

Em diálogo com as filosofias políticas de Hannah Arendt e Leo Strauss

Prof^ª. Ms. Emília Agnes Assis de Lima
(FCFL – Faculdade Cenecista de Sete Lagoas-MG- Brasil)
agnesslima@hotmail.com

Prof. Ms. Fábio Abreu dos Passos
(IPTAN- São João del Rei – MG – Brasil)
fpassos@mgconecta.com.br

Orientador: Prof. Dr. Newton Bignotto de Sousa
(UFMG – Belo Horizonte – MG – Brasil)

Resumo: Pensar as questões relativas à vida no espaço público, ou seja, pensar a política e, fundamentalmente, refletir o que é a política no século XX foi a tarefa na qual Hannah Arendt e Leo Strauss se empenharam a levar a cabo. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo analisar o diálogo com as filosofias políticas de Hannah Arendt e Leo Strauss: seus pontos de confluência e de divergência. Assim, analisaremos as influências que os pensamentos de ambos os autores sofreram, bem como o quanto que as suas respectivas voltas à Grécia antiga impactaram as obras desses dois filósofos, de origens judaicas.

Palavras-chave: Política; Século XX; Judaísmo.

1. Considerações iniciais

Muitos pensadores, fundamentalmente os que se dedicaram a questionar os fundamentos da política no século XX, utilizaram a imagem da Grécia Antiga como um fio condutor para realizar uma análise crítica do que é a política na contemporaneidade. Essa postura analítica pode ser vislumbrada, de maneira contundente, nas obras de Hannah Arendt e Leo Strauss. É nesse sentido que ambos os pensadores são considerados, por muitos estudiosos de suas obras, saudosistas em relação a uma imagem de democracia que não mais existe, ou seja, aquela que se instaurou no seio da *polis* grega na Antiguidade. Assim, o objetivo do presente trabalho é analisar a importância da Grécia Antiga no pensamento político de Hannah Arendt e Leo Strauss, com o intuito de detectar qual o papel desempenhado pelo “paradigma” da “Democracia Ideal” nas obras desses dois pensadores que tanto influenciaram e contribuíram com suas respectivas reflexões para haver uma compreensão filosófica-política do século XX.

2. A influência alemã no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt e Leo Strauss

Como é notório, o pano de fundo intelectual germânico no qual Leo Strauss e Hannah Arendt formaram-se é marcado pela experiência política da República de Weimar, seu fracasso e a ascensão do nazismo, experiência que foi conseqüentemente apreendida ou não por parte da intelectualidade da época, composta, por sua vez, por autores de origem judaica e não judaica. É claro que um estudo aprofundado desse tema requer muito mais conhecimento do que dispomos e também mais tempo de exposição. Sendo assim, faremos uma explanação bastante geral, falando de alguns fatos e personagens que estão mais diretamente ligados à formação de Strauss e Arendt.

Nesta esteira argumentativa, a República de Weimar¹ foi uma experiência republicana intermediária entre o período imperial e o governo nazista, que se caracterizou como uma tentativa de fundação racional de um ideal racional, plasmado em uma constituição, que possuía como objetivo primordial a instauração de um regime democrático. Portanto, de certa forma, um momento de fundação, tema acerca do qual Hannah Arendt se debruçaria com tanto afinco ao longo de sua carreira de maneira expressa. Nesse sentido, surge a pergunta: estaria Strauss, de um modo completamente diferente, falando do mesmo tema em algumas de suas considerações?

O que é intrigante no que denominamos aqui como panorama intelectual germânico é o modo como lentamente essa experiência democrática se desenvolveu, tendo como

¹ Em 1918, uma sucessão de revoltas operárias precipitou a abdicação de Guilherme II e o estabelecimento do regime republicano. No final da Primeira Guerra, a Alemanha estava arrasada e o seu povo humilhado. Pelo Tratado de Versalhes, assinado em Junho de 1919, as potências aliadas impuseram-lhe condições draconianas. Nestas condições surgiu a República de Weimar, assim chamada pois a sua constituição foi assinada em Weimar (uma cidade da Saxónia). Esta frágil República, surgida das cinzas da guerra e do império, num país sem tradições democráticas, enfrentando uma inflação galopante e uma crise económica agravada em 1929 pela Grande Depressão, contou, desde o início, com a feroz oposição de grupos extremistas, principalmente os nacional-socialistas (que denunciavam a assinatura dos Acordos de Versalhes como uma traição do governo social-democrata) e com a desconfiança e cepticismo da população em geral. A derrocada da República de Weimar começou com o *crash* da bolsa de Nova York e a crise económica mundial de 1929. A história dos anos seguintes foi marcada pela ascensão, nas eleições de 1930, dos nacional-socialistas que se aproveitaram do desemprego (4,4 milhões em 1930) e da miséria geral. Em 1932, quando os desempregados somavam 5,66 milhões, o marechal Hindenburg foi reeleito presidente, ficando Hitler em segundo lugar. Em Janeiro de 1933 o marechal Hindenburg chamou Hitler para encabeçar o novo governo.

testemunhas toda a sólida tradição filosófica alemã e, no momento mais próximo da ascensão de Hitler, uma série de figuras intelectuais cujo pensamento e obra ainda hoje se mostram de uma profundidade e extensão difíceis de acompanhar.

Um outro importante elemento desse panorama intelectual germânico é a questão que aponta Arendt e Strauss como pensadores herdeiros do idealismo alemão, com seus sistemas filosóficos que procuravam dar conta da realidade humana. Esses sistemas filosóficos da história perderam a sua plausibilidade de julgamento com o fim da Segunda Guerra Mundial, assertiva esta que é ratificada pelo fato de que a metafísica mostrou-se ser uma arquitetura racional que não dá mais conta de pensar a política, o que fica mais patente no fato de que, segundo Arendt e Strauss, Heidegger não foi capaz, a partir de suas reflexões, de entender o seu tempo, o que fez com que esse notório pensador aderisse ao partido nazista e suas respectivas ambições.

3. O pensamento político de Hannah Arendt: características e influências

Hannah Arendt, que se incomodava com a rotulação de ser uma filósofa, escolheu o tema da política para lançar sua visada crítica. Ao longo da sua trajetória intelectual, Arendt orientou seu pensamento por uma incessante procura do resgate da autêntica dimensão política, tentando responder ao questionamento: “o que é a política?”. A resposta a tal indagação apontava para um horizonte no qual seria possível a ação e o diálogo entre os homens pela instauração de um espaço público e político fundado na liberdade.

O fundamento, ou seja, o nascedouro das reflexões arendtianas construiu-se a partir das filosofias de Husserl, Heidegger e Jaspers, orientador de sua tese doutoral sobre “O conceito de amor em Santo Agostinho”. Suas indagações sobre os tempos sombrios em que a modernidade mergulhou, logo a conduziram à política. “Meu negócio é a teoria política”, disse ela. Evitou sempre ser taxada de filósofa, dada a pressão semântica que tal definição ganhará após as conceituações de Platão, fazendo com que Arendt acreditasse que as concepções da filosofia política ganharam, no ocidente, um tom platônico que afastou o filósofo da cidade, o que tornou a filosofia política um conceito vazio de significado.

Uma das grandes marcas do pensamento de Hannah Arendt foi à busca no passado daquilo que a pensadora chamou de “tesouro perdido”, para que, nele, pudesse encontrar as chaves para o seu pensamento político.² Ao pensar a modernidade e, conseqüentemente, a "condição humana" do homem moderno, ela resgata as experiências do passado: "esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado" (ARENDR, 1997, p. 37).

O fundamento, o berço no qual foi gerado o pensamento arendtiano, é europeu, mais especificamente, alemão. Judia, de origem alemã, Hannah Arendt herdou a riqueza cultural de seu país, da tradição filosófica e, sobretudo, como ela própria ressaltou, da língua alemã, algo que a deixava extremamente orgulhosa, a ponto de fazê-la pronunciar a sentença na qual ela afirma que “só permanece a língua materna” (ARENDR, 2002, p. 123ss.). Defrontada com o totalitarismo, viu-se obrigada a emigrar para os Estados Unidos onde se envolveu com as questões cruciais da sociedade contemporânea e com as mazelas da democracia moderna e sua característica fundante que é a representação, o que faz, segundo essa pensadora, com que a democracia perca a sua essência que é a participação direta dos cidadãos. Em Hannah Arendt, encontra-se o pensamento essencialmente dinâmico baseado numa afirmação da liberdade radical do homem contra qualquer tentativa de subjogá-lo às forças das circunstâncias.

3.1. As influências husserlianas e heideggerianas

O diálogo de Arendt com Husserl e Heidegger perpassa várias obras arendtianas, de forma explícita ou velada.

² Sobre a técnica de desmontagem, salienta Arendt em *A vida do espírito*: “O processo de desmontagem tem sua própria técnica e não pretendi tocar aqui no assunto a não ser periféricamente. Aquilo com o que se fica, então, é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento. Para ser breve, vou citar umas poucas linhas que falam um pouco melhor e de modo mais denso do que eu poderia fazê-lo: ‘A cinco braços jaz teu pai,/De seus ossos se fez coral./Aquelas pérolas foram seus olhos/Nada dele desaparece/Mas sofre uma transformação marinha/Em algo rico e estranho. *A tempestade*, Ato I, Cena 2. Se alguns dos meus ouvintes ou leitores se dispuserem a tentar a sorte com a técnica de desmontagem, que sejam cuidadosos para não destruir o ‘rico e estranho’, o ‘coral’ e as ‘pérolas’ que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos. ‘Mergulha tuas mãos na água,/Mergulha-as até os pulsos;/Olha, olha bem na bacia/E pensa no que perdeste.//A geleira bate no guarda-louças./O deserto suspira na cama,/E a rachadura na xícara de chá abre/Uma trilha para a terra dos mortos...’” W.H. Auden (ARENDR, 1992, p. 160).

Assim, devemos enfatizar que a atração pela fenomenologia de Husserl emerge das implicações que a distinção entre “mundo” e “terra” tem sobre as reflexões políticas arendtianas, pois a distinção arendtiana de “terra” e “mundo” aponta para o fato de que a “terra” aparece como o solo natural sobre o qual os “diversos mundos” (pluralidade de povos, de governos, de instituições políticas...) são reificados, levando nossa autora a preconizar que “a pluralidade é a lei da Terra”.³ É nessa franja argumentativa que podemos dizer que com Husserl, Arendt pôde, a seu modo, “voltar às próprias coisas” e compreender que “o mundo da vida” (*Lebenswelt*)⁴ constitui-se como âmbito sobre o qual acontecem as vivências humanas, que aparece como um constante pano de fundo, o qual toda análise tem às suas costas sem poder negá-lo ou desvencilhar-se dele quando se pretende realizar um exame técnico, um experimento científico ou uma compreensão de cunho político. Atrás dessas visadas percebe-se que pulula um mundo artificial, criado pelas mãos humanas, que deve ser preservado para que possamos falar da existência de homens em seu sentido autêntico.

Em relação às influências de Heidegger no pensamento de Hannah Arendt, estas se tornam visíveis quando, em *A condição humana* (ARENDR, 2005, p. 260ss.), nossa autora realiza uma crítica da alienação do homem moderno em relação ao mundo; esta postura está em flagrante aproximação com as críticas heideggerianas sobre a instrumentalização que, ao transformar o *homo faber* em um fabricante de utensílios para o consumo do *animal laborans*, faz com que os homens destruam os objetos que formam o mundo e, conseqüentemente, também destruam o próprio mundo.

³ Segundo Canovan, “Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it is given to them, human beings have constructed a world of their own over and above nature earth”. Assim, “Arendt’s concept of ‘the world’ as distinct from ‘the earth’ is one of the most characteristic aspects of her thought, with manifold political implications” (CANOVAN, 1992, p.106 e 105).

⁴ A constituição do mundo pressupõe a existência de outros homens. Mas devemos ressaltar que essa existência não deve ser vista como a existência de simples objetos; são também sujeitos. Estes apreendem um mundo a partir de perspectivas e de pontos de vista diferentes dos meus. No entanto, é o mesmo mundo que é assim constituído e apreendido. Suas visadas completam e enriquecem a minha percepção do mundo. Sem essa partilha e essa troca, isto é, sem a intersubjetividade, como apreensão de um mundo comum, nenhuma cultura artística, histórica ou política seria possível. É através da intersubjetividade que se elabora aquilo a que Husserl irá designar por “o mundo da vida”, esse mundo previamente determinado, que toda a consciência encontra na sua presença originária e no qual ela se inscreve.

Na mesma esteira das influências heideggerianas sob o pensamento de Arendt, Newton Aquiles Von Zuben diz que Hannah Arendt recuperou, de maneira decisiva, as mesmas trilhas de seu amigo Heidegger, ou seja, o lugar essencial da linguagem como repertório das experiências do passado. Segundo Newton Aquiles Von Zuben:

Em seu cuidado constante de apresentar uma descrição adequada da condição humana ela nos remete sem cessar às línguas antigas, como o grego e o latim. Nessa obra, ela se dedica a uma análise conceptual orientada por uma questão: Donde vêm os conceitos? A tarefa filosófica encerra no fundo a preocupação de recuperar através destes conceitos, experiências históricas e políticas concretas. Mas, como para Heidegger, os conceitos são balizas (Wegmarken) através das quais se orienta um novo curso de pensamento. "Pensar de novo o já pensado" (Heidegger) (ZUBEN, 2008, s.p).

Nesse mesmo sentido, observa muito bem o professor Lafer, o método de Arendt é

(...) uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida ao detectar na historicidade de seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos chave, de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade (Pósfacio a *Homens em tempos sombrios*, p. 239).

O fundamento do pensamento de Strauss não se distancia daquele que se originou o pensamento de Arendt, como veremos a seguir.

4. O pensamento político de Leo Strauss: características e influências

Como já salientado em muitos textos sobre Strauss, sua figura e sua proposta filosófica são sempre apresentadas em torno de uma polêmica na qual são atribuídas a Strauss as mais divergentes e opostas características, desde ultraconservador, ou seja, defensor de um fanatismo político, até defensor da democracia moderna. Sem dúvida que, tomando uma posição mais favorável a Strauss, podemos entendê-lo fundamentalmente como um racionalista político que utiliza certa e particular compreensão do modo de pensar a política dos gregos para tornar mais compreensível a própria experiência moderna, tanto a

de democracia quanto a de filosofia política. No entanto, Strauss o faz por caminhos bastante tortuosos que não se resumem a sua insistente volta aos antigos, mas também à sua insistência em determinados momentos de lançar mão de afirmações apodíticas, misturadas a um extenso trabalho de erudição, detalhado e minucioso, o qual é quase impossível de ser realizado hoje em dia, como fora afirmado várias vezes pelo professor Newton Bignotto.⁵ Nem o estilo ensaístico de Arendt, nem o estilo oracular e soberbo de seu tão admirado Nietzsche, nem, todavia, o estilo cientificista do historicismo podem caracterizar o estilo de Leo Strauss, mas, o seu estilo, se configura como algo que não deixa de passar a sensação de novidade e de pretensão de todos estes.

Ousamos dizer que a posição de Strauss quanto aos problemas envolvidos na mutação dos pressupostos da filosofia política, desde os antigos até os modernos, é mais clara e delimitável do que a possível proposta straussiana de resolução do problema, ou seja, Strauss demonstra uma força crítica de demolição que talvez explique o atual interesse por sua filosofia a despeito das freqüentes menções desfavoráveis ao seu conservadorismo de direita (atribuição nela mesma questionável). Cremos que o elemento que mais contribui para dificultar o entendimento do todo da obra de Strauss é justamente esclarecer em que medida uma alternativa ao modo de fundação dos pressupostos da filosofia política moderna é possível e formulável filosoficamente. Esta questão parece apontar para o fato de que, depois das presenças maciças de Hobbes e Maquiavel, não fossemos mais capazes de ver a mesma questão da natureza do saber da filosofia política de outro ângulo que não o do que Strauss comumente chama de hedonismo político, a saber, a instauração de uma antropologia individualista e baseada no cálculo das paixões como única referência razoável para se pensar o problema do político.

Pensamos que a vantagem de nos determos no pano de fundo da intelectualidade alemã é precisamente constatar o que neste contexto pode ter influenciado o que estamos chamando de “estilo” straussiano, mas que seria mais preciso identificar como sua metodologia. Este termo e essa idéia como já notado em todos os comentadores de Strauss

⁵ Comentário proferido em disciplina intitulada: “Leo Strauss e a filosofia política contemporânea”, ofertada no segundo semestre de 2010, pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

são fundamentais para se compreender a filosofia de Strauss, na mais pura tradição alemã. Assim, não se pode perder de vista, na leitura de Strauss, a imbricação entre forma e conteúdo, para se alcançar as nuances e se desvencilhar das dificuldades que muito provavelmente o próprio Strauss introduz em seus textos.

4.1 As influências judaicas

Leo Strauss começou sua carreira filosófica com um ensaio crítico da interpretação de Herman Cohen sobre o tratado político Teológico de Spinoza. O artigo apareceu em maio de 1924 no periódico “O Judeu”, editado por Martin Buber, e atraiu a atenção de Julius Guttmann que ofereceu a Strauss uma bolsa na Academia de Ciência do Judaísmo. Pela iniciativa de Guttmann, o diretor da academia permitiu a Strauss passar a ser um pesquisador e, na Academia de Ciência do Judaísmo, pode realizar seu primeiro trabalho de monografia sobre Spinoza.

O comentário de Strauss sobre o trabalho de Cohen, um renomado estudioso do judaísmo e mestre de Franz Rosenzweig, atacava a acusação feita por Cohen a Spinoza de ser um traidor do judaísmo no sentido de atacar a religião judaica. Na interpretação de Strauss, a posição de Spinoza, na verdade, revelava mesmo o seu iluminismo de fundo, ou seja, a idéia de que Spinoza poderia fazer uma crítica à religião revelada como fonte de compreensão do mundo, sem necessariamente se colocar pessoalmente contra ou a favor da fé judaica.

Nesse breve resumo do comentário de Strauss sobre a obra de Cohen, um trabalho do início de carreira de Strauss, podemos ver algo que, contudo, vai marcar a trajetória intelectual de Strauss, a saber, uma mistura *sui generis* do discurso altamente abstrato, característico tanto do pensamento judaico quanto do pensamento alemão desde Hegel, e a questão do problema teológico político que, por sua vez, também marca o pensamento judaico alemão desse período. Podemos ver essas mesmas questões da relação entre a fé bíblica e o lugar do cidadão na comunidade política sendo tematizado, obviamente de várias formas diferentes, em Franz Rosenzweig e em Martin Buber, figuras importantes do clima intelectual judaico do qual Strauss fez parte.

Strauss também partilha com Buber e Cohen da rejeição violenta e expressa da assimilação, e, em decorrência dessa postura existencial, da tentativa de compreender teoricamente a tensão existente entre a vida do homem judeu na Alemanha dos anos 1920 e a cultura judaica que se torna, ela mesma, um mundo a ser escolhido ou rejeitado. Lançamos a hipótese de que, nesse contexto, a tão reafirmada dicotomia presente em Strauss entre Atenas e Jerusalém encontra-se nessas discussões tão presentes e familiares entre os estudiosos judaicos.

É um elemento importante para entender o pensamento straussiano essa tensão sempre existente entre as duas matrizes do mundo ocidental, a saber, a herança judaica da revelação e a herança grega do racionalismo político. Todavia, o que gostaríamos de comentar, muito modestamente aqui, é que essa tensão é vista também, ainda que de formas muito diversamente expressas, em Franz Rosenzweig e Martin Buber, por exemplo, como uma tópica comum das reflexões desses pensadores e estreitamente ligada à questão do judaísmo no ocidente.

Nesse sentido, Rosenzweig alia uma considerável influência hegeliana e schellingiana aos estudos aprofundados dos textos judaicos e também ao milenar método do comentário, outra tópica constante, tanto no eruditismo judaico como um todo, quanto em Strauss. Reinam no pensamento desses autores a tentativa de harmonizar a compreensão de um absoluto e o lugar do humano na totalidade. Vemos então que as referências recorrentes de Strauss à questão da totalidade da experiência humana, da qual a experiência política faz parte, não surge apenas via Platão, mas também no panorama de discussões do contexto intelectual no qual Strauss foi plasmado e que mistura referências do idealismo alemão e do eruditismo judaico.

4.2 A influência Heideggeriana

Perceber a influência de Martin Heidegger no pensamento tanto de Hannah Arendt quanto de Leo Strauss não exige exatamente nenhum esforço investigativo muito considerável. No caso de Hannah Arendt essa influência é manifesta e direta sem falar no aspecto biográfico.

No caso de Strauss também há dados concretos e explícitos, demonstrando o impacto de Heidegger sobre o pensamento straussiano. De fato, o próprio Strauss apontou que dentre as figuras intelectuais importantes com as quais conviveu na Alemanha dos anos de 1920, dentre elas a de seu próprio orientador Ernst Cassirer, a figura de Heidegger superou a todas as outras pela profundidade de seu conhecimento e pelo brilhantismo de suas reflexões.

At one point in his life, Leo Strauss felt compelled to take an “explicit” stand toward Martin Heidegger. The reason were a mixture of the personal and the philosophical: As a young university student, Strauss was deeply impressed by Heidegger’s seriousness, profundity, and concentration in the interpretation of philosophical texts. (...) Strauss gradually became aware of the “breath of the revolution of thought” prepared by Heidegger. (...) Increasingly, Strauss also thought in terms of a “crisis of the West”, rather than subscribing to the pervasive belief in western progress and enlightenment. Like Heidegger Strauss recognized the self-destructive nature of modern rationality and the philosophical limits of modern natural science. And like Heidegger, he returned to Greek antiquity to gain the vantage point from which to properly comprehend the essence of modernity (KIELMANSEGG; MEWES; GLASER-SCHMIDT (Edit.). 1997, p.105).

Pode-se também observar inicialmente, que há vários temas em comum em Arendt, Strauss e Heidegger, a saber, a crítica à ciência moderna, à sociedade de massas e ao papel da técnica na compreensão da mentalidade do homem moderno, temas que apontamos acima, ao nos referirmos às influências heideggerianas sobre o pensamento de Hannah Arendt. Em todos estes autores é clara a noção de que a técnica e a figura do *homo faber*, na qual se imiscui a identidade moderna ocidental, deixa escapar um aspecto do humano que necessita ser recuperado, pelo menos teoricamente.

Contudo, essa aparente identificação entre Strauss e Heidegger cessa ao se analisar a divergência fundamental que marca a apreensão dos dois pensadores acerca da consequência fundamental decorrente da crise do ocidente. Strauss e Heidegger concordam que o momento é de uma cisão decisiva e ambos perseguem a gênese desse movimento.

Mestre e discípulo também adotam como estratégia de investigação o retorno aos antigos gregos, reconhecendo neles uma das matrizes de formação do ocidente juntamente com a matriz judaica da revelação. Contudo, Strauss retirará do mesmo substrato um posicionamento bem próprio.

Em *Persecution and the Art of Writing*, Strauss deixa claro que uma das principais regras de seu método esotérico é um certo zelo hermenêutico, o qual impediria o investigador dos textos filosóficos de transformar a “escrita entre linhas” em uma neurose exegética sem sentido, que visse, em tudo, pistas de uma escrita escondida. Na verdade, o recurso da leitura esotérica deve ser utilizado quando o método hermenêutico convencional não se mostrar capaz de esclarecer as dificuldades do texto. Nesse sentido, Strauss acusa seu admirado Heidegger de não ter respeitado esse zelo metodológico, visto que a apreensão heideggeriana dos antigos, na visão de Strauss, se mostra como contaminada pela mente moderna de Heidegger. Enquanto Heidegger propõe o retorno aos antigos e a questão sobre o ser como a grande motivação do pensamento filosófico, o “retorno” pretensamente proposto por Strauss parece muito mais complexo de se conceituar e vai numa direção não compartilhada por Heidegger. A centralidade da questão sobre o ser no pensamento de Heidegger, segundo Strauss, o afasta de sua pretensão inicial de “voltar às coisas em si mesmas” e o aproxima na verdade do espírito moderno criticado por ele próprio, na medida em que Heidegger teria reduzido a preocupação de Aristóteles e Platão, com a busca da sabedoria na natureza das coisas, à dimensão metafísica do “ser”, vista pelo aspecto da *episteme*. A dimensão metafísica ocuparia, assim, a totalidade da reflexão heideggeriana, mas, ainda assim, seria uma retomada moderna do pensamento antigo. No entanto, o que Strauss considera mais importante no olhar sobre os antigos é a capacidade dessa estrutura de pensar a realidade que a toma como um todo, no qual todos os aspectos humanos são considerados. Sendo assim, quando Strauss fala de um todo acerca do qual a filosofia tem como função investigar e compreender, o pensador está se referindo a essa estrutura de pensamento, a qual tem na vida política seu esteio fundamental. Porém, Strauss faz questão de manter a *episteme* como um aspecto inseparável da *doxa*, aspecto que, na

apreciação de Strauss, o pensamento de Heidegger teria negligenciado em nome da questão sobre o “ser”.

Sendo assim, de maneira bastante sucinta, podemos dizer que a questão metafísica privilegiada no pensamento de Heidegger não recupera, segundo Strauss, todas as dimensões humanas que enfrentam seu processo de diluimento na crise moderna, visto que a dimensão política, uma dimensão tão constitutiva do homem quanto qualquer outra – senão aquela mais constitutiva de todas – é colocada no pensamento de Heidegger como subalterna à questão metafísica.

In returning to the pré-Socratic approach to being, Heidegger loses this philosophic interest in the world of commonsense opinions. Strauss’s vindication of political philosophy is thus, indirectly, also a vindication of philosophy’s discovery of nature as a genuine and lasting accomplishment (KIELMANSEGG; MEWES; GLASER-SCHMIDT (Edit.), 1997, p.107).

Diante destas considerações percebemos, portanto, duas divergências fundamentais entre Heidegger e Strauss, a saber, a primeira reside no fato de que, se em Heidegger o que surge da volta aos antigos é uma metafísica que seria proposta como reencontro da tarefa genuína da filosofia e da vida humana em seu sentido mais originário, fica claro em Strauss a ausência de uma metafísica como pano de fundo. A expressão largamente utilizada por Strauss de “busca pelo conhecimento do todo”, a qual pode, por vezes, denotar esta interpretação, refere-se, na verdade, à unidade existente entre a vida política e filosofia política, esta sim constitutiva do humano. Por outro lado, para Strauss, a continuidade entre *doxa* e *episteme*, ou seja, entre a vida política tal como ela é posta em movimento no cotidiano das coisas humanas e a sua contemplação no sentido de um saber reflexivo e direcionado a fins, é a fundamental decorrência da volta aos antigos. De modo que Strauss se afasta radicalmente de seu mestre ao colocar a filosofia política e a natureza desse saber como autônoma e primordial na compreensão da herança grega para o ocidente, inclusive, destituindo a metafísica de um papel relevante nesse contexto, ou seja, para Strauss, mesmo entre os gregos, a metafísica não era fundamental ou mesmo necessária para a apreensão das coisas políticas, que são para Strauss a essência do humano.

5. Aproximando Hannah Arendt de Leo Strauss: a Grécia Antiga no pensamento filosófico-político arendtiano e straussiano

Podemos dizer que Arendt e Strauss, de alguma forma, realizam suas reflexões na esteira de Aristóteles, ou seja, ambos pensam que a política é uma realização do pensamento humano. Os homens necessitam pensar a política como uma criação de suas mãos e que, nesse sentido, depende deles. É somente a partir dessa concepção que os homens, propriamente, podem fazer política. Francis Wolff, na sua análise da obra aristotélica *A Política*, diz que “enquanto os homens não pensaram aquilo que viviam com algo que pertencia a um domínio que chamamos de político, isto é, como algo que dependia deles, eles não poderiam, especificamente falando, fazer política” (WOLFF, 1999, p. 08).

Ao mesmo tempo em que ambos os pensadores pensam a política como um domínio dos homens, com suas respectivas nuances, Arendt e Strauss também detectam, desde o nascedouro da filosofia, uma tensão quase que “originária”. “Entre filosofia e política tudo se passou com se tivesse havido, desde o início, um imenso mal-entendido”.⁶ Assim, segundo Peter Graft, “the overall relation between philosophy and the city, then, is highly ambiguous at best, because what is best for philosophy is not necessarily best for the city” (GRA, 1997, p. 112).

Assim, como afirma Arendt, esse “mal entendido” entre reflexão e ação marca uma mudança do tipo de discurso que será predominante na filosofia política, e essa mudança tem o seu nascedouro na condenação de Sócrates. Nesse sentido, o que houve foi o surgimento de um desprezo e descrédito dos filósofos acerca daquela atividade que era realizada na *polis* grega: a política. Esta atitude abriu uma fenda, um hiato, entre o pensar e o agir, fazendo com que ora os filósofos fossem vistos com maus olhos, quando procuravam modificar as estruturas sociais vigentes a partir de seus questionamentos, ora a tentativa destes de adentrar o cenário político era vista como uma forma de tyrannizar a

⁶ WOLFF, 1999, p. 14. Segundo Francis Woff, “... a distância entre o homem, filósofo, e a cidade é ainda grande demais. O que ela quer é o oposto daquilo que ele lhe oferece: ela exige não uma dedução universalmente válida, mas uma adaptação às circunstâncias, não uma interrogação sobre a essência, mas o senso das oportunidades, não o enunciado de uma verdade sem concessões, mas a some de pontos de vista múltiplos e discordantes” (Idem, p. 16).

política a partir de seus padrões de verdade.⁷ Esta fuga dos assuntos humanos, desde a condenação de Sócrates,⁸ constitui-se como a pedra angular que apartou filosofia e política, trazendo consequências graves à ação que é realizada entre homens, como veremos mais adiante. O que intentamos fazer nesse passo é apontar para o fato de que, para se refletir acerca da relação entre pensamento e política, é preciso ter em mente que esta relação, segundo Arendt,⁹ foi perdida desde que Atenas condenou à morte seu filho mais ilustre. Nessa perspectiva, encontra-se a desilusão de Platão com a *polis*, desilusão que possui seu nascedouro no julgamento e condenação de Sócrates e, fundamentalmente, na tentativa de Platão em vislumbrar regras e modelos que pudessem governar a cidade, isto é, padrões imutáveis, medidas de confiabilidade, que eram atingidas e contempladas pelo filósofo, capazes de julgar os atos humanos.¹⁰

Esse imenso “mal entendido” em relação a contenda entre filosofia e política é um ingrediente que contribui para que a crise da filosofia política na modernidade seja agravada, ou seja, com o divórcio do pensamento em relação aos afazeres humanos fez com que os “tempos sombrios” da modernidade ganhassem contornos mais densos.

Nesse sentido, Hannah Arendt e Leo Strauss se empenharam a pensar a crise política na qual as sociedades contemporâneas do Século XX se viram mergulhadas. A intenção fundamental da filosofia política desses autores é uma profunda e ramificada crítica do subjetivismo moderno, com o intuito de se pensar uma experiência de um mundo

⁷ Sobre isso, ver ARENDT. *A dignidade da política*, p. 94.

⁸ ARENDT. *Filosofia e Política*, p. 91ss.

⁹ A esse respeito, ver ARENDT. *A dignidade da política*, p. 91 ss.

¹⁰ Com o intuito de compreender como a tentativa de Platão de julgar e circunscrever as ações humanas a partir de modelos ideais e como esta postura dista da filosofia política de Aristóteles, devemos ter em mente que há uma aproximação daquilo que Hannah Arendt compreende pelo termo “política” com o conteúdo da obra filosófica-política de Aristóteles, ou seja, sua apreensão acerca dos afazeres humanos. O contrário dessa compreensão, segundo Hannah Arendt, revela-se na constatação de que existe um abismo entre filosofia e política e, em nossos termos, entre pensamento e política, o qual foi fomentado pelo platonismo e solidificou a filosofia política no Ocidente, o qual continua intransponível. As críticas, reiteradas por Arendt em vários de seus escritos (*Que é autoridade?*, *Pensamento e Considerações morais*, *Compreensão e Política*, *A vida do espírito*) acerca do pensamento de Platão e de sua influência à tradição filosófica-política estão embasadas em sua leitura acerca da “alegoria da caverna”. Esta leitura arendtiana toma por referência a reflexão de Heidegger em *A Doutrina de Platão sobre a Verdade* sobre essa alegoria platônica. Porém, é importante notar que estas críticas, segundo alguns intérpretes da obra arendtiana, estariam não somente endereçadas a Platão, mas também ao próprio Heidegger, cuja obra serve de apoio às análises de Arendt.

comum, do qual somos dono. (BEINER, 1990, p. 240). Para ambos, não há, propriamente falando, filosofia política na modernidade, pois a política, nesse momento histórico, é pensada a partir da perspectiva da unicidade, da *techné*, em detrimento de seu fundamento maior, ou seja, a pluralidade de pontos de vista. Juntamente com essa crise, que aponta para um descaso para com a vida pública em comum, há um aumento do preconceito quanto à política, pois, segundo a própria Hannah Arendt, as pessoas “jogam fora a criança juntamente com a água do banho” (ARENDR, 2006, p. 250), demonstrando, com essa assertiva, que ao banir a política com o propósito de querer ser “livre” para agir, deixa-se, contudo, de ser livre, pois a “*raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDR, 1997, p. 192). O que estamos querendo dizer é que a intenção das comunidades modernas de se distanciarem das preocupações de cunho comum, ao contrário de deixá-las livres, as impediram de ser livres, pois para Arendt, só se pode ser livre na ação conjunta de indivíduos em torno de um objetivo comum.¹¹ A ideia de que quanto menos política mais liberdade é uma compreensão que perpassa a vida política moderna e aponta para o fato de que, como dito anteriormente, o espaço público se tornou um espaço de administradores, os gestores da coisa pública, procurando, com essa postura técnica de conduzir os negócios públicos, evitar os conflitos, como se tenta fazer em uma

¹¹ Para se compreender o conceito de liberdade no pensamento de Hannah Arendt, o qual ela define como “a razão de ser da política”, é necessário, antes de tudo, compreender a distinção entre necessidade e liberdade, distinção essa tão cara no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt. Nesse sentido, da mesma forma que ninguém pediu para vir ao mundo, ninguém escolhe ter que trabalhar: essas se configuram como duas necessidades sem as quais um ser humano não poderia ser chamado desta maneira. O *trabalho* é um fardo que pesa sobre os ombros da condição humana, ou seja, ele se impõe a cada homem como algo inevitável à sua existência e, por essa feita, é a menos livre de todas as atividades que são realizadas pelos homens enquanto durar sua estadia na Terra. É por essa característica do *trabalho* que ele deve ser compreendido como uma atividade que não pode fundar nenhum tipo de esfera pública, o *locus* da ação política. É nessa perspectiva que salienta Arendt: “A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público”. (ARENDR, 1999, p. 146). Assim, a perda da possibilidade de ação conjunta aparece, na modernidade sobretudo, como um risco que pode eliminar a capacidade humana de iniciar novos eventos. O risco dessa perda é extremamente pernicioso à vida humana na Terra, pois este significa, entre outros males, a impossibilidade de cuidar do mundo e preservá-lo. Dito em outras palavras, sem a possibilidade de haver ações espontâneas, também não há o porquê da existência de um “pedaço”, de mundo, no qual a tradição do pensamento político identificou como “espaço público”. Se não há liberdade que é a base do surgimento de novas ações, qual o sentido de se preservar um espaço destinado ao surgimento de algo que é abortado em seu nascedouro?

organização empresarial, esquecendo-se que um dos fundamentos da política é o embate de opiniões diversas.

Contra a ideia do senso comum de que a política é uma teia de velhacaria, tecida a partir de interesses próprios e mesquinhos, e que a política é apenas um meio para a conservação e fomento da vida da sociedade (ARENDDT, 1997, p. 80), há o paradigma da *polis* grega, na qual a política é erigida com o intuito de preservar a memória dos fatos e palavras daqueles que se aventuravam a adentrar o espaço público, paradigma que, de certa forma, aproxima as filosofias políticas de Arendt e Strauss.

A “polis” precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos, que fosse mais seguro do que a memória que o poeta fixava no poema, tornando-a duradoura (ARENDDT, 1997, p. 55).

Para Arendt, a importância fundamental da *polis* grega é que ela se constituía como espaço no qual cada indivíduo podia manifestar aos demais ouvintes como o mundo aparecia para ele, ou seja, ele podia expor seu ponto de vista, o qual entrava em conflito ou em concordância com os demais pontos de vista, sem, contudo, se anular ou se subsumir aos outros pontos de vistas.¹² É a certeza que a pluralidade é a “lei da terra” e de que é o mundo comum que abriga e é erigido por feitos e palavras, que garante a existência dessa pluralidade. Nas palavras de Arendt:

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente”, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, se torna compreensível na medida em que

¹² “It has often been said that Arendt took model of authentic politics the polis of antiquity. ‘The Greek polis will continue to exist at the bottom of our political existence... for as long as we use the ‘word politics’...” “Turning to these Greek origins could only serve to sharpen her political perception and intensity her search for a modern analogy for the Greek polis. What could – perhaps – he renewed was not the Greek polis, but its *politeia*, its politicality, so to speak” (GRAF, 1997, p. 49 e 51).

muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros.¹³

O mundo e, conseqüentemente, o espaço público que nele surge, são condições indispensáveis para que o homem, como ser singular, possa se manifestar em atos e palavras, atividades sem as quais a continuidade humana não poderia ser garantida.¹⁴ Assim, segundo Bethânia Assy:

A despeito de nascermos intrinsecamente *entre* homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, por como agimos, e por qual mundo somos responsáveis (ASSY, 2006, p. 328).

Nessa franja argumentativa, podemos dizer que na visão de Arendt e Strauss os gregos possuíam, pela multiplicidade de pontos de vista que eram erigidos no espaço público, os elementos conceituais que faziam com que eles percebessem quais são os elementos fundantes da natureza da política. Esses elementos possuem seu nascedouro no proferimento da opinião, a qual, para ser o que de fato é, uma visada sobre o mundo, deve produzir um desejo de conhecimento, ou seja, de manifestar como o mundo aparece para mim. Em contrapartida com essa concepção, Arendt e Strauss percebem, na modernidade, uma manipulação e uma subsunção da opinião à construção de ideologias, pois se a opinião pública é manipulada, não há filosofia política, pois é dela que nasce a filosofia política, ou seja, é pela opinião que se manifesta como o mundo aparece para cada um.

Nessa crítica de Arendt à política contemporânea, nossa autora não utiliza alguns elementos da filosofia clássica, fundamentalmente, a concepção que dava à vida contemplativa uma importância, um status que tal atividade não deve possuir dentro

¹³ ARENDT, 2006, p. 60. Nesse mesmo sentido, diz Graf: “This occidental philosophy never has had a pure conception of the political and never could have one since by necessity philosophy has spoken of Man in singular, and has simply neglected the fact of plurality” (GRAF, 1997, p. 47).

¹⁴ “le souci de la continuité de la race et de la gloire que constitue (...) la garantie de l’immortalité terrestre” (TAMINIAUX, 1998, p. 203).

daquilo que Arendt vai chamar de *vida activa*.¹⁵ A rejeição de Hannah Arendt à vida contemplativa está na razão de que, para essa autora, este tipo de atividade traz, para o terreno da política, um “corpo estranho” à política, ou seja, padrões imutáveis que procuram determinar e gerenciar a vida no espaço público. Padrões imutáveis, os quais, segundo Arendt, Platão procurou fomentar com o intuito de criar um Estado ideal, pervertem a política em seu seio, pois a política é a atividade cujas principais características são a imprevisibilidade das ações.¹⁶

Contudo, é importante salientar que, para Strauss, a razão humana, a qual este autor acredita que deva ser resgatada na modernidade, a partir dos parâmetros da racionalidade platônica, não nos fornece valores que vão guiar as ações humanas, fundamentalmente na busca pelo melhor regime¹⁷, a partir de deduções lógicas, mas estes valores surgem da inquietação que é manifestada nas opiniões. Daí a importância que Strauss dá à necessidade de haver uma passagem da *doxa* à *episteme*, passagem esta que dará o conhecimento do que seja o melhor regime, o qual se configura como um regime ideal, um regime regulador e, portanto, passível de se realizar.¹⁸ É nessa franja argumentativa que Strauss compreende que a força da filosofia grega está no fato de que ela nasce da praça pela *doxa*, além de se

¹⁵ “What does Arendt reject in classical political philosophy? Primarily, she rejects the view that the contemplative life is categorically superior to the life of political involvement, and that the latter has to be judged ultimately by the standards of the forms” (BEINER, 1990, p. 239).

¹⁶ Assim, Deus dotou sua criatura com um poder que somente a ele, homem, pertence: o poder de operar milagres, de criar algo novo e sem precedente. Para Arendt, o milagre deve ser compreendido como um evento inesperado, que rompe com a cadeia de acontecimentos causais, tais como aqueles com os quais nos deparamos cotidianamente. Segundo nossa autora, toda ação traz em seu seio o germe do inesperado, do imprevisível, transpondo todos os limites e superando todas as fronteiras que circunscrevem os eventos predeterminados. Assim, no âmago do ato de agir, proporcionado pela vivência em um espaço plural, está uma das marcas indistintas da ação: sua imprevisibilidade. A imprevisibilidade, contida na ação, não se constitui como um “perigo” que pode vitimar somente um pequeno grupo de indivíduos, os quais, por assim dizer, estão na “alça de mira” do agente da ação. A ação imprime seu efeito sobre um número imaginável de seres que também atuam, bem como sobre o próprio ator iniciador da ação, o que demonstra o grau de imprevisibilidade e de ilimitabilidade da ação executada. Sobre isso, ver ARENDT, 1999, p. 248ss.

¹⁷ Para Strauss, Regime é a ordem, a forma, a qual dá a sociedade sua característica. Regime é, portanto, uma maneira específica de viver. Comentário proferido em disciplina intitulada: “Leo Strauss e a filosofia política contemporânea”, ofertada no segundo semestre de 2010, pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

¹⁸ “O melhor regime é possível somente sob a melhor condição favorável em todos os tempos e lugares. A distinção entre o melhor regime e o regime legítimo tem sua origem na distinção entre o nobre e o justo. Tudo o que é nobre é justo, mas nem tudo que é justo é nobre” (STRAUSS, 1953, p. 140).

estruturar na ideia de melhor regime. Assim, o melhor regime deve ser possível sobre a terra, ou seja, deve ser realizável. Toda ação política, segundo Strauss, se dirige ao bem, a boa vida, para a boa sociedade. Para Strauss o fundamento da política não é externa a ela, mas visa à boa vida. A certeza de que o melhor regime, no qual os homens poderão realizar sua função natural que é a busca da felicidade, que é o soberano bem, pela virtude, é passível de ser colocado em prática, está na razão de que é a *episteme* que realiza a epifania de tal certeza.

Nessa esteira argumentativa, para que o melhor regime possa ser colocado em prática há a necessidade do fomento e cultivo da virtude, a qual se configura com sendo uma virtude política, ou seja, uma virtude relacionada à *polis*, virtude esta que servirá como guia para se alcançar o melhor regime. Em Strauss, a virtude aparece como o fundamento da política, ao contrário de Arendt, que coloca a liberdade como a razão de ser da política, como vimos anteriormente.

A partir do que foi exposto nos momentos desse passo de nossa pesquisa, podemos dizer que Arendt não olha, não se volta para a *polis* grega, olhando-a como um padrão de uma política natural, como algo dado. Podemos dizer que Arendt realiza sua análise da política a partir de fatos e eventos, e não por influências e afinidades intelectuais, o que parece ser demonstrável nas reflexões straussianas.¹⁹ O que queremos dizer é que a dignidade humana e, conseqüentemente, os direitos humanos, na perspectiva arendtiana, são uma construção do homem em conjunto, e não uma construção mental, mesmo que esta nasça da passagem da *doxa* para a *episteme*, como aparece em Strauss, e não de um universalismo abstrato.²⁰

¹⁹ “On one hand is Arendt, the phenomenologist of the public realm, wary of the appeal to extrapolitical foundations or absolutes, anxious to abandon what she views as a distorting philosophical standpoint; on the other hand is Strauss, with his unyielding desire to reopen the possibility of philosophical wisdom of the ‘human things’. From Arendt’s point of view, Strauss’s quest for the ‘true standards’ cannot help but appear authoritarian in the worst, Platonic sense. And while Strauss might respond that his interpretation of Plato’s ideas in the *Republic* expressly questions the Arendtian supposition that they were intended to provide genuinely applicable ‘yardsticks’ to measure the realm of human affairs (Strauss calls the interpretation of the ideas as metaphysical certainties ‘incredible, not to say... fantastic’). The authoritarian charge retains some plausibility” (VILLA, 1998, p. 161).

²⁰ BEINER, 1990, p. 241 e 244. Sobre isso, diz Beiner: “In contrast to all this, what Arendt draws from both ancient practice and modern philosophy is a certain conception of equality as central to human dignity. (For

Although it presupposes to some extent an equality of condition, isonomy does not depend any element about the natural equality of individuals; it is, rather, a conventional or constructed equality contrived specifically for the purpose of enjoying political freedom *in the company of one's peers* – which for Arendt is the only authentic meaning political freedom can have... While Arendt argues that equality is a product of artifice in a deeper sense is effect a natural equality of men (BEINER, 1990, p. 249 e 250).²¹

A política, vista como um constructo humano, é de grande importância para se pensar a verdadeira “dignidade da política” e que, conseqüentemente, possamos, na perspectiva da modernidade, responde à pergunta “o que é política?”, seja pelo resgate de uma racionalidade platônica, seja pelo resgate da possibilidade dos homens proferirem palavras em um espaço público e agirem em conformidade, em busca de objetivos comuns.

6. Considerações finais

Embora, por vieses diversos, sem realizarem suas respectivas apostas sobre a mesma perspectiva de análise, tanto Hannah Arendt quanto Leo Strauss compreendem que a contemporaneidade se caracteriza como sendo uma época da qual uma de suas principais características é a desagregação das identidades, fruto das sociedades de massa. Assim, percebemos que Arendt e Strauss radicalmente desaprovam os fundamentos da democracia moderna e, ambos, cada um a seu modo, fazem da antiguidade grega e de sua experiência política no âmago da *polis* um referencial para se pensar os “tempos sombrios” e para apontar os verdadeiros fundamentos da “dignidade da política”.

Strauss, on the other hand, human dignity is grounded upon “the dignity of the mind”, when means that it is inseparable from the inequality of intellectual endowments)” (BEINER, 1990, p. 249).

²¹ BEINER, 1990, p. 249 e 250. Nesse sentido, diz Beiner: “Arendt unlike Strauss, is a ‘Burkean’ when it comes to the relation between theory and practice; that is to say, she is deeply skeptical about the extent to which the uniqueness of circumstance and the contingency of the particular can be anticipated or commanded by theory” (BEINER, 1990, p. 251).

Referências:

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 7. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A Vida do Espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ASSY, Bethânia. Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt. *Kriterion*, vol.45, nº. 110, p.294-340, 2006.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue. *Political Theory*. Vol. 18, nº 2, 1990.

CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

KIELMANSEGG, Peter Graf; MEWES, Horst; GLASER-SCHMIDT, Elisabeth (Edit.). *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II*. Washington: Cambridge University Press, 1997.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: Universidade of Chicago, 1953.

TAMINIAUX, Jacques. Performativité et Grécomanie? *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, nº. 208, 1999.

VILLA, Dana R. The Philosopher Versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. *Political Theory*, v. 26, nº. 2, 1998.

ZUBEN, Newton Aquiles von. O "Homo Faber" e a Mundanidade no Pensamento Político de Hannah Arendt. *Filosofia, Educação e Sociedade*. João Francisco Regis de Moraes (org.). Campinas: Papyrus, 2008.

WOFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Chistina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

In dialogue with Hannah Arendt and Leo Strauss' politics philosophies

Abstract: Thinking about the relative questions to the life about the public space, that is, thinking about the politics and, basically, reflecting what it is the politics in the XX century was the task in which Hannah Arendt and Leo Strauss dedicated themselves. In this direction, the present article has as objective to analyze the dialogue with the politic philosophies of Hannah Arendt and Leo Strauss: the points of confluence and divergence. Thus, we will analyze the influence of the thoughts of both the authors had suffered, as well as how much that its respective returns to old Greece impactiram the workmanships of these two philosophers, of Jewish origins.

Key-words: Politics; Century XX; Judaism.

Data de Registro: 10/12/2010

Data de aceite: 06/04/2011