

TRADUÇÃO
SOBRE A INTERPRETAÇÃO DO GÊNESIS*

Leo Strauss

Tradução de Richard Romeiro Oliveira e Izabella Simões

Quero começar com a observação de que não sou um estudioso da Bíblia; sou um cientista político especializado em teoria política. Diz-se frequentemente que a teoria política se preocupa com os valores do mundo ocidental. Esses valores, como é bem sabido, são, em parte, de origem bíblica e, em parte, de origem grega. O teórico da política deve, portanto, ter uma suspeita tanto do acordo quanto do desacordo entre a herança bíblica e a herança grega. Todos os que trabalham em minha área têm de confiar, na maior parte do tempo, naquilo que os estudiosos da Bíblia lhes dizem sobre a Bíblia, por um lado, e naquilo que os estudiosos dos clássicos lhes dizem sobre o pensamento grego, por outro. No entanto, pensei que seria justificável tentar entender alguma coisa da Bíblia sem depender inteiramente do que as autoridades, tanto contemporâneas quanto tradicionais, me dizem. Princípiei pelo princípio, porque essa escolha me parece ser a menos arbitrária. Fui convidado a falar aqui sobre o *Gênesis* — ou melhor, sobre o início do *Gênesis*. O contexto de uma série de conferências sobre “As Obras da Mente” levanta imediatamente uma questão muito grave.¹ Obras da mente são obras da mente humana. A Bíblia é uma obra da mente humana? Ela não é a obra de Deus? A obra da mente divina? O último ponto de vista foi geralmente aceito em épocas anteriores. Temos de refletir sobre essa abordagem alternativa da Bíblia, porque essa alternativa é decisiva no que diz respeito ao modo como lemos a Bíblia. Se a Bíblia é uma

* O presente texto foi publicado originalmente com o título “On the Interpretation of *Genesis*”, na revista *L'Homme*, tome 21 (1981) 1, pp. 5-20. (N. T.).

¹ Para compreender adequadamente o questionamento que Strauss empreende neste passo, é preciso saber que este seu trabalho é, na verdade, o texto de uma palestra por ele proferida no ano de 1957, na Universidade de Chicago, no âmbito de um ciclo de conferências intitulado “Obras da Mente” (“Works of the Mind”). [N. T.].

obra da mente humana, ela tem de ser lida como qualquer outro livro — como Homero, como Platão, como Shakespeare —, com respeito, mas também com a vontade de discutir com o autor, de discordar dele, de criticá-lo. Se a Bíblia é a obra de Deus, ela tem de ser lida em um espírito inteiramente diferente do modo como devemos ler os livros humanos. A Bíblia tem de ser lida em um espírito de piedosa submissão, de escuta reverente. De acordo com esse ponto de vista, apenas um homem piedoso pode entender a Bíblia — a substância da Bíblia. De acordo com a visão que prevalece hoje, o descrente, desde que ele seja um homem com a necessária experiência ou sensibilidade, pode entender a Bíblia tão bem quanto o crente. Essa diferença entre as duas abordagens pode ser descrita da seguinte maneira. No passado, a Bíblia foi universalmente lida como o documento da Revelação. Hoje, ela é frequentemente lida como um grande documento da mente humana, dentre muitos documentos semelhantes. A Revelação é um milagre. Isso significa, portanto, que antes mesmo de abrirmos a Bíblia devemos ter resolvido em nossas mentes se acreditamos na possibilidade de milagres. Obviamente, lemos o relato da sarça ardente ou da travessia do Mar Vermelho de um modo inteiramente diferente consoante a maneira como decidimos previamente a respeito da possibilidade de milagres. Ou observamos os milagres como impossíveis, ou os observamos como possíveis, ou, ainda, não sabemos se milagres são ou não possíveis. A última perspectiva, à primeira vista, recomenda-se como a mais aprazível à nossa ignorância ou, o que é a mesma coisa, como a mais conforme a uma mentalidade aberta.

Devo explicar isso brevemente. A questão de saber se milagres são ou não possíveis depende da questão prévia relativa à existência de Deus como ser onipotente. Muitos de nossos contemporâneos assumem tacitamente, ou mesmo explicitamente, que sabemos que Deus como um ser onipotente não existe. Acredito que eles estão errados; pois como poderíamos saber que Deus como um ser onipotente não existe? Não a partir da experiência. A experiência não pode mostrar nada além do que isto: que a conclusão que procede da ordem e do ritmo manifestos do mundo para chegar a um criador onipotente não é válida. A experiência pode mostrar, no máximo, que a asserção da fé bíblica é improvável; mas o caráter improvável da fé bíblica é admitido — e mesmo proclamado — pela própria fé bíblica. A fé não poderia ser meritória se não fosse fé contra tudo aquilo que é mais fortemente provável. O próximo passo de uma crítica à fé bíblica seria orientado tão-somente pelo princípio de contradição. Por

exemplo, certas pessoas diriam que a onisciência divina — e não há onipotência sem onisciência — é incompatível com a liberdade humana. Liberdade humana e onisciência divina se contradizem uma à outra. Mas todas as críticas desse tipo pressupõem que é totalmente possível falar sobre Deus sem fazer declarações contraditórias. Se Deus é incompreensível e, no entanto, não desconhecido, e isso está implícito na ideia da onipotência de Deus, é impossível falar sobre Deus sem fazer declarações contraditórias sobre Ele. Podemos dizer que o Deus compreensível, o Deus sobre o qual podemos falar sem cair em contradições, é o Deus de Aristóteles, não o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó. Há, então, apenas um modo pelo qual a crença em um Deus onipotente pode ser refutada: mostrando que não há qualquer mistério, que temos, a princípio, conhecimento claro e distinto, ou conhecimento científico, de tudo; que podemos dar uma explicação clara e adequada de tudo, que todas as questões fundamentais foram respondidas de modo perfeitamente satisfatório; em outras palavras, que existe o que podemos chamar de sistema filosófico absoluto e definitivo. De acordo com esse sistema (houve tal sistema; seu autor foi Hegel), o Deus previamente oculto, o Deus previamente incompreensível, tornou-se perfeitamente revelado, perfeitamente compreensível. Considero a existência de um sistema desse tipo pelo menos tão improvável quanto a verdade da Bíblia. Mas, obviamente, a improbabilidade da verdade da Bíblia é uma afirmação da própria Bíblia, enquanto a improbabilidade da verdade do sistema filosófico perfeito cria uma séria dificuldade para esse sistema. Se é verdade que a razão humana não pode provar a inexistência de Deus como um ser onipotente, é igualmente verdade, acredito, que a razão humana não pode provar a existência de Deus como um ser onipotente. Segue-se disso que, dentro de nossa competência como eruditos ou cientistas, estamos reduzidos a um estado de dúvida em relação à questão mais importante. Não temos outra escolha, enquanto pretendemos ser eruditos ou homens de ciência, a não ser abordar a Bíblia nesse estado de dúvida. No entanto, essa abordagem somente é possível contra um pano de fundo de conhecimento.

O que então sabemos? Desconsidero os inúmeros fatos que conhecemos, pois conhecimento de meros fatos não é conhecimento, não conhecimento verdadeiro. Também desconsidero o nosso conhecimento das leis científicas, pois essas leis são reconhecidamente abertas a uma revisão futura. Podemos dizer que o que verdadeiramente conhecemos não são quaisquer respostas às

questões abrangentes, mas apenas essas questões, questões impostas a nós, como seres humanos, por nossa situação como seres humanos. Isso pressupõe que há uma situação fundamental do homem enquanto homem que não é afetada por nenhuma assim chamada mudança histórica. Trata-se da situação fundamental do homem dentro do todo – dentro de um todo que é tão pouco sujeito à mudança histórica que ele é a condição de toda mudança histórica possível. Mas como sabemos que há esse todo? Se sabemos isso, sabemos-lo somente a partir do que poderíamos chamar de mundo fenomênico: o todo dado, o todo que é permanentemente dado, dado de forma tão permanente como os seres humanos, o todo que é mantido coeso e constituído pela abóbada celeste e que compreende o céu e a terra e tudo que está dentro do céu e sobre a terra e entre o céu e a terra. Todo pensamento humano, e mesmo qualquer pensamento, seja ele humano, seja ele divino, que pretende ser entendido pelos seres humanos, querendo ou não começa com esse todo, o todo permanentemente dado que todos nós conhecemos e que os homens sempre conhecem. A Bíblia principia com uma articulação do todo permanentemente dado, dentre muitas articulações semelhantes. Vejamos se podemos entender essa articulação bíblica do todo dado.

A Bíblia principia no princípio. Ela diz algo sobre o princípio. Quem diz que no princípio Deus criou o céu e a terra? Não nos é dito quem fala isso; portanto, não sabemos. Esse silêncio sobre o narrador no princípio da Bíblia deve-se ao fato de que não faz diferença quem fala? Essa seria uma razão filosófica. É também a razão bíblica? Não nos é dito; portanto, não sabemos. A visão tradicional é que Deus o disse. No entanto, a Bíblia introduz os discursos de Deus por “e Deus disse” e isso não é dito no princípio. Podemos, portanto, acreditar que o primeiro capítulo do *Gênesis* é dito por um homem anônimo. No entanto, ele não pode ter sido uma testemunha ocular do que fala. Nenhum homem pode ter sido uma testemunha ocular da criação; a única testemunha ocular da criação foi Deus. Devemos, então, atribuir o relato a Deus, como tradicionalmente tem sido feito? Mas não temos o direito de afirmar isso de forma peremptória. O princípio da Bíblia não é imediatamente inteligível. Ele é estranho. E o mesmo acontece quanto ao conteúdo do relato. “No princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra, porém, estava sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o

Espírito de Deus pairava por sobre as águas.”² Poderia parecer, se tomarmos isso literalmente, que a terra, em seu estado primitivo, sem forma e vazia, não foi criada, que a criação foi antes uma formação do que criação a partir do nada. E o que significa que o espírito se movia sobre a face das águas? E o que significa “o abismo”, que é, talvez, um resíduo de certas histórias babilônicas? Além disso, se no princípio Deus criou o céu e a terra e todas as outras coisas em seis dias, os dias não podem ser dias no sentido ordinário, pois dias no sentido ordinário são determinados pelos movimentos do sol. No entanto, o sol foi criado somente no quarto dia da criação. Em suma, todas essas dificuldades, e poderíamos acrescentá-las, criam a impressão, compartilhada por muitas pessoas atualmente, de que isso é o que se chama de um relato mítico. Mas tal impressão significa, na verdade, como a maioria das pessoas compreende, que abandonamos a tentativa de entender.

Acredito que devemos ter uma abordagem de algum modo diferente. Felizmente, nem tudo é estranho nesse relato. Algumas das coisas mencionadas nele são conhecidas por nós. Talvez possamos começar com aquela parte do primeiro capítulo do *Gênesis* que podemos compreender. A palavra hebraica para criação usada ali é aplicada na Bíblia somente a Deus. No entanto, esse termo, *bara*, é usado como sinônimo, pelo menos aparentemente, da palavra hebraica para fazer ou produzir, *asah*. Em um caso e, nesse caso em particular, por duas vezes, fazer ou produzir são usados para alguma outra coisa que não é Deus: a árvore frutífera produzindo fruto, para traduzir literalmente. Assim, temos aqui mais um caso de criação. A palavra *bara* é aplicada somente a Deus. O que isto significa não é explicado na Bíblia. Mas há um termo sinônimo para criar — produzir (*asah*) — que se aplica também a outros seres: a árvores, por exemplo, para não dizer nada de seres humanos. Vejamos, portanto, o que esta palavra *produzir* significa nos casos em que ela ocorre dentro do primeiro capítulo do *Gênesis*. A árvore frutífera produzindo fruto – que espécie de produção é essa? O fruto é originado, quase inteiramente, pela árvore e, por assim dizer, dentro da árvore. Em segundo lugar, o fruto não tem a aparência de uma árvore. Em terceiro lugar, o fruto é um produto completo e acabado. E, por último, o fruto pode ser separado da árvore. Talvez a criação tenha um certo parentesco com essa espécie de produção, sendo algo

² As palavras referidas pelo autor constituem, como se sabe, os primeiros versículos da Bíblia (*Gênesis* 1, 1-2). Utilizamos aqui, e nos demais momentos do artigo em que passagens bíblicas são citadas, a versão para o vernáculo elaborada por João Ferreira de Almeida. Cf. *Bíblia Sagrada*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. (N. T.).

distinto das seguintes espécies de produção: em primeiro lugar, da produção de algo que não se origina quase inteiramente no produtor (artefatos, que requerem, além do produtor, argila e assim por diante); em segundo lugar, da produção de algo que se parece com o produtor (a geração dos animais); em terceiro lugar, da produção de algo que não está completo, mas precisa de produção e execução adicionais (os ovos); e, finalmente, da produção de algo que não pode ser separado do produtor: por exemplo, ações, atos humanos, que não podem ser separados do homem que os realiza (atos e produções seriam a mesma palavra em hebraico). Uma coisa, apenas, mantemos em mente: a criação parece ser a produção de coisas separáveis, assim como os frutos são separáveis das árvores; a criação parece ter algo a ver com a separação. O primeiro capítulo da Bíblia menciona a separação muitas vezes — quer dizer, o termo; cinco vezes ele é explicitamente mencionado, e dez vezes ele aparece implicitamente em expressões como "segundo a sua espécie", a qual significa, é claro, a distinção ou separação de uma espécie da outra. A criação é a produção de coisas separadas, de espécies de plantas, de animais e assim por diante, e criação significa até mesmo a produção de coisas que separam — o céu separa água de água, e os corpos celestes separam o dia da noite.

Vamos considerar agora a dificuldade mais flagrante, a saber, a dificuldade criada pelo fato de que a Bíblia fala de dias antes da criação do sol. O sol só foi criado no quarto dia da criação. Não temos nenhuma dificuldade em admitir que o sol veio a ser tardiamente; todo cientista natural diria isso hoje, mas a Bíblia nos diz que o sol foi criado após as plantas e as árvores, ou seja, depois que o mundo vegetativo foi criado. O mundo vegetativo foi criado no terceiro dia e o sol no quarto dia. Essa é a dificuldade mais densa do relato dado no primeiro capítulo da Bíblia. A partir de que ponto de vista é compreensível que o mundo vegetativo deve preceder o sol? Como devem ser entendidos o mundo vegetativo, por um lado, e o sol, por outro, de forma a fazer sentido dizer que o mundo vegetativo precede o sol? A criação do mundo vegetativo acontece no terceiro dia, no mesmo dia em que a terra e o mar, primeiramente, foram criados. Diz-se explicitamente que o mundo vegetal foi gerado pela terra. O mundo vegetativo pertence à terra. Por isso, a Bíblia não menciona qualquer produção divina na criação do mundo vegetativo. Deus disse que a terra engendra as plantas, e a terra, em verdade, as engendra, enquanto que Deus fez o mundo do céu e do sol, da lua e das estrelas. E, sobretudo, Deus ordena que a terra engendre os

animais e Deus produziu os animais. A terra não os engendra. O mundo vegetativo pertence à terra. Ele é, por assim dizer, a cobertura da terra, como se fosse a pele da terra, caso ela, a terra, pudesse produzir uma pele. Ele não é separável da terra. O mundo vegetativo é criado no mesmo dia em que a terra e o mar são criados; o terceiro dia é o dia da dupla criação. Na maioria dos seis casos, uma coisa ou um conjunto de coisas são criados. Apenas no terceiro e no sexto dias há duplas criações. No sexto dia, as bestas terrestres e o homem são criados. Parece que há aqui uma espécie de paralelismo no relato bíblico. Existem duas séries de criação, cada uma delas de três dias. A primeira começa com a criação da luz, a segunda com a do sol. Ambas as séries terminam com uma dupla criação. A primeira metade termina com o mundo vegetativo, a segunda metade termina com o homem. O mundo vegetativo é caracterizado pelo fato de que ele não é separável da terra. Poderia a distinção entre o não-separável e o separável ser o princípio subjacente à divisão? Isso não é suficiente. As espécies de plantas são separáveis umas das outras, embora não sejam separadas da terra, e a criação tomada em seu todo é uma espécie de separação. A criação é a produção de coisas separadas, de coisas ou grupos de coisas que são separados uns dos outros, que são distintos uns dos outros, que são distinguíveis entre si ou discerníveis. Mas o que torna possível distinguir e discernir é a luz. A primeira coisa que é criada, portanto, é a luz. A luz é o início, o princípio da distinção ou separação. A luz é a obra do primeiro dia, e conhecemos a luz primariamente como a luz do sol. O sol é a fonte mais importante de luz para nós. O sol pertence à obra do quarto dia. Há um estreito parentesco entre luz e sol. Esse parentesco é expresso pelo fato de que a luz está no princípio da primeira metade da criação e o sol é o princípio da segunda metade de criação.

Se tal é assim, somos obrigados a levantar a seguinte questão: poderia a segunda metade da criação ter um princípio próprio, um princípio diferente da luz ou da separação ou distinção? Isso deve ser bem compreendido. Separações ou distinções são, obviamente, mantidas na segunda metade. Homens se distinguem de bestas, por exemplo. Por isso, um princípio diferente da luz ou da separação ou distinção teria de ser um princípio baseado na separação ou distinção, ou que pressupõe separação ou distinção, mas que não é redutível à separação ou distinção. O sol pressupõe a luz, mas não é luz. Agora, olhemos para as criações realizadas do quarto ao sexto dia – no quarto dia, o sol, a lua e as estrelas; no quinto dia, os animais

aquáticos e as aves; no sexto dia, os animais terrestres e o homem. Pois bem, o que é comum a todas as criações da segunda metade? Eu diria que é o movimento local. Vou, portanto, sugerir que o princípio da primeira metade é simplesmente a separação ou distinção. O princípio da segunda metade, do quarto ao sexto dia, é o movimento local. É por essa razão que o mundo vegetativo precede o sol; o mundo vegetativo carece de movimento local. O sol é o que ele é por nascer e se pôr, por ir e vir, pelo movimento local. A dificuldade da qual parti está resolvida, ou quase resolvida, desde que se compreenda que o relato da criação consiste em duas partes principais que são paralelas. A primeira parte começa com a luz, a segunda parte começa com o sol. Do mesmo modo, existe um paralelismo entre o fim das duas partes. Somente no terceiro e no sexto dias houve dois atos de criação. Repetindo: no terceiro dia, terra, mares e o mundo vegetativo; no sexto dia, os animais terrestres e o homem. Eu disse que o princípio da primeira metade da criação é a separação ou distinção e que o da segunda metade da criação é o movimento local, mas de tal forma que o princípio da separação ou distinção é mantido na ideia subjacente à segunda parte, a saber, o movimento local. O movimento local deve ser entendido, em outras palavras, como uma forma superior de separação. O movimento local é a separação de uma ordem superior, porque o movimento local não significa meramente para uma coisa ser separada de outras coisas; um carvalho é separado ou distinto de uma macieira. O movimento local é a separação de uma ordem mais elevada, porque não significa para uma coisa ser meramente separada de outras coisas, mas ser capaz de separar-se a si mesma de seu lugar, ser capaz de se destacar de um pano de fundo, que aparece como pano fundo em virtude do movimento da coisa. A criação dos corpos celestes no quarto dia é imediatamente seguida pela criação dos animais aquáticos e das aves. Esses animais são as primeiras criaturas que são abençoadas por Deus e Ele as abençoa, admoestando-as: "Sede fecundas e multiplicai-vos". Elas são as primeiras criaturas admoestadas na segunda pessoa — e não como a terra: "que a terra produza"; ainda que a terra e a água sejam admoestadas, elas não são admoestadas na segunda pessoa. Os animais aquáticos e os pássaros pertencem à classe ou ao gênero dos seres vivos. (Tento traduzir o termo hebraico.) O que significa dizer que, no quarto dia, temos os primeiros seres capazes de movimento local, os corpos celestes, e que no quinto dia temos animais? O movimento local é seguido pela vida. A vida também deve ser

entendida como uma forma de separação. Em primeiro lugar, a vida é aqui caracterizada pela capacidade de ser admoestada, de ouvir, de percepção sensorial. É da maior importância que a Bíblia identifique o ouvir e não o ver ou o tato como característica do ser vivo. Mas para o nosso propósito presente é mais importante notar que a vida animal aparece no contexto de todo o capítulo como representando um grau ainda maior de separação do que os corpos celestes. Os animais podem mudar não só a sua localização, mas também as suas trajetórias. O sol, a lua e as estrelas não podem mudar suas trajetórias, exceto milagrosamente, mas, como vocês podem ver a partir do exemplo de qualquer cão quando este corre, ele pode mudar sua trajetória; na verdade, ele não tem uma trajetória. Os animais não são limitados quanto à possibilidade de mudar de lugar. Disso se segue que o último ser criado, a saber, o homem, é caracterizado pelo fato de ser a criatura que é separada no mais alto grau; o homem é o único ser criado à imagem de Deus. Se considerarmos o paralelismo entre o homem e as plantas e o fato de que as plantas são as únicas criaturas às quais o termo produzir é explicitamente atribuído, também podemos reconhecer que o homem é, entre todas as criaturas, aquela que é capaz de realizar ou produzir obras, no mais alto grau.

Parece então que a sequência da criação no primeiro capítulo da Bíblia pode ser estabelecida da seguinte forma: a partir do princípio da separação, luz; através de algo que separa, o céu; do céu para algo que é separado — terra e mar, e para as coisas que são produtoras de coisas separadas — árvores, por exemplo; então, as coisas que podem separar-se a si mesmas dos seus lugares — corpos celestes; em seguida, as coisas que podem separar-se a si mesmas de suas trajetórias — bestas; e, finalmente, um ser que pode separar-se do seu caminho, do caminho correto. Repito: a pista para o primeiro capítulo parece ser o fato de que o relato da criação consiste em duas partes principais. Isso implica que o mundo criado é concebido para ser caracterizado por um dualismo fundamental: coisas que são diferentes umas das outras, sem terem a capacidade de movimento local, e coisas que, além de serem diferentes umas das outras, têm a capacidade de movimento local. Isso significa que o primeiro capítulo parece basear-se no pressuposto de que o dualismo fundamental é aquele entre distinção (ou alteridade, como diria Platão) e movimento local. Para entender o caráter desse dualismo — alteridade e movimento local —, confrontemo-lo com o único outro dualismo fundamental referido no capítulo. Cito o versículo vigésimo

sexto: "Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou". Essa é uma sentença muito difícil. O dualismo entre macho e fêmea pode muito bem ser usado em uma articulação fundamental do mundo e, em muitas cosmogonias, foi utilizado dessa forma — o gênero masculino e feminino dos substantivos parece corresponder ao gênero masculino e feminino de todas as coisas e isso leva à suposição de dois princípios, um princípio masculino e um princípio feminino, um deus supremo e uma deusa suprema. A Bíblia descarta essa possibilidade, atribuindo o dualismo do masculino e do feminino, por assim dizer, ao próprio Deus e localizando, por assim dizer, a raiz do dualismo desses elementos dentro de Deus. Deus criou o homem à sua imagem e, portanto, criou-o macho e fêmea. A Bíblia menciona, outrossim, a distinção entre masculino e feminino apenas no caso do homem, afirmando, conseqüentemente, por assim dizer, que masculino e feminino não são características universais. Há muitas coisas que não são nem masculinas nem femininas, mas todas as coisas são o que são por serem distintas umas das outras, e todas elas são ou fixadas a um lugar, ou capazes de movimento local. Portanto, o dualismo fundamental entre masculino e feminino é substituído pelo dualismo fundamental entre distinção ou alteridade e movimento local. Este último dualismo, entre distinção e movimento local, não se presta à assunção de dois deuses, um deus que distingue e um deus que move, por assim dizer. Além disso, ele exclui a possibilidade de conceber o vir a ser do mundo como um ato de geração, cujos pais seriam dois deuses, um deus macho e uma deusa fêmea; ou descarta a possibilidade de conceber o vir a ser do próprio mundo como uma progênie de um deus macho e de uma deusa fêmea. O dualismo escolhido pela Bíblia, o qual é distinto do dualismo entre macho e fêmea, não é sensorial, mas intelectual, noético, e isso pode ajudar a explicar o paradoxo de que as plantas precedem o sol. Outro ponto que mencionei e do qual terei de fazer uso: todos os seres criados mencionados na Bíblia são seres não-míticos, entendendo-se "míticos" no sentido vulgar da palavra; quero dizer com isso que todos eles são seres que conhecemos a partir da percepção sensorial cotidiana. Chegamos a esse ponto, podemos reconsiderar a ordem da criação: a primeira coisa criada é a luz, algo que não tem um lugar. Todas as criaturas posteriores têm um lugar. Quanto às coisas que têm um lugar, ou elas não consistem em partes heterogêneas — o céu, a terra, os mares —, ou elas consistem em partes heterogêneas, a saber, em espécies ou indivíduos. Dito de outra maneira, as coisas

que têm um lugar, ou elas não têm um lugar definido, mas, antes, preenchem toda uma região ou alguma coisa que tem de ser preenchida — o céu, a terra, os mares; ou, ainda, elas consistem de partes heterogêneas (de espécies e de indivíduos), ou elas não preenchem toda uma região, mas um lugar dentro de uma região — um lugar dentro do mar, dentro céu, na terra. As coisas que preenchem um lugar dentro de uma região, ou carecem de movimento local (as plantas), ou possuem movimento local. Aquelas que possuem o movimento local, ou carecem de vida (os corpos celestes), ou possuem vida. Os seres vivos, ou não são terrestres (animais aquáticos e aves), ou são terrestres. Os seres vivos terrestres, ou não são criados à imagem de Deus (brutos), ou são criados à imagem de Deus — o homem. Em suma, o primeiro capítulo do *Gênesis* é baseado em uma divisão por dois ou naquilo que Platão chama *diaíresis* (divisão por dois).

Essas considerações mostram, parece-me, como não é razoável falar do caráter mítico ou pré-lógico do pensamento bíblico como tal. O relato do mundo dado no primeiro capítulo da Bíblia não é fundamentalmente diferente de relatos filosóficos; esse relato é baseado em distinções evidentes, que são tão acessíveis para nós como eram para o autor bíblico. Por isso, podemos entender esse relato; essas distinções são acessíveis ao homem como homem. Podemos facilmente compreender porque devemos encontrar algo desse tipo na Bíblia. Um relato da criação do mundo, ou, colocado de uma forma mais genérica, uma cosmogonia, pressupõe necessariamente uma articulação do mundo completo, do cosmo, *i. e.*, pressupõe uma cosmologia. O relato bíblico da criação é baseado em uma cosmologia. Todas as coisas criadas mencionadas na Bíblia são acessíveis ao homem como homem, independentemente das diferenças de origem, clima, religião ou de qualquer outro tipo. Alguém pode dizer que isso está certo, que todos nós conhecemos o sol, a lua e as estrelas, que as frutas e as plantas existem; mas o que acontece com a luz como algo distinto do sol? Quem compreende isso? Não obstante, não conhecemos todos nós, empírica e ordinariamente, uma luz que não é derivada do sol? Eu digo que sim — o relâmpago. E há, talvez, uma conexão entre o que a Bíblia diz sobre a luz e a compreensão bíblica do relâmpago. A Bíblia parte do mundo como o conhecemos e como os homens sempre o conheceram e o conhecerão, antes de qualquer explicação mítica ou científica. Faço apenas a seguinte observação sobre a palavra "mundo". A palavra "mundo" não ocorre na Bíblia. A Bíblia hebraica diz "céu e terra",

onde ordinariamente diríamos "mundo". A palavra hebraica que é majoritariamente traduzida por "mundo" significa algo diferente, significa, em primeiro lugar, o passado remoto, "uma vez" no sentido de "então", de "naquele tempo", o tempo primitivo ou desde o tempo primitivo. Significa, em segundo lugar, "uma vez" ou "então", no futuro. Significa, finalmente, "de uma vez por todas", para todos os tempos, jamais cessando, permanente. Significa, portanto, aquilo que é permanentemente. Em outros termos, a palavra hebraica para mundo significa, portanto, principalmente algo ligado ao tempo, uma qualidade do tempo, mais do que alguma coisa que nós vemos.³ Se há outros seres mencionados em outras cosmogonias, nas quais todas as espécies dos assim chamados seres míticos são mencionadas (por exemplo, nas histórias babilônicas), devemos retroceder ao que está por trás desses dragões ou coisas do gênero, para perguntar, pelo menos, se esses seres existem. E devemos retroceder àquelas coisas mencionadas no primeiro capítulo da Bíblia e familiares a todos nós, agora, e a todos os homens de todos os tempos. A Bíblia realmente principia, também neste sentido, com o princípio.

Mas vocês dirão, e com razão, que o que tenho discutido é o aspecto ou a parte menos importante do primeiro capítulo. A cosmologia usada pelo autor bíblico não é o tema do autor bíblico. Essa cosmologia, essa articulação do universo visível, é a pressuposição não tematizada do autor bíblico. Seu tema é que o mundo foi criado por Deus em tais e tais etapas. Preparamos a nossa reflexão sobre esse tema considerando outra característica do relato que ignoramos até agora. A Bíblia, nesse primeiro capítulo, faz uma distinção entre as coisas que são nomeadas por Deus e as coisas que não são nomeadas por Deus, e uma distinção entre as coisas que são chamadas de boas por Deus e coisas que não são chamadas de boas por Deus. As coisas nomeadas por Deus são o dia, como o nome da luz, e a noite, como o nome da escuridão, e, além disso, o céu, a terra e o mar. Todas as outras coisas não são nomeadas por Deus; somente essas coisas gerais, somente as coisas que carecem de particularização, que não têm um lugar, propriamente falando, são nomeadas por Deus. O restante é deixado para ser nomeado pelo homem. Quase todas as coisas são chamadas de boas por Deus, as únicas exceções são o céu e o homem. Mas pode-se dizer que não era necessário chamar, explicitamente, o homem de bom, porque o

³ Strauss, neste passo, está provavelmente fazendo referência à palavra hebraica *ohlam*, cujo significado é "tempo indefinido", "tempo de longa duração", "era", "eternidade". Tal palavra possui certa correspondência semântica com o vocábulo grego *aiôn*. (N. T.).

homem é o único ser criado à imagem de Deus e porque o homem é abençoado por Deus. Seja como for, a única coisa que certamente não é chamada de boa, sem ser, por assim dizer, absolvida pela benção de Deus ou por ser dita criada à imagem de Deus, é o céu. Podemos dizer que a preocupação do autor desse capítulo é depreciar ou desqualificar o céu; em conformidade com isso, a criação parece ser precedida por uma espécie de terra rudimentar: “no princípio, criou Deus os céus e a terra. A terra...” Não há nenhum tipo de céu rudimentar, e os corpos celestes, o sol, a lua e as estrelas nada mais são, de acordo com o primeiro capítulo, do que ferramentas, instrumentos para propiciar luz à terra e, o que é mais importante, esses corpos celestes são inanimados; eles não são deuses. O céu é depreciado em favor da terra, da vida na terra, em favor do homem. O que isso significa? Para a cosmologia entendida no seu sentido estrito, para a cosmologia grega, o céu é um tema mais importante do que a terra, do que a vida na terra. O céu significa para os pensadores gregos a mesma coisa que o mundo, o cosmo. O céu significa um todo, a abóboda que compreende tudo o mais. A vida na terra precisa do céu, da chuva, e não vice-versa. E se os mais sofisticados cosmólogos gregos compreenderam que não se pode entregar a primazia ao céu, eles foram além do céu, como Platão disse, em direção a um lugar supraceleste. Coisa humana é um termo depreciativo na filosofia grega.

Há, então, uma profunda oposição entre a Bíblia e a cosmologia propriamente dita e, uma vez que toda a filosofia é, em última análise, uma cosmologia, entre a Bíblia e a filosofia. A Bíblia proclama que a cosmologia é uma implicação não temática da história da criação. É necessário articular o universo visível e entender o seu caráter somente para dizer que o universo, o mundo, foi criado por Deus. A Bíblia se distingue de toda a filosofia simplesmente porque afirma que o mundo é criado por Deus. Não há vestígio de um argumento como esteio dessa asserção. Como sabemos que o mundo foi criado? A Bíblia assim o declara. Sabemo-lo, em virtude de uma declaração, pura e simples; em última análise, por uma propositura divina. Portanto, todo o conhecimento da natureza criada do mundo tem um caráter inteiramente diferente do nosso conhecimento sobre a estrutura ou a articulação do mundo. A articulação do mundo, a distinção essencial entre as plantas, feras e assim por diante, é acessível ao homem como homem, mas nosso conhecimento da natureza criada do mundo não é um conhecimento evidente. Vou ler alguns versículos do Deuterônomo, capítulo 4, os versículos 15 a 19:

"Guardai, pois, cuidadosamente, a vossa alma, pois aparência nenhuma viste no dia em que o Senhor, vosso Deus, vos falou em Horebe, no meio do fogo; para que não vos corrompais e vos façais alguma imagem esculpida na forma de ídolo, semelhança de homem ou mulher, semelhança de algum animal que há na terra, semelhança de algum volátil que voa pelos céus, semelhança de algum animal que rasteja sobre a terra, semelhança de algum peixe que há nas águas debaixo da terra. Guarda-te não levantes os olhos para os céus e, vendo o sol, a lua e as estrelas, a saber, todo o exército dos céus, sejas seduzido a inclinar-te perante eles e dêes culto àqueles, coisas que o Senhor, teu Deus, repartiu a todos os povos debaixo de todos os céus", ou seja, que o Senhor, teu Deus, assinalou, atribuiu a todas as nações debaixo de todo céu. Todas as nações, todos os homens enquanto tais, não podem evitar essa religião cósmica, se eles não ultrapassam as coisas criadas. "Mas o Senhor vos tomou e vos tirou da fornalha de ferro do Egito, para que Ihe sejais povo de heranças, como hoje se vê." Em outras palavras, o fato de que o mundo possui uma certa estrutura é conhecido pelo homem enquanto tal. Que o mundo é criado, isso é conhecido pelo fato de que Deus fala a Israel no monte Horebe, e essa é a razão pela qual Israel sabe que o sol e a lua e as estrelas não merecem adoração, que o céu deve ser depreciado em favor da vida humana na terra e, em última análise, que a origem do mundo é uma criação divina. Não há nenhum argumento em favor da criação, exceto aquilo que Deus fala a Israel. Aquele que não ouviu esse discurso, seja diretamente, seja pela tradição, adorará os corpos celestes, permanecerá, em outras palavras, dentro do horizonte da cosmologia.

Gostaria de dizer algumas palavras sobre o segundo capítulo, porque uma grande dificuldade do início da Bíblia é que há um duplo relato da criação, um no primeiro capítulo e outro nos capítulos dois e três. O primeiro capítulo da Bíblia contém uma cosmologia que é superada pelo relato da criação do mundo, uma cosmologia que é integrada em um relato da criação do mundo. Essa integração da cosmologia em um relato da criação implica a depreciação do céu. O céu não é divino, o céu é subordinado, no que diz respeito ao nível, à terra e à vida na terra. Mas essa cosmologia usada pela Bíblia como algo distinto da asserção a respeito da criação, quer dizer, essa cosmologia como articulação do mundo visível, é baseada em evidências acessíveis ao homem como tal, enquanto que a afirmação da natureza criada do mundo não se baseia em tal evidência. Por isso, surge a pergunta: com que direito é o horizonte da cosmologia,

i. e., o horizonte das coisas que vemos, descrevemos e entendemos, transcendido, ou, em outras palavras, o que há de errado com a cosmologia? O que está errado com o esforço do homem para encontrar seu esteio à luz do que lhe é evidente enquanto homem? Qual é o verdadeiro caráter da vida humana? O que é a reta vida humana? Essa questão é o ponto de partida do segundo relato da criação, no segundo capítulo. O primeiro relato termina com o homem, o segundo relato começa com o homem. Parece que um relato que termina com o homem não é suficiente. Por quê? No primeiro relato, o homem é criado no mesmo dia em que os animais terrestres, ele é visto como parte de um todo — como a parte mais elevada. Nessa perspectiva, a diferença absoluta entre o homem e as outras criaturas não é adequadamente vista. É manifesto a partir do primeiro relato que o homem é separado no mais alto grau, que ele pode, no mais alto grau, mover-se ou mudar o seu lugar, mesmo num sentido profundamente metafórico. Mas esse privilégio, essa independência, essa liberdade, também são um grande perigo. O homem é a criatura mais ambígua, por isso o homem não é chamado de bom, assim como o céu não é chamado de bom. Há uma conexão entre a ambiguidade do homem, o perigo a que o homem é essencialmente exposto, e o céu, uma conexão da ambiguidade do homem com aquilo que o céu significa: a tentativa de encontrar o seu esteio à luz do que é evidente para o homem como tal, a tentativa de possuir o conhecimento do bem e do mal, tal como os deuses. Agora, se o homem é a criatura mais ambígua (na verdade, a única criatura ambígua), precisamos de um acréscimo ao relato no qual o homem aparece também como parte do todo. Precisamos de um relato que se foque apenas no homem; mais precisamente, uma vez que ambiguidade significa ambiguidade a respeito do bem e do mal, precisamos de um relato adicional em que o lugar do homem seja definido não somente por um comando genérico, como foi o caso no primeiro relato — "Sede fecundos, multiplicai-vos" —, mas por um comando negativo, uma proibição. Pois uma proibição avança explicitamente as limitações do homem — até este ponto e não além! —, o limite que separa o bem do mal. O segundo capítulo da Bíblia responde à questão não de como o mundo veio a ser, mas de como a vida humana, tal como a conhecemos, veio a ser. Assim como a resposta para a pergunta sobre o mundo como um todo requer uma articulação do mundo, a resposta para a pergunta sobre a vida humana requer uma articulação da vida humana. A vida humana, a vida da maioria dos homens, é a vida dos que laboram sobre o solo

ou, pelo menos, é algo que está baseado nesta vida. Se vocês não creem na Bíblia, podem acreditar na *Política* de Aristóteles. A vida humana é, portanto, caracterizada de forma muito óbvia pela necessidade de chuva e pela necessidade de trabalho duro. Ora, esse não pode ter sido o caráter da vida humana no início, pois se o homem estivesse sujeito à necessidade desde o início, e isso de forma essencial, ele seria compelido ou, pelo menos, seriamente tentado a ser duro, inclemente, injusto; ele não seria, por causa de sua penúria, totalmente responsável por sua falta de caridade ou de justiça. Mas, de alguma forma, sabemos que o homem é responsável por sua falta de caridade e de justiça e, portanto, seu estado original deve ter sido aquele em que ele não foi forçado ou seriamente tentado a ser inclemente ou injusto. A condição original do homem foi, portanto, um jardim rodeado por rios; originalmente, o homem não precisava de chuva, nem de trabalho duro; havia um estado de abundância e de conforto. O presente estado do homem é devido a uma falta do homem, à sua transgressão de uma proibição que ele poderia facilmente ter obedecido. Mas o homem foi criado à imagem de Deus — de algum modo como Deus. Não era ele, portanto, congenitamente tentado a transgredir quaisquer proibições, quaisquer limitações? Não foi essa semelhança com Deus uma tentação constante para ser literalmente como Ele? Para suprimir essa dificuldade, o segundo relato da criação distribui os acentos diferentemente do que o primeiro relato tinha feito. Diz-se agora que o homem é criado não à imagem de Deus, mas a partir do pó da terra. Além disso, no primeiro relato o homem é criado como o governante dos animais. No segundo relato, os animais aparecem, antes, como auxiliares ou companheiros do homem. O homem é criado na inferioridade, ele não estava tentado, portanto, a desobedecer, seja pela necessidade, seja pela sua elevada condição. Além disso, no primeiro relato, homem e mulher foram criados em um ato. No segundo relato, o homem é criado primeiro, em seguida as feras, e somente por último a mulher, a partir da costela do homem. A mulher, tal é a pressuposição, é inferior ao homem. Com o perdão da palavra, é esta criatura inferior, a mulher, criatura ainda mais inferior do que o homem, que inicia a transgressão. A desobediência é chocantemente mal fundamentada. Note-se, além disso, que, apesar dessas diferenças, o segundo relato prolonga fundamentalmente a tendência do primeiro em dois pontos. Em primeiro lugar, não havia necessidade de chuva no início, o que de novo significa uma depreciação do céu, a fonte da chuva. E, em

segundo lugar, o caráter derivado da mulher implica uma ulterior depreciação do dualismo macho/fêmea que cumpre um papel na primeira parte. Só mais uma palavra sobre esse segundo capítulo. O pecado original do homem, a transgressão original, consistiu em comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Nós não temos nenhuma razão para supor, com base no relato bíblico, entendido como algo distinto de explicações posteriores, que o homem foi guiado pelo desejo de conhecimento do bem e do mal, porquanto o homem, para ter tal desejo, deveria ter tido algum conhecimento do bem e do mal. É até difícil dizer que o homem desejava transgredir a ordem divina. Isso acontece, ao revés, acidentalmente. A transgressão do homem é um mistério, mas ele transgrediu e sabia que transgredia. O homem certamente escolheu desobedecer. Ele escolheu, com isso, o princípio da desobediência. Esse princípio é chamado de conhecimento do bem e do mal. Podemos dizer que a desobediência significa conhecimento autônomo do bem e do mal, um conhecimento que o homem possui por si próprio, o que implica que o verdadeiro conhecimento não é autônomo; e, à luz dos desenvolvimentos teológicos posteriores, poder-se-ia dizer que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal é fornecido somente pela Revelação.

O que estou sugerindo, então, é isto: a tese crucial do primeiro capítulo, se nós a abordamos do ponto de vista do pensamento ocidental em geral, é a depreciação do céu. O céu é o tema principal da cosmologia e da filosofia. O segundo capítulo contém a depreciação explícita do conhecimento do bem e do mal, que é apenas um outro aspecto do pensamento expresso no primeiro capítulo. Pois o que significa o conhecimento proibido do bem e do mal? Ele significa, em última análise, aquele conhecimento do bem e do mal que é baseado no conhecimento da natureza das coisas, como os filósofos diriam; mas isso significa, expresso de maneira mais simples, o conhecimento do bem e do mal que é baseado na contemplação do céu. O primeiro capítulo, em outras palavras, questiona o tema principal da filosofia, e o segundo capítulo questiona a intenção de filosofia. Os autores bíblicos, tanto quanto sabemos, não conheciam nada de filosofia, estritamente falando. Mas não devemos esquecer que eles estavam provavelmente familiarizados, melhor, que eles estavam certamente familiarizados, com certas coisas (na Babilônia, por exemplo) que são formas primitivas de filosofia: a contemplação do céu e o tornar-se sábio na conduta humana através da contemplação do céu. A ideia

fundamental é a mesma da filosofia, no sentido original. Os capítulos dois e três do *Gênesis* são animados pelo mesmo espírito do primeiro capítulo; o que a Bíblia apresenta é a alternativa à tentação e podemos chamar essa tentação, à luz de certas coisas que nos sucede saber, filosofia. A Bíblia, portanto, nos confronta mais claramente do que qualquer outro livro com esta alternativa fundamental: vida em obediência à Revelação, vida obediente, ou vida em liberdade humana, sendo essa última representada pelos filósofos gregos. Essa alternativa nunca foi eliminada, apesar de haver muitas pessoas que acreditam que possa existir uma síntese feliz, superior aos elementos isolados: a Bíblia, por um lado, e a filosofia, por outro. Isso é impossível. As sínteses sempre sacrificam a pretensão decisiva de um dos dois elementos. Ficarei contente se pudermos adotar esse ponto na discussão.

Gostaria de fazer apenas uma observação conclusiva, porque entendo que neste grupo vocês estão particularmente interessados em livros. Portanto, gostaria de dizer algo sobre o problema dos livros, tanto quanto ele afeta a Bíblia, por um lado, e a filosofia, por outro. A visão filosófica grega tem como sua base primária a noção simples de que a contemplação do céu, um entendimento do céu, é o fundamento pelo qual somos levados à conduta correta. O verdadeiro conhecimento, disseram os filósofos gregos, é o conhecimento do que sempre é; o conhecimento das coisas que não são sempre, e especialmente o conhecimento do que aconteceu no passado, é um conhecimento de caráter inteiramente inferior. No que diz respeito ao conhecimento do passado remoto, em particular, ele veio a ser observado como particularmente incerto. Quando Heródoto fala do primeiro inventor de várias artes, ele não diz, como a Bíblia diz, que X foi o primeiro inventor desta ou daquela arte. Heródoto diz que ele foi o primeiro inventor tanto quanto o sabemos. Ora, esse tipo de pensamento, que subjaz a todo pensamento grego, cria como seu veículo o livro, no sentido estrito do termo, o livro como uma obra de arte. O livro, nesse sentido, é uma imitação consciente dos seres vivos. Não há nenhuma parte dele, ainda que pequena e aparentemente insignificante, que não seja necessária, de modo que o todo possa cumprir bem a sua função. Quando o artesão ou artista está ausente ou até mesmo morto, o livro, em certo sentido, está vivo. Sua função é despertar para o pensamento, para o pensamento independente, aqueles que são dele capazes; o autor do livro, no mais elevado sentido, é soberano. Ele determina o que deve ser o início, o fim e o centro. Ele se recusa admitir todo pensamento, toda

imagem e todo sentimento que não são evidentemente necessários para o propósito ou a função do livro. As aptidões e os talentos não são nada além de servos da sabedoria. O livro perfeito é uma imagem ou uma imitação daquela onicompreensão e perfeita evidência do conhecimento que é almejado, mas não alcançado. O livro perfeito age, portanto, como um antídoto contra a sedução do desespero que a busca jamais satisfeita pelo conhecimento perfeito necessariamente engendra. É por esta razão que a filosofia grega é inseparável da poesia grega. Vejamos, agora, por outro lado, a Bíblia. A Bíblia rejeita o princípio do conhecimento autônomo e tudo o que o acompanha. O Deus misterioso é o último e mais elevado tema da Bíblia. Dada a premissa bíblica, não pode haver um livro no sentido grego, porque não pode haver autores humanos que decidam de forma soberana o que é para estar no princípio e no fim e que recusam a admissão de tudo o que não é evidentemente necessário para o propósito do livro. Em outras palavras, o propósito da Bíblia, como um livro, participa do caráter misterioso do propósito divino. O homem não é senhor no que diz respeito ao modo de começar; antes que ele comece a escrever, ele já é confrontado com escritos, os escritos sagrados, que impõem a sua lei sobre ele. Ele pode modificar esses escritos sagrados, compilá-los, de forma a fazer deles um escrito simples, como os compiladores do Antigo Testamento provavelmente fizeram; todavia, ele pode assim fazer somente em um espírito de humildade e reverência. Sua piedade mesma pode compeli-lo a alterar os textos dos escritos sagrados que chegaram até ele. Ele pode fazer isso por razões piedosas, porque certas passagens, numa fonte mais antiga, podem prestar-se a mal-entendidos, o que é grave. Portanto, ele pode alterar, mas o seu princípio será sempre mudar tão pouco quanto possível. Ele não excluirá tudo o que não é explicitamente necessário para um propósito evidente, mas apenas o que é explicitamente incompatível com um propósito cuja base é oculta. O livro sagrado, a Bíblia, pode, então, abundar em contradições e em repetições que não são intencionais, enquanto que um livro grego, o maior exemplo disso sendo o diálogo platônico, reflete a evidência perfeita a que o filósofo aspira; não há nada que não tenha uma base cognoscível, porque Platão tinha uma base. A Bíblia reflete em sua forma literária o imperscrutável mistério dos caminhos de Deus, mistério que seria realmente ímpio tentar compreender.

COMENTÁRIO

FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE LEO STRAUSS

Richard Romeiro Oliveira

No cenário filosófico contemporâneo, cada vez mais insípido e previsível, dominado, na maioria das vezes, pela monótona arenga veiculada pelos arautos loquazes do niilismo e da pós-modernidade, a obra de Leo Strauss (1899-1973) destaca-se como uma das mais originais, sólidas e sofisticadas. Com efeito, sem transigir com os preconceitos do *Zeitgeist* atual e fazendo pouco caso daquilo que é imposto pela mera ordem do dia, ela nos fornece o exemplo de uma reflexão verdadeiramente independente e extemporânea, cujo principal objetivo é tão-somente a investigação obstinada daquelas questões fundamentais que — por serem perenes e abissais — constituem o genuíno alimento do pensamento humano.⁴ Ora, no interior dessa reflexão, um elemento emerge com uma gravidade e uma importância singulares: a tentativa ousada de repensar, contra um certo *establishment* acadêmico, o estatuto e a legitimidade teórica da filosofia política, tal como ela foi tradicionalmente compreendida, desafiando um ambiente intelectual que, por ser dominado pelo positivismo, pelo historicismo e pelo mais dogmático relativismo, é francamente hostil às pretensões dessa disciplina.⁵ Ao ver de Strauss, os esforços empreendidos pelos movimentos intelectuais acima referidos para desqualificar e, finalmente, sepultar a filosofia política em sua acepção tradicional não seriam racionalmente conclusivos ou satisfatórios, de forma que uma problematização devidamente conduzida de suas insuficiências filosóficas nos forneceria a oportunidade para reconsiderar o que os autores antigos têm a nos dizer sobre a política e o seu funcionamento.

⁴ Cf. Th. PANGLE, *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University, 2006, p. 1.

⁵ Cf. L. STRAUSS, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 [1959], p. 9-55. Sobre o projeto straussiano de repensar a filosofia política, contra o que propugnam os epígonos do historicismo e do positivismo contemporâneos, ver o valioso artigo de E. F. MILLER, "Leo Strauss. A recuperação da filosofia política." In A. de CRESPIGNY; K. R. MINOGUE (orgs.), *Filosofia política contemporânea*. Trad. Yvone Jean. Brasília: UnB, 1982, pp. 76-101, e as boas análises de C. e M. ZUCKERT, 'Leo Strauss et le problème de la philosophie politique'. In F. COPPENS; D. JANSSENS; Y. YOMTOV. *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique?* Paris, PUF, 2014, p. 15-24.

Lendo os escritos de Strauss, percebemos, porém, que, neles, a tentativa de repensar o valor e o estatuto da filosofia política é vista não como uma tarefa simples, mas, antes, como um procedimento complexo, pressupondo a efetivação de um trabalho teórico preliminar de suma importância, que tem a ver justamente com o esforço para se alcançar uma compreensão mais satisfatória do caráter ou da natureza da própria filosofia. Temos aí, decerto, uma manobra reflexiva perfeitamente lógica e coerente, porquanto a filosofia política nada mais é do que uma ramificação da filosofia, de forma que um correto entendimento do seu significado pressupõe necessariamente um entendimento mais satisfatório do que é o pensamento filosófico de um modo geral. Ora, na visão straussiana, o trabalho teórico de entendimento da natureza da filosofia nos remete à confrontação de dois problemas ulteriores e decisivos, quais sejam: 1) o problema da identificação do tipo de comportamento intelectual e cognitivo colocado em ato pelo exercício da atividade filosófica; e 2) o problema da compreensão de qual é o impacto desse comportamento intelectual e cognitivo próprio da atividade filosófica sobre o funcionamento da sociedade política ou da vida civil.

Pois bem, desenvolvendo uma meditação consistente sobre tais questões, Strauss veio a perceber muito bem o caráter visceralmente problemático e, no fim das contas, conflituoso, das relações da filosofia com a sociedade política, evidenciando o fato que o exercício da racionalidade filosófica constitui uma atividade essencialmente subversiva, cujos efeitos são, portanto, na maioria das vezes, perturbadores sobre a ordem cívica e a moralidade que a sustenta. Sem entrar em pormenores, podemos dizer que Strauss explica a natureza desse conflito entre a filosofia e o mundo social da seguinte forma: toda sociedade se assenta em determinadas crenças ou opiniões autorizadas que constituem, por assim dizer, o seu alicerce ideológico e a base de sua *Weltanschauung*; a filosofia, porém, é a audaciosa tentativa de ir além daquilo que é socialmente dado e de substituir as *opiniões* sobre as questões fundamentais pelo *conhecimento* das questões fundamentais — o que equivale a dizer que a filosofia é uma atividade intelectual radicalmente transgressiva, que envolve a tentativa de destruir o elemento mesmo no qual vive a sociedade.⁶ Evidentemente, na medida em que o questionamento filosófico ataca as opiniões autorizadas que constituem o alicerce ideológico sobre o qual a sociedade se assenta, ele não tarda a

⁶ Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970 [1953], p. 11-12; *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 [1959], p.11; 221.

suscitar uma reação profundamente negativa da sociedade contra aqueles que ousam empreender tal questionamento. Tal reação, segundo Strauss, é justamente a perseguição, fenômeno político universal que, ao ver do filósofo, ocorre, de uma forma ou de outra, em todas as sociedades (sejam elas abertas ou fechadas, tradicionais ou modernas) e que teve como sua expressão mais emblemática — mas não única — o caso de Sócrates na Antiguidade.⁷

Ora, segundo a análise straussiana, no contexto clássico e medieval, a consciência aguda desse caráter radicalmente conflituoso das relações da filosofia com a cidade, que desemboca necessariamente no aparecimento do fenômeno da perseguição, foi o que levou os autores desses períodos históricos a desenvolverem uma nova forma de filosofia: a filosofia política. Com efeito, para Strauss, a filosofia política foi justamente, em sua significação mais primordial, tal como a vemos se constituir na obra de homens como Platão, Xenofonte, Al Farabi, Averróis, Maimônides, entre outros, o empenho para dirimir o antagonismo vigente entre a cidade e a filosofia num plano retórico, *i. e.*, a estratégia discursiva e oratória elaborada por esses pensadores para justificar a prática filosófica diante da comunidade política e, com isso, neutralizar o impacto corrosivo do discurso filosófico sobre as opiniões autorizadas. Na ótica straussiana, os autores mencionados conseguiriam tal feito mediante a elaboração de uma apresentação mais edulcorada e moralizante da filosofia, vale dizer, mediante a formulação de uma apresentação da filosofia como atividade que é não nociva à cidade, mas, antes, politicamente benéfica, na medida em que possui, num certo sentido, a capacidade de legitimar as crenças que a sustentam. Isso significa que a filosofia política foi, originalmente, de acordo com a interpretação levada a efeito por Strauss, não tanto a abordagem filosófica das coisas políticas quanto a apresentação política da filosofia, ou, por outra, a apresentação da filosofia de acordo com as crenças e valores admitidos pela cidade.⁸

No intuito de constituir a filosofia política assim compreendida, vale dizer, como apresentação moralizante e edulcorada da filosofia, como apresentação da filosofia de acordo com as crenças e valores da *pólis*, os pensadores clássicos e medievais tiveram de recorrer, conforme Strauss, à elaboração de uma técnica literária diferenciada — a escrita esotérica —, cujo procedimento fundamental consistia precisamente em forjar textos deliberadamente ambíguos, fundados

⁷ Cf. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago. The University of Chicago Press, 1988 [1952].

⁸ Ver L. STRAUSS, *What Is Political Philosophy?*, p. 92-93.

na existência de um duplo registro discursivo: um *registro exotérico*, acessível ao leitor comum, e que se coadunava perfeitamente com as opiniões autorizadas da cidade, e um *registro esotérico*, ou oculto nas entrelinhas do texto, que encerrava os verdadeiros pensamentos do autor e que era acessível apenas aos leitores mais preparados e sagazes.⁹ Como esclarece o próprio Strauss, em uma passagem extremamente elucidadora em relação ao assunto:

A filosofia ou a ciência, as mais altas atividades do homem, são a tentativa de substituir opiniões sobre "todas as coisas" pelo conhecimento de "todas as coisas"; mas a opinião é o elemento da sociedade; a filosofia ou a ciência são, portanto, a tentativa de dissolver o elemento no qual a sociedade respira e, por conseguinte, uma ameaça à sociedade. Por isso, a filosofia ou a ciência devem permanecer o privilégio de uma pequena minoria, e os filósofos ou cientistas devem respeitar as opiniões sobre as quais a sociedade repousa. Respeitar opiniões é algo inteiramente diferente de aceitar as opiniões como verdadeiras. Filósofos ou cientistas que assumem essa visão sobre a relação da filosofia ou ciência com a sociedade são levados a empregar uma peculiar maneira de escrever que os habilitaria a revelar o que eles observam como a verdade para poucos, sem colocar em risco o comprometimento incondicional da maioria com as opiniões sobre as quais a sociedade repousa. Eles distinguirão entre o verdadeiro ensinamento, como ensinamento esotérico, e o ensinamento socialmente útil, como o ensinamento exotérico; enquanto o ensinamento esotérico pretende ser acessível a qualquer leitor, o ensinamento esotérico só se revela aos leitores cuidadosos e bem treinados, após um longo e concentrado estudo.¹⁰

A *démarche* própria do esoterismo, o seu ardil característico, consistiria, pois, em ocultar os ensinamentos potencialmente nocivos e perigosos de um filósofo, que colocariam em xeque a estabilidade da cidade, camuflando-os sob o envoltório de um discurso moralmente salutar e edificante. Graças à utilização de tal procedimento literário, os filósofos antigos e medievais, ao ver de

⁹ *Persecution and the Art of Writing*, p. 22-25.

¹⁰ *What is Political Philosophy*, p. 221-222. Tradução minha.

Strauss, lograram transmitir seus pensamentos de uma forma crítica e disfarçada, sem ofender diretamente a ordem social vigente e os valores e crenças que lhe são inerentes, alcançando a consecução de dois importantes objetivos: 1) por um lado, proteger os filósofos de eventuais perseguições políticas; 2) por outro, proteger a sociedade dos efeitos nocivos e devastadores da crítica filosófica.¹¹

Pois bem, o ponto principal para o qual gostaríamos de chamar a atenção aqui é que, na perspectiva straussiana, o conflito da filosofia com a sociedade política, que leva à necessidade do esoterismo como forma de compatibilizar a atividade filosófica com as crenças da cidade, implica *a fortiori*, em um contexto mais originário, o conflito da filosofia com a religião, de vez que, de acordo com Strauss, em todas as sociedades tradicionais a religião sempre foi o elemento precípua de fundamentação das opiniões autorizadas que davam sustentação à moralidade cívica.¹² A ideia de Strauss é que a autoridade da lei em que se incorporam as crenças morais de uma sociedade tradicional depende da crença no caráter sagrado dessa lei, *i. e.*, do fato de que a lei seja apresentada, nessa sociedade, como algo de divino, como algo derivado de um deus ou, pelo menos, como algo derivado de alguém que teve um contato privilegiado com os deuses.¹³ A filosofia, questionando as opiniões autorizadas e buscando conhecer o que é bom e justo não de acordo com a legislação sagrada instituída, mas em si mesmo ou por natureza, envolveria, conseqüentemente, uma contestação do caráter supostamente divino da lei. Isso significa que a subversão perpetrada pela filosofia contra a autoridade da sociedade política é, em última análise, uma rebelião contra a autoridade divina.¹⁴ Strauss considera que tal conflito, manifestando a tensão radical que vigora entre a filosofia e a religião, seria a oposição fundamental com a qual se confronta o pensamento humano, e, levando em conta o fato de que a Bíblia representa a mais elevada expressão literária e documental do princípio da autoridade divina, termina por considerar que a oposição entre a filosofia e o ensinamento bíblico (ou entre Atenas e Jerusalém, como ele às vezes gostava de dizer), seria a oposição mais originária de todas. É o que aparece explicitamente na seguinte formulação efetuada por Strauss em *Direito natural e história*:

¹¹ *Persecution and the Art of Writing*, p. 32-36.

¹² Cf., sobre esse aspecto do pensamento de Strauss, os comentários de S. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York, St. Martin's Press, p. 37-60.

¹³ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 82-84.

¹⁴ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 84-90.

O homem não pode viver sem luz, sem orientação, sem conhecimento; somente através do conhecimento do bem pode ele encontrar o bem de que carece. A questão fundamental, portanto, é se os homens podem adquirir aquele conhecimento do bem sem o qual eles não podem viver suas vidas, coletiva ou individualmente, por meio dos esforços independentes de seus poderes naturais, ou se eles, no que concerne àquele conhecimento, dependem 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 alternativa é apresentada pela Bíblia. Não é possível se esquivar do dilema por meio de qualquer síntese ou harmonização. Pois tanto a filosofia quanto a Bíblia proclamam algo como a única coisa necessária, como a única coisa que, em última análise, conta, e a única coisa necessária proclamada pela Bíblia é o oposto daquela proclamada pela filosofia: uma vida de amor obediente *versus* uma vida de livre compreensão.¹⁵

Pois bem, essa oposição entre a razão e a autoridade religiosa ou divina (ou entre Atenas e Jerusalém) seria confirmada, segundo Strauss, pelo próprio texto bíblico. É o que o filósofo pretende nos mostrar através da provocativa e instigante exegese dos primeiros capítulos do *Gênesis* levada a efeito no ensaio "Sobre a interpretação do *Gênesis*", que aqui apresentamos numa tradução inédita para o vernáculo. Na perspectiva straussiana elaborada no referido ensaio, com efeito, a leitura atenta dos primeiros capítulos do *Gênesis* nos mostraria que a proibição fundamental veiculada pela Bíblia é uma proibição dirigida precisamente contra a filosofia – ou, por outra, uma proibição dirigida contra aquilo que a filosofia representa, a saber, a pretensão do homem de alcançar um conhecimento autônomo do bem e do mal, ou do correto modo de vida, por meio da elaboração de uma cosmologia puramente racional, *i. e.*, por meio da contemplação dos céus e da ordem inteligível neles manifestada.

Segundo tal leitura, a Bíblia buscaria, sub-repticiamente, desqualificar essa pretensão filosófica, valendo-se de dois

¹⁵ L. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 74. Tradução minha.

procedimentos fundamentais: em primeiro lugar, elaborando uma articulação cosmológica do todo alternativa à cosmologia filosófica (objetivo do primeiro relato da criação que aparece no *Gênesis*); em segundo lugar, mostrando o caráter perigoso e pecaminoso do conhecimento do bem e do mal para o homem (tema do segundo relato da criação desenvolvido pelo *Gênesis*). Através do primeiro procedimento, explica Strauss, a Bíblia visa realmente construir uma narrativa cosmológica diferenciada, em que os céus e os corpos celestes (objeto supremo e mais elevado da cosmologia filosófica) são apresentados não mais como seres divinos e como a suma expressão da racionalidade, mas como meros objetos criados por Deus para propiciar luz à Terra.

Com isso, diz Strauss, os astros são depreciados em função da Terra e da vida na Terra, perdendo a dignidade ontológica de que gozavam no âmbito da filosofia. Mediante o segundo procedimento, prossegue o filósofo, a Bíblia nos apresenta a busca do conhecimento do bem e do mal como uma desobediência a uma interdição divina e como um ato de pura soberba humana, cuja consequência funesta é a expulsão do homem do estado paradisíaco de inocência para o qual ele foi originalmente criado. Strauss julga que, levando em conta esses elementos, podemos chegar à compreensão de que o relato bíblico do *Gênesis* busca fornecer, nas suas filigranas, “uma alternativa à tentação apresentada pela filosofia”: trata-se de recusar a filosofia por considerá-la como uma inimiga da fé e por julgá-la como a antítese daquele que é o ensinamento fundamental preconizado pela fé, a saber: o ensinamento de que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal não pode ser alcançado pelo pensamento humano autônomo e independente, mas apenas por meio da Revelação.

Infelizmente, não podemos desenvolver, aqui, uma análise mais minuciosa e pormenorizada de todos os instigantes elementos interpretativos presentes na exegese straussiana desse importante texto bíblico. Gostaríamos apenas de chamar a atenção para o fato de que toda essa exegese repousa, como é fácil ver, num inequívoco fideísmo, na medida em que espousa o ponto de vista (questionável, sem dúvida) de que, entre razão e fé, vigora um antagonismo fundamental e, em última análise, insolúvel. Abraçando semelhante fideísmo, Strauss chega a afirmar que, enquanto para uma filosofia que aspira a se constituir como um racionalismo absoluto o mínimo reconhecimento da improbabilidade de sua verdade é algo de fatal, para a fé bíblica trata-se justamente do contrário: o caráter

improvável (à luz da razão) da verdade bíblica é algo afirmado pela própria Bíblia. A fé — sentença, assim, Strauss — só é meritória e verdadeiramente tal, conforme o ensinamento bíblico, quando é “fé contra as mais pesadas probabilidades” (*faith against heavy odds*), i. e., quando se afirma em oposição àquilo que seria admitido como mais verossímil. Não por acaso e em estrita conformidade com seu posicionamento fideísta, o filósofo termina por considerar que “o Deus misterioso é o último e mais elevado tema da Bíblia”, o que significa dizer que o Deus bíblico, o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, à diferença do Deus aristotélico, é um Deus essencialmente incompreensível, um Deus verdadeiramente abscôndito, como já afirmara o profeta Isaías:¹⁶ querer compreender seus inescrutáveis caminhos não passa, pois, arremata Strauss, de um ato realmente ímpio.

¹⁶ Isaías 45: 15: “Verdadeiramente, Tu és o Deus abscôndito” (*Vere tu es Deus absconditus*).