim, somente a configuração involuntária do “irracional [...] é tomada como [cerne] do apetite humano natural” (p. 10). Isso não quer dizer que essas circunstâncias sejam imunes a certos elementos de moralidade. Para Strauss, o texto de Thomas Hobbes, a partir das noções de apetite humano natural, forja os laços existenciais que prendem os humanos à espontaneidade do desejo (p. 11). E, na análise straussiana, quanto mais agudo for o apetite humano, motivado pela irracionalidade, mais espontâneo será seu comportamento, de tal modo que, para a satisfação daquele (desejo), os indivíduos necessitarão – uns contra os outros – almejar a posse do poder, do maior poder. Na teoria política de Hobbes, segundo Leo Strauss, ao se articular essas percepções morais da existência, as condições dos humanos os lançam à dimensão do

“prazer na qual [eles] levam em consideração seu próprio poder” (p. 11). Dessa forma, é no cultivo incansável deste que o homem, seu apetite natural e irracional, a espontaneidade do desejo que daí decorre, poderá resguardar a si como individualidade moral. Trata-se, assim, da sedimentação, no comportamento humano, da vaidade e pretensão de glória com a posse do poder. Se vaidade e glória eram, na ciência política hobbesiana, a consequência do significado do apetite humano irracional, na sequência das conexões textuais da leitura de Strauss estava ausente ainda o impulso subjetivo, que transfigurará a teoria de Hobbes na explicação de uma procura permanente por parte dos homens por estabilidade existencial. Meu argumento é que na leitura straussiana acerca do temor da morte violenta e sua transformação em pressuposto para a criação de uma nova ciência política, de sorte a eliminar aquele e dar condições da estabilidade existencial, reside o núcleo textual do problema da teoria política de Hobbes.

Ora, Leo Strauss precisou perscrutar no texto de Hobbes não mais o apetite natural, mas “o postulado da razão natural [e o] princípio da autopreservação” (p. 15) (voltaremos a essa questão mais à frente). Conquanto tenha sobreposto a razão natural e a autopreservação aos elementos do apetite natural, irracionalidade e espontaneidade do desejo, a hermenêutica straussiana assevera que nas entrelinhas da filosofia política de Hobbes a “razão [natural] em si é sem poder” (p. 15); a paixão decisiva nesse aspecto, a pulsão (moderna) na direção da estabilidade existencial, é o temor da morte. Ela é que atribui significado à vida dos indivíduos – e, nos termos de Strauss, somente ela. Com efeito, a intenção de Hobbes tinha sido originalmente apreender as implicações do temor da morte violenta. Por isso Strauss argumenta que, mais do que qualquer outro, o princípio ou teorização sobre o “temor da morte violenta é a base da filosofia política de Hobbes” (pp. 27-28). Pois bem, decorre desse arranjo interpretativo a afirmação de Strauss de que a ciência política de Hobbes se constitui como fundamento moral-normativo da era moderna: a procura dos indivíduos por protegerem-se da morte violenta resulta na reivindicação e exigência que fazem de todas as coisas no âmbito da existência que garanta aquela proteção. Uma sociedade política, baseada

prioritariamente no “direito do homem” (p. 28), significa a exclusão de toda e qualquer obediência, e aceitação da lei natural e suas gradações (imutáveis) e estrutura hierárquica.

Desse modo, a “antítese” na filosofia política de Hobbes – uma antítese que passa a adquirir significado moral (p. 28) – entre vaidade e temor da morte violenta não é meramente um aspecto argumentativo (teoricamente supérfluo, por assim dizer); é, na verdade, um “elemento essencial indispensável” (p. 28) do pensamento político hobbesiano. Na medida em que Hobbes, ao propor a distinção entre um momento político nucleado pela vaidade (e seus três componentes) e o temor de morte violenta como fundamento do direito natural e, por conseguinte, dos princípios constitutivos do Estado, ele legou a seus leitores (liberais, ideólogos do capitalismo burguês, socialistas) a noção de que, para evitar o temor de morte violenta, os homens têm direito a tudo, têm “direito a todas as coisas” nas quais a proteção da morte violenta esteja, relativamente, garantida. Ora, Leo Strauss, nessa interpretação, chama a atenção para o fato de a moral hobbesiana estar em radical confronto com a lei natural antiga. A moral hobbesiana, o impulso para a ação (no sentido de buscar e ter o direito a todas as coisas, desde que evite a morte violenta) é o lugar primeiro na modernidade em que os indivíduos descobriram que a justiça da ordem natural transcendente e imutável – a lei natural do dever, da obrigação virtuosa – não tinha mais nenhum significado para suas existências. A teoria moral de Hobbes – Strauss afirmou no fim do capítulo –, com todas as suas motivações políticas e sociais, é mais importante e original do que a ciência natural dedutivista e lógico-mecânica de Galileu (p. 29). Mas Strauss precisava demonstrar a evolução do humanismo moral de Hobbes para legitimar o conjunto de sua interpretação. Na última parte deste artigo retomo essas questões a partir do eixo de problematizações e do argumento que venho desenvolvendo até aqui – a de que, na leitura straussiana da teoria política de Hobbes, explicita-se a necessária e imprescindível busca por estabilidade existencial.

Já sugerimos no início do artigo que, em termos efetivos, a carreira de teórico político¹⁰ de Leo Strauss, talvez a maior carreira do século XX – “[a] elegância

textual, o alcance e sutileza [dele] como um mestre do cânone da filosofia política não teve igual em sua geração” (Anderson, 2002, p. 343) –, iniciou com suas leituras e comentários (hermenêuticos) sobre Hobbes. Mesmo nos tempos de Weimar, ele explorou o sentido da filosofia civil hobbesiana (Armon, 2010, p. 176) e, após o contato com Schmitt, como vimos, o interesse por Hobbes foi definitivamente sedimentado. Preocupado com o destino da civilização europeia que passava por um momento de crise, e sem a certeza de um futuro mais promissor, Strauss encontrou nas ideias políticas dos pensadores do passado as respostas para ambos os problemas. Os teóricos modernos foram responsabilizados pelo que estava ocorrendo nas sociedades ocidentais, naquele período histórico. Na interpretação straussiana, a teoria política de Hobbes era uma das responsáveis e, pode-se dizer, seguindo o próprio Strauss, a principal responsável pela época de incerteza e angústia da civilização ocidental. Afirmando que Hobbes iniciou a compreensão de que o núcleo da existência humana surge da busca por livrar-se do temor da morte violenta, ou ao menos reduzi-lo com garantias institucionais (p. 177), Strauss assevera que o efeito prático dessa construção é a recusa em viver as virtudes aristocráticas e guerreiras (p. 187). Daí que a consequência política mais devastadora, na leitura da hermenêutica straussiana, é o desprezo da “*natureza [enquanto] padrão supremo*” (p. 186), hierárquico e transcendente. Hobbes, assim, dirá Leo Strauss, incutiu na subjetividade do homem moderno, já bastante ousada, a ideia de que a segurança e a exigência de uma ordem estável que a possibilite – por oposição à “*coragem, honra, heroísmo e morte heroica*” (p. 180) – era o direito incontestado de todos os indivíduos à existência segura e pacífica.¹¹

Hobbes e a Teoria da Estabilidade Existencial

Com efeito, chegamos às consequências e ao efeito “prático”, político e teórico da interpretação de Strauss acerca de Hobbes como o fundador da ciência política ou filosofia política moderna. Na leitura straussiana da ruptura que o teórico político inglês conforma em seus textos, decorre não só o abandono de qualquer norma transcendente e imutável a que todos os indivíduos estivessem submetidos e

obrigados a seguir, mas também a forte noção de que os desejos subjetivos, as paixões pela posse como direito à existência e a busca por proteger essas exigências pessoais constituíam o objetivo e a intenção que impulsionavam a construção do Estado moderno. Nesse sentido, a construção da teoria política de Strauss nunca recebeu bem essas alterações no significado da política após o século XVII com a obra de Hobbes. O teórico de Chicago defendeu por todo seu percurso a noção de uma ordem transcendente natural que impunha aos indivíduos obrigações, ou seja, Strauss, ao sair da Alemanha nos anos 1930 e ter identificado as limitações da interpretação de Schmitt – uma vez que este partiu de Hobbes e das concepções acerca do temor da morte violenta que organizavam seu pensamento – entendeu que o ocidente deveria retomar a ideia grega antiga de lei natural hierárquica e imutável. Aqui, eu gostaria apenas de insistir, nos limites do argumento que estrutura este artigo, que a filosofia política e/ou ciência política de Hobbes foram imprescindíveis na configuração da teoria política straussiana. Neste tópico final, vejamos como o textualismo hermenêutico de Leo Strauss analisa as implicações da nova ciência política erigida por Hobbes. Ora, se Strauss lê em Hobbes, com seu modelo textualista, a fundação de uma teoria civil da ordem pública segura em vista do temor da morte violenta por parte dos indivíduos (modernos), então podemos argumentar que ele nos apresenta a filosofia política do autor de *Leviatã* como expressão da procura por estabilidade existencial de todos os indivíduos; na interpretação straussiana, o texto hobbesiano incita os indivíduos à conformação de uma nova moralidade que os faça senhores da ordem pública soberana para sua própria segurança (Strauss, [1936] 1973, p. 121).

Assim, ao reconstruir, hermeneuticamente, os textos e o percurso de Hobbes, tendo como eixo de leitura a noção (moderna) de temor da morte violenta, Strauss, nos capítulos derradeiros do *The political philosophy of Hobbes*, dirá que com esta ideia se fundou na civilização ocidental uma nova moral e uma nova ciência política. Mudando gradativamente sua teoria política, Hobbes teria deixado de aceitar a glória e a honra do governo monárquico (e da ética aristocrática) (Strauss, [1936] 1973, pp. 110-111), na qual a vaidade e a arrogância são aspectos

fundamentalmente constitutivos, passando a defender com a força de seu intelecto aquilo que Strauss chama de “*moralidade do mundo burguês*” (p. 121). A condição de existência somente será assegurada, garantida, com o resguardo estável e permanente dessa nova moral. Com efeito, valendo-se da modalidade textualista de interpretação, Strauss demonstra que, em Hobbes, o aspecto mais importante era a construção de uma original filosofia moral em que a “*autopreservação*” (Dallmayr, 1966, p. 62) é o ponto de maior sentido da teoria política hobbesiana. Por outras palavras, a evitação – a qualquer custo – da morte, do temor da morte violenta, apresenta-se como a circunstância inarredável para a vida humana (p. 62). Portanto, nossa estabilidade existencial, e sua busca incessante, de sorte a garantir a sobrevivência (e os negócios) tornou-se, para Hobbes, segundo a hermenêutica straussiana, a finalidade de toda forma de organização público-institucional da política. Como nos diz Liisi Keedus, Strauss compreendeu, mais do que qualquer outro, que o decisivo para a teoria política de Hobbes era o direito de todo indivíduo “*a conceder autorização [poder] ao Estado*” (2012, p. 332) para proteger a si próprio – e a liberdade que almeja. Strauss, então, afirma que a criação hobbesiana de uma nova ciência política e a apropriação dela por parte do discurso do pensamento político moderno subsequente tinha como fim a salvaguarda, proteção e defesa da estabilidade existencial. Diz o teórico de Chicago:

Essa negligência da questão verdadeiramente primeira é o resultado da *convicção de Hobbes* de que a ideia de filosofia política é uma *questão convencional*. Hobbes *não questiona* a possibilidade e necessidade do político; em outras palavras, ele não pergunta primeiro o que é virtude? ela pode ou não ser ensinada? e qual é a finalidade do Estado?, pois essas questões são respondidas por ele pela tradição, ou pela opinião comum. [Trata-se, isto sim, de que] o objetivo do estado é para ele como uma *questão de paz*, ou seja, *paz a qualquer preço*. [Assim] o pressuposto subjacente é que a morte (violenta) é o primeiro e grande e supremo mal. [Este] [...], portanto, o pressuposto fundamental da filosofia política moderna [e nova] (Strauss, [1936] 1973, pp. 152-160, grifos meus)

Contudo, para entendermos o sentido mesmo dessa formulação de Strauss como resultante das inovações empreendidas pela ciência política moderna hobbesiana é preciso voltar aos capítulos anteriores, mais precisamente, aos textos contidos em *Aristocratic virtue* (Capítulo-IV) e *History* (Capítulo-VI). O que o textualismo de Strauss nos diz?

Podemos considerar que um dos aspectos, senão o principal, da noção de estabilidade existencial construída na análise de Strauss sobre a teoria política de Hobbes é a busca “*subjetiva*” (Martinich, 2015, p. 80) por boa vida e satisfação – sem que para isso o indivíduo se coloque em risco. Assim, é como se as pessoas estivessem à procura, custe o que custar, da mera vida de prazer (Stauffer, 2007, p. 226) protegida pela segurança e paz estatal. Por outras palavras, há na ciência política moderna de Thomas Hobbes o encerramento substantivo de modos políticos fundados na coragem, virtude e sabedoria (de uns poucos) (p. 230) a favor da busca por todos igualmente de uma vida com constância, equilibrada e plena de satisfação. Daí que, ao voltar nossas atenções para o capítulo *Aristocratic virtue* (virtude aristocrática) do *PPH*, teremos um caminho, de sorte a compreendermos o andamento do sentido da estabilidade da existência sugerida na interpretação straussiana. O argumento de Strauss em referido texto sugere que Hobbes textualmente afasta-se gradualmente do ensino aristocrático. Com efeito, o autor de *Leviatã* “*sempre afirmou sua estima pela aristocracia, em particular da aristocracia antiga*” (Strauss, [1936] 1973, p. 45). Leo Strauss apresenta ao leitor o texto hobbesiano dos *Elementos*, em que Hobbes afirma a “*nobreza é honrosa*” (p. 45). Mais à frente, Strauss interpreta hermeneuticamente que ao dedicar sua tradução de Tucídides à “*família Cavendish*” (p. 47) Hobbes estaria louvando, por outro expediente teórico, as “*virtudes heroicas [...] e aristocráticas*” (p. 47), as quais veria como “*idênticas às virtudes da corte*” (p. 47) – às virtudes guerreiras, da glória, do combate e do prestígio. Entretanto, “*no curso de seu desenvolvimento, Hobbes*” (p. 50), cada vez mais e com maior intensidade filosófica e moral, afasta-se – “*separa-se para mais longe*” – de “*reconhecer a virtude aristocrática*” (Strauss, [1936] 1973, p. 50). Seguindo ainda a hermenêutica straussiana neste

ponto específico, o autor de *Leviatã*, mesmo com este afastamento – o despedir-se da virtude aristocrática – não sustenta, de imediato, em sua teoria política, o que estou chamando de estabilidade existencial, “a moral burguesa peculiarmente” (p. 50), mas de todo modo aquela “*torna-se [mais] sublimada e espiritualizada*” (p. 50).

O passo seguinte na interpretação de Strauss no capítulo que estamos estudando é apresentar os elementos intencionais que Hobbes constrói em sua teoria para romper completamente com a virtude aristocrática. Como resultado dessa profunda alteração no *corpus teórico* hobbesiano, encontraremos o “*reconhecimento da igualdade natural de todos os homens*” (p. 56). Por outras palavras, Hobbes passa a forjar sua concepção de igualitarismo (Hayes, 1998, p. 57) para apoiar a necessidade do Estado enquanto garantidor da estabilidade permanente da vida humana. Assim, ao começar a romper com a virtude aristocrática, Hobbes avança algumas definições conceituais que terão implicação precípua no conjunto de sua filosofia política. Ele associa, de acordo com Leo Strauss, a noção prática de virtude aristocrática à ideia de honra que certas pessoas possuem – de modo que o sentido mesmo de possui-la é ser reconhecido com superioridade por outras pessoas. Ser reconhecido como homem honrado e superior faz surgir nos homens a consciência da sua glória e o orgulho. A articulação entre honra, orgulho e percepção da superioridade faz nascer nos homens a “*consciência [...] da magnanimidade*” (Strauss, [1936] 1973, p. 51). Com efeito, é a magnanimidade “*que Hobbes mais tarde considera ser a fonte não somente da honra, mas da virtude*” (p. 51) e que lhe possibilita atribuir-lhe estatuto inferior à igualdade natural. Magnanimidade, prossegue Strauss, havia sido tratada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e foi posteriormente recepcionada, na Renascença, por Castiglione. Strauss, portanto, sustenta com sua hermenêutica que, quando o autor de *Leviatã* escreveu seus textos de ruptura com a virtude aristocrática existia a presença marcante do aristotelismo (p. 53). Castiglione era um de seus representantes. Para Aristóteles e o aristotelismo de Castiglione, a magnanimidade é “*uma parte da coragem*” (p. 53), o que significa dizer que magnanimidade e/ou coragem são aspectos constitutivos da virtude

aristocrática em uma perspectiva mais nuançada e variada. Hobbes, a princípio, segue esta tradição do aristotelismo (Cicero, Thomas de Aquino, Thomas Eliyot, Castiglione), mas, de maneira teórica e textual, vai além desses pensadores da magnanimidade, da coragem (e da virtude aristocrática). Ele toma a magnanimidade, agora, não mais como parte ou idêntica à coragem, mas “*contrariamente [...] a coragem junto com a liberalidade [e outros atributos humanos] como parte da magnanimidade*” (p. 53). Justiça, compaixão, empatia, industriiosidade, ética, ambição são outros tantos atributos humanos que conformam a magnanimidade. E, para colocá-los em movimento, não é necessário o indivíduo com virtude aristocrática. Hobbes propõe, então, que é a “*razão*” (p. 54) o impulso para a ação dos homens, uma vez que ela permite articular os atributos da magnanimidade considerados. O ponto é que a razão é distribuída igualmente por todos os indivíduos. Dirá Leo Strauss: “*a teoria de que a magnanimidade é a origem de todas as virtudes [aristocráticas] está, assim, diretamente em oposição à intenção real de Hobbes*” (p. 56). Portanto, a passagem hobbesiana da virtude aristocrática para a igualdade natural de toda pessoa humana se dá quando ele distribui a magnanimidade por uma série de outros atributos, de sorte que estes, eventualmente, são postos em ação quando os indivíduos têm o objetivo racional de assim o fazer e agem. A consciência desses atributos, na verdade, de direitos igualmente dados por natureza, inaugura uma nova moralidade – inaugura o que Timothy Burns chama de outro “*projeto civilizacional*” (2011, p. 838). É a proteção estável pelo Estado dessa civilização da igualdade natural que a teoria política de Hobbes tem como fim para a textualística de Strauss.

PPH aborda, na sequência, a questão da história (*History*) em Hobbes. A argumentação, aqui, é de como a teoria hobbesiana passa da filosofia política tradicional (que Strauss por vezes nomeia como filosofia da ordem natural transcendente e imutável) para uma filosofia política historicizada (e do progresso). Este é um dos mais belos textos de Leo Strauss – que revela parte fundamental da teoria política erigida por ele. A tradução e a introdução feitos por Hobbes da obra de Tucídides são o tópico decisivo na exposição hermenêutica straussiana. Assim, Leo Strauss inicia a

análise do referido capítulo abordando as autoridades que Hobbes segue na introdução à tradução de *A guerra do Peloponeso*. Os nomes que aparecem são Cícero, Lucian e Justus Lipsius. Esses escritores, no que lhes concerne, expressam aspectos constitutivos da teoria política de Hobbes diz Strauss – em particular seu apreço pela “tradição retórica” (Strauss, [1936] 1973, p. 82). Tal como interpreta *PPH*, Hobbes se afeiçoa à maneira como esses escritores da história retórica são, por um lado, críticos ponderados da filosofia tradicional, com seus preceitos normativos e, por outro, como são elogiosos no que concerne à “necessidade do estudo da história [histórias]” (p. 82) para bem compreender os assuntos humanos. Strauss, tendo essa consideração como pressuposto hermenêutico, reconstrói linha a linha o texto de Hobbes, de modo a demonstrar as transformações por que passa o pensamento do autor de *Leviatã* em direção à aceitação política da história – em detrimento dos preceitos filosóficos. Ora, a questão, para Hobbes, dirá Leo Strauss, é saber, pragmaticamente, o que tem mais conveniência como ensinamento aos seres humanos. São os preceitos filosóficos mais adequados do que a *historae magistræ vitæ?* (pp. 80-82). O textualismo straussiano chama a atenção para o fato de que, para Hobbes e a filosofia política que está a elaborar, o decisivo não é a correção ou não dos preceitos filosóficos e da história, o que está em questão, isso sim, é o que torna mais efetiva a ação dos seres humanos na defesa de sua existência. Diz Strauss: “*deve ser observado que somente a efetividade, e não a correção, dos preceitos está sendo [debatido por Hobbes]*” (p. 81). Dessa forma, o que o teórico inglês se questiona ao construir sua ciência do Estado como garantidor da estabilidade existencial dos seres humanos (paz, segurança, industriiosidade, igualdade) é o quanto os preceitos filosóficos e estruturados racionalmente são aplicáveis ao mundo real dos seres humanos. Significativamente, aqui, a noção em disputa não é sobre a história vista a partir da estilística, da escrita em si, mas sim enquanto um novo estudo da ação das pessoas – ela oferece, se estudada rigorosa e “*metodicamente*” (p. 84), “*materiais*” (p. 84) imprescindíveis “*para o ensinamento [...] das ações humanas*” (p. 84). Ademais, Hobbes compreendeu (equivocadamente sugere Strauss) que os seres humanos,

se não obedecem aos preceitos, normas e filosofias transcendentais, temem o que ocorreu na história. Por outras palavras, os indivíduos tendem a aceitar os motivos concretos e reais que conduziram outros indivíduos à ação em certos períodos e em certas sociedades verdadeiramente existentes (pp. 94-95).

No entanto, se é convencional nas leituras que se faz da teoria política de Hobbes que ele constrói um Estado de natureza fictício, a-histórico – o que Leo Strauss está a nos dizer? Qual a especificidade da história como recurso no quadro de referência hobbesiano? Novamente, o que diz o textualismo straussiano? Strauss assume, a princípio, que a filosofia política de Hobbes “*não é de fato histórica*” (p. 104); ela decorre, na verdade, da guerra travada por todos contra todos em um estado de natureza suposto – como um construto mental argumentativo. Ainda assim, Strauss interpreta a procedência de se ler o estado de natureza não como realidade histórica, mas como possuidor de um sentido histórico “*fundacional*” (p. 104). É que, na medida em que, no âmbito da natureza, a existência humana é irremediavelmente imperfeita, primitiva, irracional e, nessa mesma medida, Hobbes, que já se havia afastado das virtudes aristocráticas como padrão transcendente, teve de recorrer à narrativa histórica, com efeito, dirá *PPH*, a “*filosofia política [de Hobbes] torna-se histórica porque para ela a ordem não é imutável, eterna [...] mas é produzida somente [como] processo [histórico]*” (p. 106). Ora, o argumento que emerge da hermenêutica straussiana nos diz que a não permanência no estado de natureza “*supra-humano*” (p. 107), imutável e eterno pode e deve ser, nos termos da teoria política de Hobbes, abandonado por um processo de construção progressiva da história – a já feita (as histórias contadas por Tucídides) e as que estão por se fazer igualmente pelos humanos (p. 107). Da filosofia política historicizada de Hobbes surge o Estado como garantidor da estabilidade existencial da humanidade (paz, segurança, industriiosidade, igualdade).

Aqui estamos em condições mais bem posicionadas para nosso argumento. Voltemos a ele. Assim, ao interpretar os deslocamentos de sentido dos textos do autor de *Leviatã* nos capítulos *Aristocratic virtue* e *History*, Leo Strauss entende ter elaborado os nexos teóricos que lhe permitem afirmar que Hobbes

estava a criar uma nova ciência política (de sorte a dar garantia de uma vida com constância, equilíbrio e tranquilidade existenciais).

Com efeito, Hobbes não só se afasta da ideia de aristocracia virtuosa e da filosofia política dos preceitos (normativos) transcendentais e imutáveis, como faz erigir uma ciência política que lança as balizas para construção de uma ordem civil, na qual todos os indivíduos tenham a garantia de viver em paz, com segurança, industriabilidade e igualmente uns em relação aos outros. Percebe-se, com isso, na hermenêutica de Strauss, o sentido admoestador com que interpreta a teoria política hobbesiana. Não é fortuito que *PPH* estructure sua argumentação textual mobilizando as leituras de Hobbes acerca da virtude aristocrática e da história, pois, conquanto tenha exposto as alterações das intenções textuais do autor de *Leviatã*, Leo Strauss formulou uma crítica ao abandono absoluto da filosofia política tradicional e da concepção de lei natural hierárquica e trans-histórica que ela porta. Para fazer isso, comenta Strauss, Hobbes precisou abandonar, ao longo de sua obra, qualquer perspectiva de retorno a noções que contivessem em si aspectos de obrigação natural – como as noções de virtude e tradição. Quer dizer, as coisas que são por natureza – a virtude aristocrática e a tradição expressa pela filosofia política antiga acerca dos preceitos – têm de ser aceitas pelos indivíduos. Por outras palavras, é como se Hobbes estivesse convencido [e estava] a negar “*aquilo* [que] é por natureza”¹² (Altini, 2001, p. 20). Entretanto, toda a teorização conformada por Hobbes se opõe a isso; a formulação de uma nova ciência política é o resultado do esforço empreendido pelo filósofo inglês nessa direção. Ora, ao desconsiderar o que é por natureza (e as obrigações que daí decorrem) a teoria política hobbesiana pode promover uma interpretação na qual todos os indivíduos possuem direitos iguais no âmbito civilizacional – a articulação realizada em torno do conceito de temor da morte violenta é o impulso moral visando à reivindicação de direitos para a proteção da própria vida, custe o que custar. Dirá Leo Strauss:

As mudanças que Hobbes faz em seu modelo [a nova ciência política] devem ser explicadas por

sua opinião fundamental de que o medo ou, mais precisamente, o medo da morte [violenta], é a força que faz os homens [...] [buscarem] coisas boas [e que] são boas precisamente porque servem à proteção. (Strauss, [1936] 1973, p. 132)

Assim, é um direito igual de todos os indivíduos a procura incessante pela estabilidade existencial vislumbrando uma vida prazerosa e segura.

As implicações da nova ciência política de Hobbes que Leo Strauss delinea são, por um lado, como já dissemos, a recusa em aceitar as leis obrigatórias (por natureza) e, por outro, a rebelião contra tudo o que expresse padrões imutáveis para a organização política. Para os fins de nosso argumento, interessa insistir um pouco mais em comentar a concepção de lei, agora articulada com a noção de padrão ou norma, que Strauss interpreta por oposição à teoria política hobbesiana e às rupturas que suscita. Na verdade, este é o ponto central do capítulo “A nova ciência política” [*The new political Science*]. Leo Strauss, assim, diz que

de acordo com [seu] método [resolutivo-compósito] Hobbes traça a existência do Estado voltando aos princípios da natureza humana – amor-próprio ilimitado por um lado, e temor da morte violenta por outro. Desses princípios, o direito ao Estado é, na sequência, deduzido. (Strauss, [1936] 1973, p. 154).

No entanto, ao estabelecer a natureza humana como fundamento do Estado, do direito ao Estado, Hobbes – diz Strauss – não propõe erigir uma ciência política que ensine sobre o que é correto e bom, errado e mau. Ora, Hobbes é o autor da teoria política moderna que inaugura a era dos direitos concedidos e protegidos pelo Estado para garantir a estabilidade existencial, custe o que custar e independentemente de padrões de certo ou errado. A sociedade civil de Hobbes, que realizaria os fins naturais dos homens não exigiria nenhum preceito de certo ou errado e altas virtudes aristocráticas para assegurar suas vidas. Ou seja, “*no pensamento de Hobbes todos os homens alcançam sua verdadeira finalidade na sociedade civil [e no Estado]*” (Hilb, 2005, p. 149) separado de

qualquer estrutura normativa (natural) que devesse ser seguida inquestionavelmente. Aqui, então, surge o problema da lei natural – entendida na hermenêutica straussiana como obrigações (impostas) a serem seguidas. Diz Strauss: “*de acordo com Hobbes, a base da moral e da política não é a lei da natureza, isto é, a obrigação natural, mas o direito de natureza*” (Strauss, [1936] 1973, p. 155). Com isto, portanto, mais do que desprezar a lei natural¹³ imperiosa, a nova ciência política de Hobbes rompe definitivamente com a filosofia política clássica.

Desse modo, enquanto esta, a tradição fundada por Platão e Aristóteles, construiu uma ciência política eminentemente sustentada na precedência das obrigações naturais imutáveis – “*o pensamento grego começa com [...] [a lei natural] do Estado*” (p. 155) –, a teoria hobbesiana do direito natural inicia-se na busca dos indivíduos por garantir a vida eliminando do horizonte, a qualquer custo, o temor da morte violenta. Em outras palavras, a teoria política moderna inaugurada pelo autor de *Leviatã*, a nova ciência política, pressupõe de modo inarredável a individualidade, enquanto a filosofia política antiga, a ciência política de Platão e Aristóteles, parte das normas naturais (p. 156). Acompanhando, nesse aspecto, a formulação sugestiva de Nathan Tarcov e Thomas Pangle (1993, p. 863), Hobbes contrai todo o âmbito de busca da existência virtuosa no contexto transcendente da lei natural em proveito dos direitos dos indivíduos na exigência desobrigada da estabilidade existencial (paz, seguridade, industriiosidade, igualitarismo). Podemos, com esta exposição, voltar para nossa citação no começo deste ponto e sugerir a argumentação, via o textualismo de Leo Strauss, de que a teoria política de Hobbes está fundada na procura constante pelos indivíduos (modernos) da estabilidade existencial:

[Em sua] [...] nova ciência política [...] essa negligência da questão verdadeiramente primeira é o resultado da convicção de Hobbes de que a ideia de filosofia política é uma questão convencional. Hobbes não questiona a possibilidade e necessidade do político; em outras palavras, ele não pergunta primeiro o que é virtude? ela pode ou não ser

ensinada? e qual é a finalidade do Estado?, pois essas questões são respondidas por ele pela tradição, ou pela opinião comum. [Trata-se, isso sim, de que] *o objetivo do estado é para ele como uma questão de paz, ou seja, paz a qualquer preço.* [Assim] o pressuposto subjacente é que a morte (violenta) é o primeiro, maior e supremo mal. [Este] [...], portanto, o pressuposto fundamental da filosofia política moderna [e nova]. (Strauss, [1936] 1973, p. 152, grifos meus)

Considerações Finais

Procurei, ao longo do artigo, expor a técnica de leitura textualista (hermenêutica) de Leo Strauss. Para expor tal modalidade de leitura straussiana de textos clássicos do pensamento político recorri a um estudo de caso teórico, ou seja, analisei a interpretação do mestre do esoterismo de Chicago sobre a teoria política de Thomas Hobbes, averiguando o problema do que nomeei de busca por estabilidade existencial dos indivíduos: o fim mesmo da teoria política hobbesiana.

O percurso da exposição foi oscilante enquanto estrutura reconstrutiva da abordagem e teorização de Leo Strauss acerca de Hobbes e do modo como ler este e outros autores do cânone. Isso porque passei pelas origens dos problemas de Strauss ainda na Alemanha de Weimar dos anos 1920 e pelos motivos que o levaram a se dedicar à teoria política de Hobbes, sobretudo a partir do seu diálogo com Carl Schmitt e seu ensaio *O conceito do político* (Schmitt, [1932] 1992). Passei depois, com brevidade, pelo texto *Persecution and art of writing*, em que Strauss apresenta sua modalidade de leitura e estudo dos grandes autores do pensamento político; na sequência, comentei os pressupostos mais gerais da teoria de Hobbes acerca dos seres humanos, tal como o textualismo de Strauss o entende e, na última parte, reconstruí três capítulos do *PPH* (IV, VI e VIII) argumentando sobre a noção de estabilidade existencial que emerge da interpretação straussiana de Hobbes. A partir do que investigamos ao longo do texto, percebe-se que o filósofo inglês, autor de *Leviatã*, era um pensador decisivo para a teoria política de Leo

Strauss. Tanto no que concerne ao modo pelo qual Strauss refletiu sobre a crise da civilização moderna desde os tempos da República de Weimar, como no arranjo de referência de uma técnica específica de leitura (e escrita) do pensamento e filosofia política dos autores clássicos – e isso, algo que não abordamos diretamente neste artigo, enquanto soerguimento da teoria política como área de reflexão e profissão no contexto dos debates nos departamentos de ciência política nos Estados Unidos.

Assim, compete à teoria política e seus pesquisadores e pesquisadoras três incumbências: *primeiro*, o aprofundamento (crítico) dos estudos da obra de Leo Strauss, autor imprescindível na reflexão sobre teoria política (quando surgiu? por que surgiu? onde surgiu? quais são seus fins? o que se estuda verdadeiramente na teoria política como profissão? e qual o estilo, modalidade e sentido deste estudo?); *segundo*, compreender a importância dos modos peculiares de se ler os textos da tradição de filosofia política de Platão a Marx, não como mera técnica ou mesmo justificação introdutória, mas como aspecto em si da reflexão substantiva e da ação políticas, que foi o que, de certa maneira, Strauss nos legou; e *terceiro*, a tarefa primordial de mobilizar sempre e cada vez mais os textos da teoria política canônica para o entendimento de nossas sociedades, seus agentes públicos e suas instituições políticas, tal como Strauss fez no percurso que construiu desde que saiu da Alemanha nos anos 1930 e terminou nos Estados Unidos nos anos 1970 – alguém duvidará ainda que a nova ciência política de Hobbes é fundamental para lançarmos debates, reflexões e estudos da relação entre indivíduo e Estado, sobretudo em nossos contextos de crise?

Agradecimentos

Agradeço ao professor Patricio Tierno dos departamentos de filosofia e ciência política da USP pelos diálogos e sugestões feitas ao texto. Agradeço também às pareceristas e aos pareceristas anônimos que ajudaram a melhorar os argumentos do artigo, assim como à equipe editorial da Revista Brasileira de Ciências Sociais pelas gentilezas sempre que foi necessário o contato. São minhas as limitações e equívocos do trabalho.

Notas

- 1 Não há consenso sobre o momento preciso em que a teoria política foi retomada ou mesmo fundada no contexto do debate estadunidense a respeito do que estudar e como estudar a política. Para alguns pesquisadores, essa retomada se tornou possível com a publicação de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, nos anos 1970. Outros argumentam que foram os emigrados alemães, chegados aos Estados Unidos nos anos 1930 e 1940, os responsáveis por reivindicar, por volta de 1950, a teoria política como fundamental na compreensão da política em circunstâncias de crise das sociedades ocidentais. Dentre os emigrados, além de Leo Strauss, tratado neste artigo, estão Hannah Arendt e Eric Voegelin. Ver sobre este debate: Ball (2004) e Gunnell (1981, 1982, 1986).
- 2 A preocupação de Strauss sobre o problema judeu pode ser averiguada em Smith (2009).
- 3 Martin Heidegger foi um pensador decisivo na formação de muitos dos emigrados alemães que construíram suas carreiras intelectuais e acadêmicas nos Estados Unidos. Muitos deles, em especial, Leo Strauss e Hannah Arendt, haviam sido alunos do filósofo e estavam profundamente influenciados pelo modo como ele retoma a noção de filosofia prática de Aristóteles, particularmente sua leitura hermenêutica do *Ética a Nicômaco*. Ver Berti (1997) e Wolin (2015).
- 4 São minhas esta e todas as demais traduções de citações de referências em língua estrangeira neste artigo.
- 5 Para uma abordagem alternativa da importância de Hobbes no contexto de Weimar ver McCormick (1994).
- 6 Este é um tema em aberto para os estudiosos de Leo Strauss, a saber: quando ele começa efetivamente a fazer leitura esotérica dos grandes autores do pensamento político e a escrever também desse modo. Para alguns, Bloom (1974) entre estes, foi em 1941, quando publica o texto referido; para outros, Lampert (2009), desde os tempos em que escrevia sobre o problema judeu, ainda na Alemanha e logo após chegar na Europa, ele se vale dessa prática de estudo. Aqui deixo em aberto esta questão, daí me valer não do termo técnico leitura esotérica, mas de um mais livre, textualismo hermenêutico.
- 7 Shadia Drury afirma que o próprio exercício de comentador de autores canônicos revela um dos aspectos da leitura e escrita esotérica – aqui se fala pela boca de outros, livrando-se de comprometimentos políticos diretos. Ver Drury (1985).
- 8 A investigação de Strauss sobre a intenção dos autores ao escrever de certa maneira, uma das primeiras na área de teoria política no século XX, adquiriu elementos mais bem delineados com a *Escola de Cambridge*, particularmente nos estudos de Quentin Skinner. Porém, ainda que

convergindo em alguns pontos, existem diferenciações importantes entre os autores, que nos auxiliam a entender o problema da intenção em Strauss e sua modalidade de leitura de textos do pensamento político canônico. Assim, e mais precisamente, a discórdia metodológica entre os dois teóricos tem no modo pelo qual ambos leem e compreendem o “discurso oblíquo” (Ward, 2009, p. 238) do autor ao produzir (sua intenção) um texto seu o aspecto mais antagonístico. Se Quentin Skinner postula que as intenções do autor, o discurso oblíquo, ao escrever com características peculiares resulta das circunstâncias linguísticas em que um dado pensador está inserido, de modo a usar as palavras como atos e ações (pragmáticas) conformando significados específicos e incomuns a certos termos consagrados tanto no ambiente político e social em que vive e atua como na história do pensamento político clássico, Leo Strauss comenta que a obliquidade ou as intenções do autor repercutem as perseguições sociais, de sorte a fazer com que estas reverberem decisivamente não na intenção (público-contextual) do autor externamente, mas na própria estrutura interna do texto e no significado que daí emerge enquanto tal. Aqui, no caso de Strauss, o que adquire feição é a “teoria da escrita que corresponde a [uma] teoria da leitura” (Ward, 2009, p. 239). Para alguns pesquisadores da obra de um e outro não há qualquer diferença ou divergência entre as noções de intenção de Skinner e Strauss enquanto modelos de leitura de textos clássicos da política. É o caso de Rafael Major (2005). Aqui, o aspecto distintivo, e o que importa, no estilo de leitura tanto de Strauss como de Skinner surge na concordância entre eles na crítica (oculta) que fazem àqueles “historiadores intelectuais que não veem importância na compreensão filosófica para se chegar a um entendimento acurado [da intenção dos autores canônicos]” (Major, 2005, p.481) ao escreverem seus grandes textos políticos.

9 Ao romper com a ciência e/ou filosofia política antiga (Sócrates, Platão e Aristóteles) o teórico inglês não só demonstrava a ineficácia da noção de lei natural que fundava aquela, como iniciava uma nova era na história da ciência política. Mais do que qualquer outro aspecto, Thomas Hobbes, nos termos delineados pela interpretação hermenêutica de Leo Strauss, lançou os alicerces da ciência política moderna, pois todo seu sistema de pensamento preconizava o direito natural de todos os indivíduos – independente e para além de qualquer ordem transcendente e hierárquica – a gozar sua vida em segurança. Daí o argumento moral em torno do temor da morte violenta. Em nenhum outro momento da história da filosofia e/ou ciência política até Hobbes, tal concepção foi defendida com tamanho vigor. Strauss ([1953] 2014, pp. 200 e 201), em *Direito natural e história*, diz que: “[do] surgimento da ciência

natural moderna [...] que acarretou a destruição das bases [da lei] natural tradicional [...] o primeiro homem a extrair as consequências dessas decisivas mudanças para o direito natural moderno foi Thomas Hobbes [...] [ele, portanto é] o fundador da filosofia política ou ciência política [moderna]”. Em carta enviada a Eric Voegelin, em 29 de abril de 1953, ele afirma que “Hobbes [estabelece] a diferença radical entre o direito natural moderno e o pré-moderno” ([1953] 2017 Carta 43, p. 123) e, portanto, ele funda a filosofia política moderna como desdobramento dessa diferenciação. Sobre a leitura de Strauss de que Hobbes é o fundador da ciência política moderna ver: Stauffer (2007), Burns (2011) e Hilb (2005). Convergimos com a leitura desses intérpretes quando comentam que, para Strauss, as inovações da filosofia política de Hobbes foram imprescindíveis para romper com qualquer vestígio do pensamento antigo como norteador da política a partir do século XVII, inaugurando assim a ciência política moderna. Ainda acerca das leituras sobre a interpretação straussiana de Hobbes, alguns autores (Hayes, 1998; Dallmayr, 1966) dão maior ênfase aos aspectos morais da análise de Strauss sobre o teórico inglês, compreendendo que, mais do que uma filosofia política e/ou ciência política moderna, para Strauss, Hobbes estava a criar uma moral de convivência entre os homens – essa leitura é ligeiramente distinta da nossa e daqueles outros intérpretes. Pois não poderia haver uma inovação moral sem antes se erigir uma concepção moderna da política em ruptura com as concepções antigas, e essa foi a preocupação de Strauss por toda a vida, bem como suas implicações para sociedade ocidentais no século XX. Por fim, quando escreveu o prefácio para a edição americana de *The Political Philosophy of Hobbes*, em 1952, Strauss mudou sua compreensão sobre o fundador da filosofia política moderna. Agora não mais Hobbes, mas Maquiavel havia sido quem iniciou a ruptura com o pensamento antigo.

10 Completando as considerações acima sobre a questão do sentido de filosofia política e/ou ciência política, interessa observar que Leo Strauss, mesmo intercambiando em seus textos aquelas expressões, pois, como afirmamos, não havia para ele distinções epistemológicas e de significados entre as duas, não aceitava a designação disciplinar de *teoria política*. Para ele *teoria* significava que sempre seria possível a construção de *teorias* para interpretar este ou aquele fato político e social a qualquer tempo. Por isso, na medida em que seu projeto objetivava o entendimento das coisas que são perenes e imutáveis com vistas ao melhor regime político em todo lugar, em toda a sociedade e período histórico, sua preferência disciplinar era por filosofia política e ciência política como deixamos claro na passagem referida. Aqui, novamente, jogamos com um ou outro dos termos (além do de teoria política), quando analisamos os textos de Strauss sobre

os autores a quem ele dedicou sua hermenêutica. Ver Strauss ([1942] 2007, pp. 515 e 516).

- 11 Leo Strauss estava tratando, implicitamente, neste trecho, da filosofia política antiga e sua noção de natureza, em resposta à ciência política de Thomas Hobbes. Nas obras que escreveu após o estudo sobre o autor de *Leviatã*, este aspecto da teoria política straussiana ficará mais evidenciado – viria a tornar-se a característica distintiva do estilo de fazer filosofia política o comentário textual dos autores antigos em comparação com alguns modernos.
- 12 Por isso Hobbes jamais aceitou a noção aristotélica de que os homens são *zoon politikon* por natureza.
- 13 Como dito acima, Leo Strauss altera o termo na sequência de sua obra. Não mais lei natural *versus* direito natural, mas direito natural antigo e direito natural moderno. Não há em *Direito natural e história* uma argumentação explícita sobre a razão da mudança. A resposta, talvez, hipoteticamente se encontre em um estudo específico sobre os textos que Strauss escreveu entre o trabalho de 1936 e o de 1953.

BIBLIOGRAFIA

- ALTINI, Carlo. (2001), “Leo Strauss y el canon occidental: la historia de la filosofía como modelo hermenéutico para la filosofía política”. *Res publica*, 8:9-34.
- ANDERSON, Perry. (2002), “A direita intransigente no fim do século”, in *Afinidades Seletivas*. Tradução de Paulo Cesar Castanheira. São Paulo, Boitempo.
- ARMON, Adi. (2010), “Just before the “Straussians: the development of Leo Strauss’s political thought from the Weimar Republic to America”. *New German Critique*, 111:173-198.
- BALL, Terence. (2004), “Aonde vai a teoria política?” *Revista de Sociologia e Política*, 23: 9-22.
- BERTI, Enrico. (1997), *Aristóteles no Século XX*. Tradução de Dion David Macedo. São Paulo, Loyola.
- BLOOM, Allan. (1974), “Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973”. *Political Theory*, 2, 4:372-392.
- BURNS, Timothy. (2011), “Leo Strauss on the origins of Hobbes’s natural science”. *The Review of Metaphysics*, 64, 4:23-855.
- DALLMAYR, Winfried. (1966), “Strauss and the moral basis of Thomas Hobbes”. *ARSP: Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 52, 1:25-66.
- DRURY, Shadia. (1985). “The esoteric philosophy of Leo Strauss”. *Political Theory*, 13, 3:315-337.
- GUNNELL, John G. (1981), *Teoria Política*. Tradução de Maria Inês Caldas de Moura. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- GUNNELL, John G. (1982), “Interpretation and the history of Political Theory: apology and epistemology”. *The American Political Science Review*, 76, 2:317-327.
- GUNNELL, John G. (1986), *Between Philosophy and politics: the alienation of Political Theory*. Amherst. The University of Massachusetts.
- HAYES, Peter. (1998), “Hobbes’s bourgeois moderation”. *Polity*, 31, 1:53-74.
- HILB, Claudia. (2005), *Leo Strauss, El arte de leer: una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- KEEDUS, Liisi. (2012), “Liberalism and the question of “the proud”: Hannah Arendt and Leo Strauss as readers of Hobbes”. *Journal of the History of Ideas*, 73, 2:319-341.
- LAMPERT, Laurence. (2009), “Strauss’s recovery of esoterism”, in S. Smith(ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MAJOR, Rafael. (2005), “The Cambridge School and Leo Strauss: texts and context of American Political Science”. *Political Research Quarterly*, 58, 3:477-485.
- MARTINICH, Aloysius Patrick. (2015), “Leo Strauss’s Olympian interpretation: right, self-preservation, and law in the political philosophy of Thomas Hobbes”, in W. Schröder (org.), *Reading between the lines - Leo Strauss and the history of early modern philosophy*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH.
- MCCORMICK, John P. (1994), “Fear, technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the revival of Hobbes in Weimar and National socialist Germany”. *Political Theory*, 22, 4:619-652.

- MEIER, Heirinch. (2008), *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político: sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires/Madrid, Katz Edición.
- MELZER, Arthur M. (2006), "Esotericism and the critique of historicism". *The American Political Science Review*, 100, 2:279-295.
- MINOWITZ, Peter. (2014), "The enduring problem of Leo Strauss?". *Claremont Review of Books*, Special Edition, Fall:1-4.
- RINGER, Fritz. (2000), *O declínio dos mandarins alemães*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. Edusp.
- SCHMITT, Carl. ([1932] 1992), *O conceito do político*. Tradução de Álvaro Valls. São Paulo, Vozes.
- SMITH, Steven. (2009), "Leo Strauss the outlines of a life", in S. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STAUFFER, Devin. (2007), "Reopening the quarrel between the ancients and the moderns: Leo Strauss's critique of Hobbes's 'New Political Science'". *The American Political Science Review*, 101, 2:223-233.
- STRAUSS, Leo. ([1921] 2002), "Dissertation", in M. Zank(ed.) *Leo Strauss, the early writing (1921-1932)*, New York, State University of New York Press.
- STRAUSS, Leo. ([1924-1926] 2002), "Historical-philological writings on Spinoza (1924-1926)", in M. Zank(ed.), *Leo Strauss, The early writing (1921-1932)*, New York, State University of New York Press.
- STRAUSS, Leo. ([1932] 2008), "Comentario sobre El Concepto de lo Político de Carl Schmitt", in H. Meier (ed.) *Carl Schmitt, Leo Strauss y El Concepto de lo Político: sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires/Madrid, Katz Edición.
- STRAUSS, Leo. ([1936] 1973), *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. 2nd Ed, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo. ([1952] 1988), *Persecution and the art of writing*. 2nd Ed., Chicago/London, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo. ([1958] 1996), "The origins of political science: the problem of Socrates". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 23, 2:129-139.
- STRAUSS, Leo. ([1942] 2007), "What can we learn from Political Theory?". *The Review of Politics*, 69, 4:515-529.
- STRAUSS, Leo. ([1953] 2014), *Direito Natural e História*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo, WMF Martins Fontes.
- STRAUSS, Leo. (2017), "Fé e Filosofia Política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)", in P. Emberley & B. Cooper (orgs.), *Fé e Filosofia Política*. Tradução de Pedro Sette-Câmara, São Paulo, É Realizações.
- TARCOV, Nathan; PANGLE, Thomas. (1993), "Leo Strauss y la historia de la Filosofía Política", in L. Strauss & J. Cropsey (ed.), *História de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WARD, Ian. (2009), "Helping the dead speak: Leo Strauss, Quentin Skinner and the arts of interpretation in political thought". *Polity*, 42, 2:235-255.
- WOLIN, Richard. (2015), *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Hebert Marcuse*, New Jersey, Princeton University Press.
- ZANK, Michael. (2002), "Introduction", in M. Zank (ed.), *Leo Strauss, The early writing (1921-1932)*, New York, State University of New York Press.
- ZUCKERT, Michael. (2009), "Straussians", in S. Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press.

**A ANÁLISE TEXTUALISTA NA
TEORIA POLÍTICA: O THOMAS
HOBBES DE LEO STRAUSS**

Ronaldo Tadeu de Souza

Palavras-chave: Leo Strauss; Thomas Hobbes; Textualismo; Estabilidade; Direito Natural.

O artigo tem como objetivo reconstruir a interpretação textualista de Leo Strauss sobre a teoria política de Thomas Hobbes. Argumenta-se que, na leitura do teórico alemão radicado nos Estados Unidos, emerge do pensamento do autor de *Leviatã* a noção de busca incessante pela estabilidade existencial como objetivo último de todos e indivíduos e, por conseguinte, da necessidade do direito natural ao Estado.

**TEXTUALIST ANALYSIS IN
POLITICAL THEORY: THE
THOMAS HOBBES BY LEO
STRAUSS**

Ronaldo Tadeu de Souza

Keywords: Leo Strauss; Thomas Hobbes; Textualism; Stability; Natural Law.

The article aims to reconstruct Leo Strauss's textual interpretation of Thomas Hobbes' political theory. It is argued that, in the reading of the German theorist dwelling in the United States, the notion of a ceaseless search for existential stability emerges from the thought of the author of *Leviathan* as the ultimate goal of all individuals and, therefore, of the need for the natural right to the State.

**L'ANALYSE TEXTUELLE EN
THÉORIE POLITIQUE: LE
THOMAS HOBBES DE LEO
STRAUSS**

Ronaldo Tadeu de Souza

Mots clés: Leo Strauss; Thomas Hobbes; Textualisme; La stabilité; Loi naturelle.

L'article vise à reconstruire l'interprétation textualiste de Leo Strauss de la théorie politique de Thomas Hobbes. On soutient que, de la lecture du théoricien allemand vivant aux États-Unis, la notion de la recherche incessante de stabilité existentielle émerge de la pensée de l'auteur du *Léviathan* comme le objectif ultime de toutes les personnes et, donc, du besoin de le droit naturel à l'État.