

**A ARTE DE FALAR AO SENSO COMUM**  
**(ou o significado da fórmula espinosista *ad captum vulgum loqui*)**  
**«Propter Metum Judaeorum»**

António Bento  
Universidade da Beira Interior

«O senhor Kojève, comparando o meu método ao de um detective, afirmou que entre os dois existe a seguinte diferença: o meu método não pode levar o criminoso a confessar. A minha resposta é dupla: conheço casos em que o criminoso confessou de maneira póstuma depois de se ter certificado que o detective não o puniria; mas já me daria por feliz se houvesse uma presunção de crime onde até ao presente não houve senão uma fé implícita e uma perfeita inocência.»

Leo Strauss, *Sobre uma arte de escrever esquecida*

Este ensaio trata do problema da relação entre a filosofia (verdade) e a política (opinião) tal como essa questão se apresenta no que um autor como Leo Strauss chama a «arte de escrever» dos filósofos. O problema a que aqui nos vamos consagrar, como a seguir se verá, é o dos limites traçados ao exercício da *comunicação*

*filosófica de uma qualquer doutrina política.* Como pano de fundo, analisaremos, evidentemente, as relações entre a *política* e a *retórica*, e, conseqüentemente, também os protocolos hermenêuticos que permitem, tanto quanto condicionam, as formas da sua relação. Deste ponto de vista, a penumbra densa da *censura* marcará, inevitavelmente, o horizonte da reflexão em que aqui nos movemos e justificará também a nossa própria concepção e prática da «arte de escrever». Contudo, uma vez alcançado um certo limiar de reflexão, o nosso objectivo será o de indagarmos as condições de possibilidade de *transmissão da verdade* e a conseqüente formação de uma *pedagogia filosófica* que esclareça de modo adequado os fins da própria política. No final, deveremos estar em condições de fazer alguma pequena ideia do que agora designaremos provisória e erradamente como um *cuidado* na «arte de escrever» e «ler».

## I

Mas, o que é, afinal, uma tal «arte de escrever»? A «arte de escrever» é uma fórmula pregnante que Leo Strauss apresenta e examina nos seus estudos sobre *A perseguição e a arte de escrever*, um conjunto de ensaios que ele reuniu num livro publicado em 1952. Para este filósofo e historiador da filosofia, «a influência da perseguição sobre a literatura é precisamente a de ela

obrigar todos os escritores que sustentam opiniões heterodoxas a desenvolver uma técnica particular de escrita, aquela em que pensamos quando falamos em *escrever entre as linhas*»<sup>1</sup>.

Leo Strauss descobriu esta técnica de escrita filosófica nas leituras e nos comentários dos grandes autores da filosofia, tanto nos da antiga como nos da moderna. Segundo Strauss, estes filósofos não eram livres de publicar o seu verdadeiro pensamento da maneira mais clara e directa. Para contornar esta proibição, adquiriram o hábito de separar, nas obras publicadas, dois conteúdos diferentes: o primeiro, um «ensinamento popular de carácter edificante», dirigia-se ao grande público; o segundo, um «ensino filosófico», estava reservado a um escol intelectual capaz de ler entre as linhas, capaz, portanto, de aceder ao pensamento profundo do autor e ao segredo da verdadeira doutrina. De acordo com Strauss, os dois conteúdos, a que correspondem dois níveis de significação e compreensão distintos, não são iguais nem em dignidade nem em interesse, do mesmo modo que também os seus destinatários não são, não podem ser, os mesmos. O primeiro nível, composto pelo sentido *aparente* ou *óbvio*, destina-se à compreensão embotada do vulgo e, dadas as necessárias limitações deste, é tanto banal quanto falso. Contudo, sob a espessura da sua letra, ele dissimula um sentido *profundo e oculto* que Strauss, tal

---

<sup>1</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 24.

como Maimónides, mas também como Maquiavel, Hobbes, Espinosa ou Bayle, reserva apenas aos filósofos e aos jovens filósofos em potência.

Segundo o autor de *Perseguição e arte de escrever*, o segundo sentido, profundo, secreto, propriamente filosófico, substitui e anula o primeiro sentido aparente, sentido conforme à *doxa*. Para Strauss, como se verá, é o sentido mais raro, o mais implícito, o que se encontra mais afastado da opinião do vulgo, que deve ser privilegiado, pois em obras escritas sob o estigma da perseguição e sob o aguilhão da censura, é certamente um tal sentido que corresponde à mensagem real da obra, já que se ele fosse conforme ou mesmo compatível com a opinião comum, o autor não se teria prestado a tantos esforços para o dissimular. Por conseguinte, para uma efectiva compreensão das obras escritas em épocas de perseguição ou em circunstâncias de censura extrema, Leo Strauss considera que a «leitura entre as linhas» é mais exacta do que uma simples leitura literal. A «leitura entre as linhas» corresponde, pois, a uma espécie de *extrema ratio* que o leitor atento não pode deixar de ter em conta quando se trata de distinguir a apresentação retórica de uma doutrina da própria doutrina, quando, numa palavra, se trata de distinguir no *modo* como é dito o *que* é efectivamente dito.

É numa conferência de 1944, intitulada «Como começar a estudar a filosofia medieval», publicada apenas após a morte do

autor, que Strauss nos fornece o critério regulador que justifica, no seu entender, a «leitura entre as linhas». Aí nos diz o autor que é necessário distinguir «entre os ensinamentos *exotéricos*, fundados em argumentos retóricos» e «o ensino *esotérico*, fundado em argumentos demonstrativos ou científicos»<sup>2</sup>. Não se trata, no entanto, de dois ensinamentos específica e numericamente distintos, mas de dois níveis de ensino especificamente distintos *num único e mesmo texto*. Como seria talvez fundado esperar, o ensino *esotérico* não é dado num lugar e num tempo separados e exclusivamente aos amigos. Ele constitui antes um ensino que é comunicado a um «público» mais vasto, «público» seleccionado, composto por «leitores cuidadosos e bem treinados e apenas depois de uma leitura atenta», enquanto o ensino *exotérico* se circunscreve à camada superficial do mesmo texto «facilmente acessível a qualquer leitor». A «arte de escrever» é precisamente o esoterismo *no* exoterismo, o secreto *no* público, o raro *no* abundante. Nela se trata, enfim, da composição de um discurso que contém distintos níveis de leitura.

Com a «arte de escrever», o filósofo procura resguardar as suas posições filosóficas por meio de artifícios retóricos que lhe permitam disseminar as raras passagens temerárias numa massa considerável de dissertações tão eruditas quanto, por vezes,

---

<sup>2</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Begin to Study Medieval Philosophy”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 225.

inofensivas. Fazendo uso de uma linguagem dupla, o essencial deve ser dito de maneira breve, precisamente onde, quando e do modo como menos se espera. Por essa razão, considera Leo Strauss uma regra que, «quando ele [o escritor esotérico] escreve duas afirmações contraditórias, a que ocorre menos vezes, ou mesmo a que ocorre apenas uma vez, é a que ele considera ser a afirmação verdadeira»<sup>3</sup>.

Com efeito, Strauss considera que na tradição do esoterismo filosófico consagrada na «arte de escrever» um ensinamento *verdadeiro* corresponde sempre a um ensinamento *secreto*. O que isto significa é que, até a um certo ponto, o *secreto* é sempre afectado por um valor de *raridade*. Deste modo, tal como o que toda a gente diz é, a maior parte das vezes, o contrário de um segredo, também a verdadeira excelência política quase não existe, de tão rara que é. A «arte de escrever» conteria, precisamente, algumas dessas sementes de raridade e de verdade que, segundo Strauss, todo o autêntico ensino filosófico de uma doutrina política deve ser capaz de transmitir. É isso que, de modo seguro, lhe permite afirmar que «apenas uma minoria de autores será capaz de reconhecer que se um autor faz afirmações contraditórias sobre um assunto, pode muito bem suceder que o seu ponto de vista venha expresso nas afirmações que ocorrem menos vezes, ou mesmo na

---

<sup>3</sup> Cf. Leo Strauss, “The Literary Character of the *Guide for Perplexed*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 73.

que aparece uma única vez, enquanto o seu ponto de vista é ocultado nas afirmações contraditórias que aparecem mais vezes ou que aparecem mesmo em todos os casos, excepto num»<sup>4</sup>.

A hipótese de Strauss segundo a qual a «escrita entre as linhas» veicula um «ensino esotérico», afirma, por conseguinte, a existência de um “segredo” implícito ou de «um sentido mais exacto» que, por se encontrar *naturalmente* vedado à maioria, não é divulgado de maneira clara, mas apenas “comunicado” esotericamente. Donde que Strauss possa advogar que é melhor para a *libertas philosophandi* e, evidentemente, útil, em primeiro lugar, para a própria segurança do filósofo, que este proteja as suas ideias da ameaça de uma perseguição iminente fazendo uso de uma linguagem tal, que, abstando-se de se afirmar no plano da comunicação vulgar, utilize, de modo prudente, recursos expressivos selectivos. Segundo Strauss, a distinção filosófica entre um «ensino exotérico» e um «ensino esotérico» encontra a sua justificação no facto, empiricamente verificável, de o filósofo se expor frequentemente a «graves perigos» sempre que apresenta frontalmente as suas descobertas a uma sociedade que não está em condições de as compreender. Numa pequena nota de rodapé de *Persecution and the Art of Writing*, Leo Strauss cita, a este propósito, o contido mas significativo desabafo de um autor

---

<sup>4</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, pp. 184-185.

chamado Archibald MacLeish: «Talvez os escritores que não vivem nos tempos mais ordenados e mais estáveis devam recusar-se o luxo de uma confissão completa, do desespero extremo, da dúvida mais profunda. Não sei»<sup>5</sup>.

Invocando, no mesmo sentido, a antiga e persistente incompatibilidade entre a cidade e a filosofia, afirma Strauss:

A filosofia e os filósofos estavam “em grave perigo”. A sociedade não reconhecia a filosofia ou o direito a filosofar. Não existia harmonia entre a filosofia e a sociedade. Os filósofos estavam muito longe de serem expoentes da sociedade ou dos partidos. Tudo o que eles faziam era defender os interesses da filosofia, e apenas os da filosofia. Ao fazê-lo, acreditavam verdadeiramente que defendiam os mais altos interesses da humanidade. O ensino exotérico era necessário para proteger a filosofia. Ele era a couraça sob a qual a filosofia podia aparecer em público. Era necessário por razões políticas. Era a forma sob a qual a filosofia se tornava visível perante a comunidade política. Era o aspecto político da filosofia. O ensino esotérico era a filosofia “política”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 34.

<sup>6</sup> Cf. Leo Strauss, “Introduction”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, pp. 17-18.



Tal significa que tanto a *liberdade* como a *segurança* encontram, deste modo, um caminho comum na «escrita entre as linhas», *escrita reticente* de quem, compreendendo a inferioridade da *opinião comum* face à superioridade da *verdade* oculta à maioria, expõe livremente, mas ao mesmo tempo esconde também prudentemente, o próprio pensamento. A «arte de escrever entre as linhas» era, pois, um reticulado de simulações e de dissimulações cujo propósito consistia em disseminar nos diferentes estratos da *opinião comum* os efeitos, por vezes destrutivos, da teoria ou da verdade filosóficas. Tal explica que o propósito, eminentemente pedagógico, de substituição gradual das opiniões aceites só pudesse ser levado a cabo quando «acompanhado pela sugestão de opiniões que, apontando embora para a verdade, não poderiam contradizer, de maneira demasiado flagrante, as opiniões aceites»<sup>7</sup>. Sob esta perspectiva, pode, sem dúvida, afirmar-se que a arte de escrever entre as linhas convoca apenas os leitores que sabem ler entre as linhas. Assim, o adágio “A bom entendedor, meia palavra basta”, poderia muito bem servir de divisa a todo o escrito *exotérico* que difunda um ensinamento *esotérico*.

Na verdade, o discurso entre as linhas dirige-se necessariamente a um leitor atento, leitor inteligente e reflectido, ou seja, um tal discurso dirige-se ao mais paciente e inteligente dos leitores. Mas como pode um

---

<sup>7</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 17.

homem, perguntar-se-á, fazer o “milagre” de, numa única e mesma publicação, falar para uma minoria de iniciados, que são os *seus* leitores, e, ao mesmo tempo, dissimular e silenciar o verdadeiro sentido das suas palavras à grande maioria que a qualquer momento a pode tomar em mãos, fazendo dela um uso inadequado e mesmo instrumentalizando-a? Lembre-se aqui o que um autor como Carl Schmitt afirmou de um pensador, durante tanto tempo “mal reputado”, como o foi Thomas Hobbes, e teremos uma indicação não excessivamente lacônica do modo como o *esoterismo* – ou a *comunicação filosófica de conteúdos políticos* – resulta necessariamente do significado original da *filosofia* quando confrontada com a *opinião*, o elemento, por excelência, da vida em sociedade: Diz Schmitt: «Como todos os grandes pensadores do seu tempo, Hobbes tinha o sentido da dissimulação esotérica. Ele próprio disse de si mesmo que o que fazia eram “aberturas”, mas que só em parte desvelava os seus verdadeiros pensamentos, e que agia como essas pessoas que abrem, por um instante, a janela, para a voltarem a fechar rapidamente por temor da tempestade»<sup>8</sup>.

Segundo Strauss, pode responder-se à dificuldade acima levantada com o seguinte axioma: os homens irreflectidos são leitores descuidados – «Apenas os homens reflectidos são leitores

---

<sup>8</sup> Cf. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Klett-Cotta, Stuttgart, 1995, pp. 43-44.

cuidadosos»<sup>9</sup>. Por essa razão, a arte de decifrar um discurso entre as linhas não se esgota, por mais sofisticados que queiramos conceber os seus procedimentos hermenêuticos, no exercício de uma pura *techné*. Ao invés, a «arte de ler entre as linhas» convoca sobretudo uma *sophia*, a qual, reclamando uma prudência activa, não pode deixar de exigir uma paciência na reflexão que não só não é vulgar ou corrente, como é, literalmente, extraordinária. Por essa razão, a aptidão no desempenho de uma tal arte só pode significar uma qualidade moral – uma *excelência* – do leitor.

Esta paciência *extraordinária* prende-se com o facto de ser aparentemente muito mais fácil encriptar num texto uma mensagem difícil ou politicamente inconveniente do que descriptá-la. Contudo, paradoxalmente, a «arte de escrever entre as linhas» exige tanta ou ainda mais inteligência do que a operação de descobrir e de decifrar, operação essencialmente *maiêutica*. Não devemos, por isso, perder aqui de vista que o primeiro e mais cruel censor do escritor é ele próprio, já que é também ele o seu mais atento e exigente leitor. É, pois, neste sentido, que existe uma desproporção ou desadequação entre os graus e as formas de inteligência requeridos pelas figuras do escritor e do censor (que não domina a «arte de escrever»), pois, como Strauss insistentemente sublinha: «Um escritor cuidadoso, de uma

---

<sup>9</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 25.

inteligência normal, é mais inteligente do que o mais inteligente dos censores»<sup>10</sup>. Segundo Strauss, a desproporção de inteligência entre o escritor filósofo e o censor, desproporção que ele fundamenta na diferença – de *excelência* – existente entre o filósofo e o não filósofo, vê-se aqui incomparavelmente aumentada pelo simples facto de o ónus da prova incumbir necessariamente ao censor:

É a ele, ou ao acusador público, que cabe provar que o autor sustenta ou expressou pontos de vista heterodoxos. Para isso, ele deve demonstrar que certas falhas literárias da obra não se devem ao acaso, mas que o autor utilizou deliberadamente esta ou aquela expressão equívoca, ou que intencionalmente construiu esta ou aquela frase de modo incorrecto. Isto significa que o censor deve provar não apenas que o autor é em geral inteligente e um bom escritor, pois um homem que de maneira intencional comete um erro ao escrever deve ser um mestre na arte de escrever, como, sobretudo, que esse homem, quando escreveu as palavras que agora o incriminam, se encontrava no nível habitual das suas capacidades<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 26.

<sup>11</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 26.

Mas podemos agora perguntarmo-nos: não existirão, apesar de tudo, inquisidores capazes de decifrar e de bloquear uma resistência que se exprima entre as linhas? Não haverá censores velados, “velhas raposas” capazes de fazer passar a sua mensagem de destruição praticando, eles próprios, de maneira exímia, uma «arte de escrever» entre as linhas? Para todas estas perguntas, Leo Strauss possui uma mesma resposta: «*Escrevemos como lemos*». Referir-me-ei a esta tese mais adiante. Retenha-se, por agora, a ideia de que constituindo a «escrita entre as linhas» uma arte de uma grande complexidade, e exigindo, por conseguinte, um árduo trabalho de decifração para que nela o leitor possa distinguir o verdadeiro do falso e o essencial do acessório (um trabalho que, em todo o caso, deve procurar fazer justiça à minuciosa operação de selagem do texto levada a cabo pelo escritor (filósofo) esotérico), uma tal decifração há-de forçosamente requerer uma agudeza e uma inteligência dos sentidos incompatíveis com a posição de um poder inquisidor.

Mas, vejamos: o que é que permite a Leo Strauss afirmar isto? Ora, Strauss responde que, como *questão de facto*, «esta literatura [esotérica] seria impossível se o *dictum* socrático segundo o qual *a virtude é conhecimento*, e, por conseguinte, segundo o qual os homens reflectidos são, enquanto tais, dignos de confiança e não cruéis, fosse completamente errado»<sup>12</sup>. De maneira

---

<sup>12</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 25.

muito clássica, pretende Strauss com isto significar que não existe uma inteligência do mal, e que, por conseguinte, os poderes do inquisidor-censor param às portas da «arte de escrever» esotérica. É como se, do ponto de vista do perseguidor, a compreensão da verdade transmitida entre as linhas pelo escritor devesse realizar-se a um ponto tal que, para a tornar verdadeiramente efectiva, lhe fosse indispensável compreender a intencionalidade do autor com muito mais rigor do que ele próprio alguma vez a compreendeu.

É verdade que tanto a «arte de escrever» quanto o esoterismo filosófico a que ela dá forma estão umbilicalmente ligados à repressão da liberdade de expressão existente em sociedades não liberais. Afirma Strauss:

A literatura exotérica pressupõe que existem verdades fundamentais que nenhum homem honesto pode exprimir em público, porque elas causariam mal a muitas pessoas, que, tendo sido feridas, teriam naturalmente tendência para, por sua vez, fazerem mal àquele que pronunciou essas verdades desagradáveis. Por outras palavras, ela pressupõe que nem a liberdade de investigação, nem a liberdade de publicar todos os resultados da investigação, são garantidas como um direito fundamental. Esta

literatura está, pois, essencialmente ligada a uma sociedade que não é liberal<sup>13</sup>.

Aparentemente, portanto, aquela «arte de escrever» ter-se-ia tornado obsoleta, quando, com o Iluminismo e o seu ideal utópico de uma publicidade total, se teriam, por fim, criado as condições favoráveis à realização de uma comunicação universal racional, comunicação definitivamente liberta de quaisquer constrangimentos e censuras.

Numa lição inaugural proferida no Collège de France no dia 2 de Dezembro de 1970, lição que o autor consagra à análise crítica e genealógica dos processos de controlo e de sujeição do discurso, Michel Foucault, um filósofo cujas posições sobre este assunto se encontram bastante próximas das de Leo Strauss, reclama a nossa atenção para o que ele chama os «princípios externos» de controlo da produção de discursos, os quais actuariam como «sistemas de exclusão». Segundo Foucault, tais princípios, agindo na recíproca implicação do poder e do saber e aprisionando o uso da palavra dentro do que ele, na esteira de Nietzsche, chama a «vontade de verdade», constituem-se como «uma prodigiosa

---

<sup>13</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 36.

maquinaria destinada a excluir»<sup>14</sup>. Dispostos ao lado destes e complementando-os, Foucault destaca a existência de «procedimentos internos de rarefacção do discurso», os quais, funcionando como outros tantos «princípios de classificação, de ordenamento e de distribuição»<sup>15</sup>, respondem à necessidade de exorcisar e de controlar as dimensões de acaso e de acontecimento ínsitas ao discurso. Analisando os princípios de controlo da produção do discurso tal como estes se objectivam nas figuras do «autor», do «comentário» e da «disciplina», afirma Foucault o seguinte:

Pode sempre acontecer que se diga o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não se está no verdadeiro sem que se obedeça às regras de uma “polícia” discursiva que devemos reactivar em cada um dos seus discursos. [...] Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um *autor*, na multiplicidade dos *comentários*, no desenvolvimento de uma *disciplina*, outros tantos recursos infinitos para a criação dos discursos. Talvez, mas não é por isso que deixam de ser princípios de constrangimento; e é provável que não possamos reconhecer o seu papel positivo e

---

<sup>14</sup> Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, p. 22.

<sup>15</sup> Cf. Michel Foucault, *Ibidem*, p. 23.



multiplicador se não tomarmos em consideração a sua função restritiva e constringedora<sup>16</sup>.

Com efeito, Michel Foucault considera que sob a aparente «comunidade ilimitada de comunicação» enquanto verdade ideal e lei do discurso, sob o incitamento generalizado à comunicação e funcionando, enfim, como o reverso da positividade das trocas discursivas, laboram as «técnicas polimorfos do poder» e «os grandes procedimentos de sujeição e controlo do discurso» que põem em causa, e ao mesmo tempo, os enunciados e os sujeitos que neles falam, e uns por intermédio dos outros:

Aparentemente, que civilização respeitou mais o discurso do que a nossa? Onde é que mais e melhor se honrou o discurso? Onde é que, assim parece, mais radicalmente se o libertou dos seus constringimentos e se o universalizou? Ora, parece-me que sob esta aparente veneração do discurso, sob esta aparente logofilia, se esconde uma espécie de temor. Tudo se passa como se os interditos, os obstáculos, as entradas e os limites do discurso tivessem sido dispostos de maneira a que, pelo menos em parte, a grande proliferação do discurso seja dominada, de modo a que a sua riqueza seja aliviada da sua parte mais perigosa e que a sua

---

<sup>16</sup> Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, pp. 37-38.

desordem seja organizada segundo figuras que evitam o que é mais incontrolável; tudo se passa como se se tivesse querido apagar as marcas da sua irrupção nos próprios jogos do pensamento e da língua. Há, sem dúvida, na nossa sociedade, e imagino que em todas as outras, mas de acordo com diferentes perfis e divisões, uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo contra esses acontecimentos, contra essa massa de coisas ditas, contra o aparecimento de todos esses enunciados, contra tudo o que neles possa haver de violento, de descontínuo, de batalhador, de desordem também e de perigoso, contra esse burburinho incessante e desordenado do discurso<sup>17</sup>.

De acordo com Foucault, mas também, evidentemente, segundo Leo Strauss, seria, pois, um grave erro, se acaso negligenciássemos a existência da censura e subestimássemos os seus efeitos sobre a produção de textos filosóficos nas nossas sociedades liberais. Sabe-se, aliás, como do ponto de vista das respectivas géneses, os conceitos de *crítica* (racional) e de *censura* (moral) correspondem respectivamente ao mundo culto dos *eruditos* e ao mundo rico dos *negócios*, e sabe-se, também, como os termos *censurer* e *critiquer* tendem a aparecer e a permanecer genealógicamente próximos desde o século XVIII, ora

---

<sup>17</sup> Cf. Michel Foucault, *Ibidem*, pp. 51-53.

complementando-se, como sucede na *Encyclopédie*, que os dá por sinónimos, ora explicando-se reciprocamente, como acontece, por exemplo, no *Breviário dos políticos*, de Mazarin, que os faz aparecer juntos sob a mesma entrada<sup>18</sup>. Sobre este ponto, não seria, aliás, difícil de demonstrar que, pelo menos desde John Locke, a censura é a actividade moralmente racional que fundamenta as técnicas de dominação política do actual Estado de direito liberal. Nesta perspectiva, não é certamente da ordem do acaso que, numa sociedade então a caminho de se tornar liberal, a derradeira frase do *Leviatã* de Thomas Hobbes (o «fundador do liberalismo»<sup>19</sup>) conclua, de maneira cínica, o seguinte: «*A verdade que não se opõe aos interesses ou ao prazer de ninguém é bem recebida por todos os homens*»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. J.-J Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, V, p. 394. Já no *Breviário dos políticos*, de Mazarin, “Crítico e censurar” aparecem juntos na mesma entrada (cf. Mazarin, *Breviário dos políticos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1997, p. 121.) De igual modo, a *Encyclopédie* explica os dois conceitos como sinónimos (cf. artigos “Critique” e “Censure”).

<sup>19</sup> Se Strauss considera Hobbes «o fundador do liberalismo», é porque «o simples direito à segurança da vida, no qual se resume o direito natural de Hobbes, apresenta todas as características de um direito inalienável do homem.» Um tal direito, prossegue Strauss, «é uma *reivindicação* do indivíduo anterior ao Estado, é ele que determina os fins e limites do Estado. Esta maneira hobbesiana de fundar o direito natural na simples preservação da vida torna compreensível o desenvolvimento ulterior de toda a teoria dos direitos do homem tal qual o liberalismo a entende, se é que ela a não implica necessariamente.» Cf. Leo Strauss, “Commentaire de *La Notion de Politique* de Carl Schmitt”, in Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique. Un dialogue entre absents*, Julliard, Paris, 1990, p. 140.

<sup>20</sup> Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Form, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* [1651], London, Penguin Books, 1985, p. 729.

Por conseguinte, Leo Strauss considera que mesmo no interior das condições de liberdade de expressão consagradas pelo moderno Estado de direito liberal, continuam a existir razões suficientes que justificam o uso, a manutenção e a aplicação da distinção entre *exotérico* e *esotérico*.

Menciona Strauss neste passo aquilo a que ele chama «as excrescências insensatas do *credo liberal*»<sup>21</sup> para nos mostrar que o *liberalismo*, como doutrina dominante instituída como ortodoxia e desempenhando o papel de um *credo*, isto é, assentando mais numa *profissão de fé* e na força de uma *opinião comum* do que num conjunto argumentado de *razões*, levanta o problema urgente da invenção necessária de novas formas de existência no interior da própria escrita liberal. Diga-se que o uso que Strauss faz do termo *credo* é aqui um uso polémico e, portanto, intensamente político, pois longe de com ele querer significar uma *verdade absoluta* ou um *primeiro princípio*, pretende antes designar uma

---

Consciente de que a verdade inerente à «doutrina das linhas e das figuras» enquanto verdade que «não se opõe à ambição, ao lucro ou à cobiça de ninguém», é diferente da verdade que se manifesta na permanente disputa em torno do bem e do mal, Hobbes escreve: «Não duvido que, se acaso fosse uma coisa contrária ao direito de qualquer homem ao domínio, ou aos interesses dos homens que possuem domínio, a doutrina segundo a qual *os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado*, esta doutrina teria sido, na medida em que o interessado de tal fosse capaz, senão objecto de disputa, pelo menos suprimida, mediante a queima de todos os livros de geometria.» Cf. Thomas Hobbes, *Ibidem*, p. 166.

<sup>21</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 25.

simples *crença erigida em dogma puramente teórico*, uma crença, de resto, fracamente argumentada e, no fundo, falsificadora de qualquer verdadeira fé, uma crença, em suma, que não possui nenhum sentido óbvio para a *razão prática* e à qual também não corresponde nenhuma *forma de vida* comprovadamente durável. Ora, um tal «*credo liberal*», resulta, aqui, da força meramente estatística de uma *opinião comum*.

Neste contexto, como bem observou James Madison, a questão do número não é, contudo, politicamente negligenciável, porquanto a transformação da *verdade racional* em *opinião comum* significa a passagem da existência (privada) do homem no singular à existência (pública) dos homens no plural. Sob esta perspectiva, a «força de uma opinião» é sempre determinada pela confiança do indivíduo no número de pessoas que ele pensa que partilha das mesmas crenças e possuem as mesmas opiniões:

Se é verdade que todos os governos repousam na opinião, não é menos verdade que a *força da opinião* em cada indivíduo, e a sua influência prática na conduta dele, dependem muito do número dos indivíduos que ele pensa que têm a mesma opinião. A razão do homem, como o próprio homem, é tímida e cautelosa quando deixada sozinha, e adquire firmeza e confiança na proporção do número de outras com que está associada. Quando os exemplos que fortalecem a opinião são *antigos* bem como *numerosos*, é

sabido que têm um duplo efeito. Numa nação de filósofos esta consideração deveria ser ignorada. Uma reverência pelas leis seria suficientemente inculcada pela voz de uma razão esclarecida. Mas uma nação de filósofos é tão pouco de esperar quanto a raça de reis desejada por Platão. E em todas as outras nações o governo mais racional não achará que é uma vantagem supérflua ter do seu lado os preconceitos da humanidade<sup>22</sup>.

Evidentemente, a apreciação das múltiplas situações de perseguição é muito diferente, consoante ela seja feita sob o ponto de vista da modernidade, ou sob as condições do pensamento antigo e clássico. A questão que Strauss levanta é, pois, a de saber se a perseguição, sob outras formas que estão talvez ainda por decifrar, não existirá igualmente, de diferentes maneiras e em graus distintos, nos nossos estados liberais e democráticos, edificados, precisamente, sobre os direitos do homem e as liberdades individuais de opinião e expressão e sobre a ideia de uma igualdade natural dos homens. Evidentemente, a resposta de Strauss é afirmativa.

É verdade que na modernidade, a perseguição não se dá apenas, nem sobretudo, sob a forma simples e directa que as

---

<sup>22</sup> Cf. James Madison, *O Federalista* (nº 49), Edições Colibri, Lisboa, 2003, p. 318.

situações de perseguição de outrora assumiam quando ligadas ao exercício de um poder inquisitorial ou tirânico<sup>23</sup>. Contudo, não nos enganemos: o nosso tempo mantém bem viva a lembrança de uma perseguição activa àqueles a quem o poder – qualquer poder – nunca pode deixar de considerar objectos de perseguição adequados. E o emblema do ódio e a chaga da intolerância que lhe estão associadas nunca foram – e talvez jamais o possam ser – completamente erradicados. Não é, por isso, um acaso que no primeiro capítulo de *On Liberty*, consagrado à análise da «liberdade de pensamento e de expressão», John Stuart Mill discuta precisamente a questão da perseguição:

Dir-se-á que hoje em dia já não condenamos à morte os que introduzem novas opiniões; não somos como os nossos antepassados, que mataram os profetas; construímos até mesmo sepulcros para eles. É verdade que já não condenamos hereges à

---

<sup>23</sup> Foi na Idade Média que João de Salisbúria, autor de uma obra intitulada *Policraticus* [1159], elencou as três relações permitidas (possíveis) com o tirano: 1) *tyrannum licet adulari*; 2) *tyrannum licet decipere*; 3) *tyrannum licet occidere*. Atente-se no facto de a ordem de colocação dos verbos (*adular*; *enganar*; *matar*) ser já, por si mesma, repleta de indicações quanto ao modo como alguém *deve* resistir ao tirano. Para o nosso ponto de vista aqui, importa referir o modo como algumas dessas formas de luta passam hoje pela resistência à acção conjunta do *poder político* e da *opinião pública*, algo a que Alexis Tocqueville chamava «omnipotência da maioria» ou «tirania da maioria»: «A inquisição nunca conseguiu que circulassem em Espanha livros que se opunham à religião aceite pela maioria. Nos Estados Unidos, o império da maioria vai mais longe, chegando a dissipar o próprio desejo de publicar.» Cf. Alexis de Tocqueville, *Da Democracia na América* [1835], Editora Principia, São João do Estoril, 2001, Vol. I, Segunda Parte, cap. VII, p. 305.

morte; e as sanções penais que os sentimentos actuais provavelmente tolerariam, mesmo contra as opiniões mais ofensivas, não são suficientes para as eliminar. Mas não nos iludamos a pensar que já estamos libertos da *mácula da perseguição legal*. A lei ainda contempla penalidades para a opinião, pelo menos para a sua expressão; e a sua aplicação não é, mesmo actualmente, tão sem precedentes que possamos ser levados a crer que não venha, um dia, a ser reavivada em pleno. [...] Infelizmente, não existe qualquer segurança no estado da mentalidade pública que garanta que a *suspensão* das piores formas de perseguição continue em vigor<sup>24</sup>.

Ora, a mais nefasta das consequências da perseguição legal e moral das opiniões é, no entender de John Stuart Mill, que esta impeça uma discussão leal e profunda das opiniões heterodoxas, criando assim uma atmosfera permanente de medo e de hipocrisia, atmosfera de duplicidade e de mentira em que vigora a má-fé, a qual faz com que homens de uma compreensão subtil e requintada passem por vezes uma vida inteira a lutar contra o seu próprio intelecto e a tentar – sem êxito – silenciar os recursos do seu talento, na tentativa vã de reconciliar as exigências das suas

---

<sup>24</sup> Cf. John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade* [1859], Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997, respectivamente p. 34 e p. 36.



consciências com os raciocínios aceites pela ortodoxia. Se bem que Mill considere que este «medo da heresia» ou «receio da especulação heterodoxa», não é, por si mesmo, capaz de destruir ou eliminar a existência das opiniões dissidentes, a verdade é que o seu efeito inibidor leva os homens a disfarçá-las, e, temendo estes o «estigma social» que as sanções legais vêm reforçar, é o próprio princípio da livre discussão de opiniões que assim se vê inquinado nos seus fundamentos. Mais: como, segundo Mill, na ausência de uma discussão livre são esquecidos não apenas os fundamentos da opinião, mas também o próprio significado da opinião, isso quer dizer que ao confinar a existência da heresia ao âmbito privado, aí a silenciando e aí voltando os seus potenciais danos contra aquele que teve a coragem de a pronunciar, é a própria comunidade, na medida em que perde de vista a utilidade pública da diversidade de opiniões, que assim se vê prejudicada:

Connosco, as *opiniões hereges* não ganham perceptivelmente, nem sequer perdem, terreno em cada década ou geração; elas nunca ardem intensamente, mas continuam a arder em fogo lento nos *círculos restritos de pensadores e estudiosos* entre os quais tiveram origem, sem nunca iluminarem as questões gerais da humanidade com uma luz verdadeira ou enganadora. [...] Um estado de coisas em que uma grande parte dos possuidores das inteligências mais activas e inquiridoras considera aconselhável

*manter calados os princípios e os fundamentos gerais das suas convicções e tenta, naquilo que se dirige ao público, adequar, tanto quanto possível, as suas próprias conclusões às premissas a que renunciara interiormente não pode produzir personalidades francas, destemidas, nem interesses lógicos, coerentes, tais como os que outrora adornaram o mundo pensante. O tipo de homens que neles devemos procurar, ou são meros conformistas de lugares-comuns, ou oportunistas da verdade, cujos argumentos sobre todos os grandes temas se destinam aos seus ouvintes, não sendo aqueles de que eles próprios estão convencidos. Os que evitam esta alternativa fazem-no limitando os seus pensamentos e interesses a assuntos que podem ser discutidos *sem entrar no campo dos princípios*, isto é, a pequenas questões práticas que surgiriam por si sós se as mentes dos homens se encontrassem fortalecidas e liberais, o que nunca efectivamente acontecerá enquanto estiver posto de lado aquilo que fortalece e alarga as mentes dos homens: *a especulação livre e ousada sobre as mais elevadas questões*. [...] Mas não são as mentes dos hereges que mais prejuízo sofrem com a proibição de todas as indagações que não terminam com conclusões ortodoxas. O maior dano é feito aos que não são hereges, cujo desenvolvimento mental é constringido e o raciocínio limitado pelo medo da heresia<sup>25</sup>.*

---

<sup>25</sup> Cf. John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade* [1859], Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997, respectivamente pp. 37-38.

Postas assim as coisas, e tendo em mente precisamente as “conquistas” cívicas reclamadas pelo «credo liberal» forjado com o Iluminismo<sup>26</sup> (a doutrina da igualdade natural entre os homens, a crença no progresso ilimitado da razão e na conseqüente possibilidade de realizar uma educação universal do povo com o concurso apenas da luz natural do entendimento, em suma, «a emancipação do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado», segundo a conhecida fórmula de Kant<sup>27</sup>), chegou talvez o momento de nos perguntarmos se nas nossas sociedades contemporâneas uma tal perseguição não atingirá, paradoxalmente,

---

<sup>26</sup> Sobre o Iluminismo, cujos princípios políticos o autor vê despontar já no «ensino imoral e irreligioso» de Maquiavel, diz-nos Strauss o seguinte: «Devemos considerar se o *Iluminismo* (Enlightenment) merece o seu nome, ou se o seu verdadeiro nome não será antes o de *Obscurecimento* (Obfuscation).» Cf. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* [1958], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978, p. 173. Numa acutilante formulação do carácter ambíguo, e mesmo auto-contraditório, do Iluminismo, observa Allan Bloom, discípulo de Strauss, o seguinte: «O momento do êxito do Iluminismo parece ter sido também o começo da sua decadência. O *obscurecimento da sua intenção como resultado da sua democratização* é sintomático das dificuldades internas do seu projecto.» Cf. Allan Bloom, *A cultura inculta. Ensaio sobre o declínio da cultura geral*, Edições Europa-América, Mem Martins, 2001, p. 221.

<sup>27</sup> É do seguinte modo que Kant define o Iluminismo: «O iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por *culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.» Cf. Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? [1784]”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1990, p. 11.

o próprio *status* que regulamenta a liberdade de expressão do «sábio», o primeiro a «emancipar-se», vigiando e controlando, em primeiro lugar, o emprego que este faz do que Kant, ambigualmente, chamou o «uso privado da razão».

Com efeito, no seu ensaio sobre o Iluminismo, ou a época do Esclarecimento Progressivo, os exemplos aduzidos por Kant para tentar tornar concreta a distinção entre um «uso privado da razão» e um «uso público da razão», distinção que ele considera fundamental para delimitar as restrições moralmente legítimas da liberdade e, por conseguinte, para estabelecer o terreno da legalidade do Iluminismo, são, por si só, esclarecedores. Por «uso público da razão», entende Kant «aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado*», ao passo que o «uso privado da razão», seria «aquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado»<sup>28</sup>.

Que Kant não apenas aceite, mas justifique a coacção do «uso privado da razão» em nome da existência de um «público esclarecido», o único capaz de se elevar às exigências do universal, isto é, em nome de um «público» convicto da sua natureza particular, é uma dúbia declaração de princípios e confirma a presença contraditória, no seu ideal de razão prática, de *meios*

---

<sup>28</sup> Cf. Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? [1784]”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1990, p. 13.

«aristocráticos» postos ao serviço de *finis* «democráticos», um típico contra-senso liberal.

Mas, atenção: estamos perante uma afirmação de um *funcionário público* e na presença de uma declaração «crítica» dos princípios da «função pública» esclarecida, e, por conseguinte, diante da própria «função pública» moderna em pessoa. Contudo, situando a análise a um nível mais terreno, o que uma tal divisão dos usos da razão objectivamente aqui significa é que nem todas as *funções públicas* admitem um uso livre e auto-responsável da razão. Mais: o critério decisivo que permite aferir os progressos do género humano em matéria de esclarecimento é o da superior educação do «erudito» e também o do superior «esclarecimento» do «público», ou dos pares, que o julgam – aristocrática declaração de intenções, contraditória, uma vez mais, com o princípio democrático da educação universal.

Curiosamente, paradoxalmente, talvez, o exemplo fornecido por Kant para justificar os limites impostos ao «uso privado da razão» é o de um «professor contratado», isto é, o de alguém que, exercendo embora um «cargo público», «não tem o livre poder de ensinar segundo a sua opinião própria», porquanto não se dirige a «uma assembleia universal», como supostamente o fará aquele que, «na qualidade de *erudito*, isto é, por escritos, torna públicas» as suas opiniões. Estaria Kant a referir-se, enquanto «erudito», à sua própria *situação*?:

Qual a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que não o impede, mas antes o fomenta? Respondo: o *uso público* da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode levar a cabo a ilustração entre os homens; o *uso privado* da razão pode, porém, muitas vezes coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se impeça por isso notavelmente o progresso da ilustração. [...] Por consequência, o uso que um professor contratado faz da sua razão perante a sua comunidade é apenas um *uso privado*, porque ela, por maior que seja, é sempre uma assembleia doméstica; e no tocante a tal uso ele não é livre e também o não pode ser, porque exerce uma *incumbência alheia*. Em contrapartida, como *erudito* que, mediante *escritos*, fala a um *público genuíno*, a saber, ao *mundo*, goza de uma liberdade ilimitada em se servir da própria razão e de *falar em seu nome próprio*<sup>29</sup>.

Dizia que a perseguição moderna questiona o próprio estatuto e condição do «sábio» – ou do «erudito», na designação empregue por Kant – quando confrontado com o exercício da autoridade política. Com efeito, imposta do exterior por uma determinada situação política objectiva, a «arte de escrever» torna-

---

<sup>29</sup> Cf. Immanuel Kant, “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? [1784]”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1990, respectivamente p. 13 e p. 14.

se numa *necessidade*, e já não é, portanto, uma mera opção estilística que a formulação pública do pensamento exigiria. Como, a este propósito recorda Carl Schmitt, um autor que se viu proibido de leccionar nos anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial: «Em todas as épocas de concentração de poder vale para cada publicista a frase antiga de Macrobius: *non possum scribere in eum qui potest proscribere*»<sup>30</sup>.

O que isto significa é que a «perseguição» é, aqui, uma *condição geral* do próprio pensamento. Sob esta perspectiva, os momentos de perseguição clara e evidente são apenas os pontos visíveis de uma perseguição muito mais constante, a qual, actuando nas zonas sombrias da excepção, existe em estado latente no corpo social, aí exercendo uma contínua e vigilante coacção. Mais ainda: qualquer texto escrito em tempos de uma perseguição ténue e mitigada poderá acabar um dia por ter de se confrontar com uma situação de perseguição intensa e aguda, pelo que, face às incertezas que o futuro lhe reserva, é sempre preferível prevenir e armar antecipadamente com os seus dispositivos de protecção qualquer texto cujas verdades exijam ser comunicadas segundo as regras da arte de escrever esotérica, pois como quase sempre sucede em tempos extremos, «*a excepção é a regra*».

---

<sup>30</sup> Cf. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrung der Zeit 1945-1947*, Greven Verlag, Köln, 1950, p. 21.

O ponto de vista geral de Strauss debate-se, aqui, com a análise da própria *natureza* da perseguição do sábio (ou do «erudito»). Com efeito, quando é a autoridade política que juridicamente detém o monopólio da dominação, quase nunca ela a exerce pelo recurso violento à força bruta, mas mediante uma organização das convicções e uma normalização das crenças estatuídas de acordo com regimes discursivos «politicamente correctos». Em suma, no exercício da sua violência, o *poder* é sempre complementado – suplementado, reforçado – pela *opinião*. Isto significa que se aceitamos espontaneamente as ideias ortodoxas, as ideias defendidas pelos governos e pela «opinião pública», é precisamente porque são ideias que se podem compreender depressa, enquanto a compreensão, do ponto de vista do «sábio» (ou do «erudito»), exige atenção, e, por conseguinte, paciência e tempo. Ora, os cidadãos das democracias não têm tempo a perder e, por isso mesmo, aceitam “naturalmente” as ideias fáceis, que são sempre – precisamente porque são fáceis – partilhadas pela maioria. Como, a este propósito, observa Alexis de Tocqueville:

Há uma espécie de *ignorância* que nasce da *publicidade* extrema. Nos Estados despóticos, os homens não sabem como agir porque ninguém os informa de nada; nas nações democráticas, agem muitas vezes ao acaso porque lhes quiseram dizer tudo. Os



primeiros não sabem, os segundos esquecem. Para eles, os traços principais de cada quadro desaparecem no meio da grande quantidade dos seus pormenores. [...] Nas democracias, os homens mudam constantemente de lugar devido a mil circunstâncias e nas suas vidas reina sempre um não-sei- quê de imprevisto e de, por assim dizer, improvisado. Assim, eles são muitas vezes obrigados a fazer o que aprenderam mal, a falar do que não entendem e a entregar-se a trabalhos para os quais não foram preparados por meio de uma longa aprendizagem. [...] Portanto [o cidadão das democracias], faz tudo à pressa, contenta-se com medidas aproximadas, e nunca pára um momento para reflectir sobre cada um dos seus actos. [...] A sua curiosidade é insaciável e, ao mesmo tempo, satisfaz-se com muito pouco, pois ele faz questão de saber muito e depressa, em vez de saber bem. Como não dispõe de tempo nenhum, perde depressa o gosto por aprofundar os assuntos. [...] Este hábito de desatenção deve ser considerado como o maior vício do espírito democrático<sup>31</sup>.

A forma típica da perseguição moderna surge, pois, como o resultado das acções conjugadas do *poder político* e da *opinião pública*. Ela advém de uma injunção simultânea dos chefes

---

<sup>31</sup> Cf. Alexis de Tocqueville, *Da Democracia na América* [1835], Editora Principia, São João do Estoril, 2001, Vol. II, Terceira Parte, cap. XV, pp. 735-736.

políticos e da maioria e traduz-se no efeito sensível de uma tirania que ambos partilham e exercem. A «arte de escrever» moderna refere-se, assim, à condição de uma perseguição que actua de maneira tendencialmente universal, a qual, paradoxalmente, atinge directamente o coração das nossas democracias liberais no próprio sangue que o bombeia, isto é, atacando, no seu núcleo mais íntimo, o próprio *credo* do direito subjectivo de cada homem a exprimir livremente o seu pensamento<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> De acordo com Leo Strauss, foi Espinosa «o primeiro filósofo a ser simultaneamente democrata e liberal. Foi ele o filósofo que fundou a democracia liberal, o regime especificamente moderno.» Cf. Leo Strauss, Prólogo à tradução inglesa de *A Crítica da Religião de Espinosa*, in *Libéralisme antique et moderne*, PUF, Paris, 1990, p. 348. Que Espinosa possa ser considerado como o pai fundador da moderna democracia liberal explica-se pelo seguinte: segundo Espinosa, ninguém pode transferir para outrem o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar e ajuizar livremente sobre o que quer que seja, e uma vez que o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada como profana, se deve limitar à exterioridade visível dos actos, deixando ao foro interior invisível de cada um a liberdade de pensar aquilo que quiser, «é impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem aquilo que pensam». Por outro lado, como todos, num Estado democrático, livremente se comprometeram, através do pacto, a sujeitar ao que for comumente decidido apenas os seus *actos*, mas não os seus *juízos* e *raciocínios*, tal significa, considera Espinosa, que «todo o poder exercido sobre o foro íntimo é violento» uma vez que limita o «superior direito de natureza» segundo o qual ninguém pode renunciar à sua liberdade individual de julgar e de pensar o que quiser. Afirma Espinosa: «Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito de natureza, segue-se que jamais será possível, numa república, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescreve o soberano.» Cf. Espinosa, *Tratado Teológico-Político* [1670], Imprensa-Nacional – Casa da Moeda, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, 2004, Capítulo XX, p. 384.

Uma tal «arte de escrever» é, pois, uma «arte» de apresentação das verdades que procura colocar-se ao abrigo da censura do poder político e da tirania da *opinião pública*. Ela representa o exercício de uma estratégia de escrita que é simultaneamente válida para um determinado tempo, o tempo da sua primeira apresentação, mas também para outros tempos, desse modo antecipando e organizando uma resistência a uma eventual perseguição futura. De modo calculado e de acordo com coordenadas de prudência, ela responde à possibilidade de uma verdade do «sábio» (ou do «erudito») poder ser, no presente como no futuro, reconhecida e transmitida a outros, igualmente capazes de a compreender. É precisamente um «público» constituído por pessoas capazes de redescobrir uma tal verdade que John Stuart Mill tem em mente quando observa o seguinte:

A verdade lucra mais, mesmo com os erros de alguém que, com a preparação e o estudo devidos, pensa por si próprio, do que com as opiniões verdadeiras dos que apenas as têm porque não se dão ao trabalho de pensar. [...] A verdadeira vantagem da verdade consiste em que uma opinião, quando é verdadeira, pode ser extinta uma, duas, ou muitas vezes, mas, ao longo dos tempos, haverá geralmente pessoas que a redescobrem, até que uma das suas aparições ocorre numa altura em que, devido a circunstâncias favoráveis, *escapa à perseguição*, até ter avançado tanto que

conseguirá resistir a todas as subsequentes tentativas de a eliminar<sup>33</sup>.

Pela sua própria natureza, um tal «discurso de verdade» contido na «arte esotérica de escrever» dirige-se a uma comunidade humana que se divide em dois «públicos»: o «público» dos sábios e o «público» da maioria. Deste modo, um único e mesmo enunciado deve possuir sempre um duplo sentido, de modo a poder ser ilusoriamente compreendido pelos receptadores da «opinião» e veridicamente pelo «sábio» (ou «erudito»). Ora, de acordo com Leo Strauss, uma tal divisão dos «públicos» não é ultrapassável historicamente, nem se dá apenas em algumas circunstâncias históricas, antes diz respeito a todo o percurso da história humana. Com efeito, segundo Strauss, os escritores clássicos «pensavam que o abismo que separa “os sábios” do “vulgo” era um facto fundamental da natureza humana que nenhum progresso da educação do povo poderia modificar»<sup>34</sup>.

Numa variante particularmente elucidativa desta fractura, Michel Foucault, analisando as relações que se estabelecem entre o que ele chama os «rituais da palavra», as «sociedades de discurso»

---

<sup>33</sup> Cf. John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade* [1859], Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997, respectivamente p. 39 e p. 34.

<sup>34</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* (1952), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 34.

e os «grupos doutrinários», considera, numa tese em tudo idêntica à de Strauss, que os «grandes procedimentos de sujeição e controlo do discurso» não apenas asseguram a distribuição dos sujeitos falantes nos diferentes tipos de discurso, como excluem das «apropriações sociais» dos discursos certas categorias de sujeitos:

A educação pode muito bem ser, de direito, o instrumento graças ao qual todo o indivíduo, numa sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso; sabemos, no entanto, que na sua distribuição, naquilo que permite e naquilo que impede, ela segue as linhas que são marcadas pelas distâncias, pelas oposições e pelas lutas sociais. Todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que estes trazem consigo<sup>35</sup>.

Regressemos, no entanto, a Strauss. Com efeito, para este autor a filosofia ou a ciência foram – e continuam a ser – um privilégio de uma pequena minoria, constituindo, aliás, a radical descontinuidade entre a *verdade* racional e a *opinião* comum um pressuposto sempre presente do próprio pensamento. Ora, os autores clássicos, estavam, considera Strauss, convencidos de que a filosofia era por si mesma suspeita e odiosa para a maioria dos

---

<sup>35</sup> Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, pp. 45-46.

homens. E mesmo se não tinham nada a temer da parte de nenhuma facção política, aqueles que consideravam com seriedade esta recusa simultaneamente *política* e *popular* da filosofia, chegaram muitas vezes à conclusão de que a comunicação pública da verdade filosófica ou científica era impossível e mesmo indesejável, não apenas no seu tempo, mas sempre e em qualquer tempo<sup>36</sup>.

Deste ponto de vista, uma tal divisão dos «públicos» adequa-se à própria circunstância do pensamento, uma vez que reproduz a divisão essencial, divisão fundamentalmente filosófica, entre a «verdade eterna» e a “opinião eterna”. Assim, tal como todo o livro pode cair nas mãos de qualquer um, já que ele é, em princípio, feito para isso mesmo, e porque, como disse Santo Anselmo, «pôr um livro nas mãos de um ignorante é tão perigoso como pôr uma espada nas mãos de uma criança»<sup>37</sup>, também a “letra morta” de todo o texto escrito que entretanto se torna público se encontra tão exposta ao perigo da sua instrumentalização quanto o “espírito vivo” de um qualquer discurso oral. Precisamente por isso, a «escrita entre as linhas» visa, em primeiro lugar, limitar e conter a ameaça que pesa sobre o «sábio» (ou «erudito»), ameaça efectiva de um perigo absoluto ou ameaça relativa de um perigo

---

<sup>36</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* (1952), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 34.

<sup>37</sup> Cf. Santo Anselmo, citado por Jorge Luís Borges in *Obras Completas*, Vol. IV, Editorial Teorema, Lisboa, 1999, p. 172.

latente, consoante o grau de *tirania* que resulta do acordo conjunto da *opinião da maioria* com o *poder político*.

Foi precisamente o profundo sentido político das núpcias modernas entre o conceito democrático de *igualdade* e o conceito liberal de *opinião pública* que Alexis de Tocqueville caracterizou como o «império moral da maioria» ou «tirania da maioria». Com efeito, para este autor, a fé na *opinião comum*, tornou-se, nos povos democráticos, numa espécie de *religião*, cujo severo profeta é a *maioria*:

*A opinião comum*, no seio dos povos democráticos, não só é o único guia que resta à razão individual, mas também desfruta de um poder infinitamente maior do que aquele de que goza no seio de outros povos. Nos tempos de igualdade, os homens não têm nenhuma fé uns nos outros, devido à sua parecença, mas esta dá-lhes uma confiança quase ilimitada no *juízo público*, pois não lhes parece verosímil que, dispondo todos das mesmas luzes, a verdade não esteja do lado da maioria. [...] A mesma igualdade que o torna o homem que vive nos países democráticos independente de cada um dos seus concidadãos em particular deixa-o isolado e sem defesa perante a acção da *maioria*. [...] Nos Estados Unidos, a *maioria* encarrega-se de fornecer aos indivíduos uma quantidade de opiniões pré-estabelecidas, aliviando-os, dessa forma, da obrigação de serem eles próprios a formá-las. Existe um grande

número de teorias em matéria de filosofia, de moral ou de política que cada um adopta tacitamente, baseando-se na *fé* que deposita *no público* e, se olharmos de perto, vemos que a própria religião reina mais como *opinião comum* do que como religião revelada. [...] Quando um homem ou um partido sofrem uma injustiça nos Estados Unidos, a quem quereis que se dirijam? À opinião pública? Ela constitui a *maioria*. Ao corpo legislativo? Ela representa a *maioria* e obedece-lhe cegamente. Ao poder executivo? É nomeado pela *maioria* e serve-lhe de instrumento passivo. À força pública? Não é mais do que a *maioria* com armas. Ao júri? É a *maioria* investida do direito de pronunciar sentenças: em certos casos, os próprios juizes são nomeados pela *maioria*. Por mais iníqua ou insensata que seja a medida que atinge um indivíduo, este não tem outra solução senão submeter-se-lhe<sup>38</sup>.

Do ponto de vista de Tocqueville, segundo o qual nos povos democráticos o «favor público» é tão necessário como o ar que se respira e no seio dos quais estar em desacordo com as massas é, por assim dizer, deixar de viver, não necessitando estas de recorrer às leis para vergar aqueles que não pensam como elas, e bastando-lhe desaprová-los para que a tomada de consciência da

---

<sup>38</sup> Cf. A. Tocqueville, *Da Democracia na América* [1835], Editora Principia, São João do Estoril, 2001, respectivamente Vol. II, Primeira Parte, pp. 497-498 e Vol. I, Segunda Parte, p. 301.



sua solidão e da sua impotência acabe por os acabrunhar e desesperar<sup>39</sup>, uma tal «escrita» apresenta-se simultaneamente como uma protecção do sábio (ou da minoria aristocrática) e uma protecção da maioria. Ela é uma escrita que protege *duplamente* e que, com *doblez*, responde, como tal, ao espírito hipócrita da chamada «tolerância liberal»: protege, por um lado, os «sábios» e as verdades filosóficas do consenso popular em torno de opiniões falsas; e protege, por outro, o povo e as opiniões de que este se alimenta do contacto com certas verdades que, caso fossem expostas directamente, «causariam mal a muitos»<sup>40</sup>, despertando assim o poder arbitrário e tirânico da maioria .

Por aqui se vê o modo como o trabalho de escrita da verdade «entre as linhas» requer, para Strauss, a *consciência da perseguição* como uma condição quase transcendental da veridicção do discurso. Na verdade, se a condição da perseguição, entendida como condição tendencialmente universal, é uma possibilidade para o pensamento, ou seja, se ela constitui um critério para o reconhecimento da verdade e para a sua transmissão, então, é como se o próprio pensamento afirmasse a perseguição como a sua mais genuína condição ou como se devêssemos estabelecer como imperativo a seguinte prescrição:

---

<sup>39</sup> Cf. A. Tocqueville, *Ibidem*, Vol. II, Terceira Parte, p. 776.

<sup>40</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 36.

*«Escreve (e lê) como se fosses perseguido».* Haveria, assim, uma espécie de condição transcendental do pensamento escrito que, exigindo um acesso íntegro à essência da verdade, se poderia formular do seguinte modo: *«Escreve de maneira tal que tudo aquilo que tu escrevas não possa ser lido por todos da mesma maneira e de modo a que tudo o que se dirige a cada um não seja, para esse, completamente claro».*

Com efeito, a interiorização da perseguição, para além de assinalar a existência de uma prudência política ínsita ao gesto do «sábio» (ou «erudito»), é a condição do exercício da paciência do próprio pensamento. Essa a razão por que a verdade aparece sempre onde menos se espera, sempre permanentemente deslocada e em fuga, como o efeito de um longo e árduo trabalho de resistência que constitui o carácter intrinsecamente heterodoxo do processo de verificação do discurso. Como tal, a perseguição não designa já uma situação de excepção, um acidente infeliz que obrigaria o pensamento e a sua divulgação a tomarem, por uma momentânea falta de meios, caminhos ínvios, mas, muito pelo contrário, ela é simultaneamente a condição do ensino mais autêntico e a instância necessária do aparecimento e produção da verdade.

Ao situar os esforços da sua própria investigação na longa tradição de esoterismo filosófico, segundo a qual certas verdades filosóficas e científicas não só não são acessíveis a todos, como,

sobretudo, não são boas para todos, Leo Strauss considera que a uma doutrina heterodoxa só lhe resta a forma de comunicação esotérica: ou bem que ela é exposta exclusivamente em privado, perante um público seleccionado, ou, caso seja exposta publicamente, de viva voz ou por escrito, sê-lo-á misturando-se com uma doutrina ortodoxa, sem o amparo da qual jamais ela pode tornar-se pública. Consequentemente, uma doutrina verdadeira exige, por vezes, ser exposta de maneira indirecta, dissimulada e velada no interior de uma doutrina exotérica diferente ou contígua, de modo a poder contornar não apenas a «*logica equina*»<sup>41</sup> de uma ortodoxia, mas, sobretudo, de maneira a poder ser expressa de modo tal que não possa causar mal àqueles que não estão em condições de a compreender.

Uma vez mais, também para Michel Foucault aquilo que nas «sociedades de discurso» define – através do reconhecimento das mesmas verdades e da aceitação de certas regras comuns segundo as quais o discurso pode circular e ser transmitido – a condição de pertença recíproca dos indivíduos a uma mesma doutrina (religiosa, política, científica), é o facto de o seu regime de exclusivos e de divulgação assentar no *segredo* técnico ou científico:

---

<sup>41</sup> A expressão é de Strauss. Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 23.

As “sociedades de discurso” têm por função conservar ou produzir discursos, mas isso para os fazer circular num espaço fechado, e para os distribuir segundo regras estritas, sem que os detentores do discurso sejam lesados com essa distribuição. Um dos modelos arcaicos disto é-nos dado pelos grupos de rapsodos que possuíam o conhecimento dos poemas a recitar, ou eventualmente a fazer variar e transformar; mas ainda que o fim deste conhecimento fosse uma recitação que era afinal de contas ritual, ele estava – pelos exercícios de memória, muitas vezes complexos, que implicava – protegido, defendido e conservado num grupo determinado; a aprendizagem dava acesso, ao mesmo tempo, a um grupo e a um segredo que a recitação manifestava, mas não divulgava; não se trocavam os papéis entre a fala e a escuta. Claro que já não existem semelhantes “sociedades de discurso”, com este jogo ambíguo do segredo e da divulgação. Mas não nos enganemos; mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e liberto de todo o ritual, exercem-se ainda formas de apropriação do segredo e de não-intermutabilidade<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, pp. 41-42.

Uma das razões que eu há pouco evocava como justificando a manutenção e a aplicação da distinção entre *exotérico* e *esotérico* está, evidentemente, ligada à existência dos fenómenos de ortodoxia, os quais dizem respeito não à existência, em abstracto, de uma opressão em geral, mas à forma particular e concreta que a opressão toma no domínio da *expressão pública das opiniões*. De acordo com Strauss, a experiência ensina-nos que as crenças e as opiniões não devem ser tratadas de maneira ligeira. Elas devem ser consideradas não apenas do ponto de vista da verdade, mas também do ponto de vista dos seus efeitos. Uma opinião, ou uma crença, justa pode ter efeitos funestos. Com tal, uma opinião *justa* não é necessariamente uma opinião *boa*: será, quando muito, uma opinião que pode esclarecer e guiar de maneira conveniente a acção. Por conseguinte, no que diz respeito aos efeitos políticos das opiniões, a questão não é tanto a da verdade teórica que lhes está associada, quanto, por vezes, a das consequências práticas que resultam da sua comunicação pública.

Definindo-se como uma doutrina ou uma opinião cujo reconhecimento é moralmente obrigatório para todos, sendo por isso proibido professar *em público* outras doutrinas ou opiniões, ditas heterodoxas, a ortodoxia pode, evidentemente, ser mais ou menos coerciva consoante a forma de opressão a que aparece ligada: opressão religiosa, institucional, legal, social, profissional, etc. É, essa, aliás, a razão por que o espectro do termo

«perseguição» cobre, segundo Strauss, uma diversidade de fenómenos muito ampla, que inclui, desde o tipo mais cruel, a Inquisição espanhola, até ao menos severo, como o ostracismo social ou a exclusão profissional. Seja como for, a ortodoxia define-se sempre pelos domínios que exclui, os quais, se a «arte de escrever» deve ser consequente com os seus próprios fins, necessitam de ser delimitados e contornados com precisão. É a ortodoxia, em todo o caso, que assegura, nas nossas sociedades liberais, a persistência da «arte de escrever» filosófica que Strauss tem em mente.

Consequentemente, se um autor abraça uma opinião heterodoxa, diz-nos Strauss, é preciso tomar à letra essa sua posição. É, pois, verdade que quando um homem mantém o que é comumente acreditado ou professa o que é publicamente aceite, nem sempre é uma regra certa que ele diga *exactamente* o que pensa. Precisamente por isso, quando esse mesmo homem, de *maneira séria*, mantém o contrário do que é estabelecido por lei e de modo velado ou oblíquo se declara a favor de algo a que a maioria se opõe, então há uma forte presunção de que ele diz *efectivamente* o que pensa:

Se um escritor hábil, possuindo uma consciência clara e um conhecimento perfeito da opinião ortodoxa e de todas as suas ramificações, contradiz sub-repticiamente e, por assim dizer, de

passagem, uma das pressuposições ou das consequências necessárias da ortodoxia, que em tudo o mais ele admite explicitamente e mantém, podemos razoavelmente suspeitar que ele se opõe ao sistema ortodoxo enquanto tal. Nesse caso, devemos estudar de novo todo o seu livro com muito mais cuidado e com muito menos ingenuidade do que o fizemos antes<sup>43</sup>.

Tal acontece, neste caso, podemos presumir, por ele considerar a repetição impessoal dos lugares comuns da ortodoxia como suspeita de hipocrisia.

Na sua obra *Da Democracia na América*, Alexis de Tocqueville fornece-nos um bom exemplo do modo como esta ortodoxia funciona chamando-lhe «despotismo da maioria», ou «tirania da maioria», ou ainda «império da maioria». Com efeito, Tocqueville diz-nos que na América, enquanto a maioria não se afirmou ainda, se discute; mas refere também que logo que essa maioria se pronuncia irrevogavelmente, todos se calam e que tanto os seus amigos como os seus inimigos parecem então concordar em segui-la:

Na América, a maioria encerra o pensamento dentro de um círculo de ferro. Dentro desses limites, o escritor é livre, mas

---

<sup>43</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p.32.

infeliz daquele que ouse infringi-los! Não é que tenha a recear um auto de fé, mas fica exposto a dissabores de todo o tipo e a perseguições diárias. A carreira política é-lhe vedada por se ter insurgido contra o único poder que tem a possibilidade de lha conceder. Recusam-lhe tudo, até a glória. Antes de publicar as suas opiniões, julgava ter partidários; agora que as revelou a todos, parece que já não os tem, pois aqueles que o censuram exprimem-se em voz alta e aqueles que pensam como ele, sem terem a sua coragem, calam-se e afastam-se. Ele cede, acabando finalmente por vergar-se sob o esforço de todos os dias e volta ao silêncio, como se experimentasse remorsos por ter dito a verdade.

[Nas repúblicas democráticas] O mestre já não diz: “ou pensais como eu, ou morrereis”, mas sim: “Vós tendes a liberdade de pensar de maneira totalmente diversa da minha; podeis conservar a vida e os bens, mas a partir desse dia sereis estrangeiros entre nós. Mantereis os vossos privilégios citadinos, mas eles tornar-se-ão inúteis, porque se vos quiserdes candidatar, os vossos concidadãos não vos concederão a sua confiança e se apenas lhes pedirdes a sua estima, até isso eles vos recusarão. Permanecereis entre os homens, mas perdereis o vosso direito à humanidade. Quando vos aproximardes dos vossos semelhantes eles fugirão de vós como se fôsseis um ser impuro e aqueles que acreditarem na vossa inocência, até esses vos abandonarão, pois



saberão que, caso contrário, também fugirão deles. Ide em paz, deixo-vos a vida, mas deixo-vo-la pior do que a morte <sup>44</sup>.

Evidentemente, a «arte de escrever» de, por exemplo, Espinosa, não é idêntica nem se serve das mesmas precauções retóricas da de Maquiavel, tal como a «arte de escrever» de Maquiavel não é a mesma nem usa dos mesmos procedimentos de dissimulação e ocultação de que se vale Maimónides. O que uma tal pluralidade das «artes de escrever» desde logo significa, para além, evidentemente, de tornar impossível a formalização de uma hermenêutica geral da escrita filosófica, é que uma tal «arte de escrever», encontrando-se submetida à contingência das circunstâncias que ditam a sua enunciação, só pode ser praticada e avaliada de maneira local e parcial. Com a «arte de escrever», não se trata, portanto, para Strauss, de apresentar uma hermenêutica geral de validade universal que, aplicada indiferentemente a todos os filósofos e a todas as obras, revelaria uma mesma gramática oculta inerente a toda e qualquer comunicação filosófica de conteúdos políticos.

Não. Na medida em que, segundo Leo Strauss, esses autores *escreviam como liam*, para determinar qual a «arte de escrever» presente numa dada obra ou autor, é preciso, em

---

<sup>44</sup> Cf. A. Tocqueville, *Da Democracia na América* [1835], Editora Principia, São João do Estoril, 2001, Vol. I, Segunda Parte, pp. 304-305.

primeiro lugar, determinar como é que esse autor concebe e pratica a leitura. Numa palavra, Strauss considera que «podemos adquirir um conhecimento prévio dos hábitos de escrita de um autor estudando os seus hábitos de leitor», pois, regra geral, «os escritores cuidadosos são leitores cuidadosos e *vice-versa*<sup>45</sup>. Isto significa que, se lemos com atenção, escrevemos também com atenção. E se escrevemos com atenção, exigimos ser lidos com atenção. Por isso, afirma Strauss: «Um escritor cuidadoso deve ser lido cuidadosamente. Ele não pode saber o que significa ser lido com cuidado se ele próprio não pratica uma leitura cuidadosa. A leitura precede a escrita. Nós lemos antes de escrevermos. Aprendemos a escrever lendo. Um homem aprende a escrever bem lendo bem os bons livros, lendo com um cuidado extremo os livros escritos com um extremo cuidado»<sup>46</sup>.

«Escrevemos», diz Strauss, «como lemos». Como é que devemos entender esta tese? Do seguinte modo: a maneira como supomos que o outro escreve (portanto, a maneira como nós o lemos) determina, por uma espécie de inevitável *mimésis*, o modo como, por sua vez, nós próprios escrevemos. E a maneira como nós próprios escrevemos determina, por um efeito *mimético*, tanto a maneira como julgamos que *devemos* ser lidos quanto a maneira

---

<sup>45</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p.144.

<sup>46</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 144.

como *queremos* ser lidos. Por conseguinte, a maneira como nós próprios escrevemos determina igualmente o modo como, por sua vez, o nosso próprio leitor escreverá. *Escrevemos como lemos e lemos como escrevemos*. Eis-nos, pois, perante um duplo paralelismo: entre o que lemos e o que escrevemos sobre o que lemos, e entre o que é rescrito do que já está escrito e o que escrevemos por nossa própria conta e risco. O que isto significa é que a «arte de escrever» esotérica se dá numa espécie de permanente *crise mimética*, ou seja, é como se, em função das necessidades de auto-protecção que a determinam enquanto escrita, uma tal arte apenas se pudesse dar a ler sob a forma de uma paradoxal *língua de casta*, uma língua simultaneamente *de todos e de ninguém*, que asseguraria, por isso mesmo, a transmissão – no fundo anónima e regular – da verdade sob os elos quebrados da tradição.

## II

Seja como for, o estudo straussiano da «arte de escrever» inscreve-se no quadro geral das relações entre a filosofia (*verdade*) e a política (*opinião*). Por conseguinte, para o meu propósito aqui, que é o de justificar um exame desta «arte de escrever» mostrando o modo como ele nos remete para o problema da *comunicação*

*filosófica de conteúdos políticos*, basta-me seguir uma indicação do próprio Leo Strauss, segundo a qual os recursos mobilizados pela «arte de escrever» filosófica provêm de uma fonte não directamente filosófica, a saber, da tradição antiga da arte oratória<sup>47</sup>. Considero, portanto, a «arte de escrever» de Leo Strauss a partir de um ponto de vista retórico, o que significa que a trato, a partir deste momento, como um estilo de alocução ou como um modo particular que um determinado orador encontra para se dirigir adequadamente a um auditório. É esse, aliás, o sentido da formulação espinosista da «arte de escrever» – *ad captum vulgari loqui*:

Falar de acordo com as capacidades do comum das pessoas e fazer tudo o que em nada nos impeça de alcançar o nosso objectivo. São, com efeito, grandes as vantagens que podemos obter em condescendermos, na medida do possível, com o seu nível; além disso, se assim for, darão ouvidos benévolos para escutar a verdade<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> «Pode afirmar-se, sem medo de estarmos aqui convencidos de que cometemos um grave exagero, que quase toda a tarefa preparatória para guiar o explorador neste campo está sepultada nos escritos dos retóricos da antiguidade.» Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 24.

<sup>48</sup> Cf. Espinosa, *Tratado da Reforma do Entendimento*, Edições Setenta, Lisboa, § 17, p. 30.

Como, sobre uma tal fórmula, o próprio Strauss observa: «Espinosa adaptou consciente e deliberadamente, não o seu pensamento, mas a *expressão pública do seu pensamento*, ao que o seu tempo exigia e permitia»<sup>49</sup>. Contudo, de acordo com Strauss, à «arte de escrever» de Espinosa, uma vez adaptada à capacidade de entendimento do vulgo, nada mais lhe resta senão argumentar *ad hominem* ou *ex concessio*, isto é, ela deve necessariamente ser urdida a partir de uma posição resguardada e aceitar quer os benefícios quer os prejuízos que daí resultam. Ora, uma das limitações com as quais o escritor esotérico se vê confrontado é a de, por entre afirmações metafóricas feitas para captar a atenção do vulgo, ele ter de lançar mão de contradições deliberadas a fim de, no mesmo lance, comunicar, por um lado, a verdade àqueles que são capazes de a compreender por si mesmos, enquanto, por outro, a oculta ao vulgo. Por conseguinte, na ausência de uma regra exacta e universal que, em todos os casos, nos permita decidir com certeza qual das várias afirmações contraditórias enunciadas por Espinosa expressa a sua verdadeira opinião, deve-se, segundo Strauss, seguir a seguinte regra:

Se um autor admite, ainda que ocasionalmente, que fala “segundo a maneira dos homens” e faz afirmações contraditórias

---

<sup>49</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 192.

sobre um assunto, a afirmação que contradiz o ponto de vista do vulgo deve ser considerada como a sua verdadeira opinião; e não apenas isso, mas também que toda a afirmação de um tal autor que concorda com os pontos de vista vulgarmente considerados como sagrados ou autorizados, deve ser descurada como irrelevante ou, pelo menos, deve ser considerada suspeita, mesmo se ela nunca é contraditada pelo autor<sup>50</sup>.

A aplicação deste preceito na leitura de textos que encerram um ensino esotérico afigura-se tanto mais necessária quanto é verdade que o carácter, por vezes alusivo e elíptico do estilo de Espinosa, deixa entrever que tanto o uso intencional de contradições como as afirmações feitas sob reserva são muitas vezes significativas não tanto pelo que elas efectivamente afirmam, quanto pelas negações que implicam:

A regra adequada para a leitura do *Tratado Teológico-Político* é a de que, em caso de contradição, a afirmação que mais se opõe ao que Espinosa considera ser a opinião do vulgo deve ser tida como aquela que expressa a sua verdadeira opinião; mais do que isso, mesmo uma implicação necessária de carácter heterodoxo

---

<sup>50</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, *Ibidem*, p. 177.

deve ter precedência sobre uma afirmação contrária que nunca é explicitamente contraditada por Espinosa<sup>51</sup>.

Mas como decifrar, de facto, não apenas a «expressão pública» do pensamento de Espinosa, mas o verdadeiro pensamento de Espinosa? Como descobrir a sua doutrina esotérica, se de doutrina esotérica aqui se trata? Um dos méritos de Leo Strauss foi o de examinar esta questão com rigor e precisão.

No estudo que temos vindo a referir, intitulado «Como estudar o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa», Leo Strauss fornece-nos algumas das chaves com as quais nos devemos munir se queremos de facto abrir as páginas lacradas de textos selados pela «arte de escrever». Aí distingue o nosso autor entre *interpretação* e *explicação*:

Com a interpretação designa-se a tentativa de saber o que o locutor disse e como é que ele compreendeu efectivamente o que disse, quer ele tenha expressado explicitamente essa compreensão ou não. Com a explicação designa-se a tentativa de conhecer as implicações daquilo que esse homem disse, das quais ele não tinha consciência<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 186.

<sup>52</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 143.

Nos termos de Strauss, a *explicação* procura compreender o autor melhor do que o próprio autor se compreendeu a si mesmo. Para Strauss, compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu a si mesmo, consiste em relacionar aquilo que esse autor disse com motivos dos quais ele não tinha consciência. Assim, a pretensão, por parte daquele que interpreta, de que uma determinada afirmação daquele que é interpretado seja a expressão inconsciente de um desejo, o sintoma de uma dada forma de existência de uma sociedade, ou a manifestação empírica de uma determinada situação histórica, é do âmbito da *explicação*. É, por aqui, já evidente, que a *interpretação* deve preceder a *explicação*: «Se a explicação não se funda numa interpretação adequada, ela será uma explicação, não do enunciado que deve ser explicado, mas de uma ficção da imaginação do historiador»<sup>53</sup>. De igual modo, é evidente que, na *interpretação*, a compreensão do significado explícito de um enunciado deve preceder a *compreensão* do que o autor conhecia mas que ele não disse explicitamente: não podemos dar conta, ou pelo menos não podemos provar, que um determinado enunciado é uma mentira antes de termos compreendido o próprio enunciado. Por conseguinte, Strauss considera que a compreensão das palavras ou dos pensamentos de um outro homem, compreensão cuja verdade

---

<sup>53</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 143.



deve poder ser demonstrada, se funda necessariamente na interpretação exacta das suas afirmações explícitas. Compreender, ou seja, *exercer a interpretação*, é, portanto, procurar determinar com certeza o que o autor disse, e como é que ele compreendeu verdadeiramente o que disse, quer ele tenha explicitado totalmente a maneira como ele próprio se compreendia a si mesmo ou não.

Uma tal exactidão, porém, significa diferentes coisas, consoante a especificidade dos casos. Se, nalguns casos, a interpretação exacta requer uma avaliação ponderada e uma pesagem cuidadosa de todas as palavras usadas pelo autor, em outros, por exemplo, no caso de uma nota de circunstância feita por um pensador ou por um orador medíocre, um tal zelo constituiria, evidentemente, um procedimento tão vazio quanto inútil<sup>54</sup>. Donde que Strauss insista na ideia, já atrás apresentada, segundo a qual para se saber que grau ou que espécie de exactidão é requerida para a compreensão de um determinado escrito, precisamos de conhecer primeiro os hábitos de escrita do autor. Vimos também como este conhecimento conduz Strauss à consideração de que os autores prudentes *escreviam como liam*. Vejamos agora o que Strauss tem concretamente para nos dizer sobre o caso da escrita esotérica de Espinosa:

---

<sup>54</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, pp. 143-144.

Para estabelecer de que maneira nós devemos ler Espinosa, faríamos bem em dar uma vista de olhos às regras que ele seguiu para ler a Bíblia. [...] Espinosa, que considerava a Bíblia um livro rico em contradições, exprimiu esta opinião num livro que abunda ele próprio em contradições. Devemos procurar saber se o seu tratamento das contradições bíblicas não nos servirá de um certo auxílio para a compreensão do seu próprio livro. Devemos limitarmo-nos ao que ele tem a dizer sobre as contradições entre as afirmações não metafóricas de um único e mesmo autor. A sua regra é a de que, em tais casos, devemos suspender o nosso próprio juízo sobre o que o autor pensa do assunto em questão, a menos que possamos mostrar que a contradição se deve à diferença da situação ou aos diferentes destinatários das duas afirmações contraditórias<sup>55</sup>.

Seja como for, pode dizer-se que, de acordo com a concepção hermenêutica inerente à «arte de ler entre as linhas» defendida por Leo Strauss, compreender é sempre procurar ter a certeza do que o autor *quis* dizer.

Ora, de uma tal distinção entre *interpretação* e *explicação* decorrem duas regras de leitura e um problema. Primeira regra:

---

<sup>55</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, respectivamente p. 144 e p. 176.

antes de *explicar* é preciso *compreender*; toda a explicação deve assentar numa «interpretação» exacta e precisa do que o autor escreveu. Segunda regra: antes de determinar o que o autor *quis* dizer, é necessário determinar exactamente o que ele literalmente *disse*. Isto significa que, para «interpretar», a determinação do implícito só pode seguir o sentido literal. Por exemplo, antes de afirmar que uma frase deve ser tomada de maneira irónica, e para que tal se possa fazer, é preciso determinar com exactidão o sentido literal.

Mas, o que é que nos autoriza a procurar, numa determinada obra, uma doutrina esotérica? A questão não é simples. Porque, se se trata de *compreender um autor tal como ele próprio se compreendeu a si mesmo*, então impedimo-nos, acto contínuo, de “descobrir” no seu livro qualquer outra coisa que não aquilo que o autor *quis* pôr nele. Contudo, como não nos podemos contentar com presunções, e uma vez que existem razões objectivas para o constrangimento, razões efectivas que fazem com que um autor deva expor uma doutrina heterodoxa dissimulada e velada numa posição ortodoxa, seria contraditório que o autor, explicitando as regras que compõem o seu estilo, avisasse os leitores da sua intenção de expor concepções heterodoxas, perigosas ou proibidas. O problema diz, portanto, respeito aos equívocos que se levantam aquando da passagem do sentido literal às *intenções* do autor. Terreno difícil este, porquanto nenhum autor

poderá alguma vez controlar todos os efeitos das suas palavras, e certamente menos ainda o modo como os vindouros interpretarão as suas *intenções*. Como neste passo refere Yirmiyahu Yovel, num apontamento sobre o ponto de vista de Strauss e as suas limitações,

Quase que por definição, o equívoco deve prestar-se também a uma interpretação estritamente literal. Isto delimita a força de determinados aspectos textuais quando se procura determinar se um equívoco foi intencional. [...] Em última análise, no entanto, e inevitavelmente, é necessária a intervenção de um elemento de reconhecimento directo, graças ao qual a linguagem equivocadora se identifica apenas quando com ela nos confrontamos no texto. [...] É tão absurdo negar a existência da linguagem equívoca como persegui-la por detrás de qualquer expressão. Por outro lado, uma fidelidade religiosa à interpretação literal de nada nos vale. O conhecido lema “sejamos fiéis ao que o autor disse” dificilmente nos tirará do círculo equivocador, porquanto, se o autor teve em mente um equívoco, então a nossa leitura literal ser-lhe-á infiel<sup>56</sup>.

Como pensar, então, o estatuto desta linguagem dupla que trai, no caso do *Tratado Teológico-Político* do marrano Espinosa a que aqui se refere Yovel, mas também em qualquer outra

---

<sup>56</sup> Cf. Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*, Imprensa-Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1993, pp. 154-155.

formulação esotérica de uma doutrina, um fenómeno existencial mais profundo: o de uma vida vivida a dois níveis, um interior e outro exterior, um velado e outro desvelado, um privado e outro público? O problema seria absolutamente insolúvel se não estivéssemos perante doutrinas racionais.

De acordo com Yirmiyahu Yovel, Espinosa foi um grande mestre da linguagem dupla e do equívoco. Falou a diferentes audiências de diferentes modos, usando a mesma frase ou expressão em sentidos vários, mascarando a sua verdadeira intenção a alguns e desvelando-a a outros: «Passava uma mensagem oculta a quem fosse capaz de a captar, usando uma expressão cujo sentido literal lhe era completamente oposto, deste modo iludindo o leitor inocente»<sup>57</sup>.

Mas a mestria espinosista do equívoco e da linguagem dupla, a arte de jogar o sentido manifesto contra o significado oculto, decifrando mensagens escondidas, usando várias vozes ao mesmo tempo, ou, como leitor, invertendo a intenção declarada dos autores ou inferindo informação ilícita de textos escritos sem qualquer intenção de a veicular, serve, em Espinosa, o pedagógico e racional propósito de conciliar dois imperativos em conflito: o de provocar uma conversão racional naqueles que, de entre a multidão, de tanto se mostrarem capazes, e o de ocultar a sua verdadeira mensagem àquela parte da multidão a quem ela não

---

<sup>57</sup> Cf. Yirmiyahu Yovel, *Ibidem*, p. 37.

aproveitará e que poderá mesmo ameaçá-lo por tê-la expressado. Enquanto homem racional, o filósofo deve, pois, ajudar a educar o primeiro grupo e evitar provocar o segundo. Por isso usa Espinosa um discurso diferenciado que a diferentes subgrupos fala em diferentes vozes, ainda que oficialmente se dirija a todos do mesmo modo. Segundo Yovel, o uso retórico da linguagem ter-se-ia elevado em Espinosa ao nível de uma autêntica arte:

Usando ideias inadequadas, o uso retórico da linguagem ajusta-se ao espírito do público a quem se dirige. O seu propósito é afectar a imaginação de modo a produzir efeitos desejáveis (isto é, semi-rationais) na percepção, nas emoções e sobretudo na conduta da audiência. Espinosa atribui três funções capitais ao uso retórico da linguagem: uma passiva ou defensiva; uma outra activa e até agressiva; e uma terceira construtiva e hermenêutica<sup>58</sup>.

Analisemos estas funções. A primeira, confrontada com a presença de uma multidão – que não só não sabe o que é bom para si, como «combate tão corajosamente pela sua servidão como se da sua salvação se tratasse»<sup>59</sup> – e com a questão ética de saber como

---

<sup>58</sup> Cf. Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*, Imprensa-Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1993, p. 146.

<sup>59</sup> Cf. Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, Imprensa-Nacional – Casa da Moeda, tradução, introdução e notas de Digo Pires Aurélio, Lisboa, 2004, Prefácio, p. 127.

conduzi-la, deve usar a linguagem de um modo defensivo, prudente, mascarando os seus verdadeiros objectivos e intenções e transmitindo apenas a alguns mensagens tácitas ao mesmo tempo que no mesmo texto ou expressão ilude outros; a segunda, conhecedora de que a razão é incapaz de provar junto do vulgo a sua superioridade e, portanto, de instituir nele uma comunicação verdadeiramente racional, mas consciente de que tem, em última análise, necessidade de a afirmar, deve ser capaz de construir uma ponte semi-racional que permita à multidão dissipar a superstição e o medo. Usando uma linguagem dupla, o filósofo pode ajustar à multidão o estilo do seu discurso, mantendo-o embora a um nível em que as suas afirmações são filosoficamente verdadeiras. Como Strauss observa:

No *Tratado Teológico-Político*, enquanto o vulgo escuta, Espinosa dirige-se a potenciais filósofos de uma certa espécie. Por conseguinte, ele fala de um modo tal que o vulgo não compreende o que ele quer dizer. É por esta razão que ele se expressa de maneira contraditória: os que se sentem chocados com as suas afirmações heterodoxas serão sossegados por fórmulas mais ou menos ortodoxas. [...] Não é, portanto, enganador, dizer que no

*Tratado Teológico-Político* as afirmações ortodoxas são mais evidentes do que as afirmações heterodoxas<sup>60</sup>.

Esta dualidade, este «equilíbrio impossível» entre afirmações ortodoxas e afirmações heterodoxas, permite a Espinosa ser eficaz sem ser totalmente enganador: «*Sei que estas palavras [os termos filosóficos] têm outro sentido, no uso comum. Mas o meu objectivo não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e designar as coisas por vocábulos cuja significação usual não seja completamente oposta àquela que desejo dar-lhes*»<sup>61</sup>; a terceira, fazendo um uso hermenêutico da metáfora e do equívoco, deve contribuir para instaurar junto da multidão uma imaginação semi-racional, já que permanecendo a maioria no domínio das paixões, a imaginação deve ser reorganizada como imitação exterior da razão.

Em suma, quer a metáfora, quer o equívoco, quer ainda os termos filosóficos, são usados defensivamente enquanto instrumentos de prudência; ofensivamente, como armas destinadas a subverter a superstição e o medo; e construtivamente, como instrumentos hermenêuticos que contribuem para constituir a

---

<sup>60</sup> Cf. Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, respectivamente p. 184 e p.185.

<sup>61</sup> Cf. Espinosa, *Ética*, III, «Definições das Afecções», 20, expl., Atlântida Editora, Coimbra, 1962, p. 173.



imaginação reformada, imaginação semi-razional, que Espinosa concebe como um programa positivo para a multidão.

### III

Sugeria, há pouco, que a «arte de escrever» dos filósofos implicava tanto a existência de determinadas relações entre a filosofia e a opinião como, sobretudo, a avaliação dessas relações e o modo como elas afectam quer o estatuto da filosofia, quer o estatuto da opinião. Contudo, ao escolher agora um ponto de vista retórico que privilegia o conceito de «opinião» como uma *noção comum a um auditório*, ao aceitar, portanto, uma definição retórica da «arte de escrever» entendida como adaptação da alocução (no sentido de Espinosa) às expectativas comuns de um *auditório* – que em Strauss é um conjunto privilegiado de leitores –, não posso deixar de estabelecer uma certa relação entre a alocução e essa noção comum, tal como não posso ignorar a existência de uma relação necessária entre a alocução e o *senso comum, senso comum* sem o qual, aliás, a comunicação da própria «opinião» seria impossível. Por outras palavras, ao determinar retoricamente as relações entre a filosofia e a opinião e ao isolar os pressupostos pragmáticos implicados na alocução, é a própria «arte de escrever»

que deve agora ser compreendida do ponto de vista de uma *retórica* e de uma *pedagogia da filosofia*.

É sob esta perspectiva que apelo agora a Quintiliano a fim de elucidar o sentido da existência de duas espécies de *exórdios* na alocução retórica: o *principium*, propriamente dito, e a *insinuatio*<sup>62</sup>. Quintiliano diz-nos que quando a aparência da causa que se defende não parece suficientemente honrosa ou digna, o orador deve ser capaz de se insinuar sub-repticiamente no espírito do juiz. Isto significa que o exórdio não se reduz apenas ao *incipit* do discurso, mas que é também a maneira como, em função de um auditório, o conjunto do discurso pode ser articulado a fim de comunicar alguma coisa de maneira indirecta. Diferentemente do simples exórdio, e precisamente porque não é visível, imediata e directa, à insinuação não basta apenas garantir a simpatia do auditório, ela deve sobretudo proteger o orador da previsível hostilidade do auditório. É neste sentido que se pode afirmar que a *insinuatio* é uma *captatio benevolentiae* que o orador dissimula nas palavras com que se dirige ao auditório. Aplica-se aqui a frase de George Berkeley, segundo a qual, «*We ought to think with the learned, and speak with the vulgar*» (Devemos pensar como os doutos e falar como o vulgo)<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. Quintilien, *Institution oratoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1975-1980, 7 vol, IV, 1, § 5, pp. 28-29.

<sup>63</sup> «[...] De aí ser impossível mesmo ao raciocínio mais rígido e filosófico alterar o carácter e o génio da língua falada a ponto de nunca dar aso a sofistas de achar

Contudo, como nos ensinou Chaim Perelman, a situação da alocação especificamente filosófica perante um público não especialista em assuntos filosóficos levanta problemas intensamente filosóficos:

Enquanto o especialista, dirigindo-se a uma sociedade de cientistas, e o padre, pregando na sua igreja, sabem sobre que teses podem fundar a sua exposição, o filósofo encontra-se numa situação infinitamente mais difícil. Pois dirigindo-se o seu discurso, em princípio, a toda a gente, ao auditório universal composto por todos aqueles que estão dispostos a ouvi-lo e que são capazes de seguir a sua argumentação, ele não dispõe, como o cientista ou o padre, de um conjunto de teses filosóficas admitidas por todos os membros do seu auditório. É por essa razão que, mesmo se as teses invocadas não foram objecto da adesão explícita de todos os membros do auditório universal – coisa impossível de obter – ele procurará, todavia, factos, verdades e valores universais que, em princípio, se impõem a todo o ser de razão suficientemente esclarecido. É a este propósito que o filósofo apelará ao *sensu comum* ou para a *opinião comum*, para a intuição ou para a evidência, presumindo que cada membro do auditório universal faz

---

dificuldades e inconsistências; mas um leitor sério e simples buscará o sentido pelo fim e teor da conexão do discurso, perdoando os modos imperfeitos de falar, tornados inevitáveis pelo uso.» Cf. George Berkeley, *Tratado do Conhecimento Humano*, tradução e prefácio de Vieira de Almeida, Editora Atlântida, Coimbra, 1974, p. 46.

parte desta comunidade à qual o orador faz alusão, que tem as mesmas intuições e partilha as mesmas evidências<sup>64</sup>.

Para Perelman, a originalidade da alocução especificamente filosófica deve-se, como vemos, ao facto de ela se dirigir a um auditório universal. Contudo, é precisamente a distinção entre os discursos que se dirigem a alguns e os que seriam válidos para todos, que permite a Perelman distinguir o discurso *persuasivo* do discurso *convincente*. Ora, a filosofia é, segundo Perelman, um discurso *convincente*, e não um discurso *persuasivo*, uma vez que as suas premissas e os seus argumentos são «universalizáveis, isto é, aceitáveis, em princípio, por todos os membros do auditório universal»<sup>65</sup>. A alocução filosófica encontra-se, portanto, nos antípodas daquilo que se passa com o discurso dirigido a apenas alguns, que é um discurso de simples persuasão, já que não utiliza argumentos universalizáveis, mas argumentos exclusivamente adaptados às expectativas muito particulares de um auditório particular.

Seja como for, a verdade é que a alocução especificamente filosófica implica, para Perelman, a presunção de um *sensu comum*. Em suma, a alocução filosófica, mesmo quando se dirige «a toda a gente», é uma maneira de falar que se conforma e adapta

---

<sup>64</sup> Cf. Chaïm Perelman, *O Império Retórico – retórica e argumentação*, Edições Asa, Porto, 1993, p. 36.

<sup>65</sup> Cf. Chaïm Perelman, *Ibidem*, p. 37.

à capacidade do *sensu comum*. Num certo sentido, a hipótese da «arte de escrever» poderia, pois, ser considerada como uma variação ou como uma modificação desta alocação filosófica. E digo num certo sentido porque, para Strauss, o esoterismo filosófico contido na «arte de escrever» não apenas se dirige a um auditório muito particular – é ele que, dada sua própria natureza, o exige. «O esoterismo» – afirma Strauss – «funda-se na assumpção de que existe uma divisão rígida da humanidade numa minoria inspirada ou inteligente, e numa maioria sem inspiração ou estúpida»<sup>66</sup>.

Por conseguinte, a prática esotérica, através da qual se assinala a existência de um “segredo” que não deve ser revelado publicamente, mas cujo gesto constitui um símbolo mediante o qual é possível reconhecer aqueles a quem ela se dirige, remete para a ideia de uma eleição natural e de uma nobreza inata dos seus praticantes. Tal significa que esse auditório particular pressuposto pela straussiana «arte de escrever» é composto por aqueles jovens filósofos que, estudando e reflectindo, ainda se encontram presos aos preconceitos comuns, embora sejam já capazes de escutar e aprender qualquer coisa do que lhes é dito, mesmo se de maneira inadequada. Deste ponto de vista, na ideia da «escrita entre as linhas» já não se trata apenas da necessidade de uma escrita a

---

<sup>66</sup> Cf. Leo Strauss, “The Literary Character of the *Guide for Perplexed*”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 59.

vários níveis nem tão-só de uma ocultação intencional do que poderia ser revelado, ou seja, não se trata somente da capacidade de falar de modos diferentes a pessoas diferentes e a cada um segundo a sua própria linguagem e conhecimentos. Com uma tal escrita estamos já perante o instrumento regulador daquilo a que Strauss chama a «educação liberal», uma educação reservada apenas a uma aristocracia “natural” do pensamento.

Sintonizado com Strauss, está, neste particular, um autor como Alexandre Kojève, para quem a *escrita reticente* assume um elevado valor pedagógico. Com efeito, falando do Imperador Juliano, *o Apóstata* (361-363), escreve Kojève:

Ele não podia abandonar a pedagogia filosófica: dirigindo os seus próprios escritos apenas a adultos de uma elite, cuidava para que se não interrompesse a tradição do que para ele era a verdade (discursiva). A ironia *camuflada*, que escapa ao vulgo, permite precisamente pôr à prova os espíritos fortes que estão preparados para a compreender sem que com ela se escandalizem, e que, por esta razão, demonstram que não são tão prisioneiros dos preconceitos ao ponto de não serem capazes de receber, talvez com utilidade, um ensinamento filosófico que, por outro lado, lhes será ministrado entre as linhas, em virtude do mesmo duplo motivo – serem *postos à prova e de forma secreta*. [...] A própria *camuflagem* que serve para esconder do vulgo o verdadeiro

significado do que se diz, deve chamar a atenção dos eleitos e incitá-los à reflexão filosófica<sup>67</sup>.

Por conseguinte, uma tal «arte de escrever», apoiando-se numa sabedoria filosófica contida, exige, evidentemente, a precaução e a dissimulação retóricas, pois a mediação da escrita (ou a da voz) nunca é neutra. Mas como essa «arte de escrever» se funda numa espécie de acordo secreto entre o escritor e o leitor, ela deve permitir que o leitor (ou ouvinte) adivinhe pelo menos metade do que o escritor (ou orador) quis dizer, sem que, com isso, o escritor (ou orador) deva, por sua vez, temer não ser compreendido, pois há que contar sempre quer com a ignorância, quer, sobretudo, com a malignidade do leitor, a qual vai frequentemente muito mais longe do que o escritor previu. Por conseguinte, uma tal arte não se dirige nem aos sábios, nem aos completamente insensatos, mas aos jovens filósofos capazes de fazer progressos na filosofia, jovens suficientemente despertos para poderem seguir o fio da argumentação sem que se deixem distrair pelos ornamentos da retórica:

---

<sup>67</sup> Cf. Alexandre Kojève, *O Imperador Juliano e a arte da escrita*, citado em Fabio Raimondi, in “En el umbral del bien y del mal”, *Res Publica – Revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, nº 8, Año 4, Junio, 2001, p. 114.

Aqueles a quem estes livros verdadeiramente se dirigem não são nem a maioria dos não filósofos, nem o filósofo perfeito enquanto tal, mas os jovens que podem vir a ser filósofos: os filósofos em potência devem ser conduzidos passo a passo, dos pontos de vista populares que são indispensáveis para qualquer propósito prático ou político, até à verdade pura e simplesmente teórica, sendo guiados por certos aspectos confusos da apresentação do ensino popular – obscuridade do plano, contradições, pseudónimos, repetições inexactas de juízos anteriores, expressões estranhas, etc. Tais aspectos não perturbarão o sono dos que não são capazes de ver a floresta por detrás das árvores, mas constituirão acutilantes estorvos para aqueles capazes de a ver. Todos os livros deste género devem a sua existência ao amor do filósofo maduro pelos cachorrinhos da sua raça, pelos quais, ele, por sua vez, deseja ser amado: todos os livros exotéricos são “discursos escritos inspirados pelo amor”<sup>68</sup>.

A principal diferença entre as concepções de Strauss e de Perelman a respeito do estatuto da alocação filosófica, deve-se ao facto de, para Strauss, ser *sobretudo* quando aparenta dirigir-se «a toda a gente» que ela se adapta a certas opiniões, apresentadas, justamente, como as mais comuns. Pois se não é preciso fazer

---

<sup>68</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 36.



nenhum uso da razão tanto para *rejeitar* uma nova opinião como para *adoptar* uma opinião que é comum, já para *abandonar* uma opinião comum ou para *receber* (*ter*) uma nova opinião, é certamente necessário fazer algum uso da razão. Donde, a necessidade, para o filósofo, se não deseja dizer o que não pensa, de não falar na mesma linguagem em que os outros falam. Pois embora ele não vá dizer nunca tudo o que pensa, também jamais dirá aquilo que não pensa. No limite, talvez a diferença existente entre as duas concepções possa ser descrita como a de uma atitude de desconfiança (Strauss) e de confiança (Perelman) face ao *sensu comum*.

Contudo, a «arte de escrever» de Leo Strauss não é exactamente uma pura política da filosofia, nem mesmo um uso prudente de “nobres mentiras”, mas uma dissimulação da qual devem existir índices explícitos. Uma tal dissimulação parcial não é, por isso, contingente, mas induzida pelo próprio facto de que alguma coisa é exposta a alguém. Por conseguinte, a dissimulação é sempre feita em função de uma não-dissimulação, no sentido em que a «arte de escrever» apenas pode ocultar aquilo que não pode ser compreendido de maneira directa, o que pressupõe, claro está, que a «arte de escrever» deva sempre dar a entender alguma coisa ao seu auditório – caso contrário, melhor seria que o filósofo que a pratica ficasse calado. Como, a este propósito, observa Francis Bacon, antecipando, de algum modo, alguns dos limites com os

quais a «arte de escrever» esotérica a que se refere Strauss deve ser confrontada:

Há três graus na arte do homem se esconder e dissimular. O primeiro é a cautela, reserva e segredo; quando o homem desaparece sem ser observado, ou quando impede que o tomem tal qual é. No segundo, a dissimulação é negativa; quando o homem deixa cair sinais e argumentos de que não é o que é. No terceiro, a simulação é afirmativa; quando o homem industriosa e expressivamente finge e pretende ser o que não é. [...] Aquele que quer ser discreto tem de ser em certo grau um dissimulador. Não o deixam conservar-se discreto sem que a balança penda para qualquer lado. Assediam-no tanto com perguntas, puxam-no, empurram-no, que a não ser que permaneça num silêncio absurdo, tem por fim de se mostrar inclinado para um dos caminhos; e se não falar, será tão mal julgado pelo seu silêncio como o seria pelo seu discurso. Quanto aos equívocos ou às frases oraculares, são coisas que não se mantêm por muito tempo. De maneira que ninguém pode ser discreto, excepto se der certa largueza à dissimulação, a qual não é senão, a bem dizer, as saias ou a cauda da discrição<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Cf. Francis Bacon, *Ensaios* [1597], Guimarães Editores, Lisboa, 1952, pp. 53-55.

Deste ponto de vista, o cuidado que a «arte de escrever (ou falar)» põe em se fazer entender por um «público» constituído por leitores atentos (ou por um auditório interessado) leva a que se determine o que pode e o que não pode ser dito, o que pode e o que não pode ser entendido directamente, e, num grau superior, sobretudo o que pode e o que não pode ser compreendido indirectamente. Pois apesar de a dissimulação, quando tomada no seu correcto significado, não ser senão um «véu composto de trevas honestas e de decoros forçados, de que se não forma o falso, mas com o qual se dá algum repouso à verdade, para demonstrá-la a seu tempo», ela é, no dizer do seu grande teórico seiscentista Torquato Accetto, «uma profissão da qual não se pode fazer profissão senão na escola do próprio pensamento, pois se alguém usasse a máscara todos os dias, seria mais notado que qualquer outro pela curiosidade de todos»<sup>70</sup>. Essa a razão, conclui Accetto, por que «dos excelentes dissimuladores, que existiram e existem, não há notícia alguma»<sup>71</sup>.

Como que quer que seja, a alocução filosófica é necessariamente preenchida pelas *noções comuns* do auditório. Com o seu exercício procura-se transformar os obstáculos das noções comuns do auditório em meios de um acordo com vista à admissão de um argumento ou verdade filosófica superiores. Essa

---

<sup>70</sup> Cf. Torquato Accetto, *Da dissimulação honesta* [1641], Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001, p. 18.

<sup>71</sup> Cf. Torquato Accetto, *Ibidem*, p. 20.

a razão por que a existência de uma íntima conexão entre a alocação e as noções comuns, permite, desde logo, circunscrever a «arte de escrever» como um refinamento elitista na tradição da retórica da filosofia.

Mas o que é, afinal, uma *noção comum*, e em que consiste, ao certo, essa figura estóica da *prolepse* que aparenta ser inseparável quer de qualquer situação retórica, quer também do que técnica e especificamente de retórico está pressuposto na «arte de escrever»? É isso que agora devo averiguar.

Com efeito, o conceito de *prolepse* tem não apenas a vantagem de introduzir uma continuidade entre o preconceito e a *noção comum*, apresentando o *sensu comum* como uma antecipação confusa da verdade filosófica, como permite igualmente conceber uma acomodação pragmática do discurso a um auditório. Ao fazer um uso técnico das *noções comuns*, o filósofo-orador não mente ao seu público. Pelo contrário. Apelando aos preconceitos e ao *sensu comum* do auditório, ele promove, desse modo, uma verdade superior. Por conseguinte, ao estabelecer uma continuidade e uma graduação entre a *filosofia* e a *opinião* (nos termos de Espinosa, ao fazer a ligação entre a *razão* e a *imaginação*), a *prolepse*, enquanto antecipação comum daquilo que apenas o filósofo compreende verdadeiramente, garante um contacto com o público de um auditório, desse modo o conquistando para a causa filosófica. Do ponto de vista de

Espinosa, isto significa que se o homem não *nasce* racional, ele pode, contudo, *tornar-se* racional graças a um uso adequado da imaginação que desse modo organiza e selecciona os bons encontros capazes de inspirarem no homem paixões alegres e aumentar quer a sua força *comum* de *existir* e *agir* quer a sua capacidade *comum* de *pensar* e *conhecer*. Por meio de um uso adequado da *prolepse* ou *noção comum*, isto é, desenvolvendo a percepção da *utilidade* mediante o reconhecimento consciente do que os homens têm em *comum*, o filósofo contribui para o estabelecimento e desenvolvimento de uma *concordia* natural dos homens uns com os outros.

Com efeito, as *noções comuns* são sempre as noções comuns de um *público*. Por conseguinte, é nas modalidades do seu uso que podemos pensar tanto a relação do filósofo com o *esfera pública* quanto o modelo de uma comunicação prudente, uma comunicação reservada, da filosofia perante o *senso comum*. Por essa razão pode Gilles Deleuze referir-se à função do conceito de *noção comum* no sistema de Espinosa, observando que o seu sentido é mais biológico do que matemático:

Em resumo, a *noção comum* é a representação de uma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição. [...] Enquanto a geometria não capta senão as relações *in abstracto*, as *noções comuns* permitem que as capturemos tais

como são, isto é, tal como estão necessariamente incarnadas nos seres vivos, com os termos variáveis concretos entre os quais se estabelecem. É neste sentido que as noções comuns são mais biológicas do que matemáticas<sup>72</sup>.

À luz destas observações sobre o conceito estóico (mas também espinosano) de *prolepse* ou *noção comum*, como reavaliar agora a relação entre a filosofia (verdade) e a política (opinião) pressuposta na «arte de escrever»? Como manter ao mesmo tempo uma *oposição* radical entre a sabedoria do filósofo e a insensatez da opinião, e uma *continuidade* – através das «noções comuns» ou por meio da figura do «jovem filósofo capaz de fazer progressos» – entre a opinião e a filosofia? Ora, esta incoerência desaparece imediatamente a partir do momento em que descobrimos que a continuidade *relativa* entre a opinião e a filosofia é a condição necessária para o projecto de uma *educação filosófica*. Com efeito, Leo Strauss considera que, nas nossas sociedades liberais, a «arte de escrever» se apresenta sob a forma de uma «arte de ler», e que é precisamente nessa «arte de ler» que consiste a «educação filosófica». Como ele diz:

---

<sup>72</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, les Éditions du Minuit, 1981, p. 132.

[Os filósofos] sentem que a educação é a única resposta para a questão eternamente presente, a questão política por excelência: a questão de saber como reconciliar uma *ordem* que não seja *opressão* com uma *liberdade* que não seja *licença*<sup>73</sup>.

É esta questão que se põe ainda hoje, mesmo numa sociedade liberal. A «arte de ler», compreendida como educação, é a resposta à questão política por excelência.

Mas a atitude mais frequente de Leo Strauss é a de negar com firmeza a existência de qualquer continuidade entre a opinião e a filosofia. Num pequeno texto intitulado *Sobre uma arte de escrever esquecida*, no qual responde às objecções entretanto levantadas à sua obra *A perseguição e a arte de escrever*, Strauss relaciona a «arte de escrever» precisamente com a oposição entre a filosofia e a opinião:

A opinião é o elemento da sociedade; a filosofia ou a ciência é, por conseguinte, a tentativa de destruir o elemento no qual a sociedade vive, e, assim, ela põe em perigo a sociedade. Consequentemente, a filosofia ou a ciência deve permanecer o domínio reservado de uma pequena minoria, e os filósofos ou os sábios devem respeitar as opiniões sobre as quais a sociedade

---

<sup>73</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 37.

assenta. *Respeitar as opiniões é muito diferente de as aceitar como verdadeiras*<sup>74</sup>.

Nesta última frase, que nos dá a ver o conflito permanente entre a cidade e a filosofia, poderíamos, sem dúvida, pressentir a razão por que muitos filósofos são levados à prática da «arte de escrever». Ela é, afinal, o sinal de uma ruptura entre a filosofia e a cidade e mostra também o lugar reservado ao filósofo por uma cidade na qual a filosofia perdeu os direitos de cidadania. Mas é precisamente porque o filósofo não pode viver sem comunicar as verdades que conhece, mesmo se são heterodoxas, e porque a natureza da verdade e da razão filosóficas exigem ser partilhadas, que ele leva a política verdadeiramente a sério e não pode eximir-se à comunicação (*exotérica – esotérica*) das suas descobertas. Leo Strauss entende, por isso, que a «arte de escrever» responde a uma dificuldade real: aquela que se põe quando, sob um qualquer regime de censura ou de ortodoxia, a comunicação da verdade filosófica ou científica é proibida ou limitada. Trata-se, para Strauss, de, com as armas do pensamento, lutar de modo a assegurar as condições políticas e sociais da comunicação da verdade, trata-se de não sacrificar a verdade, de não renunciar à

---

<sup>74</sup> Cf. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?* [1959], PUF, Paris, Leviathan, 1992, p.213.



verdade – qualquer que seja o constrangimento que impenda sobre a sua transmissão.

Mas com a «arte de escrever», e com a pequena minoria de livres-pensadores a quem ela se destina, estabelecem-se já as bases de uma educação filosófica que alarga a comunicação da verdade, inicialmente dirigida a um pequeno círculo de «amigos racionais»<sup>75</sup>, a uma comunidade virtual de leitores perspicazes:

Esta literatura dirige-se, não a todos os leitores, mas apenas aos leitores inteligentes e dignos de fé. Ela possui todas as vantagens da *comunicação privada* sem partilhar a sua maior desvantagem – atingir apenas as relações do escritor. Ela possui todas as vantagens da *comunicação pública* sem ter a sua maior desvantagem – a pena capital para o seu autor<sup>76</sup>.

Esta forma intermediária entre o público e o privado é característica da comunicação escrita quando ela dá lugar a uma verdadeira leitura. Com efeito, a escrita é essencialmente pública, mas a leitura – sobretudo depois de Gutenberg – permanece fundamentalmente privada: é aqui que a «arte de escrever»

---

<sup>75</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 23.

<sup>76</sup> Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 25.

acumula e concentra as vantagens da *comunicação pública* e da *comunicação privada*. Contudo, se intensificarmos a oposição entre a *minoría* e a *maioría* a «arte de escrever torna-se absurda. Absurda duas vezes: em primeiro lugar, porque a minoría não necessita dela, já que, sendo, por natureza, esclarecida, basta que lhe comuniquem as coisas directamente; em segundo lugar, porque a maioria nunca poderá compreender certas coisas, e o filósofo nada tem a dizer a quem não seja capaz de entender o que ele tem para dizer.

Chegados a este ponto, devemos agora estabelecer as condições sob as quais a «arte de escrever» é não apenas possível, mas desejável. Primeira condição: a distinção entre *esotérico* e *exotérico* não deve dar lugar a dois ensinamentos totalmente separados, mas antes a diferenças de aprofundamento da leitura de um mesmo texto. Segunda condição: o texto em questão deve dirigir-se aos leitores em geral, providenciando diferentes tipos de leitura, mas sem nunca excluir que um leitor possa progredir de um tipo fruste ou inferior de leitura a um tipo subtil ou superior de leitura. Terceira condição: o dispositivo da escrita deve ser justificado em função de uma categoria simultaneamente *móbil* e *concentrada* de leitura, precisamente a leitura susceptível de educar filosoficamente o leitor.

Com estas três condições bem assentes e o alvo da «arte de escrever» devidamente circunscrito, ganha agora cada vez mais

peso a hipótese da *prolepse* ou *noção comum* como instrumento didático de que o filósofo se serve com o intuito de conquistar o auditório para os fins da filosofia e, com ela, ganha igualmente força uma certa promoção do *sensu comum* como a condição *sine qua non* para a *comunicação filosófica de conteúdos políticos*. É aliás, o próprio Leo Strauss que admite a existência de uma continuidade nas relações entre a filosofia e a opinião quando atribui a certos filósofos que praticaram a arte de escrever uma certa concepção – e também uma certa prática – dessa continuidade. O caso mais evidente é o de Sócrates de Platão:

Para descobrir a natureza de uma coisa, Sócrates interessava-se, em primeiro lugar, pelas opiniões. Pois toda a opinião se funda numa tomada de consciência ou numa intuição de qualquer coisa com os olhos da alma. Sócrates entendia que desprezar as opiniões sobre a natureza das coisas era renunciar ao acesso mais seguro à realidade e subestimar os mais importantes vestígios da verdade que se encontram ao nosso alcance. Ele presumia que “duvidar universalmente” de todas as coisas nos conduziria não ao coração da verdade, mas ao vazio. Filosofar é, pois, com a ajuda das opiniões, caminhar do mundo da opinião até

ao mundo do conhecimento ou da verdade. Era nessa atitude que Sócrates pensava quando chamava à filosofia “uma dialéctica”<sup>77</sup>.

Mas não é somente em *Direito natural e história* que Leo Strauss propõe uma verdadeira continuidade entre a filosofia e a opinião – e não apenas um conformismo tático e defensivo da filosofia face à opinião. Também em *O que é a filosofia política?* Strauss admite a existência de uma contiguidade e de uma progressão entre o *senso comum* e a filosofia política, pois aí nos diz que o conhecimento das coisas políticas é inseparável do ponto de vista do cidadão:

Na medida em que o ponto de vista do cidadão se distingue da perspectiva do observador científico, existem coisas que não podem ser vistas *tal como são* se não forem vistas segundo o *ponto de vista* do cidadão<sup>78</sup>.

Podemos agora afirmar que a «arte de escrever», como *pedagogia da filosofia*, supõe ao mesmo tempo uma *ruptura* entre

---

<sup>77</sup> Cf. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* [1953], Paris, Champs-Flammarion, 1986, p. 118.

<sup>78</sup> Cf. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?* [1959], PUF, Paris, Leviathan, 1992, p.30.

a opinião e a filosofia e uma certa *antecipação* da filosofia pela opinião. Consequentemente, a «arte de escrever» não se esgota na protecção e no resguardo da filosofia face à opinião. Ela é também fomentadora da educação face a um leitor potencial e desconhecido. Mas, como, no fundo, injectamos opinião na opinião, a fim de transformarmos a opinião num saber, reconhecemos também que a introdução de um saber na opinião transforma a opinião, não já apenas num saber, mas sobretudo num poder. A «arte de escrever» apresenta-se, aqui, como uma construção de uma espécie de imunidade pública do filósofo face à opinião, com vista precisamente a preservar aquilo que na própria opinião é, ainda que mutilada, uma forma autêntica de comunicação, uma forma capaz de travar qualquer previsível manipulação da opinião.

Como vimos, mediante a «arte de escrever», a filosofia não procura apenas promover uma «ordem que não seja opressão»; ela procura igualmente fomentar «uma liberdade que não seja licença». Isto significa que procurando conciliar essa «ordem» e essa «liberdade», ela conjuga a sua própria protecção com a exigência de educação.

No fundo, as diferentes formas da «arte de escrever», quer acentuem quer atenuem a oposição entre a filosofia e a opinião, são inevitavelmente confrontadas com o seguinte dilema: ou promovem a protecção da filosofia face à opinião, ou resguardam a

existência da opinião do contacto perigoso com a filosofia. Contudo, é precisamente a maneira como se concebe a educação que determina as formas e o grau de protecção que se escolhe:

A atitude que se adopta para com a liberdade de discussão pública depende, de uma maneira decisiva, do que se pensa da educação do povo e dos seus limites. De uma maneira geral, pode dizer-se que os filósofos pré-modernos eram, a este respeito, mais tímidos do que os filósofos modernos<sup>79</sup>.

Strauss insiste aqui, como vimos, na oposição existente entre as filosofias que pensam que a difusão universal do conhecimento racional é não apenas possível, mas desejável, como a dos Enciclopedistas e a dos *philosophes* do Iluminismo, e outras que admitem que o acesso à verdadeira sabedoria é um privilégio de um pequeno número e algo de que muito poucos são capazes. Enquanto as primeiras sublinham a *continuidade* entre a filosofia e a opinião, as segundas destacam a *ruptura* entre a filosofia e a opinião. Se as primeiras filosofias «pensavam que a repressão da investigação independente, e da publicação dos resultados dessa investigação, era um incidente, um efeito da construção imperfeita do corpo político, e que era possível substituir o reino das trevas

---

<sup>79</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 33.

gerais pela república da luz universal», as segundas, prossegue Strauss, «pensavam que o abismo que separa “os sábios” do “vulgo” era um facto fundamental da natureza humana que nenhum progresso da educação do povo poderia modificar»<sup>80</sup>.

Mas o que dizer, agora que a nossa exposição se aproxima do fim, da própria posição de Strauss face ao dilema inerente à «arte de escrever»: *menos educação e mais protecção ou mais protecção e menos educação?* No seu discurso sobre a «arte de escrever», Strauss tende a radicalizar a oposição entre a filosofia e a opinião, o que nos permite concluir que ele preferiu a protecção. Contudo, a sua própria prática da «arte de escrever» atesta a presença de uma intenção educativa. Falta, no entanto, dizer que a concepção straussiana da educação – a que ele chama «educação liberal»<sup>81</sup> – se reclama do ideal antigo e aristocrático da educação, e que essa preferência, que implica uma recusa veemente da educação democrática de massas, não pode ser exposta sem precaução, e, conseqüentemente, também não, sem protecção.

Para concluir, devo dizer que a verdadeira «arte de escrever» não é apenas uma pura técnica de protecção da filosofia face às ameaças políticas e a todo o tipo de constrangimentos ou

---

<sup>80</sup> Cf. Leo Strauss, “Persecution and the art of writing”, in *Persecution and the Art of Writing* [1952], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 34.

<sup>81</sup> Cf. Leo Strauss, “Qu’est-ce que l’éducation libérale” [1959] e “Education libérale et responsabilité” [1962], in *Le libéralisme antique et moderne*, PUF, Paris, 1990, respectivamente pp. 13-21 e pp. 23-45.

censuras sociais. Como vimos, ela pressupõe sempre um misto de protecção e educação, sendo precisamente a concepção da educação que determina a forma e o grau da protecção.

Para terminar, falta-me dizer que a teoria contemporânea da discussão sacrifica completamente a protecção, uma vez que dá mostras de ignorar qualquer necessidade de uma reserva ou pudor na comunicação, mesmo e sobretudo numa situação de liberdade de expressão. Ora, é justamente com o princípio de uma miscigenação da «arte de escrever», de acordo com o qual a protecção e a educação são inseparáveis, que o ideal contemporâneo de uma «comunidade ilimitada de comunicação» deve, presentemente, confrontar-se. A ideia straussiana de uma «arte de escrever» permite justamente recordar a uma tal teoria os seus próprios limites.