

## A FILOSOFIA E O FENÔMENO DO SAGRADO: LEO STRAUSS E O PAPEL POLÍTICO DA RELIGIÃO

THE PHILOSOPHY AND THE PHENOMENON OF THE SACRED:  
LEO STRAUSS AND THE POLITICAL ROLE OF THE RELIGION

*Elvis de Oliveira Mendes<sup>1</sup>*

### **RESUMO:**

O presente artigo pretende compreender, à luz do pensamento filosófico de Leo Strauss, a relação do homem com o sagrado, por meio do desenvolvimento de uma análise histórica acerca de como o homem ocidental estabeleceu modos de lidar com Deus (ou com os deuses), desde as primeiras sociedades até a contemporaneidade. Nosso intuito, com essa abordagem, é evidenciar o papel fundador da religião no terreno da vida humana e da organização da sociedade, corroborando a concepção straussiana segundo a qual existe uma relação essencial entre moralidade e religião. Num segundo momento, procuraremos efetuar uma análise de como as tradições filosóficas e os filósofos abordaram a questão de Deus no contexto do pensamento moderno. Nesse âmbito, desejamos apresentar o impacto das críticas à religião que surgem com o advento da modernidade e o tipo de sociedade que emerge a partir do estabelecimento de valores como o racionalismo, o humanismo e o antropocentrismo.

**Palavras-chave:** Filosofia, Sagrado, Leo Strauss, Modernidade.

### **ABSTRACT:**

This article aims to understand through the philosophical thought of Leo Strauss, the human relation with the sacred, through the development of a historical analysis about how the western man established ways to deal with God (or with the gods), since the first societies till now. Our goal with this approach is to show the founder role of religion in the ground of human life and the organization of the society, according with the straussian view which there is an essential relation between morality and religion. In a second moment, we search to effectuate an analysis of how the philosophical traditions and the philosophers approached the God issue in the circumstance of the modern thought. In this sense, to present the impact of the critiques to religion that arise with the advent of modernity and the kind of the society that arises from the establishment of values such as the rationalism, the humanism and the anthropocentrism.

**Key words:** Philosophy, Sacred, Leo Strauss, Modernity.

### **1. O homem, sua relação com o sagrado e a religião**

A relação com o “sagrado” destaca-se como um fenômeno eminentemente religioso, constituindo um elemento decisivo na vida dos seres humanos e dos grupos nos quais eles se inserem. Nota-se, de fato, que em todas as civilizações e culturas, nas suas mais variadas formas, desde as antigas tradições até as sociedades atuais, o cultivo da religiosidade é exercido como expressão da busca de resposta às questões concernentes ao Sentido e aos

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: [elvis.oliver@live.com](mailto:elvis.oliver@live.com).

valores que norteiam o desenvolvimento da existência humana. Assim, a questão do sagrado faz-se presente em todas as épocas, religiões e sociedades humanas e, em se tratando do âmbito do mistério e da transcendência, aparece associada, como viu muito bem o teólogo alemão R. Otto, em sua obra monumental *O sagrado (Das Heilige)*, à experiência de algo que rompe totalmente com a lógica da vida comum e cotidiana: o *tremendum*,<sup>2</sup> Com efeito, segundo Otto, o Sagrado ou, como ele também diz, o *numinoso*,<sup>3</sup> exerce grande fascínio e admiração sobre o ser humano, ao mesmo tempo em que desperta assombro e temor diante de algo inaudito ou desconhecido.

Pode-se dizer que essa relação entre o homem e o fenômeno do sagrado é inegável e flagrante e, como tal, caracteriza profundamente a história humana, fazendo-se presente, evidentemente, de uma forma ou de outra, em todas as civilizações que foram conhecidas e estudadas até os dias de hoje. Levando adiante a reflexão sobre o assunto, Otto, na obra mencionada, enfatiza que o sagrado não pode ser compreendido a partir da ótica da racionalidade humana, constituindo as tentativas de racionalizá-lo ou expressá-lo de forma lógica procedimentos inúteis, uma vez que ele está no âmbito do irracional, do absurdo ou do mistério.

Por meio de tais formulações, o que Otto pretende deixar claro é que a experiência do sagrado é realmente um evento inexplicável, na medida em que ela não está inicialmente ligada à experiência da salvação, mas, sim, à experiência de algo que é radicalmente desconhecido. Neste sentido, aquilo que diz respeito ao sentimento do sagrado não pode ser confundido com nenhum interesse de ordem lógica ou racional. Com isso, pretende-se dizer que a experiência do sagrado é algo de absolutamente singular e inefável, não podendo ser comparada a outros sentimentos humanos, uma vez que está na ordem do indescritível e do

---

<sup>2</sup> Cf. R. OTTO, *O Sagrado*. Tradução: João Gama, Edições 70, Lisboa, p. 17, em que se fala do *mysterium tremendum* ou do “mistério que faz tremer”, associado à experiência do sagrado. Para Otto, o *tremendum* expressa-se primeiramente na forma absurda e brutal do sinistro. Trata-se aí, segundo esse autor, do aspecto terrível e mais primitivo do tremendo, que envolve o medo em seu estágio inferior: o terror, o *panicon*, o medo dos demônios, o calafrio que manifesta nosso terror frente ao elemento sinistro e completamente irracional da vida. Esse sentimento não é o mesmo sentimento do medo comum do homem, mas algo inexplicável com palavras e que se furta às possibilidades de compreensão da razão humana.

<sup>3</sup> Por numinoso, OTTO (*O sagrado*, p. 12) entende a característica essencial e exclusiva da religião “e sem ele, a religião perderia as suas características”. O numinoso não pode ser entendido, porque não pode ser explicado, o que nos parece óbvio, já que o sagrado não pode ser compreendido pela racionalidade – se não se pode dizer, não se pode entender. Nesse sentido, Otto trabalha a questão e transforma-a em algo de reduzida compreensão, já que, para ele, somente os que viveram uma experiência religiosa é que podem entender, mas não expressar, o que sentiram e viveram em relação ao sagrado. Daí que o diálogo entre o religioso e o não-religioso venha a se tornar, dessa perspectiva, estritamente difícil, já que a racionalidade humana não compreende nada do sagrado.

impensável, em outras palavras, no plano do que se encontra no horizonte da “inacessibilidade absoluta”. Visando enfatizar isso, OTTO observa que o *tremendum* associado ao sagrado manifesta-se sob a forma da “*tremenda majestas*”, como algo que não apenas provoca temor no homem, mas também reverência e respeito.<sup>4</sup> Como ele mesmo esclarece nesta passagem:

Uma vez que não é racional, isto é, que não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reação do sentimento particular que o contato em nós provoca. É – diríamos de tal natureza que arrebatava e comovia desta ou daquela maneira a alma humana. É a tonalidade desta emoção que devemos procurar fazer compreender, demonstrando, ainda aqui, as suas relações e a sua oposição a sentimentos próximos, esforçando-nos ao mesmo tempo por dá-lo a conhecer, como por ressonância, através de expressões simbólicas. Procuramos a tonalidade deste sentimento que se relaciona com o objeto; é o elemento primário enquanto o sentimento do estado de criatura é apenas secundário e acompanha o primeiro como sombra que ele projeta na consciência.<sup>5</sup>

Embora o fenômeno do sagrado apareça como nos mostra Otto, como algo de extraordinário e suprarracional, que rompe, portanto, com a lógica da vida cotidiana, não se pode negar, porém, levando em conta o que se poderia denominar aqui como a ambivalência do fenômeno religioso, que muitas vezes ocorre a tentativa de apropriação da experiência do sagrado pelo anseio da humanidade por realização e felicidade e, portanto, pela busca de proteção e segurança na divindade, diante das dificuldades e provações da existência. Daí a constante evocação do sagrado ligado à experiência de salvação. Por outro lado, pelo fato de ser atribuída aos deuses a força de intervenção no destino humano, não é difícil perceber as religiões incutirem em seus adeptos a ideia de que a divindade possa exigir sacrifícios, cobrar determinados comportamentos morais e, inclusive, punir ou castigar os homens, caso estes caíam no demérito ou na infidelidade ao pacto celebrado com o divino. Esse segundo aspecto é visível, por exemplo, na Antiguidade, se se tem presente que os deuses e as religiões sempre tiveram, no mundo antigo, papel imprescindível na organização social e na criação dos costumes e das leis.<sup>6</sup> O estudioso das religiões P. L. BERGER se refere a todos esses elementos como uma forma de “domesticação” da experiência do sagrado, tendo em vista a utilização do seu poder para aquilo que diz respeito às “necessidades cotidianas”:

---

<sup>4</sup> R. OTTO, *O sagrado*, p. 43. Para OTTO, a *majestas* se distingue do mero *deinos* (termo grego para “terrível”), o qual tem a ver com o numinoso numa forma mais primitiva, associada ao “demoníaco”. De fato, esse temor causado pelo *deinos* não é o mesmo causado pela *majestas*, pois o terror com relação ao demoníaco é tão somente o sinistro, enquanto que o terror em relação ao numinoso e à sua *majestas* (“majestade divina”) é o temor é mais profundo e mais complexo, que envolve não apenas o medo, mas também a reverência e o reconhecimento de uma entidade infinitamente superior.

<sup>5</sup> R. OTTO, *O Sagrado*, p. 21.

<sup>6</sup> Sobre esse fenômeno na Grécia antiga, ver J.-P. VERNANT, *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 41-52.

As manifestações históricas do sagrado variam, muito embora transversalmente se observem uniformidades na cultura (pouco importando, aqui, que essas uniformidades se devam interpretar como resultantes da difusão cultural, ou de uma lógica interna da imaginação religiosa do homem). O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas.<sup>7</sup>

Há, igualmente, que se enfatizar que, além de o fenômeno religioso ser uma tônica que perpassa a história da humanidade de todos os tempos, por outro lado, a formação da tradição religiosa específica ligada ao surgimento dos três grandes monoteísmos (judaísmo, cristianismo, islamismo) trouxe outras formas de religiosidade e de relação com a transcendência e o divino que acabaram por se impor no Ocidente, na África e em parte do mundo oriental. Trata-se da experiência da revelação do Deus pessoal e transcendente, que se manifesta na história humana fazendo aliança com o povo eleito, opondo-se, assim, aos deuses nacionais e às forças cósmicas impessoais dos deuses das religiões anímicas. Como viu Leo Strauss, no caso do judaísmo e do islamismo, essa revelação assume essencialmente a forma de uma lei sagrada, isto é, de um código, o que dá a essas religiões, logo de saída, um caráter eminentemente político.<sup>8</sup> No que se refere ao mundo ocidental, mais especificamente, a difusão e consolidação do cristianismo como religião hegemônica fez com que se assistisse à constituição, na Idade Média, de uma sociedade fortemente teocrática, em que a religião, de uma forma ou de outra, exercia uma influência decisiva e poderosa sobre as mais diferentes esferas da vida social (política, moral, cultura, vida econômica, etc.).

Em face dos acontecimentos funestos da história do cristianismo, tais como a inquisição, as cruzadas e o absolutismo, a teocracia tornou-se, em certo sentido, sinônimo de ameaça e, conseqüentemente, algo que é encarado com profunda suspeita nos dias de hoje. Apesar disso, mesmo considerando que o cristianismo tenha se afirmado como religião hegemônica em grande parte da história do Ocidente, não se pode negar que, no contexto do medievo, a religião (cristã) tenha sido responsável pela fecunda produção literária e cultural que se tornou legado cultural de nossa civilização. Seja como for, é sabido que no próprio seio da Idade Média, mais precisamente no contexto do século XIII, irromperam os primeiros germens do que será a racionalidade propriamente moderna, a partir do desenvolvimento de correntes filosóficas que, como o nominalismo, por exemplo, estabeleceram as bases para um

---

<sup>7</sup> P. L. BERGER, *O Dossel Sagrado*: elementos para uma sociológica da religião. Organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985, p. 39.

<sup>8</sup> L. STRAUSS, ‘How to Study Medieval Philosophy’. *Interpretation*, p. 333; 335

questionamento do pensamento teológico tradicional. Não tardou muito para que a própria religião passasse a ser problematizada em sua pretensão de verdade transcendente e objetiva, abrindo a brecha para a emergência do sujeito e para o fortalecimento da sua vontade em contraposição à autoridade religiosa.

## **2. A Modernidade e o advento da “morte de Deus”**

O fato é que nos séculos seguintes, na Modernidade tardia, inaugurou-se uma era de fortes críticas à religião. Assim, o renascimento cultural e científico dos séculos XVI e XVII deu origem a novos desafios para a compreensão do sagrado e para a experiência religiosa no Ocidente. Por sua vez, o “humanismo”, o “racionalismo” e o “antropocentrismo” derivados da modernidade se erigiram como algumas das características fundamentais da época em que se anunciava a “emancipação do homem” e sua “maioridade”<sup>9</sup> com relação à tutela da religião. Concretamente, com a virada antropocêntrica, assistiu-se ao advento da secularização e de seus efeitos, o que fez com que a religião tenha sido colocada em questão na sua pretensão de ser a única detentora do sentido e da verdade do ser humano.

Do ponto de vista filosófico, no âmago mesmo da modernidade, desenhou-se uma mudança programática no cenário da cultura ocidental. Descartes, por exemplo, inaugura a chamada “metafísica da subjetividade”, que vê no “ego cogito” humano a base de toda verdade e de todo saber (mesmo daquele saber que diz respeito a Deus), opondo-se, com isso, ao ponto de vista mais ortodoxo da Revelação judaico-cristã. Kant, por sua vez, um dos maiores expoentes do Iluminismo moderno, levando adiante o projeto cartesiano de uma fundamentação das questões filosóficas mais cruciais na subjetividade humana, chegou a propugnar uma ética sem “inclinações” religiosas, isto é, uma moral baseada no princípio da autonomia do homem e justificada exclusivamente pelos recursos lógicos, conceituais e puramente formais da racionalidade, a qual admite a existência de Deus apenas como um mero postulado da razão prática, vale dizer, como um pressuposto do agir moral cuja validade é determinada pelos procedimentos imanentes e inteiramente a priori do pensamento humano.

---

<sup>9</sup> Conceito presente no pensamento de Kant. Para esse filósofo, a modernidade marca justamente o momento em que a humanidade teria se libertado da tutela da religião, isto é, o momento em que o homem teria evoluído, graças ao uso autônomo da razão, para uma era de esclarecimento (*Aufklärung*), livre das superstições e dos misticismos característicos do homem medieval.

Para Kant, assim, a religião e os seus mandamentos, entendidos de forma tradicional ou convencional, ou seja, como uma revelação proveniente de um ser divino, onipotente e sobrenatural, ao qual a práxis humana deveria se submeter de forma incondicional, não deve possuir mais ascendência sobre o homem e sua razão. Pelo contrário: para o filósofo de Königsberg, a moralidade humana não requer a religião revelada para se justificar, a única forma de religião ainda aceitável sendo, nessa linha de raciocínio, aquela que se subordina aos princípios da razão e ao ideal moral por ela delineado. É o que se lê claramente no prólogo à primeira edição de uma obra kantiana fundamental sobre o assunto: *A religião nos limites da simples razão*:

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão e leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; o que não procede dele próprio e da sua liberdade não faculta, pois, compensação para a deficiência de sua moralidade. – Portanto a Moral, em prol de si mesma (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão prática.<sup>10</sup>

Associadas ao movimento filosófico do Iluminismo, a revolução burguesa e a revolução industrial exerceram forte impacto sobre a vida social, radicalizando a crise da religião, já que esses movimentos puseram em questão as instituições religiosas e suas ideologias teológicas. Em suma, os acontecimentos histórico-filosóficos do pensamento moderno forjaram aquilo que se poderia designar aqui de “imaginário moderno” da sociedade ocidental, marcado sobremaneira pela racionalidade técnico-científica e pelo “mito do progresso”. Urge observar que esse imaginário se opôs veementemente à religião e, na ótica de seus defensores, foi visto como um evento capaz de realizar a liberação do homem e da sociedade da tutela do sagrado, graças à realização histórica da razão.

A impugnação das religiões vai acompanhada da tentativa da razão de assumir funções próprias da religião na época anterior: pretende responder às perguntas de sentido (ao porquê e para quê da vida humana) com uma transcendência imanente à história, a das diversas utopias do iluminismo. A vivência religiosa e até metafísica é submetida ao tribunal da razão e impugnada por uma razão crescentemente “pós-religiosa” que questiona a validade das referências humanas e a um Deus transcendente supra-histórico e supramundano, e até a validade dos valores transcendentais. A própria linguagem sobre Deus transforma-se em problemática, no

---

<sup>10</sup> I. KANT, *A religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008, p. 9.

contexto da crítica kantiana aos extravios da razão, e propõe o valor assertivo e cognitivo das proposições que o homem faz sobre Deus.<sup>11</sup>

Há que se notar ainda a relevância de outro fator determinante para a interpretação do novo desenho do fenômeno religioso na modernidade. O maquinismo, o racionalismo e a emancipação do homem anunciada no contexto da modernidade afirmaram-se como elementos que contribuíram para a “morte de Deus”, uma vez que o ser humano autônomo passou a crer que não mais necessitava de um Deus que o limitasse, em seus empreendimentos neste mundo, ou lhe amparasse, em seus momentos de falta. O homem se via agora como capaz de responder por si e por sua liberdade sem necessidade de justificar-se perante um Deus legislador.

De fato, é na modernidade que Deus “morre”, consequência da consolidação de um racionalismo exacerbado e da crença no progresso técnico-científico como uma resposta para todas as ansiedades humanas. Desta forma, no cenário moderno europeu marcado pelos elementos mencionados, pareceria não haver mais espaço para Deus.<sup>12</sup> Este, realmente, foi pensado, dentro desse novo ambiente histórico, como algo com status de misticismo e superstição, portanto algo de ultrapassado ou pré-moderno. Neste contexto, marcado por uma aberta hostilidade contra a religião tradicional, um filósofo emerge como figura fundamental: Baruch Spinoza. De fato, é Spinoza que, em grande medida, inaugura uma crítica mais aguda à ortodoxia religiosa e que, ao fazer uma crítica mais aguda à ortodoxia religiosa, coloca em xeque a validade daqueles ensinamentos básicos do discurso religioso que garantiam a veracidade da revelação. Ao proceder assim, Spinoza submeteu o relato bíblico a uma contestação radical, buscando dissecá-lo de acordo com os métodos da análise científica e racional.

Pode-se dizer, nesse sentido, que uma das pretensões fundamentais do pensamento spinozano foi, pois, demonstrar que não há nenhuma revelação e nenhum significado transcendente no relato bíblico, e que este último não passa, portanto, de uma obra humana. De acordo com esse ponto de vista, que Spinoza pretende fundamentar e desenvolver com todo rigor em seu *Tratado teológico-político*, não há, assim, na Bíblia, nenhuma mensagem

---

<sup>11</sup> J. A. ESTRADA, *Deus nas Tradições Filosóficas*. Vol II: da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003, p. 14.

<sup>12</sup> Neste caso estou fazendo referência aqui à figura do Deus da tradição judaico-cristã.

divina ou sobrenatural que devesse ser compreendida e seguida pelo homem, porque, a rigor, não há nenhum Deus pessoal e providencial que se revele por meio de um livro.

Assumindo essa linha de raciocínio, que pretende subverter as bases do monoteísmo tradicional, Spinoza afirma, em outra obra sua de capital importância – a *Ética* – e em franca e aberta polêmica contra o ponto de vista da ortodoxia religiosa, que o divino é não um princípio transcendente e criador, mas algo que está disperso na natureza e que se confunde com a própria natureza.<sup>13</sup> Neste sentido, para Spinoza, na *Ética*, o divino, ou Deus, não é senão a própria ordem necessária manifestada na natureza, a estrita e inexorável racionalidade que governa, desde a eternidade, todos os processos do real.<sup>14</sup> Segundo esta concepção, como se vê facilmente, Deus não é um ente pessoal, que manifesta sua preocupação com a vida humana por meio de recompensas e punições, mas a substância eterna, única e infinita, a *natura naturans*, da qual o homem é uma manifestação particular no âmbito da *natura naturata*.<sup>15</sup> Como aparece na proposição 11 do livro I da *Ética*: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna infinita, existe necessariamente”.<sup>16</sup>

Sendo assim, ora, o que se observa de fato no seio do pensamento spinozano acerca da religião, é que ele adota duas linhas de raciocínio. Na primeira, por um lado, Spinoza desconstrói o texto bíblico através do uso da filosofia, da história, e da linguagem, desta forma, elabora uma crítica racional acerca dos relatos bíblicos. Por outro lado, Spinoza fornece à religião, um caráter psicologizante, isto é, trata a religião como uma espécie de fruto das paixões humanas, como o medo, e por ser assim, neste sentido dá a religião o status de fonte essencial das superstições e das credências oriundas do senso comum, via de regra, utilizadas pela casta sacerdotal para manter os homens numa condição de aprisionamento diante daqueles que se mantem numa condição superior dentro de uma hierarquia ou *establishment* social.

---

<sup>13</sup> Na definição de Deus proposta por Spinoza, Deus é o infinito, isto é, a própria natureza, entendida como a totalidade do real regida por leis estritamente racionais e necessárias.

<sup>14</sup> Para Feuerbach, Spinoza é o Moisés dos materialistas modernos, tamanha é sua admiração pela concepção spinozana de Deus.

<sup>15</sup> Consultar o que Spinoza diz em *Ética* I, proposição 14: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. Em outras palavras, só há, pois, uma substância e esta se chama Deus, de modo que, conclui Spinoza (*Ética* I, prop. 16), “tudo existe em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo que ocorre, seguindo-se tudo [...] da necessidade de sua essência”.

<sup>16</sup> B. SPINOZA, *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu, Editora Autêntica 2ª Edição, Belo Horizonte 2013 p. 19.

A contestação spinozana da ortodoxia religiosa e da visão tradicional de Deus abriu caminho para o desenvolvimento de um posicionamento filosófico cada vez mais crítico em relação à religião revelada (vide alguns expoentes do chamado iluminismo radical: Bayle, Diderot, Reimarus, por exemplo), o qual encontrou na obra do intelectual alemão do século XIX, Ludwig Feuerbach, uma expressão contundente. De fato, em seu texto intitulado *A Essência do Cristianismo*, de 1841, Feuerbach dá continuidade a esse tipo de visão acerca do fenômeno religioso e desfere fortes críticas à religião cristã, pois, segundo ele, o cristianismo teria se tornado uma religião do homem, isto é, uma religião que se mostra comprometida em resolver problemas do homem no mundo, como suas ansiedades e necessidades que se fazem presentes para o “homem como homem”, e não como um ser transcendente. Sendo assim, o caráter sagrado da religião cristã parece ter sido colocado em um grau menor de importância. Ainda neste mesmo sentido, para Feuerbach, a religião seria um “devaneio humano”, em que não restaria nada de verdadeiramente divino, já que, de fato, o que os homens buscam na religião são respostas, num plano imaginário e fantasioso, para questões relativas aos seus anseios e à satisfação de suas necessidades.

Partindo dessas premissas, Feuerbach procura promover a redução da teologia à antropologia. Ele parte da premissa de que a negação de Deus é necessária, sobretudo, para a libertação do ser humano. De fato, Feuerbach vê na religião um processo de “alienação” do ser humano, já que este é levado a esquecer da vida presente para buscar salvação em outra. E ao fazer isso, este homem religioso se torna indiferente às mazelas do mundo, às injustiças, assim como a todo sofrimento e miséria humana. Por ser assim, Feuerbach propõe um ateísmo, que parte da acusação de que a religião causa no ser humano um estado de alienação como já foi dito anteriormente. Portanto, “A alienação religiosa, segundo ele, é tomar como Deus algo que, na verdade, é apenas expressão do próprio homem, ilusão, ídolo”.<sup>17</sup>

No entanto, o que há de mais grave neste sintoma de esvaziamento da figura de Deus é que o mesmo, inevitavelmente, traz consigo consequências drásticas para o próprio homem. Ora, se a figura de Deus é fruto de uma configuração humana, ou melhor, dos anseios e dos desejos humanos, com a morte de Deus, ou até mesmo com a deterioração de sua imagem, o homem corre o risco de perder o seu esteio, já que se pode pensar que a construção de Deus se deu a partir de determinadas aspirações do homem, visando dar uma sustentação à moral, às

---

<sup>17</sup> U. ZILLES, *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 103.

leis, aos costumes e às tradições sem os quais a vida humana não seria possível. Daí o perigo do desaparecimento ou do enfraquecimento da imagem de Deus, é de que com o desaparecimento da “forma Deus”, desapareça também a “forma homem”.<sup>18</sup> Portanto, Feuerbach vê de forma preliminar o desencadeamento de uma problemática que se tornaria um dos principais temas da filosofia contemporânea. Como podemos observar nesta passagem:

E aqui vale sem qualquer restrição o princípio: o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado: assim é seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem seu Deus. a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do eu do homem, a Religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública de seus segredos de amor.<sup>19</sup>

A preocupação de Feuerbach, neste sentido, parece estar direcionada para a tentativa de compreender a forma por meio da qual o homem moderno aos poucos vai solapando, através da crítica racionalista, a representação ou ideia de Deus. Não é à toa que, bem no início de sua obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843, ele demonstra sua inquietação diante da postura dos modernos frente à figura de Deus. Afirma Feuerbach: “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia”.<sup>20</sup> O filósofo alemão pretende levar adiante esse processo da crítica religiosa moderna, no intuito de mostrar que a teologia se explica, no fundo, como antropologia, ou seja, no intuito de mostrar que Deus não é um ser real e autossustentado, mas apenas um produto do espírito humano. Em outras palavras, segundo Feuerbach, Deus é um objeto criado pelo homem, Deus é a própria essência do homem.

Observando esses elementos, percebe-se como havia um posicionamento profundamente crítico do pensamento moderno em relação à religião, o que paulatinamente conduziu a modernidade ao fenômeno da secularização e ao progressivo eclipse da figura de Deus como alicerce da cultura. Tal fenômeno foi agudamente percebido por um outro filósofo

---

<sup>18</sup> A morte ou o desaparecimento da “forma-Deus” e da “forma-homem/sujeito” como é colocado no texto, se desvela como o fim dos princípios e das finalidades metafísicas, como foram fundamentados até então.

<sup>19</sup> L. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 44.

<sup>20</sup> L. FEUERBACH, *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tradutor: Artur Morão Coleção: Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, p. 6.

alemão, Friedrich Nietzsche, que desferirá golpes ainda mais contundentes contra a religião, proclamando abertamente “a morte de Deus” e radicalizando, dessa forma, ainda mais a crítica moderna à religião. No entanto, Nietzsche afirma sermos todos nós os responsáveis por tal morte, nós, os homens modernos. Como se pode observar na conhecida e célebre passagem do aforismo 125 do livro III, de *A Gaia Ciência*, intitulado “O homem louco”:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã ascendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros? O homem louco se lançou se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “para onde foi Deus”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja? Para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, e em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?<sup>21</sup> ...

Este episódio é relatado de diversas formas e em várias obras deste filósofo. Via de regra, Nietzsche parece querer mostrar, às vezes de forma humorística, que o Deus cristão já está desacreditado e obsoleto e que isso trará consequências terríveis para o homem ocidental. No entanto, para ele, a compreensão plena do sentido de tal acontecimento e dos efeitos tremendos que ele produz para a vida humana e para a cultura não está ainda ao alcance do entendimento do homem moderno. Seja como for, por esta mesma via, o tema da morte de Deus é também apresentado em uma outra obra nietzscheana, *Assim Falou Zaratustra*, na passagem “O mais feio dos homens”, quando Zaratustra caminha pelo sombrio “vale da morte das serpentes” e se depara com um homem, como podemos observar a seguir:

“Eu bem te reconheço”, disse ele com voz de ferro “és o assassino de Deus! Deixa-me ir. Não suportaste aquele que te viu, que sempre te viu e te escrutou, ó homem feiíssimo! Te vingaste daquela testemunha!” Assim falou Zaratustra, e quis ir embora; mas o inominável agarrou a uma ponta de sua roupa e novamente se pôs a gorgolejar e buscar palavras. “fica!”, disse ele afinal – “fica! Não sigas! Adivinhei qual machado te derrubou: Salve, ó Zaratustra, que estás novamente em pé! Imaginaste, sei bem, o que sente aquele que matou – o assassino de Deus. Fica!

---

<sup>21</sup> F. W. NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 147.

Senta-se junto a mim, não será em vão. Quem queria eu encontrar, senão a ti? Fica, senta! Mas não olhes para mim! Faz honra, assim – à minha feiura!<sup>22</sup>

De fato, Nietzsche foi talvez o primeiro homem capaz de perceber que diante das grandes mudanças na cultura das sociedades modernas ocidentais, estava tacitamente por se gerar um fenômeno de grandiosa magnitude. Tudo isso, somado aos grandes avanços da técnica, das ciências e da elevação do homem ao status de ser autônomo que lhe foi dado, configurou o cenário perfeito para o “assassinato de Deus”. Ora, se todos os valores e todas as verdades que alicerçaram a vida em sociedade até então foram dinamitados, as consequências deste feito é a destruição dos fundamentos essenciais que tornam a sociedade possível. Em outras palavras, tudo que foi até então legitimado através da figura de Deus é em considerável medida colocado sob uma condição de grande risco. Sendo assim, a partir da constatação de sua “morte”, tais valores não se sustentam mais, o vácuo deixado pela ausência da figura de Deus nos leva ao fenômeno da consolidação do niilismo.

Dessa forma, “com a falência do cristianismo, é como doutrina e crença que o niilismo se propaga. Paralisante, seu veneno atinge todos os domínios, até o do conhecimento. Nihilistas são os contemplativos,<sup>23</sup> que separam teoria e prática, que renunciam a criar valores, que abdicam de legislar”.<sup>24</sup> É com clareza que percebemos o temor diante do niilismo em sua forma mais selvagem, porém Nietzsche vê o niilismo com otimismo, como um acontecimento necessário para o homem moderno, tendo em vista que diante do fracasso da figura do Deus cristão e de tudo aquilo que foi amparado e sustentado a partir de sua imagem, o niilismo é o momento a ser superado ou atravessado. Como o comentador norte americano Ansell Keith Pearson explica claramente nesta passagem:

O Nihilismo descreve uma condição em que há uma disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual e que podemos dispor, de que herdamos para interpretá-la. Assim, a experiência de uma crise moral-metafísica em que nossos hábitos e tradições já não nos amparam, não é peculiar a idade moderna, mas caracteriza qualquer época em que aconteça uma transformação fundamental da

---

<sup>22</sup> F. W. NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 250/251.

<sup>23</sup> Na seção intitulada "Do imaculado conhecimento", dirigindo-se a eles, Zaratustra recorre à imagem da lua. "Isto seria para mim o mais alto" - assim diz a si mesmo vosso espírito mentiroso, - 'contemplar a vida sem desejo e não, igual ao cão, com a língua pendente. Ser feliz no contemplar, com a vontade amortecida, sem a garra e a cobiça do egoísmo - frio e cinzento a vida inteira, mas com bêbados olhos de lua! Isto seria para mim o mais querido' - assim seduz a si próprio o seduzido -, 'amar a Terra, como a lua a ama, e tão-somente com o olho degustar sua beleza. E isto se chama para mim IMACULADO conhecimento de todas as coisas, não querer nada das coisas: a não ser poder ficar diante delas com um espelho de cem olhos" (ZA II 15, 12-15). Aliás, nos esboços do verão de 1883, o título original da seção era justamente "Dos contemplativos".

<sup>24</sup> S. MARTON, A Morte de Deus e a Transvaloração dos Valores. *Hypnos*, 5 (1999) p. 133-143

autocompreensão, tal como o colapso dos fundamentos míticos da Grécia antiga por exemplo.<sup>25</sup>

Dito isto, diante de tais constatações, percebe-se que Nietzsche deseja ir além das formulações até então construídas acerca do problema de Deus e da religião, tal como elas se encontram em Feuerbach e Spinoza. O primeiro, de fato, movido pela pergunta “o que é Deus?”, acaba por reduzir Deus à essência do homem; já o segundo, identificando Deus e natureza, afirma que Deus está em toda parte. Ambos chegam, assim, de certa forma, à conclusão de que Deus e o homem fazem parte do mesmo plano. Nietzsche não se satisfaz com tais descobertas, pois, para ele, o que está em jogo neste momento são as consequências terríveis e devastadoras, oriundas do advento da morte Deus. Para Nietzsche, ao matar Deus o homem moderno desferiu um violento ataque contra si mesmo, assim como contra tudo aquilo que o mesmo havia construído ao longo dos séculos.

Entretanto, surpreendentemente, quando a ideia de Deus parecia já em decadência com o triunfo da razão moderna, os denominados “Mestres da suspeita” (Marx, o já anteriormente comentado Nietzsche e Freud) desferiram um golpe fatal na razão crítica da modernidade. Embora sendo grandes críticos da religião, esses baluartes do pensamento contemporâneo suspeitaram da razão moderna e de suas motivações racionalistas e morais. Marx considerou-as como ideológicas. Freud por outro, lado afirmou que Deus seria uma neurose obsessiva, isto é, estaria ligado aos problemas da psique humana. Por esse motivo, a crítica dos “mestres da suspeita” à religião trouxe uma contribuição ímpar para o próprio repensamento do fenômeno religioso na contemporaneidade. Com eles, reabriu-se a possibilidade de se poder falar de Deus não mais como o tinha feito a modernidade, sobretudo em se tratando de sua atitude desmitologizante com relação aos textos sagrados. Desta forma, o caráter pós-crítico do pensamento dos “mestres da suspeita” possibilitou retornar ao caráter social, ao inconsciente movente do desejo humano, à espontaneidade da vida humana e, conseqüentemente, permitia reabilitar elementos fundantes do fenômeno religioso e, que como tais, tinham sido abstraídos ou esquecidos pela razão moderna e pelo seu afã de criticismo até mesmo contra a religião.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> K. ANSELL PEARSON, *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, Tradução de Mauro Gama/Claudia Martinelli, Consultoria de Fernando Salis, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997, p. 48.

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e História dos sistemas do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 42.

Nota-se ainda, ao lado do pós-kantismo, o surgimento de outro fenômeno instigante no contexto da contemporaneidade. Esse exerce imediata repercussão sobre a configuração do fenômeno religioso. Ora, concomitante ao anúncio da “morte de Deus”, proclamada por Nietzsche e ao fortalecimento da “vontade de poder” e da liberação do homem do jugo da lei moral autônoma, configurou-se, bem no seio do niilismo moderno, o anúncio da “morte do homem”.<sup>27</sup> Desta sorte, é possível reconhecer e referir-se, atualmente, ao fenômeno do “esquecimento do homem” ligado ao florescimento da terceira revolução científica ou ao avanço da biologia e da informática, uma vez que esse movimento cultural tende a decretar a desconstrução do homem pelo próprio homem a partir do saber científico.

### **3. O ressurgimento do fenômeno religioso e o pensamento político de Leo Strauss**

Por outro lado, justamente no seio da nova cultura pós-humanista assiste-se à “explosão do fenômeno religioso”, outrora submetido à crítica da “morte de Deus” e à afirmação do movimento da “morte do homem”. Nesse contexto, não resta senão ter de perguntar também pelos efeitos dessas duas desconstruções sobre o fenômeno religioso, isto é, sobre o tipo de ser humano que emerge no contexto do fenômeno religioso da contemporaneidade quando já não apenas a ideia de Deus está em crise, mas em que a própria ideia de humanidade parece questionada com o pós-humanismo. Como se pode notar, a explosão do fenômeno religioso conduz à necessidade de se repensar o ser humano e com ele a ideia de Deus que se afirma segundo sua expressão religiosa nas mais diversas formas.

---

<sup>27</sup> Entende-se por “morte do homem” ou “crise do sujeito” o fenômeno intelectual da crise do humanismo metafísico, humanismo este, que havia se configurado a partir de Descartes e sofre um grande abalo ao fim do século XIX. Tal abalo se deve ao surgimento das críticas exercidas por Nietzsche, que por sua vez, neste contexto, é o precursor no desenvolvimento desta problemática, caracterizado sobretudo, pelo advento da desconstrução de toda tradição metafísica. Neste sentido, este acontecimento dilacerou paulatinamente a crença na figura do sujeito como fundamento máximo de uma positividade. Sendo assim, as críticas e os questionamentos propostos por Nietzsche inequivocamente foram responsáveis por dinamitarem as proposições cartesianas até então quase intocáveis. De fato, para Nietzsche, a faculdade de pensar do homem é inevitavelmente sustentada por pressupostos metafísicos e por dogmas, portanto, sem nenhum cuidado com a história. Diante disto, o fenômeno da “morte de Deus” e da “morte do homem” estão profundamente ligados por que Deus e homem/sujeito são absolutizações de verdade, ou melhor, formas absolutizantes da verdade. Com efeito, mais contemporaneamente, outros intelectuais importantes da tradição filosófica como Heidegger, Foucault e Deleuze seguiram a intuição de Nietzsche na reflexão deste fenômeno filosófico que desembocou mais tardiamente na temática do pós-humanismo, tema que ganhou bastante atenção nas últimas décadas do século XX.

De fato, neste momento, deve ser dada a devida atenção para as novas formas de religiosidade, talvez a principal marca do fenômeno religioso na contemporaneidade. Nesse sentido, esses novos caminhos em busca do sagrado desembocam nas crenças “não institucionais”, para além dos dogmas e das formalidades. Diante destas constatações, o que parece estar em jogo aqui não é mais o advento da “morte de Deus”, mas sim qual Deus ou qual representação de Deus não vive mais. Diante disto, se faz necessário refletir agora acerca das múltiplas representações deste Deus, suas manifestações e, sobretudo, as formas pelas quais os homens tentam entrar em conexão com tal representação.

Neste contexto atual, a reflexão política e filosófica do pensador contemporâneo alemão de origem judaica Leo Strauss, que viveu e escreveu a maior parte de sua obra nos EUA, se mostra inspiradora para a reflexão proposta neste ensaio, a qual nasce justamente de uma inquietação intelectual quanto ao problema do lugar e do estatuto da religião no mundo e na sociedade contemporâneas. Strauss foi um dos poucos estudiosos cujo pensamento teve influência seminal na teoria política de nosso tempo.<sup>28</sup> Ora, recusando a utopia das Luzes modernas e o seu ideal de uma *Aufklärung* universal, um dos pontos fundamentais da reflexão por ele desenvolvida é justamente a ideia de que não é possível uma completa racionalização de todas as instâncias da atividade humana e de que, portanto, a estabilidade e o vigor da moralidade em considerável medida sempre dependerão da religião.

De fato, para Strauss, a religião, ao se constituir em torno de fortes representações e significações que conferem uma sanção divina ou supra-humana aos preceitos responsáveis pela regulação da conduta humana, fornece à moralidade o seu mais poderoso e resistente fundamento. É justamente por constatar esse fenômeno que ele afirma o seguinte, ressaltando a dependência da moralidade em relação à revelação religiosa: “não é preciso ser naturalmente piedoso, é preciso ter meramente um apaixonado interesse pela genuína moralidade para que se anseie, com todo o coração, pela revelação: o homem moral é o crente potencial”.<sup>29</sup> Dando um passo além e levando adiante essa linha de raciocínio, Strauss considerará que, na medida em que o bom funcionamento da ordem cívica está diretamente vinculado à eficácia da moralidade, a religião assume, por conseguinte, um papel crucial na esfera política. Na visão straussiana, a percepção desse fato foi característica de todos os pensadores pré-modernos, mesmo daqueles que optaram pelo ateísmo, os quais jamais

<sup>28</sup> A. BLOOM, Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973. *Political Theory*, v. 2, no. 4 (1974), p. 372.

<sup>29</sup> L. STRAUSS, *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 140

subestimaram o papel político e moral da religião.<sup>30</sup> Como ele próprio afirma: “nenhum ateu pré-moderno duvidou de que a vida social exigia a crença em Deus ou nos deuses e a sua adoração”.<sup>31</sup> Shadia B. Drury, filósofa canadense e uma das principais estudiosas do pensamento de Strauss na atualidade, afirma que é por isso que o filósofo desenvolveu um enorme desprezo pela democracia secular moderna, com seu projeto de constituição de um espaço público inteiramente laico e muitas vezes hostil à religião. Drury afirma também que, para ele, o Nazismo foi uma reação niilista resultante da fragilidade da religião e do Estado no contexto de um liberalismo excessivo e permissivo.<sup>32</sup>

Constata-se, assim, que a religião, para Strauss, é, realmente, um fundamento essencial na estruturação da ordem política, exatamente por ser ela a instituição social mais eficaz no que diz respeito à fundamentação e justificação da lei moral. Trata-se, de um instrumento político que, na visão straussiana, destina-se principalmente ao controle das massas, as quais, sem referenciais morais e religiosos consistentes, tendem a mergulhar na barbárie e na vulgaridade moral. Segundo Drury, Strauss sugere muitas vezes, de fato, que a religião deve ser pensada como algo que se vincula à tutela moral da multidão, e que os governantes não precisam necessariamente ser subordinados a ela, do ponto de vista intelectual.

Levando em conta tudo isso, podemos, então, compreender porque Strauss dá a entender, em vários de seus escritos, que os ensinamentos proclamados pela religião, embora não sejam intrinsecamente verdadeiros, são, contudo, socialmente necessários, constituindo uma espécie de fraude piedosa que, direcionando o comportamento das massas, produz uma ordem social mais estável. Com isso, entende-se, também, porque muitos neoconservadores norte-americanos, influenciados pelas ideias de Strauss, sejam pró-religião, mesmo que eles próprios não sejam crentes. Na visão de Strauss, a sociedade secular é a pior coisa, comenta Drury, que esclarece ainda que, com esta afirmação, o filósofo faz menção ao individualismo, ao liberalismo permissivo e ao relativismo resultantes da secularização moderna, fenômenos que provocam justamente a instabilidade do corpo político e, em certo sentido, enfraquecem a sociedade no que diz respeito à manutenção da vida social.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Conferir o que Strauss diz sobre isso em; L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern* / Leo Strauss; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995, p. 27.

<sup>31</sup> L. STRAUSS, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953, p. 169: “No pre-modern atheist doubted that social life required belief in, and worship of, God or gods”.

<sup>32</sup> B. S. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, 2005, p. 161.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 163.

Para Strauss moralidade e religião são, pois, inseparáveis, uma vez que o estabelecimento das leis envolve, via de regra, a necessidade de uma moral como sua fonte primeira, moral essa que, por sua vez, dependerá de uma “metanarrativa” fincada na revelação religiosa. No entanto, segundo Drury, embora Strauss reconheça a função política da religião e sua importância na manutenção da ordem social, a sua concepção acerca do problema que diz respeito às relações entre a religião e a filosofia, razão e revelação, ou, como ele mesmo gostava de falar, “entre Jerusalém e Atenas”,<sup>34</sup> é paradoxalmente a de que há um conflito insuperável e mortal entre essas duas esferas cruciais da vida e do pensamento humanos. É o que a seguinte passagem deixa muito claro:

A questão fundamental é, portanto, se os homens podem adquirir esse conhecimento do bem, sem o qual não podem guiar suas vidas individualmente ou coletivamente, pelos esforços independentes de seus poderes naturais, ou se eles são dependentes, no que tange a esse conhecimento, da Revelação Divina. Nenhuma alternativa é mais fundamental do que esta: orientação humana ou orientação divina [...] A primeira possibilidade é característica da filosofia ou ciência no sentido original do termo, a segunda é apresentada na Bíblia. O dilema não pode ser evitado por qualquer harmonização ou síntese. Pois tanto a filosofia quanto a Bíblia anunciam algo como a única coisa necessária, como a única coisa que conta, em última análise, e a única coisa necessária proclamada pela Bíblia é o oposto do que é proclamado pela filosofia: uma vida de amor obediente versus uma vida de livre pensamento.<sup>35</sup>

Todavia, quando se tenta entender o Direito ou a origem da autoridade, para este pensador não é possível substituir a religião pela filosofia ou pela ciência. Strauss endossa, certamente, o diagnóstico de Nietzsche segundo o qual o desenvolvimento da racionalidade moderna leva ao fenômeno da morte de Deus, isto é, à substituição da religião e dos valores metafísicos pela ciência e seus métodos, fragilizando aos poucos a importância dos contos, das fábulas e dos “encantos” do mundo. Strauss, porém, vê esse fenômeno como algo duvidoso e extremamente problemático porque, para ele, a atitude intelectual característica da ciência ou da filosofia é restrita a poucos, não constituindo algo que possa ser realmente popularizado. Daí a utilidade política da religião.

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>35</sup> “The fundamental question, therefore, is whether men can acquire that knowledge of the good without which they cannot guide their lives individually or collectively by the unaided efforts of their natural powers, or whether they are dependent for that knowledge on Divine Revelation. No alternative is more fundamental than this: human guidance or divine guidance [...] The first possibility is characteristic of philosophy or science in the original sense of the term, the second is presented in the Bible. The dilemma cannot be evaded by any harmonization or synthesis. For both philosophy and the Bible proclaim something as the one thing needful, as the only thing that ultimately counts, and the one thing needful proclaimed by the Bible is the opposite of that proclaimed by philosophy: a life of obedient love versus a life of free insight”. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 74.

De fato, para Strauss as sociedades atuais, sobretudo as ocidentais, foram durante quase toda a história guiadas ou fortemente influenciadas pelo legado deixado por duas cidades antigas e que inevitavelmente se contrapõem: Jerusalém e Atenas. Essas duas cidades, segundo Strauss, são como um símbolo de duas visões antagônicas de mundo. A primeira representa a revelação de uma palavra e de uma lei divinas, que foram dadas a um punhado de homens privilegiados em um momento primordial, e que se encontram na origem dos monoteísmos. A segunda, por sua vez, representa a filosofia, ou a racionalidade filosófica, o livre pensar que gerou o paradigma do homem autônomo e científico,<sup>36</sup> que tudo questiona e tudo quer saber. Desta forma, é claro e evidente que essas duas heranças são separadas entre si por um abismo e de certa maneira se rivalizam até os dias atuais.

Ainda neste mesmo sentido, em seu texto “Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections”, contido na coletânea *Studies in Platonic Political Philosophy*, Strauss enfatiza a ampla relevância do legado destas duas civilizações e afirma que, se quisermos entender o mundo ocidental, ou melhor, a cultura do homem ocidental, temos que tentar entender, antes de qualquer coisa, a tradição judaica e a tradição grega, pelo fato de o mundo ocidental estar profundamente marcado pela cultura destes dois povos, como o próprio autor demonstra claramente bem no início de seu texto e observaremos nesta passagem:

Todas as esperanças que nós entretemos em meio às confusões e perigos do presente são fundadas positivamente ou negativamente, direta ou indiretamente, sobre as experiências do passado. Destas experiências, as mais amplas e mais profundas, tanto quanto nós, homens ocidentais, estamos preocupados, são indicadas pelos nomes das duas cidades Jerusalém e Atenas. O homem ocidental se tornou o que é e é o que ele é através da união de fé bíblica e do pensamento grego. A fim de entender a nós mesmos e para iluminar o nosso caminho desgovernado para o futuro, temos que entender Jerusalém e Atenas.<sup>37</sup>

Com efeito, Strauss afirma que “nós devemos tentar entender a diferença entre a sabedoria bíblica e a sabedoria grega. Nós veremos que tanto uma como a outra pretendem ser

---

<sup>36</sup> Esta postura possui como premissa fundamental o questionamento ininterrupto e através deste questionamento ininterrupto obter o conhecimento sobre o todo ou acerca da totalidade das coisas ou da ordem de todas as coisas.

<sup>37</sup> “All the hopes that we entertain in the midst of the confusions and dangers of the present are founded positively or negatively, directly or indirectly on the experiences of the past. Of these experiences the broadest and deepest, as far as we Western men are concerned, are indicated by the names of the two cities Jerusalem and Athens. Western man became what he is and is what he is through the coming together of biblical faith and Greek thought. In order to understand ourselves and to illuminate our trackless way into the future, we must understand Jerusalem and Athens.” L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 147.

a verdadeira sabedoria”.<sup>38</sup> No entanto, inequivocamente estas duas sabedorias estão fundamentalmente estruturadas a partir de horizontes distintos. Para dar apenas um exemplo, vejamos a forma pela qual estas duas tradições entendem alguns aspectos do conhecimento. “A distinção entre mito e logos; mito e história é de origem grega. Do ponto de vista da bíblia, os ‘mitos’ são verdade como as ‘histórias’”.<sup>39</sup>

Porém, desta forma, o que Strauss parece querer mostrar é que não há um entendimento entre estes dois discursos e que é inútil tentar harmonizá-los, já que os mesmos partem de pressupostos diferentes. Ora, se é então impossível tratá-los de igual maneira, portanto esses dois tipos de sabedoria devem ter utilidades diferentes e devem ser direcionados a tipos diferentes de homens, pois, como a história nos mostra, tentar entender a racionalidade filosófica a partir do olhar da teologia compromete conceitos oriundos da filosofia, assim como é verdade o contrário, isto é, tentar entender o advento da revelação fazendo uso exclusivamente da racionalidade filosófica torna problemática a teologia, ocasionando graves aporias.

Sendo assim, o que Strauss pretende é mostrar a importância destas duas tradições, assim como validar estes dois discursos, porém, com objetivos diferentes, como já foi dito anteriormente, tendo em vista que ambos possuem grande importância para a prática política e para manutenção da ordem cívica, sobretudo isso é imprescindível e essencial para tornar a vida em sociedade algo possível. De fato, o que está em jogo aqui é que tanto a “sabedoria hebraica” (revelação bíblica) como a “sabedoria grega” (racionalidade filosófica) são criações humanas para os humanos, portanto, legitimadas por seus discursos.

Em suma, o pensamento straussiano abre a possibilidade para pensar novos critérios éticos para avaliar de maneira crítica a explosão do fenômeno religioso bem como poderá contribuir decisivamente para enfrentar problemas filosóficos como a “morte de Deus” e a “morte do homem” no cenário da cultura contemporânea. Neste sentido, Strauss procura focar-se no confronto com os desafios do fenômeno religioso que se configura na contemporaneidade e, como vimos, propõe-se a repensar a relação intrínseca entre política, moralidade e religião na contemporaneidade, a partir de uma problematização da utopia iluminista moderna.

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>39</sup> Ibidem, p.150.

Levando em conta esses elementos, o que Strauss vê como necessário é reintroduzir o debate sobre o problema teológico-político, de maneira a criar um terreno fértil e favorável à discussão acerca da necessidade social da religião. Para tal tarefa é primeiramente necessário pensar os limites do projeto de racionalização e secularização das sociedades elaborado pelo iluminismo. Posteriormente, entender de que forma a religião pode ser útil na criação de uma atmosfera protetora da própria sociedade, através de seu grande poder de significação e norteamento da vida moral das massas e do “homem de rebanho”.<sup>40</sup>

Diante de tal problemática Strauss recorrerá à sabedoria dos antigos e ao fazer isto, percebe que desde a antiguidade há uma profunda “discórdia” entre fé e razão, ou também, como poderíamos dizer, entre fé e ciência. Neste sentido, é importante lembrar que é no mundo grego que se dá o advento da racionalidade filosófica assim como do homem teórico.<sup>41</sup> Todavia, por outro lado, é historicamente reconhecido que os povos semitas, sobretudo os hebreus, tenham desenvolvido o monoteísmo baseado na revelação.

## Referências

- ANSELL PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, Tradução de Mauro Gama/Claudia Martinelli, Consultoria de Fernando Salis, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997
- BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus 1985.
- BLOOM, A. “Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973”. *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974), p. 372-392.
- DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987).
- ESTRADA, J. A., *Deus nas Tradições Filosóficas*, Vol II: Da Morte de Deus à crise do sujeito, São Paulo: Paulus, 2003.
- FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Tradução e notas de José Silva Brandão. Petropolis, RJ: Vozes, 2007.

---

<sup>40</sup> Expressão encontrada no pensamento filosófico de Nietzsche, designando as massas ou o homem comum, que não possui uma vida teórica ou teórica, isto é, uma vida filosófica ou científica.

<sup>41</sup> Aqui este termo pode ser entendido como aquele que se preocupa e se dedica ao “o que é?” das coisas concernentes ao todo ou a totalidade.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Tradutor: Artur Morão Coleção: Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.

FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas do pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução Artur Morão. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008.

LEFORT, C. *Desafios da Escrita Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MARTON, S., A Morte de Deus e a Transvaloração dos Valores. *Hypnos*, 5 (1999) p. 133-143.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro* – Trad. Mário Ferreira dos Santos. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Coleção Textos Filosóficos).

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zarathustra*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

OLIVEIRA, R. R. “Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político”. In CARDOSO, D. (org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012.

OTTO, R. *O Sagrado*. Tradução: João Gama, Edições 70, Lisboa.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu, Editora Autentica 2ª Edição, Belo Horizonte 2013.

STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*; Edited with an introduction by Hilail Gildin p. cm. (Culture of Jewish Modernity)

\_\_\_\_\_. *Liberalism Ancient and Modern / Leo Strauss*; foreword by Allan Bloom. University of Chicago Press Edition 1995.

\_\_\_\_\_. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971(1953). Tradução portuguesa de Miguel Morgado: *Direito natural e história*. Lisboa: Edições 70, 2009. Tradução para o português brasileiro de Bruno Costa Simões: *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. “On the Interpretation of Genesis”. *L’homme*, tome 21, no. 1 (1981) pp. 5 20.

\_\_\_\_\_. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952). Tradução em português brasileiro de Hugo Lagone: *Perseguição e a arte de escrever: e outros ensaios de filosofia política / Leo Strauss*; – 1. Ed. – São Paulo: É Realizações, 2015.

\_\_\_\_\_. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

TANGUAY, D. *Leo Strauss: une biographie intellectuelle*. Paris: Bernard Grasset, 2003.

VERNANT, J.-P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.