

## O ensino tirânico no diálogo *Hieron* de Xenofonte: uma leitura straussiana

### The tyrannical teaching in Xenophon's *Hieron*: a straussian reading

Emília Agnes Assis de Lima  
Universidade Federal de Minas Gerais  
[agneslima2011@hotmail.com](mailto:agneslima2011@hotmail.com)  
<http://lattes.cnpq.br/9701272164644085>

#### Resumo

O presente artigo tem como objetivo discutir o problema da tirania, tal como exposto por Leo Strauss especificamente em sua análise da obra xenofontiana intitulada *Hieron*. A obra em questão narra o diálogo entre um sábio e um tirano e foi alvo de aprofundado e original estudo por parte de Leo Strauss. A relevância desse debate advém tanto da importância do tema internamente à obra de Strauss quanto no que se refere à um questionamento clássico da história da filosofia cuja centralidade é recuperada por Strauss no trabalho ora investigado.

#### Palavras-chave

Tirania; Filosofia política; Leo Strauss.

#### Abstract

This article aims to discuss the problem of tyranny as explained by Leo Strauss specifically in his analysis of a xenofontian work entitled *Hieron*. The work in question relates the dialogue between a wise man and a tyrant and was deep target and original study by Leo Strauss. The relevance of this debate stems from both the importance of the issue internally of Strauss's work and in relation to a classic question of the philosophy of history whose centrality is recovered by Strauss at work now investigated.

#### Keywords

Tyranny; Political Philosophy; Leo Strauss.

### 1. Considerações iniciais

Leo Strauss nasceu em Kirchaim, Hesse, Alemanha, em 1899. Nos anos 30, emigrou para os Estados Unidos depois de um breve período na Inglaterra. Na América, obteve uma vaga como professor na Universidade de Chicago, onde construiu substancial parte de sua carreira acadêmica. Durante esse período, Strauss contribuiu intensamente com o pensamento contemporâneo tanto por meio de publicações quanto pelo trabalho incessante de debate com seus alunos, os quais em sua maioria demonstraram uma incomum admiração tanto pelo estilo quanto pelo conteúdo da reflexão straussiana.

Strauss é visto, em um primeiro momento, como comentador de textos clássicos da filosofia. Porém, o que torna Strauss uma leitura instigante em nossos tempos é, sobretudo, a avaliação cada vez mais compartilhada entre aqueles que se debruçam sobre a sua obra de não se tratar de um comentador apenas, mas de um autor cujo pensamento é constituído por posicionamentos inusitados e originais sobre as mais importantes questões que permeiam o pensamento político.

Nos últimos anos, o interesse pela obra de Strauss tem crescido vertiginosamente e o teor polêmico de seus textos tem atraído a atenção de importantes pesquisadores em várias partes do mundo. No Brasil, a produção sobre Strauss ainda pode ser considerada tímida, entretanto é crescente o interesse pelo autor, inclusive com algumas traduções em língua portuguesa já presentes no mercado editorial.

A proposta deste artigo é compreender o significado do ensino tirânico proposto por Strauss na análise que ele faz do texto de autoria de Xenofonte intitulado “Hieron”. O texto de Xenofonte narra o diálogo fictício entre o personagem Hieron, tirano de Siracusa, e o poeta Simônides. Hieron recebe a visita do poeta e sábio Simônides. Este deseja saber de Hieron a respeito da diferença entre a vida de um homem privado e a de um tirano, uma vez que Hieron teve a oportunidade de viver as duas experiências. O estudo crítico de Strauss sobre o texto de Xenofonte, intitulado “On Tyranny”, foi primeiramente publicado em 1948. Além da reflexão straussiana, que por si mesma apresenta considerável importância para o pensamento político contemporâneo, a riqueza do texto é acrescida pela contribuição da correspondência entre Alexandre Kojève e Leo Strauss. Eles tecem um complexo debate, tendo como pano de fundo as reflexões straussianas extraídas do texto xenofontiano que incluem o tema da tirania e dos modos de vida para se estabelecer um parâmetro para a política.

Para compreender o contexto no qual Strauss se move é necessário primeiro lembrar que um dos pilares argumentativos de seu pensamento reside na crítica ao pensamento político moderno e ao apontamento das causas de sua crise. É na esteira dessa crítica que Strauss constrói seus pressupostos para vislumbrar novas possibilidades para o pensamento político contemporâneo.

De modo semelhante a autores como Hannah Arendt e Eric Voegelin, Strauss se posiciona a favor da “revitalização” do pensamento político clássico baseado na crítica ao pensamento político moderno. Para estes autores, de modo geral, o pensamento político moderno pode ser enriquecido pelas reflexões dos clássicos e, no caso de Strauss especificamente, há inclusive certa superioridade do pensamento clássico sobre o pensamento moderno. Para Strauss, a filosofia política moderna enfrenta um período de decadência que é consequência da substituição dos fundamentos provenientes da herança clássica pelos pressupostos modernos.

O tema central do presente trabalho é, pois, a tirania e o ensino tirânico. Strauss pretende demonstrar, por meio do debate sobre a tirania, a relevância da reflexão sobre os modos de vida para a compreensão do papel do filósofo na cidade. O termo tirania em si, uma vez retirado do seu contexto clássico e pensado em relação aos cenários moderno e contemporâneo, já requisita uma digressão conceitual. Na contemporaneidade, os regimes totalitários, na medida em que incluíram também comportamentos de massa em suas respectivas gêneses, obliteraram de alguma forma a discussão sobre a tirania que, desde então, pelo menos conceitualmente, passou a figurar como uma discussão obsoleta. Strauss aponta, já no início de seu comentário ao texto de Xenofonte, o quanto a tirania como mote de reflexão filosófica foi menosprezada pelo pensamento contemporâneo com graves implicações. Strauss se refere ao evento do nazismo. O caso do nazismo torna-se ainda mais digno de nota na medida em que o pensador que impressionou tanto Strauss quanto Kojève – a saber, Martin Heidegger – mostrou-se cego a um fenômeno tirânico tão exponencial como aquele representado pela ascensão de Hitler e seu nefasto estado de exceção. “[...] quando nós fomos colocados face a face com a tirania – com um tipo de tirania que ultrapassou a mais ousada barreira da imaginação dos mais poderosos pensadores do passado – nossa ciência política falhou em reconhecê-la” (Strauss, 1963, p. 177).

Strauss nutria uma admiração singular e quase apaixonada por Heidegger, reconhecendo nele uma profundidade de análise que rivalizava com os grandes clássicos e cuja raridade Strauss faz questão de salientar. Todavia, como pensador, Heidegger não só não se

apercebeu da gravidade da situação como participou diretamente das ideias nazistas que provocaram o massacre em larga escala de pessoas durante a segunda grande guerra. Ainda que Strauss tenha incluído Heidegger como um dos pontos culminantes da derrocada do pensamento político contemporâneo, fazendo dele um dos mais fortes representantes do historicismo, o simultâneo reconhecimento de Heidegger como uma das grandes mentes do século XX permanece:

Quando era um jovem estudante universitário, Strauss foi profundamente impressionado pela seriedade, profundidade e concentração de Heidegger na interpretação dos textos filosóficos. Strauss gradualmente se conscientizou do “sopro de revolução no pensamento” preparado por Heidegger (Mewes, 1995, p. 105).

A admiração intelectual de Strauss por Heidegger não poupou o autor de “Ser e Tempo” de uma análise imparcial e sólida de sua adesão ao nazismo. Para Strauss, a posição política adotada por Heidegger na vida prática estava intimamente ligada ao próprio pensamento heideggeriano, assim como a conclusões que mesmo Heidegger não retirou de sua crítica ao pensamento filosófico moderno ocidental (Mewes, 1995, p. 105-106). Essa observação alerta para o fato de que a crítica à incapacidade de grandes pensadores da modernidade de, em muitos casos, reconhecer a seriedade da ameaça dos regimes totalitários, a não ser quando os fatos se tornaram óbvios e cruéis demais para serem ignorados, funciona na verdade como um argumento a mais para corroborar a tese straussiana de que existem questões permanentes as quais formam a substância imutável da natureza da filosofia política. A tirania alcança, já nesse argumento, um caminho para sua reabilitação como conceito explicativo da realidade dos eventos ligados à vida política mesmo deslocada do contexto cronológico dos clássicos. Em última instância, Strauss mostra que podemos extrair do texto xenofontiano não apenas considerações acerca da natureza da vida do tirano em contraposição à vida privada, mas também considerações a respeito do que exatamente podemos caracterizar pelo termo tirania.

Em sua origem, o termo tirania designava o poder usurpado ou alcançado por meios extraordinários, sem carregar imediatamente o aspecto negativo de contraposto à própria essência dos regimes democráticos e sem descrever quem ocupa o lugar do tirano como alguém que é, por definição, moral e cognitivamente absorvido pelo poder. Outras características posteriormente vinculadas ao tirano – como a extrema avidez, o descomedimento emocional e o total desinteresse pela deliberação pública – foram acrescidas ao conceito gradualmente devido ao próprio processo de interação com a cidade e mesmo com a democracia (Bignotto, 1998).

[...] no começo “tyrannos” não era empregado como um título e a tirania não era uma constituição ou uma posição oficial [...] a consolidação do caráter negativo do termo é ela mesma dependente da evolução do pensamento político. [...] O tirano é, assim, ao mesmo tempo, a causa e o produto de um lento e complexo processo de transformações das estruturas políticas, que resultou na criação de instituições e teorias das quais até hoje somos devedores (Bignotto, 1998, p. 16-18).

Em “On Tyranny” percebemos claramente o aspecto fulcral que a reflexão sobre a tirania encontra no pensamento de Strauss, mesmo porque através desse tema abre-se um leque rico em outros pontos relevantes no conjunto de reflexões que constitui o projeto filosófico levado a cabo por Strauss, tais como a questão do papel do filósofo como ator político e o controverso conceito de “educação para a tirania”. Segundo Kojève, Strauss está nos contando sobre a relação entre a tirania ou outro governo em geral por um lado e a sabedoria e a filosofia por outro (Strauss, 2000, p. 136).

Como já dito anteriormente, um dos temas principais destacados por Strauss no diálogo entre Simônides e Hieron consiste na reflexão sobre os modos de vida que a discussão em torno da tirania proporciona. Simônides busca a opinião de Hieron, o que é um detalhe importante,

visto que Simônides é o sábio e não Hieron. De sua parte, Hieron como tirano não teria porque pedir opiniões a quem quer que seja, nem mesmo ao sábio Simônides.

Simônides julga que Hieron encontra-se em uma posição privilegiada, uma vez que já teve a oportunidade de viver uma vida privada e uma vida pública e pode, a partir de suas vivências, esclarecer qual o melhor tipo de vida e por quê. Simônides argumenta que sabe apenas sobre a vida levada de modo privado e quer esclarecer com a ajuda de Hieron qual o tipo de vida é mais feliz.

Um elemento significativo é o contraste entre as posições de Hieron e Simônides. As comparações são complexas e se dão por intermédio de três figuras: o legislador, o tirano e o sábio. Cada uma dessas personagens tem características muito próprias que tornam impossível confundi-las quando vistas em si mesmas, mas há momentos da ação política em que essa diferença se torna nebulosa. No contexto dos clássicos, por definição o tirano se caracteriza por sua solidão radical. Mesmo quando a palavra tirano não tem a carga negativa que foi adquirindo ao longo do tempo, ainda assim, sua posição remete ao isolamento total do tomador de decisões. Para esclarecer esse ponto, nos remetemos ao comentário de Bignotto sobre o paradigmático caso de Sólon. Nesse caso, pode-se traçar um paralelo entre a figura de Sólon, o legislador, e Hieron, o tirano, na medida em que ambos, pelo menos em algum momento de suas trajetórias, ocupam necessariamente um lugar singular e perigoso. Sólon é conhecido como o grande legislador ateniense, aquele que cumpriu a árdua tarefa de erigir as leis fundamentais da cidade munido de um poder absoluto dado pelo povo. Nessa circunstância, Sólon age completamente só e sua solidão reveste o seu papel como ator político de uma singularidade radical. Contudo, o momento da fundação é finito e Sólon demonstra sabedoria e lealdade para com o povo ao abandonar o poder que lhe foi outorgado assim que a tarefa foi cumprida. O tirano, por sua vez, pelo menos de acordo com as reflexões proporcionadas pelo próprio Hieron no texto de Xenofonte, também compartilha com Sólon dessa solidão, contudo ele não necessariamente legisla ainda que administre, e o mais importante, ele permanece no poder indefinidamente. O que diferencia esses dois atores políticos é acima de tudo a moderação, a qual permite a Sólon abandonar o poder quando lhe apraz. Ao contrário do exemplo de Sólon, a figura do tirano, tal como foi perpetuada pelo pensamento político e permaneceu no imaginário do ocidente, mostra justamente a tendência oposta. A falta de moderação e de capacidade de deixar o poder após a missão cumprida caracteriza o tirano e faz com que Hieron critique a fama de absolutamente felizes dos tiranos.

Chama atenção a descrição de Hieron ao longo de todo o diálogo das varias desvantagens que acompanham a existência do tirano, tais como o contínuo medo de atentados e a dificuldade de encontrar afetos verdadeiros, dentre outros contratemplos. O discurso do tirano dá a entender que malgrado sua posição de poder absoluto ele permanece preso, pois não exerce poder absoluto sobre si mesmo e sobre suas próprias paixões.

Como único detentor do poder ou do destino de todos, às custas em geral do emprego impetuoso de suas próprias forças, o tirano concentra a maior parte de seu tempo no esforço de conservar o poder. A questão que mais interessa para Strauss aqui a nosso ver se constitui em saber qual o peso político da solidão destes atores tão habilmente descritos por Xenofonte através das personagens de Hieron e Simônides.

Hieron ao entrar no debate com Simônides acaba por revelar que a vida do tirano é infeliz e, por conseguinte, não apresenta tantas vantagens com relação a vida do homem privado tal como se poderia esperar. Hieron afirma que esta vida é também solitária e que esta solidão, por vezes, nubla o poder e o acesso aos prazeres aos quais está atrelada a vida tirânica, tal afirmação deve ser analisada com todo cuidado. A solidão da vida tirânica é um aspecto que mais tarde vai exercer um papel chave na reflexão de Strauss acerca da posição do próprio filósofo. Strauss coloca como requisito para que alguém se considere filósofo ou pelo menos dedicado à filosofia uma escolha existencial radical, baseada na tensão fundamental entre a vida

filosófica e a vida na cidade. Essa tensão entre a vida filosófica e a cidade, por sua vez, inspira-se na relação tensa entre a razão e a revelação ou utilizando uma terminologia rigorosamente straussiana, entre Atenas e Jerusalém.

Assim, mesmo antes de atacarmos diretamente o texto de Xenofonte e o comentário de Strauss percebemos que a vida tirânica carrega consigo, pelo menos em sentido primordial um modo de existência calcado não só em habilidades extraordinárias, mas também em uma posição existencial extraordinária. Este será precisamente o paralelo que Strauss desenvolverá e que tentamos por meio das presentes digressões introduzir. Como afirma Bignotto:

Qual o significado dessa posição inusitada, desse mediador solitário, que se põe como marco e limite para a cidade? [...] Esse pertencimento é extraordinário, na medida em que dessa maneira Sólon encarna solitariamente um poder que deve ser da coletividade. Posição de risco, portanto, uma vez que para além de Sólon não há mais limites (Bignotto, 1998, p. 30).

A posição do tirano, como se vê, está muito próxima do que Strauss descreve como o papel da própria filosofia enquanto um saber que se destaca em grande medida de outros saberes, e que por consequência é exercido por indivíduos que ao encarnar o ideal deste saber também se afastam perigosamente da coletividade e do vulgar. Sendo assim, o que vai balizar a condição do tirano como um modelo negativo de líder é a sua relação com os desejos. Tanto é assim, que toda a primeira parte do diálogo entre Hieron e Simônides está concentrada precisamente na relação do tirano com os prazeres da vida, e na comparação dessas relações com o modo através do qual o homem privado pode fruir destes mesmos prazeres. Não podemos também esquecer que Simônides em sua conversação com Hieron deve estar atento ao perigo que o poeta corre em sua proximidade com o tirano. As posições não são absolutamente equilibradas em termos de poder, e o discurso de Simônides deve tomar precauções contra a irascibilidade de Hieron.

Surpreendentemente, pelo menos no início do diálogo, o próprio Hieron se espanta com a disposição de Simônides em ouvi-lo, mostrando que mesmo o tirano reconhece a sabedoria da qual Simônides é possuidor. Mas qual sabedoria seria essa? Qual sabedoria poderia possuir Simônides, um homem privado, dedicado às artes contemplativas que se mostrassem dignas de respeito para um homem detentor de um poder absoluto como Hieron e, sobretudo, um homem de ação? Strauss ressalta o fato de que no curso do diálogo Simônides se atreve a reconhecer erros cometidos por Hieron e, em certos momentos, ensiná-lo a governar tal como um tirano deve fazer, Xenofonte estaria, portanto, sugerindo que existe uma arte tirânica de governar e que um sábio dedicado às artes contemplativas poderia estar de posse de tais conhecimentos (Strauss, 2000, p. 38-39).

Todo o diálogo está carregado de uma tensão entre a sabedoria e a capacidade de reconhecimento da sabedoria. A capacidade do tirano Hieron em reconhecer a sabedoria de Simônides e, por conseguinte, a questão mais ampla e delicada do reconhecimento do filósofo pela cidade como um todo. Aparentemente, poderia parecer óbvio que Hieron não necessita do reconhecimento de Simônides, um homem que leva uma vida privada. No entanto, para Strauss, também os sábios não necessitam do reconhecimento de outros, com exceção de outros sábios. Como afirma Vitor Gourevitch, na introdução de "On Tyranny":

Strauss julga, na verdade ele destaca, que a vida filosófica, tal como ele a considera, é essencialmente uma vida a parte. Ela é tão autossuficiente quanto isso é humanamente possível. A autoadmiração e autossatisfação dos filósofos não têm de ser confirmada por outros para ser razoável (Gourevitch, 2000, p. xix).

Essa pressuposição de Strauss, a saber, sobre as intenções de Xenofonte em defender uma arte de governo tirânico por meio da boca de Simônides levanta a delicada questão que

sempre rondou a filosofia clássica, a saber, da interpretação sobre o governo dos filósofos proposta por Platão na República como um governo autoritário ou mesmo tirânico. Não estamos, que fique claro, confundindo o reconhecimento como sinal de vaidade ou como busca de estatuto social com o reconhecimento do sábio enquanto sábio, ou seja, da identificação correta de quem é o verdadeiro possuidor da sabedoria sobre as coisas mais altas, sabedoria esta que é a única que importa à filosofia e a Strauss, mas que não é a única que importa ao povo da cidade. Assim, apesar desses dois tipos de reconhecimento não serem idênticos – e isso está claro para Strauss e para Xenofonte –, o diálogo proposto por Simônides ao tirano Hieron acaba por tocar essa questão e essa ambiguidade, uma vez que ela está presente no imaginário dos cidadãos. As fronteiras entre uma e outra acabam tendo um peso relevante na já tensa relação entre a filosofia e a cidade e conseqüentemente na relação entre a virtude e a política.

Parece-nos que a tensão entre o filósofo e a cidade, um pressuposto marcante em Strauss, começa na questão do reconhecimento do filósofo pela cidade. Esse reconhecimento não é desejável pelo filósofo, uma vez que o coloca em risco e ao mesmo tempo é altamente improvável de acontecer. Se é assim, podemos assumir que o objetivo de Simônides ao propor a investigação para Hieron não está ligado à necessidade de reconhecimento por parte de nenhum deles. A princípio, não haveria nenhum motivo para esse encontro entre o sábio e o tirano. Nem o sábio deveria buscar o poder nem o tirano deveria buscar qualquer ciência que o sábio possuía na medida em que já se encontra no poder.

À primeira vista, Simônides parece exercer um papel de conselheiro do tirano Hieron no texto escrito por Xenofonte. Esta parece ser, por exemplo, a posição defendida por Alan Gilbert em seu artigo *Do philosophers counsel tyrants?* (Gilbert, 2009). Contudo, devemos ser cautelosos antes de afirmar categoricamente que Strauss entende desse modo o texto de Xenofonte. Gilbert afirma em seu artigo a ideia de que Strauss defende claramente o governo tirânico como o melhor regime. Ele sugere que, na interpretação de Strauss, o rei filósofo é apenas uma figura aproximada de uma personagem não escrita, a saber, um tirano aconselhado por um filósofo.

Mas temos que perguntar se no Hieron Simônides realmente age como um conselheiro de Hieron. A “cena” não descreve isso. Ela sugere apenas um encontro ocasional, não isolado, mas ocasional. Não vemos ao longo do diálogo nenhum indício claro de que Simônides tivesse nem como função nem como desejo a interferência nos assuntos da cidade por intermédio uma relação de aconselhamento com Hieron, ainda que a segunda parte do diálogo seja dedicada à uma aparente exposição por parte de Simônides de uma arte tirânica de governo.

Gilbert tenta relacionar o ensino tirânico que é de fato “detectado” por Strauss no diálogo com um ensino tirânico que percorreria toda a obra de Strauss e, além disso, baseado no mesmo impulso para a tirania existente na interpretação straussiana de Platão. Gilbert possui claramente uma visão negativa do modo straussiano de aproximação do texto. Todavia, devemos analisar como se constitui verdadeiramente esse ensino tirânico do qual Strauss se utiliza para falar das limitações envolvidas na relação entre o filósofo e o tirano ou, também podemos dizer, entre o pensamento radical encarnado pela filosofia e o poder de mando encarnado pelo homem de ação representado pelo estadista.

## **2. Sobre o ensino tirânico de Simônides**

Como já mencionamos, a princípio os papéis parecem estar invertidos no diálogo escrito por Xenofonte na medida em que, desde o início, o sábio Simônides busca aprender algo através dos conselhos e da orientação do tirano Hieron, a saber, qual vida é a mais feliz, aquela do homem privado cujos benefícios e desvantagens são condicionados à possibilidades limitadas de satisfação dos desejos ou aquela vivida pelo tirano, a qual aos olhos do vulgo é abençoada pelo acesso ao prazer ilimitado. Ao contrário do que é costumeiramente esperado, o tirano Hieron recusa-se a afirmar que a vida tirânica é a mais feliz argumentando que o constante

cuidado necessário ao tirano na manutenção do poder e a frequente vigilância que requer a competição gerada pelo poder absoluto acabam por eclipsar o acesso aos prazeres que sua posição singular lhe confere. Hieron tentou mostrar que a vida tirânica é inferior a vida privada do ponto de vista do prazer. “Hieron prova para Simônides que a vida de um tirano, quando comparada a de um homem privado, é tão infeliz que o melhor que o tirano pode a duras penas fazer é se enforcar” (Strauss, 2000, p. 29).

Nesse ponto da narrativa ocorre a importante inversão que determina a importância desse texto na compreensão da obra straussiana, sobretudo, no que se refere à questão da virtude, a saber, no momento em que Hieron se mostra desolado e até mesmo exasperado em sua posição de tirano. Sutilmente, o sábio toma as rédeas da discussão e passa a discorrer sobre aquilo que tanto Strauss quanto alguns dos seus comentadores denominam *ensino tirânico*. Uma vez que Hieron se mostra preocupado em amenizar o estigma de solidão que parece fazer parte de sua posição e ao mesmo tempo despertar nos súditos alguma espécie de reconhecimento e mesmo de admiração, Simônides passa então a fornecer a Hieron lições sobre como alcançar tal intuito.

O objetivo desse processo educativo parece ser encontrar um caminho moderado – uma justa medida – entre o caráter de um governo tirânico e a preocupação, por parte do governante, em garantir ou pelo menos possibilitar uma vida feliz para os componentes da cidade. Contudo, esta pretensão esbarra na contradição imanente entre o caráter de um desejo individual ilimitado, o que constitui a figura do tirano, e as condições de possibilidade para a eventual formação de uma “cultura” cívica entre os súditos. O ensino tirânico propiciado por Simônides busca um caminho virtuoso para os cidadãos, mesmo em meio a cidade liderada pela tirania.

É então que surge a tese na qual Strauss está mais interessado ao analisar o texto xenofontiano, a saber, o tirano pode se libertar de sua pecha e oferecer aos seus súditos meios de se realizarem na cidade privando-os da liberdade? Como se sabe, a noção de moderação e de justa medida está desde as primeiras reflexões gregas sobre a vida da *pólis* ligada à ideia de virtude. Com outras palavras, a virtude possui em sua gênese e mantém-se ao longo do tempo essencialmente conectada à ideia de moderação e de justa medida. Contudo, a principal consequência da argumentação xenofontiana, conforme a interpretação de Strauss, é que através do ensino tirânico proposto por Simônides no diálogo sobre a tirania verifica-se a contradição entre o elemento tirânico e a possibilidade da virtude, tese que contraria o alegado viés totalitário do qual Strauss é acusado por boa parte de seus críticos.

No entanto, apenas a argumentação contida no estudo sobre a tirania não é suficiente para refutar ou mesmo explicar satisfatoriamente o impacto da recepção straussiana no cenário intelectual contemporâneo. Todavia, é importante ter em mente que a reflexão de Strauss a respeito da tirania lança bases importantes para as suas críticas futuras ao conceito de democracia moderno.

Como argumento adicional a essa tese, Gilbert se utiliza da reflexão straussiana feita sobre o texto platônico da Carta XII, na qual Platão descreve suas experiências reais com o tirano Dion.

Strauss desaprova a democracia como “o governo dos magistrados eleitos”. Ele elogia o tirano, que “tendo cometido um grande número de crimes”, ouve um homem razoável, que é um filósofo. A zombaria de Strauss sobre o constitucionalismo aparentemente subverte Platão, com sua esperança nas Leis de Siracusa, que se “veste de liberdade” (Gilbert, 2009, p. 107).

O que chama atenção no artigo de Gilbert é a insistência em tentar forçar o debate na direção de uma tese straussiana sobre o papel do filósofo como conselheiro do tirano. Contudo,

o registro no qual a discussão é apresentada no Hieron está sempre pautado pela oposição vícios e virtudes tendo como parâmetro a questão dos prazeres. Se, no início do diálogo, Hieron se esforça para demonstrar que os prazeres atribuídos ao tirano são ilusórios, na medida em que a posição do poder absoluto, que exige também a solidão absoluta, impede o tirano de fruir propriamente de toda essa gama de prazeres, ou no mínimo faz com que cada um desses prazeres seja acompanhado de uma preocupação que acaba tomando o sentido de uma penalidade, na parte em que Simônides toma a dianteira da discussão propondo então ao tirano um novo modo de governo tirânico, qual é o objetivo desta nova modalidade de governo tirânico? Preservar a felicidade do tirano? Essa seria a única razão suficiente para que Hieron se interessasse pelo ensino ou sabedoria que Simônides tem a oferecer, uma vez que a motivação do tirano, tanto no senso comum da época, quanto nos termos que o próprio Simônides coloca no início da discussão, é uma motivação hedonista. Contudo, para além dessa motivação hedonista que tem em vista em primeiro lugar a correção da vida injusta e infeliz do tirano, está também o problema da virtude, pois se a primeira etapa do ensino tirânico consiste no diagnóstico das patologias decorrentes do modo de vida tirânico, a segunda se constitui da terapêutica deste modo de vida que Strauss descreve na esteira de Platão como o mais falho das formas de governo e, portanto, a mais deficiente das formas de vida. Assim, parece razoável inferir que o ensino da arte tirânica proposto por Xenofonte através do sábio Simônides pode ser também considerado um tipo de ensino da virtude.

Simônides ensina ao tirano como minorar as inseguranças de sua posição, que são em grande medida aquilo que lhe trazem infelicidade, tratando seus súditos não como crianças sobre as quais o jugo deve ser mantido com boa dose de força e também de desgaste, mas como companheiros e confrades, ou seja, administrando com sagacidade o poder de mando e o desenvolvimento de algumas virtudes.

O tirano e seus súditos podem ser unidos pelos laços da benevolência mútua. Os súditos do tirano virtuoso são tratados, não como crianças, mas como camaradas ou associados. Eles não são privados de honrarias. Eles não são desarmados; seu espírito militar é encorajado. Nem são os mercenários, sem os quais a tirania é impossível, indesejáveis do ponto de vista da cidade: eles possibilitam que a cidade empreenda a guerra vigorosamente. [...] Cria-se então a impressão de que de acordo com Xenofonte o governo tirânico pode viver sob os mais altos padrões políticos (Strauss, 2000, p. 69).

Nesse sentido, podemos afirmar que o ensino tirânico proposto por Simônides vislumbra não a construção de um tirano como objetivo final nem a defesa desse regime como um regime ideal ou algo que o valha. O ensino tirânico de Simônides significaria tão somente o caminho para o florescimento de determinadas virtudes, mesmo em meio ao regime mais falho de todos.

Ademais, ele não deixa dúvidas de que o tirano pode ser virtuoso, e, de fato possuidor de uma virtude proeminente. A correção do tirano consiste em nada mais do que a transformação do tirano injusto ou vicioso que é mais ou menos infeliz em um tirano virtuoso que é feliz. Como súdito do tirano, ou de sua cidade, Simônides deixa claro que ele pode ser feliz (Strauss, 2000, p. 69).

O objetivo desse ensino tirânico parece ser a mitigação do foco do tirano na satisfação de seus impulsos individualistas, ainda que o objetivo final, pelo menos no discurso proferido por Simônides, seja a satisfação do próprio tirano, ou a garantia de uma vida mais feliz para ele. Essa virada em direção à felicidade, e não meramente ao deleite puro e simples dos prazeres à disposição do tirano, inclui também a correção do próprio regime.

Até que ponto vai essa correção, esse caminho paliativo inventado por Simônides? A educação tirânica é, de fato, capaz de fazer surgir – seja no tirano, seja em seus súditos – uma

virtude genuína? Chegamos então a um ponto interessante da discussão, a saber, o da relação entre virtude e liberdade.

O problema da contraposição entre virtude e liberdade é essencial na discussão straussiana, uma vez que podemos tratar a conexão entre esses dois elementos da vida em sociedade sob dois aspectos bem distintos. Na tradição republicana, virtude e liberdade tendem a se identificar e a formar um conjunto que ajuda a identificar a saúde de um corpo político. A virtude cívica, dentro do imaginário republicano, costuma ter como desiderato último o mais alto grau de liberdade e o Estado como mantenedor dessa esfera fundante da vida dos homens, a saber, o de seres livres em cooperação mútua. Contudo, a interpretação straussiana parece sugerir uma independência, ou, por vezes, uma oposição entre o polo da virtude e o polo da liberdade.

Para os clássicos, ao que parece, não há dúvida de que a virtude precede fortemente em relevância a liberdade como eixo sobre o qual se estrutura a organização da vida política. No entanto, Strauss inclui em sua apreciação sobre o texto de Xenofonte uma interessante discussão sobre a questão da liberdade no contexto da tirania, mesmo da tirania benevolente, aquela que teria sido supostamente expurgada de seus vícios mais maléficos por meio das orientações do sábio, ou seja, da educação do tirano levada a cabo por Simônides.

A benevolência desse tirano “melhorado” pelos ensinamentos do sábio não expande a liberdade dos súditos e nem sua condição de atores políticos. Afirma Strauss:

Precisamente Simônides evita usar nele (discurso de elogio ao tirano) o termo lei, ele evita nesse discurso o termo liberdade. A consequência prática da ausência de lei, ele nos dá a entender, é a ausência de liberdade: sem leis, sem liberdade. Todas as sugestões de Simônides fluem desse axioma implícito, ou revelam seu significado político nessa luz. Por exemplo, quando recomenda ao tirano que ele considere os cidadãos como parceiros ou camaradas, ele não quer dizer que o tirano deveria tratar os cidadãos como seus iguais, ou mesmo como homens livres (Strauss, 2000, p. 69).

Strauss destaca que quando entendemos a tirania como o contraposto da democracia – ou seja, como ideal regulador negativo cujo regime democrático é o anteparo conceitual mais adequado (Bignotto, 1998) –, a liberdade se torna um aspecto decisivo para garantir a solidez do regime como aceitável. No entanto, as várias estratégias propostas por Simônides para tornar menos viciosa a tirania de Hieron não fazem com que a tirania deixe de ser um regime falho. Todas as ações realizadas pelo tirano para promover a virtude do regime e de si mesmo enquanto governante produzem apenas um simulacro frágil de uma virtude genuína, tanto no próprio tirano quanto no corpo político que se beneficia deste ligeiro aperfeiçoamento. “O tirano nunca desfrutará a honra do mais alto nível porque aos seus súditos falta liberdade, e por outro lado os súditos do tirano não desfrutarão a honra completa pela mesma razão mencionada antes” (Strauss, 2000, p. 71).

Strauss deixa claro que o diálogo de Xenofonte demonstra que a virtude, sobretudo, tal como se manifesta num regime ideal ou misto, não pode grassar sob a tirania tendo em vista que é difícil aplicá-la ao tirano e, mais ainda, aos súditos.

O termo virtude ocorre cinco vezes no *Hieron*. Em apenas dois dos cinco casos ela é aplicada aos seres humanos. Somente uma vez ela é aplicada ao tirano. Nunca ela é aplicada aos súditos do tirano. Simônides aconselha o tirano a ser orgulhoso da “felicidade da cidade” mais do que “da virtude de seus cavalos de corrida”: ele não menciona a virtude da cidade como um objetivo possível do governo tirânico. É seguro dizer que a cidade governada pelo tirano não está supostamente “ligada á pratica do *cavalheirismo* como um tema de preocupação pública” (Strauss, 2000, p. 71 – grifo acrescentado).

O *telos* de todo regime com possibilidades de se tornar um bom regime, segundo Strauss, tem de ser a virtude. Esta se constitui como uma premissa genuinamente política e formadora de uma comunidade de homens cuja busca pela justiça e pela vida boa é uma realidade concreta. O que Strauss aqui chama de cavalheirismo, ou a atitude do *gentleman*, tem importância fundamental em um regime regido pela virtude.

Quando Gilbert tenta conectar a obra straussiana a uma defesa do filósofo como conselheiro de tiranos tendemos a crer que se trata na verdade de uma má compreensão a respeito do papel do *gentleman* como agente político. O *gentleman* é descrito por Strauss como um ator político privilegiado, na medida em que possui ao mesmo tempo uma natureza potencialmente filosófica e a vivência dos valores admirados pela cidade ainda imersa na caverna das opiniões. Isso posto, o *gentleman* ocupa uma posição de intermediário entre dois aspectos da realidade política, a saber, a opinião e a sabedoria.

Mas, diante da hipótese aventada acima, podemos afirmar com segurança que Strauss pode ser considerado um moralista? Podemos afirmar que o autor alemão não passa de um saudosista retrógrado de um modelo de cultura elitista que dificilmente teria lugar na sociedade atual, após eventos de proporção gigantesca como a revolução francesa e a força e penetração do republicanismo nas mentalidades de orientação democrática desde a modernidade até o período contemporâneo?

Ainda que Strauss em vários momentos mencione o problema da moralidade, devemos estar cautelosos antes de atribuir a ele o epíteto de moralista, sobretudo, tendo em vista as diversas acepções que tal termo pode assumir. Strauss não pode ser classificado como um pregador de comportamentos ou mesmo defensor de uma doutrina pré-estabelecida. Apesar de o autor mencionar o termo moral diversas vezes ao longo de sua obra, e de fazer reiteradas menções a crise moral e política dos nossos tempos, não encontramos em seus escritos proposta concreta ou tentativa de solução para uma pretensa crise moral da modernidade. Tanto é assim, que dificilmente vemos nos comentadores uma ética straussiana, ou algo do gênero. Essa ausência se faz notar mais intensamente se contarmos com o fato de que a influência straussiana sobre outras mentes importantes de seu tempo e posteriores é considerável, ou seja, há um straussianismo crescente nos nossos tempos, no sentido de um grupo relevante de pessoas dedicadas à investigação e preservação da obra de Strauss.<sup>1</sup>

Ainda que Strauss faça frequentemente considerações sobre ética, tais considerações são sempre resultantes da reflexão sobre os embates presentes na vida política entre os limites da ética e os da política. Essa é a principal razão pela qual nos arriscamos a afirmar que o conceito de *cultura* seja talvez mais útil para compreender as considerações éticas de Strauss do que a busca de um padrão ou qualquer tipo de doutrina moral.

### 3. O debate com Kojève

Dentro da obra "On Tyranny" se encontra o debate entre Alexandre Kojève e Leo Strauss.<sup>2</sup> Após Kojève ter escrito um texto no qual faz sua apreciação da análise feita por Strauss sobre a obra de Xenofonte (Kojève, 2000), Strauss responde às críticas do colega. Descortina-se então o

---

<sup>1</sup> Aqui poderíamos fazer uma observação importante. Não há um sistema moral em Strauss, pelo menos não como se costumar perceber em outros pensadores. Strauss em nenhum momento estabelece principais de uma ética. Todavia, ele está atento para as implicações entre moralidade e política, esta última é seu verdadeiro foco de investigação. Há, no entanto por parte dos straussianos contemporâneos, ou seja, aqueles que se consideram herdeiros do pensamento straussiano um discurso sobre a política que "parece" estabelecer como parte de seu arcabouço a adesão a certos princípios morais. Esta discussão, todavia será retomada mais detalhadamente no terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>2</sup> "The Strauss-Kojève debate" é o título da parte II do volume *On tyranny*. Nela, o leitor encontra um texto de Kojève, intitulado "Tyranny and wisdom" (Kojève, 2000) e uma réplica de Strauss, intitulada "Restatement on Xenophon's Hiero" (Strauss, 2000). É interessante, também, conferir a parte III do mesmo volume: "The Strauss-Kojève correspondence".

diálogo entre o hegeliano Kojève e a visão straussiana a qual, segundo nosso parecer, não encontra nas classificações atuais um lugar que lhe faça totalmente justiça.

Um dos principais temas implicados na abordagem sobre a tirania é também o mesmo que sempre permeou a discussão entre Strauss e Kojève, a saber, a relação entre filosofia e política e, sobretudo, a relação entre o papel do filósofo e a política.

Segundo Kojève desde o início o propósito de Simônides era vir até Hieron para propor o ensino tirânico. Não é Hieron que pede conselhos à Simônides sobre o exercício da tirania, é o poeta que os oferece espontaneamente. Contudo, Kojève critica a intervenção de Simônides como uma intervenção que não lida com os problemas reais do tirano ou governante na medida em que não oferece um método para revogar os resultados dos atos negativos do tirano. Para Kojève “De fato, Simônides apresenta seu ideal na forma de ‘utopia’” (2000, p. 137). Mas Hieron só não reage tiranicamente aos conselhos de Simônides porque ambos estão cientes de que Simônides fala de um ponto de vista “utópico”. Simônides apesar de seu ensino utópico estaria tentando nos convencer que o ideal tirânico não é desejável. Strauss e Xenofonte parecem rejeitar a própria ideia de governo tirânico.

A crítica de Kojève à apreensão straussiana da questão sobre a tirania se refere ao fato de que o tipo de tirania que Xenofonte descreve através da boca de Simônides não pode ser comparado ou usado como conceito medidor com os tipos de regimes totalitários da era contemporânea, os quais incluem elementos como plataformas ideológicas diversas.

Na análise de Kojève, Hieron está preocupado apenas em garantir a si mesmo autoridade sobre seus súditos sem ao mesmo tempo atrair a inveja para si e não em usar o poderio de sua posição e do “estado” para incutir uma ideologia de qualquer tipo sobre os seus súditos. A pretensão de Hieron seria então muito mais simples, baseada tão somente na aquisição de autoridade sem ser pela força. Hieron, em seu papel de um autêntico pagão aristocrata, aceita o ponto de vista de Simônides sem reservas. Entretanto, Hieron rejeita o argumento de Simônides como uma justificação de tirania na medida em que ele insiste que o mais alto objetivo do homem é a honra. Baseado nisso, o próprio Hieron afirma que o tirano nunca alcança esse objetivo.

Todavia, a questão de princípio que permanece para ser resolvida é se: o sábio de posse de toda sua capacidade enquanto sábio pode fazer algo mais além de falar sobre um ideal político, e, o mais importante, se ele (o sábio) quer deixar o reino da utopia e da abstração em geral e confrontar a realidade concreta dando ao tirano conselhos realistas (2000, p. 147). Ou dito de outra maneira: pode o filósofo governar homens ou participar do governo deles? E o filósofo realmente quer fazer isso? Particularmente sendo conselheiro até mesmo de tiranos assim como de governantes em geral?

Para Kojève, a resposta à pergunta acima parece ser positiva na medida em que o próprio Simônides concorre com Hieron na esfera do discurso, e segundo Kojève a esfera política tem sua origem na esfera do discurso, então se Simônides pode desafiar Hieron com sua oratória poderia também desafiá-lo no campo da política. “Por todas essas razões, eu acredito, contrariamente a uma ampla gama de opiniões, que o filósofo é perfeitamente capaz de assumir o poder, e de governar ou participar em governos, por exemplo, dando conselhos políticos ao tirano” (Kojève, 2000, p. 150).

Mas voltamos a esbarrar na motivação do filósofo para fazer isso. Estaria ele interessado em se colocar nesta posição? Segundo Kojève, a ideia corrente de que o filósofo por definição não tem interesse em assuntos que não digam respeito à vida contemplativa e que ele desfruta com prazer de uma vida de certo modo isolada dos problemas da cidade é uma visão epicurista do filósofo que se cristalizou como preconceito comum.

Kojève menciona a relação entre as formas de fratria que a tradição elitista/aristocrática adota para exercer a filosofia, os filósofos do jardim, a saber, a tradição de isolamento epicurista

e a tradição republicana aristocrática. Contudo, Kojève afirma que nas sociedades fechadas dentro das quais se adota como doutrina uma elite selecionada em termos de um ensino doutrinário, tende-se a se consolidarem preconceitos ao invés de se promover a livre discussão. Acontece que para Kojève a função do filósofo está justamente na direção contrária, a saber, desconstruir os preconceitos e pré-julgamentos e os comportamentos cristalizados da sociedade. Todavia, esta parece ser uma posição demasiado iluminista para ser aceita por Strauss.

“De acordo com Strauss, a diferença essencial entre Hieron, o tirano e Simônides, o filósofo, consiste nisso: Hieron gostar de ser amado por seres humanos como tais, enquanto Simônides está satisfeito pela admiração, o elogio e a aprovação de uma pequena minoria” (Kojève, 2000, p. 155). Esta é uma afirmação feita por Kojève, contudo nos parece bem próxima da verdade. Como se pode ver é possível que a acusação de Kojève contra Strauss de que este se apegue a um pressuposto elitista seja completamente verdadeira, todavia Strauss não a tomaria exatamente como uma acusação, mas como um fato da filosofia política.

Assim como é descrito no diálogo e Strauss não discordaria desta afirmação há, de fato, homens que querem ser amados por seu ser e há outros que querem ser amados por seus feitos, atos ou virtudes. Segundo Kojève, parece ser o caso de Simônides. Isso se estende a todos os filósofos? E também aos estadistas e tiranos? Simônides é poeta, mas ele representa no diálogo de Xenofonte o filósofo? É certo que ele representa o sábio, porém de acordo com Kojève não necessariamente o sábio se identifica com o filósofo, mas se o sábio não se identifica com o filósofo com qual ator político ele se identificaria então? Kojève mesmo não responde a esta questão mantendo não obstante a ideia de que há um espaço na sociedade para o conselho do filósofo.

Permanece a questão se é verdade que o estadista busca o reconhecimento dos muitos enquanto o filósofo busca ser reconhecido apenas pelos poucos eleitos. Essa dúvida torna mais difícil distinguir entre o conceito de reconhecimento e o conceito de autoridade no que se refere ao campo da política. Kojève não vê nenhuma evidência desta máxima aristocrática:

Reciprocamente, não é totalmente evidente porque o filósofo deveria sistematicamente evitar o elogio dos muitos (os quais indubitavelmente lhe dão prazer). O que importa é que o filósofo não sacrifica a aprovação dos eleitos à aclamação popular, e que ele não adapta sua conduta as demandas dos piores (Kojève, 2000, p. 157).

Kojève admite a importância e a relevância de uma espécie de “pedagogia-política” ou de um “ensino tirânico”, mas afirma que não encontra argumentos suficientes para sustentar a ideia de que uma plateia reduzida seria mais apta à aprendizagem que pode ser oferecida pelo filósofo, isto é, que o ensino tirânico ou a pedagogia política seria melhor aprendida ou seria prejudicada se oferecida ao grande número. “Se um filósofo limita artificialmente esse número (de iniciados) proclamando que ele não quer sob nenhuma circunstância um grande número de iniciados, ele poderia somente estar provando que ele (o filósofo) é menos consciencioso que o homem político iniciado” (2000, p. 158).

Kojève coloca a questão em termos da diferenciação entre reconhecimento e admiração dos outros e de si mesmo. Ele tenta discriminar a exata diferença entre querer ser reconhecido por seu valor e querer ser aprovado apenas:

É sabido que existem prazeres que não tem nada ver com conhecimento ou virtude. Mas desde que essa questão e esse exercício estão de fato inseparavelmente ligados com esses prazeres *sui generis*, não há absolutamente um caminho para saber se o que faz um homem agir desse modo é de fato uma escolha entre prazeres ou uma escolha entre prazer e dever ou conhecimento (Kojève, 2000, p. 160).

Esse comentário de Kojève é muito importante porque ao longo da obra de Strauss ele tenta sempre conectar a filosofia como a atividade mais excelente, tanto do ponto de vista do prazer quanto do ponto de vista da melhor forma de vida. A questão é: que prazer ou prazeres são esses que a filosofia traz? Esse prazer vem da autossatisfação ou da autoadmiração?

Kojève está sempre pondo em dúvida a possibilidade de que Sócrates esteja totalmente alheio ao reconhecimento de outros além de si mesmo. Para Kojève a própria prática socrática de colocar a filosofia em contato e conflito com a cidade na praça pública denota uma preocupação socrática com o reconhecimento, cito “Sócrates comunica-se com outros e pratica sua virtude em público, ele não quer testar apenas a si mesmo, mas ele também (e talvez mesmo acima de tudo) se comporta visando reconhecimento externo” (Kojève, 2000, p. 161).

A questão é: em que esse aspecto digamos, psicológico, da questão do reconhecimento é relevante para decidir o papel político do filósofo? A busca de conhecimento do filósofo e a sua prática da virtude se dá porque ele faz isso como um dever ou por causa do prazer que ele experimenta nisso ou finalmente se ele age desse modo para experimentar a autoadmiração (influenciado ou não pela admiração das pessoas)?

Para Kojève o texto xenofontiano quer nos levar a conclusão que as reformas requeridas pelo filósofo são por demais radicais e contrárias às opiniões comuns da grande massa para que sejam implantadas pela via democrática, motivo pelo qual na visão de Kojève o filósofo se daria melhor como conselheiro de tiranos.

O conflito do filósofo quando confrontado com o tirano não é nada além do conflito do intelecto face a face com a ação, ou, mais precisamente, face a face com a inclinação, ou mesmo com a necessidade de agir. [...] Em face da impossibilidade de agir politicamente sem desistir da filosofia, o filósofo desiste da ação política. Mas ele tem de fato razões para proceder assim? (Kojève, 2000, p. 166).

Kojève deixa claro o tempo todo que está analisando os discursos de Strauss e Xenofonte de uma perspectiva hegeliana, baseada no entendimento da história como resultado dos movimentos dos homens em sua relação dialética. O autor vê uma relação de interdependência entre a participação do filósofo na cidade e a ação política, contudo, ele vê essa relação de acordo com o movimento dialético de negação e síntese próprio do hegelianismo, sendo que o movimento se dá enquanto processo histórico. Sem a busca radical pelo conhecimento próprio da filosofia os homens permanecem em um estado completo de ignorância da realidade política efetiva, uma vez que só uma falsa aparência lhes é primeiramente oferecida, contudo, a própria atividade contemplativa entra em contradição com a ação a qual por sua vez também faz parte inerente do mundo da política. A política é eminentemente ação. Strauss parece perceber a mesma contradição, mas a interpreta sob outra ótica que não inclui a resolução na história, um raciocínio próprio do hegelianismo.

Em sua réplica a Kojève, Strauss começa voltando à sua questão preferida, a saber, o valor e o papel das ciências sociais na contemporaneidade cito:

Uma ciência social que não pode falar de tirania com a mesma confiança com a qual a medicina fala, por exemplo, do câncer, não pode examinar os fenômenos sociais tais como eles são. [...] O fato de que há uma diferença fundamental entre a tirania clássica e a tirania dos dias presentes, ou aquela que os clássicos nem mesmo sonharam dos dias atuais, não é razão suficiente para abandonar o quadro clássico de referência (Strauss, 2000, p. 177-178).

Strauss cita o famoso texto de Xenofonte *A Educação de Ciro* para chegar de modo oblíquo ao seu entendimento do debate. Segundo Strauss Ciro foi educado até os 20 anos segundo o costume antigo da Pérsia, que por sua vez era uma aristocracia do tipo espartana ainda mais superior. A grande reviravolta operada por Ciro teria sido a transformação de uma

estável e saudável aristocracia em um despotismo do tipo oriental. Ele fez isso convencendo os nobres de que eles deviam se desviar dos hábitos de seus ancestrais praticando a virtude não mais por causa dela em si mesma, mas por causa de suas recompensas. “O trabalho que descreve a vida inteira de Ciro é intitulado *A Educação de Ciro*: A Educação de Cirus é a pista para toda a sua vida, para o seu surpreendente sucesso e logo para as intenções de Xenofonte” (Strauss, 2000, p. 181).

Logo surge a pergunta acerca do significado desta afirmação de Strauss para a compreensão da totalidade do texto. O texto de Xenofonte fala de um tirano que busca denigrir o estatuto da tirania, pelo menos enquanto melhor forma de vida se comparada à vida do homem privado, contudo o exemplo de Ciro tal como narrado pelo próprio Strauss nos aponta um caminho inverso, de um governante que antes tinha a seu dispor os recursos para realizar o melhor regime, o regime dos melhores que buscam a virtude por ela mesma e decide subverter toda esta ordem em prol de um modo de exercer o poder que se baseia de certa forma no “nivelamento por baixo” da virtude. Qual seria o intuito de Ciro? E em que estas observações nos ajudam a compreender os fenômenos discutidos até aqui? Segundo Strauss, “o rápido sucesso da primeira ação de Ciro força o leitor a se perguntar se a aristocracia persa foi uma aristocracia genuína ou mais precisamente se o *gentleman* no sentido social e político é um verdadeiro gentleman” (Strauss, 2000, p. 182).

Ciro resolve abandonar o caminho da moderação ao reformular as bases de seu governo, e leva seus subordinados ou seus pares a se direcionarem para uma apreciação menos nobre da virtude, fato que é muito significativo. Podemos dizer que a sabedoria para os gregos antigos mantinha-se tão próxima quanto possível da moderação. Porém, como observa Strauss, “nós temos necessidade de uma *segunda educação* para acostumar nossos olhos à nobre reserva e à firme grandeza dos clássicos” (Strauss, 2000, p. 185).

Strauss admite que Kojève faz várias observações corretas com relação às falhas de Simônides ao tentar aconselhar Hieron, como por exemplo o fato de que Simônides não descreve com exatidão o primeiro passo para que Hieron se torne um “bom tirano” e também o fato de que Hieron se mostra de certa forma indiferente aos conselhos de Simônides. No entanto, “Esse criticismo (de Kojève) está baseado sob uma insuficiente apreciação do valor das utopias. A utopia no estrito sentido descreve simplesmente a boa ordem social” (Strauss, 2000, p. 187). Ou seja, o que Kojève critica como uma possível falha de Simônides ou um mau entendimento da natureza das coisas políticas Strauss parece interpretar como um caminho oblíquo utilizado pelo poeta para apontar os elementos chave da tirania e não necessariamente para propor um projeto “realizável” para ser posto em prática pelo tirano. “O que não é trivial é que nós aprendemos de Xenofonte sobre como o homem sábio tem procedido em seu projeto o qual, por sua vez, é atormentado por grandes dificuldades e mesmo grandes perigos” (Strauss, 2000, p. 188).

#### 4. Considerações finais

Segundo Strauss, o filósofo pratica seu filosofar na presença de amigos do mesmo nível e com as afinidades intelectuais necessárias. O filosofar dos antigos gregos não é um filosofar individual, mas sim baseado na ideia de “*fratria*”, de amizade e são estas condições que formam a ideia de uma “*elite*”.

Segundo Strauss, Xenofonte dá indicações incompletas sobre os dois modos de vida, o do filósofo e o do homem político. Não há como saber exatamente o que ele pensa sobre cada um deles:

Xenofonte indica no Hieron que a motivação da vida filosófica é o desejo de ser honrado ou admirado por uma pequena minoria, e em última instância o desejo de autoadmiração, enquanto que a motivação da vida política é o desejo por amor, isto é, por ser amado por

seres humanos independente da qualidade destes. [...] É praticamente impossível dizer se o motivo primário do filósofo é o desejo por admiração ou o desejo por prazeres derivados do entendimento (Strauss, 2000, p. 197).

Para Strauss, o erro está em identificar satisfação e reconhecimento. Segundo o autor, os gregos identificavam satisfação com felicidade e não com reconhecimento. Logo, o que difere o filósofo do homem político não é a variável do reconhecimento, mas a variável referente ao conceito de felicidade. A paixão dominante do filósofo não é o reconhecimento, mas a paixão pela verdade.

Na medida em que o filósofo possui a maior ambição de todas, a verdade ou o conhecimento do todo, ele ultrapassa em ambição qualquer governante, mesmo o tirano. E como o conhecimento do todo faz parte de uma realidade muito além da realidade das coisas mundanas, como a praça do mercado, a tendência do filósofo não é buscar tais esferas e não se preocupar muito com as questões individuais dos homens. O filósofo não se sente ligado à vida individual das pessoas a não ser que seja forçado a isso. O homem político, por sua vez, está necessariamente conectado aos assuntos ordinários dos homens e a seus problemas cotidianos individuais.

Assim, a filosofia só é possível em uma sociedade onde há divisão do trabalho e o filósofo pode dedicar sua vida à contemplação sem se preocupar com as necessidades materiais. O filósofo tenta transcender sua humanidade, pois a sabedoria é divina. Como viver entre outros humanos que não estão comprometidos com essa busca? Na verdade, o filósofo não precisa de todos os seres humanos enquanto companheiros na tarefa da contemplação. Ele precisa de uma reduzida minoria para isso, mas precisa da imensa maioria no que se refere à organização material da sociedade. Mas se é assim, se o próprio Sócrates que disse que o filósofo mal sabe o que se passa com seu vizinho, porque então faz, ele mesmo, questão de ir à praça do mercado praticar o seu filosofar em público? Por que descer novamente à caverna uma vez tendo saído dela? A explicação é que mesmo antes de ser um filósofo, ele é um homem e enquanto espécie está materialmente ligado aos seus nesse sentido, ainda que o propósito final da vida devotada à verdade seja transcender os limites da humanidade ou se direcionar para isso.

A hipótese, então, é que o filósofo busca o reconhecimento ou a promoção do saber entre outros homens e não só para si mesmo para adquirir uma certeza subjetiva sobre suas investigações. Este seria na verdade o prazer que o filósofo experimenta na presença de outros e no filosofar em conjunto, o prazer de ser compreendido e de ampliar suas especulações para além de si mesmo, ainda que o número de entendedores seja reduzido.

As reflexões sobre as grandes diferenças entre a vida privada e a vida pública e suas consequências são intensamente exploradas por Strauss na análise do Hieron, contudo, essa reflexão acompanha também toda obra de Strauss. É indubitável que para Strauss a atividade filosófica deve ser exercida no aspecto privado, âmbito onde o filósofo está de alguma forma protegido das polêmicas em torno do livre pensar como também porque a aproximação com o poder, segundo Strauss e seguindo a perspectiva platônico-socrática, não é atrativa para o filósofo, pois o desvia da vida contemplativa que é a melhor vida.

Todavia, o diálogo escrito por Xenofonte descreve uma relação de extrema proximidade entre o tirano e o filósofo, uma relação que pode ser inclusive confundida com a aceitação pelo sábio do papel de conselheiro e, ainda mais, conselheiro de tiranos, não só um tirano no sentido mais inocente da palavra, mas um tirano que parece caber na descrição do governante sedento por poder e alheio à deliberação pública. Além do mais, apresenta-se, nas palavras do próprio Simônides, um ensino de como governar tiranicamente.

No entanto, já concluímos na seção anterior, o ensino tirânico proposto por Simônides está mais ligado à reflexão sobre o ensino da virtude e a de sua relação com a tirania do que propriamente uma proposta efetiva de intervenção factual do filósofo nos negócios da cidade defendida, seja por Simônides, seja por Xenofonte, ou mesmo por Strauss.

O diálogo Hieron demonstra que a virtude filosófica e mesmo a virtude cívica estão tão distantes da tirania quanto se pode imaginar, e que na verdade o “ensino tirânico” encenado por Simônides serve mais como modelo negativo da interação entre virtude e tirania. Com outras palavras, a conclusão inferida por Strauss é que não há espaço para a virtude no regime tirânico, uma vez que todas as estratégias ensinadas por Simônides criam não mais que simulacros de virtude, tanto no tirano quanto nos seus súditos.

O ensino de Xenofonte se refere então a como compreender a relação entre a virtude e os modos de vida. Ao fim do diálogo, podemos depreender que o ensino tirânico levado a cabo por Simônides tem por função maior não o que seria mais aparente, a saber, demonstrar o papel do filósofo como aconselhador de tiranos. O papel maior do ensino tirânico seria na verdade oferecer uma reflexão sobre a relação entre os modos de vida e a questão política. No texto, a questão política da tirania como forma de governo assim como as vantagens e desvantagens dessa forma de exercício do poder são discriminadas de acordo com a diferença entre a vida privada e a vida pública, esta entendida como a vida do governante tirano. A superioridade da vida privada, que inclui a vida contemplativa do filósofo, fica evidente. Mas não se deve fazer a correspondência direta entre a vida privada e a vida contemplativa. Todavia, guardemos a ideia de que, para Strauss, a manutenção da filosofia ou da busca radical pelo conhecimento é um evento pertencente mais à vida privada do que a vida pública.

Resta, contudo, a pergunta: a filosofia e a cidade estão irremediavelmente separadas ou é possível um ponto de contato entre esses modos de vida que não se encaixe na possibilidade do filósofo como conselheiro de tiranos? Como afirma Corine Pelluchon: “A filosofia transcende a cidade, mas o valor da cidade depende de sua abertura à filosofia” (Pelluchon, 2005, p. 171).

A filosofia transcende a cidade na medida em que sua motivação primordial é a busca pela verdade, pela investigação radical que faz parte do aspecto universal da sociedade humana. Entretanto, tendo em vista que o filósofo não busca a verdade a partir do nada, mas sim a partir das experiências concretamente vivenciadas pelos homens em sua coexistência política, a cidade de certo modo é também influenciada por sua relação com o conhecimento encarnado na figura do filósofo. Nessa linha, cabe ao filósofo gerenciar esse diálogo com a cidade através do esoterismo em seu discurso.

Podemos nos perguntar a partir daí a qual tipo de abertura Pelluchon se refere. Vimos que o papel do filósofo como figura diretamente ligada ao poder foi, na realidade, relativizado por Strauss, contrariando inclusive a crítica contemporânea muito comum contra Strauss de seu neoconservadorismo como uma tentativa justamente nesse sentido, a saber, de reclamar um lugar para a filosofia como sustentadora intelectual das mais espúrias formas de governo. O ensino tirânico de Simônides não tem como objetivo fundamental sustentar o governo tirânico, mas promover, ainda que precariamente, a virtude. A sociedade pode então ser classificada como mais ou menos próxima da cidade ideal por meio de sua abertura à filosofia.

## Referências

- BIGNOTTO, N. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- GILBERT, A. Do philosophers counsel tyrants? *Constellation*, v. 16, n. 1, p. 106-124, 2009.
- GOUREVITCH, V. Introduction. In: STRAUSS, L. *On tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. Chicago: Chicago University Press, 2000. p. ix-xxii.

KOJÈVE, A. Tyranny and wisdom. In: STRAUSS, L. *On tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. Chicago: Chicago University Press, 2000. p. 135-176.

MEWES, H. Leo Strauss and Martin Heidegger: greek antiquity and the meaning of modernity. in: KIELMANNSEG, P.; MEWES, H.; GLASER-SCHMIDT, E. (Eds.) *Hannah Arendt and Leo Strauss: german émigrés and american political thought after World War II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 105-120.

PELLUCHON, C. *Leo Strauss: une autre raison d'autres lumières; essai sur la crise de la rationalité contemporaine*. Paris: J. Vrin, 2005.

STRAUSS, L. Notes to 'On tyranny'. In: STRAUSS, L. *On tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. Chicago: Chicago University Press, 2000. p. 106-131.

STRAUSS, L. On tyranny. In: STRAUSS, L. *On tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. Chicago: Chicago University Press, 2000. p. 22-104.

STRAUSS, L. Restatement on Xenophon's Hiero. In: STRAUSS, L. *On tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. Chicago: Chicago University Press, 2000. p. 177-212.