

Filosofia como prática esotérica: Leo Strauss e o problema da racionalidade

Philosophy as an esoteric practice: Leo Strauss and the problem of rationality

Elvis de Oliveira Mendes¹
Universidade Federal de Pernambuco
elvis.oliver@live.com
<http://lattes.cnpq.br/0370724581551831>

Resumo

O presente artigo pretende, antes de tudo, ser uma análise, assim como uma exposição de pontos fundamentais da visão de Strauss acerca do caráter problemático na relação entre a filosofia e sociedade política, assim como da relação entre filosofia e religião. Para tanto, se mostra necessário tentar compreender aspectos seminais de seu pensamento, tais como a defesa do “esoterismo” na prática da filosofia, o problema do “fideísmo” (que para Strauss remete ao conflito insolúvel entre razão e revelação) e, por fim, a crítica à crença moderna de racionalização da sociedade proposta pelos “filósofos das luzes”.

Palavras-chave

Filosofia; Esoterismo; Racionalidade; Leo Strauss.

Abstract

This article aims to present an analysis of the fundamental points of Strauss's view on the problematic relation between philosophy and political society, as well as the relation between philosophy and religion. To this end, it's necessary to understand seminal aspects of his thought: the defense of 'esotericism' in the practice of the philosophy; the problem of 'fideism' (for Strauss, this notion refers the insoluble conflict between reason and revelation); and the critique of the modern belief of rationalization of the society, as proposed by the philosophers of the enlightenment.

Keywords

Philosophy; Esotericism; Rationality; Leo Strauss.

1. Filosofia, sociedade e religião

Na busca de um entendimento mais adequado do que Strauss pensa acerca da relação da filosofia com a sociedade e, por conseguinte, com a religião, se faz necessário estabelecer as principais questões ou problemas a serem resolvidos. O primeiro é tentar compreender o impacto da filosofia sobre o funcionamento da vida social e política. Em um segundo momento, é preciso entender a relação entre a filosofia e a religião. Para Strauss, a relação entre filosofia e sociedade é extremamente problemática e, em certo sentido, perigosa. Nesta afirmação, deve-se considerar o fato de que, para ele, a existência assim como o bom funcionamento de uma sociedade dependem de padrões, normas, valores e toda uma estrutura metafísica que legitime e fundamente a práxis de uma sociedade. Sem isso, a vida em sociedade seria insustentável. Em outras palavras, a vida humana sem essas verdades antropomórficas não seria possível.

¹ Meus agradecimentos pela orientação e revisão deste texto ao Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ).

Dito isso, poder-se-ia concluir que o homem precisa criar suas próprias amarras no intuito de se proteger de si mesmo. Assim, ao considerar que a filosofia é a atividade do “livre pensar” (*free think*) e que seu caráter dialético nos leva à busca do conhecimento autônomo da totalidade, de fato, o que Strauss observa é uma incompatibilidade entre a postura genuína da filosofia e as necessidades da sociedade. Com efeito, a filosofia como tentativa de substituir a opinião (*dóxa*) pelo conhecimento (*episteme*) se torna uma atividade corrosiva, subversiva e destruidora de padrões fundamentais para a manutenção da vida social. Diante disso, Strauss alerta para o perigo da filosofia e para a necessidade de uma prática filosófica de caráter “esotérico”,² tema de que trataremos mais adiante. Assim, o que Strauss parece querer deixar claro é que esse “eros”³ pela verdade, baseado na questão “o que é?”, ou melhor, na questão acerca de qual é a natureza de cada ente na ordem eterna do mundo não é nada saudável à sociedade.

Na visão de Strauss, o caráter “zetético”⁴ da filosofia a torna algo que deve ser restrito, para manter o que é convencionalmente aceito e bom para a sociedade.⁵ Nesse contexto, Strauss vê a religião como um dos principais instrumentos de manutenção da sociedade. Para ele, de fato, a religião é uma instituição puramente política, portanto, algo fundamental para o estabelecimento de práticas sociais, de leis e de verdades necessárias à vida humana e para organização e garantia da ordem social. Ainda nesse mesmo sentido, na ótica de Strauss, a religião possui um poder legislador que não se fundamenta na racionalidade. Isso, por sua vez, está ligado ao fato de as verdades religiosas serem apresentadas como “verdades reveladas” e, portanto, como verdades inquestionáveis. Sendo assim, deve-se levar em consideração que nas sociedades antigas o “bem” sempre está ligado ao ancestral. Consequentemente, as leis, os costumes e seus axiomas morais possuem explicação na sua ancestralidade. Isso é, leis, costumes e axiomas morais têm sua origem em um passado distante, quase sempre divino, sendo trazidos aos homens através de um contato privilegiado com os deuses (Strauss, 2014, p. 105).

Por outro lado, a filosofia como descoberta do conceito de natureza constata a relatividade das tradições e dos códigos ancestrais, e de que tudo é apenas perspectiva. Como o próprio Strauss explica em “*Direito natural e História*”:

A forma original da dúvida sobre a autoridade e, portanto, a direção que a filosofia originalmente tomou, ou perspectiva a partir da qual a natureza foi descoberta, foram determinadas pelo caráter original da autoridade. A suposição de que há uma variedade de códigos divinos gera dificuldade, visto que os vários códigos se contradizem. Um código preconiza sem reservas ações que outro prontamente condena. Um código prescreve o sacrifício do primogênito, ao passo que outro proíbe e abomina todos os sacrifícios humanos. Os rituais de sepultamento de uma tribo provocam horror em outra. Mas o fato decisivo é que os diferentes códigos se contradizem naquilo que sugerem sobre as coisas primeiras: a concepção de que deuses nasceram da terra e a de que a terra foi criada pelos deuses são inconciliáveis. Assim, surge a questão de saber qual é o código certo, qual é a verdadeira explicação das coisas primeiras. A partir daí o modo correto de ser não pode mais ser simplesmente garantido pela divindade; torna-se uma questão ou o objeto de uma busca (Strauss, 2014, p. 103).

² Essa defesa da filosofia como prática esotérica, isto é, restrita ou limitada a poucos se configura como uma das principais características do pensamento filosófico straussiano. Para Strauss, o caráter questionador e totalmente inquieto do filósofo autêntico dá ao mesmo um tom subversivo, portanto, nocivo à sociedade, o que pode em considerável sentido, ameaçar a manutenção da vida social. Por ser assim, para ele apenas um pequeno número de homens suportariam conviver tendo conhecimento das verdades trazidas pelo questionamento filosófico.

³ Strauss define o erotismo filosófico como paixão ou um amor exacerbado pela busca do conhecimento ou da verdade, sendo essa a postura genuína do filósofo autêntico.

⁴ Termo de origem grega, que quer dizer “investigativo”.

⁵ Nesse contexto, Leo Strauss segue a concepção de Platão acerca do conceito da “nobre mentira” ou “nobre ilusão”.

Todavia, a prática filosófica se coloca em posição de questionamento e dúvida do caráter tradicional das verdades reveladas (divinas), o que inevitavelmente lhe dá um tom e um caráter fortemente subversivo. No ensaio “On the interpretation of *Genesis*”,⁶ Strauss tenta mostrar que já no início da Bíblia há uma radical oposição entre religião e filosofia,⁷ que se mostra implicitamente no primeiro relato bíblico e provoca uma grave aporia, que Strauss nomeia de “eterna guerra entre Jerusalém e Atenas”. De fato, há um abismo antagônico entre seguir uma vida de “amor e obediência” ou uma vida de “livre pensamento” (Cf. Strauss, 1983, p. 147-173). Nesse sentido, Strauss tem uma postura de certa maneira fideísta⁸ e vê esse conflito entre fé e razão como necessário, tal como declarado nos próprios escritos bíblicos. O filósofo observa que, de fato, tanto a verdade da bíblia quanto a verdade de um sistema filosófico perfeito são igualmente improváveis. “Se isto é verdadeiro, que a razão humana não pode provar a não existência de Deus como um ser onipotente, isto é, eu acredito igualmente verdadeiro que a razão humana não pode estabelecer a existência de Deus como um ser onipotente” (Strauss, 1981, p. 07). Portanto, diante disso, para Strauss a religião tem grande utilidade por que é um dos principais responsáveis pela garantia de uma esfera protetora do ser humano diante das verdades trágicas e inumanas da existência.

Nesse mesmo texto, Strauss observa que o relato do *Gênesis* efetua uma condenação à filosofia, não apenas pelo seu espírito subversivo e transgressor, mas também pelo tipo de conhecimento que ela pretende elaborar. Segundo Strauss, realmente, a desqualificação das cosmologias não bíblicas é um elemento flagrante desse antagonismo entre religião e filosofia, ou entre Jerusalém e Atenas. De fato, quando desvaloriza os céus, o relato bíblico inverteu a importância dos astros, crucial nas cosmologias babilônica e grega. Portanto, enquanto a filosofia se propõe ser um conhecimento racional da ordem do mundo e da natureza de todas as coisas, os relatos do *Gênesis* bíblico, por seu turno, questionam a cosmologia (Strauss, 1981, p. 14), assim como questionam a pretensão humana do conhecimento do bem e do mal sem auxílio ou participação de algo extramundano ou sobrenatural – da revelação de um Deus ou dos deuses.

Por essa via, Strauss segue a intuição de Nietzsche, que afirma que o homem precisa mais de ilusões do que de verdades (Cf. Nietzsche, 2007) e que nem todo homem suportaria viver apenas de verdades.⁹ Daí Strauss quer mais uma vez alertar para o perigo do conhecimento e vê na religião, em certo sentido, a garantia de um estado de ignorância e ingenuidade que o mesmo entende como mais saudável ao homem e conseqüentemente à sociedade. Assim, a filosofia em seu sentido mais autêntico – o de busca do conhecimento racional da natureza do todo – tem a pretensão acessar o conhecimento do bem e do mal, algo que não faria bem ao ser humano. Em outras palavras, a filosofia pretende saber a boa ou a melhor maneira de agir. Na visão de Strauss essa postura pode ser extremamente nociva e destrutiva para o homem, por afastá-lo de sua condição primeira de inocência e colocá-lo face a face com as verdades terríveis da vida.

⁶ Texto publicado originalmente pela revista francesa *L'homme*, em 1981.

⁷ As verdades religiosas são um conhecimento revelado, dado a homens privilegiados, e totalmente inquestionáveis e imutáveis. Essas verdades são, por sua vez, contrárias às verdades filosóficas oriundas da busca intelectual pelo conhecimento do todo, fruto de um questionamento ininterrupto oriundo da racionalidade e do livre pensar, atividade genuína da prática filosófica.

⁸ Percebe-se claramente a simpatia de Strauss com o argumento “fideísta” ao ver a fé como um elemento que transcende radicalmente a razão, isto é, o fato de haver um grande abismo entre fé e razão, originando uma aporia insolúvel.

⁹ O tema da verdade é fortemente refletido por Nietzsche desde suas obras de juventude até as do final de sua vida lucida, tal reflexão possui um grande espaço em sua filosofia que vai das críticas a Sócrates e à racionalidade clássica até às críticas ainda mais virulentas desferidas contra a racionalidade característica da ciência moderna. Portanto, seja em obras como *O Nascimento da Tragédia*, *A Genealogia da Moral* ou *Além do Bem do Mal* este tema está presente de forma contundente e fecunda.

Diante do que foi dito, Strauss parece querer mostrar que há uma total oposição entre a sociedade e a filosofia, em primeiro lugar, e entre a religião e a filosofia, em segundo lugar. No primeiro caso, a oposição ou antagonismo radical é estabelecido pelo comportamento fundamental do filósofo autêntico, que é de profunda atopia¹⁰ e extemporaneidade. Em outras palavras, as características principais da filosofia são a subversão e a transgressão: de fato, o filósofo genuíno pensa contra os padrões do seu tempo. Por ser assim, Strauss parece considerar bastante razoável justificar a punição dada a Sócrates, condenado a beber cicuta. Nesse mesmo contexto, todavia, a sociedade não pode ceder aos questionamentos ininterruptos do filósofo, pelo contrário precisa fortalecer as verdades antropomórficas a fim de garantir normas e uma moralidade em prol da ordem cívica. No segundo caso, que concerne à relação da filosofia com a religião, há também um antagonismo profundo: como já foi exposto aqui, a filosofia possui como premissa essencial uma vida de livre pensamento, portanto, ela é a atividade de um espírito inquieto, que busca saber “o que é?” acerca do todo. Por sua vez, a religião tem como premissa uma vida de amor e obediência, portanto, de aceitação do que já fora revelado e de reverência diante de verdades oriundas dos ancestrais. Isso indica claramente a oposição entre essas duas formas de responder acerca da totalidade das coisas.

2. Em defesa do esoterismo

Na obra *What is political philosophy?* (O que é a filosofia política?), Strauss tenta deixar claro que é, de fato, dever do filósofo político criticar os princípios morais da sociedade, e dessa forma, estabelecer juízos de valor em busca do melhor regime ou da melhor forma de governar. Isso, por sua vez, pode colocar o filósofo em uma condição de vulnerabilidade e exposição a perseguições. Diante de tal ameaça, Strauss reivindica a necessidade da prática de uma escrita esotérica que, em certo sentido, criar uma espécie de couraça protetora do filósofo frente aos possíveis ataques de opositores. Para detalhar a técnica da escrita esotérica, Strauss buscou inspiração principalmente na sabedoria antiga e nos escritos da idade média, sobretudo nos escritos de pensadores judaicos e islâmicos. Por ser assim, a compreensão e o exercício da técnica da escrita esotérica para ele é essencial, assim como saudável à vida do filósofo.

Com efeito, Strauss faz uma minuciosa análise das circunstâncias sociais e políticas das sociedades da idade média, e observa que os filósofos medievais, sobretudo os judeus e islâmicos, viviam, pensavam e escreviam sob uma atmosfera de vigilância consideravelmente hostil. Todavia, para ele, nem de longe tal realidade deve ser comparada ao medievo ocidental, já que de certa maneira os pensadores do mundo cristão ocidental desfrutavam de certa liberdade intelectual, mesmo que sob os olhares dos tribunais da santa inquisição. Nesse contexto, Strauss resgata dois pensadores que atuam a partir desse prisma - Al-Farabi e Maimônides¹¹ - que passam a ser grandes referenciais no desenvolvimento dessa linha argumentativa. Strauss reivindica que o pensamento filosófico medieval islâmico e judaico deve ser estudado do ponto de vista filosófico e não meramente histórico. Sobretudo, não deve ser colocado em segundo plano no grau de importância diante da escolástica cristã de Tomás de Aquino.

Existe um contraste impressionante entre o atual nível de entendimento da escolástica cristã, e o do atual entendimento da filosofia medieval islâmica e judaica. Este contraste é devido ao fato em última instância de que os estudantes mais destacados da escolástica cristã acreditam na relevância imediata da relevância filosófica de seu tema, Considerando

¹⁰ Conceito presente pensamento filosófico de Platão, para caracterizar a figura do filósofo, entendido como um ser sem lugar. A constatação da atopicidade do filósofo é um elemento crucial na compreensão proposta por Platão acerca do estatuto da filosofia em seus diálogos.

¹¹ Na visão de Strauss, Maimônides, em *O Guia dos Perplexos*, demonstra claramente o desenvolvimento de como deve ser a prática de uma escrita esotérica: nesta, segundo ele, o autor deve escrever de forma implícita (nas entrelinhas) e assim evitar a exposição total de suas ideias, afim de evitar os ataques de possíveis opositores.

que os estudantes mais destacados da filosofia medieval islâmica e judaica tendem a considerar seu assunto como apenas de interesse histórico (Strauss, 1988a, p. 08 – tradução livre).¹²

Uma vez constatada tal reivindicação, é relevante entender o ponto de cisão entre a prática filosófica da escolástica cristã ocidental e a filosofia medieval islâmica e judaica. Para Strauss, essas diferenças são óbvias assim como decisivas e estão ligadas às fontes literárias. “Tal diferença é particularmente decisiva no caso da filosofia política ou prática” (Strauss, 1988a, p. 09). Nesse sentido, Strauss chama atenção para a forma a partir da qual essas duas diferentes tradições enxergam a revelação. De um lado, a revelação tal como é vista por Judeus e Islâmicos “tem um caráter de lei” (Strauss, 1988a, p. 09), portanto, Strauss analisa que os filósofos Judeus e Islâmicos não pensam a revelação apenas como princípio de fé, credo ou como dogmas a serem seguidos, mas sim como “ordem social”, isto é, como algo necessário à manutenção da sociedade. Em outras palavras, a revelação é vista como um todo sólido e um essencial regulador moral da vida humana não só possível, mas necessário.

Nesse sentido, o que Strauss parece querer nos mostrar é que o filósofo não deve questionar publicamente o que é oriundo da revelação ou da tradição ancestral. De fato, ao fazer isso está não só a justificar assim como a legitimar as perseguições ao filósofo e os possíveis ataques à própria filosofia. Assim, o que os filósofos Judeus e Islâmicos da idade média fizeram foi exatamente tentar conciliar, através do uso da técnica da escrita esotérica, a revelação e o crivo da racionalidade, na pretensão de alcançar a lei perfeita assim como a possibilidade do governo perfeito. Diante disso, constata-se que o que tais filósofos efetivaram foi uma maneira de dar inteligibilidade ao fenômeno da revelação, o que Strauss vê como algo saudável e de grande utilidade para a ordem cívica. Adicionalmente, é de considerável valia no que se refere à segurança do filósofo. Sendo assim, a partir dessa tentativa de conciliação entre razão e revelação feita pelos pensadores árabes e judaicos medievais, estes, por sua vez, ao fazer isso, efetivaram um ensinamento exotérico, isto é, uma retórica popular, formulada para, por um lado, proteger o filósofo contra a perseguição das autoridades religiosas, e, por outro, para proteger a religião contra a crítica da filosofia.

O filósofo medieval que é referência para Strauss nesse contexto é Farabi: “o maior pensador Judeu da Idade Média, considerou o maior entre os filósofos Islâmicos, e de fato, a maior autoridade filosófica depois de Aristóteles. Farabi foi muito inspirado pela *República* de Platão onde ele apresentou o todo de uma filosofia apropriada a uma organização política” (Strauss, 1988a, p. 09). O que Farabi vê em Platão é uma atitude investigativa da vida, e por sua vez uma atitude investigativa da vida é refletir acerca do caminho perfeito, isto é, da felicidade. Portanto, a busca de tal perfeição ou a crença na possibilidade do melhor caminho só se realiza através de uma ciência ou na arte da política, o que significa que, para Farabi, essa busca pela perfeição ou pela felicidade se realiza na filosofia. Eis por que a prática desta precisa ser incansavelmente assegurada.

Constatado isto, Farabi analisa duas personagens essenciais do diálogo *A República* de Platão, Sócrates e Trasímaco. Por meio destes dois personagens, na interpretação de Farabi, Platão ilustra duas posturas antagônicas para fazer uma distinção entre os caminhos e usos da filosofia (Cf. Strauss, 1945, p. 357-393). No caso do primeiro personagem, Sócrates, trata-se do filósofo que adotou o prisma científico de questionamentos ininterruptos e desconstrutores das verdades e dos valores vigentes na sociedade ateniense de seu tempo. Sendo assim, na ótica

¹² “There is a striking contrast between the level of present-day understanding of Christian scholasticism and that of present-day understanding of Islamic and Jewish medieval philosophy. This contrast is ultimately due to the fact that the foremost students of Christian scholasticism believe in the immediate philosophic relevance of their theme, whereas the foremost students of Islamic and Jewish medieval philosophy tend to regard their subject as only of historical interest”.

platônica, Sócrates, ao seguir tal caminho de “investigação científica da justiça e das virtudes”, preferiu a morte. No entanto, a personagem de Trasímaco ilustra aquele que usufrui de uma filosofia como a “arte do engodo”, isto é, Trasímaco preferiu a segurança. Com efeito, o que está colocado aqui é que o caminho letal escolhido por Sócrates só deveria ser acessado no que se refere à abordagem de uma elite, e o caminho de Trasímaco estaria direcionado em um sentido mais vulgar, isto é, direcionado para a abordagem do povo (Strauss, 1988a, p. 16).

Nesse contexto, Strauss alerta que o filósofo, para evitar as possíveis perseguições, não deve expor seus posicionamentos gratuitamente ou de forma flagrante, mas sim “escrever nas entrelinhas” (Cf. Strauss, 1988). Esta expressão, que se mostra como um dos temas centrais na filosofia política de Strauss, é uma metáfora que procura mostrar que “pela influência da perseguição na literatura é precisamente isto que compele todos os escritores que tomam visões heterodoxas a desenvolver uma técnica peculiar de escrita, a técnica que nós temos em mente quando falamos em escrever entre linhas” (Strauss, 1988a, p. 24). Neste sentido, Strauss precisou buscar sua inspiração nos escritos da Antiguidade, como já foi abordado aqui. No entanto, ele afirma que o exercício da técnica da escrita esotérica é também necessário até nas sociedades democráticas e liberais.

Por ser assim, o esoterismo na visão de Strauss se confunde com a própria filosofia política em seu sentido fundamental e primevo, de que, enquanto técnica de comunicação, o esoterismo consiste na retórica específica da filosofia, envolvendo como tal a combinação da via de Sócrates (via filosófica) com a via de Trasímaco (via popular, oratória). Desta maneira, a filosofia conseguiria quando necessário se camuflar diante de possíveis cenários marcados pela hostilidade ou até mesmo emitir opiniões que não causassem perigo à ordem civil. Portanto, esclarece Strauss; “Perseguição, neste caso, dá surgimento a uma técnica peculiar de escrita, e com isso a um tipo peculiar de literatura, em que a verdade sobre todas as coisas cruciais está apresentada exclusivamente entrelinhas. Esta literatura é dirigida, não para todos os leitores, mas apenas aos mais confiáveis e inteligentes leitores” (Strauss, 1988a, p. 26).

Com efeito, esta distinção entre a escrita exotérica e a esotérica é, de fato, consideravelmente necessária. Todavia, para Strauss o escrito exotérico deve ser direcionado ao popular. Por meio desse procedimento, trata-se, para o filósofo, de evitar expor certas verdades que não seriam aceitas pacificamente ou de maneira fácil pela sociedade. Strauss nomeia o que está em jogo no uso do esoterismo com expressões como “mentiras nobres”, (*noble lies*) “fraudes piedosas” (*pious frauds*) “caminhos indiretos” (*ductus obliquos*) ou “economia da verdade” (*economy of the truth*) (Strauss, 1988a, p. 35). Desta forma, os verdadeiros ensinamentos filosóficos estariam nas “entrelinhas”, o que torna a escrita esotérica, no que se refere à compreensão de seu verdadeiro significado, direcionada a um público restrito (Strauss, 1988a, p. 35). Com isso, a segurança do filósofo estaria garantida, assim como a prática da própria filosofia (Cf. Lefort, 1999, p. 259-266).

Assim, como já foi exposto anteriormente, por ser característico do filósofo genuíno, transgredir e questionar o valor das tradições de seu tempo, e por ser assim o comportamento do filósofo, esses tendem a ser perseguidos e destruídos, como mostra o exemplo já citado do grande Sócrates. Neste contexto, Strauss afirma que o filósofo deve respeitar as crenças de seu tempo, assim como as normas e as tradições. Todavia, Strauss salienta que respeitar opiniões é diferente de aceitá-las e ainda neste mesmo contexto, Strauss orienta o filósofo a exercer um esforço intelectual para ocultar seus pensamentos e poupar a sociedade. Desta maneira, ambos estão protegidos. Isso significa, como pode ser facilmente percebido, que Strauss suspeita completamente do plano iluminista ou da *Aufklärung* de conduzir a raça humana como um todo à razão: para ele, nem todos os homens podem se libertar da tutela da religião e, por ser assim, vê o esoterismo como necessário mesmo dentro de uma democracia, que Strauss chama de tirania da maioria.

Em suma, Strauss defende a prática da escrita esotérica, por um lado, como tática para proteger o filósofo contra as possíveis hostilidades, e, por outro, como meio para proteger a sociedade dos incessantes questionamentos da filosofia, o que poderia colocar em risco a vida social. De fato, o que está em jogo para Strauss é garantir o bom funcionamento da sociedade. Todavia, porque, na sua análise, a razão sozinha não dá conta de responder às questões sobre o todo, ela não é capaz de substituir tais formulações como a religião e a moral. Alerta o filósofo que nenhuma sociedade humana sobreviveu sem os recursos da religião e da moral; portanto, é tarefa também do filósofo manter estas instituições, daí a necessidade da escrita esotérica como algo politicamente salutar. Ainda por esta mesma via, deve ser citada, aqui, a terceira finalidade que está presente no exercício da escrita esotérica, segundo Strauss, que é a tentativa de atrair jovens dotados de autêntica vocação intelectual para a filosofia.

3. A impossibilidade de racionalização da sociedade

A modernidade nos brinda com o surgimento de um forte sentimento emancipatório do espírito humano e de supervalorização da razão, jamais constatado com tanta intensidade na história. Deste modo, acreditava-se ter o homem chegado a sua maioridade, como afirmou Kant, e ter sido libertado da tutela da religião e dos misticismos considerados pré-modernos e, sobretudo, primitivos. Neste contexto marcado por um racionalismo exacerbado, percebe-se que as pretensões dos autointitulados propagadores das luzes do conhecimento, que iriam então livrar o homem do obscurantismo oriundo da ignorância, iriam, de fato, fornecer um conhecimento racional para todos. Julgava-se, portanto, desta maneira, possibilitar a igualdade através deste saber que tornaria os indivíduos em sua totalidade esclarecidos, autônomos, conhecedores do bem e do mal e, acima de tudo, livres.

Como também nos mostra Strauss: “voltando ao iluminismo, isto é, ao movimento dos séculos dezessete e dezoito iniciado pelas *Meditações* de Descartes e pelo *Leviatã* de Hobbes, como sua fonte. Este fato é difícil de contestar; apenas seu rumo e significância são, certamente, contestáveis” (Strauss, 1995, p. 22). Sendo assim, o grande responsável pela propagação da crença em tais ideais, o que, neste sentido, se tornou o paradigma de um tempo e que está vivo até os dias de hoje. De fato, os ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade” consolidados na Revolução Francesa ecoaram no mundo e no tempo. Ainda neste mesmo sentido, esses valores, anteriormente citados, servem de pano de fundo no atual cenário do mundo ocidental. Mas o que deve ser colocado aqui como questão central são os resultados do projeto iluminista nas sociedades do Ocidente, e o que, de fato, essa filosofia “das luzes” e esta dialética do esclarecimento produziram como consequências na era contemporânea e pós-moderna. Por esta via, para adentrarmos mais adequadamente na reflexão de Leo Strauss acerca desta questão vejamos esta passagem de Daniel Tanguay referente à visão straussiana do significado do plano iluminista, ou melhor, das pretensões da luzes modernas:

Segundo ele, as luzes modernas são exotéricas, porque elas são habitadas por um desejo de emancipação universal desconhecido da filosofia antiga e medieval. O ideal moderno é fazer de cada indivíduo um sujeito racional autônomo ou um filósofo, ele necessita para sua realização uma difusão universal do conhecimento e de ideias filosóficas emancipatórias. Ele se baseia no pressuposto de uma harmonia entre o conhecimento e a sociedade. Mais atentos aos perigos inerentes às ideias filosóficas para a sociedade, os filósofos pré-modernos, por seu turno, não acreditavam que a difusão dessas ideias faria necessariamente mais sábio o *demos* (Tanguay, 2014, p. 48 – tradução livre).¹³

¹³ “Selon lui, les lumières modernes sont exotériques parce qu’elles sont habitées d’une volonté d’émancipation universelle inconnue de la philosophie ancienne et médiévale. L’idéal moderne étant de faire de chaque individu un sujet rationnel autonome ou un philosophe, il requiert pour sa réalisation une diffusion universelle du savoir et des idées philosophiques émancipatrices. Il se fonde sur la présupposition d’une harmonie entre le savoir et la société.

Aqui, como pode ser percebido, é colocado novamente o problema da relação entre o caráter *esotérico* da filosofia nos períodos antigo e medieval, e o caráter *exotérico* da filosofia moderna, que, como já foi explorado, Strauss vê não só como necessário, mas como essencial fazer tal distinção para que se possa entender melhor o tipo de indivíduo proposto pelo iluminismo. Neste sentido, o caráter exotérico do pensamento moderno está ligado à crença de que todo sujeito não só pode, mas deve ser esclarecido, por desfrutar da racionalidade que é intrínseca a todo ser humano. Portanto, a racionalidade sendo intrínseca a todo ser humano, lhe confere usar desta razão através da atividade do “livre pensar”, isto é, a partir de um conhecimento autônomo acerca da totalidade. Desta forma, a crença iluminista pretende elevar o homem a uma condição de ampla autonomia, em outras palavras, a um agir pela racionalidade sem necessidade de recorrer a nada e nem a ninguém para guiá-lo.

Diante disto, Strauss alerta para o perigo de tais pretensões, já que na sua visão a relação entre o conhecimento e a sociedade não é salutar: pelo contrário, na ótica straussiana, tal relação é nociva, de forma que, neste sentido, há um grande perigo das ideias filosóficas para a sociedade. Ainda por esta mesma via, Strauss analisa que a total difusão de ideias filosóficas para todos indivíduos é extremamente perigosa tanto para a cidade como para o filósofo, por causa do caráter genuinamente subversivo e questionador da filosofia. Constatado isso, Strauss vê tal fenômeno com grande temor, pois, para ele, o “homem comum”¹⁴ completamente só e livre das metanarrativas, sem nenhuma instituição moral, normativa ou deus para guiá-lo, seria vítima do labirinto da razão e das permissividades do instinto humano. Além disso, o acesso às verdades trágicas da existência, como a ausência de Deus e a falta de sentido da vida, é um fardo pesado demais para aqueles que não possuem uma verdadeira vocação filosófica, tornando-se, em considerável sentido, algo insuportável para o homem comum. Neste contexto, Strauss quer mostrar que há um preço muito alto a se pagar por tal liberdade e conhecimento, talvez o homem não necessite dessa prometida liberdade e desse suposto conhecimento supervalorizado e prometido pelas luzes modernas.

De fato, o que está em jogo para Strauss é a “popularização da ciência”,¹⁵ isto é, o projeto de que todo e qualquer indivíduo tenha acesso ao esclarecimento oriundo da ciência. Tal projeto, inequivocamente, significa um rompimento dos modernos com o esoterismo antigo e medieval, em prol do exoterismo moderno. Em outras palavras, é a oposição entre uma vida teórica e uma vida moral, isto é, um problema crucial que pode ser muito bem ilustrado pela relação entre filosofia e religião, entre razão e revelação, entre Jerusalém e Atenas (Tanguay, 2014, p. 51). Portanto, nesse sentido, o que Strauss vê de forma extremamente perigosa, sobretudo, é que a neutralidade e o relativismo característicos do paradigma científico moderno sejam incorporados por todos os indivíduos: para o filósofo, esse processo se choca com aquilo que se adequa melhor à “natureza” ordinária do homem.¹⁶

Por isso, Strauss, em face dessa concepção da natureza elaborada pelos iluministas que, segundo ele, é equivocada, pretende retomar ou até mesmo reencontrar-se com a filosofia antiga. Nesse sentido, usar de seu caráter de certa maneira pedagógico, para resgatar a própria filosofia diante das gritantes dificuldades do plano iluminista. Ou seja, para Strauss, esta busca frenética pela verdade conceitual tão valorizada pelos modernos deve ser freada em detrimento

Plus attentifs aux dangers inhérents aux idées philosophiques pour la société, les philosophes prémodernes, quant à eux, ne croyaient pas que la diffusion de ces idées rendrait nécessairement plus sage le demos”.

¹⁴ Trata-se do homem não intelectual, isto é, não científico e não filosófico, ou melhor, que não tem uma vida teórica.

¹⁵ Tornar os métodos científicos, assim como as descobertas dos mesmos, acessíveis a todos os indivíduos.

¹⁶ O termo “natureza” que aqui deve ser entendida como a real condição do ser humano.

de uma “verdade essencial”,¹⁷ por sua dimensão protetora e necessária ao homem. Diante da fragilidade dos valores cultivados pela modernidade, o filósofo, por sua vez, deve se guiar por um realismo político.

Com efeito, o caráter teleológico da natureza, assim como a essência “noética”¹⁸ do mundo, não foram compreendidos pelos modernos ou talvez não tenham sido respeitados. Segundo Strauss, em decorrência disso, a natureza humana também parece ter sido mal entendida, pois a partir da visão moderna o ser humano é caracterizado fundamentalmente por sua capacidade de transformar a natureza e usa-la sob o jugo de sua vontade, necessidade e satisfação. Diante disto, o próprio homem está incluído nestas possibilidades. Portanto, como pode ser percebido, para Strauss, o problema central dos modernos está na forma por meio da qual é visto e entendido um problema fundamental e presente em toda história da filosofia, que diz respeito à concepção de natureza. Ainda por esta mesma via, o iluminismo pretendeu conferir ao homem a possibilidade de superar qualquer determinismo da natureza, e estabeleceu a filosofia como dona deste poder de iluminação e superação. Nesse contexto Daniel Tanguay demonstra de forma pontual e concisa um exemplo desta postura do pensamento moderno, nesta passagem:

A primazia da razão prática nos filósofos modernos não é apenas uma visão teórica sobre o mundo. Ela tem uma consequência prática na maneira de filosofar, consequência que foi admiravelmente descrita por Marx na sua XIª tese sobre Feuerbach (Tanguay, 2014, p. 53 – tradução livre).¹⁹

Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diversas maneiras, mas o que importa é transformá-lo (Marx e Engels, 1972, p. 24 – tradução livre).²⁰

Frente a esta concepção do filósofo como elemento essencialmente “transformador” da sociedade, e responsável pela evolução intelectual do homem como propôs Marx, e assim foi demonstrado na citação acima. Strauss, por sua vez, analisa que, sendo esse o projeto iluminista, tem como principal objetivo a criação de uma “República universal”. Ora, ao analisar isto, de fato, percebe-se que este objetivo ao ser posto em prática, provocaria necessariamente a “harmonia entre a filosofia e a cidade ou entre a filosofia e o povo” (Tanguay, 2014, p. 54). Em outras palavras, pode-se afirmar que a promessa iluminista visa à criação de uma sociedade totalmente esclarecida e fundada na racionalidade, livre dos preconceitos e das injustiças. No entanto, constata-se que os filósofos modernos tentavam adaptar a filosofia à cidade com dois objetivos principais: em primeiro lugar, para consolidar uma ciência voltada para o melhoramento efetivo da vida humana; em segundo lugar, para propagar uma educação universal voltada para a consolidação das luzes e do esclarecimento como forma de fortalecimento dos valores iluministas.

Assim, explica Daniel Tanguay que para Strauss, tal postura dos modernos pode ser justificada por uma necessidade de ordem econômica: “por um lado, só uma economia de abundância oposta à economia de subsistência dos Antigos é capaz de criar as condições necessárias para uma educação universal para todos os cidadãos. Por outro lado, essa difusão de conhecimento é vital para o estabelecimento e manutenção de uma economia de

¹⁷ As verdades que servem ao homem como um instrumento de manutenção da ordem cívica, assim como da harmonia das sociedades, em outras palavras, verdades necessárias à vida.

¹⁸ Termo que vem do grego “*nous*” pode ser traduzido como mente, razão, inteligência, neste texto está ligado ao fato da natureza possuir uma racionalidade, assim como uma ordem própria independente da racionalidade humana.

¹⁹ “Le primat de la raison pratique dans philosophes modernes n'est donc pas seulement une vue theorique sur le monde. il a une consequence pratique sur la maniere de philosopher, consequence qui fut admirablement decrite par Marx dans XI these sur Feuerbach...”.

²⁰ “Les philosophes n'ont fait qu' interpreter le monde de diverses manieres; mais ce qui importe, c'est de le transformer” Les Thèse sur Feurbach ont été reproduites dans le recueil suivant”.

abundância” (Tanguay, 2014, p. 54). De fato, esse processo se confunde, segundo Strauss, com o próprio ativismo e a radical politização da filosofia operada pelo pensamento moderno, ativismo e politização que provocam a superação da concepção clássica e medieval da primazia da racionalidade teórica sobre a racionalidade prática.

Outro fenômeno que demonstra o caráter de ruptura entre antigos e modernos se dá de maneira primordial com Spinoza que em sua crítica ao relato bíblico, terminou por exercer uma crítica à própria pretensão do discurso da religião, sobretudo à fé judaica cristã. Desta forma, Strauss localiza claramente neste ponto, uma querela entre antigos e modernos, entre revelação e razão ou entre tradição e filosofia. Ao fazer isso, desvela “o quanto remoto de nosso tempo é a querela acerca da inspiração verbal *versus* a origem meramente humana da escritura; sobre a realidade *versus* impossibilidade dos milagres bíblicos” (Strauss, 1995, p. 22) Com isso, se configura um cenário no qual toda discussão passou a girar em torno das mesmas questões, todavia acerca dos pontos contrários entre o Iluminismo e a ortodoxia religiosa.

De fato, a visão religiosa, sobretudo, presente na atmosfera social da idade média é fundamentalmente fruto da metafísica clássica, portanto, inevitavelmente, mesmo que tacitamente os clássicos gregos foram indiretamente as maiores autoridades do mundo medieval (Strauss, 1995, p. 44). Isto, neste contexto gerou uma acomodação ou um encaixe entre o discurso filosófico e o da religião, sendo assim, mesmo que por questões políticas ambos se mantiveram sob uma relação de relativa harmonia. No entanto, por outro lado, os modernos, ao colocar a religião e a cultura no mesmo patamar sucumbiram ou reduziram à religião a um caráter meramente antropológico e Strauss encontra na figura de Spinoza o maior expoente deste rompimento entre a filosofia e a religião revelada.

Sendo assim, num processo paulatino a crença de que os princípios da ciência fundada no mundo antigo por Aristóteles foram refutados pela ciência de Galileu, Descartes e Newton foi se disseminando. E assim por esta mesma via, a ideia de que a ciência moderna podia também explicar racionalmente os relatos bíblicos (Strauss, 1995, p. 32) foi ganhando cada vez mais espaço, o que se tornou um terreno fértil para mudanças radicais na mentalidade do homem moderno e contemporâneo. Isto é, surge então um novo tipo de homem que possui sua vida e suas atitudes fundadas na razão, seja científica ou filosófica. Em outras palavras, um homem preocupado com “o que é” das coisas ou dominador da técnica e dos conceitos científicos. Sobretudo, crente de que o mundo pode, de fato, ser transformado para melhor através do advento da razão.

Este tipo de pensamento que se proliferou mesmo que de forma tácita para algumas sociedades, e de forma mais panfletária e nítida para outras sociedades ocidentais, nos leva à consolidação do chamado imaginário moderno. Onde esta crença na harmonização entre filosofia e sociedade (Strauss, 1995, p. 33) é vista de forma extremamente otimista, idealista e possível. Sendo então, a filosofia e a ciência vistas como veículos e instrumentos para a construção de um mundo melhor, mais ético, bom e justo, um dos principais requisitos para tal seria a demolição da religião, que a partir do prisma moderno passou a ser compreendida como propagadora da ignorância e grande causadora de um imenso atraso intelectual, assim como de preconceitos recorrentes de uma visão arcaica e obsoleta do mundo provenientes das sagradas escrituras. Se vista desta forma, de fato, livrar-se da religião se mostrou como algo essencial no projeto moderno. Neste sentido, Strauss chama atenção do que para ele de certa maneira, é a reconstrução ou retomada de uma corrente antiga detentora de ideias análogas, estamos nos referindo ao Epicurismo. Como Strauss explica nesta passagem:

Epicuro é verdadeiramente o clássico da crítica à religião. Como ninguém sua filosofia inteira pressupõe o medo de forças supra-humanas e da morte como o perigo ameaçando a felicidade e o descanso do homem; de fato, esta filosofia é dificilmente qualquer coisa, mas

o significado clássico de todo medo da divindade (numino) e da morte pela demonstração ser o “vazio do conteúdo” (Strauss, 1995, p. 35 – tradução livre).²¹

Mas, por outro lado, o autor explica que o Epicurismo exerce influência sob o Iluminismo, mas não em seu sentido total ou original. Na realidade o Iluminismo seria uma espécie de “Epicurismo politizado”. Como Strauss esclarece logo em seguida:

A crítica Epicurista portanto, passa por uma mudança essencial na era do Iluminismo. Claro para o Iluminismo também, e apenas precisamente para o Iluminismo, é uma questão de felicidade do homem, sua paz de espírito, que é ameaçada preeminentemente ou exclusivamente pelas ideias religiosas. Mas o Iluminismo entende essa paz feliz, esta tranquilidade de um jeito fundamentalmente diferente do Epicurismo original – ele entende “tranquilidade” semelhante um caminho que a civilização, a objetificação, o aperfeiçoamento da natureza, e particularmente da natureza humana, torna-se indispensável para este bem. Enquanto a batalha dos Epicuristas contra a ilusão aterrorizante da religião foi objetivada prementemente no terror desta ilusão, o Iluminismo objetivou prementemente na ilusão de si mesmo. Independentemente de se as ideias religiosas são aterrorizantes ou confortantes... (Strauss, 1995, p. 36 – tradução livre).²²

No tocante do que já foi dito, é fato que na modernidade essa crença da total racionalização do homem e da busca pelo domínio da técnica foi inequivocamente bastante destacável e construiu os alicerces da intelectualidade contemporânea com seus avanços e descobertas tecnológicas. Por outro lado, este fenômeno antropocêntrico e cientificista trouxe consigo um vácuo profundo, causado pela relativização dos valores éticos e morais e pela desvalorização ou crise das tradições e da metafísica, causadas pelo positivismo e pelo historicismo.

Neste contexto, para Strauss, os acontecimentos devastadores do começo do século XX são consequências do vazio deixado pelos valores herdados do racionalismo moderno. O homem, sobretudo o europeu, parece ter ficado perdido diante de sua própria liberdade, ou melhor, desta tão desejada liberdade, e de sua busca autônoma pela verdade, o que resultou em um vácuo moral e uma total ausência de sentido. Isto, na ótica de Strauss, abriu a lacuna necessária para o fortalecimento na crença nas ideologias que de forma inequívoca prometiam a construção de um paraíso sobre a terra. Nesse sentido, um discurso salvífico, porém supostamente racional, secular, e totalmente laicizado, travestido sob o manto das verdades científicas, conquistou a legitimação das massas que, diante de sua fragilidade ontológica, novamente cederam à tutela de outrem, todavia, seguir um novo horizonte apontado por novas representações de poder.

Com efeito, o que Strauss pretende mostrar é a impossibilidade da total racionalização do homem e das sociedades; sobretudo, pretende mostrar que tais ideais não trouxeram avanços perenes e duradouros. De fato, causaram um esvaziamento moral do homem e seu

²¹ “Epicurus is truly the classic of the critique of religion. Like no other, his whole philosophy presupposes the fear of superhuman forces and of death as the danger threatening the happiness and repose of man; indeed, this philosophy is hardly anything but the classical means of allaying the fear of divinity (numen) and death by showing them to be ‘empty of content’”.

²² “The Epicurean critique thus undergoes an essential change in the age of the Enlightenment. Of course for the Enlightenment too, and just precisely for the enlightenment, it is a question of man’s happiness, his peace of mind, which is threatened preeminently or exclusively by religious ideas. But the Enlightenment understands this happy peace, this tranquility, in a fundamentally different way from the original Epicureanism – it understands ‘tranquility’ in such a way that the civilization, the subjection, the improvement of nature, particularly of human nature, becomes indispensable for its sake. While the battle of the Epicureans against the terrifying delusion of religion was aimed preeminently at the terror of this delusion, the Enlightenment aimed preeminently at the delusoriness itself: regardless of whether the religious ideas are terrifying or comforting”.

aprisionamento em uma atmosfera relativizante e niilista da realidade. Neste contexto, para Strauss, tudo isto está fortemente ligado à decadência da filosofia política. Neste sentido, é a partir da era moderna que, segundo Strauss, inicia-se tal processo de decadência da filosofia política, porém, é na “terceira onda de modernidade”²³ que a filosofia moderna realmente sucumbe, e com ela a possibilidade de se pensar o melhor regime ou a melhor política. Contudo, ainda neste mesmo contexto, a filosofia política não pode conviver com o profundo relativismo propagado pelas correntes racionalistas modernas e por isso foi paulatinamente perdendo força. De fato, a citação a seguir mostra claramente que a filosofia política passou por várias crises na modernidade se levarmos em consideração a divisão elaborada por Strauss:

Strauss traça uma nítida linha de demarcação entre a filosofia política clássica que floresceu de uma ou outra maneira na Idade Média e a filosofia política moderna. Ele divide a própria tradição moderna em três períodos: a primeira “onda” de modernidade durou desde a época da sua fundação por Maquiavel até o século dezoito, quando a modernidade sofreu seu primeiro tempo de crise. O ataque de Rousseau às doutrinas da direito natural de Hobbes e Locke produziu esta crise, e iniciou “a segunda onda de modernidade”, que culminou no pensamento político de Kant e Hegel. A crítica de Nietzsche ao idealismo alemão produziu outra crise da modernidade, “a crise do nosso tempo”, e inaugurou “a terceira onda de modernidade”, uma onda que nos sustenta até hoje (Miller, 1982, p. 81).

Dessa forma, Strauss aceita que a filosofia pode trazer benefícios ao ser humano assim como à sociedade. No entanto, por outro lado, está sempre sob forte ameaça daqueles que tiverem posições opostas. É por isso que a filosofia precisa se defender, em primeiro lugar, da política vigente e, em segundo lugar, do povo, que representa o senso comum ou a verdade vulgar. Nesse mesmo sentido, para Strauss, a filosofia política deve defender a filosofia diante deste risco iminente de confrontação direta entre filosofia e sociedade. Todavia, na modernidade como já foi explicado aqui, os filósofos, sobretudo aqueles que caminharam sob a égide do “iluminismo” e sob o primado de uma razão, ignoraram a tensão existente entre filosofia e sociedade. No entanto, como já podemos perceber, evitar esse conflito é um dos principais esforços do pensamento intelectual de Leo Strauss. Para ele, o pensamento moderno subsidiado pelo iluminismo fracassou em sua pretensão de racionalização da vida, do homem e da sociedade.

Referências

- CANFORA, L. *Um ofício perigoso: a vida cotidiana dos filósofos gregos*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- COPPENS, F.; JANSENS, D.; YOMTOV, Y. *Leo Strauss: a quoi sert la philosophie politique?* Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- FRAZER, M. Esotericism: ancient and modern. *Political Theory*, v. 34, n. 1, p. 33–61, 2006.
- LEFORT, C. Três notas sobre Leo Strauss. In: LEFORT, C. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 259-266.
- MARX, K.; ENGELS, F. *L'idéologie Allemande (Première partie)*. Paris: Éditions Sociales, 1972.
- MEIER, H. *Strauss and the theologico-political problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

²³ “A terceira onda” do pensamento moderno para Strauss é representada por Nietzsche, é caracterizada pelo “historicismo radical” que está baseado na crença de que valores como virtude, excelência, bem e mal são marcados pela historicidade, portanto, estão condicionados por circunstâncias históricas e estão completamente relegadas ao relativismo (Cf. Strauss, 1989, p. 81-98).

- MILLER, E. F. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In: CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. (Orgs.) *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 75-101.
- NIETZSCHE, F. W. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007.
- STRAUSS, L. *An introduction to political philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- STRAUSS, L. Farabi's Plato. In: GINZBERG, L. (Ed.) *Jubilee volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. p. 357-393.
- STRAUSS, L. *Liberalism: ancient and modern*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971. [STRAUSS, L. *Direito natural e história*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.]
- STRAUSS, L. On the interpretation of Genesis. *L'homme*, v. 21, n. 1, p. 5-20, 1981.
- STRAUSS, L. *Persecution and the art of writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1988 (1988a). [STRAUSS, L. *Perseguição e a arte de escrever, e outros ensaios de filosofia política*. Tradução de Hugo Lagone. São Paulo: É Realizações, 2015.]
- STRAUSS, L. *Philosophy and law: contributions to the understanding of Maimonides and his predecessors*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- STRAUSS, L. *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- STRAUSS, L. *What is political philosophy? and other studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. (1988b)
- TANGUAY, D. *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*. Paris: Bernard Grasset, 2003.