

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM escultura de Maquiavel em mármore, 1845, autoria Lorenzo
Bartolini, presente na *Galleria degli Uffizi* em Florença.

LEO STRAUSS: UMA NOVA FIGURAÇÃO DO MAQUIAVELISMO

André Menezes Rocha¹

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

rocha_andre@yahoo.com.br

RESUMO Analisaremos o comentário produzido por Leo Strauss a partir dos textos de Maquiavel no livro *Thoughts on Machiavelli*. Com base na crítica do método de leitura e escrita dos textos filosóficos de Strauss, podemos perceber que a operação interpretativa de Strauss consiste na construção de uma nova figuração do velho maquiavelismo que assaltou a obra de Maquiavel desde que passou a ser censurada pelos padres. A enunciação da tese de que o ensinamento de Maquiavel é diabólico consiste apenas no traço mais superficial e evidente da interpretação teológica de Strauss, pois sob a sua nova figuração do “maquiavelismo” podemos ver ao fundo o seu projeto de destruição da filosofia moderna para insinuar uma certa e determinada filosofia contemporânea como se fosse o reestabelecimento da filosofia política clássica.

PALAVRAS-CHAVE Maquiavel, republicanismo, liberdade política, teologia, tirania.

1 Este trabalho tem apoio da FAPESP.

Leo Strauss aplica aos textos de Maquiavel o método de leitura que aplicou aos textos dos teólogos judeus e aos textos de Espinosa em *Persecution and art of writing* (STRAUSS, 1988). A análise, como sabemos, opera com a *interpretação* do sentido exotérico e com a *explanação* do sentido esotérico do discurso político. Strauss pretende explicar o *pensamento político* de Maquiavel sobre questões² que são imutáveis da história da filosofia. A história da filosofia política, neste caso, não reconhece o trabalho diferenciador da temporalidade no interior da história do pensamento, pois opera com questões imutáveis e com respostas também imutáveis às mesmas questões. O ensinamento de Maquiavel não é novo em relação à filosofia clássica, argumenta Strauss, pois encontra-se já nos textos de Platão, Aristóteles e Tucídides, só que expresso no discurso indireto de personagens tirânicos. A novidade de Maquiavel é enunciar os mesmos ensinamentos através de um discurso direto³.

Maquiavel é um professor do mal [*teacher of evil*], afirma Strauss, ainda que leitores ingênuos e benevolentes queiram justificar seus ensinamentos maldosos pelo patriotismo ou pela intenção científica. Strauss resume o patriotismo de Maquiavel ao egoísmo coletivo que não leva em conta a salvação da alma individual e nem distinções morais mais profundas entre bem e mal (STRAUSS, 1958, p. 11). Quanto à atitude cien-

2 A tese de que na história da filosofia há questões imutáveis encontra-se formulada já em *Direito Natural e História*. “Longe de legitimar a inferência historicista, a história parece demonstrar que todo o pensamento humano, e desde logo todo o pensamento filosófico, se ocupa com os mesmos temas fundamentais ou com os mesmos problemas fundamentais e que, por conseguinte, existe um enquadramento imutável que atravessa todas as mudanças dos conhecimentos humanos quer dos factos, quer dos valores.” (STRAUSS, 2009, página 25)

3 “Ele diz em seu próprio nome coisas chocantes que os escritores antigos disseram através da boca de seus personagens. Somente Maquiavel ousou desenvolver a doutrina do mal em um livro e em seu próprio nome.” (STRAUSS, 1958, p. 10).

tífica de Maquiavel, continua Leo Strauss, ela esconde uma impostura moral.

O tratamento ‘científico’ da sociedade que muitos remontam a Maquiavel emerge por abstração das distinções morais através das quais estabelecemos nossas condutas como cidadãos e homens. A condição indispensável para a ‘análise’ científica é portanto a obtusidade moral que não é idêntica à depravação, mas pode fortalecer as forças da depravação. No caso de homens menores, pode-se remontar esta obtusidade à ausência de certas virtudes intelectuais. Esta explanação caridosa não poderia ser tolerada no caso de Maquiavel, que era muito inteligente para não saber o que estava fazendo e generoso demais para não admitir isto para seus amigos racionais (STRAUSS 1958, p. 11).

Após afirmar que os ensinamentos que resultam do pensamento político de Maquiavel são deliberadamente imorais, maldosos e, mais ainda, diabólicos, Leo Strauss passa à explanação do “caráter” de Maquiavel para caracterizá-lo como o diabo da história da filosofia moral e política.

Mesmo se, e precisamente se, somos forçados a estabelecer que seu ensinamento é diabólico e ele mesmo é um diabo, somos forçados a lembrar a profunda verdade teológica de que o diabo é um anjo decaído. Reconhecer o caráter diabólico de Maquiavel, portanto, significa reconhecer nele uma nobreza pervertida de uma grande ordem (STRAUSS 1958, p. 11).

Maquiavel aparece como diabo ou anjo decaído em relação aos anjos da filosofia clássica e a filosofia política moderna que nasce com Maquiavel aparece como perversão do ensinamento clássico. Para explicar este caráter diabólico do ensinamento de Maquiavel, recomendava Strauss aos seus pupilos, devemos exorcizar sua influência e isto significa ler seus textos não à luz dos leitores republicanos modernos e

contemporâneos, mas à luz do pensamento pré-moderno, ou seja, à luz do ensinamento bíblico e do ensinamento clássico (STRAUSS, 1958, p. 12).

Mas é preciso interrogar: a “suspensão do juízo” quanto aos princípios das filosofias modernas e contemporâneas se realiza quando se pretende retornar aos clássicos? Não será a própria leitura da filosofia política dos gregos comandada por pressupostos da filosofia contemporânea? A pretensa identificação com a filosofia grega não esconde uma pretensão de se valer da autoridade dos clássicos⁴ para fazer passar posições contemporâneas como se fossem a própria realização da filosofia grega?

Ora, a aparente tábula-rasa da filosofia contemporânea de Strauss assenta-se numa posição determinada da filosofia contemporânea que não se manifesta senão obliquamente nas entrelinhas da interpretação. A exegese do pretense sentido esotérico do discurso mostra mais sobre as concepções políticas do próprio Strauss do que sobre as concepções políticas de Maquiavel, pois o intérprete, em vez de colocar à prova seu próprio pensamento no trabalho interrogativo com o discurso de Maquiavel, realiza uma leitura a partir do pressuposto de que Maquiavel dominava a técnica de escrita nas entrelinhas que é, porém, uma técnica de escrita política do próprio Leo Strauss. Além disso, a leitura também pressupõe uma concepção do político que enraíza a interpretação de Strauss numa determinada posição contemporânea. Esta preconcepção do político que opera como um pressuposto intocável nas interpretações de Strauss não passou despercebida a Lefort. Após citar um impor-

4 Como, aliás, fizeram muitos tratadistas durante a idade média. Para o conhecimento desta tradição discursiva medieval que se apresentava como fosse herdeira e continuadora da filosofia greco-romana clássica (cf. CURTIUS, 1957).

tante trecho em que Strauss enuncia a pretensa intenção que unificaria os fundadores da filosofia moderna, a saber, destruir aquilo que Hobbes nomeava *the kingdom of darkness*, Lefort decifra o sentido da reconstrução do discurso maquiavélico: “É preciso convir que as regras da leitura de Maquiavel – aquelas mesmas de sua escritura – não são definidas senão após sugerida a identidade do inimigo que o escritor combate tanto no *Príncipe* como nos *Discorsi*”. (LEFORT, 1999, p. 292).

E, como a oposição radical entre amigos e inimigos é a concepção contemporânea do político que comanda a leitura de Strauss, qual é o inimigo que ele mesmo, como escritor de um discurso político contemporâneo, combate? Como sabemos, os inimigos da filosofia política de Strauss são: a filosofia moderna, o iluminismo e seus desdobramentos contemporâneos, notadamente nos campos do liberalismo político e do marxismo. Este combate é travado em nome da filosofia política grega.

O retorno aos clássicos, assim entendido, engendra uma última contradição: Leo Strauss se empenha em destituir o discurso moderno demonstrando não apenas que ele era conhecido em seu princípio pelos clássicos, mas que as condições de seu sucesso o eram também. (...) Strauss nos conclama, pois, ao restabelecimento da filosofia clássica a partir de premissas cuja eficácia é destruída pela análise do mundo moderno; ou, melhor dizendo, ele converte praticamente em utopia aquilo que ele pensa não ter jamais tido o estatuto de utopia; ele estabelece entre a filosofia e a política uma distância à qual, segundo seu próprio argumento, Platão jamais consentiria. (LEFORT, 1999, p. 299).

Mas não teria Strauss consciência da contradição? Podemos julgar que um leitor tão astuto como Leo Strauss, que parece ter um domínio completo da técnica de escrita política nas entrelinhas que ele pretendeu decifrar em filósofos antigos e modernos, não procurara exer-

cer domínio desta técnica do sentido cifrado sobre a sua própria escrita? Talvez seja preciso investigar se não haveria, nas entrelinhas da exotérica e utópica reconstrução da filosofia clássica, um sentido esotérico mais profundo que remontaria à concepção do político que rege a interpretação de Strauss.

No fim da introdução de *Thoughts on Machiavelli*, que lembra vagamente a exortação final de *O Príncipe*, após elogiar a democracia nos EUA como a pátria da liberdade⁵, ele afirma que a moral dos *founding fathers* nunca se deixara influenciar pelos ensinamentos da filosofia política moderna⁶. Ele sugere que a moral dos fundadores era antes religiosa e contrária aos ensinamentos da tradição moderna e iluminista. Ora, não estaria Strauss, sob a aparência de restaurar a filosofia grega, esforçando-se por restaurar a teologia política que ele estudou com afinco em *Persecution and art of writing*?⁷ Os pupilos de Strauss deveriam nas décadas seguintes esmerar-se por explicar sua exortação.

Assim como o discurso de Maquiavel constrói a filosofia política moderna sob o fundo de uma apresentação da filosofia política greco-romana, não estaria Leo Strauss tentando fincar as bases para uma certa guinada teológica na filosofia política contemporânea sob a apa-

5 Será preciso dizer que Strauss jamais enfrenta seriamente a questão da *liberdade política* quando analisa as obras de Espinosa e Maquiavel?

6 Como sabemos, poucos anos antes, em 1955, Hans Baron, que trabalhava na mesma Universidade de Chicago, publicara seu monumental *The crisis of Early Italian Renaissance*.

7 A “utopia” de Strauss, neste caso, deve ser interpretada à luz da influência de Karl Mannheim com quem, aliás, ele estudou no período de Londres: concepção política que não tem lugar [topos] no presente, mas que pode se realizar pelo trabalho de algumas gerações empenhadas. Mas Strauss anula o sentido marxista da reflexão de Mannheim e constrói uma “utopia” conservadora nos EUA em plena *Golden Age*.

rente apresentação distorcida da filosofia política moderna? Analisemos de que maneira a interpretação de Strauss seleciona passagens e constrói uma imagem distorcida da obra de Maquiavel.

Quais as relações entre o *Príncipe* e os *Discorsi*? Leo Strauss avalia as relações em função do objeto e do propósito dos textos. As duas obras tratam do mesmo “objeto” (STRAUSS 1958, pp. 17-8): as coisas humanas [*res humanae*] de um ponto de vista pagão, isto é, a partir da apreensão da mutabilidade no interior da Natureza eterna⁸. Qual o sentido do termo *pagão* aqui?

Leo Strauss usa o termo *pagão* no sentido teológico⁹, isto é, não designa as concepções antigas sobre a eternidade da matéria tais como pensadas pelos próprios autores antigos, mas as interpretações teológicas medievais construídas pelos padres. O ponto de vista de Maquiavel não é apenas o materialismo, mas é o *materialismo ateu*, doutrina que Strauss pretendia explanar também nos estudos sobre Espinosa e Hobbes (STRAUSS, 1952). Mas não apenas. Para Strauss, nas duas obras Maquiavel trataria das coisas humanas ou políticas a partir da questão da fundação da política entendida estritamente como a origem do político. O objeto específico das duas obras é o príncipe.

Para ver como Maquiavel pode tratar de tudo em cada um dos dois livros, precisamos apenas nos lembrar de seu objeto óbvio [*obvious*

8 Para construir o “materialismo ateu” de Maquiavel, Strauss faz referência à doutrina dos corpos mistos que é tratada no livro II dos *Discorsi*. (STRAUSS, pp. 18-9).

9 Ora, a caracterização de um ponto de vista como *pagão* é teológica e não filosófica: a caracterização pode valer para estoicos, epicuristas, platônicos, aristotélicos e, enfim, para todas as escolas filosóficas particulares que existiram antes da instituição do catolicismo como religião oficial de Roma.

subject matter]. O tema central do *Príncipe* é o novo príncipe. Mas a espécie mais importante de novos príncipes consiste nos fundadores de sociedades. Discutindo o novo príncipe, Maquiavel discute a fundação de toda sociedade, seja ela apenas política ou político-religiosa. O tema dos *Discursos* é a possibilidade e o desejo de reviver a virtude antiga. Maquiavel não pode mostrar a possibilidade e a necessidade de reviver a virtude antiga sem abrir toda a questão relacionada aos antigos e aos modernos que inclui a questão relacionada ao paganismo e à Bíblia (STRAUSS, 1958, pp. 20-1).

Na interpretação de Strauss, a questão da fundação aparece transfigurada na figura dos príncipes fundadores e a divisão social originária, portanto, não funda mais o poder político. O ensinamento republicano de Maquiavel, mesmo nos *Discorsi*, dirige-se à formação de uma elite dirigente que não operaria mais com a *Ciência do Bem* de Platão, mas com a *Ciência do Mal* de Maquiavel. Os dois tratados são redigidos em função do mesmo propósito último [*ultimate purpose*] (STRAUSS, 1958, p.21): educar uma elite de príncipes ou potenciais príncipes que, pondo em prática os ensinamentos do mal, poderiam construir uma monarquia absolutista para subjugar a Igreja e operar a unificação da Itália.

A tese é fundamentada na designação dos destinatários dos tratados nas epístolas dedicatórias. Em *O Príncipe*, o destinatário é um príncipe atual e nos *Discorsi* os destinatários são dois príncipes potenciais. A leitura de Strauss, portanto, sugere que o discurso de Maquiavel é dirigido para leitores com ambição para o exercício do poder tirânico. Como veremos, a sugestão se completa quando Strauss interpreta a posição de Maquiavel como escritor de filosofia política e fundador da política moderna. Para Strauss, a posição do escritor político Maquiavel

é a posição do príncipe conquistador que destrói a filosofia política clássica e a tradição cristã para estabelecer o novo domínio do *materialismo ateu* no campo da filosofia moral e política. Strauss conhece a história das influências de Maquiavel no pensamento republicano europeu. Significativa é a maneira pela qual Strauss menciona as leituras de Espinosa e Rousseau para em seguida desqualificá-las.

Maquiavel é silente no *Príncipe* sobre se e em que medida o comando principesco é superior ao comando popular, questão que ele não hesita em responder muito explícita e claramente nos *Discorsi*: os príncipes são superiores aos povos no que concerne à fundação dos Estados, mas os povos são superiores aos príncipes nos que concerne à conservação dos Estados. (...) Nos *Discorsi*, Maquiavel algumas vezes age explicitamente como conselheiro de tiranos; no *Príncipe*, ele age assim apenas silenciosamente. Assim como no *Príncipe* ele nunca menciona a distinção entre reis e tiranos, também neste livro nunca menciona o bem comum [*common good*] (...) Ele dedica o *Príncipe* para um príncipe porque ele deseja encontrar um emprego honroso; o livro portanto exibe seu autor como um perfeito cortesão, um homem com o mais delicado senso de propriedade. Passagens como estas fornecem um forte apoio para a visão, abraçada por homens da competência de Espinosa e Rousseau, segundo a qual o *Príncipe* é uma sátira dos príncipes (STRAUSS, 1958, p. 25).

Espinosa e Rousseau, como sabemos, foram os primeiros leitores a evidenciar o sentido republicano da política de Maquiavel que os inspirou, ademais, na elaboração de uma filosofia política fundada na defesa da soberania popular contra o absolutismo monárquico. Leo Strauss tenta inverter o sentido das leituras republicanas de Maquiavel pela interpretação de algumas teses manifestamente republicanas a partir do pretensão sentido tirânico da política de Maquiavel. Iniciemos por verificar se Espinosa e Rousseau afirmaram, como escreveu Strauss, que “o *Príncipe* é uma sátira dos príncipes”.

No primeiro capítulo do *Tratado Político*, Espinosa afirma que os filósofos nunca conceberam as paixões como propriedades necessárias da natureza humana, mas como propriedades acidentais ou vícios e que, por isto, escreveram sátiras em vez de uma ética e utopias em vez de uma política. Strauss não conhecia a passagem sobre a sátira no *Tratado Político*? Entre os filósofos designados por Espinosa encontram-se certamente filósofos gregos, mas encontram-se sobretudo os teólogos cristãos que adaptam a filosofia clássica ao dogma do *pecado original*: se, com efeito, os homens são pecadores que não podem salvar-se senão após o juízo final, não há sentido em pensar numa política que pudesse fazê-los viver com liberdade neste mundo e os discursos morais são elaborados com habilidade retórica para fustigar os pecadores ou satirizar suas ridículas paixões. Ora, a filosofia moderna, a partir de Maquiavel, Hobbes e Espinosa, opera concebendo as paixões como propriedades necessárias da natureza humana. De acordo com o mote de Espinosa, não se trata de rir e nem de lamentar as paixões humanas, mas de compreender sua origem, sua potência e seus efeitos políticos.

Espinosa tece o famoso elogio de Maquiavel nos parágrafos que preparam as teses sobre o *imperium* monárquico. Ele diz no capítulo v do *Tratado Político* que o conhecimento das monarquias é guiado pela intenção de instituir uma república fundada na liberdade popular. Maquiavel, diz Espinosa, escreveu contra os tiranos e a intenção de Maquiavel se explica por seu desejo de liberdade ([*pro libertate fuisse*]). O estudo da organização institucional das monarquias não tem como propósito servir a um príncipe movido apenas pelo desejo de comandar [*princeps qui sola dominandi libine fertur*], mas servir a uma sociedade política que queira conservar a sua liberdade política e precaver-se contra a tirania (SPINOZA, 2005, TP v, §7).

Quanto a Rousseau, ele também menciona Maquiavel no capítulo sobre a monarquia no livro III do *Contrato Social*.

Os reis desejam ser absolutos e de longe lhes avisamos que a melhor maneira de o serem consiste em se fazer amar por seus povos. Esta máxima é muito bela e verdadeira em certo sentido. Infelizmente, sempre rirão disso nas cortes. O poder oriundo do amor dos povos é sem dúvida o maior, mas precário e condicional; os príncipes jamais se contentarão com ele. Os melhores reis desejam ser malvados [*méchants*], quando lhes apetece, sem cessar de ser os senhores. Por mais que se esforce um orador político em adverti-los de que a força do povo é a sua própria e de que seu maior interesse deve consistir em que o povo seja florescente, numeroso e temível, eles sabem perfeitamente que tal coisa não é verdade. Seu interesse pessoal está, antes de mais nada, em que o povo seja débil, miserável e jamais lhe possa resistir. Confesso que, imaginando que os súditos fossem sempre inteiramente submissos, me parece que o interesse dos príncipes seria que o povo fosse poderoso, a fim de que, sendo dele este poder, ele se tornasse temido por seus vizinhos; como, porém, tal interesse é secundário e subordinado, e as duas suposições se mostram incompatíveis, é natural que os príncipes dêem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil; isto é o que Samuel, com vigor, apontava para os hebreus e o que Maquiavel demonstrou com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as ele, e grandes, aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos (ROUSSEAU, 1973, L. III, cap. 6).

A análise de Rousseau mostra uma contradição constitutiva de toda monarquia entre o poder do rei e o poder do povo: um só pode crescer enquanto o outro diminuir. Rousseau, assim como fizera Espinosa na esteira de Maquiavel, analisa os fundamentos das instituições monárquicas com a intenção republicana de instruir a *vontade geral* dos povos para que conservem sua liberdade popular contra as maquinações monárquicas.

Como vimos, Strauss sustenta que o *Príncipe* e os *Discorsi* são destinados a príncipes que têm o desejo de dominar, isto é, não são destinados aos povos ou sociedades políticas formadas pelo desejo de liberdade política na República. As leituras de Espinosa e Rousseau permitiram evidenciar a força retórica de Maquiavel que constitui o discurso político moderno como ciência e arte política: o discurso seduz a imaginação de príncipes ou aspirantes a príncipes movidos pelo desejo de dominar e, não obstante, dirige-se a políticos republicanos que, movidos pelo desejo de liberdade, podem pensar nos *fundamentos* da monarquia e encontrar formas de os fazer ruir para instituir a República e precavê-la contra a ambição dos príncipes.

Strauss percebe esta força retórica e procura elaborar uma leitura inversa às leituras republicanas: invertendo o dito de Rousseau, poder-se-ia dizer que, fingindo dar lições aos povos, o Maquiavel de Strauss teria dado preciosas lições aos tiranos. Para prosseguir no seu intento, Strauss elabora argumentos com a pretensão de provar que Maquiavel destrói a ideia, fundamental para o republicanismo antigo, do *bem comum* como fundamento da República.

Strauss já tinha tratado das relações entre republicanismo antigo e republicanismo moderno em *Direito Natural e História* sem tratar de Maquiavel ou Espinosa: ali concentrara-se apenas em Hobbes, Rousseau e Burke (STRAUSS, 2009). Nesta obra, como sabemos, procurara mostrar as razões da suposta falência do projeto republicano moderno e iluminista. Nos *Pensamentos sobre Maquiavel*, escritos alguns anos depois, a estratégia para desqualificar a modernidade é outra: trata-se de insinuar que Maquiavel destrói o republicanismo antigo não para construir um republicanismo moderno que repusesse as questões clássicas sobre uma nova maneira de pensar a natureza humana, as paixões e os conflitos,

mas para fazer triunfar a antiga doutrina do mal que os republicanos antigos não ousavam ensinar senão em discursos indiretos pronunciados pela boca de tiranos.

Maquiavel não forneceria critérios morais e políticos para distinguir entre um príncipe e um tirano e teria abandonado, assim, a tese clássica de que o governo para o bem comum da República é critério para distinguir os príncipes dos tiranos. Ora, sabemos que a ciência do Bem é o critério moral que define o político que age de acordo com a Justiça nas duas obras de Platão, isto é, no *Político* e na *República*. Sabemos também que o governo realizado de acordo com as leis e para o bem comum da Cidade é o critério que Aristóteles, na *Política*, utiliza para distinguir os príncipes dos tiranos, a monarquia da tirania, a aristocracia da oligarquia, a república da democracia e, em geral, o bom governo do governo corrupto.

Strauss não se dá ao trabalho de interrogar se Maquiavel não elabora novos conceitos para pensar o *bem comum*, na medida em que elabora uma nova ontologia do social que evidencia a *verità effettuale* dos conflitos e mostra ser imaginária a teoria clássica e medieval da harmonia e concórdia das classes sociais como finalidade da República. Ora, como veremos, este trabalho interpretativo pode evidenciar como os textos de Maquiavel fundam um republicanismo inédito que permite a reposição sobre novas bases das questões do republicanismo clássico. O republicanismo moderno inaugurado por Maquiavel nasce da percepção dos conflitos que constituem toda sociedade e, portanto, implica a recusa tanto da teoria da hierarquia das três classes em função da ideia do Bem na *República* de Platão como da teoria da sociedade como organismo que integra as classes sociais em função do bem comum como finalidade da Cidade na *Política* de Aristóteles.

Maquiavel não recusa o esforço do pensamento filosófico clássico por fundar a política no bem comum ou na coisa pública, esforço que se encontra na origem do republicanismo antigo de Platão e Aristóteles, mas refuta a imagem da organização ou da ordenação hierárquica do social que resultaria de uma República agindo em função do bem comum. E refuta pela raiz, isto é, recusa que seja possível pensar qualquer ordem transcendente que pudesse fundamentar esta imagem hierárquica do social, seja esta a justiça [*diké*] como ordenação interna do *Kosmos*, como sustentavam os filósofos antigos, seja esta ordem a justiça [*justitia*] estabelecida pela vontade de Deus, como sustentavam os teólogos medievais. Toda ordenação social ou institucional [*ordines*]¹⁰ resulta de uma ação da sociedade sobre si mesma, isto é, de um trabalho político que uma sociedade realiza a partir de seus conflitos e a ordenação social e institucional que resulta deste trabalho não tem nenhuma garantia transcendente, apoia-se apenas sobre si mesma como ação instituinte. Por isto Maquiavel insistirá em diversas ocasiões, apoiando seu raciocínio na medicina hipocrática, que o princípio de fundação [*fundatio*] de uma Cidade deve ser refeito periodicamente pela própria Cidade, para que a corrupção no momento de crise [*krysis*] seja combatida por uma ação no momento oportuno [*kayrós*].

Quanto à própria noção de bem comum que está na base no pensamento republicano, na medida em que qualifica a *coisa pública* como um bem que pode ser fruído por todos os cidadãos, Strauss teria razão em dizer que Maquiavel abandona a noção e que por isso seu discurso político não permite mais distinguir entre o príncipe o tirano? Do

10 A expressão de Maquiavel será retomada por Espinosa: no *Tratado Político*, trata-se das coisas ordenáveis pela política [*res ordinandae*]. Cf. SPINOZA, 2005, TP v, §7.

ponto de vista da estrita metodologia dos historiadores da filosofia, não seria prudente, antes de avançar sobre esta tese, interpretar o discurso de Maquiavel para verificar se seu pensamento elabora novos conceitos para pensar o *bem comum* e a *coisa pública*?

Ora, uma vez que para Maquiavel os conflitos não são mais considerados como “acidentes” na superfície da sociedade, mas como constitutivos do seu Ser, a ontologia do social de Maquiavel conduz a repor a questão clássica do *bem comum* e da *coisa pública* sobre novas bases. Ora, a reposição da questão sobre novas bases não significa ruptura com a filosofia política antiga, mas renovação no interior da filosofia política, não significa ruptura com o republicanismo antigo, mas diferenciação do pensamento no interior da história da filosofia, reposição das questões do republicanismo antigo sobre as bases de um pensamento filosófico novo que funda um republicanismo moderno.

Qual é a nova concepção de *bem comum* que transforma a história do republicanismo e marca a diferença de Maquiavel em relação a Aristóteles e Platão sem que isto signifique, como insinua Strauss, um abandono dos fundamentos republicanos da filosofia política antiga?

Eu digo [*Io dico*] que aqueles que condenam os tumultos entre os Nobres e a Plebe, a mim me parecem que condenam as coisas que foram a causa primeira da conservação da liberdade em Roma; que consideram mais os rumores e gritos nascidos de tais tumultos do que os bons efeitos que estavam parindo¹¹; e que não per-

11 Cumpre perceber, aqui, que Maquiavel constrói um jogo de metáforas com o vocabulário da medicina: os tumultos entre a Plebe e os Nobres são apresentados como a “mãe” da liberdade de Roma que passa por um “trabalho de parto”. Os gritos e as dores do parto devem ser avaliados como afecções menores em relação a uma afecção maior e contrária: a alegria de parir um filho, a felicidade que a mãe sente ao abraçar

cebem como há em toda república dois humores diversos, aquele do povo e aquele dos grandes; e como todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião entre eles; (...) Não se pode com razão chamar de maneira alguma de desordenada uma república onde há tantos exemplos de virtude [*virtù*], porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis daqueles tumultos que muitos condenam sem considerar; porque quem examinar bem o fim dos tumultos, não encontrará que tenham parido algum exílio ou violência em desfavor do bem comum [*commune bene*], mas leis e ordenações [*ordini*] em benefício da liberdade pública [*publica libertà*] (MACHIAVELLI, 2001, livro I, IV, §§4-7).

Se toda sociedade é dividida internamente pelo desejo de dominar dos Grandes e o desejo de não ser dominado do Povo, dividida internamente entre associações de homens poderosos que desejam comandar outros homens e associações de homens que desejam não ser comandados, o fundamento da República encontra-se no desejo negativo de liberdade e o *bem público* é a *liberdade política*. A República livre não oprime o desejo de liberdade dos Grandes, mas oprime o seu desejo de comandar na medida em que acolhe em seu fundamento o desejo negativo de liberdade do Povo. E o *bem público* [*commune bene*] realiza-se como *liberdade política* precisamente na medida em que a República impõe limites ao desejo de comandar dos poderosos, pois nesta medida torna-se aberta para a ação política dos Grandes e do Povo, isto é, a República Livre permanece aberta para a resolução política dos conflitos e, assim, garante a liberdade política tanto para os aristocratas como para os homens do povo. Como todos têm liberdade política para participar da República, a *liberdade política* é o *bem comum* de que participam os grandes, o povo e a própria Cidade.

o filho depois das dores do parto. A liberdade é filha dos tumultos entre a Plebe e os Nobres.

A imagem da ordenação hierárquica das classes sociais em função de um *bem comum* designado pelo governo da Cidade, seja qual for este bem, não faz mais sentido a partir do republicanismo de Maquiavel. A divisão originária é constitutiva da sociedade e a instituição da *liberdade política* como *bem comum* da Cidade não anula os conflitos entre as classes, já que são constitutivos da essência de toda sociedade, mas apenas permite que os conflitos sejam trabalhados politicamente através de leis e instituições da República livre. Nesta medida, a própria sociedade institui a sua *liberdade* como um *bem comum* ao realizar um trabalho político sobre seus conflitos constitutivos, isto é, a República passa a ser fundada por homens livres que desejam conservar a sua própria liberdade ao conservar a República livre. De que outra maneira, senão ocultando passagens como esta em que Maquiavel trata do bem comum [*commune bene*], Strauss poderia sustentar com tanta ênfase que a política republicana de Maquiavel não opera com o conceito de *bem comum* e que, por isso, não distingue mais o político do tirano?

Passemos, agora, à reflexão de Strauss sobre a posição de Maquiavel como escritor político, isto é, passemos à reflexão sobre o metadiscurso de Strauss. O *Príncipe* seria destinado a um príncipe atual, os *Discorsi* a dois príncipes potenciais e o escritor Maquiavel ele mesmo ocuparia a posição de um príncipe movido pelo desejo de conquistas no interior da filosofia política, isto é, de um príncipe da filosofia política que dominou e destruiu os seus rivais. Quando opera este deslocamento dos destinatários para o autor, isto é, dos políticos para o escritor dos textos de filosofia política, Strauss fundamenta a sua interpretação da gênese da filosofia política moderna: Maquiavel teria rompido com o ensinamento clássico ao anular as motivações éticas dos pensadores políticos, teria assumido o lugar da besta cuja concupiscência faz abraçar

o amor profano contra o amor divino que nasce da ideia do Bem na *República* de Platão, o lugar da desmesura contra a prudência, a felicidade e a amizade na ética das virtudes de Aristóteles (STRAUSS, 1958, p. 289). Strauss constrói suas teses sobre a posição do escritor Maquiavel a partir da distinção entre a glória advinda do amor divino e a glória advinda do amor profano tal como foi formulada (para Strauss, de maneira “imutável”) na *República* de Platão.

O desejo de glória parece ser aquela paixão que, se seu escopo é ampliado, transforma o amante da tirania, para não dizer nada do amante dos prazeres corporais, em um amante da justiça. Na *República* de Platão esta transformação é provada apenas como preparação para uma verdadeira conversão da maldade à bondade, a verdadeira conversão sendo a transição para a filosofia, se não a filosofia ela mesma; esta conversão é efetuada pelo entendimento das limitações essenciais de tudo o que é político. Em Maquiavel, a transformação dos homens pelo desejo de glória parece ser a única transição; a segunda e maior conversão parece ter sido esquecida (STRAUSS, 1958, p.289).¹²

O escritor Maquiavel, portanto, teria se rendido à ciência do mal pela paixão da glória que não se consumaria em amor divino. Por esta razão, teria se tornado um tirano para com seus pares da filosofia política, teria pretendido dominar e destruir as filosofias políticas clássicas de Platão e Aristóteles. Não seria outra a interpretação de Strauss se ele tivesse tido o trabalho de interpretar os conceitos de bem comum

12 Cf. STRAUSS, 1978, p. 289. Na sequência, Strauss escreve: “Esta conclusão, no entanto, não é compatível com os claros avisos de Maquiavel sobre as desilusões da glória e as limitações de tudo o que é político. A glória imortal é impossível e isto que é chamado de glória imortal depende da sorte. Logo, ver o sumo bem na glória significa negar a possibilidade da felicidade.” Para Strauss, tratar-se-ia, portanto, de vencer a sorte ou fortuna pela *virtù* do príncipe e conquistar a glória no interior da história da filosofia pela destruição do ensinamento bíblico e clássico.

e liberdade política no republicanismo moderno inaugurado por Maquiavel? Inútil insistir: pelo que já vimos da obra de Strauss, resulta claro que o seu propósito maior não é reestabelecer a filosofia política clássica, mas insinuar uma certa vertente teológica do pensamento político contemporâneo através da destruição da filosofia política moderna que se fundou pelas obras de Maquiavel, Hobbes e Espinosa, que se desenvolveu nos iluministas franceses e, depois, nas obras de Hegel e em Marx.

Como se estivesse tratando das sutilezas da filosofia de Maquiavel, Strauss não revela senão as sutilezas de seus próprios prejuízos. Como num espelho distorcido, a imagem diabólica de Maquiavel não reflete senão o imaginário político do próprio Strauss. Podemos dizer que a interpretação agressiva de Strauss é como aquele dardo que se volta contra quem o lançou, na metáfora que Espinosa utiliza no célebre escólio da proposição xv do livro I da *Ética*.

A interpretação de Strauss é guiada por um conceito do político que não é posto em questão pela leitura dos diferentes textos que constituem a história da filosofia, um pressuposto que permanece inquestionado pela leitura dos diferentes textos que constituem a história do republicanismo. Este preconceito do “político” conduz Strauss a reconstruir os textos, como se os estivesse explanando, a partir da seleção de algumas passagens e da omissão de outras, para apresentá-los como se fossem estruturados pelo conceito do político que, na verdade, o historiador da política Strauss abraçou. Ora, o conceito do político de Carl Schmitt explica-se pela formação de uma elite dirigente que controla o Estado em função de uma doutrina moral e política que designa o inimigo público e, em função desta designação, arregimenta o “povo” previamente excluído da participação nos assuntos do Estado e o inte-

gra como massa de manobra seja para apoiar os amigos da nação, seja para destruir o inimigo público. Foi assim pela propaganda e pelo terror, como nos ensina Hanna Arendt, que os nazistas, apresentando-se como a mais nova “elite”, arregimentaram a “ralé”, os “intelectuais” e a “classe média” da Alemanha sob o signo da “raça pura” contra os “inimigos” da “raça pura”.

Strauss apresenta o discurso político de Maquiavel como se fosse guiado por esta concepção schmittiana do político e o seu republicanismo, elaborado à luz do patriciado romano nos *Discorsi*, limitar-se-ia à formação da elite de príncipes potenciais preparados para o exercício da tirania. A doutrina moral e política desta elite não seria mais a *Ciência do Bem* de Platão, mas seria a suposta *Ciência do Mal* do Maquiavel que Strauss construiu à sua imagem e semelhança. Como se vê, aplicando o método de Strauss aos seus próprios textos, explanando o sentido dos comentários de Strauss, seus pupilos puderam entender o recado e afastar a reposição da fundação democrática e republicana tal como concebida pelos fundadores no *Machiavellian Moment*.

LEO STRAUSS: A NEW FIGURATION OF MACHIAVELLIANISM

ABSTRACT We'll try to review the comments produced by Leo Strauss on Machiavelli's texts in his book *Thoughts on Machiavelli*. By criticizing Strauss's method of reading and writing philosophical texts, we can realize that his interpretation consists in the construction of a new figuration of the old machiavellianism that overtook the work of Machiavelli since it began to be censored by the priests. The enunciation that the teachings of Machiavelli are diabolical consists only in the most superficial and obvious trait of the theological interpretation unfolded by Strauss, given that under the new figuration of "machiavellianism" we can see in the background his project of destruction of modern philosophy and the advancement of a certain and particular contemporary philosophy as if it were the re-establishment of the classical political philosophy.

KEYWORDS Machiavelli, republicanism, political freedom, theology, tyranny.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CURTIUS, Ernest Robert. (1957). *Literatura européia e Idade Média latina*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

LEFORT, Claude. (1999). *Três notas sobre Leo Strauss*. In: *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso.

MACHIAVELLI, Nicolas. (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bauci. Tomo I. Roma, Salerno Editrice.

ROUSSEAU, Jean.-Jacques. (1973). *Do Contrato Social*. In: *Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural.

SPINOZA, Baruch de. (2005). *Traité Politique*, Paris : PUF.

STRAUSS, Leo (1952). *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.

STRAUSS, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

STRAUSS, Leo (1988). *How to read Spinoza's Theological Political Treatise*. In: *Persecution and art of writing*. Chicago: University of Chicago Press.

STRAUSS, Leo (2009). *Direito natural e história*. Introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70.

Recebido em 16/04/2015. Aceito em 28/04/2015.