

# Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política

*Helton Adverse*<sup>1</sup>

(UFMG – Belo Horizonte – MG – Brasil)

[heltonadverse@hotmail.com](mailto:heltonadverse@hotmail.com)

**Resumo:** Hannah Arendt e Leo Strauss colocam no centro de suas reflexões o problema da relação entre filosofia e política. Ambos entendem que o exame dessa questão requer uma crítica da tradição da filosofia política. Contudo, seus projetos se diferenciam claramente quando Arendt coloca em xeque essa tradição em geral, ao passo Strauss acredita ser necessário recuperar o sentido da filosofia política clássica. Uma via para se apreender a diferença entre esses pontos de vista é examinar como eles interpretam o pensamento de Maquiavel. A partir da leitura do florentino, Arendt e Strauss podem explicitar alguns elementos importantes de seus pensamentos, dentre eles o papel que concedem ao tema clássico da virtude, especificamente, as virtudes da coragem e da moderação.

**Palavras-chave:** Arendt; Strauss; Maquiavel; Filosofia Política; Virtude.

## 1. Considerações iniciais

A relação entre filosofia e política é um tema maior nas obras de Hannah Arendt e Leo Strauss e a seu propósito se definem as condições de possibilidade da filosofia política, seu *status* e sua natureza. A inquirição acerca desse problema tomou em Arendt a forma da suspeita e, não raras vezes, a da crítica acerba a toda a tradição da filosofia política, ao passo que em Strauss vemos justamente o contrário, isto é, a obstinada tentativa de restituir sua dignidade, movida pela convicção de que o declínio desta tradição coincide com o empobrecimento de nossa compreensão da realidade política. Em estudos recentes, essa divergência de opiniões recebeu tratamento aprofundado, o que me poupa do trabalho de reconstituir seu quadro geral<sup>2</sup> ou de apresentar, de forma mais pormenorizada, os principais argumentos de um e outro para justificar sua posição. A estratégia que gostaria de adotar para tratar do assunto é bastante simples: evocar o nome de um terceiro autor para melhor divisar seus pontos de vista. Esse terceiro é Maquiavel e o que fundamenta minha iniciativa é o fato de que tanto Arendt quanto Strauss não apenas reservam ao florentino um lugar especial em

---

<sup>1</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia.

<sup>2</sup> A leitura de dois trabalhos recentes, ambos decorrendo de teses de doutoramento, permite uma visão bastante completa das circunstâncias em que se formula a questão da filosofia política nos dois autores. Além disso, eles fazem um exame bastante pormenorizado de suas diferenças específicas: Liisi Keedus (2015) e Carole Widmaier (2012). Vale mencionar também o artigo pioneiro de Ronald Beiner (1990) e os trabalhos de Dana Villa, especialmente o capítulo cinco de *Socratic citizenship* (2001). Evidentemente, essa lista está longe de ser exaustiva.

sua obra, mas o identificam como um pensador fundamental para deslindar a complexa relação entre o filósofo e a cidade<sup>3</sup>. Para levar a termo o objetivo a que me proponho, dividirei este trabalho em três partes: na primeira, vou expor determinados aspectos da interpretação arendtiana de Maquiavel; em seguida, farei o mesmo com Strauss; por fim, retomarei, na parte final, os argumentos de Strauss e Arendt e tentarei demonstrar como eles podem ser melhor compreendidos se referidos a um aspecto importante de suas respectivas interpretações, a saber, o problema da virtude. Com efeito, tanto Arendt quanto Strauss destacam a dimensão da virtude em suas leitura do florentino, o que deve ser levado em conta se quisermos compreender seus diferentes posicionamentos frente à tradição da filosofia política.

## 2. Maquiavel escritor

É considerável a presença de Maquiavel na obra de Arendt e, geralmente, nos lugares e momentos em que Arendt deseja afirmar noções-chaves, teses fortes e, não raramente, desconcertantes<sup>4</sup>. Não pretendo, como já disse, mapear essas diversas aparições, sendo mais adequado para meus propósitos destacar uma passagem do curso que Arendt ministrou na Universidade de Cornell em 1965, intitulado “From Machiavellito Marx”. Nessa ocasião, ela faz uma distinção entre os “filósofos políticos” e os “escritores políticos”:

Os escritores políticos escrevem a partir das experiências políticas e tendo em vista a política ela mesma (*out of political experiences and for the sake of politics*). Eles escrevem como Maquiavel porque foram exilados da cena política, a *medicina animae* é [algo] para a filosofia. Eles nunca perguntam: qual é o fim da política, qual é o fim do governo, pois isto é o que dão por óbvio, quer dizer, que a vida política é a melhor vida. Ela não poderia ter um “fim”, um objetivo que fosse mais alto do que ela (ARENDR, 1965, folha 023453).

Além de Maquiavel, como é bem conhecido, fazem parte da lista dos “escritores políticos” Montesquieu e Tocqueville. Em contrapartida, os “filósofos políticos” – a maioria entre os que ocupam o Panteão da história do pensamento político – são aqueles que escrevem a partir do lado de fora e desejam “impor padrões não políticos à política”. Eles formam uma “tradição” que remonta a Platão, ou melhor, a Parmênides, e não devem ser confundidos com os primeiros. “Vocês não podem interpretar, diz Arendt para seus alunos, Maquiavel ou

<sup>3</sup> Outra escolha natural seria tomar Sócrates como o terceiro pensador, como fizeram Villa (2001) e R. Chacon (2009).

<sup>4</sup> Para uma visão geral da presença de Maquiavel em Arendt, vale consultar F. Castaldo (2008).

Montesquieu como se fossem filósofos e quisessem ensinar sabedoria. Vocês não podem exigir o mesmo padrão de consistência porque isso não é importante para eles. Há uma atmosfera e uma consistência do pensamento, no abordar as coisas; há convicções fundamentais, mas não há sistemas” (ARENDDT, 1965, folha 023453).

Arendt faz essas observações logo na primeira aula de seu curso, o que indica claramente que seu esforço para pensar a história do pensamento político seria em vão se não fosse estabelecida de maneira contundente a diferença entre escrever e fazer filosofia política, dois modos de se abordar a política que comumente são confundidos. Arendt afirma a exterioridade de uma abordagem à outra, o que torna a escrita da política irreduzível à tradição da filosofia: ela não é uma de suas possibilidades, ela não é um de seus veios subterrâneos. A escrita política corre ao largo da filosofia, recusa suas categorias, rejeita seu método, denuncia seu espírito. Pensando a política a partir de “dentro”, a seiva que alimenta sua reflexão é a história e a experiência. Não deve nos surpreender que os autores que Arendt cita sejam, todos os três, homens envolvidos com a ação política e todos os três escreverem “histórias”. É verdade que o sentido da história não é o mesmo para cada um deles. No entanto, isso não nos deve fazer perder de vista a constante referência ao nível da experiência comum em que se desenrolam as ações humanas. A escrita política se constitui como reflexão política a partir da relação com a história. É o que podemos verificar em uma célebre passagem da dedicatória de *O príncipe* em que o autor afirma que o saber que ele coloca à disposição do destinatário da obra “foi aprendido com uma longa experiência das coisas modernas e uma contínua leitura das antigas” (MAQUIAVEL, 2012, p. 109). Os dois termos que balizam o conhecimento maquiaveliano da política parecem recobrir perfeitamente o campo da ação política, deixando transparecer a desconfiança do secretário florentino frente a todo pensamento político que se perde em abstrações e que, nas famosas palavras do capítulo XV, troca a “verdade efetiva das coisas” por sua imaginação (MAQUIAVEL, 2012, p. 185).

A experiência de que Maquiavel fala deve ser compreendida inicialmente como a sua própria, enquanto a leitura das coisas antigas refere-se, com certeza, aos historiadores, especialmente os romanos como Tito Lívio e Salústio, que são autênticas fontes de conhecimento político. Contudo, esta distinção não deve nos fazer perder de vista que Maquiavel está sempre no domínio da experiência, uma vez que a leitura das coisas antigas é a recuperação da experiência dos homens do passado: suas ações lançam luz sobre aquilo que fazemos no presente. De outro lado, Maquiavel está sempre no domínio da história porque o sentido das coisas do presente apenas pode ser apreendido quando a lemos com o auxílio do passado, quer dizer, malgrado sua novidade, jamais nos postamos diante delas sem de algum modo estarmos preparados: a leitura do presente não dispensa a leitura do passado. Para nos

convencer disso, basta recordarmos um dos primeiros textos que temos de Maquiavel, escrito na época de chancelaria, e que trata do modo de tratar o povo do Val di Chiana que havia se rebelado contra Florença no curso do verão de 1502. Diante das hesitações do governo florentino, Maquiavel é peremptório: em casos como esses, mais vale seguir o exemplo dos romanos, os quais ou massacravam os rebeldes ou os perdoavam integralmente, sem admitir qualquer meio-termo. O modelo romano, segundo Maquiavel, é ainda perfeitamente aplicável: “Ouvi dizer que a história é a mestra de nossas ações e sobretudo daquelas dos príncipes: o mundo sempre foi igualmente habitado por homens que sempre tiveram as mesmas paixões”. A conduta romana é, portanto, perfeitamente adequada para enfrentar a realidade atual. Mas o mais importante é que Maquiavel não acredita que se possa simplesmente repetir o que os romanos haviam feito: isso porque a fórmula é somente uma indicação – bastante clara, é verdade –, mas requer a mediação do juízo dos homens no tempo presente. Ela é também uma injunção à ação, tão mais necessária quanto os políticos florentinos costumam procrastinar a tomada de decisões, na espera do “benefício do tempo”. A lição romana é a de que é preciso responder agora, com energia e disposição, ao que acontece agora. Mas o que exatamente deve ser feito continua em aberto, assim como é imprescindível que os homens de poder façam a leitura da realidade política e, a partir de então, passem à ação.

Esta passagem de Maquiavel é fundamental para compreendermos a natureza de seu discurso político. Como bem observou Carlo Varotti, o pensamento maquiaveliano se articula em torno de um “nó” que une experiência e reflexão teórica, um “binômio indissolúvel” entre as coisas modernas e a leitura das antigas (VAROTTI, 2006, p. 17). Mas o que me importa destacar neste momento é que o nó apenas pode ser apertado porque Maquiavel toma como referência maior os historiadores antigos e não os filósofos.

Como pode a história cumprir essa função? A narrativa histórica, como vemos em Lívio e Salústio, por exemplo, realiza o duplo movimento de resguardar a particularidade do evento e transcendê-los na forma de generalizações. Mais especificamente, trata-se de um movimento incessante que vai de um ponto a outro, sem jamais contentar-se com a mera apresentação dos fatos nem cair em abstrações que perdem de vista a realidade das coisas, e é isso o que assegura as bases para a construção de um pensamento político que não tome a realidade política com categorias que lhe são exteriores, como via de regra acontece, alerta Arendt, com a tradição da filosofia política.

Mas o que essa vinculação forte com a história oferece de mais precioso é que por seu intermédio a escrita política torna-se capaz de resistir à força totalizante do pensamento, à inclinação que, via de regra, acomete os melhores pensadores, de substituir a realidade pela concepção que dela fazemos ou ainda, como diria Merleau-Ponty, a tentação de lançar sobre o

mundo um “olhar de sobrevoo”. Eis o que é magnificamente expresso pela expressão *veritàeffettuale*, que consta no capítulo XV de *O príncipe*. Ora, esse texto, parece justamente anunciar a distinção que Arendt faz no curso de Cornell: de um lado, estão aqueles que se perdem na “imaginação das coisas”, isto é, aqueles que tomam a realidade pelo que deveria ser, ao invés de considerá-la como ela é, ao invés, em suma, de compreender sua posição no mundo tomam o mundo a partir de sua posição, tomam a parte pelo todo; de outro lado, estão aqueles que, como Maquiavel, não fecham os olhos para o fato de que a realidade política comporta uma singularidade, uma especificidade irreduzível às divagações filosóficas e impossível de ser abarcada em sua totalidade. Ter em vista essa irreduzibilidade impede de cair na armadilha de submeter a realidade às suas aspirações. A lição da política, validada tanto no domínio da prática quanto naquele da reflexão, é a de que ninguém pode, sem pagar um preço elevado, confundir a realidade com seu desejo, acreditar que tem acesso ao sentido que unifica as particularidades. Em certa medida, este princípio orienta a crítica que Arendt dirige aos filósofos: em muitas ocasiões ela denunciou a filosofia política como uma resposta ao desejo de imortalidade do filósofo que não encontraria na polis o lugar para sua satisfação, como vemos em seu texto sobre Sócrates. Em outros momentos, como ocorre no texto sobre a autoridade, a formulação de conceitos políticos obedece claramente a uma intenção política da parte do filósofo. Consequentemente, a filosofia, longe de ser politicamente neutra, aparece para Arendt como uma forma de intervenção na cidade que visa a adaptá-la à forma de vida filosófica, seja para concretizar um projeto global do filósofo seja simplesmente para protegê-lo da ameaça que a cidade representa para todo aquele que exerce a filosofia. Ora, a filosofia não pode fazê-lo sem de algum modo reivindicar o privilégio de visão da totalidade. Curiosamente, em um texto que escreve em 1520, Maquiavel diz algo próximo da crítica arendtiana: “certos homens, como Platão e Aristóteles, que não puderam alcançar a glória de fundar uma república de fato, a fundaram por escrito” (MAQUIAVEL, 2010, p. 76). A fundação na “imaginação” é confissão da impotência, para Maquiavel, tese que também ecoará em Nietzsche na denúncia da moral do escravo. Dessa impotência o filósofo tenta se curar desdobrando a força de sua inteligência sobre o espaço controlado do texto.

O mais importante, porém, não é a dissecação da alma do filósofo, não é a psicologia da filosofia política, e sim a abertura a que corresponde a *veritàeffettuale*. Uma abertura para o novo, para o contingente que, de um lado, atesta o desejo que anima a empresa da escrita, o desejo de decifrar o sentido que se encontra *nas coisas*, e, de outro lado, permite ver que a pretensão de construir um saber definitivo sobre a realidade política é arruinada pela indeterminação que a afeta de modo irremediável. A sensibilidade de Maquiavel à história, que torna suas análises tão interessantes para Arendt, é a outra face da verdade efetiva.

### 3. A *Hybris* de Maquiavel

A relação de Strauss com Maquiavel é muito diferente da de Arendt. Em primeiro lugar, a obra do florentino é objeto de um estudo pormenorizado da parte de Strauss, o que o tornou uma referência obrigatória no conjunto dos comentadores de Maquiavel. Mas para além dessa mera constatação, há o fato evidente de que sem Maquiavel a interpretação straussiana da modernidade política seria incompleta. Isso significa que Strauss enxerga em Maquiavel uma figura maior na história do pensamento político, que será ao mesmo tempo objeto de sua admiração e um oponente intelectual<sup>5</sup>.

Os esforços interpretativos de Strauss vão resultar em uma obra de grande originalidade exegética, publicada em 1958 sob o título de *Thoughtson Machiavelli*. Apesar de não desconhecer a importância desse texto, prefiro me ater a um trabalho anterior, elaborado no final dos anos 1940, onde Maquiavel é compreendido à luz da reflexão sobre a tirania. O texto a que me refiro é o livro *Ontyranny*, o qual consiste, em princípio, em um ensaio interpretativo do diálogo de Xenofonte. Sua escolha pode ser justificada da seguinte maneira: o principal objetivo de Strauss ao redigir seu documentário é denunciar a incapacidade da ciência política moderna operar um juízo de valor acerca da realidade política, o que a tornou incapaz de diagnosticar o mais destrutivo acontecimento político da contemporaneidade, a saber, o totalitarismo. Strauss faz então a genealogia de uma indiferença, aquela da filosofia política frente ao mundo em que ela se encontra; seu texto é a história de uma insensibilidade que corresponde ao abandono de uma das mais fundamentais capacidades humanas: discernir as formas de vida que são convenientes para sua realização. Ora, nessa história do entorpecimento do juízo político Maquiavel desempenha um papel especial. Com efeito, sua obra inaugura uma atitude de objetivação da realidade política que está na base da ciência política moderna:

A ciência política clássica tomava por ponto de referência a perfeição humana, a maneira pela qual os homens deveriam viver, e ela culminava na descrição da melhor ordem política. Essa ordem deveria ser realizável sem qualquer mudança, miraculosa ou não, na natureza humana, mas sua realização não era considerada como provável porque acreditava-se que ela dependia do acaso. Maquiavel ataca essa ideia, exigindo, de uma parte, que não mais nos situemos de acordo com a maneira em que os homens devem viver, mas segundo a maneira em que eles realmente vivem, e sugerindo, de outra parte, que o acaso

---

<sup>5</sup> Em uma carta a E. Voegelin, Strauss confidencia: “I can’t help lovinghim – in spiteofallhiserrours” (carta de 29/05/1953. (STRAUSS e VOEGELIN, 2009, p. 142).

possa ou deva ser controlado. Essa crítica colocou as bases de todo o pensamento político especificamente moderno. A preocupação de ter uma garantia para a realização do ‘ideal’ conduziu ao mesmo tempo a um abaixamento da norma da vida política e ao nascimento da ‘filosofia da história’: mesmo os adversários modernos de Maquiavel não poderiam restabelecer a sóbria noção dos clássicos acerca da relação entre o ‘ideal’ e a realidade’ (STRAUSS, 1997, p. 376).

Mas para fazer a história dessa destruição do ideal clássico, Strauss empreende o cotejamento entre o pensamento clássico e o pensamento moderno por meio do comentário de uma obra clássica, o diálogo *Hieron*, ou *Sobre a tirania*, de Xenofonte. Esse texto ilustra a maneira pela qual os pensadores antigos enquadravam a tirania em uma teoria dos regimes. Mas não apenas isso: o diálogo mostra também como a filosofia política compreendia a si mesma e definia seu papel na cidade, e para isso colocava o homem sábio (Simônides) frente ao homem que representava a forma mais degenerada de exercício do poder, isto é, o tirano. Por meio dessa encenação, Xenofonte explorava os limites do conhecimento político, ao mesmo tempo em que demarcava o papel do filósofo na cidade. A tese de Strauss é a de que *O príncipe* de Maquiavel reescreve a história dessa relação, modificando em profundidade o papel do filósofo na cidade.

De acordo com Strauss, o Simônides de Xenofonte desempenha a mesma função de conselheiro da qual Maquiavel se encarrega em *O príncipe*. Contudo, Simônides é um sábio, ao passo que Maquiavel destituiu o ideal da sabedoria e sua aplicabilidade à vida política. Arauto da ciência moderna, a preocupação maior de Maquiavel (e que vai também orientar seu aconselhamento político) é aquela embutida na *veritàèffettuale*, quer dizer, o homem político não pode levar em conta o que os homens devem ser e sim o que eles são. O Simônides de Xenofonte não desconhece este fato, mas sua relação com essa “verdade efetiva” é bastante distinta do florentino. Para esclarecer a questão vale a pena reproduzir a seguinte passagem do livro de Strauss:

A lição que quer dar Xenofonte obrigando Simônides a escutar em silêncio o longo discurso de Hieron, e também por sua resposta a esse discurso, pode ser exprimida (...) da seguinte maneira: mesmo um homem perfeitamente justo que quer dar conselhos a um tirano deve se apresentar como um homem desprovido de todo escrúpulo. O maior homem que imitou Xenofonte foi Maquiavel. Eu não ficaria surpreso se um estudo suficientemente atento da obra de Maquiavel conduzisse à conclusão de que é precisamente o fato que Maquiavel compreendeu perfeitamente a grande lição pedagógica de Xenofonte que é responsável pelas frases mais eloquentes de *O príncipe*. Mas se Maquiavel compreendeu a lição de Xenofonte,

ele certamente não a aplicou no espírito de seu autor. Pois, segundo Xenofonte, aquele que ensina aos tiranos deve aparecer como um homem despido de todos os escrúpulos e não declarando que ele não teme o inferno nem o diabo, nem exprimindo princípios imorais, mas simplesmente se abstendo de levar em conta princípios morais. Ele deve mostrar que está liberado da moralidade real ou alegada, não pelo discurso mas pelo silêncio pois, procedendo assim – desprezando a moral ‘pela ação’ ao invés de atacá-la ‘pelo discurso’ –, ele revela ao mesmo tempo sua compreensão das coisas políticas. Xenofonte, ou seu Simônides, é mais ‘político’ do que Maquiavel; ele recusa separar a ‘moderação’ (ou a prudência) da ‘sabedoria’ (ou conhecimento) (STRAUSS, 1997, p. 81-2).

Como vemos, o que falta a Maquiavel é propriamente a “sabedoria” dos antigos, que consiste basicamente em “mascarar” as verdades explosivas que ameaçam arruinar os fundamentos da vida política quando expressas com toda liberdade. Isso significa que o ponto de divergência entre Maquiavel e Xenofonte não está no suposto “pragmatismo” ou ainda no “realismo” que caracterizam o olhar que ambos dirigem à realidade política, mas na relação que estabelecem com esse pragmatismo, na concepção que detêm de sabedoria política e na relação que estabelecem com seu público (príncipe ou leitor). Na perspectiva de Strauss, Maquiavel dá inequívoca prova de “imprudência”, de falta de “moderação” ao expor em primeira pessoa (ou seja, em seu próprio nome) o teor corrosivo do aconselhamento político, ao passo que Xenofonte se protege duplamente, servindo-se de um personagem e mantendo esse personagem em silêncio quando o amoralismo aparece.

As consequências dessas afirmações de Strauss são aparentemente perturbadoras, pois que elas nos permitem concluir que o grande defeito de Maquiavel é o de não ser suficientemente maquiavélico. Se Maquiavel diz a mesma coisa que Xenofonte é capaz de dizer em silêncio, Xenofonte é forçosamente o verdadeiro escritor maquiavélico. Evidentemente, do ponto de vista de Strauss, não é nada disso. De início, não se deve confundir a arte de escrever (dominada totalmente por Xenofonte e apenas em alguma medida por Maquiavel) e maquiavelismo. Isso significa que a intenção de Xenofonte não é imprimir um ensinamento, mas transmitir uma verdade. Em segundo lugar, a dissimulação de Simônides não deve ser desligada de uma compreensão exigente e elevada da natureza humana, ou de uma concepção clássica de virtude. Sem o recorrer à noção de virtude, é impossível compreender a intenção de Strauss e aquilo que está em jogo em seu comentário.

A franqueza de Maquiavel é grave defeito. Como falta de moderação, ela denuncia uma *hybris*, uma desmesura que caracteriza a ciência moderna. Mas em lugar de se contentar com uma acusação banal da arrogância do projeto moderno, Strauss examina qual concepção de excelência está a ele associada. De seu ponto de vista, a imoderação acompanha o



*rebaixamento do ideal da vida política*, típico das sociedades modernas. Esse rebaixamento, fundado sobre uma espécie de hedonismo, e também sobre um individualismo, corresponde à destruição da antiga hierarquia dos modos de vida (como podemos ler em *Direito natural e história*). Se os autores clássicos compreendiam que a vida política, embora subordinada à vida contemplativa, era excelente, os modernos, sobretudo a partir de Hobbes, a reduzem à satisfação das necessidades. Nesse quadro, a ausência de moderação se explica pela urgência de instrumentalização da ação política. Em outros termos, a franqueza de Maquiavel obedece a certos princípios que não têm qualquer relação com a virtude clássica: o objetivo da ação consiste na dominação, seja dos súditos seja da própria natureza, tendo em vista os interesses dos homens. O laço entre ação e dominação jamais será rompido e é ele que permite compreender a audácia de Maquiavel. A convicção mais profunda do florentino é a de que a *virtù* seja capaz de dominar a Fortuna.

Em Xenofonte, ao contrário, o objetivo do aconselhamento de Simônides revela o sentido autêntico da ação política: não tanto assegurar os meios de dominação, mas introduzir a virtude na cidade, dentro dos limites de um regime tirânico. O sábio, diz Strauss, está antes de tudo interessado na virtude e não pode não desejar sua realização na cidade. Pelo que se interessa o conselheiro Maquiavel? Pela dominação da Fortuna, pela satisfação das necessidades, pela implementação de uma ordem política incapaz de transcender a dimensão mundana. A virtude é reduzida a uma questão de técnica.

Se é verdade que o livro que publicará em 1958 nuançará em diversos pontos sua interpretação de Maquiavel, as linhas gerais, contudo, continuarão intocadas<sup>6</sup>.

#### **4. Coragem e Moderação**

Como podemos ver, de modos bastante distintos, Arendt e Strauss leem Maquiavel à luz do problema da filosofia política. O que parece interessar a Arendt em Maquiavel é justamente o que motiva as acusações de Strauss: o florentino inaugura o modo propriamente moderno de pensar a política, onde a questão da normatividade é abandonada em favor da assunção da irredutibilidade da política às demais esferas da atividade humana. A determinação de Maquiavel de pensar a política “a partir de dentro” torna seu gesto fortemente atraente para Arendt, e o transforma, aos olhos de Strauss, no precursor da técnica e, por extensão, do relativismo e do historicismo. A resistência à inclinação totalizante do pensamento filosófico ganha a admiração de Arendt, ao mesmo tempo em que provoca o repúdio de Strauss, que aí enxerga o despertar da *hybris* moderna.

---

<sup>6</sup> Basta ver um texto tardio como “The Three Waves of Modernity” (STRAUSS, 1989), onde o Maquiavel “pensador da técnica” faz novamente sua aparição.

Essas divergências interpretativas se devem a visões muito diferentes acerca do *status* da filosofia política, e não é o caso de dizer que um ignorava a obra do outro. Ao menos no que diz respeito à Arendt, em sua biblioteca pessoal constavam seis livros de Strauss, dentre eles *Ontyrannye ThoughtsonMachiavelli*. Além disso, Strauss é listado em diversas bibliografias de cursos ministrados por Arendt. Mas, como ela própria disse em determinada circunstância, trata-se de um “tradicionalista aristotélico” (ARENDDT, 1965, folha 024420), que acredita que a retomada da tradição ainda é válida para resolver os problemas atuais, o que apenas faz acentuar a divergência entre os autores. Isso porque o único lugar em que eles poderiam se encontrar é o da crítica à modernidade política uma vez que para ambos ela é marcada pelo desejo de dominação da natureza e do homem por meio da técnica. Mas Strauss entende que a resposta aos impasses da modernidade é a retomada do pensamento clássico, a reformulação das questões perenes que jamais poderão ser definitivamente respondidas, quer dizer, aquelas concernentes à perfeição humana e às possibilidades de sua realização. Arendt, como é sabido, costumava desacreditar essa estratégia evocando o famoso aforismo de Pascal onde ele afirma que quando Platão e Aristóteles se meteram a fazer filosofia política, a parte menos nobre e séria de seus sistemas, não faziam outra coisa a não ser tentar colocar um pouco de ordem em um asilo de loucos. Em suma, a tradição da filosofia política em nada poderia nos ajudar a enfrentar os graves problemas com que nos deparamos, isso quando ela própria não os aumenta quando deseja informar o mundo a partir de suas verdades.

Gostaria de insistir nessa diferença de atitudes frente à tradição da filosofia política que divide Arendt e Strauss para voltar a Maquiavel. Se Arendt entende que a retomada do sentido da política requer uma crítica da razão política ocidental, não surpreende que Maquiavel possa lhe ser de grande auxílio. Com efeito, o florentino realiza um gesto iconoclasta ao colocar sob suspeita a “imaginação” filosófica e favorecendo as narrativas históricas como matéria prima para a escrita política, como vimos. Mas convém salientar que Maquiavel não inova somente pela “metodologia” que adota, mas também por sua coragem de assumir a radical indeterminação da vida política, o que tem duas consequências: a primeira concerne à natureza do saber sobre a política e a segunda à compreensão de sua natureza. Para começar com esta última, é preciso observar que Maquiavel enfatiza, sem cessar, a natureza conflitiva da vida política, o que se manifesta na divisão que afeta toda cidade, isto é, aquela entre dois desejos, o de dominar e o de não ser dominado. Esta divisão adquire no pensamento de Maquiavel um status fundamental, assinalando a impossibilidade de se compreender a política em uma perspectiva irênica, unificadora. O espaço político é essencialmente cindido e, por esse motivo, não é possível suprimir as diferenças sem pagar o preço de sua própria aniquilação. Ora, se isso é verdadeiro, então nenhum dos atores políticos

detém uma visão englobante, unificadora, a partir da qual possam decifrar o sentido da cidade. Falando à maneira de Nietzsche, a política é uma questão de perspectiva, o que expressa uma limitação ao mesmo tempo epistemológica e política (os atores não veem o todo do contexto em que agem e não podem produzir um saber sobre esse todo que não existe a não ser como projeção de uma unidade que não pode ser realmente acabada). E aqui entramos na outra consequência dos pressupostos maquiavelianos: o saber sobre a política será, ele mesmo, um saber provisório, inacabado, aberto: rigorosamente, não há ciência política para Maquiavel. Ora, não é difícil perceber o quão próximo estas teses estão de Arendt, pois elas evocam algumas de suas noções fundamentais, como a de pluralidade. Mas também permitem explicitar o sentido profundo de sua crítica à tradição da filosofia política: a pretensão de um conhecimento objetivo do domínio político expressa um projeto de dominação política e sinaliza a recusa de compreender a realidade política como ela é: imprevisível e indeterminada.

Assim como a obstinação de Maquiavel se traduz como a coragem da escrita, sua reflexão política deve reservar um lugar especial para a coragem da ação. Esta é inúmeras vezes destacada por Maquiavel, identificada como uma das virtudes políticas que melhor expressam o sentido da *virtù*, o que não escapa a Arendt. Desde seu curso sobre Maquiavel ministrado em 1955, ela observa em uma nota ao lado do texto datilografado: “significado da coragem: deixar o espaço privado onde estou preocupado em manter-me vivo” (ARENDR, 1955, folha 024017). Ela reproduzirá essa mesma definição em outras passagens e incorporará em sua própria visão da coragem, como vemos no texto sobre a liberdade, publicado em *Entre o passado e o futuro*. Lá ela recorda que a coragem é a virtude política por excelência em termos que ecoam a definição extraída de Maquiavel: “A coragem liberta o homem de sua preocupação com a vida em favor da liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque na política não é a vida, mas o mundo que está em questão” (ARENDR, 1968, p. 156). Como força, disposição a abandonar a esfera da vida privada e adentrar a esfera pública a coragem não pode ser dissociada da liberdade e, mais uma vez, Arendt encontra Maquiavel: “A liberdade como inerente à ação é talvez melhor ilustrada pelo conceito maquiaveliano de *virtù*, a excelência com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo abre diante dele na forma de *fortuna*” (ARENDR, 1968, p. 153).

Talvez pudéssemos nos perguntar se o interesse de Arendt pela coragem se explica somente por sua teoria política. Talvez ele se deva ao fato da virtude da coragem conter ela mesma algo da natureza da política, quando ela é entendida como disposição para a ação. Explico: se pude atribuir a Maquiavel uma coragem da escrita é porque o escritor replica, no gesto da escrita, a coragem exigida do ator político. Afinal de contas, ele também abandona

sua existência privada e se abre para um mundo indeterminado onde ele não dispõe de outra insígnia a não ser a franqueza com a qual se expressa. Escrever a política é, portanto, um gesto corajoso, repetido por todos aqueles que se interessam pela vida que acontece além da soleira de sua casa. Corajoso, e não apenas porque escrever é arriscar-se, mas porque o que se escreve não tem defesa. E isso me permite voltar a Strauss.

Se Arendt enxerga na escrita maquiaveliana a coragem, o tema que interessa a Strauss é, como vimos, a moderação. O Maquiavel de Strauss detém uma espécie de coragem, uma ousadia, mas que não o qualifica como ator político, pelo contrário. A coragem de Maquiavel, na versão straussiana, está próxima da *hybris* que, como dizia a peça de Sófocles, “alimenta o tirano”. Strauss entende que virtude por excelência, na tradição clássica, é justamente a moderação, a qual, na escrita política, se configurava como “arte de escrever”, um tema maior de suas reflexões. A arte de escrever é tão mais necessária quanto mais explosivo é o pensamento filosófico. Arte da meia verdade, da verdade escondida e revelada nas entrelinhas que protege o autor e ao mesmo tempo assegura a transmissibilidade de seu pensamento. Para Strauss, a arte de escrever é a contrapartida filosófica de um mundo político marcado pela necessidade de referenciais fixos, escurecido pela sombra da intolerância. O filósofo mascara a verdade de seu pensamento, pois ela não pode ser acolhida em um mundo que necessita de fundamentos sólidos. A filosofia é a inquirição sem travas, sem limitações e, portanto, ela mesma imoderada, mas que, por esse motivo, em sua relação com o mundo necessita da moderação. Pensadores como Maquiavel traem o pacto de silêncio dos filósofos, expressando livremente aquilo cuja integridade dependeria de sua habilidade de se calar.

Coragem e moderação. Duas virtudes e duas abordagens da política. Em torno da primeira vemos se manifestar o desejo de que o pensamento político incorpore aquilo que é próprio da ação: o risco, a indeterminação, a inovação e a contingência. Em torno da moderação, a filosofia política mostra uma face conservadora, no sentido de manter as estruturas sobre as quais a vida política está alicerçada. Parece-me claro, então, que a coragem está para a *liberdade* assim como a moderação está para a *ordem* (seja aquela que o filósofo tem de respeitar seja aquela que ele deseja estabelecer<sup>7</sup>). Uma virtude quente e uma virtude

---

<sup>7</sup> Esse aspecto da filosofia política segundo Strauss, não pude desenvolver aqui. Ele diz respeito ao objeto da filosofia política: conservar ou melhorar a cidade, tendo em vista a realização da excelência humana. Como quer que seja, nos dois casos o filósofo não pode levar a cabo sua intenção se não fizer a devida concessão à *doxa*, à linguagem cotidiana, aos conceitos solidificados.

fria. Por certo, não são excludentes<sup>8</sup>; dizem respeito a aspectos distintos da realidade política e a diferentes maneiras de abordá-la.

### Referências:

ARENDDT, H. *FromMachiavellito Marx*. Curso inédito ministrado na Cornell University, 1965. Acessível em The Hannah Arendt Papersatthe Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>.

\_\_\_\_\_. *Machiavelli*. Curso inédito ministrado na Berkeley University. Acessível em The Hannah Arendt Papersatthe Library of Congress, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>

\_\_\_\_\_. *The humancondition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

\_\_\_\_\_. WhatisFreedom?. In: *Betweenpastand future*. Londres e Nova York: Penguin: 1968.

BEINER, R. Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue. In: *Political Theory*, v. 18, n. 2, p. 238-54, 1990.

CASTALDO, F. *L'evento, l'innovazione, la pratica virtuosa: Arendt legge Machiavelli*. Florença: Centro Editoriale Toscano, 2008.

CHACON, R. *German Sokrates. Heidegger, Arendt, Strauss*. Tese (inédita) defendida na New School for Social Reasearch em setembro de 2009.

KEEDUS, L. *The crisis of German Historicism. The early political tought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Temas e Debates, 2012.

---

<sup>8</sup> Vale notar que Arendt também faz o elogio da moderação, “uma das virtudes políticas por excelência”, como ela diz em *A condição humana*. Com efeito, ao fazer a análise da “fragilidade dos afazeres humanos” e da “falta de limitação da ação”, ela recorda a “velha virtude da moderação”, imprescindível para que a espontaneidade da ação, sua inclinação para a *hybris*, seja contida e ela possa expressar sua capacidade de estabelecer relações, isto é, sua “produtividade específica” (ARENDDT, 1958, p. 191. Ver também TAMINIAUX, 2000, 168). De sua parte, Strauss permanece, ao menos até os anos 1950, muito reticente com relação à coragem; mas por razões bastante específicas. Em uma conferência pronunciada em 1941 na New School for Social Research, ele associa a coragem ao “niilismo alemão” cuja “forma mais célebre é o nacional-socialismo”. O “niilismo alemão”, diz ele, “rejeita então os princípios da civilização enquanto tal em favor da guerra e da conquista, em favor das virtudes guerreiras”. A coragem é a única virtude que subsiste em uma época de declínio, e é também o remédio contra a corrupção: “em uma época de corrupção extrema, o único remédio possível consiste em destruir o edifício da corrupção – *das System* – e retornar à origem não corrompida e não corrompível, ao estado de natureza ou de civilização *em potência*, a virtude característica do estado de natureza é a coragem, e apenas ela” (STRAUSS, 2004, p. 67-70).

\_\_\_\_\_. Discurso sobre as Formas de Governo de Florença. Trad. Gabriel Pancera. In: ADVERSE, H. (org). *Maquiavel: Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRAUSS, L. *Thoughtson Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *De latyrannie*. Trad. H. Kern e revista por A. Enegren. Paris: Gallimard, 1997, p. 376.

\_\_\_\_\_. The Three Waves of Modernity. In: *An introduction to political philosophy*. Detroit: Wayne State University Press, 1989, p. 81-98.

\_\_\_\_\_. Surle Nihilisme Allemand. In : *Nihilisme et politique*. Trad. O. Sedeyn. Paris: Payot et Rivages, 2004.

STRAUSS, L. e VOEGELIN, E. *Fe y filosofia. Correspondência 1934-1964*. Trad. A. Lastra e B. Torres Morales. Madri: Editorial Trotta, 2009.

TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In: VILLA, D. (ed.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 165-77.

VAROTTI, C. Une Écriture Fondée sur l'Expérience. In: GAILLE-NIKODIMOV, M. e MENISSIER, T. (org), *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006.

VILLA, D. *Socratic citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

WIDMAIER, C. *Fin de laphilosophie politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

## **Hannah Arendt, Leo Strauss and Political Philosophy**

**Abstract:** Hannah Arendt and Leo Strauss take the problem of the relation between philosophy and politics as a crucial issue. In both thinkers' understanding, to examine this problem is necessary to criticize the tradition of political philosophy. Notwithstanding, their projects take different ways when Arendt put in check this tradition as such, and Strauss wants to recover the meaning of classical political philosophy. One way to apprehend these differences is to examine their interpretation of Machiavelli's thought. From thence, we can see how they formulate some important aspects of their own thoughts, as the central role they concede to the classical theme of virtue, specifically, the virtues of courage and moderation.

**Keywords:** Arendt, Strauss, Machiavelli, Political Philosophy, Virtue.

Data de registro: 30/09/2016

Data de aceite: 30/03/2017