

Leo Strauss e a crítica ao historicismo

Uma introdução à filosofia política a partir da perspectiva straussiana

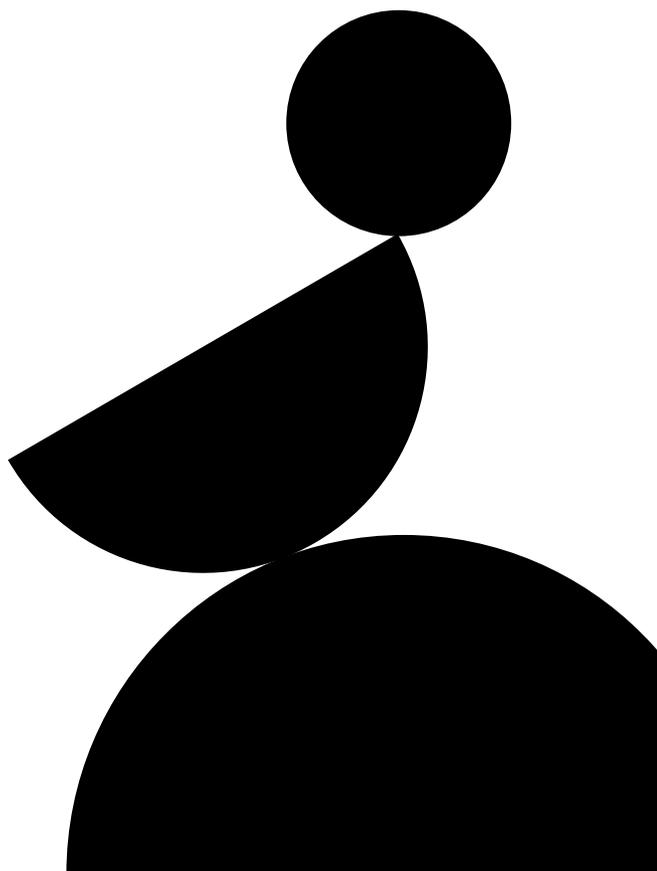
Izabella Corrêa M. Coutinho



Leo Strauss e a crítica ao historicismo

Uma introdução à filosofia política a partir da perspectiva straussiana

Izabella Corrêa M. Coutinho



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

Andre Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Jacques Poulain (Université Paris VIII)

José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte – MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

C871 Coutinho, Izabella Corrêa M.

Leo Strauss e a crítica ao historicismo [recurso eletrônico]: uma introdução à filosofia política a partir da perspectiva straussiana / Izabella Corrêa M. Coutinho. – Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.

1 recurso online (210 p.): pdf

Inclui Bibliografia

ISBN: 978-65-01-18860-7

DOI: 10.5281/zenodo.13956076

1. Filosofia. 2. Historicismo. 3. Filosofia política. 4. Leo Strauss
1899 – 1973. I. Título.

CDD:193.9

CDU:1(43)

Elaborada por Érica Conceição Cicero – Bibliotecária - CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2024

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Bruno Guimarães Martins

Daniel Melo Ribeiro

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: [https://
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)

Agradecimentos

O trabalho de pesquisa que deu origem a este livro foi financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Agradeço aos contribuintes e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Aos professores Helton Machado Adverse, Newton Bignotto e Richard Romeiro Oliveira, o meu mais sincero agradecimento pela valiosa interlocução e pela oportunidade de um diálogo fecundo sobre a filosofia política e sobre as ideias de Leo Strauss.

Os homens estão constantemente atraídos e iludidos por dois feitiços opostos: o charme da competência, engendrado pela matemática e tudo o que tem a ver com as matemáticas, e o encantamento do espanto humilde, engendrado pela meditação sobre a alma humana e suas experiências. A filosofia é caracterizada pela suave, e firme, recusa a sucumbir a qualquer desses feitiços. É a forma mais alta de mistura entre coragem e moderação. Apesar de sua elevação ou nobreza, ela pode parecer sísifíca ou feia, quando comparadas a meta e a realização. No entanto, ela é necessariamente acompanhada, sustentada e elevada pelo eros. Ela é agraciada com a graça da natureza.

Leo Strauss

Sumário

Prefácio	10
1 A herança de Strauss: historicismo e filosofia política	33
1.1 A crise do historicismo alemão	33
1.2 Primeiras reflexões	51
1.3 Da teologia política à filosofia política: a virada hermenêutica de Strauss	66
1.4 A caminho da filosofia política não historicista	78
2 O fenômeno do historicismo: bases e gênese	99
2.1 O que é o historicismo?	99
2.2 Nas origens da filosofia política: a noção de história e a categoria de natureza	120
2.3 A genealogia do historicismo	128
3 Os desafios do historicismo radical	155

3.1 O historicismo radical e o exemplo de Heidegger	155
3.2 O exemplo de R.G. Collingwood	166
Considerações finais	185

Prefácio

Leo Strauss é, sem dúvida alguma, um dos principais expoentes da filosofia política contemporânea, e sua complexa e provocadora obra, que mescla com invulgar habilidade intelectual o conhecimento histórico proveniente de uma sólida erudição com o acume reflexivo característico da filosofia, encerra questionamentos, *insights* e meditações que são indispensáveis para se compreender melhor não apenas a chamada “grande tradição” da filosofia política no Ocidente, iniciada com Sócrates e Platão, mas também a natureza do pensamento atual e o próprio espírito da época em que vivemos. Não obstante, Leo Strauss permaneceu, por muitos anos, em nosso país, à diferença do que ocorria em outras partes do mundo, um autor em grande medida desconhecido ou ignorado, cujos trabalhos não recebiam, por isso, entre nós, toda a atenção que mereceriam receber em virtude de seu valor filosófico intrínseco e do seu caráter intelectualmente desafiador e diferenciado. Em tempos mais recentes, porém, constatamos que esse cenário felizmente começou, aos poucos, a se modificar, provocando, no Brasil, uma benfazeja e decisiva transformação no processo de recepção dos textos straussianos. Ora, graças a essa transformação, a obra de Strauss vem sendo retirada da condição de relativa obscuridade em que a princípio se encontrava relegada entre nós, convertendo-se, no âmbito da produção acadêmica nacional consagrada à filosofia, no objeto de um crescente e vigoroso interesse investigativo, como se pode verificar facilmente a partir dos colóquios, dissertações, teses, livros e artigos que foram dedicados exclusivamente a essa obra em nosso país nos

últimos anos. Trata-se de uma saudável e auspiciosa mudança, que paulatinamente contribui para evidenciar e consolidar, em um registro pátrio, a inequívoca importância filosófica da produção straussiana, fazendo com que aqui, como alhures, a confrontação com o pensamento de Strauss constitua doravante um procedimento imprescindível para se compreender de modo mais profundo e consistente não apenas os problemas relacionados ao complexo desenvolvimento histórico da filosofia política no Ocidente, mas também tudo aquilo que diz respeito à gênese e à configuração de nossa atual situação intelectual e política – uma situação que Strauss não hesitou em qualificar como profundamente crítica.

O trabalho de Izabella Coutinho que o leitor tem agora a oportunidade de ler se insere nessa nova vaga de estudos straussianos em pleno curso em nosso país, trazendo a ela uma preciosa contribuição filosófica. Fruto de uma pesquisa de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, o trabalho de Izabella Coutinho se destaca, de fato, não apenas por suas qualidades formais, manifestadas em sua escrita clara ou fluente e por seu rigor metodológico, mas também por sua capacidade de efetuar uma abordagem filosófica bem-sucedida de um tema verdadeiramente central no âmbito da reflexão levada a cabo por Strauss no interior de seus textos, a saber: o problema do historicismo. Como os estudiosos de Strauss sabem, temos aí, realmente, um assunto ao qual o filósofo dedicou uma atenção desvelada em vários de seus trabalhos, os quais compreendem o historicismo como aquela visão tipicamente contemporânea que, contra as pretensões da racionalidade filosófica tradicional, afirma a historicidade inescapável de todo pensamento humano, reduzindo *eo ipso* todo o pensamento humano a um mero produto relativo e perecível da cultura e da ordem

social estabelecidas em uma dada época. Na perspectiva straussiana, o historicismo assim entendido veio a se tornar o mais poderoso movimento intelectual de nosso tempo, uma espécie de *Zeitgeist* onipresente que, exercendo uma influência ubíqua sobre a *forma mentis* atual, deve por isso ser assumido como o interlocutor filosófico privilegiado por todos aqueles que, como Strauss, rechaçam o preconceito a favor da superioridade dos modernos em relação aos antigos e pretendem efetuar uma problematização dos pressupostos do pensamento vigente, a fim de desencadear uma experiência reflexiva que busca tornar novamente plausível a consideração da alternativa tradicional representada pela filosofia clássica.

Partindo da constatação dessa centralidade do problema do historicismo no âmbito da reflexão straussiana, o trabalho de Izabella Coutinho se propõe, assim, a tomar tal problema como um valioso fio condutor para se ler a obra de Strauss como um todo, buscando a partir disso observar como o historicismo é pensado e submetido nessa obra a um questionamento aprofundado e original, tendo em vista a explicitação de seus impasses filosóficos e a evidenciação de suas relações essenciais com a crise intelectual e política de nosso tempo, crise que Strauss associa, na esteira de Nietzsche, à irrupção do fenômeno do niilismo. No desenvolvimento dessa proposta hermenêutica, Izabella Coutinho lança mão, satisfatoriamente, de uma abordagem de caráter genético e, em um primeiro momento de seu texto, procede a um rastreamento das origens da preocupação de Strauss com a questão do historicismo já na etapa inicial de sua carreira filosófica, mostrando-nos, de fato, como Strauss, desde cedo, ainda como jovem intelectual judeu na Alemanha do início do século XX, foi exposto aos intensos debates em torno do problema da história e da questão da historicidade da vida humana a partir do contato com

as obras de autores como Spengler, Troeltsch e Heidegger. Tais debates, explica-nos Izabella Coutinho em seu trabalho, evidenciaram para Strauss a importância fundamental do tema da história na reflexão contemporânea, ao mesmo tempo em que lhe revelaram a crise em que mergulhara o historicismo ingênuo e “escolar” do século XIX, crise essa que tornará possível o aparecimento de uma nova e mais inquietante forma de historicismo, que Strauss posteriormente chamará de “radical” e que, aos seus olhos, encontrará na obra de Heidegger a sua mais profunda e poderosa expressão.

Avançando em sua análise, Izabella Coutinho mostra muito bem como a reflexão straussiana se encaminhou aos poucos para a compreensão de que o fenômeno do historicismo é realmente a força espiritual decisiva na configuração da *forma mentis* contemporânea, na medida em que seu vigoroso rechaço da racionalidade clássica e tradicional, preconizando o caráter essencialmente histórico de todo e qualquer pensamento humano e propondo, a partir disso, na compreensão dos problemas políticos, morais e mesmo epistemológicos, a substituição do antigo conceito de natureza (entendido como um padrão transcendente passível de ser acessado racionalmente por nossa mente) pela história, tornou-se a tendência intelectual dominante e amplamente disseminada em nossa época, uma tendência que, como diz Izabella Coutinho, “coloniza, por assim dizer, o pensamento contemporâneo ocidental como um todo”. Mediante o estabelecimento desses pontos, nossa autora esclarece então de que modo, para Strauss, o triunfo do historicismo compreendido nos termos acima indicados representa a própria destruição da filosofia política tal como ela foi entendida tradicionalmente no Ocidente, i. e., como a busca racional da natureza das coisas políticas e como a tentativa de, ultrapassando aquilo que se

encontra histórica e socialmente dado, determinar o caráter do melhor regime político ou do regime político naturalmente mais justo e capaz de realizar a virtude humana, destruição que desemboca no niilismo, compreendido como a renúncia à possibilidade de determinação de quaisquer padrões universais de julgamento e como a resignada admissão de que, estando todo pensamento humano aprisionado no casulo da cultura e da sociedade que o gestou, não podemos discriminar o bem e o mal, o certo e o errado de maneira verdadeiramente racional e objetiva. Izabella Coutinho, na obra que aqui apresentamos, chama corretamente a nossa atenção para o fato de que, na visão de Strauss, esse niilismo em que resulta necessariamente o historicismo comporta em si um caráter altamente problemático, porquanto ele traz consigo a promoção do que poderíamos chamar de uma perigosa obtusidade moral, uma vez que, ao solapar a possibilidade de formular de maneira sensata e fundamentada juízos de valor, entrega-nos impotentes diante daquilo que é historicamente dado e impede-nos de discriminar de maneira inteligente e responsável entre boas e más alternativas políticas. Nesse sentido, a autora observa acertadamente que, segundo Strauss, na situação intelectual crítica produzida pelo niilismo historicista, mergulhamos numa espécie de “miopia moral” e “terminamos impedidos de reconhecer e julgar, por exemplo, a diferença entre o que é um regime de tirania e o que é o melhor ordenamento político”.

No intuito de aprofundar sua investigação acerca do tema do historicismo em Strauss, Izabella Coutinho mergulha, num momento ulterior de sua abordagem, na análise da fascinante reconstrução genealógica por meio da qual Strauss pretende explicitar a gênese filosófica do historicismo. Temos aí um dos pontos altos do trabalho da autora, pois, nesse momento do texto, ela ataca de forma

competente aquele que é um dos tópicos mais controversos do tratamento proposto por Strauss do problema do historicismo, a saber, a concepção de Strauss de que o historicismo contemporâneo nada mais seria do que o produto extremo do próprio desenvolvimento histórico da filosofia política moderna. Como mostra Izabella Coutinho, de fato, mediante uma cuidadosa análise dos textos de Strauss, a filosofia política moderna, de acordo com a hermenêutica straussiana, se efetiva desde os seus primórdios como uma decidida rejeição da filosofia política clássica e da visão, própria dessa filosofia política, da natureza como um padrão ou norma transcendente à sociedade e às ações humanas, a partir do qual a sociedade e as ações humanas poderiam ser avaliadas e julgadas racionalmente. Tratando a natureza não mais como uma espécie de princípio normativo superior à ordem política instituída, como era o caso no registro do pensamento pré-moderno, mas como aquilo que, nas coisas e em nós, é o mais primitivo, a filosofia política moderna procurará se realizar justamente, desde os seus primórdios, como um esforço para suprimir a antiga clivagem entre o referencial natural de caráter transcendente e aquilo que é socialmente dado e, em suas sucessivas vagas, com Maquiavel, Hobbes e Rousseau, promoverá assim uma imanentização sem precedentes do pensamento humano, o que fará finalmente da natureza um princípio teoricamente obsoleto, tornando possível, com isso, a sua substituição pela história como verdadeiro padrão a ser mobilizado para se justificar os princípios políticos e morais. Estamos nesse ponto, segundo Strauss, diante daquela que é a primeira versão do historicismo, que Strauss qualifica como “teórica” e que é animada por uma disposição otimista em relação à história, na medida em que esse tipo de historicismo se funda na crença de que o processo histórico possui um sentido ou inteligibilidade intrínsecos, sendo

possível extrair, por conseguinte, da sua observação os padrões para a fundamentação de nossos juízos de valor no campo da política e da moral. Contudo, na continuação de sua análise, levando adiante sua exploração da genealogia straussiana do historicismo, Izabella Coutinho nos explica que, segundo Strauss, esse historicismo teórico e de inclinação otimista logo entrará em crise e terá suas pretensões ingênuas violentamente sacudidas quando da irrupção de uma versão mais “madura” do historicismo, a qual se caracterizará justamente pela negação da ideia de uma racionalidade interna ao processo histórico, propugnando, em consonância com essa negação, a impossibilidade de se extrair do movimento da história quaisquer padrões para os nossos juízos de valor. Aqui observamos a emergência de uma nova figura do historicismo, que, como elucida nossa autora, será determinada por Strauss como “radical”, e que, encontrando suas primeiras manifestações na obra de Nietzsche, adquirirá sua expressão plena no pensamento existencialista de Heidegger, autor analisado por Izabella Coutinho no terceiro e último capítulo de seu trabalho. Particularmente no que diz respeito a Heidegger, Izabella Coutinho nos traz importantes esclarecimentos acerca de como, para Strauss, o pensamento de Heidegger constitui a mais profunda e decidida afirmação da historicidade fundamental do ser humano, uma historicidade que, para Heidegger, se efetiva não por meio de algum desígnio teleológico universal, mas graças a uma sucessão de dispensações misteriosas do destino e que é marcada, como tal, pela finitude e pela contingência radicais, não encontrando assim nenhum esteio ou suporte metafísico que lhe conferiria inteligibilidade ou uma significação metafísica última. Na visão heideggeriana, na historicidade assim compreendida, a existência humana se encontra desde sempre encerrada e vem a consumir aquilo que lhe é próprio,

não havendo qualquer possibilidade de nosso pensamento dela se desvencilhar a fim de, transcendendo noeticamente a imanência da história, alcançar algo de eterno ou de permanente. Em um certo momento de seu texto, Izabella Coutinho aponta que, com essa resoluta radicalização heideggeriana do historicismo, a filosofia, segundo Strauss, não pode deixar então de se tornar uma “analítica da existência humana”, a qual, obliterando o horizonte da eternidade que havia estimulado a atividade reflexiva da filosofia tradicional, acaba por fazer da finitude histórica do existente humano o seu tema mais elevado. Izabella Coutinho oportunamente chama a nossa atenção para toda uma série de problemas que, na óptica de Strauss, resultam dessa redução da filosofia a um mero produto histórico levada a efeito pelo historicismo radicalizado, tais como a capitulação do pensamento diante do que é historicamente dado, a obtusidade moral derivada da destruição da filosofia política e da possibilidade de formular juízos de valor de forma racional, o relativismo e, *last but not least*, a absorção da atividade filosófica por movimentos políticos e ideológicos. Todos esses problemas, como explica Izabella Coutinho, são esmiuçados cuidadosamente por Strauss, paralelamente à realização de uma problematização aprofundada dos pressupostos teóricos do historicismo, no intuito de, por meio desses procedimentos, pôr em xeque a consistência filosófica do movimento historicista e, a partir disso, tornar plausível novamente a alternativa filosófica representada pelo pensamento clássico.

Ao termo de suas análises, o trabalho de Izabella Coutinho que o leitor tem aqui em mãos deixa suficientemente claro como o tema do historicismo dispõe realmente de uma importância inequivocamente extraordinária na obra de Strauss. Com efeito, por meio do desenvolvimento de uma abordagem rigorosa e filosoficamente bem

conduzida, nossa autora logra explicitar, com lucidez analítica e um bom conhecimento dos textos de Strauss, como a preocupação com o historicismo perpassa, por assim dizer, esses textos, funcionando efetivamente como um verdadeiro fio condutor que interliga os múltiplos questionamentos, indagações e reflexões que neles se desenvolvem. Graças a isso, o leitor pode ter uma excelente ideia da gravidade e da complexidade da questão do historicismo na obra straussiana, tornando-se capaz de observar, através da sofisticada meditação filosófica efetuada por esse autor, não apenas aquilo que tem a ver com a gênese e o significado do historicismo, mas também o que diz respeito aos impasses políticos, morais e filosóficos com que nos confronta esse poderoso e pervasivo movimento intelectual contemporâneo. Por essas razões, o trabalho de Izabella Coutinho assoma como uma valiosa contribuição aos estudos straussianos no Brasil, contribuição que certamente enriquecerá a produção bibliográfica relacionada a essa ainda incipiente área de estudos em nosso país.

Richard Romeiro Oliveira

Introdução

É comum a afirmação de que Martin Heidegger (1889-1976) é um dos mais importantes filósofos contemporâneos, talvez o maior pensador do século XX. Esse fato, muitas vezes, contrasta com o silêncio absoluto sobre o filósofo de boa parte dos professores de Ética e Filosofia Política. Evidentemente, tão logo nos aproximamos da reflexão heideggeriana, tão logo somos levados ao questionamento em torno daquilo que se convencionou chamar a “questão Heidegger” ou o “caso Heidegger”. Como compreender o fato de que o maior pensador de uma época – e junto dele, é verdade, boa parte da academia alemã – tenha dado as boas-vindas a um projeto político que levou a efeito a experiência do terror em uma escala sem

¹ Grosso modo, a questão gira em torno da publicação do “Dossiê Heidegger” lançado pela revista francesa *Les temps modernes* em 1946. Especialmente entre os franceses, uma discussão toma vulto, reunindo acusadores e apologistas, os quais pretendem dimensionar em que medida a filosofia de Martin Heidegger é contaminada por sua atividade política. Dentre as publicações do dossiê, ganham destaque o artigo de abertura de Karl Löwith, “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger” (1946) e o de Eric Weil, justamente intitulado “Le cas Heidegger”(1947). Segundo Weil, temos de saber que Heidegger é, de fato, “o único filósofo relevante que se pronunciou em favor de Hitler”, e a questão mais urgente é “saber se a sua decisão política captura a sua filosofia e, por sua filosofia, a própria filosofia enquanto tal” (Weil, 1947, pp. 128-138). De certo modo, a polêmica nunca deixou de ecoar entre os estudiosos, ganhando novos capítulos a partir da publicação dos *Schwarzen Hefte*, os *Cadernos negros de Heidegger*, e dos trabalhos de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, em 1987, e de Emmanuel Faye, *Heidegger: l’introduction du nazisme dans la philosophie*, em 2005. Referências completas seguem ao final.

precedentes²? Afinal, como podemos compreender essa coincidência histórica?

Quando nos voltamos para a reflexão do filósofo germano-americano Leo Strauss (1899-1973), menos frequentemente referido como um dos grandes filósofos políticos do nosso tempo e um dos maiores responsáveis pela retomada das discussões no campo da filosofia política no século XX, parece possível encontrar elementos que nos ajudam a modular a abrangência e pertinência dessas perguntas. Para esse alemão e judeu erudito, estudioso da filosofia e da filosofia política, “a questão Heidegger” talvez tenha sido, de alguma maneira e por algum momento, uma questão pungente.

Leo Strauss nasceu em Kirchhain, interior rural do estado alemão de Hessen, antigo território prussiano. Criado em uma família judia que mantinha alguma ortodoxia religiosa, frequentou o *Gymnasium Philippinum* em Marburgo e graduou-se no ambiente de efervescência intelectual e política do período de Weimar. Em sua juventude, foi atuante entre o círculo dos movimentos sionistas, foi aluno de Heidegger por um breve período, e já desde o exílio nos E.U.A, em 1938,

² Como observa Saul Friedländer no volume I de sua obra monumental, *A Alemanha Nazista e os Judeus*, as sucessivas demissões dos mais relevantes professores judeus e as posições adotadas pelos intelectuais alemães nos mostram que, em sua grande maioria, os acadêmicos assumiram a aposta no *Reich*, denunciando colegas e alunos, como o fez Richard Kuhn, ou declarando que, de fato, “não havia razões para queixas”, como afirmou o professor de história antiga de Göttingen, Ulrich Karstedt, em 1934 (Friedländer, 2012, p. 90).

viu o curso e os desfechos catastróficos do regime nazista de Hitler, em meio ao qual perderia a maior parte de sua família³.

Graças a um feliz expediente comum na Alemanha, ao longo de sua formação, Strauss pôde transitar entre as universidades de Marburgo, Hamburgo e Friburgo. Após finalizar seus estudos em 1921, o jovem estudante foi a Friburgo ver Edmund Husserl e seu então assistente Heidegger. Em 1970, em conversa com o amigo Jacob Klein, publicada posteriormente sob o título *A Giving of Accounts*, Strauss nos conta sobre a ocasião e nos diz que das preleções de Husserl tirou pouco proveito, pois àquela época não teria “maturidade suficiente” e, ademais, “estava interessado em teologia” (Strauss, 1997a, p. 460-461)⁴. Das aulas de Heidegger, ele nos diz que havia compreendido muito pouco, mas tinha a sensação de que Heidegger estava lidando com algo “importante para o homem enquanto homem” (Strauss, 1997a, p. 461).

Naquela altura, Strauss teria confessado ao amigo Franz Ronsenzweig que Heidegger lhe impressionara como nenhum outro de sua época; perto dele os maiores pareciam menores (Strauss, 1997a, p. 461). Talvez a impressão do jovem judeu não fosse muito diferente da impressão de seus mais ilustres contemporâneos, como

³ Sobre esses e outros dados da biografia de Strauss, ver Bloom, 1974, e McBryde, 2023.

⁴ Todas as citações do *corpus* straussiano são traduções de minha autoria. Em alguns momentos, utilizo as notas de rodapé para reproduzir passagens na íntegra e expandir as citações indiretas. Sobre a passagem supracitada, vale a pena ler as palavras de Strauss: “Não obtive grande benefício de Husserl; provavelmente não era maduro o suficiente. Meu principal interesse era em teologia. Quando perguntei a Husserl sobre o assunto, ele respondeu: ‘Se houver um dado ‘Deus’, nós o descreveremos’. Em seu seminário sobre a *Lógica de Lotze*, li um artigo em cuja primeira frase ocorria a expressão ‘percepção sensorial’. Husserl me interrompeu imediatamente, desenvolveu sua análise da percepção sensorial, e isso ocupou o resto da reunião. Ao final, Husserl graciosamente se desculpou” (Strauss, 1997a, pp. 460-461).

Carl Schmitt, Hannah Arendt, Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer. Contudo, em certo tempo, pairava a suspeita de que havia algo de “indigesto” na filosofia de Heidegger:

O que eu não tinha estômago para aguentar era seu ensinamento moral, pois apesar de recusar, ele tinha algo como um ensinamento moral. O termo chave é decisão (*resoluteness*), sem nenhuma indicação de quais são os objetos próprios da decisão. Há uma linha direta que vai da *decisão* heideggeriana ao seu desvio para junto dos então chamados Nazis em 1933. (Strauss, 1997a, p. 461)

Após essa consideração, Strauss diz que deixou de se interessar por Heidegger por cerca de duas décadas. Seja como for, em 1941, já no exílio, o autor é convidado para um ciclo de conferências na *New School for Social Research* e, ao nos introduzir ao tema da conferência, intitulada *Historicism*, menciona Heidegger *en passant* como exemplar de uma das três tendências que concorrem na atmosfera do pensamento contemporâneo, dividida entre modernos, ultramodernos e antimodernos. Heidegger é um “ultramoderno” e mais um exemplo daqueles que tomam a chamada “querela entre antigos e modernos” como resolvida, ou em favor dos modernos ou em favor de um “pensamento futuro” (Strauss, 2018b, pp. 124-125). Tal gesto ilustraria o preconceito e a tendência mais geral e pervasiva da modernidade que terminaria por dominar todo o ambiente intelectual do nosso tempo: o historicismo. Mas, então, o que é o historicismo na visão de Leo Strauss? Como o notável filósofo compreende o gesto historicista que tem em Heidegger um exemplo emblemático?

Não devemos nos concentrar aqui no diálogo entre Strauss e Heidegger⁵. Muito embora o nome de Heidegger seja incontornável ao abordarmos o pensamento de Strauss e sua crítica ao historicismo, é preciso seguir a precaução de deixar Heidegger e a língua alemã, tanto quanto possível, um pouco mais à margem. Nosso interesse deve dirigir-se propriamente à filosofia straussiana e à tentativa de compreender como Strauss avança sua investigação sobre o historicismo, de que maneira o historicismo se apresenta como um problema para a filosofia política e quais desafios o fenômeno suscita ao filósofo.

A escolha deste enquadramento se explica por algumas razões. Com efeito, como observa Hilail Gildin, talvez seja Strauss quem possa ser descrito como o mais importante filósofo do nosso tempo, uma vez que “ousou reavivar a filosofia política tal como era praticada pelos maiores pensadores do passado” (Gildin, 1989, p. vii), completando-se a isso, podemos acrescentar, o fato histórico de ser contemporâneo de catástrofes e horrores de uma magnitude até então desconhecida.

Strauss é reconhecido como um dos grandes filósofos contemporâneos cuja originalidade é capaz de provocar os maiores entusiastas e detratores. Apesar da recepção ainda tímida no Brasil, sua obra desperta um renovado e crescente interesse em países como E.U.A, Canadá, Itália, França e China⁶. Além do reconhecimento do

⁵ O tema é objeto de grande discussão entre os comentaristas. Sobre o assunto, ver especialmente, Velkley, 2011; Ward, 1987 e Chacón, 2010.

⁶ Atribui-se a entrada de Strauss no Brasil à influência de Claude Lefort. Somente a partir de 2014 circulam no país traduções de obras do autor. Embora sejam relativamente poucos os trabalhos de dissertação e teses sobre Strauss, o cenário vem se modificando a partir de um crescente interesse dos pesquisadores brasileiros. Sobre a marcante influência de Strauss entre os acadêmicos chineses, ver Lilla, 2010; Wang, 2012 e Weng, 2015.

caráter original de sua reflexão, tornou-se digno de nota o enorme fascínio que exercia sobre a audiência. O filósofo terminou por reunir em torno de si variados grupos de alunos e verdadeiros “discípulos” e “seguidores”, autodenominados “straussianos”, os quais dividir-se-iam ainda em dissidências e confrontos internos (Norton, 2004, p. 7)⁷.

Sobretudo após 1973, o nome do filósofo estaria ligado a uma série de polêmicas envolvendo a atuação política de alguns dos straussianos egressos das universidades americanas, em especial, da Universidade de Chicago, instituição onde Strauss fez carreira⁸. Daí em diante, o nome de Strauss ganha cada vez mais popularidade, despertando o interesse da mídia *mainstream* norte-americana e chegando ao centro das discussões políticas da hora⁹.

⁷ Sobre o fenômeno chamado “*strausianism*”, ver Norton, 2004. Cito Norton: “Strauss teve muitos alunos. Joseph Cropsey e Ralph Lerner na Universidade de Chicago, Harvey Mansfield em Harvard, Stanley Rosen na Universidade de Boston, Stephen Salkever em Swarthmore. Eles ensinaram muitas pessoas. Alguns dos que eles ensinaram foram para a política. Strauss também tem discípulos. Essas são as pessoas que se autodenominam straussianos. Straussiano é o nome que esses discípulos adotaram. Os straussianos fizeram um esforço consciente e deliberado para moldar a política e o aprendizado nos Estados Unidos da América e no exterior [...]. Existem genealogias e geografias straussianas, as quais dividem os straussianos em straussianos da costa leste e straussianos da costa oeste” (Norton, 2004, pp. 6-7).

⁸ Como observa Shadia Drury, o exemplo mais emblemático de straussianos atuantes no governo americano talvez seja o nome de Paul Wolfowitz, um dos principais responsáveis pela idealização da Guerra do Iraque, aluno de Strauss e de Allan Bloom (Drury, 2005, pp. x-xi). Informações detalhadas sobre outros personagens straussianos da política americana podem ser encontradas em Deutsch; Murley, 1999. No prefácio, os editores fazem uma listagem extensa dos nomes e personagens atuantes no governo americano e que se diziam seguidores dos ensinamentos de Leo Strauss (Deutsch e Murley, 1999, p. xiv, n. 4).

⁹ Como lembram Catherine e Michael Zuckert, em 1996 a revista americana *Time* chamaria Strauss de ‘um dos homens mais influentes na política americana’. Segundo eles, ao longo da discussão sobre a guerra no Iraque, “era quase impossível perder o ‘Strauss-in-the-news’; muitos jornais como o *New York Times*, o *New Yorker*, o *Weekly*

Para além dessas polêmicas, a reflexão de Strauss carregaria consigo ambiguidades que fariam do filósofo, ainda em vida, uma figura das mais controversas. Nesse cenário, chama a atenção o fato de que o autor esteve no centro de uma das grandes disputas teóricas em torno dos métodos de interpretação dos textos clássicos da tradição da filosofia política, disputa travada no centro dos departamentos de Ciências Sociais e Ciências Políticas das principais universidades norte-americanas. Strauss estaria envolvido em polêmicas sobretudo com a influente escola de Cambridge de interpretação e com os adeptos do chamado contextualismo linguístico, a partir da qual se projetam nomes como John Dunn, Quentin Skinner e John Pocock.

Segundo Rafael Major, após a publicação do artigo de Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, de 1969, um novo método de leitura se estabeleceria como hegemônico entre os estudiosos da história da filosofia política; trata-se uma leitura orientada por uma análise acurada da história e do contexto histórico dos textos clássicos, sobretudo os grandes textos que estariam nas origens da tradição do liberalismo (Major, 2005, p. 477). De acordo com Nathan Tarcov, as ideias de Skinner e Pocock seriam responsáveis por um método de leitura que se coloca contrário às leituras canônicas da tradição e inclui, especificamente, uma “ênfase na importância do contexto linguístico” e uma “insistência sobre uma abordagem genuinamente histórica” dos textos clássicos (Tarcov, 1983, p. 5).

Standard, o *Wall Street Journal* e o *Atlantic Monthly*, passaram a publicar histórias sobre Strauss e sua suposta influência no governo norte-americano. No entanto, a cobertura não se limitava à mídia americana: “*The Economist*, *Le Monde* e *Asia Times*, para não falar de jornais e revistas na Alemanha, China, Japão e Holanda, juntaram-se a produzir artigos sobre o erudito Strauss” (Zuckert e Zuckert, 2006, p. 2).

Como veríamos, as ideias de Skinner apresentariam um ataque direto e uma franca oposição à leitura e aos métodos interpretativos do então influente professor de Chicago, Leo Strauss. Na altura da repercussão da obra de Skinner, Strauss é uma "autoridade muito influente" entre os intérpretes da filosofia política moderna e da filosofia política clássica e medieval, considerado um "leitor inovador e não tradicional"; todavia, o ataque desferido por Skinner colocaria o autor como um exemplar de leituras tradicionais e "a-históricas" dos textos clássicos (Major, 2005, p. 480). Para Major, "Skinner caracterizaria Strauss como o 'principal proponente' de um método de interpretação 'demonológico' (mas altamente influente)" que teria persistido na tradição dos estudos históricos acerca das ideias da ética e da política, sendo, portanto, exemplar de um tradicionalismo que, por bem, pensava-se, poderia ser "ignorado" (Major, 2005, p. 480)¹⁰.

Contudo, causava espanto a acusação de Skinner, por um lado, e a consideração de Strauss como um leitor inovador e não tradicional, por outro. Com efeito, Strauss já havia sugerido uma interpretação totalmente original da história da filosofia política. Segundo o filósofo, a leitura canônica e tradicional dos textos clássicos – incluindo aí a

¹⁰ Uma crítica similar seria endereçada por John Gunnell em um artigo intitulado "The Myth of the Tradition", de 1978. Segundo Gunnell, Strauss seria mais um típico exemplar do tradicionalismo das leituras canônicas, de leituras que aderem ao chamado "mito da tradição" ou "o mito de que os textos clássicos da filosofia política, de Platão a Marx, constituem uma tradição histórica atual ou um padrão herdado e representam a evolução das ideias políticas no Ocidente" (Gunnell, 1978, p. 122). A crítica mais dura, no entanto, seria endereçada pelo renomado professor de filosofia clássica, Myles Burnyeat em um artigo intitulado "Sphinx without a Secret", de 1985. Burnyeat acusa Strauss de um tradicionalismo débil e de proceder segundo uma metodologia ficcional ou "inventada", com vistas ao que seria uma agenda política obscura em favor do conservadorismo norte-americano (Burnyeat, 1985, p. 32).

leitura historicista e contextualista em plena atividade entre os seus pares – apresentaria inúmeros aspectos problemáticos e erros metodológicos consideráveis, uma vez que não levaria em conta o significado e o alcance da técnica da escrita esotérica e exotérica, a técnica literária praticada e/ou reconhecida pelos grandes filósofos políticos do passado.

A partir do célebre ensaio *Perseguição e a arte de escrever*, publicado ainda na década de 1940, Strauss apresentaria as bases para a defesa de uma metodologia que se propõe mais adequada do que as interpretações essencialmente contextualistas, pois considera o real alcance e o significado da prática de escrita e leitura adotada pelos grandes filósofos do passado, a qual tornaria possível uma escrita dupla, uma mensagem exotérica, destinada aos muitos, e uma mensagem esotérica, destinada a poucos, escrita e cifrada por entre as linhas do texto. A proposta de uma hermenêutica mais adequada considera o fato de que muitos pensadores do passado escreviam esotericamente, o que exigiria também a prática de uma leitura capaz de romper a superfície do texto em direção às camadas mais profundas por entre as linhas e em direção ao verdadeiro ensinamento de um autor.

A metodologia proposta deve observar “não só o contexto em que uma declaração ocorre, por exemplo, mas sobretudo o caráter literário de toda a obra, bem como seu plano”; é preciso compreender, fundamentalmente, o caráter dramático de certos textos, a diferença entre a voz dos “personagens mais atraentes” e a voz do próprio autor, o recurso à ironia e aos erros intencionais. Em suma, é preciso uma compreensão que, em todo o caso, não pode ser obtida se nos detemos apenas nas linhas de uma passagem isolada ou editada, ou se nos detemos apenas no contexto histórico do autor, ou, ainda, se nos

detemos na ideia de que “os maiores pensadores do passado simplesmente cometeram erros que um garoto do ginásio jamais cometeria” (Strauss, 1988a, p. 30).

A tese acerca do esoterismo marca o debate acadêmico norte-americano de forma evidente, faz de Strauss alvo de inúmeras críticas e nos coloca diante de uma dificuldade adicional. Se assumimos a tese como verdadeira, isto é, considerando que os grandes pensadores da filosofia política são aqueles capazes de levar a efeito uma escrita dupla, então, teremos de nos perguntar, como sugere Steven B. Smith: “como verificamos o esoterismo? O esoterismo é um fenômeno histórico de sociedades pré-modernas ou todos os filósofos são esotéricos? O próprio Strauss escreve esotericamente?” (Smith, 2009, p. 3). Afinal, devemos também nós proceder a uma leitura esotérica ou a uma leitura por entre as linhas dos textos straussianos?¹¹

Para o propósito de uma introdução à reflexão do autor, aqui será mais seguro proceder segundo uma leitura guiada, em primeiro lugar, pela superfície do texto tal como ele se apresenta. Observando-se as linhas do texto, bem como as formulações proferidas em sala de aula para uma audiência cativa de alunos, veremos que a compreensão sobre o que diz Strauss àqueles que são introduzidos à filosofia política passa necessariamente pela compreensão sobre a crítica ao fenômeno do historicismo. Ao organizar os seus cursos de introdução à filosofia política ou de tópicos especiais da filosofia política, seja em seus ensaios, conferências ou em uma de suas obras mais difundidas, a saber, *Direito natural e história*, publicada em 1953, Leo Strauss nos apresentaria, no centro de sua reflexão, uma crítica direta ao fenômeno do historicismo.

¹¹ Sobre o esoterismo de Strauss, ver Lampert, 2009 e 2013.

Para Daniel Tanguay, “o problema do historicismo está no coração de *Direito natural e história*” e é o que pode nos conduzir ao núcleo do pensamento de Strauss como um todo (Tanguay, 2018, p. 103). Embora alguns críticos subestimem o alcance e a profundidade da crítica straussiana ao historicismo – tendo em vista as poucas passagens textuais nas quais Strauss falaria diretamente sobre o tema –, outros “leitores não doutrinários” perceberiam que a crítica do autor é “reveladora” e nos daria acesso ao núcleo de suas principais teses (Behnegar, 2016, p. i). Segundo Carole Widmaier, o historicismo, em toda a sua amplitude, assume o centro da reflexão de Strauss e nos daria acesso à crítica original do autor ao pensamento moderno como um todo (Widmaier, 2012, p. 26).

Nesse sentido, parafraseando o comentário de Isabel Rollandi, ao tomarmos o problema do historicismo franquearemos o caminho para compreender em que medida a volta straussiana às origens da filosofia política não diz respeito simplesmente a um “interesse de reconstrução histórica”, mas, sobretudo, ao “interesse filosófico original do autor em responder ao historicismo e demonstrar as condições de possibilidade da filosofia política” (Rollandi, 2020, pp. 87-88).

De fato, o tema do historicismo e, notadamente, o que se chamou a crise do historicismo alemão do século XIX, configura-se como a herança que perpassa as reflexões do filósofo desde os primeiros escritos ainda na Alemanha, até os últimos cursos ministrados nos E.U.A.¹². Ao retomarmos o que nos diz o autor, deve ser possível evidenciar que o problema do historicismo funciona como a urdidura que atravessa a reflexão straussiana, da juventude à maturidade,

¹² Sobre a herança do historicismo alemão entre a geração de Strauss, ver Myers, 2003.

garantindo aí a trama da história da filosofia política tal como apresentada pelo professor Strauss.

Ao iniciar essa abordagem, no entanto, é preciso observar o terreno movediço no qual nos situamos. O termo historicismo, conforme nos orienta Georg G. Iggers, carrega consigo uma ambiguidade e opacidade notórias, trata-se de um termo que engloba uma grande variedade de acepções e que não admite um significado unívoco (Iggers, 1995, p. 129)¹³. Iggers sugere que é possível traçar dois eixos principais de compreensão do termo: (i) o historicismo compreendido na chave da expressão “crise do historicismo”, o qual vem à tona nos fins do século XIX até meados do século XX e designa, sobretudo, o fenômeno do relativismo e da perda da crença nos valores da cultura ocidental moderna; e (ii) o historicismo compreendido de forma mais delimitada como expressão da perspectiva da historiografia escolar e da prática metodológica dos estudiosos das ciências humanas (Iggers, 1995, pp. 129-132).

Strauss aborda esses dois eixos e toma parte na discussão, nos apresentando, todavia, uma interpretação *sui generis* do fenômeno. Marcado pela atmosfera de um típico anti-historicismo em seus anos de formação, o autor denunciaria os equívocos da intelectualidade de sua época e levaria à efeito um trabalho hermenêutico original, direcionado aos grandes tomos da filosofia política clássica. Ao propor

¹³ Como sugere Iggers, o termo foi utilizado em diferentes sentidos por uma miríade de pensadores desde os fins do século XIX e início do século XX. Tratar-se-ia da derivação do termo alemão *Historismus*, utilizado pelo menos desde Schlegel e que não se deixa descrever de modo inequívoco, mas que expressaria algo como uma “orientação histórica que reconhece a individualidade em sua concreta espacialidade-temporal” (Iggers, 1995, p. 130).

outra chave de leitura dos textos da tradição, o autor apresenta o diagnóstico acerca da situação de quase morte da filosofia política no mundo contemporâneo. As razões para esse estado de coisas seriam dadas, em grande medida, por efeito da tendência historicista.

Como veremos a seguir, para Strauss, há duas versões principais do historicismo. A primeira diz respeito ao “historicismo teórico”, o qual nasce em meados do século XIX como um desdobramento da crise do direito natural moderno. Tal crise é gestada pelos grandes filósofos exemplares da primeira e da segunda ondas da modernidade: Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau. A segunda versão diz respeito ao historicismo chamado “radical”, apresentado como um desdobramento do que seria a terceira onda da modernidade ou, em outras palavras, um desdobramento da crise do nosso tempo, cujo expoente máximo é Nietzsche. O exemplar mais sofisticado do historicismo radical é Heidegger e o exemplar mais acessível é o britânico R. G. Collingwood. Por meio do exemplo de Collingwood, notam-se as principais características do historicismo radical, suas contradições e os desafios que parece suscitar a todo aquele que deseja se aproximar da filosofia política.

Mas, então, afinal, o que é ou o que faz o historicismo na visão de Strauss? Para encarmos essa pergunta, é preciso observar as seguintes referências: a conferência de 1941, intitulada “Historicism”; a obra *Direito natural e História*, publicada em 1953; o seminário intitulado “Historicism and Modern Relativism”, proferido em 1956; e a transcrição do curso “Introduction to Political Philosophy”, ministrado em 1965 e publicado postumamente sob o título: *On Political Philosophy: Responding to the Challenge of Positivism and Historicism* (2018). Neste recorte, nos concentramos sobre as

principais referências ao tema do historicismo, sejam elas explícitas ou mais laterais e alusivas.

À título de introdução, resta dizer que as páginas a seguir não se comprometem com uma análise acerca da adequação ou razoabilidade das teses straussianas. Não se sabe, por exemplo, se as interpretações de Strauss acerca de filósofos da envergadura de um Maquiavel, de um Rousseau ou de um Nietzsche são pertinentes. De mesmo modo, não é possível aqui acompanhar a erudição do autor no que diz respeito à abordagem de todos os influentes promotores ou exemplares do historicismo, dentre os quais estão nomes como Giambattista Vico, Karl Marx e Edmund Burke. As linhas seguintes pretendem tão somente revelar ao leitor os contornos gerais da crítica de Strauss ao fenômeno do historicismo, uma rerepresentação que deve indicar a originalidade do filósofo e o caráter ambivalente de sua reflexão acerca dos limites da filosofia política.

1 A herança de Strauss: historicismo e filosofia política

1.1 A crise do historicismo alemão

“É o destino da nossa geração estar entre os tempos [...]. Estamos situados no meio – em um espaço vazio. Não pertencemos nem a um nem a outro”, escrevia o jovem teólogo alemão Friedrich Gogarten (1887-1968) no ano de 1920, em um ensaio intitulado “Entre os tempos” (Gogarten, 1968, p. 277)¹⁴. Como observa Keedus (2015), as palavras de Gogarten nos mostram que, de fato, naquela Alemanha de então, pairava sobre toda uma geração uma atmosfera de crise e um sentimento de caráter disruptivo. Entre jovens como Gogarten, Leo Strauss, Hannah Arendt e tantos outros, circulava a ideia de um momento histórico de ruptura decisiva com o mundo passado que antecede a Primeira Guerra Mundial, esse “mundo de ontem” e toda “sua ciência” (Gogarten *apud* Keedus, 2015, pp. 14-15).

¹⁴ Em 1922, o ensaio de Gogarten daria título à revista alemã *Zwischen Den Zeiten*, da qual faziam parte nomes como Karl Barth e Rudolf Bultmann.

Segundo Keedus, toda uma geração de intelectuais e jovens estudantes na Alemanha parecia admitir que a herança intelectual legada pela geração anterior era agora contraposta a uma realidade de total “desapontamento, insegurança e mesmo paralisia” (Keedus, 2015, p. 14). Na visão da juventude, a formação escolar humanista, iluminista e historicista, presente nos ginásios e universidades alemãs, terminaria por confrontar-se radicalmente com a nova realidade histórica de uma guerra sem precedentes, cuja experiência devastadora trouxe à tona um sentimento de frustração e a certeza de um mundo em colapso.

Notadamente, a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial e as imposições do Tratado de Versalhes fariam acentuar a percepção generalizada de uma gravíssima crise política, econômica, social, mas sobretudo epistêmica. Frente a um tempo colapsado e ao legado de um pensamento já frustrado, toda uma geração de jovens intelectuais alemães, teólogos e filósofos, cristãos e judeus, parecia reivindicar o rompimento com um pensamento precedente, fazendo-se urgente pensar outra hermenêutica, outra epistemologia, em suma, outro pensamento que pudesse, enfim, oferecer respostas às severas questões do presente.

Como sugere Stephen R. Haynes, os anos subsequentes à Primeira Guerra Mundial impõem em todo o continente europeu uma atmosfera de “profunda desilusão”, algo que ganharia maior proporção no contexto da efervescência cultural e política que tomava conta da Alemanha do período de Weimar (Haynes, 1991, p. 11). De acordo com Haynes, um traço marcante do pós-guerra é mesmo a ideia de uma Europa dilacerada e encurralada entre o antigo e o novo, entre uma frustração devastadora e uma forte expectativa sobre

o futuro, algo que se faria notar de maneira exemplar no pensamento da intelectualidade alemã (Haynes, 1991, p. 14).

De todo modo, a atmosfera de um interlúdio e anúncio de algo como um novo pensamento, precedido por um já esgotado, não estaria restrita ao ambiente intelectual da Alemanha. É possível dizer que paira sobre a intelectualidade do continente como um todo a atmosfera de um momento em suspensão entre um tempo já passado e um tempo que ainda virá, entre um mundo de ontem em ruínas e um mundo vindouro por fazer. Assim, a ideia de um momento privilegiado na história parece capturar o pensamento do Ocidente, posicionado entre aquilo que seria o instante de falência do mundo moderno e o instante de prenúncio de um pensamento futuro, cuja extensão alcançaria não só a reflexão teológica e filosófica, mas também política, artística e literária¹⁵.

A ideia de uma crise do mundo moderno ocidental e o prenúncio de um pensamento por vir foram apresentados sob as mais variadas formas no começo do século XX. Uma dessas formas mais especialmente popularizadas, no entanto, é aquela exposta sob a perspectiva do filósofo alemão Oswald Spengler, em sua obra *A decadência do ocidente*, publicada em dois volumes em 1922¹⁶. Para Spengler, assim como houve a decadência do mundo antigo, segue-se

¹⁵ Nesse sentido, é possível sublinhar o surgimento dos vários movimentos artísticos e intelectuais de vanguarda, espalhados por toda Europa e Américas nas primeiras décadas do século XX.

¹⁶ Em um comentário do historiador Lucien Febvre, temos a dimensão da popularidade alcançada por Spengler naquela Alemanha entre guerras: “vejo elevar-se nas vitrines das livrarias renanas as pilhas impressionantes desses in-octavo; desaparecem como a neve sob o sol. Em algumas semanas o nome de Oswald Spengler era célebre no mundo germânico e seu livro alcançava o maior êxito alcançado por um livro de filosofia histórica na Alemanha desde Gibbon” (Febvre, 1936, pp. 574-575).

a decadência e o declínio da civilização e da cultura moderna, cujo ponto auge inevitavelmente deve coincidir com o prenúncio de uma “filosofia da nossa era, uma filosofia de certo modo natural, pressentida, vagamente, por todos” (Spengler, 1982, p. 23). A obra de Spengler trataria da tarefa – totalmente original segundo o próprio autor – de apresentar um pensamento que possa “predizer a História e visionar o destino da cultura da Europa Ocidental e das Américas, ou predefinir o curso que sua evolução tomará nas fases futuras” (Spengler, 1982, p. 23).

Frente a uma civilização em declínio, Spengler pretende executar a tarefa de elaborar aquilo que seria uma filosofia do futuro. Para realizar uma tarefa como essa, ele sustenta que o filósofo contemporâneo não deve cometer os mesmos erros do “filósofo sistemático”, aquele que “considera seus resultados como duradouros”, esquecendo-se do fato de que “todos os pensamentos vivem em um mundo histórico e, por isso, partilham do destino geral da efemeridade”; o filósofo contemporâneo, dedicando-se ao pensamento futuro, deve poder superar certos erros da filosofia antiga e moderna, considerada a premissa segundo a qual “cada filosofia é expressão do seu tempo, e só dele” (Spengler, 1982, p. 55).

Como se vê, embora Spengler nos fale do declínio da civilização moderna, sua perspectiva é sustentada por uma visão baseada na ideia de que estamos em uma posição favorável, de que seríamos intelectualmente mais capazes de enfrentar os desafios do novo tempo, uma vez que, livrados dos erros da filosofia do passado ou, nas palavras do autor, do comportamento de “avestruz dos idealistas”, progredimos e nos consagramos sob o signo do conhecimento histórico genuíno, ou da nova consciência da historicidade e transitoriedade de toda filosofia (Spengler, 1982, p. 19).

Em um ensaio de 1932, intitulado “The Intellectual Situation of the Present”, Leo Strauss já observa o caráter paradoxal das ideias de Spengler. Strauss nota que o trabalho de Spengler, ao falar sobre o declínio da civilização ocidental moderna, não deixa de professar certa visão característica da modernidade, baseada na ideia de um progresso da razão humana rumo a algum estágio mais avançado do conhecimento. Nesse sentido, Spengler não apresentaria efetivamente um pessimismo incontestado e, de mesmo modo, no fundo, não nos apresentaria nada de original, pois que também ele repetiria, por assim dizer, o gesto hegeliano.

A consciência histórica inclui em si mesma a convicção de que nós estamos em um estágio mais elevado de reflexão em relação aos seres humanos do passado: nos referimos a nós mesmos como aqueles que progrediram. Agora, sem dúvida, há muitos homens, especialmente hoje, que são da opinião de que nossa época é uma época de declínio. Mas, precisamente esses mesmos homens são, em sua maioria, da opinião de que o caráter de declínio do nosso tempo tem sua razão em termos de ser tão conscientes, de que em nosso tempo o conhecimento ocupa um lugar não ocupado por ele em tempos saudáveis; precisamente esses mesmos homens normalmente acreditam que há oportunidades para se chegar a um conhecimento como nunca houve antes (Spengler); eles são da opinião de que, precisamente porque hoje vivemos na hora crepuscular, no ocaso, a coruja de Minerva pode iniciar seu voo. De que nós progredimos, é, quase na totalidade, a opinião dominante. (Strauss, 2014f, p. 246)

Embora Spengler nos fale de um declínio, ele não deixaria de professar a opinião dominante segundo a qual progredimos e agora vivemos em uma época favorável para se chegar a um conhecimento mais avançado. Em um primeiro plano, vemos que está em jogo a ideia de que, a despeito de vivermos em uma época de decadência espiritual, estaríamos em condições de ascender em direção ao que seria uma compreensão renovada e radicalmente histórica dos assuntos humanos. Munidos do conhecimento histórico e cientes da relatividade histórica, estaríamos, enfim, como sugeriu Spengler, na posição privilegiada para avançar além do “estilo não histórico” da filosofia antiga e chegar a um conhecimento como nunca houve antes, um conhecimento que assuma a impossibilidade de algo como a “validade universal”, pois esta, invariavelmente, é “a conclusão falsa que tiramos, aplicando aos demais homens o que vale somente para nós” (Spengler, 1982, pp. 40-41).

A partir do que se ilustra na perspectiva de Spengler, podemos dizer que alguns aspectos relevantes se fazem notar e marcam o debate em torno do que se entende a respeito da chamada “crise do historicismo alemão”. Um primeiro aspecto diz respeito à reivindicação de uma filosofia do futuro ancorada naquilo que, para Spengler, por exemplo, poderíamos chamar de uma “morfologia da História Universal”, isto é, uma filosofia ancorada no princípio de que a história humana tem uma “lógica orgânica” e uma “estrutura periódica”, baseada não nas leis da causalidade, mas do “destino” (Spengler, 1982, p. 43). Para essa filosofia do futuro, os esforços da historiografia moderna e do historicismo escolar, e o reconhecimento de sua insuficiência para agir sobre a vida presente e futura, devem nos levar agora ao momento em que é possível uma

posição intelectualmente superior, expurgados os erros da filosofia do passado.

Com efeito, a crítica à historiografia moderna e ao historicismo escolar já despontaria nos finais do século XIX de forma visível. O historicismo metodológico da chamada “escola histórica alemã” já não pareceria suficientemente histórico aos olhos dos intelectuais, pois a pesquisa histórica deveria se dirigir não tanto às descobertas sobre o passado, sobre coleções documentais ou sobre as particularidades históricas de cada povo ou de cada cultura, mas à resolução das questões do presente, dado aí o prenúncio e realização de uma Guerra de dimensões globais.

Como sugere Liisi Keedus, o historicismo, embora seja um termo ambíguo usado pelo menos desde os anos 1890 pelos críticos da escola histórica alemã, ganhará o centro das discussões acadêmicas nos anos 1920 exatamente como um “antitermo”. Para seus primeiros acusadores, trata-se do erro de querer “escrever a história meramente em função da pesquisa histórica”, de “oferecer estudos minuciosos do passado que eram, na verdade, incapazes de se relacionar significativamente com o presente”, fazendo das ciências humanas um misto de “positivismo e antiquarismo” (Keedus, 2015, p. 15). Nesse sentido, ao ser incapaz de responder ao presente e às aspirações de um pensamento futuro, o historicismo da escola histórica, em especial, e a tradição da historiografia moderna, em geral, se mostravam ultrapassados.

Um outro aspecto que marca o debate sobre a chamada “crise do historicismo alemão” diz respeito ao problema do relativismo. Ainda de acordo com Keedus, o anti-historicismo também vem à tona como uma expressão cuja função principal é realçar o problema fundamentalmente ético e político que o historicismo instaura, pois o

historicismo levado a seu termo nos conduz ao relativismo extremo. Da perspectiva historicista, não mais poderíamos falar de “validez universal”, considerando-se, como nos teria dito Spengler, a máxima segundo a qual “o que foi dito ontem, deixa, no mínimo, de ser necessário hoje” (Spengler, 1982, p. 57). Ao adotarmos o historicismo em sua premissa básica, assumimos a possibilidade de um relativismo histórico e cultural sem reservas. Mas, então, se isso é possível, como poderemos julgar nossas ações e nossos valores? Se aceitamos o relativismo sem ressalvas, a partir de quais parâmetros poderemos balizar os dilemas éticos com os quais nos deparamos no presente? (Keedus, 2015, p. 16).

Vale notar parte dessa dupla discussão sob a ótica do teólogo e filósofo alemão Ernst Troeltsch, em sua obra *Der Historismus und seine Probleme*, publicada em 1922. O erudito, e colega de Max Weber na Universidade de Heidelberg, é um dos mais eminentes representantes dos debates em torno do problema do historicismo que ganhava vulto entre a intelectualidade alemã no começo do século XX. Confrontado com a experiência da Guerra, Troeltsch evidenciava aquela que seria a grande questão da vida espiritual de sua época: a crise do pensamento historicista alemão do século XIX, cujo arcabouço teórico teria dado lugar ao relativismo, a um pensamento político problemático e a uma incompreensão sobre o próprio sentido do que é histórico¹⁷.

Segundo Troeltsch, a particularidade do pensamento historicista emerge de certa concepção de individualidade que rivaliza com a

¹⁷ Não por acaso, o diagnóstico de Troeltsch sobre a Alemanha dos anos 1920 será retomado por Leo Strauss logo na primeira página de *Direito natural e história*, a propósito do diagnóstico sobre a situação intelectual dos Estados Unidos da América nos anos 1950.

concepção herdada do Iluminismo. Tal concepção seria derivada do movimento romântico alemão, que, a rigor, era pretendido como uma continuação do espírito clássico da antiguidade, uma verdadeira “revolução contra o temperamento burguês, a ética igualitarista universal e, acima de tudo, contra o espírito matemático-mecanicista da ciência” que se fazia presente na Europa Ocidental (Troeltsch, 2001, p. 210). A partir dessa reação, com maior nitidez, o pensamento alemão teria se diferenciado e empreendido uma nova visada original em relação aos domínios da filosofia, da política, da ética e da teologia.

Para Troeltsch, a crise aberta pelo historicismo aponta fundamentalmente para o processo de corrupção desta perspectiva histórica genuína elaborada pelo romantismo alemão, uma deterioração do conhecimento histórico e da crença na racionalidade que perpassa a história dos diferentes povos. O entendimento da história teria sido subvertido na forma da especialização, do positivismo, do materialismo e, sobretudo, do relativismo. Dito de outra maneira, a história deixa de ser significativa, não é mais expressão da racionalidade ou de uma força espiritual, mas, antes, do caos (Troeltsch, 2001, pp. 211-214).

Na visão de Troeltsch, a abordagem histórica acabou levando a intelectualidade a adotar a perspectiva segundo a qual não pode haver nenhuma verdade estável ou valores atemporais e universais. Toda a realidade humana – incluindo o conhecimento da ciência moderna e os textos das religiões reveladas – é entendida como histórica, relativa a um período histórico específico ou a uma cultura específica. Sendo assim, restaria impedida, portanto, a possibilidade de uma autonomia da vida intelectual, assim como a possibilidade do cristianismo como religião verdadeira e como base ética universal, uma preocupação de primeira grandeza no protestantismo de Troeltsch.

Seguindo o comentário de Georg Iggers em sua obra *The German Conception of History*, vemos que Troeltsch parece encaminhar uma tentativa de resposta ao relativismo e ao historicismo escolar, algo que deve incluir um tipo de restauração do sentido do que é histórico em favor do que seria um pensamento filosófico futuro. A história, nos diria Troeltsch, não poderá ser entendida com o aparato lógico do racionalismo moderno; a história é um movimento no qual só se pode entrar de modo intuitivo, seu método precípua não é tanto uma análise racional, mas sim um “entendimento empático” (*nachfühlend verstehen*), trata-se de “ver ao invés de pensar” (Troeltsch *apud* Iggers, 1984, p. 193). Uma vez que não podemos entender nada sem a história, deve-se ter em conta uma adequada compreensão do sentido daquilo que é histórico, algo que requer esse “entendimento espontâneo” dos assuntos humanos (Troeltsch *apud* Iggers, 1984, pp. 193-194).

Ao lermos as indicações de Troeltsch, e seguindo os comentários de Keedus, podemos observar desde já que a reflexão do filósofo parece ilustrar todo um processo de “historicização das ciências humanas, sobretudo no domínio da teologia e da filosofia” (Keedus, 2015, p. 16). Embora Troeltsch nos apresente uma crítica direta ao historicismo escolar do século XIX, o autor efetivamente termina por propor uma conciliação entre as expectativas da ciência histórica, o estudo dos textos revelados da tradição bíblica e as questões éticas e políticas que despontam na virada do século. Nesse sentido, Troeltsch, muito embora critique o historicismo escolar do século XIX, projetaria a mesma visão superestimada da história, levando a efeito, poderíamos dizer, um tipo de historicismo repaginado ou um certo anti-historicismo historicista.

Aqui vale a pena observar que a reflexão de Troeltsch, notadamente sua ideia de um “entendimento empático” da história, nos faz lembrar a reflexão do ainda jovem Martin Heidegger em uma aula de habilitação proferida na Universidade de Friburgo, em 1915. O texto da aula foi intitulado de “O conceito de tempo na ciência histórica” e publicado um ano depois no periódico alemão *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*¹⁸. Na ocasião, Heidegger aborda lateralmente o diálogo entre Wilhelm Dilthey e Conde York para falar a respeito do significado do conceito de tempo nas ciências naturais e nas ciências históricas.

Para o autor, o conceito de tempo nas ciências históricas apresenta uma natureza totalmente peculiar, tem uma determinação própria e um significado ontológico original, distinto do conceito de tempo das ciências naturais. O sentido do conceito de tempo de que deve dispor o estudo do fenômeno histórico se mostra necessariamente diferente daquele com o qual a ciência moderna opera. Na perspectiva do filósofo, é preciso investigar a pergunta sobre o “como” desse conceito nas dimensões da história, de que maneira acontece sua estrutura de conceito, e sua função na investigação que tem como objetivo pensar a história e os acontecimentos, tendo como objeto último, portanto, o “quando” de uma existência humana, que

¹⁸ Parte desta discussão seria rerepresentada por Heidegger em 1924, no tratado intitulado *O conceito de tempo*, e em 1927 em sua obra mais célebre, *Ser e tempo*. A propósito do parágrafo 80 de *Ser e tempo*, ao falar da “tarefa de uma análise existencial do conhecimento historiográfico”, Heidegger, em nota de rodapé, lembra o texto da aula de 1915, referindo-se a ele como uma primeira tentativa de interpretar o “tempo cronológico (*Chronologischen Zeit*) e os números na história (*Geschichtszahl*)”, pois, como se viu, “as relações entre os números históricos, o tempo calculado astronomicamente e a temporalidade e historicidade da presença (*Dasein*) necessitam de uma ampla investigação” (Heidegger, 2006, p. 514).

não cabe no *datum* histórico e no tempo linearizado das ciências naturais (Heidegger, 1972, p. 359). Vale ler a explicação do professor Heidegger no texto de 1915:

O conceito de tempo na ciência histórica não tem nada do caráter homogêneo do conceito do tempo natural. O tempo histórico também não pode, por isso mesmo, ser expresso matematicamente através de uma fila como se houvesse aí uma lei que determinasse os tempos um após o outro. Os momentos do tempo físico se diferenciam apenas através da colocação numa fila. Os tempos históricos seguem-se também um após o outro, senão eles não seriam naturalmente tempo, porém, cada qual é, em sua estrutura contedística um outro. O qualitativo do conceito de tempo histórico não significa outra coisa que compactação (*Verdichtung*), cristalização (*Kristallisation*) de uma objetivação de vida dada dentro da história. Portanto, a ciência histórica não trabalha com quantidades. Todavia, o que são os números da história então? Com o conceito 'a fome em Fulda no ano de 750', o historiador não pode começar com o número 750; a ele não pode interessar o número como quantum, como um elemento em que a fileira numérica de 1 até o infinito tem seu lugar determinado, sendo possível dividi-lo, por exemplo, por 50 e assim por diante. O número 750, e todo e qualquer outro número histórico, só possui sentido (*Sinn*) e valor (*Wert*) no âmbito da ciência histórica, na medida em que se levar em consideração o significado do conteúdo histórico (*Inhaltlich Historisch Bedeutsame*). Trecento e quatrocento não são tais e quais conceitos quantitativos. Na física e na história, a pergunta pelo

quando (*Wann*) possui um sentido totalmente diverso.
(Heidegger, 1972, p. 373)

Heidegger apresentaria aí as bases de sua futura ontologia fundamental, em cujo núcleo as noções de tempo e história, de *temporalidade* e *historicidade*, assumem uma apresentação completamente original. Ao reagir à abordagem historicista e positivista da história levada a efeito pelo pensamento moderno ao longo dos últimos dois séculos, Heidegger nos apresenta uma noção de história situada em um patamar ontologicamente superior, pois, segundo ele, a essência da história expressa-se na forma da historicidade do *Dasein* (o *Ser-aí* heideggeriano), e pode ser compreendida a partir daquilo que nos soa através das palavras “destino” e “verdade” (*aletheia*)¹⁹.

Na visão de Heidegger, a história é referida como um tipo especial de acontecimento, em que se manifesta a temporalidade do ente que somos nós, e a partir do qual seria possível algo como a escuta do destino e da verdade. Segundo Heidegger, o tempo da História – que não é, portanto, um tempo linear e subdividido tal como nas ciências naturais, mas tão antes um tempo reunido, ou uma *extase*, segundo a formulação do autor – manifesta-se ao ente que somos nós como temporalidade originária, desvelando aí o acontecimento

¹⁹ Como podemos notar, a mobilização da ideia de destino é algo comum entre Spengler e Heidegger, uma vez que, para Spengler, a história também se traduz no destino de declínio da civilização Ocidental, muito embora a comparação entre os dois não seja cabível aqui. É preciso mencionar que Heidegger fará uso de duas expressões distintas para falar a propósito do destino, uma em relação ao indivíduo em particular e outra em relação a um povo ou nação, respectivamente *Schicksal* e *Geschick*. Em todo caso, Heidegger evidenciará o que se diz a partir do verbo *schicken* (enviar, ordenar, destinar).

fundamental da linguagem e da verdade, um acontecimento que se traduz tanto como aquilo que é mais próprio ao *Dasein*, em sua facticidade e em sua autenticidade, quanto como o acontecer do destino de um povo ou de uma nação. Vejamos a seguinte passagem:

Sempre que a arte acontece, quer dizer, quando há um principiar, a história experimenta um impulso de embate. Então ela principia ou torna a principiar. História não significa aqui a sucessão de não importa o que no tempo, mesmo que sejam importantes fatos, a História é o desabrochar de um povo em sua tarefa histórica, enquanto um adentrar no que lhe foi entre-doadado para realizar. (Heidegger, 2010, p. 197)

Como se lê, a História deve ser compreendida em acordo com aquilo que diz a palavra destino. Mas, o destino, por sua vez, deve ser compreendido no horizonte da tarefa histórica de um povo, no cumprimento de algo que se envia, que se realiza e que se nos apresenta a partir do mundo da arte e da técnica. Nesse sentido, a compreensão da História situa-se no horizonte contemporâneo da técnica. Para compreender a essência da História como acontecer e como destino, temos de compreender o que é a técnica em seu significado mais original. Finalmente, no texto *A questão da técnica*, publicado já em 1953, Heidegger escreve:

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso, denominamos de destino a força de reunião encaminhadora, que põe o

homem a caminho de um desencobrimento. É pelo destino que se determina a essência de toda a história. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino. E somente o que já se destinou a uma representação objetivante torna acessível, como objeto, o histórico da historiografia, isto é, de uma ciência. É daí que provém a confusão corrente entre o histórico e o historiográfico. (Heidegger, 2006, p. 27)

As palavras de Heidegger nos soam desconcertantes. De todo modo, para o filósofo, nossos esforços ao longo dos séculos nos permitiriam agora perceber que toda a historiografia moderna e o historicismo escolar do século XIX não são capazes de esgotar o significado fundamental e originário da História. Mas, afinal, podemos, de fato, compreender a visão de Heidegger? O que é isso que nos é destinado e nos destina? Para onde ou para o quê somos encaminhados?

Evidentemente, como já foi dito, aqui não podemos dar conta da difícil e sofisticada filosofia heideggeriana. De modo provisório, os parágrafos anteriores desta seção pretendiam apenas ilustrar a maneira como Heidegger – importante nome da cena intelectual alemã do começo do século e que aos olhos de Strauss era um professor inigualável, talvez o maior de sua geração – compreende o historicismo e a noção de história. Como veremos a seguir, na perspectiva de Leo Strauss, Heidegger, ao criticar os excessos da historiografia moderna e da visada cientificista da história, na verdade, avançava aí, pouco a pouco, o pensamento historicista em sua expressão mais radical e sofisticada.

Assim, passando mais ao largo da filosofia heideggeriana, é preciso observar que as elaborações de pensadores tão distintos quanto Gogarten, Spengler, Troeltsch e, especialmente, Heidegger, fazem ressoar ao fundo algo que nos apareceria primeiramente na voz trágica de Nietzsche. Com Strauss, veremos que foi Nietzsche quem teria denunciado pela primeira vez os equívocos da ciência histórica e da perspectiva teórica que havia tomado conta da intelectualidade e da filosofia do seu tempo, perspectiva essa mais tarde identificada com o historicismo. Como grande crítico do pensamento ocidental moderno, Nietzsche teria denunciado como nenhum outro antes dele os efeitos da tradição da pesquisa histórica, observando e fazendo observar aquilo que seriam os abusos sobre a história, ou as “vantagens e desvantagens da história para a vida”²⁰.

Em linhas gerais, na visão de Nietzsche, a ideia de um cientificismo da pesquisa histórica, inspirado nas metodologias das ciências naturais, traduz, justamente, a febre do seu século, o chamado “século da descoberta da história”. Para ele, tornava-se visível a atmosfera de uma “febre histórica” que acometia a intelectualidade no século XIX, cujo traço característico era o cultivo do “senso histórico” num grau de excesso, de “insônia e de ruminação”, um cultivo por meio do qual “o viver se prejudica e por fim se destrói, seja o viver de uma pessoa, de um povo ou de uma cultura” (Nietzsche, 1980, pp. 8-10).

A história, concebida como ciência pura e tornada soberana, constituiria um tipo de acerto de contas sobre os

²⁰ Ver Nietzsche, 1980.

assuntos da vida para a humanidade. A educação histórica é salutar e promissora para o futuro apenas quando está a serviço de uma nova e poderosa influência vivificante, de uma cultura em ascensão, por exemplo; isto é, somente quando é governada e guiada por um poder superior e não governa e guia ela mesma. A história, na medida em que serve à vida, serve a um poder não-histórico. Enquanto subordinada a tal, ela nunca se tornará e nunca deve se tornar uma ciência pura como, digamos, a matemática. Mas a questão de até que ponto a vida requer os serviços da história é uma das maiores questões e preocupações que afetam a saúde de um homem, de um povo, de uma cultura. Pois com um certo excesso de história a vida sucumbe e degenera e, finalmente, por causa dessa degeneração, a própria história também se degenera. (Nietzsche, 1980, p. 14)

Seguindo Nietzsche, a febre de que sofre o historicista deixa-o tonto na busca pelo fato histórico e seus nexos causais, descuidando-se de que “para a saúde de um indivíduo, povo ou cultura singular, o a-histórico e o histórico são igualmente essenciais” (Nietzsche, 1980, pp. 10-11). O que filósofo parece sugerir é que o historicista, e seu espírito histórico, obcecado pelo modelo das ciências naturais, não consegue compreender a dimensão a-histórica do seu próprio pensamento. O historicista, acumulando fatos, documentos e múltiplos materiais, não entende como ele próprio se relaciona com os fatos da história, como ele próprio está imerso no roldão da história, não vê que não está a serviço de um conhecimento “puro”, mas sim do “viver”, e o viver, ou a vida, apontaria para uma espécie de “esquecimento” constitutivo a partir do qual brota todo ato criativo que verdadeiramente escreve a história; em suma, o “viver” ou a “vida” não se deixaria apanhar pela

ideia moderna de uma objetividade da ciência histórica (Nietzsche, 1980, pp. 30-32).

Como veremos adiante, Strauss vai se referir ao pensamento de Nietzsche como a inspiração decisiva para o historicismo de tipo radical que dominaria boa parte da atmosfera intelectual do seu tempo. De acordo com o autor, foi mesmo Nietzsche quem teria aberto o caminho para aquela espécie de anti-historicismo historicista ao qual nos referimos, um tipo de historicismo radicalizado que, embora indique os erros da historiografia moderna, alinha-se a ela no modo como pretende elevar o estatuto da história no conhecimento dos assuntos humanos, algo que atravessaria a obra dos mais diferentes pensadores, como Spengler, Troeltsch e, sobretudo, Heidegger.

A partir dessa breve exposição sumária, notamos que a denúncia de uma crise do historicismo escolar do século XIX marca verdadeiramente toda uma geração de estudantes e intelectuais na Alemanha. É nesse ambiente de um típico anti-historicismo que o jovem judeu Leo Strauss prossegue sua formação acadêmica e conduz sua reflexão. Como indica Michael Zank (2002), em seu período de juventude Strauss inegavelmente se vê sob a influência de diferentes grupos de pensadores, dentre os quais se destacam, justamente, Nietzsche, Troeltsch, Max Weber, Rudolf Otto, Herman Cohen, Edmund Husserl, e, claro, podemos acrescentar, Heidegger (Zank, 2002, p. 7)²¹. Nesta altura, destaque-se ainda a poderosa e incontornável presença de Platão, esse filósofo que, ao que tudo

²¹ Cf. Strauss, 2002, pp. 3-36.

indica, era quem verdadeiramente inspirava Strauss (Strauss, 1997a, p. 460)²².

1.2 Primeiras reflexões

No ano de 1921, Strauss engrossava as fileiras dos movimentos da juventude sionista alemã e finalizava seus estudos, apresentando seu trabalho de dissertação intitulado *O problema do conhecimento na doutrina filosófica de Friedrich Heinrich Jacobi*, sob a orientação de Ernst Cassirer, professor ao qual foi legada a herança intelectual de um dos mais famosos acadêmicos judeus, o professor neokantiano Herman Cohen.

Como comenta Rodrigo Chacón (2014), a dissertação de Strauss aparecerá inscrita no franco debate da época entre a escola neokantiana, notadamente representada por Cohen e Cassirer, e a perspectiva fenomenológica levada a efeito por Husserl e, podemos adicionar, posteriormente apropriada por Martin Heidegger (Chacón, 2014, pp. 589-590)²³. Como indica Chacón, Strauss estaria

²² Em “A Giving of Accounts”, Strauss diz: “No *Gymnasium*, fui exposto à mensagem do humanismo alemão. Furtivamente, li Schopenhauer e Nietzsche. Quando eu tinha dezesseis anos e líamos o *Laques* na escola, formei o plano, ou o desejo, de passar minha vida lendo Platão e criando coelhos enquanto ganhava a vida como chefe dos correios rurais” (Strauss, 1997a, p. 460).

²³ Como se sabe, as disputas teóricas em questão alcançariam um ponto auge em 1929, na ocasião do debate travado entre Cassirer e Heidegger em Davos, na Suíça. Como observa Peter Eli Gordon, a disputa teórica entre os dois professores nos serviria como um dos mais emblemáticos exemplos da chamada crise do pensamento moderno, uma crise que, por fim, expressaria uma ruptura entre dois pontos de vista, algo que marcaria a distinção posterior entre aquilo que se convencionou chamar “filosofia analítica” e “filosofia continental” (Gordon, 2010, p. 1).

interessado em Jacobi como um famoso crítico do Iluminismo, pois este teria realizado o “desafio de manter os olhos nos dois pólos fundamentais da vida humana, religião e governo”, os dois eixos centrais do interesse do jovem Strauss²⁴. O autor teria compreendido a reflexão de Jacobi como uma “protofenomenologia” e uma crítica valorosa ao racionalismo moderno como um todo, em especial, ao neokantismo de Marburgo (Chacón, 2014, p. 591).

No efervescente contexto em que toma lugar o problema da crise da razão moderna, Strauss parecia ver em Husserl e sobretudo em Heidegger uma inspiração maior para fazer frente a tal problema. Desse modo, importa registrar que, muito embora estivesse sob a orientação de Cassirer, importante nome da escola neokantiana em Marburgo, em sua dissertação Strauss parece adotar, desde já, um caminho próprio, apresentando-nos uma espécie de elogio à filosofia de Jacobi como importante nome da reação ao racionalismo moderno e à tradição neokantiana da qual Cassirer fazia parte.

Em uma primeira aproximação, vemos que em seu trabalho de dissertação o jovem Strauss parece assumir uma posição mais afinada à perspectiva de Jacobi, dando relevo à noção de “crença” (*Belief*) em contradistinção aos limites impostos pelos conceitos apresentados especialmente na filosofia de Descartes e Kant. No resumo de sua dissertação, Strauss nos apresenta a visão de Jacobi nos seguintes termos:

²⁴ Chacón nos chama atenção para a epígrafe que aparece junto ao texto de Strauss intitulado “Exoteric Teaching”, publicado em 1939. A epígrafe é atribuída a Voltaire e diz o seguinte: “É o destino do homem corajoso [ou decente] explicar seus pensamentos livremente. Aquele que não ousa olhar diretamente para os dois polos da vida humana, religião e governo, é apenas um covarde” (Strauss, 2014b, p. 275).

As duas partes de nossa essência, de acordo com sua estrutura específica, são os verdadeiros mediadores em relação a realidades específicas, a natureza e Deus. O paralelismo entre essas partes essenciais, apesar da dualidade existente entre elas, é expresso na doutrina de que a crença em Deus é um 'instinto' e é tão 'natural' ao ser humano 'quanto sua postura ereta'. O significado de 'instinto' é estendido de maneira análoga à extensão do significado de 'crença'. Para Jacobi, o instinto não está mais limitado ao reino da natureza. Refere-se a totalidade da 'natureza humana'. Assim, a 'natureza humana', a essência (*Wesen*) e os impulsos fundamentais da essência – instinto natural e religioso – são mais abrangentes do que a natureza em sentido estrito. Eles são verdadeiramente metafísicos. [...] Jacobi defende a possibilidade de uma experiência imediata de Deus, bem como a possibilidade, a partir dessa experiência, de medir todas as religiões históricas em termos de seu sentido e verdade. (Strauss, 2002, p. 56-57)

Como se nota, em um primeiro momento, a reflexão de Jacobi – e de certa maneira, a reflexão do próprio Strauss – direciona-se aí ao projeto de uma crítica direta ao racionalismo moderno, uma vez que tal herança, conformada no Iluminismo, tornara interdita ao homem a clareza em relação ao conhecimento acerca da natureza e de Deus. Como nos explica Chacón, na perspectiva de Jacobi, a dúvida hiperbólica de Descartes e a ideia de autonomia de Kant terminariam por nos colocar frente a frente ao fenômeno do “nihilismo”, e isto é, frente a frente ao caráter “solipsista e egoísta” que perpassa o pensamento filosófico herdado de Kant, uma vez que aí se negaria veementemente a existência de qualquer realidade independente das

representações mentais, ou seja, nada haveria sem tal intermédio (Chacón, 2014, p. 596)²⁵.

Ao introduzir de forma inédita o tema do niilismo na discussão acerca do pensamento moderno e oferecer a ele uma resposta, Jacobi estabeleceria aí as bases para o desenvolvimento da “resposta fenomenológica ao pensamento pós-kantiano”, resposta essa à qual, segundo Chacón, Strauss estaria dedicado naquela altura (Chacón, 2014, p. 592). De fato, para o jovem judeu, Jacobi parecia acertar ao oferecer um contraponto à interpretação vigente acerca da filosofia cartesiana e kantiana, apresentando-nos a possibilidade de uma filosofia naturalista *sui generis*, pois, considerando o “instinto” como um princípio metafísico de caráter mais abrangente, Jacobi podia falar em favor dos “modos transnaturais da consciência”, modos pelos quais a razão poderia atuar em uma compreensão não dogmática e mais adequada da experiência humana, incluídos aí os fenômenos da religião, da ética e da política (Strauss, 2002, pp. 57-58)²⁶.

Jacobi, ao manter tal visão crítica, parece colocar em cena a defesa de uma concepção da razão mais aparentada aos clássicos, em oposição ao racionalismo moderno. Aqui nos importaria notar, como

²⁵ De acordo com o comentário de Frederick Beiser, Jacobi lançaria luz sobre o fenômeno do niilismo em sua dupla dimensão, epistemológica e ética, pois que o niilista é compreendido como “aquele que nega não só a existência das coisas, mas também dos valores”; uma vez que “nega a existência de um mundo externo, da alma e de Deus, o niilista desobriga a si mesmo em relação a todas essas pseudo-entidades”; tratar-se-ia, afinal, de um “egomaníaco que está convencido de que é Deus” (Beiser, 1993, p. 82-83).

²⁶ Destaco a seguinte passagem: “Jacobi concorda com uma filosofia naturalista. Mas seu procedimento é essencialmente diferente das tentativas de explicação causal: ele se aventura em uma subestrutura metafísica [*Seins-substanz*]. Jacobi considera o instinto um princípio metafísico e pode, a partir disso, também defender modos transnaturais de consciência” (Strauss, 2002, p. 56-57).

nota Chacón, que “a volta de Jacobi à validade do senso comum” e sua aposta na “dimensão de sentido e inteligibilidade que transcende o entendimento conceitual” teriam inspirado Strauss a dar início à tarefa que marcará definitivamente toda a sua trajetória acadêmica, qual seja, a reabilitação do racionalismo clássico e da reflexão acerca da relação original que se estabelece entre religião, filosofia e política (Chacón, 2014, pp. 591-592).

De fato, podemos dizer que o trabalho sobre Jacobi funcionaria como o pontapé inicial de um interesse renovado sobre a filosofia moderna e seus críticos, colocando Strauss a caminho de uma posição filosófica original e de uma interpretação alternativa acerca da história da filosofia política e da situação intelectual de seu tempo. A leitura sobre Jacobi parece provocar e inspirar o autor rumo aos estudos subsequentes, direcionando-o à investigação sobre as ideias de Spinoza apresentadas no *Tratado teológico-político* e à leitura das reflexões de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), importante interlocutor de Jacobi e um dos eminentes pensadores modernos que teria observado o uso da técnica retórica da escrita esotérica e exotérica praticada pelos filósofos antigos, algo que, como vimos, marcará definitivamente uma das teses mais emblemáticas de Strauss. Nas palavras do autor:

Eu começara, então, um novo estudo do Tratado teológico-político. Nesse estudo eu fui enormemente ajudado por Lessing, especialmente por seus escritos teológicos, alguns com títulos formidáveis. Incidentalmente, Lessing é também o autor do único diálogo vivo e improvisado sobre um tema filosófico conhecido por mim. Lessing esteve sempre em meu campo de visão. Isso quer dizer que eu aprendi mais com ele do que eu imaginava naquela época.

Como eu pude ver mais tarde, Lessing disse tudo o que eu descobri sobre a distinção entre o discurso exotérico e esotérico e seus fundamentos. (Strauss, 1997a, p. 462)

Como se vê, neste ponto já estaríamos diante de formulações que serão desenvolvidas e darão sustentação a uma das teses mais controversas de Strauss. A partir do valioso auxílio de Lessing nos estudos sobre Spinoza e, de um modo geral, a partir do estudo mais acurado sobre a história da filosofia moderna e pré-moderna, incluindo aí especialmente o medievo e o pensamento judaico e islâmico de Yehuda Halevi, Maimônides e Al-Farabi, Strauss chegará às mais importantes considerações, as quais guiarão o filósofo em uma nova compreensão sobre a situação intelectual do seu tempo.

Aqui é preciso enfatizar que nos anos de 1922 e 1923, Strauss já tinha tomado aulas do professor Husserl e de seu jovem assistente Heidegger. Nesse sentido, a leitura de Jacobi, Spinoza e Lessing, mas também o contato com a fenomenologia de Husserl, as aulas de Heidegger e, sobretudo, o diálogo com seu amigo e interlocutor Jacob Klein, levariam Strauss a duas constatações, as quais determinariam sua interpretação acerca da história da filosofia política e do fenômeno do historicismo.

Klein me convenceu de duas coisas. Primeiro, a única coisa necessária filosoficamente é, em primeiro lugar, um retorno a ou uma redescoberta da filosofia clássica; segundo, o modo como Platão é lido, especialmente por professores de filosofia e por aqueles que dizem fazer filosofia, é totalmente inadequado porque não leva em conta o caráter dramático de diálogos e especialmente

daquelas partes deles que mais parecem a tratados filosóficos. (Strauss, 1997a, p. 462)

A partir de então, a leitura dos textos da tradição filosófica deveria satisfazer a necessidade de observar um tipo de estudo mais acurado, o que incluirá especialmente as obras dramáticas de Platão. Já nessa altura, portanto, o autor indicaria o caráter problemático da leitura e interpretação vigentes entre os catedráticos de seu tempo, apresentando-nos a crítica às fundações teóricas e metodológicas que operam tanto na tradição iluminista quanto no pensamento de diferentes críticos do iluminismo e da modernidade. Tais fundações, veremos, erguem-se a partir de uma certa concepção acerca da história.

Strauss vai sugerir que aqui estamos diante do aspecto verdadeiramente importante e mais decisivo daquilo que se chamou *la querelle des anciens et des modernes*, tal como vista hoje em dia. A disputa reside em torno do significado moderno da noção de história e da oposição entre a moderna consciência histórica e uma consciência a-histórica pré-moderna.

A questão sobre se os modernos são superiores aos antigos, ou os antigos são superiores aos modernos, tem novamente se tornado uma questão, e talvez a mais importante questão: esta concerne à abordagem de todas as questões de caráter filosófico, concerne ao método das investigações filosóficas. Essa questão foi o tópico de uma famosa discussão no fim do século XVII e início do XVIII, sobre *la querelle des anciens et des modernes*. [...] Essa controvérsia, acredita-se, foi decidida pela 'história' em favor dos modernos. Mas o veredicto da 'história', isto é, da

opinião pública de dois séculos, não é decisivo. Aqueles que não sabiam disso antes podem aprender isso hoje, aprender que a causa vitoriosa não é necessariamente a boa causa. A questão dos antigos e dos modernos remonta a uma questão aberta para a qual apenas um tolo poderia dar uma resposta pronta. Para responder tal questão, e de fato entender o que ela significa, nós necessitamos de estudos históricos: confrontações exatas dos antigos e dos modernos. Eu digo confrontações exatas, isto é, confrontações que apresentam os antigos do ponto de vista deles, e não do ponto de vista moderno. (Strauss, 2018b, pp. 143-144)

Strauss levará a termo a tarefa investigativa que retoma a atenção para os textos clássicos da tradição a partir de uma nova metodologia baseada no que chamou de “confrontações exatas”. Se nós contemporâneos tendemos facilmente a adotar certa visão sobre o veredicto da história, isto é, por nossa “consciência histórica” tendemos facilmente a apresentar os antigos não como eles próprios se compreendiam, mas segundo nosso próprio ponto de vista – supostamente mais avançado –, incorrendo assim em um erro metodológico primário, precisamos de um esforço redobrado e um método adequado que permita alcançar “confrontações exatas” entre as visões pré-moderna e moderna.

Como vimos anteriormente, Strauss aprendera algo com Lessing e Klein. Dessa interlocução e da busca por outro método interpretativo adequado resultarão as proposições contidas na obra *Perseguição e a arte de escrever*, de 1941. No texto, o autor nos rerepresentará aquela que seria a técnica literária praticada por muitos filósofos do passado, também conhecida, porém, negligenciada pelos filósofos modernos e

seus críticos. Conhecer e reconhecer tal recurso retórico é o passo inicial e fundamental da investigação que se quer verdadeiramente histórica e filosófica.

Tal técnica configurava-se como um artifício capaz de engendrar uma dupla mensagem. A primeira é uma mensagem edulcorada que pode ser destinada aos muitos e é mais facilmente apreendida; a segunda é uma mensagem de caráter privado destinada ao conhecimento de poucos e de mais difícil apreensão, pois requer do leitor a capacidade ou a arte de ler por entre as linhas.

A influência da perseguição na literatura é precisamente o que compele todos os escritores que defendem pontos de vista heterodoxos a desenvolverem uma técnica peculiar de escrita; a técnica que temos em mente quando falamos de escrever nas entrelinhas. [...] A perseguição, então, dá origem a uma técnica peculiar de escrita e, com isso, a um tipo peculiar de literatura na qual a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa literatura é dirigida não a todos os leitores, mas apenas aos leitores confiáveis e inteligentes. Tem todas as vantagens da comunicação privada sem ter sua maior desvantagem – alcançar apenas os conhecidos do escritor. Tem todas as vantagens da comunicação pública sem ter sua maior desvantagem – a pena capital para o autor. (Strauss, 1988a, pp. 24-25)

Como se lê, a necessidade de tal estratégia retórica tornou-se expressa a partir do fenômeno da perseguição. É o exemplo traumático e emblemático da execução de Sócrates que parecerá conduzir, pela primeira vez, à necessidade de se observar o uso de uma

técnica retórica especial capaz de proteger o filósofo e resguardar a ele a possibilidade de falar aos iniciados e aos filósofos em potencial por uma mensagem cifrada. Se isso é verdade, argumentará Strauss, então nós, estudiosos da história da filosofia política, precisamos proceder a uma leitura capaz de ler a mensagem nas entrelinhas do texto; devemos proceder a um estudo atencioso que não se detém na superfície dos textos, ou meramente na superfície do contexto histórico, mas que por aí se guia em direção às camadas mais profundas.

Ao estudarmos atenciosamente os textos clássicos da tradição filosófica, não poderíamos deixar de perceber, por exemplo, o que de fato pode significar o registro de erros propositais, contradições entre passagens ou o recurso de ironias; não podemos deixar de observar, por exemplo, que “os pontos de vista do autor de um drama ou de um diálogo não devem, sem prévia comprovação, ser identificados com os pontos de vista expressos por um ou mais de seus personagens”; não devemos fechar os olhos para o fato de que “a opinião real de um autor não é necessariamente idêntica àquela expressa em muitas de suas passagens textuais” (Strauss, 1988a, p. 30).

Importa salientar que as considerações de Strauss avançarão, pouco a pouco, como uma crítica cada vez mais elaborada aos intérpretes contemporâneos e seu aparato metodológico fortemente marcado pela visada historicista. Em tempos de liberalismo e “na era do historicismo”, a tentativa de restaurar a abordagem dos antigos se depara com muitos obstáculos, pois o tema da perseguição, em toda complexidade que impõe, terminou convertido em nada mais do que uma “vaga lembrança” (Strauss, 1988a, pp. 30-32).

A compreensão adequada sobre a prática da técnica do esoterismo seria dificultada pela insistência acadêmica sobre o

contexto histórico. Por exemplo: legitimamente certo autor poderia ou não escrever entrelinhas se, de fato, vivesse ou não em uma sociedade franca e abertamente marcada pela perseguição; nesse sentido, a estratégia retórica da escrita esotérica e exotérica se apresentaria aos intérpretes contemporâneos como algo restrito a determinadas sociedades fechadas e a determinado contexto histórico, revelando-se, portanto, obsoleta no contexto das sociedades liberais.

Todavia, surpreendentemente, Strauss fará saber que o fenômeno da perseguição em sua relação com a técnica literária adotada pelos filósofos antigos, tal como ele o interpreta, não deve ser entendido como algo restrito a determinados contextos históricos, isto é, a questão não se apresenta encapsulada no tempo histórico desta ou daquela comunidade em especial. Tão antes, o autor avançará a ideia de que o artifício retórico em questão é congênito à própria natureza da atividade filosófica, pois esta apresenta um caráter essencialmente corrosivo e politicamente problemático, levando consigo verdades letais cujo conteúdo é capaz de ofender, desagregar e desestabilizar a vida pública²⁷.

Segundo Strauss, o pensamento moderno e a atmosfera liberal terminariam por obscurecer tal estratégia literária a ponto de aceitar e cometer erros interpretativos consideráveis. Na visão do autor, o racionalismo clássico incluía um conhecimento basilar acerca do

²⁷Shadia Drury observa: “para Strauss, as ideias sobre as quais a sociedade repousa não podem suportar muito escrutínio sem desmoronar. As sociedades precisam de mitos e ilusões se quiserem sobreviver. Ao escrever esotericamente, os filósofos procuram proteger não apenas a si mesmos, mas também sua cidade. Eles reconhecem que longe de ser salutar, a verdade é mortal” (Drury, 2005, p. 20). Sobre o assunto, ver, especialmente, Oliveira, 2017.

caráter corrosivo ou disruptivo da atividade filosófica e da necessidade da moderação inteligente do discurso, algo que teria sido abandonado pela visão moderna e pelos herdeiros do iluminismo, os quais supunham a ideia de uma síntese entre a razão e a vida política, ou entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, isto é, supunham a progressiva vitória da razão, o esclarecimento da opinião pública e a liberdade irrestrita no domínio da política, algo que acenaria para a supressão da via contemplativa e para o coroamento da filosofia como ativismo e voluntarismo²⁸.

De fato, para Strauss, se em um primeiro momento a crítica ao pensamento moderno dos séculos XVII e XVIII, a fim de corrigir os muitos erros da visada moderna ancorada nas ciências naturais, fica detida na pesquisa histórica sobre os contextos de diferentes sociedades e culturas, resgatando, assim, algo do pensamento antigo, em um segundo momento, porém, ela própria se degenera em historicismo, isto é, se “perverte” e se perde segundo o dogma de uma superioridade do pensamento moderno em relação ao pensamento antigo, algo que, de todo modo, nos impediria de

²⁸ Essa observação alcança sua melhor expressão no trabalho de Melzer, 2014. Melzer segue a trilha de Strauss e elabora uma compilação completa das evidências do uso da técnica do esoterismo e seu progressivo abandono pelos pensadores modernos, sobretudo a partir do século XIX. Logo na Introdução, o autor nos esclarece que: “ao escrever seus livros, a maioria dos pensadores durante e após o Iluminismo, por exemplo, foram motivados em grande parte pela crença de que a filosofia, devidamente comunicada, poderia refazer a esfera prática à sua própria imagem. [...] Os pensadores clássicos e medievais, ao contrário, tendiam a praticar um esoterismo bem mais sutil e mais completo – esoterismo no sentido mais amplo – porque eram motivados, não pela esperança de que o racionalismo filosófico pudesse iluminar e reformar o mundo político, mas pelo medo de que, ao contrário, o racionalismo, se comunicado abertamente, inevitavelmente prejudicaria esse mundo, subvertendo seus mitos e tradições essenciais” (Melzer, 2014, p. 3).

avançar em direção a um entendimento verdadeiramente histórico acerca dos textos clássicos da tradição e acerca da técnica retórica da escrita entrelinhas (Strauss, 1988a, p. 158).

Como se vê, a ideia straussiana de um novo aparato metodológico necessário aos estudiosos da filosofia já parece presente ao longo da década de 1920, mesmo que não totalmente desenvolvida. Entre os anos de 1923 e 1928, o debate em torno do sionismo tomava ainda o centro da preocupação de Strauss. Em meio às instabilidades do último momento da República de Weimar, das disputas entre marxistas, liberais, ortodoxos, assimilacionistas e sionistas, Strauss julgava necessário não só o estudo mais acurado dos textos da tradição, mas também a “sobriedade filosófica” em relação aos debates de sua época, sobretudo aqueles em torno do âmbito político e da situação dos judeus.

Em uma passagem de um texto de 1923, intitulado “Response to Frankfurt’s ‘Word of Principle’”, o filósofo nos indica a direção a ser tomada:

Devemos evitar por todos os meios possíveis o sentimentalismo adolescente que, confiando na sinceridade interior de sua própria tendência, dispensa com isso a articulação de uma “palavra”, uma razão, uma justificativa – no nosso caso: uma justificativa sionista. Pensava-se que, acumulando durante anos, até um ponto de náusea, “encontros pessoais” [*Erlebnisse*] e “confissões” [*bekanntnisse*], poderíamos nos esquecer que existe algo como a crítica. Nós mesmos estávamos temporariamente confusos, mas agora professamos inequivocamente o espírito de sobriedade em oposição àquela declamação patética. A “crença” pode ainda ser decisiva, mas a crença

não é nenhum oráculo, ela está sujeita ao controle do raciocínio histórico. (Strauss, 2002, p. 66)

Nessa altura, vemos Strauss projetar-se em favor da “sobriedade” e do “raciocínio histórico”, contra “declamações patéticas” que, segundo ele, parecem surgir de todos os lados do movimento da juventude sionista. Para o ainda jovem filósofo, a situação atual da intelectualidade no começo do século podia ser descrita como uma verdadeira “anarquia de pontos de partida”, todas elas posições modernas, mesmo a despeito de serem “antimodernas”, o que precisamente permite que as enquadremos como “intra-modernas” (Strauss, 2002, pp. 65-66). Há, portanto, algo em comum entre o pensamento moderno e a crítica da modernidade.

Considerando a passagem acima, vemos que a crítica de Strauss parece ressoar como uma reconsideração sobre seu próprio trabalho pregresso, o que inclui sua dissertação sobre Jacobi. Como se nota, na altura do seu trabalho de dissertação, o jovem filósofo parece ainda não se dar conta imediatamente de certas exigências metodológicas e filosóficas que só mais tarde foram compreendidas em toda sua transparência. Talvez por isso mesmo ele rejeitaria algo de seu primeiro trabalho, referindo-se a ele como uma “performance vergonhosa” (*a disgraceful performance*) (Strauss, 1997a, p. 460). Interpretando a crítica de Jacobi, ao que parece, Strauss não teria professado imediatamente aquele espírito de sobriedade.

Segundo a explicação de David Janssens, somente em algum momento posterior Strauss teria se dado conta da ambiguidade que perpassa a crítica de Jacobi direcionada a Spinoza. Strauss entendera só mais tarde que Jacobi havia caído na mesma crítica que direciona ao spinozismo, pois, no fundo, suas ideias compartilhariam uma

fundação teórica comum (Janssens, 2014, pp. 182-183). Janssens observa que é este o aspecto que mais chama a atenção na interpretação de Strauss sobre Jacobi: Jacobi estaria também ele envolto por certa compreensão moderna da história, algo que se deixará traduzir pelo termo historicismo. Vejamos a explicação do comentador:

Uma das principais objeções contra o spinozismo é que ele teria dado prioridade à ação em detrimento do pensamento, fazendo deste último uma mera continuação da ação. Seja como for, ele próprio [Jacobi] adota precisamente esta proposição em sua polêmica contra o Iluminismo ao perguntar, retoricamente e de modo polêmico: “pode a filosofia ser qualquer coisa mais do que a história?”, e quando ele assevera que “cada época tem a sua própria verdade, assim como tem a sua própria filosofia, a qual descreve a maneira predominante de agir da época em questão e sua continuidade”. Essas asserções mostram que o irracionalismo e tradicionalismo de Jacobi, de acordo com o qual o verdadeiro conhecimento só pode resultar da ação virtuosa motivada pela obediência a uma realidade transcendente, estão na verdade enraizados no historicismo. (Janssens, 2014, p. 183)

Segundo Janssens, Strauss teria percebido que Jacobi, ao apostar no caráter metafísico da noção de crença e ao advogar em favor daquilo que chamou de “salto de fé”, terminaria por propor uma filosofia que não é “qualquer coisa mais do que história”, o que significa, em outras palavras, um pensamento que põe à primeira vista a ação do indivíduo e não o pensar, um traço característico da visada moderna, a qual é objeto de acusação do próprio Jacobi. Nesse

sentido, não seria forçoso dizer que o rechaço do filósofo ao seu trabalho de dissertação parece coincidir, justamente, com a elaboração de uma crítica cada vez mais contundente ao caráter fundamentalmente moderno e historicista que perpassa não só as ideias de Jacobi, mas dos mais diferentes críticos da modernidade.

Já nessa altura, portanto, estamos diante da problematicidade do conceito de história e da noção de “consciência histórica”, admitidos tanto pelo pensamento moderno quanto por boa parte de seus críticos contemporâneos mais notáveis. A partir daí, podemos pensar, abre-se, com maior clareza, a nova tarefa: retomar a investigação sobre o conceito moderno de história e sobre o significado da noção pré-moderna da história, visões alternativas e concorrentes com as quais nós contemporâneos forjamos nossa compreensão acerca dos assuntos humanos. A elaboração de uma crítica filosófica contundente ao pensamento moderno não poderá se dar sem uma crítica à própria visada historicista que sustenta tanto o pensamento moderno quanto o pensamento crítico a ele.

1.3 Da teologia política à filosofia política: a virada hermenêutica de Strauss

Após as breves indicações sobre os elementos fundamentais que devem compor o quadro de uma interpretação mais adequada da história do pensamento filosófico e da situação intelectual

contemporânea, veremos agora, em maior detalhe, como Strauss efetivamente dá início à crítica ao aparato metodológico e epistemológico sustentado pela visão moderna historicista. Como vimos, em um primeiro momento, o jovem filósofo nos fala desde o ponto de vista de seu interesse em teologia política. De saída, devemos ter em vista a distinção entre os domínios da teologia política e da filosofia política:

Somos compelidos a distinguir filosofia política de teologia política. Por teologia política entendemos os ensinamentos políticos que são baseados na revelação divina. A filosofia política limita-se ao que é acessível à mente desassistida. (Strauss, 1988b, p. 7)

Nesta altura, Strauss está interessado nas discussões dos movimentos sionistas e no estudo da relação entre a religião revelada e a política, entre o domínio da fé e da crença e o domínio da lei e do governo. Em meio aos debates mais efervescentes da cena de Weimar, Strauss atuaria como um jovem escritor freelancer em publicações de jornais e revistas alemãs. Como comenta Michael Zank, entre os anos de 1923 e 1925, foi Strauss, “esse aspirante a filósofo”, quem “levantou sua voz em meio a outros jovens sionistas sofisticados”, apresentando uma crítica original e independente acerca da questão dos judeus na Europa e da situação intelectual dos principais movimentos sionistas da juventude alemã (Zank, 2002, p. 13-14). Nas palavras de Zank:

Se não estamos enganados, a observação básica que emerge dos escritos de juventude de Strauss pode ser descrita como se segue. Strauss não se identifica com nenhuma das extremas, absolutas e diametralmente

opostas posições diagnosticadas como as forças prevalentes da época. Ele não está nem à direita nem à esquerda, mas deseja alcançar uma posição além – isto é, “anterior” – à divisão entre esquerda e direita. De mesmo modo, ele não é nem ortodoxo nem ateu, mas tenta alcançar um lugar além – isto é, “anterior” – à divisão entre Ortodoxia e ateísmo. [...] Ele argumenta que há implicações racionais para o aparente *mysterium* do Deus transcendente da religião profética que não podem ser capturadas mesmo usando a assunção de Rudolf Otto sobre o desenvolvimento histórico das percepções do sagrado. A última palavra dos escritos de juventude de Strauss invoca a máxima gravada no anel de sinete de Spinoza, precaução (*caute*), o que Strauss considera como um chamado para a independência (*Unabhängigkeit*). (Zank, 2002, p. 14)

Nesse espírito de precaução e independência filosófica, Strauss volta-se a Spinoza valendo-se da desconfiança em relação a um pensamento dominante, segundo o qual a disputa entre modernos e antigos já estaria decidida em favor dos modernos e de sua “consciência histórica”, e para o qual, de mesmo modo, a ortodoxia já teria sido definitivamente refutada pela filosofia moderna. Naquela altura, entender o que diz Spinoza era o primeiro passo para compreender a disputada questão acerca de um possível retorno à ortodoxia religiosa.

No prefácio da tradução inglesa de sua obra *Spinoza's Critique of Religion*, Strauss nos diz que um “retorno a ortodoxia só seria possível se Spinoza estivesse errado em todos os aspectos”. Nesse caso, era preciso, então, reler Spinoza, esse curioso autor, “o grande homem de origem judaica que abertamente negou a verdade do judaísmo e

deixou de pertencer ao povo judeu sem tornar-se cristão”, esse filósofo que é talvez o mais “teimoso discípulo de Maquiavel” e grande herdeiro da crítica histórica da Bíblia e das religiões reveladas” (Strauss, 1997b, p. 15)²⁹.

É o estudo sobre Spinoza, então, que parece conduzir Strauss a uma reconsideração atenta acerca das principais disputas teóricas do seu tempo. Para decidir entre os sionismos político, religioso ou cultural, entre o assimilacionismo ou a ortodoxia religiosa, era necessário compreender o que diz Spinoza, esse autor tão atacado quanto celebrado entre os estudiosos do judaísmo e os mais admirados intelectuais judeus. Assim, Strauss estará às voltas com a leitura do *Tratado teológico-político* de Spinoza, encurralado aí pelo que chamou de “*theological-political predicament*” (Strauss, 1997b, p. 1).

Como orienta Steven Frankel, embora o autor não nos apresente uma definição precisa sobre o que é exatamente o “dilema teológico-político” e o que nele o constrange, podemos nos fiar a uma explicação provisória, levando em conta a própria substância da obra de Spinoza (Frankel, 2014, p. 34). A questão ou o dilema teológico-política refere-se ao debate em torno da “condição supersticiosa da humanidade e a subsequente manipulação dessa condição pelos líderes políticos e religiosos na busca pelo poder e sua manutenção” (Frankel, 2014, pp. 34-35). A questão envolve a discussão fundamental acerca da origem

²⁹ Vale ler a passagem inteira: “Dificuldades vagas permaneceram como pequenas nuvens distantes em um lindo céu de verão. Logo tomaram a forma de Spinoza – o grande homem de origem judaica que negou abertamente a verdade do judaísmo e deixou de pertencer ao povo judeu sem se tornar um cristão. Não o filósofo ‘intoxicado por Deus’, mas o mais teimoso, para não dizer insensível, discípulo de Maquiavel, e grande crítico histórico-filológico da Bíblia. A ortodoxia só poderia ser retomada se Spinoza estivesse errado em todos os aspectos” (Strauss, 1997b, p. 15).

divina das leis e da tensão original que a religião estabelece com a política, funcionando como o mais importante instrumento de fundamentação da moralidade pública.

A reflexão de Spinoza, portanto, circundava dois questionamentos caros ao jovem Strauss: o valor da religião para a estabilidade de uma comunidade política e as fundações teóricas da crítica filosófico-histórica dos textos bíblicos. De um modo geral, a crítica de Spinoza seria recebida entre os estudiosos de teologia e filosofia na virada do século com um renovado interesse. Tanto entre cristãos quanto entre os judeus, a leitura de Spinoza tornava-se obrigatória e, de mesmo modo, a interpretação de seus ensinamentos era alvo de diversas e acaloradas disputas, sobretudo entre os judeus, fossem eles assimilacionistas ou sionistas.

Como nos sugere Claudia Hilb, das inúmeras disputas interpretativas vigentes que dialogam com Spinoza, as quais envolvem alguns grandes nomes da cena intelectual alemã, como Moses Mendelssohn, Herman Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Ernst Cassirer e Martin Heidegger, Strauss se distancia para pensar o significado do que está em jogo em primeiro lugar, a saber, a disputa maior entre Ilustração *versus* Ortodoxia, ou, mais especialmente, entre ateísmo e ortodoxia (Hilb, 2012, pp. 261-262). Valendo-nos do comentário de Hilb, poderíamos sintetizar as conclusões de Strauss nos seguintes termos:

[...] A refutação da ortodoxia não passa de uma mera *petitio principii* na medida em que a ortodoxia não pretende provar o caráter divinamente inspirado de cada palavra da Bíblia, ou que Moisés é o autor do Pentateuco, ou que os milagres sucederam tal como os relata a Bíblia;

quer dizer, na medida em que não aceita disputar a batalha no terreno da crítica das Escrituras ditado pela ciência positiva moderna. A razão não pode refutar a ortodoxia uma vez que essa última sustenta que tais acontecimentos não podem possuir o estatuto do que é sabido pela razão, senão do que é possível, se postula que 'todos esses dogmas descansam sobre a premissa irrefutável de que Deus é onipotente, e sua vontade inescrutável. Se Deus é onipotente então os milagres e as revelações em geral, e em particular os milagres e revelações bíblicos, são possíveis'. As tentativas da Ilustração de demonstrar a impossibilidade dos milagres dependem precisamente da aceitação da premissa, negada pela ortodoxia, de que os milagres ou as revelações são demonstráveis em termos racionais. (Hilb, 2012, pp. 272-273)

Nesse sentido, se a pergunta sobre a refutação da religião pela razão deve ser novamente colocada em cena, a resposta a que Strauss chega a partir de sua leitura heterodoxa de Spinoza, e a partir dos entraves de uma crise da razão moderna, não parece ser outra senão esta: a razão não refutou a religião; a vitória da ilustração não foi uma vitória da verdade e da razão, mas tão somente uma vitória do escárnio e da astúcia.

Somos tentados a dizer que a zombaria não sucede à refutação dos dogmas ortodoxos, mas é ela mesma a refutação. A refutação genuína da ortodoxia deve exigir a prova de que o mundo e a vida humana são perfeitamente inteligíveis sem a presunção de um Deus misterioso; exigiria pelo menos o êxito do sistema filosófico: o homem

tem que se mostrar teórica e praticamente como senhor do mundo e senhor de sua vida; o mundo meramente dado deve ser substituído pelo mundo criado pelo homem teórica e praticamente. (Strauss, 1997b, p. 29)

Ao admitir que a ilustração e a razão moderna não são capazes de refutar a ortodoxia, uma vez que para tanto seria necessária uma completa inteligibilidade do todo, restaria ao filósofo abraçar a ortodoxia ou professar um ateísmo convicto. Todavia, não podemos dizer que é este o caso. O filósofo não parece se intimidar frente à crise da razão e sua autorrefutação, professada por aqueles que se alinham seja à ortodoxia ou ao ateísmo. Fundamentalmente, em um dado momento, Strauss chegaria à convicção de que a crítica moderna à religião estaria envolta por um “poderoso preconceito”, um preconceito que perpassa toda a história da filosofia moderna e nos alcança ainda nos dias de hoje (Strauss, 1997b, p. 31).

Em um texto de 1929, intitulado *Conspicivism*, o autor nos sugere que, especialmente a partir do século XIX, a ideia de uma “descoberta da consciência histórica” ganha contornos de nitidez e se traduz na ideia de que o homem, “após um desenvolvimento cheio de heroicos sacrifícios”, tenha supostamente chegado ao “estágio mais alto de consciência” em relação a uma consciência pré-moderna ou a-histórica.

Conspicivismo, a grande força dentro da filosofia atual, não é uma direção [de pensamento], como materialismo, positivismo, idealismo etc., são ‘direções [de pensamento]’. Ela é, na verdade, um método ou estilo. No século anterior, surgiu o esforço de dissolver a filosofia em história da filosofia. Esse esforço foi continuado pelo

conspectivismo e transformado em um novo esforço. Os dois esforços pressupõem uma ultrapassagem que está baseada na consciência de que ‘o homem, após um desenvolvimento tão longo, sacrificante e heroico, tenha chegado ao estágio mais alto de consciência’. (Strauss, 2014a, p. 217)

Como vemos, Strauss coloca em foco o preconceito historicista que estaria por detrás disso que ele chamou “conspectivismo”, esse “método ou estilo” que se consolida no ambiente filosófico nos finais do século XIX e início do novo século. É importante notar que, embora no curso dos anos 1920 não vejamos o autor utilizar o termo historicismo de modo explícito, o vocábulo “*conspectivism*” parece descrever um estilo de pensamento marcado pela ideia de uma suposta superioridade intelectual baseada na “consciência histórica”, algo que deve servir ao modo como Strauss qualificará também o termo historicismo anos mais tarde, como veremos a seguir.

Assim, mais uma vez, mesmo que ainda não faça referência expressa e direta ao termo historicismo, o filósofo denuncia a ideia – ou o preconceito – de uma superioridade do pensamento histórico moderno, que pode ser vislumbrada tanto no pensamento iluminista quanto no pensamento que reage a ele, um pensamento sustentado, em ambos os casos, por uma série de pressupostos questionáveis. Para o filósofo, parecem resistir os ares daquela completa “anarquia de pontos de partida”, uma atmosfera que poderá ser melhor compreendida se voltarmos nossa atenção para as fundações da tradição na qual nos vemos enredados.

Questionar a tradição não tomando como dados os pressupostos questionáveis aos quais adere é, para Strauss, a tarefa filosófica

primeira. Se quisermos, já aqui podemos notar aquilo que se poderia chamar, como sugere Michael Zank, a possível *kehre* de Strauss, ou sua virada hermenêutica em direção à filosofia política clássica (Zank, 2002, p. 16)³⁰. Como o próprio Strauss nos confessa em seu prefácio à edição em inglês de *Spinoza's Critique of Religion*, em algum momento dá-se com ele uma “mudança de orientação”(Strauss, 1997b, p. 31).

Tal mudança, Strauss nos indica, tomaria lugar por volta dos anos 1932, na altura de seu diálogo com Carl Schmitt, a partir do qual o autor se coloca efetivamente no curso da investigação acerca do racionalismo clássico e da filosofia política pré-moderna. Como nos explica Nasser Behnegar, “para Strauss, Schmitt é um crítico da modernidade que também é um homem moderno”; embora seja considerado um teólogo-político cristão, a posição de Schmitt estaria embasada, em parte, “em pressuposições incompatíveis com aquelas da fé Bíblica e da filosofia pré-moderna”, notadamente, aquelas contidas nos textos antigos da filosofia política (Behnegar, 2014, p. 116). Nesse sentido, aos olhos de Strauss, Schmitt seria um dos que também tecem a crítica à modernidade baseando-se, inadvertidamente, em pressupostos modernos.

De todo modo, não é possível aqui precisar uma data em que toma lugar essa referida mudança de orientação. Do ponto de vista de Kenneth Hart Green, por exemplo, devemos falar de um “retorno” (*return*) a Maimônides como ponto central dessa mudança, que não é, segundo ele, nada radical, mas sim algo contínuo. A tese de Green é

³⁰ O comentário de Zank expõe as muitas ressalvas necessárias para falarmos a propósito de uma *kehre* straussiana, lembrando evidentemente a carga semântica atrelada a esta palavra e sua relação com a trajetória e o pensamento de Heidegger. Ao fim e ao cabo, para Zank, se pudermos falar de uma virada no pensamento de Strauss, essa seria uma “virada de Platão à Platão” (Zank, 2002, p. 18).

que a compreensão de Strauss sobre Maimônides alcança sua plenitude já nos seus primeiros escritos e não é contradita por seu trabalho mais maduro, marcando aí desde já as características fundamentais da virada hermenêutica própria de Strauss, isto é, de sua leitura acurada, exotérica e esotérica (Green, 1993, pp. 6-7).

Segundo Daniel Tanguay e Remi Brague, a virada straussiana se assemelharia a algo como uma *“farabian turn”*, isto é, uma virada que se estabelece a partir do estudo de Strauss acerca dos filósofos medievais árabes, em especial de Al-Farabi. Para Tanguay, foi com Al-Farabi que o filósofo aprendeu a ler de modo distinto os clássicos, sobretudo Platão, percebendo a oposição entre duas atitudes distintas: a atitude puramente filosófica e a atitude político-moral, algo “essencial para a redescoberta de Strauss da arte da escrita esotérica e também, mais fundamentalmente, para a constituição do platonismo de Strauss” (Tanguay, 2003, p. 94). Para Brague, o caminho de Strauss para a filosofia política clássica, ou o caminho de Jerusalém a Atenas, passa por Meca, isto é, a compreensão do filósofo acerca dos clássicos é essencialmente marcada por sua leitura da filosofia medieval árabe (Brague, 1998, p. 235).

Seja como for, importa notar que o problema do historicismo, ou o problema da moderna consciência histórica, divisado já desde os estudos sobre Spinoza, e aprofundado a partir do estudo dos filósofos medievais, parece funcionar como o eixo que nos permite acompanhar a referida virada de Strauss em direção aos textos clássicos da filosofia política. De fato, nesta sugestão estamos mais alinhados ao comentário de Zank, pois, para ele, a mudança de orientação de Strauss diz respeito a uma mudança operada em relação à compreensão do que pode o raciocínio histórico e o método

historicista escolar frente às questões fundamentais do pensamento humano. Vejamos o comentário de Zank:

Os primeiros escritos sionistas de Strauss ainda assumem que o raciocínio histórico fornecerá a resposta certa para os problemas da época. Nos escritos que datam de 1929 em diante, no entanto, Strauss articula o insight de que o *proton pseudos* reside precisamente nessa pressuposição. Ele percebe que a questão sobre o lugar certo na história levanta mais perguntas do que respostas. O que começa como a busca judaica pela orientação histórica em uma nova situação dada ("como o povo vai viver agora?") se transforma na questão de saber se é possível recuperar o problema atemporal da vida correta. (Zank, 2002, p. 17)

Assim, o filósofo político Strauss ganharia a cena na medida em que aparentemente se ausenta o jovem teólogo e sionista. Se, em um primeiro momento, a crítica mais contundente ao pensamento moderno apresenta-se sob a ótica dos estudos teológicos e sob a perspectiva de uma preocupação acerca da situação presente e futura dos judeus na Europa, em um segundo momento, no entanto, tal crítica parece exigir um passo a mais e um retorno aos textos clássicos da filosofia política. Parafraçando Zank, podemos dizer que, em algum momento, parece abrandar-se o interesse histórico sobre a pergunta "como deve viver o judeu europeu nos dias de hoje?", ao mesmo tempo em que cresce o interesse sobre uma questão ainda anterior levantada pelos filósofos políticos da antiguidade, isto é, a questão sobre como o homem deve viver, ou qual a vida boa para o homem enquanto homem e membro de uma comunidade política (Zank, 2002, pp. 17-18).

Fundamentalmente, o autor parece ter em vista que a questão central não depende estritamente da atenção que se dedica a determinada situação presente ou mesmo futura; muito ao contrário, a questão decisiva é a mesma questão legada pela herança socrático-platônica e em cujo centro gravitava a pergunta que concerne à vida boa ou a vida justa para o homem, não hoje ou amanhã, mas sempre. Em um texto publicado ainda em 1930, intitulado “Religious Situation of the Present”, lemos:

Não será possível que todos os pontos de vista atuais se baseiem em um equívoco acerca dos fatos fundamentais? Será que todos esses pontos de vista não são “ideologias”? Isso não está de forma alguma resolvido. Se quisermos conhecer o presente como ele é, livre de todas as concepções dominantes as quais devemos primeiro examinar, então devemos estar livres do presente. Essa liberdade não cai no nosso colo, mas devemos conquistá-la. [...] Só porque a humanidade sempre tem um presente, não se segue imediatamente que é preciso observá-lo: nosso destino não é nossa tarefa. Este é o principal erro ao qual o ser humano de hoje sucumbe mais uma vez: a tentativa de determinar a tarefa a partir do presente destino. (Strauss, 2014d, pp. 230-231)

Strauss parece interessado na tarefa cujo primeiro esforço é a investigação livre e o exame detido acerca das concepções dominantes sem ser por elas dominado. Resta a ele compreender qual alternativa é apresentada pela filosofia pré-moderna ou pelo pensamento que não estaria determinado pelas opiniões da hora, pelos apuros do presente histórico ou pela vontade de síntese (*conspetivism*) que se dá a partir

da moderna descoberta da consciência histórica. Vejamos, então, as primeiras formulações de Strauss nesse sentido, as quais serão desenvolvidas ao longo de suas reflexões mais maduras e deverão ser retomadas por nós adiante.

1.4 A caminho da filosofia política não historicista

Ainda nos 1930, apresenta-se, pela primeira vez, a interpretação straussiana a respeito do mito da caverna e da célebre passagem da *República*, de Platão. Para o filósofo, nessa passagem, Platão nos apresenta o verdadeiro significado da atividade filosófica. Com o recurso do mito, ilustra-se a relação de uma tensão essencial entre aquilo que podemos chamar a experiência histórica do homem e aquilo que se qualificará como a experiência do pensamento na busca pela verdade, ou a experiência filosófica. Dito de outro modo, Platão ilustra aquelas que seriam as dificuldades naturais da atividade filosófica enquanto uma atividade humana, isto é, uma atividade que acontece em uma realidade histórica e temporal comum e partilhada.

Do ponto de vista do autor, a parábola platônica nos serve para retomar a ideia de certa disposição de que deve gozar o espírito inclinado à tarefa filosófica. A partir dessa inspiração, não deveríamos ser abatidos pela confusão e “anarquia das opiniões dominantes”, pois nos veríamos novamente capazes de tentar, tanto quanto possível, superá-la, uma vez que nos dedicamos à atividade filosófica.

Tendo em mente a parábola platônica, não seremos enganados pela anarquia das opiniões, mas teremos que nos esforçar o máximo possível para sair da caverna. Dissemos: Platão apresenta as dificuldades naturais de filosofar. Ou seja, aquelas dificuldades naturais ao homem enquanto homem, como ser sensível-intelectual, as dificuldades que segundo a visão platônica são dados por sua sensibilidade. Dizemos 'natural' porque existem dificuldades que não são 'naturais', mas só se efetivam sob certos pressupostos. (Strauss, 2014d, p. 232)

Para Strauss, a situação intelectual do nosso tempo é marcada por uma dificuldade adicional em relação ao filosofar, pois sofremos a influência do que mais tarde será descrito como a visada historicista, algo que compromete nossa leitura e entendimento acerca do próprio significado da atividade filosófica tal como os antigos a compreendiam. Em nosso estágio de conhecimento, não são apenas as dificuldades naturais do filosofar que se impõem a nós, isto é, as dificuldades dadas pela sensibilidade, mas outras ainda nos sobrevêm, pois, ancorados em certos pressupostos e preconceitos, perdemos a ingenuidade do questionar e passamos a brindar, antes de mais nada, a “liberdade de responder” (Strauss, 2014d, p. 233)³¹. Contudo, diz o autor:

³¹ Na íntegra lemos: “O Iluminismo quer, então, recuperar a filosofia grega. O que ele alcança? Ele alcança a liberdade de responder, mas não a liberdade de questionar, apenas a liberdade de dizer *Não* em vez do tradicional *Sim*. (Mortalidade vs. imortalidade, acaso vs. providência, ateísmo vs. teísmo, paixão vs. razão [...])” (Strauss, 2014d, p. 233).

Nós não podemos responder imediatamente desde o ponto onde estamos; pois sabemos que estamos profundamente enredados em uma tradição; nós estamos ainda bem mais abaixo do que os prisioneiros da caverna de Platão. Nós devemos nos direcionar às origens da tradição, ao nível da ignorância natural. Se nós queremos nos preocupar com a situação presente, nós não deveríamos fazer nada além do que fazem aqueles prisioneiros descritos no interior da caverna. [...] O aspecto sério da questão é o que concerne à vida correta. A resposta para essa pergunta requer não somente nenhuma atenção sobre a situação presente, mas de fato determinado retorno às nossas origens históricas, o escrutínio compromissado e intransigente das supostas conquistas da história. (Strauss, 2014d, p. 235)

Como se lê, um escrutínio intransigente das origens históricas de nossa tradição é a tarefa propedêutica que devemos proceder a fim de realizar o esforço de sair da caverna, pois tal esforço, para nós contemporâneos, é maior e requer o aprendizado pela leitura. Em outras palavras, nosso esforço requer uma restauração ou uma retomada daquele ponto de ignorância natural de outrora. Considerada a exposição platônica, devemos visualizar as dificuldades que se forjaram a partir da modernidade, e que nos permitem dizer que estamos encerrados em um nível ainda mais profundo do que os prisioneiros da caverna platônica. Assim, se os antigos vislumbraram as dificuldades naturais do filosofar, nós contemporâneos devemos observar as dificuldades adicionais com as quais lidamos, uma vez que sequer alcançamos uma compreensão adequada do que é, em sua

origem, a filosofia. É nesse sentido que, segundo Strauss, necessitamos do esforço extra.

Em uma resenha de 1931, intitulada “Review of Julius Ebbinghaus, On the Progress of Metaphysics”, o autor retoma a argumentação e a metáfora da caverna:

Para usar a clássica apresentação das dificuldades naturais do filosofar, nomeadamente a parábola platônica da caverna, pode-se dizer que hoje nos encontramos em uma segunda caverna, mais profunda do que aquela de alguns ignorantes sortudos com os quais Sócrates lida; nós necessitamos da história em primeiro lugar se quisermos ascender à caverna da qual Sócrates quer nos retirar e nos levar à luz; nós necessitamos de uma propedêutica, a qual os gregos não precisavam, a saber, aprender pela leitura. (Strauss, 2002, p. 215)

Em nosso estágio intelectual, portanto, precisaríamos de uma tarefa preparatória a fim de chegarmos ao ponto a partir do qual a atividade da filosofia é possível. Tal tarefa está relacionada com a história e se inicia pelo aprendizado a partir da leitura. Pensar a situação intelectual contemporânea exigirá que investiguemos a história do pensamento ocidental, as supostas conquistas da história e, ao mesmo tempo, exigirá a compreensão do sentido original da filosofia tal como expresso exemplarmente na parábola platônica. Nosso esforço, então, deve direcionar-se agora a uma leitura comprometida e interessada dos textos da tradição filosófica, sem nos fiarmos, todavia, às premissas questionáveis adotadas pelos intérpretes modernos, sobretudo aquelas advindas da visada

historicista que tem lugar no século XIX, e que terminamos por herdar das gerações que nos antecedem:

Em um sentido geral: desde o Iluminismo, cada geração tem reagido à geração precedente sem questionar a fundação. [...] Esse enredamento que perpassa a tradição é, então, intensificado por uma teoria que legitima esse enredamento. Enquanto o Iluminismo estava totalmente convencido de que a história era acidental, que a parte vitoriosa não estava certa só porque aconteceu de ser vitoriosa, no século XIX a crença de que a história mundial é a corte que julga tornou-se dominante. (Strauss, 2014d, pp. 233-234)

Ora, para o filósofo, uma premissa fundamental parece resistir como herança do século XIX, a premissa segundo a qual a história é quem julga. A herança historicista se apresentaria a nós sob variadas formas, todas elas desenvolvidas a partir desta ideia sobre uma superioridade da história em relação à filosofia, algo que se intensifica e se radicaliza. Para ilustrar a situação em que nos vemos, isso a que se chamou a “anarquia dos sistemas”, por exemplo, é interpretado hoje, diz Strauss, como um passo a mais em direção ao que seria um “entendimento histórico, psicológico, antropológico ou sociológico da questão, relativizando cada sistema em relação à locação (*location, standort*) do seu autor”; finalmente, “sob o fascínio pela condição e vicissitudes de todas as questões, parou-se de questionar” (Strauss, 2002, p. 214).

No entanto, questionar é *par excellence* a tarefa filosófica, se a entendemos tal como ela foi entendida em suas origens históricas, ou tal como representada na célebre passagem da *República*, de Platão.

Nesse sentido, nosso autor retoma a questão decisiva: o que é, em suas origens, a filosofia e como ela se apresenta? Dizendo de outro modo, como o pensamento filosófico pré-moderno e não historicista compreende a si mesmo?

Boa parte da resposta a essas perguntas nos aparecem condensadas no célebre ensaio “What is Political Philosophy?”, publicado em 1959. Fundamentalmente, de acordo com a abordagem straussiana, em suas origens a filosofia se apresenta como a passagem da opinião para o conhecimento, a passagem – difícil, árdua e em certo sentido perigosa – de uma opinião geral acerca das coisas para o conhecimento da natureza das coisas; a filosofia trata da inclinação para a pesquisa e busca do conhecimento da natureza de todas as coisas ou da totalidade:

A filosofia não é essencialmente a posse da verdade, mas a busca da verdade. O traço distintivo do filósofo é que sua percepção de nossa ignorância sobre as coisas mais importantes o induz a lutar com todas as suas forças pelo conhecimento. Ele deixaria de ser um filósofo se esquivando das questões concernentes a essas coisas ou as ignorando porque não podem ser respondidas. Pode ser que, no que diz respeito às possíveis respostas a essas perguntas, os prós e os contras estarão sempre em um balanço mais ou menos equilibrado e que, portanto, a filosofia nunca passará do estágio de discussão ou disputa e nunca chegará ao estágio de decisão. Isso não tornaria a filosofia inútil. Pois a compreensão clara de uma questão fundamental requer o entendimento da natureza do assunto com o qual a questão está envolvida. O conhecimento genuíno de uma questão fundamental, o

entendimento rigoroso dela, é melhor do que a cegueira ou indiferença em relação a ela. (Strauss, 1988b, p. 11)

No âmbito da filosofia, então, não há que se falar da posse definitiva da verdade ou de respostas peremptórias aos problemas fundamentais. A própria busca pelo conhecimento das questões mais decisivas é o que há de valioso e o que caracteriza a atividade filosófica, na medida em que permite uma apreensão clara e o entendimento acerca da natureza desses objetos de maior interesse. Aqui Strauss dirige sua crítica às perspectivas em voga entre os muitos pensadores herdeiros e críticos da modernidade, pois ao ataque à filosofia, geralmente, segue-se o ataque à sua incapacidade de dar respostas e soluções definitivas aos problemas mais urgentes.

De acordo com o autor, da tarefa de ascender ao conhecimento da natureza das coisas pelo exame das opiniões sobre as coisas surge a filosofia, uma atividade que se apresenta como um exercício e um movimento antidogmático e *essencialmente zetético*. Em suas origens históricas, a filosofia se determina a partir de uma diferenciação essencial entre natureza (*physis*), convenção (*nomos*) e opinião (*doxa*). No ensaio intitulado “Introduction to History of Political Philosophy”, publicado em 1963, Strauss nos oferece uma valiosa explicação acerca desse momento inaugural. Vale a pena nos concentrarmos um instante na exposição do autor.

Segundo Strauss, Aristóteles afirmava que os primeiros filósofos “eram aqueles que discursavam sobre a natureza”, distinguindo-os daqueles que “discursavam sobre os deuses”; assim, “o primeiro assunto de interesse da filosofia é, pois, a natureza” (Strauss, 1989a, p. 160). Devemos lembrar as primeiras ocorrências da palavra em Homero. Em uma passagem especial, o poeta nos falaria a respeito do

encontro de Odisseu e o deus Hermes, aquele que conheceria e mostraria ao herói a *natureza* da erva do alho dourado, e aí “natureza quer dizer o caráter de uma coisa, ou de tipo de coisa, o modo como uma coisa ou tipo de coisa parece e atua, e a coisa ou tipo de coisa é tomada como não tendo sido feita por deuses ou homens” (Strauss, 1989a, p. 161).

Strauss nos chama atenção para o sentido primitivo da palavra grega *physis* e a ideia de crescer, de crescimento. Tal sentido teria permitido aos gregos uma distinção especial entre o que é fabricado ou produzido (*poiesis*), como a arte, e o que é por natureza (*physis*). Com essa distinção, a natureza, seja como for, não se mostraria conhecida de antemão, mas “tem que ser descoberta” (Strauss, 1989a, p. 162)³². A noção de natureza, portanto, inaugura o terreno da filosofia. A partir daí, como nos explica Strauss, Sócrates, embora não seja o primeiro filósofo grego, é o primeiro filósofo que efetivamente deslocará a pergunta “o que é?”, concentrando-se em um novo tipo de investigação.

Sócrates pressupunha que o conhecimento do todo é, acima de tudo, o conhecimento do tipo, da forma, do caráter ‘essencial’ de cada parte do todo, algo distinto do conhecimento daquilo do quê ou através de quê o todo pode ter vindo a ser. Se o todo consiste em partes essencialmente diferentes, é pelo menos possível que as

³²A mesma ideia aparece também no ensaio “Reason and Revelation”: “A filosofia é originalmente a busca da verdade, a busca pela verdade – pelos começos de todas as coisas: nisto, a filosofia está em harmonia com o mito. Mas o filósofo é fundamentalmente diferente do contador, ou inventor, de mitos. O que separa o filósofo do mitólogo é a descoberta da *physis*: o primeiro filósofo foi o descobridor da *physis*” (Strauss, 2006, p. 145).

coisas políticas (ou as coisas humanas) sejam essencialmente diferentes das coisas não políticas – que as coisas políticas formem uma classe por si mesmas e, portanto, possam ser estudadas por si mesmas. Sócrates, ao que parece, levou o significado primário de ‘natureza’ mais a sério do que qualquer um de seus predecessores: ele percebeu que ‘natureza’ é principalmente ‘forma’ ou ‘ideia’. Se isso for verdade, ele não simplesmente se afastou do estudo das coisas naturais, mas deu origem a um novo tipo de estudo das coisas naturais – um tipo de estudo no qual, por exemplo, a natureza ou ideia de justiça, ou do direito natural, e certamente a natureza da alma humana ou do homem, é mais importante do que, por exemplo, a natureza do sol. (Strauss, 1989a, pp. 164-165)

Como indica a tradição, é Sócrates quem vai inaugurar o âmbito do que compreendemos como *filosofia política*. Todavia, essa afirmação é, apenas em parte, devida. Na visão de Strauss, por um lado, Sócrates é, de fato – e talvez justamente por sua “piedade e respeito aos deuses” –, aquele que passa a concentrar-se no domínio de coisas acessíveis aos homens enquanto mortais, isto é, concentra-se nas “coisas humanas” e não naquelas coisas “do céu ou abaixo da terra”, pois “os deuses não aprovariam a tentativa do homem de buscar apreender o que eles não desejam revelar” (Strauss, 1989a, pp. 163-164). Seguindo essa inspiração, não seria possível pensar as coisas humanas ou a natureza do homem sem pensar a natureza da sociedade ou, mais exatamente, a natureza da *polis*. Por meio de sua conversação, Sócrates, então, vai se dirigir a uma inquirição radical e àquelas perguntas conhecidas por nós e que conformam a tradição da filosofia

política: o que é a virtude? O que é a justiça? O que é a vida boa para o homem enquanto homem?

De todo modo, por outro lado, Sócrates não poderia ser aquele que inaugura efetivamente a tradição da filosofia política tal como a conhecemos, pois nada nos deixou escrito. Sua conversação e seu modo de inquirir sobre as coisas políticas levaram-no à condenação e à morte. A filosofia política nasce e é inaugurada justamente a partir do exemplo da perseguição a Sócrates, isto é, notadamente, a partir do aprendizado que daí surge por meio da pena de Platão.

Sobre isso nos diz Strauss em seu ensaio “On Classical Political Philosophy”, publicado a primeira vez em 1945. A tarefa da filosofia se empreende a partir de uma tensão radical com o elemento básico que sustém a sociedade política: a opinião. Foi a opinião pública que condenou Sócrates, pois Sócrates colocava as opiniões da cidade em xeque, fossem as opiniões fundadas na autoridade divina, fossem aquelas observadas pelas leis ancestrais da cidade, sendo acusado de ímpio e corruptor da juventude ateniense. Compreendida dessa maneira, a filosofia aparece, então, necessariamente relacionada à esfera política, mas uma relação que não é nada pacífica ou amistosa em um primeiro momento.

Os filósofos clássicos, ao tomarem consciência do que faz a atividade filosófica, perceberam e colocaram sob atenção a esfera das coisas políticas tal como eram compreendidas no âmbito da vida política comum, pois o homem é este ser que vive em comunidade e costuma adotar a opinião comum. Ora, se o movimento da filosofia buscava superar, por uma parte, o âmbito da opinião comum na busca pelo conhecimento da natureza das coisas humanas, tornava-se necessário, por outra parte, pensar o que pode acontecer no âmbito da vida política, o que pode suceder a ele a partir do que realiza a filosofia.

Em “Reason and Revelation”, Strauss nos explica que, se a opinião é o elemento fundamental da vida política, a filosofia que questiona as opiniões como tais “dissolve o elemento principal da vida social”, ou seja, “a filosofia é essencialmente subversiva”, corrompe a juventude e é capaz de desagregar o ambiente social e político (Strauss, 2006, p. 146). A partir dessa explicação, a filosofia, em sua origem, apresenta um caráter politicamente problemático, e é sobretudo da consciência desse problema que nascerá a filosofia política. Tão logo o filósofo pergunta pelo sentido próprio de sua atividade, tão logo vai descobrir a necessidade de uma justificação da filosofia perante a comunidade política, pois tal atividade carrega em si mesma um elemento disruptivo e corrosivo.

Em última análise, esse teria sido o maior ensinamento de Platão a partir do exemplo de Sócrates. Com base nessas considerações, a filosofia política, tal como observada em suas origens, é, pois, uma invenção platônica. O exemplo da morte de Sócrates determina a urgência do filósofo de encarar a característica especial da atividade que exerce, construindo, assim, aquilo que seria uma “apresentação política da filosofia”, a fim de que sejam resguardadas tanto a filosofia quanto a cidade. A partir da necessidade de uma justificação perante a comunidade, o filósofo deve compreender que é preciso proceder a uma apresentação distinta da filosofia, especialmente destinada ao vulgo. É preciso, então, uma *filosofia política*, algo que requer a forma de uma retórica especial que possa mitigar os efeitos da atividade filosófica.

Na introdução de *Perseguição e a arte de escrever*, Strauss nos explica que essas considerações foram observadas com profundidade pelo grande filósofo medieval Al-Farabi. Farabi foi capaz de visualizar e distinguir o que seria o modo da filosofia de Sócrates (*the way of*

Socrates) e a maneira da filosofia de Platão. “A diferença entre eles refere-se à diferença de atitude de dois homens em relação às cidades atuais”; um escolheu uma atitude intransigente e radical contra os dogmas públicos de seu tempo, o que lhe custou a vida; o outro escolheu uma forma discursiva moderada, contrária apenas em parte, ou virtualmente, aos dogmas públicos de seu tempo, os quais poderiam ser observados em primeiro plano. Farabi percebeu que Platão “combina a maneira de Sócrates com a maneira de um Trasímaco, evitando, portanto, o embate com a opinião vulgar e o destino que teve Sócrates” (Strauss, 1988a, p. 16).

Nesse sentido, voltamos ao centro do tema do esoterismo. Strauss nos sugere que a filosofia, de fato, é coetânea ao fenômeno da perseguição, na medida em que o filósofo ousa comprometer as bases que sustentam a comunidade política, isto é, compromete a opinião e as convenções dadas e, por isso, deve proceder segundo um discurso cauteloso e moderado. Para reagir ao ataque a que está sujeita e ao perigo que introduz, a filosofia, portanto, vê-se diante da necessidade de realizar-se por meio de uma espécie de aparência política.

O ensino exotérico era necessário para proteger a filosofia. Era a armadura com a qual a filosofia deveria aparecer. Era necessário por razões políticas. Foi a forma pela qual a filosofia se tornou visível para a comunidade política. Era o aspecto político da filosofia. Era filosofia ‘política’.
(Strauss, 1988a, p. 18)

Os filósofos políticos clássicos empreendem, então, a tentativa de pensar a forma por meio da qual a filosofia poderia justificar-se

como necessária para a comunidade política, mesmo que se estabeleça para além das convenções e dos dogmas públicos. Em “On Classical Political Philosophy”, vemos a seguinte explicação:

Os filósofos, tal como outros homens que se tornaram conscientes da possibilidade da filosofia, são cedo ou tarde levados a perguntar: ‘por que a filosofia?’. Por que a vida humana precisa da filosofia, por que é bom e justo que as opiniões sobre a natureza do todo sejam substituídas pelo conhecimento genuíno da natureza do todo? Considerando que a vida humana é viver conjuntamente, ou, mais exatamente, é vida política, a questão ‘por que a filosofia?’ significa ‘por que a vida política precisa da filosofia?’. Essa questão coloca a filosofia diante do tribunal da comunidade política: ela torna a filosofia responsável politicamente. Do mesmo modo como a cidade perfeita pensada por Platão não permite que os filósofos continuem a devotar-se exclusivamente à contemplação, essa questão, uma vez levantada, proíbe os filósofos de desconsiderarem a vida política. Assim, *A República* de Platão como um todo, bem como outras obras políticas dos filósofos clássicos podem ser melhor descritas como tentativas de oferecer uma justificação política da filosofia, mostrando que o bem-estar da comunidade política depende de maneira decisiva da atividade da filosofia. (Strauss, 1989a, pp. 76-77)

O que o autor parece nos revelar aqui é que os filósofos políticos clássicos, e em especial Platão, ao tomarem pé do que faz a filosofia, admitem que, por um lado, a filosofia é essencialmente corrosiva e, por outro, é a atividade que pretende cumprir a busca pelo

conhecimento e por um modo de vida excelente, necessitando de justificar-se perante a comunidade política enquanto atividade necessária e útil. Os filósofos políticos são aqueles que retornam da vida filosófica para o âmbito da vida política e para o modo como as coisas políticas são ordinariamente entendidas. Deixados por si mesmos, acredita-se, os filósofos teriam permanecido presos à dimensão contemplativa da vida filosófica, pois esta seria o melhor modo de vida em termos absolutos; no entanto, o filósofo político é aquele que decide retornar à caverna, ou à vida política, observando os termos da comunidade e das opiniões públicas.

Seguindo esse modo de proceder, instaura-se a possibilidade de justificar a filosofia, apresentando-a por meio de um artifício retórico especial. Com um método próprio, o filósofo da antiguidade discursa a partir daquilo que se estabelece como opinião aceita. Nesse processo, a filosofia política determina-se fundamentalmente como esse modo de tratamento da filosofia, um modo “político” ou “popular” de tratar a filosofia de acordo com o que é aceito na vida política.

Strauss nos dá o exemplo de Aristóteles. Em sua obra, Aristóteles partiria do entendimento acerca das virtudes tal como elas se apresentariam na atual vida política grega. No texto da *Política*, vemos que, em primeiro lugar, Aristóteles nos fala das formas existentes de adquirir bens, da natureza da oligarquia e da democracia, da forma das magistraturas executivas da atualidade, e por aí vai; isto é, nos fala das coisas como as coisas são. A partir desse entendimento em um nível pré-filosófico ou, podemos dizer, em um nível histórico, o filósofo pode então determinar uma descrição e uma hierarquia das virtudes, podendo proceder aí ao exame posterior de quais ações podem ser louvadas justa ou injustamente.

O pensamento aristotélico teria sido conduzido a partir da vida política tal como ela é; por meio da atitude filosófica, o filósofo, no entanto, deve ser capaz de transcendê-la rumo ao conhecimento da natureza das coisas políticas (Strauss, 1989a, p. 78). Novamente, falamos de um movimento que vai da opinião comum aceita aqui e agora rumo ao conhecimento da natureza do que se tem em questão. Conforme essa interpretação, é essa pergunta pela natureza das coisas políticas que marcaria “os limites da filosofia política como disciplina prática”. Tal pergunta “abre a porta para outros questionamentos cujo propósito não é mais orientar a ação, mas simplesmente entender as coisas como elas são” (Strauss, 1989a, pp. 78-79)³³.

Nesse sentido, a partir desse domínio de questões do âmbito pré-filosófico, a filosofia política clássica quer, na verdade, ir além e compreender as consequências dessas intuições pré-filosóficas. Partindo daquilo que é aceito no âmbito da vida política comum, o filósofo político clássico procura quais os “materiais e instituições” são mais favoráveis ao melhor governo, e é capaz, portanto, de elaborar uma espécie de “planta baixa” do melhor tipo de governo, podendo, por fim, ensinar ao legislador (Strauss, 1989a, p. 69)³⁴. O filósofo político é, pois, o professor do legislador. É aquele que:

³³ “[...] A percepção sobre os limites da esfera moral-política como um todo pode ser exposta completamente apenas respondendo à questão da natureza das coisas políticas. Esta questão marca o limite da filosofia política como uma disciplina prática: embora essencialmente prática em si mesma, a questão funciona como uma porta de entrada para outras questões cujo propósito não é mais guiar a ação, mas simplesmente entender as coisas como elas são” (Strauss, 1989a, p. 78-79).

³⁴ “Quando a resposta pré-filosófica é aceita, a questão mais urgente diz respeito aos ‘materiais’ e instituições que seriam mais favoráveis ao ‘governo do melhor’ (*the rule of the best*). É principalmente respondendo a essa questão, elaborando assim um ‘projeto’ ou planta baixa (*blueprint*) da melhor política, que o filósofo político se torna o professor dos legisladores” (Strauss, 1989a, p. 69).

[...] tentaria preencher o vazio entre o que é desejável por si mesmo e o que é possível em certas circunstâncias dadas, discutindo que sistema de governo e que leis seriam melhores sob vários tipos de condições mais ou menos favoráveis e, inclusive, que tipos de leis e medidas seriam apropriadas para conservar qualquer tipo de governo, não importa quão defeituoso seja. Ele ergue, assim, uma estrutura “realista” sobre a fundação ‘normativa’ da ciência política, ou, falando de modo bem mais adequado, ele completa, assim, a fisiologia política com a patologia e a terapêutica política; ele não abandona nem recua, mas, antes, confirma sua visão de que a questão da melhor forma de governo é necessariamente a questão central. (Strauss, 1989a, pp. 69-70)

O filósofo político permaneceria atrelado ao âmbito da vida política na medida em que é capaz – tal qual o médico em sua relação com o corpo físico – de pensar a fisiologia e a terapêutica da comunidade, tendo em vista o que seria o exercício da melhor condição de sua forma. Dirigindo-se à vida política da própria comunidade, ele deve, então, considerar o que seria a melhor ordem política em termos absolutos, isto é, aquela “que é melhor sempre e em todo lugar” e a partir da qual é possível julgar qualquer regime, em qualquer tempo (Strauss, 1989a, p. 70).

Entretanto, ao pensar o melhor regime em termos absolutos, os filósofos políticos da antiguidade não estavam propondo necessariamente a realização do melhor regime para todas as épocas e todos os lugares, ou algo como “uma solução perfeita para todos os tempos e todas as comunidades políticas”, pois, justamente, cada

polis deverá ter seu próprio diagnóstico (Strauss, 1989a, p. 70). Strauss recorda os ensinamentos contidos na *República* e na *Ética nicomaqueia*: na verdade, “algumas comunidades podem ser tão rudes ou degeneradas que só um regime inferior poderia mantê-las funcionando”, e, seja como for, para a proposição de uma terapêutica adequada, mais uma vez, é preciso ter em conta os contornos do que seria o melhor regime em termos absolutos (Strauss, 1989a, p. 70).

Para os filósofos políticos da antiguidade, o melhor regime, possível no discurso, serve aí como *standard*, como baliza para julgar os diversos regimes em diferentes territórios e tempos. Contudo, para eles, em especial, para Platão, há o reconhecimento e a ciência de que a realização histórica do melhor regime em termos absolutos é, em todo caso, impossível ou muito improvável, pois que o melhor regime é aquele no qual os sábios governam, isto é, o governo dos filósofos, mas os filósofos, por sua vez, por sua própria natureza, são aqueles que não estão interessados em governar, mas tão antes inclinam-se a uma atividade essencialmente contemplativa que expressa o modo de vida mais excelente.

De todo modo, salienta Strauss, para os pensadores pré-modernos, a pergunta acerca do melhor ou do mais justo ordenamento político não é uma pergunta dispensável em hipótese alguma, pois serve ao conhecimento e elaboração dessa espécie de “planta baixa” do que é o melhor regime, da *natureza* do melhor regime, algo capaz de fornecer parâmetros para julgar os mais diferentes regimes históricos, e que conforma um ensinamento útil à comunidade política, em especial no que diz respeito à educação dos legisladores.

Seguindo a perspectiva straussiana, é preciso, então, enfatizar a mudança que se opera em relação à atividade da filosofia política e à

compreensão sobre ela que tem lugar no pensamento moderno. Como se sabe, os clássicos seriam acusados de “abstratos”, de manterem os olhos longe das coisas como as coisas são. Como diz nosso autor, algo estranho parece acontecer e distanciar o pensamento filosófico das “questões simples e primárias”, e este algo dá à filosofia política o caráter de “abstração” (Strauss, 1989a, p. 25). A partir daí, pensa-se que “o movimento filosófico deve ser um movimento não da opinião ao conhecimento, não do aqui e agora para o que é sempre ou eterno, mas do abstrato para o concreto”, e isto quer dizer, podemos acrescentar, um movimento centrado na história e em um tempo histórico determinado (Strauss, 1989a, p. 25).

Neste ponto, chegamos a uma consideração mais fundamental. A filosofia política, compreendida desde suas origens, não é, portanto, um conhecimento indiferente ou cego em relação à história, como se vê em parte da acusação historicista. Em seu ensaio “Political Philosophy and History”, publicado em 1949, o autor esclarece que, de fato, sem o conhecimento da história dos regimes, ou “sem a experiência da variedade de instituições políticas e convicções em diferentes espaços e em diferentes tempos”, não seria possível de modo algum avançar para o pensamento acerca do melhor regime. Sem tal conhecimento preparatório, certamente, “a questão sobre a natureza das coisas políticas e da melhor, ou da mais justa, ordem política jamais poderia ter sido levantada” (Strauss, 1988b, p. 56).

A distinção original pensada em profundidade pelos antigos, qual seja, a distinção entre natureza e convenção, termina por impor a questão sobre a possibilidade de as coisas políticas serem naturais ou apenas por convenção. A partir daí, determinam-se as perguntas essenciais: existem as coisas justas por natureza, ou leis que tenham raízes na natureza? Existem as coisas boas por

natureza para o homem enquanto homem? Formuladas dessa maneira, tais perguntas permitem pensar que nas origens da filosofia política a questão decisiva diz respeito à “relação entre o que é por natureza bom para o homem e o que é o direito ou a justiça”; e aí a resposta mais simples é essa: “ou todo direito é convencional ou existe algum direito que é natural” (Strauss, 1989a, p. 163).

A questão sobre a possibilidade do direito natural assume, então, a maior importância para todo aquele que se dedica ao estudo da filosofia política, “impondo-nos o dever de realizar uma discussão distanciada, teórica e imparcial” (Strauss, 1999, p. 7). Todavia, nos dias de hoje e em nosso estágio atual de conhecimento, a questão assumiria a feição de uma questão obsoleta ou de uma questão meramente “partidária” (Strauss, 1999, p. 7)³⁵. As razões para esse estado de coisas nos sobrevêm, em grande medida, em função do preconceito historicista e da consequente incapacidade de acessar uma vez mais o significado original da filosofia política.

Como se vê, o argumento em questão envolve a compreensão da ideia grega de uma identificação entre ciência e filosofia no que diz respeito à forma do conhecimento crítico e justificado das coisas políticas. Para Strauss, essa compreensão teria sido totalmente obliterada pelo pensamento moderno:

Originalmente, a filosofia política era idêntica à ciência política, e compreendia o significado do estudo global das coisas humanas. Hoje, a encontramos cortada em pedaços

³⁵ “O problema do direito natural é hoje uma matéria de recordação e não de conhecimento real. [...] A questão do direito natural apresenta-se hoje como uma questão de fidelidade partidária” (Strauss, 1999, p. 7).

que se comportam como se fossem partes de um verme. Primeiro, adotou-se a distinção entre filosofia e ciência no estudo das coisas humanas, operando, por conseguinte, uma distinção entre uma ciência política não filosófica e uma filosofia política não científica, uma distinção que, nas condições atuais, retira toda a dignidade e toda a honestidade da filosofia política. (Strauss, 1989a, p. 12)

Segundo tal diagnóstico, a filosofia política experimentaria um “estado de decadência, ou até mesmo de apodrecimento, se é que ainda não desapareceu por completo” (Strauss, 1989a, p. 12). Por um lado, restaria uma ciência política não filosófica, e isto quer dizer uma ciência política supostamente purgada dos idealismos e sistemas filosóficos, o que inclui a ideia do direito natural e a pergunta pelo melhor regime; por outro lado, resta uma filosofia política não científica, e isto quer dizer uma filosofia que não pode ser objetiva e “prática” aos moldes das ciências naturais, e que se limitaria à história da filosofia política ou ao estudo da “história das ideias políticas”.

A filosofia política não é atacada apenas pela ciência natural moderna, mas também, e fundamentalmente, pela moderna consciência histórica. A filosofia política é duplamente acusada: de um lado, é acusada de não ser suficientemente científica – a acusação positivista -, e de outro lado, é acusada de não ser suficientemente histórica – a acusação historicista. O resultado desse ataque não poderia ser outro: a filosofia política se dissolve. “Ciência e História, essas duas grandes potências do mundo moderno, foram afinal bem-sucedidas em destruir a própria possibilidade da filosofia política” (Strauss, 1989a, p. 13).

Assim, no horizonte do pensamento contemporâneo, duas forças se sobrepõem e determinam o estado de nossa situação intelectual, na qual figura a decrepitude da filosofia política e com ela a impertinência das questões fundamentais, sobretudo a questão sobre o direito natural. Para Strauss, essas duas forças são o positivismo, herdeiro do modelo das ciências naturais, e o historicismo, herdeiro da moderna consciência histórica. Entre elas, uma é consideravelmente mais pervasiva e mais desafiadora. Sob diferentes roupagens, a visada historicista atravessa os séculos e nos alcança ainda nos dias de hoje, tornando-se a força intelectual mais poderosa, e sobre ela devemos nos debruçar.

2 O fenômeno do historicismo: bases e gênese

2.1 O que é o historicismo?

Como vimos no capítulo anterior, ao nos aproximarmos da reflexão filosófico-política de Strauss, nos colocamos diante de uma crítica contundente à situação intelectual do ocidente entre guerras, situação essa na qual positivismo e historicismo terminam por dissolver a filosofia política e, com isso, terminam por ofuscar as questões fundamentais do pensamento humano e a capacidade de asseverar um juízo político sobre o tempo presente.

Em primeiro lugar, podemos tomar o historicismo em contra distinção ao positivismo. O positivismo de nossos dias, distinto daquele elaborado por Auguste Comte, mas também influenciado por ele, consolida-se na moderna ciência social inspirada por Max Weber. Em nosso tempo, a ciência social moderna aparece sob a inscrição de uma diferença fundamental entre “fatos e valores”, delimitando aí como sua condição científica a ideia de uma neutralidade ética que, a bem da verdade, acusa Strauss, poderá ser compreendida como “obtusidade moral”.

Por volta da última década do século XIX, a ciência social positivista chega a sua forma final ao realizar que há uma diferença fundamental entre fatos e valores, e que apenas julgamentos factuais estão dentro da competência da ciência: a ciência social científica é incompetente para pronunciar julgamentos de valor, e deve evitar completamente julgamentos de valor. Quanto ao significado do termo 'valor' em declarações desse tipo, dificilmente podemos dizer mais do que isso: 'valores' significam coisas preferidas e princípios de preferência. [...] A obtusidade moral é a condição necessária para a análise científica. [...] Quanto mais sérios somos como cientistas sociais, mais completamente desenvolvemos dentro de nós um estado de indiferença a qualquer objetivo, ou de falta de objetivo e deriva, um estado que pode ser chamado de niilismo". (Strauss, 1989a, pp. 13-14)

De acordo com o filósofo, o cientista social positivista dos nossos dias é aquele que se quer capaz de "emancipar-se de julgamentos morais" e tornar-se "indiferente a qualquer meta". Sob a suposta condição científica de uma neutralidade ética, a ciência social positivista terminaria desenvolvendo em nós mesmos esse estado de "niilismo", ou de "deriva" e de completa "falta de objetivo" (Strauss, 1989a, p. 14). Assim, o moderno cientista social confunde-se com um niilista. Todavia, dirá Strauss em palavras mais agudas, a pretensa neutralidade ética da ciência social positivista não seria propriamente a atitude de um niilista, senão a atitude de um "filisteu" ou de um "conformista", a atitude "vulgar" de achar que, por exemplo, sendo a

democracia um “valor”, não temos mais de “pensar as razões sobre o porquê ela é boa” (Strauss, 1989a, p. 16)³⁶.

De certo, não podemos aqui ver em detalhe a crítica de Strauss direcionada às ideias de Weber ou ao positivismo das ciências sociais do nosso tempo³⁷. Contudo, o autor nos oferece algumas considerações importantes, as quais apresentamos apenas em parte e de modo indicativo: (i) é impossível estudar e entender qualquer fenômeno social importante sem fazer julgamentos de valor; (ii) a ideia de que o conflito entre sistemas de valores diferentes é essencialmente insolúvel para a razão humana nunca foi verdadeiramente provada; (iii) a crença de que o nível mais alto do conhecimento humano é o conhecimento científico moderno, o qual requer uma depreciação do conhecimento pré-científico, é uma superstição ou um preconceito; e, finalmente, (iv) a ciência social positivista, na busca da objetividade científica acerca dos vários e diferentes fenômenos sociais ao longo da história, necessariamente se transforma em historicismo e nos conduz ao problema do relativismo (Strauss, 1989a, p. 16-22).

³⁶ Vale citar a passagem na íntegra: “[...] Sua ‘neutralidade ética’ está tão longe de ser nihilismo ou um caminho para o nihilismo que não é mais do que um alibi para a falta de consideração e a vulgaridade: ao dizer que democracia e verdade são valores, ele diz, com efeito, que não é preciso pensar sobre as razões pelas quais essas coisas são boas, e que ele pode se curvar, assim como qualquer outra pessoa, aos valores que são adotados e observados por sua sociedade. O positivismo das ciências sociais fomenta não tanto o nihilismo quanto o conformismo e o filisteísmo” (Strauss, 1989a, p. 16).

³⁷ A propósito da interpretação straussiana das ideias de Weber, uma referência relevante é Behnegar, 2003. Como observa o autor, muito embora a crítica de Strauss apresente diferentes matizes, alguns aspectos chamam atenção: Weber era, aos olhos de Strauss, um grande pensador; mas também aos olhos de Strauss, as “consequências nihilistas” das teses de Weber nos mostram que, por fim, também ele “não teria sido capaz de sustentar a dignidade da ética” em seu pensamento (Behnegar, 2003, p. 75).

Ao pretender uma neutralidade ética, ao aceitar sem provas a limitação da razão humana na solução de conflitos de valores, ao depreciar o conhecimento pré-científico e, sobretudo e especialmente, ao adotar para si mesma as exigências de uma atenção superestimada ao caráter histórico dos fenômenos sociais, a própria ciência social se degenera e transforma-se em historicismo. De fato, “a reflexão sobre a ciência social como um fenômeno histórico levaria à relativização da ciência social e da ciência moderna em geral”, levando-nos, então, ao historicismo e, podemos acrescentar, ao problema do relativismo característico do nosso tempo (Strauss, 1989a, pp. 22-23).

Embora alguns cientistas sociais modernos reconheçam explicitamente o problema do relativismo, ao que parece, o que fazem é “aderir” a um “relativismo qualificado”:

Muitos cientistas sociais humanistas estão cientes da inadequação do relativismo, mas hesitam em recorrer ao que é chamado de ‘absolutismo’. Pode-se dizer que aderem a um relativismo qualificado. Se esse relativismo qualificado tem uma base sólida, parece-me ser a questão mais premente para a ciência social hoje. (Strauss, 1989b, p. 12)

Se compreendemos bem o que diz Strauss, o relativismo das ciências sociais do nosso tempo é, de todo modo, relativismo, o que significa que, ao avançarmos sobre suas bases, notaremos algo que se pronuncia. O relativismo da ciência social positivista denunciaria, por fim, a tendência historicista que a transpassa e pervade. Como sugere Thomas Pangle, torna-se cada vez “mais claro” que, para Strauss, “a

fonte filosófica mais profunda do relativismo é, pois, uma versão ou outra do historicismo” (Pangle, 1989, p. xxix). Na interpretação straussiana, o positivismo, por fim, transformar-se-ia em historicismo ou, dizendo de outro modo, o historicismo nos aparece agora como uma “forma particular de positivismo” (Strauss, 1999, p. 16).

Entretanto, o historicismo diferencia-se do positivismo nos seguintes aspectos: (i) “ele abandona a divisão entre fatos e valores porque todo entendimento implica avaliações específicas”; (ii) “nega o caráter de autoridade da ciência moderna”; (iii) “desconsidera o processo histórico como progressivo ou racional”; e, sobretudo, (iv) nega e rejeita a questão da boa ou da melhor sociedade, tendo em vista o pressuposto básico acerca do caráter essencialmente histórico da sociedade e do pensamento humano (Strauss, 1989a, p. 23).

O historicismo não considera a questão da boa sociedade como relevante ou necessária; para o historicismo, finalmente, “tal questão não é, em princípio, coeva ao homem; sua própria possibilidade nos sobrevém por uma misteriosa obra do destino” (Strauss, 1989a, p. 23). Nesse sentido, ao rejeitar a questão da boa sociedade, o historicismo se confirma como o maior e “mais sério antagonista da filosofia política” (Strauss, 1989a, p. 23). Mas, então, como podemos compreender o ataque que o historicismo dirige à filosofia política?

Para buscar respostas a essas perguntas, de início podemos nos concentrar no texto da conferência ministrada por Strauss em 1941, na *New School for Social Research*, intitulada, justamente, “Historicism”. No plano de resumo estabelecido por Strauss, lemos os seguintes tópicos a serem abordados ao longo da exposição:

1 - Historicismo é provisoriamente definido como a tendência de uma ênfase exagerada na história em detrimento da filosofia. 2 - O historicismo pode ser referido como o espírito da nossa época. Essa tese será ilustrada pela investigação superficial acerca do progresso do pensamento histórico. 3 - O historicismo tem uma certa justificação como atitude que permeia a pesquisa histórica genuína. 4 - O significado de “exatidão” nos estudos históricos. 5 - A questão filosófica relativa ao historicismo é se a filosofia é essencialmente separada da, ou superior à, história de qualquer tipo, ou se essa separação tradicional entre filosofia e história deve ser abandonada. 6 - A questão filosófica mencionada é apenas um aspecto, ainda que talvez o mais importante aspecto, da *querelle des anciens et des modernes* tal como vista hoje em dia. 7 - O historicismo é em muitos casos uma descrição polida do que propriamente pode ser chamado preguiça intelectual. 8 - A questão da objetividade histórica e o significado original da história como história política. (Strauss, 2018b, p. 121)

Seguindo o plano estabelecido, veremos uma definição do historicismo que deve ser a mais abrangente e compreensível, ainda que mais “lacunar” (Strauss, 2018b, p. 129). De acordo com a exposição, essa definição mais abrangente deve abarcar igualmente diferentes formas do historicismo, podendo ser expressa da seguinte maneira: “o historicismo é aquela tendência do pensamento humano de uma ênfase exagerada na história em detrimento das coisas mais importantes”, ou, dizendo de modo “enfático”, trata-se da tendência de “super enfatizar a história em detrimento da filosofia” (Strauss, 2018b, p. 127).

Nos casos mais “extremos”, o historicismo poderá ser descrito ainda como a “tendência em substituir a filosofia pela história” – uma tentativa que seria, em todo caso, irrealizável; no caso “típico”, o historicismo pode ser dito como a “tendência em obliterar a diferença fundamental entre filosofia e história e, em particular, a diferença entre filosofia e história intelectual”; finalmente, nos casos mais “comuns”, o historicismo é a “tendência por parte dos filósofos em dedicar sua atenção ao passado, ao presente ou ao futuro em detrimento daquilo que é sempre ou do que é eterno” (Strauss, 2018b, pp. 127-128).

Considerando essa definição mais compreensível e abrangente, o historicismo pode ser dito como a marca geral do pensamento contemporâneo. Strauss abre a conferência com a seguinte frase: “se pudermos falar de algo como o espírito do nosso tempo, poderemos dizer com confiança que o espírito do *nosso* tempo é o historicismo” (Strauss, 2018b, p. 125). A ideia de que o historicismo pode ser descrito como nosso *Zeitgeist* acompanha Strauss e aparece presente ao longo de alguns de seus escritos e cursos. No ensaio “Political Philosophy and History”, publicado mais tarde, em 1949, o autor repete a mesma formulação:

De qualquer forma, o historicismo não é apenas uma escola filosófica dentre muitas, mas o mais poderoso agente que afeta mais ou menos todo o pensamento atual. Na medida em que podemos falar sobre o espírito de uma época, podemos afirmar com confiança que o espírito de nosso tempo é o historicismo. (Strauss, 1988b, p. 57)

Como se nota, o historicismo não é uma corrente filosófica dentre outras, mas é referido como a tendência mais geral do pensamento atual, uma tendência que coloniza, por assim dizer, o pensamento contemporâneo ocidental como um todo; trata-se de uma tendência altamente disseminada, a qual se apresenta sob diferentes versões ao longo de seu processo de formação e consolidação e em cujo núcleo reside uma visão superestimada da história.

Por efeito da visada historicista, por exemplo, hoje é muito comum a seguinte situação: “antes mesmo de lermos qualquer filósofo já sabemos de antemão que toda filosofia é histórica”, isto é, “que toda filosofia é expressão do seu tempo, do *espírito* ou da *alma* de seu tempo, ou da situação *socioeconômica* do seu tempo” (Strauss, 2018b, p. 132). Tomado em sua acepção usual, o historicismo é a expressão da tendência mais geral que nos orienta segundo a ideia de que “tudo é histórico”, de que “não é possível realizar uma distinção clara entre os elementos invariáveis (eternos) e variáveis das coisas humanas” (Strauss, 2018b, p. 128).

O historicista afirma que qualquer diferenciação entre elementos invariáveis e elementos variáveis é, na verdade, uma distinção arbitrária, “determinada pela situação histórica do pensador que a realizou”. O historicismo diz respeito a essa visão mais comum e prevalente, segundo a qual toda ciência e todas as outras ideias da mente humana são históricas, isto é, “são relativas a situações históricas definidas e não são significativas para além dessas situações” (Strauss, 2018b, p. 129). Em nosso tempo, a visão historicista nos levaria a considerar, por exemplo, que distinções como alto e baixo, ou bom e ruim, não são mais “distinções cientificamente úteis”; por força dessa tendência geral, pensamos que tais distinções são

simplesmente juízos historicamente situados, relativos ao próprio tempo e significativos apenas em um contexto delimitado (Strauss, 2014e, p. 2).

Para o filósofo, portanto, vivemos sob o domínio dessa tendência, é esse o modo como vemos as coisas, é essa a nossa atmosfera, mesmo que por vezes isso passe “desapercebido”³⁸. Dessa maneira, estamos todos enredados pelo historicismo, queiramos ou não; “hoje somos todos historicistas”; fundamentalmente, esse é o nosso ponto de partida (Strauss, 2018b, p. 132). Estamos todos envolvidos por essa tendência que determinamos modo de pensar e o modo como abordamos as questões fundamentais do pensamento humano, em especial as questões da filosofia política. Assim, por exemplo, “o historicismo é o pressuposto básico comum à democracia atual, ao comunismo e ao fascismo (Strauss, 2018b, p. 132); ele é “característico”, por exemplo, “não só da fenomenologia, mas também do hegelianismo, do marxismo, da sociologia do conhecimento – dos adeptos de Dilthey e Spengler, assim como aqueles de Dewey” (Strauss, 2018b, p. 132).

O historicismo, ainda que nos apareça em múltiplas versões, em diferentes níveis intelectuais de sofisticação, apresentaria, em todas elas, a ideia comum de uma pretensa e/ou necessária “fusão” entre filosofia e história, pois a filosofia, por sua nova consciência, tornar-se-ia histórica. Em seu processo de desenvolvimento, o historicismo

³⁸ Em um curso sobre Giambattista Vico, Strauss diz: “[...] tenho que mencionar isto [historicismo], porque a coisa que mais nos escapa é o ar que respiramos — que é, como vocês sabem, invisível e, portanto, podemos facilmente perdê-lo de vista. Olhamos através dele, por assim dizer, para a porta e outras coisas, mas não observamos o ar. Mas esse ar através do qual vemos é, de certa forma, mais importante do que qualquer coisa que vemos através dele, porque determina nossa maneira de ver as coisas” (Strauss, 2014e, pp. 2-3).

encontraria expressões as mais diferentes nos contextos do século XIX e do século XX, as quais traduziriam, no entanto, uma mesma ideia que se mantém inabalada: “uma pressuposta ou demandada fusão entre filosofia e história”, pois a história tornou-se a autoridade suprema (Strauss, 2018b, p. 132; 1999, p. 17).

Nesse sentido, o historicismo, visto como nosso *Zeitgeist*, de um modo ou de outro, sob uma ou outra feição, atravessa todo o pensamento presente. Em sua obra capital, *Direito Natural e História*, Strauss rerepresenta essas mesmas ideias. Para o filósofo, a tendência historicista se espalha em nosso ambiente intelectual e conduz a uma visão geral segundo a qual a história nos revelaria o *insight* para um conhecimento mais avançado do que o conhecimento dos pensadores do passado. A história nos teria mostrado a relatividade e historicidade de todos os padrões outrora pensados como invariáveis, levando-nos a uma consciência a respeito do caráter puramente “subjetivo” dos padrões estabelecidos, os quais permaneceriam alicerçados sobre o que seria a “livre escolha do indivíduo”, em um contexto histórico determinado; nessa escolha e decisão, observa-se, “nenhum critério objetivo permite a distinção entre boas e más escolhas” (Strauss, 1999, p. 18).

Considerado o caráter histórico de todo pensamento humano e de todos os padrões estabelecidos pelo homem, o historicismo sugeriria que algo nos é revelado pela história, a saber, o “espetáculo depressivo” de uma miríade de perspectivas e padrões, deixando-nos impossibilitados de efetuar qualquer julgamento acerca desses padrões ou acerca dos pensamentos e crenças ao longo da história, os quais, de todo modo, já estariam condenados a perecerem junto ao seu tempo e a serem substituídos por outros “imprevisíveis pensamentos e crenças” (Strauss, 1999, p p. 18-19).

A partir desse ponto, é possível evidenciar o caráter niilista atribuído ao historicismo. O historicismo se confunde com o niilismo ou, mais exatamente, “culmina no niilismo” (Strauss, 1999, p. 18). O historicismo, desejando que o homem “se sentisse em casa nesse mundo”, ao contrário, culmina no niilismo e termina por converter o homem em um estranho “desabrigado” (Strauss, 1999, p. 18). Ao tomarmos a relatividade de todo o pensamento humano, tal como sugere a premissa historicista, nos vemos, no fim, sem padrões ou referências, e, assim, incapacitados de asseverar qualquer juízo em relação ao nosso próprio tempo. Desse modo, por efeito do historicismo, estaríamos todos expostos ao perigo da apatia niilista e de uma espécie de miopia em relação ao próprio presente histórico.

Ao afirmar que não há ou pode haver os elementos invariáveis das coisas humanas, isto é, ao assentir a uma ausência de padrões para julgar, a visada historicista nos expõe ao perigo dos erros mais grosseiros de julgamento. Por efeito dessa visão, terminamos impedidos de reconhecer e julgar, por exemplo, a diferença entre o que é um regime de tirania e o que é o melhor ordenamento político. Com Strauss, mais uma vez, podemos dizer que foi por efeito do historicismo, isto é, por efeito do “desprezo”, ou da indiferença por nossa capacidade de asseverar juízos a partir do que é invariável ou permanente, que certos intelectuais historicistas chegaram ao ponto de dar as “boas-vindas” ao “grande evento de 1933” como algo “destinado” (Strauss, 1988b, p. 27)³⁹.

³⁹ “Foi o desprezo pela ideia de permanência que permitiu ao historicista mais radical em 1933 submeter-se, ou melhor, acolher, como uma dispensação do destino, o veredito da parte menos sábia e menos moderada de sua nação enquanto ela estava em seu humor menos sábio e menos moderado, e ao mesmo tempo falar de sabedoria e moderação. O maior evento de 1933 pareceria ter provado, se tal prova fosse

Aqui vemos de que modo o historicismo se apresenta como um problema fundamentalmente ético e político. Tendo em vista a premissa básica segundo a qual todo pensamento humano está circunscrito a um tempo histórico, restaria evidente que o historicismo, em suas bases, é uma tendência cujo efeito último é a rejeição de quaisquer distinções entre os elementos variáveis e invariáveis das coisas humanas, uma rejeição de qualquer distinção entre o permanente e o transitório, entre alto e baixo, bom e ruim, melhor e pior. Ao rejeitar tais distinções, o historicismo rejeita por completo a questão da boa sociedade e a possibilidade da filosofia política, impondo a nós o relativismo extremo e uma espécie de abismo ou vácuo moral.

Strauss nos indica aí um aspecto relevante a ser observado: diferentemente dos pensadores do passado, “os historicistas continuam assumindo uma importância decisiva à visão do homem que resulta dos estudos históricos”, uma visão que está “particular e primeiramente centrada, não no permanente ou universal, mas no variável e único” (Strauss, 1999, p. 18). Dessa maneira, para os historicistas, a relatividade das convenções, dos padrões e dos valores, e a riqueza do que é variável e singular – uma obviedade, segundo Strauss -, é alçada ao patamar de um *insight* fundamental, é interpretada como a “experiência da verdadeira situação do homem como homem – de uma situação que o homem antigo escondeu de si mesmo ao acreditar em princípios universais e imutáveis” (Strauss, 1999, p. 18).

necessária, que o homem não pode abandonar a questão da boa sociedade, e que ele não pode se livrar da responsabilidade de respondê-la apelando para a História ou para qualquer outro poder diferente de sua própria razão” (Strauss, 1988b, p. 27).

Os historicistas acreditam que “a virada do homem moderno em direção à história implicava a descoberta de uma dimensão da realidade que escapou ao pensamento clássico, nomeadamente, a dimensão histórica” (Strauss, 1999, p. 33). Eles acreditam que entre os pensadores do passado não há algo como uma “consciência histórica”, o que só mais tarde surgiria, fruto dos esforços e fracassos do racionalismo moderno; ao contrário, o historicista afirmaria que o pensamento do passado é essencialmente a-histórico ou desprovido da consciência dessa dimensão da realidade, a dimensão histórica.

Nessa perspectiva, o historicismo também se apresentaria como um problema fundamentalmente epistemológico. Ao nos colocar diante da ideia de que há uma variedade infinita de concepções e pensamentos historicamente situados, e que cada pensamento é uma função do seu próprio tempo, o historicismo nega a possibilidade da razão humana, por seu próprio esforço, extrapolar a limitação do tempo histórico na busca por um conhecimento de tipo trans-histórico, isto é, nega o próprio conhecimento filosófico como tal ou como apresentado em suas origens.

[O historicismo] supõe que a filosofia, no sentido pleno e original do termo, nomeadamente, a tentativa de substituir as opiniões sobre o todo pelo conhecimento do todo, é não apenas incapaz de atingir seu objetivo, mas absurda, porque a própria ideia de filosofia repousa em premissas dogmáticas, isto é, arbitrárias, ou, mais especificamente, em premissas que são apenas ‘históricas e relativas’. Pois, evidentemente, se a filosofia, ou a tentativa de substituir as opiniões pelo conhecimento, se baseia em meras opiniões, a filosofia é absurda. (Strauss, 1999, p. 30)

Nesse sentido, o historicismo condenaria a filosofia e a filosofia política à degradação e ao ocaso. Em uma formulação célebre de *Direito natural e história*, Strauss nos diz: “para os antigos, filosofar significa abandonar a caverna”; todavia, “para os nossos contemporâneos”, a filosofia é entendida sob outra perspectiva, “a qual chamamos de historicismo”: “todo filosofar pertence essencialmente a um ‘mundo histórico’, ‘cultura’, ‘civilização’, ‘*Weltanschauung*’, isto é, àquilo a que Platão chamou de caverna” (Strauss, 1999, p. 12). Tomada nesses termos, a visada historicista, portanto, diz respeito a essa perspectiva segundo a qual a filosofia, tal como Platão a entendia, é, afinal, algo de absurdo ou ilusório, pois o pensamento, essencialmente, pertence a um tempo histórico, pertence à caverna.

O historicista pensa haver um momento privilegiado, no qual ele mesmo se situa e a partir do qual lhe foi possível esse *insight* acerca do caráter histórico de todo pensamento e, conseqüentemente, acerca do caráter relativo das premissas sustentadas pelos pensadores do passado, algo que, finalmente, é interpretado como o momento em que o homem desperta de uma “ilusão” (Strauss, 1999, p. 29). Sob esse ponto de vista, o historicismo configura-se como um ataque à filosofia do passado e à filosofia política em especial, um ataque realizado sobretudo em nome da história e de um despertar da “consciência histórica”.

O historicismo, diriam eles, baseia-se numa experiência que precisou de muitos séculos para amadurecer – na experiência de muitos séculos que nos ensina que a filosofia política não-histórica é um fracasso ou uma ilusão. Os filósofos políticos do passado tentaram

responder de uma vez por todas à questão da melhor ordem política. Mas o resultado de todos os seus esforços foi que há quase tantas respostas, tantas filosofias políticas quanto filósofos políticos. O mero espetáculo da “anarquia dos sistemas”, da “variedade vergonhosa” das filosofias parece refutar a pretensão de cada filosofia. A história da filosofia política, afirma-se, refuta a filosofia política não-histórica como tal, uma vez que muitas filosofias políticas irreconciliáveis refutam umas às outras. (Strauss, 1988b, p. 62)

Seja como for, o historicismo se apresenta aí como uma visão preestabelecida acerca do pensamento do passado, o qual teria sido refutado pela própria história da filosofia política. Para o historicista, de saída, o pensamento do presente se mostra superior ao pensamento do passado em um aspecto decisivo: dissipada a ilusão, o pensamento do presente sabe que não é possível encontrar a verdade em nenhum tomo deixado pela tradição. O historicista, ao longo do árduo processo de uma “descoberta da consciência histórica”, doravante sabe que todo pensamento e toda filosofia pertencem essencialmente a um tempo histórico, que não pode haver uma filosofia política a-histórica ou não histórica, e que a questão acerca da melhor ordem política é, na verdade, uma questão datada ou inócua.

Ora, se é assim, de imediato, a visão historicista, ao nos conduzir a uma leitura que já está, desde o início, fortemente marcada pelo pressuposto de que toda filosofia é expressão do seu tempo, nos conduz, afinal, a uma leitura enviesada, desinteressada e superficial dos textos clássicos da tradição. Como acusa Strauss, embora o historicista reivindique o estudo da história, sua reivindicação é, no fundo, desinteressada. Se todo pensamento está condenado a perecer,

como se afirma na premissa básica do historicismo, nenhum pensamento do passado é capaz de veicular algo de caráter mais fundamental, trans-histórico e permanente, senão relativo, historicamente determinado e situado, de modo que, ao final, nenhum pensador do passado mereceria o esforço de uma leitura atenta e interessada, disposta a apreender algo de verdadeiro.

É nesse sentido que o historicismo também poderá ser descrito como uma “forma polida de preguiça intelectual” ou como a “forma da moda de preguiça intelectual” (Strauss, 2018b, p. 132). Como indicado no capítulo anterior, vale lembrar que desde os anos 1930 Strauss já nos alertava sobre essa espécie de preguiça intelectual que tomava conta do pensamento contemporâneo. Ao comentar as ideias de Julius Ebbinghaus, por exemplo, Strauss nos diz que Ebbinghaus teria o mérito de ir ao contrário da maioria, “ele renuncia todas as objeções modernas abandonando o preconceito moderno, nomeadamente, o preconceito de que a verdade não foi ainda encontrada no passado” (Strauss, 2002, p. 214). Ebbinghaus nos convidaria a um novo tipo de leitura que não se deixaria apanhar pelo preconceito historicista característico de nossa situação intelectual.

Não é verdade que, buscando ‘libertar a mente de todos os preconceitos’, a filosofia moderna destruiu gradualmente todas as tradições e assim ajudou a mente a avançar para a liberdade? Não é, então, precisamente hoje, especialmente fácil filosofar livremente e por conta própria? Ebbinghaus é de uma opinião diferente: a liberdade resultado da dissolução moderna de todas as tradições nada mais é do que a liberdade da ignorância [*Unwissenheit*], uma liberdade que não é totalmente

insuportável apenas se estiver pronta para – aprender; especificamente, se estiver pronta para "abrir o velho tomo" isto é, para ler, mas não com 'aquela notável indiferença, para não dizer insensibilidade, com que as gerações anteriores liam aqueles livros', mas sim 'com o ardente interesse de quem quer ser ensinado'. (Strauss, 2002, p. 214)

Como vemos, o historicismo é também, em primeiro lugar, um problema metodológico básico, pois a adesão impensada à premissa historicista pode levar a uma leitura desinteressada e dominada por um poderoso preconceito. Embora o historicismo reivindique a necessidade da pesquisa histórica, ele mesmo falha ao promover uma leitura indiferente ou mesmo "preguiçosa" dos pensadores do passado. De fato, muito embora o historicismo nos apareça como uma tentativa de corrigir muitos preconceitos do pensamento dos séculos XVII e XVIII, ele mesmo termina por se converter em um preconceito (Strauss, 2018b, p. 139).

O historicismo, ao pensar que a verdade não pode ser encontrada no pensamento do passado, ou que um retorno ao pensamento do passado é impossível, ele mesmo se apresenta como dogmático, professando, ao fundo, a crença moderna na superioridade do pensamento presente sobre o pensamento passado. Seguindo Strauss, deveríamos ser capazes de nos perguntar se o historicismo não é, então, o "disfarce com o qual o dogmatismo gosta de aparecer em nossos dias"; poderíamos levantar a suspeita de que o dogmatismo, ou "a inclinação para identificar o objetivo do nosso pensamento ao ponto no qual nos tornamos cansados de pensar", não é algo que ficou

no passado, mas está presente em nosso tempo sob o disfarce do historicismo (Strauss, 1999, p. 22).

Desse modo, se o historicismo é referido também como um preconceito e um dogma, ele é, pois, um problema filosófico de primeira ordem. Ao nos confrontarmos com o historicismo, é preciso perguntar: devemos aceitar o historicismo? Qual alternativa se opõe ao historicismo? Em outras palavras, o historicismo como um problema filosófico nos convida às seguintes perguntas: o que quer dizer a noção de história e a tradicional distinção entre história e filosofia realizada pelos filósofos não historicistas? E ainda: é acertado dizer que os maiores pensadores do passado tenham deixado escapar o *verdadeiro* sentido da dimensão histórica, tal como afirma o historicismo? Afinal, qual abordagem da história e da filosofia é correta? A abordagem historicista moderna ou a abordagem não historicista?

De acordo com Strauss, se estamos inclinados à tarefa filosófica, ao nos confrontarmos com o historicismo, veremos que o problema instaurado diz respeito a saber “se, e quanto, o conhecimento histórico tem relevância filosófica”; o problema nos convida a considerar se a distinção tradicional entre filosofia e história é mesmo devida ou deve ser recusada de uma vez por todas. De um lado, o pensamento historicista do presente, herdeiro da moderna “descoberta da consciência histórica”, para o qual filosofia e história necessariamente se fundem e a história possui um lugar de destaque; de outro lado, o pensamento do passado, para o qual filosofia e história são essencialmente diferentes e é a filosofia quem ocupa um lugar mais elevado.

Assim, o simples fato de tomarmos essa disputa como uma disputa em aberto – isto é, sem que tenhamos decretado, de antemão,

um vencedor – nos leva a suspender o preconceito moderno acerca do progresso do pensamento humano e nos leva a romper com o historicismo em seu sentido usual, ou seja, nos leva a tomar como possível uma restauração da posição dos antigos e, mais do que isso, pode-se acrescentar, nos leva a admitir como possível que o pensamento pré-historicista seja superior ao pensamento historicista em sua compreensão da noção de história e da noção de filosofia, e não o contrário (Strauss, 2018b, p. 148).

Como vimos, se quisermos encarar a contenda entre antigos e modernos, temos primeiro de examinar as alternativas concorrentes. Para esse exame, porém, é necessária uma tarefa propedêutica, a qual deve envolver estudos históricos e uma leitura interessada acerca dos textos clássicos, a fim de que seja possível compreender o pensamento do passado tal como ele se compreendia. Uma leitura interessada, por sua vez, não se deixa dominar pelo preconceito historicista, mas pensa ser capaz de poder voltar às origens, restaurar o pensamento do passado e aí apreender algo de verdadeiro.

[...] Se o historicismo não pode ser dado como certo, torna-se inevitável a questão de saber se o que foi aclamado no século XIX como uma descoberta não foi, de fato, uma invenção, isto é, uma interpretação arbitrária de fenômenos que sempre foram conhecidos e que foram interpretados muito mais adequadamente antes do surgimento da "consciência histórica" do que depois. Devemos levantar a questão e saber se o que se chama de "descoberta" da história não é, de fato, uma solução artificial e improvisada para um problema que só poderia surgir com base em premissas muito questionáveis. [...]

Nossa necessidade mais urgente pode, então, ser satisfeita apenas por meio de estudos históricos que nos permitiriam entender a filosofia clássica exatamente como ela se entendia, e não da maneira como ela se apresenta com base no historicismo. Precisamos, em primeiro lugar, de uma compreensão não-historicista da filosofia não-historicista. Mas não menos urgentemente, precisamos de uma compreensão não-historicista do historicismo, isto é, uma compreensão da gênese do historicismo que não tome por garantida a solidez do historicismo. (Strauss, 1999, p. 33)

Mais uma vez, para encarar o historicismo, é preciso, em primeiro lugar, a suspeição da própria premissa básica do historicismo, procedendo em uma leitura que não assuma de saída que o pensamento historicista seja superior ao pensamento do passado em algum sentido filosoficamente relevante. Qualquer resposta possível ao historicismo deve partir da própria reivindicação historicista a respeito da necessidade dos estudos históricos e do que seria a objetividade ou exatidão histórica. O autor adverte que é preciso proceder usando as mesmas armas do historicismo; necessitamos, por um instante, do estudo sobre a história do pensamento em suas bases e em suas origens. Se alcançarmos a exatidão ou objetividade histórica, e isso quer dizer, se compreendermos o pensamento do passado tal como ele se compreendia, estaremos, de acordo com Strauss, a caminho da superação do historicismo, pois podemos, pouco a pouco, nos familiarizar com uma abordagem essencialmente não historicista das coisas humanas.

Nas palavras de Strauss, “na medida em que assimilamos essa abordagem não historicista, nós aprendemos, devagar, não sem dores, a olhar para as coisas com os olhos de seres humanos naturais”, e não simplesmente com os olhos de seres humanos históricos; ou ainda, aprendemos a novamente olhar para as coisas com os olhos de um “ser humano racional que julga”, que não se abstém de julgar e julga, “estupidamente se ele é estúpido, sabiamente se ele é sábio” (Strauss, 2018b, p. 140)⁴⁰. Nesse sentido, veremos que a reivindicação da exatidão histórica é, se assim podemos dizer, a grande contribuição do historicismo na visão de Strauss.

O autor empreenderá, então, uma investigação que busca compreender as origens do pensamento historicista, sem aderir de imediato a ele e, mais do que isso, colocando-o à prova. Somos convidados, pois, a uma abordagem que investiga as próprias origens da noção de história e o que seria a gênese desse fenômeno chamado historicismo, algo que, segundo Strauss, “não foi ainda adequadamente compreendido” (Strauss, 1999, p. 13).

⁴⁰Cito a passagem na íntegra: “Em termos gerais, podemos dizer: se levarmos o historicismo a sério, se levarmos a sério a visão de que todo o passado deve ser compreendido adequadamente, estamos no melhor caminho para superar o historicismo. Pois o historicismo é algo muito recente: praticamente todo o passado pensou e pensa não historicamente. Ao entender o passado pré-moderno, nos familiarizamos com uma abordagem essencialmente não histórica. Ao nos assimilarmos a essa abordagem não histórica, estamos aprendendo gradualmente, lentamente, não sem dores, a olhar as coisas com os olhos de um ser humano não histórico, com os olhos de seres humanos naturais. Ou seja, o historicismo considera cada individualidade histórica como algo que pode ser medido apenas por seu próprio padrão; ele não julga; mas um ser humano racional julga: tola mente, se ele é um tolo, sabiamente, se ele é sábio” (Strauss, 2018b, p. 140).

2.2 Nas origens da filosofia política: a noção de história e a categoria de natureza

Ao voltar-se para as origens da filosofia política, Strauss sugere a seguinte abordagem: “primeiramente, a história é entendida como história política” e isto a que se chamou “a descoberta da história não é obra da filosofia em geral, mas da filosofia política” (Strauss, 1999, p. 34). Se é assim, para compreender o fenômeno do historicismo em sua gênese e em sua complexidade, devemos voltar nossa atenção às origens da filosofia política, ou ao que seria o pensamento pré-historicista em seu “estado puro”. A partir da investigação que retoma em detalhe as origens da história da filosofia política e, em especial, a história da ideia do direito natural, poderíamos vislumbrar o momento em que irrompe na superfície o pensamento historicista em toda sua transparência, isto é, veríamos como o historicismo – esse “movimento subterrâneo” – se desenvolve e chega à nossa atmosfera (Strauss, 1999, p. 13).

Conforme uma orientação sumária, vemos que o fenômeno do historicismo nos aparece em plena luz do dia no contexto do século XIX, com a emergência da chamada “escola histórica”. O pensamento da escola histórica se traduz como uma reação à filosofia política do século XVIII ou, mais exatamente, como uma “reação aos apuros da doutrina do direito natural moderno”; desse modo, “o historicismo é o resultado final da crise do direito natural moderno” (Strauss, 1999, p.

34)⁴¹. Para compreendermos o fenômeno do historicismo em toda sua extensão, é necessário compreendermos a crise do direito natural moderno, algo que requer de nós uma compreensão mínima sobre a interpretação moderna do direito natural, a qual, por sua vez, se coloca em contra distinção com outra interpretação, notadamente, a interpretação dos pensadores pré-modernos.

No caminho da abordagem straussiana, nas origens históricas da ideia do direito natural, a história é compreendida primeiramente como história política. Entre os pensadores do passado, a noção de história (*historia*) está atrelada primeiramente à história política de diferentes lugares e tempos, isto é, à variedade de regimes em diferentes contextos historicamente situados. Do ponto de vista do pensamento do passado, a história política traduz o conhecimento acerca da variabilidade das convenções, costumes, leis, isto é, do que também se dizia pela palavra grega *nomos*. Conforme a explicação de Strauss, o termo *historia* significa, para o pensamento clássico, primeiramente, uma inquirição do passado, uma inquirição que envolve o que o homem fez e o que se recorda, ou o que se ouviu contar sobre os grandes feitos políticos, o que, em todo caso, se distingue de outra inquirição que está para além do conhecimento sobre os feitos e acontecimentos do homem no passado, a saber, a inquirição filosófica, cujo interesse está voltado para o conhecimento da natureza das coisas como elas são e não como foram no passado.

⁴¹ A passagem diz o seguinte: “Foi uma situação peculiar à filosofia política do século XVIII que levou ao surgimento da escola histórica. A filosofia política do século XVIII era uma doutrina do direito natural. Consistia em uma interpretação peculiar do direito natural, a saber, a interpretação especificamente moderna. O historicismo é o resultado final da crise do direito natural moderno” (Strauss, 1999, p. 34).

Do ponto de vista do pensamento antigo, portanto, estabeleceu-se uma distinção entre *nomos* (convenção, costume, lei) e *physis*, ou natureza:

A noção primordial de ‘costume’ ou ‘maneira’ é dividida nas noções de ‘natureza’, por um lado, e ‘convenção’, por outro. A distinção entre natureza e convenção, entre *physis* e *nomos*, é, portanto, contemporânea à descoberta da natureza e, portanto, à filosofia. (Strauss, 1999, p. 90)

Como já vimos anteriormente, nesse contexto, a filosofia é compreendida como atividade que toma em questão a *natureza* das coisas políticas, uma atividade que transcende o conhecimento da variabilidade e diversidade de regimes e convenções ao longo dos diferentes lugares e tempos históricos. O filósofo político é aquele que, diante da variedade de regimes e convenções, pergunta-se acerca da natureza do melhor regime; como sugere Strauss, é a descoberta da categoria de natureza que “atualiza” para o pensamento a possibilidade de buscar um conhecimento das coisas políticas, um conhecimento que se entende “trans-histórico, transsocial, transmoral e transreligioso” (Strauss, 1999, p. 89).

Para os pensadores do passado, o conhecimento histórico é, pois, um conhecimento preparatório que, embora importante, não é parte integral da filosofia e da filosofia política. Desde a perspectiva de pensadores como Platão e Aristóteles, por exemplo, o conhecimento histórico é situado em um patamar inferior em relação ao conhecimento filosófico. Quando tomamos o pensamento do passado, vemos que a história da filosofia, em particular, não é uma disciplina filosófica; o conhecimento histórico não se confunde ou se sobrepõe à

filosofia de nenhuma maneira. Em outras palavras, o conhecimento da variedade de regimes e convenções é apenas a propedêutica ou o pontapé inicial para a investigação acerca da natureza das coisas políticas e, nesse sentido, tal conhecimento não é, para o pensamento antigo, um conhecimento mais elevado ou um conhecimento “arquitetônico”, como sugere Aristóteles, por exemplo.

Assim, a distinção entre a história e a filosofia é, pois, característica de todo o pensamento pré-moderno. Todavia, segundo Strauss, uma mudança significativa tem lugar na modernidade. O que os gregos chamavam de *nomos* agora era chamado “cultura ou civilização” e, assim, “a sequência desses *nomoi*” era agora interpretada como “história” (Strauss, 2014e, p. 4). Como história, a sequência desses *nomoi* é agora entendida como algo que “cresceu” de uma geração a outra por força de um poder mais elevado. Crescer, no entanto, era exatamente o sentido primitivo da palavra grega *physis*. Como se nota, há aqui um significativo deslocamento conceitual: a história, compreendida como essa sequência de *nomoi*, é agora tomada como natural em um sentido mais elevado.

Entendemos por ciência, especialmente na língua inglesa, ciência natural. É a ciência da natureza. Agora, quando essa noção de natureza surgiu e foi desenvolvida pelos gregos, a natureza era entendida acima de tudo em contra distinção ao que os gregos chamavam de *nomos*, que podemos traduzir por termos como lei, convenção, costume. O que agora é chamado de cultura ou civilização era chamado pelos gregos de *nomos*, em contradição à natureza. Podemos, portanto, dizer (e isso é um pouco melhor do que o que eu disse antes) que o historicismo, esse poder que é tão poderoso hoje, consiste na

interpretação de *nomos* ou na sequência de tais *nomoi* — *nomoi* sendo o plural de *nomos* — como história. Que tal substituição ocorreu é indicado pelo seguinte fato. Com o surgimento dessa abordagem histórica, instituições de todos os tipos, que eram formalmente entendidas como tendo sido feitas pelo homem — não necessariamente por um indivíduo; poderia ser feito por uma sequência de gerações —, eram agora entendidas como tendo crescido: não feitas, mas tendo crescido. Essa era a distinção fundamental. Mas crescimento é o significado original da natureza. Coisas que originalmente eram consideradas radicalmente não naturais passaram a ser consideradas naturais por um poder superior”. (Strauss, 2014e, p. 4)

Assim, a história se converte, ela própria, em objeto precípua da inquirição filosófica. Passamos a falar, por exemplo, de uma “filosofia da história”.

Para indicar o alcance do historicismo, podemos nos referir a dois pressupostos característicos do historicismo e hoje geralmente aceitos. A história designava originalmente um tipo particular de conhecimento ou inquirição. O historicismo assume que o objeto do conhecimento histórico, que ele chama de ‘História’, é um ‘campo’, um ‘mundo’ próprio fundamentalmente diferente, embora relacionado com esse outro ‘campo’, ‘Natureza’. Esse pressuposto distingue mais claramente o historicismo da visão pré-historicista, para a qual a História como objeto de conhecimento não existia e, então, nem se sonhava com uma ‘filosofia da história’, tida como uma análise ou especulação sobre uma específica ‘dimensão da realidade’. (Strauss, 1988b, p. 60)

Nesse sentido, o historicismo expressa essa significativa mudança de pensamento em relação ao sentido da história e da natureza. Para a visada historicista, finalmente, o conhecimento histórico e o conhecimento filosófico perdem suas fronteiras, confundem-se ao ponto de asseverarmos que questões filosóficas e questões históricas não guardam nenhuma diferença notável entre si, ou que filosofia e história necessariamente se fundem ao modo de uma “filosofia da história”. Em um curso sobre Nietzsche, a explicação de Strauss se repete e nos soa ainda mais clara:

[...] Há um sentido inteiramente diferente de história, muito mais recente, segundo o qual a história não significa um modo de inquirição ou investigação do conhecimento, mas um objeto de conhecimento, uma dimensão da realidade, ou como se queira chamar: o processo histórico, como foi chamado. Então, uma filosofia da história no sentido mais interessante da palavra não seria uma filosofia que investiga a inquirição histórica ou o conhecimento histórico, mas uma filosofia sobre o chamado processo histórico, considerando a história como um objeto, como uma dimensão da realidade. Tomada nesses termos, essa é uma coisa muito recente. (Strauss, 2017, p. 10)

Devemos ser capazes de notar que o historicismo imprime a visão segundo a qual perguntar pela natureza do homem é o mesmo que perguntar pela história do que o homem fez. O objeto precípua da filosofia torna-se, então, a própria história do que o homem fez. O historicista sentenciará que a natureza do homem é radicalmente histórica e que, portanto, não há nenhuma concepção de justiça, por

exemplo, que não seja também histórica; em outras palavras, não há algo que seja por natureza justo ou melhor para o homem. Se a história antes foi compreendida como inquirição ou, como na bíblia hebraica, como “coleção de fatos e feitos de gerações”, como história política e como conhecimento preparatório, doravante, a história, como objeto da pesquisa filosófica e como autoridade no domínio do conhecimento dos assuntos humanos, torna-se, então, a força imperiosa que termina por proferir um ataque direto ao pensamento clássico e à ideia do direito natural.

Para o historicista, não há ou poderia haver algo como a “ideia da lei natural”, não há algo como um “direito natural do homem”, só o que há é o direito histórico, o direito dos ingleses, ou o direito dos franceses, por exemplo (Strauss, 2016, p. 10). Acompanhando a abordagem straussiana, vimos que o historicismo irrompe na superfície, em toda sua transparência, a partir dos esforços da escola histórica contra as doutrinas do direito natural moderno. Contudo, seu aparecimento nos mostraria a marca da tendência geral de um interesse e um olhar superdimensionado sobre a história, dirigido segundo um ataque direto às bases da filosofia política clássica. Tal tendência teria suas raízes e suas origens, portanto, bem antes do estopim do chamado “século da história”.

Segundo Strauss, não sabemos ainda em que momento se deu a ruptura com a abordagem não-historicista que prevalecia anteriormente. De todo modo, podemos dizer que o fenômeno do historicismo, por debaixo da superfície, é, pouco a pouco, gestado a partir de uma virada do homem moderno em direção à história, o que implica uma virada em relação a uma concepção radicalmente histórica do homem e do conhecimento humano, incluído aí o conhecimento filosófico. Para o autor, parece haver algo no

pensamento moderno que atua no que seria o momento embrionário do historicismo, assim como atua na formação e posterior dispersão do historicismo ao longo dos séculos.

Fundamentalmente, como veremos a seguir, o que está em jogo é a ideia moderna de uma visão superestimada da história que vai se coadunar a um deslocamento da categoria de natureza e a uma visão totalmente politizada ou instrumental da filosofia, algo que nos alcançaria ainda nos dias de hoje. Assim, haveria um duplo aspecto do pensamento moderno que serve para esclarecer o fenômeno do historicismo: o interesse pela história e a politização da filosofia. Para acompanhar a metáfora straussiana, podemos dizer que uma compreensão adequada do fenômeno do historicismo está atrelada à compreensão das três ondas da modernidade que ilustram os momentos nos quais, segundo Strauss, o pensamento moderno transformaria a história em “autoridade suprema” e a filosofia em “arma” política (Strauss, 1999, p. 34)⁴².

Na tentativa de percorrer e explicitar o caminho não linear, por vezes elíptico, traçado pela interpretação straussiana, sobretudo a que nos aparece em *Direito natural e história*, observaremos a seguir algumas passagens textuais decisivas, que, ao serem cotejadas, nos permitem reapresentar em uma sequência ordenada os contornos das origens e da evolução do historicismo, tal como se apresentam ao longo da história da filosofia política contada por Strauss. Tentaremos,

⁴² “Nos séculos modernos, a filosofia como tal tornou-se completamente politizada. Originalmente, a filosofia tinha sido a busca humanizadora pela ordem eterna e, portanto, tinha sido uma fonte pura de inspiração e aspiração humanas. Desde o século XVII, a filosofia tornou-se uma arma e, portanto, um instrumento” (Strauss, 1999, p. 34).

pois, reapresentar os aspectos essenciais do que poderia ser essa genealogia straussiana do historicismo⁴³.

2.3 A genealogia do historicismo

Como vimos até aqui, o historicismo pode ser dito como um fenômeno tipicamente moderno que ilustra a tendência geral e mais marcante de um interesse e uma ênfase exagerada na história, ao mesmo tempo em que professa a intenção de uma franca ruptura com a filosofia pré-moderna. Considerado nesses termos, podemos suspeitar que o historicismo carrega consigo a marca e a herança genética, por assim dizer, de um pensamento forjado já desde o século XVI, pois sabemos que há aí uma virada radical em direção à história e uma mudança significativa em relação à filosofia política clássica.

Uma mudança fundamental se faz sentir apenas no século XVI. A oposição então oferecida a toda filosofia antiga, e especialmente a toda filosofia política anterior, foi marcada desde o início por uma nova ênfase na história. Essa virada inicial para a história foi literalmente absorvida pelos ensinamentos não-históricos da Era da Razão. (Strauss, 1988, p. 58)

⁴³ Sobre isso, ver Prado, 2019. No artigo, o autor observa bem que, em *Direito natural e história*, Strauss realiza uma espécie de “genealogia do historicismo”, buscando desvelar sua gênese, seus axiomas fundamentais e seu desenvolvimento (Prado, 2019, pp. 129-130).

Em seu livro sobre Hobbes, publicado ainda em 1936, Strauss nos apresenta outra formulação que também nos indicaria o momento mais emblemático em que tem lugar a referida virada em direção à história. Em uma nota de rodapé do capítulo VI, Strauss diz o seguinte: “a referência ao programa de Maquiavel (15º capítulo de *O Príncipe*) mostra a direção e as linhas a serem seguidas por uma investigação futura acerca das origens do interesse moderno na história” (Strauss, 1996, p. 88). Nesse sentido, poderíamos supor que Maquiavel, a inspiração decisiva da primeira onda da modernidade, nos apareceria, de alguma maneira, como um tipo de protohistoricista.

A virada em direção à história operada ainda por Maquiavel seria completamente absorvida pelo racionalismo moderno, isto é, pelos autores que conformam a primeira e a segunda ondas da modernidade, e tal absorção, veríamos, é o que dará lugar à emergência e ao desenvolvimento do historicismo em toda sua transparência e radicalidade. Na elaboração de Strauss, o historicismo se instaura e vem à superfície como uma resposta aberta pelas duas ondas da modernidade; em seu momento inaugural, o historicismo se configura como uma “resposta e reação às doutrinas do direito natural moderno que forjaram o cataclisma da Revolução Francesa em 1789” (Strauss, 1999, p. 13). Dessa maneira, o historicismo é a reação a um mundo em crise, mas uma reação que, todavia, é, ela mesma, a abertura de uma nova crise que dará lugar à terceira onda da modernidade e ao tipo de historicismo radical presente em nossos dias.

Seguindo essa proposta interpretativa, em Maquiavel encontraríamos o momento original no qual a compreensão sobre a história e sobre a filosofia é modificada consideravelmente, algo que pavimentaria o caminho para o aparecimento do historicismo em

plena luz do dia. Na visão de Strauss, Maquiavel é o fundador da filosofia política moderna; foi ele quem “tentou efetuar, e conseguiu, uma ruptura com toda a tradição da filosofia política. Ele comparou sua conquista à de homens como Colombo. Ele afirmava ter descoberto um novo continente moral” (Strauss, 1989, p. 40). Como bem observou o professor Helton M. Adverse, de saída, é preciso notar o papel de destaque dado a Maquiavel nessa “história do entorpecimento do juízo político” contada por Strauss, pois, de fato, o pensamento do florentino “inaugura uma atitude de objetivação da vida política que está na base da filosofia política moderna” e, podemos acrescentar, nas bases da visada historicista (Adverse, 2016, p. 51).

A mudança operada por Maquiavel, então, tem um alcance decisivo. Em Maquiavel, a compreensão sobre a natureza humana e sobre a história política tem um sentido totalmente diferente daquele expresso pelos filósofos clássicos. Assim, a ruptura com o pensamento do passado e o olhar centrado na história política – em especial na história de Florença – seriam a forma em gestação da tendência historicista que, pouco a pouco, em um lugar subterrâneo, se desenvolve e mais tarde irrompe em toda sua transparência⁴⁴.

⁴⁴ Sobre isso, duas observações podem ser registradas. A primeira é sobre a possível influência em Maquiavel do amigo e historiador florentino Francesco Guicciardini. Podemos dizer que Guicciardini era um exímio historiador e um pensador que operou uma mudança metodológica significativa em relação à tradição humanista do seu tempo, concentrando-se, como nos sugere Bignotto, no que seria o arcabouço metodológico característico de um realismo político, o qual também se expressaria em Maquiavel (Bignotto, 2006, p. 181). A segunda observação diz respeito a Pocock. No trabalho monumental de Pocock, *The Machiavellian Moment*, vemos como o autor delimita as origens do pensamento moderno a partir da ideia do florescimento de uma nova concepção sobre a história, ou de uma “emergência do historicismo no seio das teorias republicanas”; segundo Pocock, na construção desse novo vocabulário

Como esclarece Strauss, ao reivindicar em seu famoso capítulo XV a necessidade da *verità effettuale*, ou seja, a necessidade da verdade das coisas como elas são e não como deveriam ser, ou tal qual consideradas nas alturas do “mundo imaginário” dos pensadores do passado, Maquiavel estabelece as bases para uma significativa mudança de orientação do pensamento ocidental, a qual evidenciaria: (i) o caráter radicalmente maleável ou histórico da natureza humana; (ii) a possibilidade de controle e conquista do acaso; (iii) a reinterpretação da virtude e da moralidade; (iv) a compreensão do problema político como um problema técnico; e, finalmente, (v) a transformação da filosofia em propaganda e em arma política⁴⁵.

Na visão de Maquiavel, “assim como o homem não é por natureza voltado para a virtude, ele não é por natureza direcionado para a sociedade”; o homem não estaria voltado para a excelência, por exemplo, tal como pensavam os gregos da antiguidade. De forma contrária, “o homem é por natureza radicalmente egoísta”; ele não é, pois, por natureza, orientado para a virtude ou perfeição; e “se não há

moderno, Gucciardini e Maquiavel ocupariam um lugar de destaque (Pocock, 1975, pp. 1-4; 83-84).

⁴⁵ Sobre o alcance e o sentido da mudança operada por Maquiavel, ver especialmente Oliveira, 2020. Oliveira nos esclarece que: “Para Strauss, esta mudança revolucionária feita por Maquiavel na compreensão da questão do acaso e da atualização do melhor regime, bem como da natureza e finalidade da filosofia, moldaria o espírito do pensamento moderno e está, portanto, na base do projeto político que caracteriza esse pensamento. Em suma, pode-se dizer que, de todo modo, o ponto fundamental da interpretação de Strauss sobre Maquiavel é, em última instância, a ideia de que Maquiavel inicia a modernidade do ponto de vista filosófico antes de tudo porque modifica profunda e decisivamente a forma como a filosofia se relaciona com a sociedade. Segundo Strauss, Maquiavel teria de fato pensado que o primeiro procedimento a ser realizado para tornar a filosofia politicamente efetiva seria desconectar a filosofia de suas ambições puramente contemplativas e politizá-la de forma resoluta” (Oliveira, 2020, p. 35).

fim natural do homem, o homem pode estabelecer para si mesmo quase qualquer fim que deseje: o homem é quase infinitamente maleável”; e assim, “o poder do homem é muito maior, e o poder da natureza e do acaso é correspondentemente muito menor do que pensavam os antigos” (Strauss, 1989a, p. 42).

Como se nota, o pensamento do florentino revelaria uma reinterpretação radical acerca da natureza humana, do acaso, da virtude, da moralidade e da sociedade política à luz de um olhar revolucionário sobre a história. Na perspectiva aberta por Maquiavel, diz Strauss, devemos perceber que o “estabelecimento da sociedade política e mesmo da sociedade política mais desejável não depende do acaso” ou de uma coincidência improvável, tal como pensavam, de alguma maneira, os antigos; doravante, pensa-se que “o acaso pode ser conquistado” e que a “matéria corrompida pode ser transformada em matéria incorrupta” (Strauss, 1989a, p. 41)⁴⁶.

De mesmo modo, pensa-se que não há uma natureza humana voltada à perfeição ou à excelência, tão antes uma natureza humana maleável, voltada para metas menos elevadas, voltada, enfim, para o desejo de glória, como nos mostraria a história política de Florença; um desejo que essencialmente passa ao largo da moralidade. Para Maquiavel, nas próprias fundações da sociedade

⁴⁶ A passagem diz o seguinte: “Maquiavel conscientemente reduz os padrões da ação social. Sua redução dos padrões tem o objetivo de levar a uma maior probabilidade de atualização daquele esquema que é construído de acordo com os padrões reduzidos. Assim, a dependência do acaso é reduzida: o acaso será conquistado. [...] Com isso, o estabelecimento da sociedade política e mesmo da sociedade política mais desejável não dependerá do acaso, pois o acaso pode ser conquistado ou a matéria corrupta pode ser transformada em matéria incorrupta” (Strauss, 1989a, p. 41).

política não é a moralidade que ergue e mantém um principado ou uma república, mas a imoralidade, o crime, o fratricídio.

O pensamento de Maquiavel pretenderia apresentar “a garantia para a solução do problema político”, mas uma solução que só é possível porque “a) a meta é mais baixa, ou seja, está em harmonia com o que a maioria dos homens realmente deseja, e porque b) o acaso pode ser conquistado” (Strauss, 1989a, p. 87). Ao submeter o acaso à conquista e ao controle, ao tomar a natureza humana como maleável, Maquiavel terminaria por transformar o problema político em um problema técnico. A partir daí, a filosofia trataria da tarefa de fornecer os instrumentos necessários para tal conquista, atuando e promovendo o “embarque em uma campanha de propaganda”, que tem por objetivo revelar e convencer a opinião pública sobre a descoberta desse novo continente moral, ou de uma nova filosofia política cujo olhar não está voltado para o alto, mas para baixo (Strauss, 1989a, p. 47).

Assim, Maquiavel, dando início a um movimento de politização da filosofia, ou de transformação da filosofia em uma arma de propaganda e de iluminação da opinião pública, pode ser compreendido como aquele que inicia o Iluminismo, dirá Strauss; é ele o “primeiro de uma longa série de pensadores modernos que esperavam trazer o estabelecimento de novos modos e ordens por meio do esclarecimento. O iluminismo — *lucus a non lucendo* — começa com Maquiavel” (Strauss, 1989a, p. 47).

Seguindo a abordagem proposta por nosso autor, aquilo que Maquiavel iniciou alcançaria sua realização plena apenas a partir de Hobbes, o qual teria “garantido o sucesso da intenção maquiaveliana” (Strauss, 1989a, p. 48). Hobbes, um dos exemplares da primeira onda da modernidade, é aquele que teria levado as ideias de Maquiavel a

outro patamar; é Hobbes quem habitaria o novo continente descoberto por Maquiavel. Todavia, conforme observa Strauss, isso não quer dizer que Hobbes não se opôs a Maquiavel em muitos aspectos notáveis. Hobbes “larga a mão do mestre italiano” e, por vezes, se contrapõe a ele tal como Sherlock Holmes se contrapõe ao professor Moriarty, se assim podemos dizer, seguindo a analogia de Strauss (Strauss, 1989a, p. 49).

Hobbes se distancia de Maquiavel em um sentido importante, uma vez que rejeita a ideia de que a sociedade civil seja fundada no crime ou na imoralidade. Nessa recusa, o filósofo nos apresenta a sua doutrina do estado de natureza e o que seria a interpretação tipicamente moderna do direito natural. De todo modo, o apelo de Hobbes à história e à maleabilidade da natureza humana repetiria sub-repticiamente o gesto de Maquiavel, o qual ele intencionalmente tentaria corrigir. Hobbes retoma o que seriam as “origens do direito natural” para fundamentar a ideia de que o homem é, por natureza, “egoísta”, e que nas fundações da sociedade política não está o dramático desejo de glória, e sim o puro desejo natural mais urgente e mais básico de se autopreservar. Vale a pena reter uma passagem mais longa, na qual Strauss nos oferece a seguinte e provocante explicação:

[Hobbes] exigia que o direito natural fosse derivado das origens: os desejos ou impulsos mais elementares, que efetivamente determinam todos os homens na maior parte do tempo, e não a perfeição ou o fim do homem, algo que efetivamente determina apenas alguns homens, e de forma alguma a maior parte do tempo. Esses impulsos primários são obviamente egoístas; podem ser reduzidos a um princípio: o desejo de autopreservação, ou expresso negativamente, o medo da morte violenta. Isso significa

que não o brilho e o glamour da glória – ou orgulho – mas o terror do medo da morte está no berço da sociedade civil: não heróis, se fratricidas e incestuosos heróis, mas pobres diabos nus e trêmulos foram os fundadores da civilização. A aparência do diabólico desaparece completamente. Mas não sejamos precipitados. Uma vez que o governo foi estabelecido, o medo da morte violenta se transforma em medo do governo. E o desejo de autopreservação se expande para o desejo de autopreservação confortável. A glória de Maquiavel é de fato esvaziada; agora se revela como mera, insubstancial, mesquinha e ridícula vaidade. Essa glória, porém, não cede lugar à justiça ou à excelência, mas preocupa-se com o conforto sólido, com a praticidade, com um hedonismo prosaico. A glória sobrevive apenas na forma de competição. Em outras palavras, enquanto o pivô do ensinamento político de Maquiavel era a glória, o pivô do ensinamento político de Hobbes é o poder. O poder é infinitamente mais profissional do que a glória. Longe de ser o objetivo de um desejo elevado ou demoníaco, ele é a exigência, ou a expressão, de uma fria necessidade objetiva. O poder é moralmente neutro. Ou, o que é a mesma coisa, é ambíguo se oculta a ambiguidade. O poder e a preocupação com o poder, perdem o direto apelo humano à glória e à preocupação com a glória. Ele surge por meio de um distanciamento da motivação primária do homem. Tem um ar de senilidade. Hedonismo respeitável e prosaico, sobriedade sem sublimidade e sutileza, protegida ou possibilitada pelo ‘poder político’ — esse é o significado da correção de Maquiavel por Hobbes. (Strauss, 1989a, pp. 49-50)

Assim, devemos notar um aspecto relevante da novidade atrelada a Hobbes, a saber, uma interpretação do direito natural que rejeita a tradição da filosofia política, rejeita os fracassos do idealismo e da filosofia clássica, e o faz em nome de um realismo, à la Maquiavel, acerca dos fundamentos da sociedade política, os quais não são dados pela perfeição, pela excelência e nem mesmo pelo desejo de glória, mas pelo simples direito natural à autopreservação. Com o olhar voltado à história e às origens naturais da sociedade humana, Hobbes assumiria a visão segundo a qual o homem, por natureza, “não é um ser político ou um animal social”, mas, tão antes, “o homem é por natureza um animal a-social ou a-político”, para o qual “o bem é idêntico ao prazer”. Nesse sentido, Hobbes, inadvertidamente, daria continuidade à tradição epicurista, tornando-se aí o “criador da doutrina do hedonismo político”, “uma doutrina que revolucionou a vida humana em todos os lugares em uma escala nunca antes alcançada por nenhum outro ensinamento” (Strauss, 1999, pp. 168-169).

Aqui é preciso lembrar o momento em que o olhar de Hobbes sobre a história e a conformação de um hedonismo político vão de par com um novo olhar sobre os avanços das ciências naturais. A influência da ciência moderna aparece aí como aquilo que garante a apresentação da filosofia natural de Hobbes e o sucesso de sua doutrina do direito natural. Hobbes levaria a efeito uma combinação, ou a tentativa de uma síntese, em cujas bases repousa uma rejeição da filosofia política clássica e a proposta de uma doutrina do direito natural aos moldes das ciências naturais ou, mais exatamente, da matemática e da física. O filósofo, finalmente, nos apresentaria o modo como o novo continente de Maquiavel foi povoado e explorado, isto é, Hobbes nos apresentaria “a ilha artificial criada pela ciência”,

a partir da qual seria possível “a dedução rigorosa da lei natural ou da lei moral” (Strauss, 1999, p. 72; 179).

Como nos explica Strauss, a ideia de algo como uma lei natural na interpretação clássica está ligada à visão sobre a perfeição e o fim do homem conforme sua natureza social ou política. O que Hobbes opera sobre as bases das objeções de Maquiavel é uma separação entre a lei natural e a perfeição do homem, pois a perfeição ou a finalidade do homem não é, em todo os casos e na história pregressa, um valor prático suficiente capaz de explicar e determinar o modo como o homem vive. Assim, as bases da lei natural proposta por Hobbes devem ser buscadas “não na finalidade do homem”, mas “nos primórdios do homem”; a lei natural deve ser buscada na “*prima naturae*, ou melhor, no *primum naturae*”. Observando a natureza primeira, veremos que o que determina o homem na maior parte das vezes não é o ideal da perfeição, mas a paixão; a mais poderosa das paixões deve ser, pois, o fundamento da lei natural (Strauss, 1999, p. 180).

Na perspectiva de Hobbes, o medo da morte violenta, como paixão mais original, é o substrato para a fundamentação da sociedade política. Como Strauss observa, a originalidade de Hobbes nos levaria à proposição de que o homem pode compreender e manipular os mecanismos das paixões e que, ao fazer isso, ele é capaz de controlar e dominar a natureza humana. Considerado tal poder, Hobbes assumiria que o homem é capaz de atualizar a ordem social correta. Na perspectiva hobbesiana, a crença no caráter maleável do homem, a capacidade de controle da natureza e do acaso, a força da razão e da ilustração pública devem nos levar, finalmente, à atualização da melhor e mais justa ordem política.

Segundo Strauss, no esquema de Hobbes há ainda um elemento importante que deve ser evidenciado. Como se nota, está em jogo a necessária atuação publicitária da filosofia e a necessária iluminação da sociedade; por meio delas, Hobbes pensa ser possível “enfraquecer”, ou melhor, “eliminar” o medo de poderes invisíveis, como o poder divino (Strauss, 1999, p. 198). O único medo a ser considerado no estado natural é o medo da morte violenta, não o medo religioso sobre um mundo acima do céu ou abaixo da terra. O esquema de Hobbes prepararia, então, a primeira doutrina que aponta “necessária e inequivocamente para uma sociedade completamente iluminada, isto é, uma sociedade a-religiosa ou ateuista como a solução do problema social ou político” (Strauss, 1999, p. 198).

Com Hobbes, uma mudança radical tem lugar a partir da necessidade de um “desencantamento do mundo moderno”, a partir da “difusão do conhecimento científico” e a partir do “esclarecimento popular” (Strauss, 1999, p. 198). Hobbes estava certo de que, a partir da popularização da filosofia e da iluminação da opinião pública, seria possível fazer coincidir a filosofia e o poder político. Em outras palavras, o filósofo realmente teria acreditado que a partir do conhecimento acerca dos “tipos certos de instituições”, a partir do “esclarecimento do corpo de cidadãos”, a filosofia política, então, “garantiria a solução do problema social” ou a atualização da ordem social desejável (Strauss, 1999, p. 200).

Como se vê, Hobbes manteria a crença de que o homem, sendo capaz de moldar a própria natureza segundo o poder do conhecimento científico, técnico e instrumental, é capaz de reformar e ilustrar a sociedade e realizar historicamente a ordem social e política desejável. Todavia, de fato, é com Locke, a última arrebentação da primeira onda moderna, se assim podemos falar, que

essa crença é suavizada e representada sob uma nova ótica, ainda mais pervasiva e com ainda maior capacidade de aderência.

Locke retomou o esquema fundamental de Hobbes e o modificou apenas em um ponto. Ele percebeu que o que o homem precisa para sua autopreservação é, em primeiro lugar, menos uma arma do que comida, ou mais geralmente, propriedade. Assim, o desejo de autopreservação se transforma em desejo de propriedade, de aquisição, e o direito de autopreservação se torna o direito de aquisição ilimitada. As consequências práticas desta pequena mudança são enormes. (Strauss, 1989a, p. 50)

Mantendo o olhar na realidade da história, e não somente de uma perspectiva hipotética, o pensamento de Locke retoma o que seriam as origens históricas do estado de natureza e leva a efeito, finalmente, a vitória da tentativa de substituição da moralidade como fundamento da sociedade política. O filósofo operaria uma suavização ou um polimento no esquema hobbesiano, ao propor a substituição da moralidade pelo direito de propriedade e pelo direito à felicidade. Ora, nesse ponto estaríamos diante do momento auge do pensamento moderno, a partir do qual tem lugar a reformulação da doutrina do direito natural, considerada a premissa básica segundo a qual “o direito à propriedade é um direito natural que conduz ao bem, à felicidade e à prosperidade temporal da sociedade” (Strauss, 1999, p. 242).

Com Locke, notaríamos o alcance e a centralidade do poder atribuído ao homem e à sua condição maleável. Na visão lockeana traçada por Strauss, o homem, ou o indivíduo, é aquele com o qual o

direito à propriedade se funda: a “propriedade é uma criação do indivíduo, e em diferentes graus, de indivíduos diferentes”, e, assim, “a sociedade civil meramente cria as condições por meio das quais os indivíduos podem prosseguir sua atividade produtiva-aquisitiva sem obstrução” (Strauss, 1999, pp. 245-246).

Strauss faz notar que a visão de Locke apresenta uma mudança revolucionária em relação a toda tradição da filosofia, pois o homem, ou melhor, o indivíduo, e não mais a natureza, é a origem de quase tudo que é valioso: “o homem deve quase tudo o que é valioso aos seus próprios esforços”, e assim, veríamos expressa em toda a clareza a ideia de uma “autoconfiança esperançosa” e uma “criatividade” que, doravante, “são as marcas da nobreza humana” (Strauss, 1999, p. 248). Todavia, para Strauss, “um mundo em que a criatividade humana parece reinar suprema é, de fato, um mundo que substituiu a regra da natureza pela regra da convenção”, um mundo em que o indivíduo é “efetivamente emancipado dos laços da natureza”, emancipado em função de sua natural “ganância criativa e produtiva” (Strauss, 1999, p. 248).

Como observa nosso autor, de agora em diante, isto é, a partir da perspectiva aberta por Locke, podemos vislumbrar que a natureza funciona apenas como uma espécie de reservatório de materiais sem valor em si mesmos. O valor e as formas “são fornecidas pelo homem, pela livre criação do homem”, não há, pois, “formas naturais, nem essências inteligíveis; as ideias abstratas são invenções e criaturas do entendimento, feitas por ele para seu próprio uso” (Strauss, 1999, p. 248). Nesse sentido, portanto, “não há princípios naturais de compreensão: todo conhecimento é adquirido; todo conhecimento depende do trabalho e é trabalho”, isto é, é criação e produto do

homem para garantir a prosperidade e felicidade para a sociedade política (Strauss, 1999, pp. 248-249).

Locke repete o gesto hobbesiano e, “no mesmo espírito de Hobbes”, mostrar-se-ia um tipo particular de hedonista político. Em Locke, “o trabalho toma o lugar da arte que imita a natureza”, e aí o trabalho e o movimento em direção à felicidade é, neste caso, um movimento de “distanciamento da natureza” em relação à prosperidade e à abundância, uma vez que a história já nos teria mostrado que o estado de natureza é um estado de escassez e penúria (Strauss, 1999, p. 250). Com Locke veríamos o momento em que o olhar voltado para a história torna-se o olhar de uma ênfase no indivíduo da economia e, a partir daí, “eventualmente, nós chegamos até a visão segundo a qual a afluência universal e a paz são condições necessárias e suficientes para a justiça perfeita” (Strauss, 1989a, p. 89).

Considerada a interpretação straussiana, é Locke quem pavimentava o caminho para o mundo do comércio e das finanças, para o utilitarismo, para o liberalismo moderno em geral e para a consequente crise desse mesmo mundo. Aqui estaríamos no meio do que seria a primeira crise da modernidade, a qual se expressaria de maneira exemplar no pensamento de Rousseau, o grande expoente da segunda onda da modernidade. Para Strauss, “a segunda onda da modernidade começa com Rousseau”, é ele o filósofo que “mudaria o clima moral do ocidente tão profundamente quanto Maquiavel” (Strauss, 1989a, p. 89).

Rousseau abriria uma nova compreensão sobre a história, a qual atravessaria todo o século XVIII e início do século XIX, culminando no momento de emergência do historicismo com a escola histórica e no prenúncio de uma segunda crise do mundo moderno. No percurso traçado por nosso autor, Rousseau abriria o caminho para o que mais

tarde se apresentou como a terceira onda da modernidade. A terceira onda da modernidade, sob efeito da qual ainda estaríamos, expressa-se exemplarmente na voz trágica de Nietzsche, o grande filósofo crítico da modernidade e do próprio historicismo.

As rochas ígneas com as quais a erupção rousseauiana cobriu o mundo ocidental foram usadas, depois de esfriadas e depois de escavadas, para as imponentes estruturas que os grandes pensadores do final do século XVIII e início do século XIX ergueram. Seus discípulos esclareceram seus pontos de vista, mas, de fato, pode-se perguntar se eles preservaram a amplitude de sua visão. Seu ataque apaixonado e contundente à modernidade em nome do que era ao mesmo tempo a antiguidade clássica e uma modernidade mais avançada foi repetido, com não menos paixão e força, por Nietzsche, que assim inaugurou a segunda crise da modernidade – a crise do nosso tempo. (Strauss, 1999, pp. 252-253)

Como vemos, o pensamento filosófico-político de Rousseau deve ser compreendido como uma etapa fundamental no processo de gestação e formação do historicismo. Se seguimos Strauss, poderemos dizer, então, que a novidade apresentada por Rousseau produz a marca mais evidente que atravessa os séculos e que se fará notar na tendência historicista que dominaria o pensamento contemporâneo. Em primeiro lugar, devemos observar que a doutrina da vontade geral de Rousseau, isto é, “a doutrina política propriamente dita de Rousseau”, estaria conectada àquilo que seria uma “doutrina do processo histórico”, uma conexão que, todavia, diz Strauss, teria sido

observada e desenvolvida não propriamente por Rousseau, mas por seus “grandes sucessores”, a saber, Kant e Hegel (Strauss, 1989a, p. 91).

De todo modo, Rousseau traria à tona a ideia fundamental e mais radical segundo a qual “a sociedade racional ou justa é necessariamente atualizada pelo processo histórico”, à revelia da intenção do homem em atualizá-la (Strauss, 1989a, p. 91). Rousseau dá um passo sem precedentes, pois, tomando com novo fôlego a história como guia, assume que a natureza humana, por seu caráter altamente maleável, é algo que se forma ao longo do chamado “processo histórico”, o que significa que a própria “humanidade” do homem, ou a própria “racionalidade”, é pensada não como parte da natureza humana, mas como algo que foi “adquirido em um longo processo”; a racionalidade é, então, uma aquisição do homem, não pertence à sua natureza” (Strauss, 1989a, pp. 89-90; 2018a, p. 182).

A mudança de Rousseau é decisiva: daí em diante, a humanidade e a racionalidade do homem, ou ainda, a própria sociedade justa, “não se deve à natureza”, mas à “história” e ao “processo histórico” (Strauss, 1989a, p. 89-90). Como se nota, a reflexão de Rousseau já contém em si uma característica que se fará notar de modo evidente na tendência historicista. A interpretação particular de Rousseau acerca do estado de natureza estaria atrelada inequivocamente a uma ideia superdimensionada da história e do significado do que se chamou o “processo histórico”, ou “o processo único no qual o homem se torna humano sem querer” (Strauss, 1989a, pp. 89-90).

Para Strauss, na interpretação de Rousseau, o homem no estado de natureza é um homem “despojado de tudo que adquiriu por seus próprios esforços”, é, pois, um tipo “sub-humano ou pré-humano” (Strauss, 1989a, pp. 89-90), o qual, ao longo de um processo temporal e histórico, torna-se racional e quase “infinitamente

perfectível” (Strauss, 1999, p. 271). Nesse estado de natureza, Rousseau afirmaria que o tipo sub-humano não é dominado pelo medo da morte violenta, como em Hobbes, mas propriamente pela compaixão; ele não é bom nem mau, mas pode tornar-se tudo.

A tese de Rousseau de que o homem é bom por natureza deve ser entendida à luz de sua afirmação de que o homem é, por natureza, sub-humano. O homem é bom por natureza porque é por natureza aquele ser sub-humano capaz de se tornar bom ou mau. Não há aqui uma constituição natural do homem sobre a qual se possa falar: tudo o que é especificamente humano é adquirido ou, em última análise, depende do artifício ou da convenção. O homem é, por natureza, quase infinitamente perfectível. Não existem obstáculos naturais ao progresso quase ilimitado do homem ou ao seu poder de se libertar do mal. Pela mesma razão, não existem obstáculos naturais à degradação quase ilimitada do homem. O homem é por natureza quase infinitamente maleável. Nas palavras do abade Raynal, ‘a raça humana é aquilo que desejamos fazer dela’. O homem não tem uma natureza no sentido preciso de algo que estabeleça um limite para o que ele pode fazer de si mesmo. (Strauss, 1999, p. 271)

As teses de Rousseau devem evidenciar um aspecto singular da modernidade, a saber, a visão de que não há algo como “uma natureza humana” que ofereça obstáculos ao homem; o homem é o que ele pôde e pode fazer de si mesmo. De acordo com a leitura straussiana, é importante notar que, muito embora Rousseau nos apresente um “protesto contra o comércio, o dinheiro, o esclarecimento, a emancipação da ganância, o luxo e a crença na onipotência da

legislação”, isto é, muito embora nos apresente uma crítica direta às ideias modernas de seus predecessores, o autor sofisticaria o olhar radicalmente histórico sobre o homem e avançaria aí a modernidade em um sentido decisivo.

É verdade que “Rousseau protestou em nome da virtude, da virtude genuína e não utilitária das repúblicas clássicas”, protestou “contra as doutrinas degradantes e enervantes de seus predecessores”. Rousseau ousou opor-se ao “espírito sufocante da monarquia absoluta e ao comercialismo mais ou menos cínico das repúblicas modernas” (Strauss, 1989a, pp. 89-90). Porém, é preciso enfatizar que a reflexão de Rousseau se constrói sobre as bases do “conceito moderno de estado de natureza”, isto é, também Rousseau “assume que o estado de natureza é o estado em que o homem se encontra no início” (Strauss, 1989a, pp. 89-90). Na visão de Strauss, Rousseau herda o conceito de seus predecessores e conclui que “todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de voltar ao estado de natureza, mas que nenhum deles teria chegado até lá”. Desse modo, ao radicalizar a visão histórica sobre o homem e a sociedade, ao chegar lá, Rousseau reinterpreta o conceito de estado de natureza em um sentido totalmente original (Strauss, 1989, pp. 89-90).

Assim, interessa notar o modo como as ideias de Rousseau preparam e determinam a atmosfera intelectual do ocidente, em cujo centro despontará e se desenvolverá o historicismo.

Com Rousseau começa o que podemos chamar de segunda onda da modernidade: a onda que trouxe tanto a filosofia idealista alemã quanto o romantismo de todas as classes em todos os países. Esse grande e complexo

contramovimento consistiu, em primeiro lugar, em um retorno do mundo da modernidade aos modos de pensar pré-modernos. Rousseau voltou do mundo das finanças, do que ele foi o primeiro a chamar de mundo burguês, para o mundo da virtude e da cidade, para o mundo do *citoyen*. Kant voltou da noção de ideias de Descartes e Locke para a noção platônica. Hegel voltou da filosofia da reflexão para a "vitalidade superior" de Platão e Aristóteles. E o romantismo como um todo é antes de tudo um movimento de retorno às origens. No entanto, em todos esses casos, o retorno ao pensamento pré-moderno foi apenas o passo inicial de um movimento que levou, consciente ou inconscientemente, a uma forma muito mais radical de modernidade – a uma forma de modernidade que é mais estranha ao pensamento clássico do que o pensamento dos séculos XVII e XVIII tinha sido. (Strauss, 1989a, pp. 51-52)

Como nos indica a passagem acima, com Rousseau tem início a segunda onda da modernidade. Entre a segunda e a terceira ondas, entre Rousseau e Nietzsche, o pensamento do ocidente experimentaria um impulso sem precedentes em direção à história e ao pensamento do passado, apresentando essa espécie de protesto ou contramovimento que é também um tipo de retorno ao pensamento clássico, mas isso de tal modo que faz avançar, pouco a pouco, uma forma mais radical da modernidade. Com efeito, “entre Rousseau e Nietzsche teve lugar a descoberta da história; o século entre Rousseau e Nietzsche é a era do senso histórico” (Strauss, 1989a, p. 95).

Na interpretação de Strauss, portanto, a inspiração de Rousseau é o pontapé inicial de um novo movimento e uma nova compreensão em relação à natureza, ao homem e à história. Em uma passagem de

um curso sobre Nietzsche, o professor nos esclarece o que está em jogo neste momento decisivo:

A gênese da razão é, obviamente, algo da maior importância porque, de alguma forma, ainda hoje prevalece a visão de que o homem é caracterizado pela razão e, se a razão tem uma gênese, esse é o evento mais importante que você pode imaginar. E isso recebeu um nome mais ou menos nessa época: o nome é História. Assim, podemos dizer que o significado original da História com H maiúsculo é a gênese da razão, ou o destino da razão. Deixe-me então dizer o seguinte: Rousseau abriu não apenas a possibilidade de que a razão deveria ocupar o lugar da natureza para fornecer os padrões, mas também que a História deveria ocupar o lugar de fornecer os padrões. (Strauss, 2017, pp. 9-10)

No cenário desenhado por Strauss, a chamada segunda onda moderna, por inspiração de Rousseau, ilustra, então, o momento em que o pensamento ocidental levaria a efeito a compreensão sobre o processo histórico como um processo racional e razoável, ou como um progresso da razão capaz de culminar em um momento onde se atualiza a ordem justa, e esse seria, nos diz Strauss em termos hegelianos, o momento “pós-revolucionário” de um estado “racional”, “secular” e “conscientemente baseado no reconhecimento dos direitos do homem”(Strauss, 1989a, p. 95).

Dessa forma, podemos dizer que a segunda onda da modernidade encontra seus limites no momento pós-hegeliano, no qual a crença no caráter racional da história e a crença no momento absoluto em que se atualizaria a ordem correta são rejeitadas. Nessa

altura, ainda estaríamos diante da “atmosfera protetora” em que o historicismo nasce, uma atmosfera que, no entanto, se desfaz e nos alcança no ponto em que o historicismo aparece em sua forma madura.

O historicismo surgiu no século XIX sob a proteção da crença de que o conhecimento, ou pelo menos a adivinhação, do eterno é possível. Mas aos poucos minou a crença que o abrigou em sua infância. Em nosso tempo, ele apareceu repentinamente em sua forma madura. (Strauss, 1999, p. 13)

Em plena luz do dia, o historicismo domina as ciências sociais na Europa a partir da emergência da chamada escola histórica. A escola histórica do século XIX expressa o que poderia ser chamado de historicismo teórico, ou ainda, expressa uma forma primária do historicismo, sua infância. Segundo nosso autor, a escola histórica coloca-se em franca oposição ao caráter universalista e abstrato das doutrinas modernas do direito natural. Conforme os teóricos da escola histórica, é necessário recusar todos os princípios de caráter universal em favor de “princípios históricos”; segundo eles, “pelo entendimento do seu passado, de sua herança e de sua situação histórica”, o homem poderia chegar a “princípios objetivos, concretos e particulares”, “princípios adequados e relativos a uma determinada época ou nação específica” (Strauss, 1999, p. 16).

A escola histórica, em nome da própria história, rejeita os princípios universais que subjazem ao pensamento que a antecede, apresentando-nos que seria um olhar radicalmente histórico sobre a situação do homem. Como sugere Strauss, os pensadores da escola

histórica presumiam a necessidade de pensar os princípios do direito que não seriam abstratos e “incompatíveis com a vida social”, e esses seriam, segundo eles, “princípios históricos” para “direitos históricos”; por exemplo, falamos do direito dos ingleses, do direito dos franceses, em contraposição aos “direitos do homem” (Strauss, 1999, p. 14).

Sabemos que a escola histórica tem seus exemplos mais emblemáticos em nomes como Gustav Schmoller e Friedrich Carl Von Savigny, catedráticos da escola histórica de economia e da escola histórica de direito na Alemanha. Contudo, considerando as observações que Strauss nos oferece em um curso de outono de 1962, intitulado “Natural Right”, o autor nos sugere que a novidade que teve lugar na Alemanha se espalharia por todo o Ocidente, algo que se demonstra quando se observa o trabalho de um grande exemplar da escola histórica em língua inglesa, o filósofo britânico Sir Henry Maine, responsável pela idealização da chamada antropologia jurídica⁴⁷.

Em muitas representações, o historicismo da escola histórica veicularia um pensamento conservador que assume a ideia de uma sabedoria e da necessária preservação ou continuação da ordem tradicional, ou seja, trata-se de uma reação contra o caráter revolucionário das doutrinas ancoradas em princípios abstratos ou universais, os quais, desprendidos da história, teriam o efeito nocivo de afastar o homem da realidade concreta em que está inserido, afastando-o da terra e tornando-o um estrangeiro incapaz de se

⁴⁷ Strauss diz o seguinte: “No início do século XIX, surgiu uma escola na Alemanha que se autodenominava escola histórica. Foi a primeira vez em qualquer lugar que surgiu algo como uma escola histórica. Isso era algo novo. E isso aconteceu no direito, em economia, em campos práticos. E isso se espalhou por todo o mundo Ocidental. O famoso documento em língua inglesa desse movimento inicial é Sir Henry Sumner Maine e especialmente seu livro *Ancient Law* [...]” (Strauss, 2016, p. 31).

identificar com a ordem social na qual vive. Na visão de Strauss, a escola histórica assume a existência de algo como “mentes populares ou folclóricas”, isto é, “assume que nações ou grupos étnicos são unidades naturais” ou assume a “existência de leis gerais da evolução histórica”, ou combina ambas as suposições (Strauss, 1999, p. 16).

Como se nota, o historicismo da escola histórica, ou o historicismo em sua infância, até um certo ponto, abrigaria a crença na ideia de uma racionalidade e sentido que perpassam a história e o processo histórico. O historicismo teórico ainda apostaria na ideia de que a história em seu curso nos daria acesso a um conhecimento verdadeiro e objetivo; todavia, em algum momento, “a infância do historicismo chega ao fim”, isto é, dá-se o abandono dessa crença e dessa aposta. O historicismo se mostra, então, como já vimos, amalgamado ao positivismo.

O historicismo aparecia agora como uma forma particular de positivismo, isto é, da escola que sustentou que a teologia e a metafísica haviam sido superadas de uma vez por todas pela ciência, ou que identificava o conhecimento genuíno da realidade com o conhecimento fornecido pelas ciências empíricas. O positivismo propriamente dito havia definido ‘empírico’ em termos dos procedimentos das ciências naturais. (Strauss, 1999, p. 16)

Como indica nosso autor, vem à tona o historicismo de caráter positivista, um pensamento inspirado no modelo das ciências naturais e que, em busca do conhecimento empírico, põe em questão os métodos e a autoridade dos estudos históricos. O historicismo positivista entende que a história deve “fornecer o único conhecimento empírico” e, portanto, “o único conhecimento sólido

sobre o que é verdadeiramente humano, sobre o homem como homem: sua grandeza e sua miséria” (Strauss, 1999, p. 17). Não a natureza, como se nota, mas a história e o estudo empírico da humanidade são as chaves para o conhecimento sólido e mais digno; a “história – divorciada de todas as duvidosas ou metafísicas suposições – torna-se a mais alta autoridade” (Strauss, 1999, p. 17).

A partir daqui o historicismo sofre uma virada. Ao concentrar-se no conhecimento empírico possibilitado pelos estudos históricos, o historicista chega ao *insight* decisivo acerca da impossibilidade da história em cumprir a promessa que outrora os primeiros historicistas teóricos fizeram, isto é, a história não é capaz de fornecer padrões concretos e objetivos para julgar as ações e os valores do homem, senão padrões subjetivos, ambíguos e relativos a uma situação histórica determinada. A história revelaria ao historicista maduro, afinal, o espetáculo deprimente dos valores e assim, como já vimos anteriormente, o historicismo culminaria no niilismo.

Aqui estamos diante da abertura para o que seria a crise do nosso tempo, a crise do historicismo teórico e a passagem a um historicismo de tipo radical. Nesse ponto nos situamos no surgimento da terceira onda da modernidade, cujo expoente máximo é Nietzsche. Na visão de Strauss, foi Nietzsche quem encarou como nenhum outro esse estado de coisas⁴⁸. A crítica de Nietzsche à tendência niilista e ao historicismo do século XIX nos aparece, então, como a expressão exemplar da transformação e radicalização do historicismo com o qual nos confrontamos hoje. Na passagem a seguir, Strauss sintetiza o

⁴⁸ Sobre uma ideia geral acerca da interpretação straussiana de Nietzsche, ver Donato e Nosetto, 2014, e Mendes, 2017.

que está em jogo a partir da terceira onda da modernidade, que tem em Nietzsche seu porta-voz:

A terceira onda pode ser descrita como sendo constituída por uma nova compreensão do sentimento da existência: esse sentimento é a experiência de terror e angústia mais do que de harmonia e paz, e é o sentimento da existência histórica como necessariamente trágica; o problema humano é de fato insolúvel como problema social, como disse Rousseau, e não há como escapar do humano para a natureza; não há possibilidade de felicidade genuína, ou aquilo de mais elevado que o homem é capaz nada tem a ver com a felicidade. (Strauss, 1989a, pp. 94-95)

Nietzsche radicaliza a tendência historicista ao assentir que a história, revelando o espetáculo de valores e um processo destituído de sentido, revela ao homem a experiência humana em seu aspecto mais essencial, isto é, revela a experiência de um “sofrimento” e de um “vazio”; revela, finalmente, o “sentimento da existência” marcado por um “abismo”, ou por um fundo sem fundo, se assim podemos dizer, pois “toda a vida humana, ou todo o pensamento, em última análise, repousa em criações formadoras de horizontes que não são passíveis de legitimação racional” (Strauss, 1989a, p. 56).

Na visão nietzschiana, “os criadores são os grandes indivíduos”, o indivíduo é, pois, o destinatário do chamado de Nietzsche, não tanto a sociedade ou a nação, mas o indivíduo singular e criativo, o criador que deve ser capaz de “revolucionar sua própria vida” (Strauss, 1989a, pp. 56-57). Assim, a reflexão de Nietzsche é um momento crucial no desenvolvimento do historicismo como tendência dominante. Nietzsche abriria o caminho para as versões mais radicais e atuais do

historicismo, as quais estão centradas, justamente, na ideia de um indivíduo singular e criador, e na rejeição de qualquer noção de eternidade.

Ele tentou articular sua compreensão tanto da situação moderna quanto da vida humana como tal por meio de sua doutrina da vontade de poder. A dificuldade inerente à filosofia da vontade de poder levou, depois de Nietzsche, à renúncia explícita da própria noção de eternidade. O pensamento moderno atinge sua culminância, sua mais alta autoconsciência, no historicismo mais radical, ou seja, em condenar explicitamente ao esquecimento a noção de eternidade”. (Strauss, 1989a, p. 57)

De acordo com Strauss, portanto, a “filosofia da vontade de poder” e a doutrina da “transvaloração de todos os valores” de Nietzsche, levaria o pensamento contemporâneo, irremediavelmente, a renunciar completamente à noção de eternidade, algo que seria interpretado como o ponto auge do pensamento moderno, o ponto de sua “mais elevada autoconsciência”, isto é, o ponto em que emerge o historicismo radical (Strauss, 1989a, p. 57).

3 Os desafios do historicismo radical

3.1 O historicismo radical e o exemplo de Heidegger

Como vimos no capítulo anterior, tomando os momentos fundamentais dessa “história do historicismo”, tal como elaborada por Strauss, percebe-se, então, que algo da maior importância se forja desde o início do pensamento moderno: “por tentar ser absolutamente soberano”, “senhor e dono da natureza”, ou ainda “conquistador do acaso”, o homem pagaria um preço e realizaria, pouco a pouco, o completo “esquecimento da eternidade” e o “afastamento das questões primárias” (Strauss, 1989a, p. 57). E assim, chegamos ao ponto onde nos situamos. No caminho traçado pelas ondas da modernidade, chegamos ao momento em que nos deparamos com a versão mais radical do historicismo.

Nessa terceira onda da modernidade, “não apenas a natureza, mas também a razão é abandonada na orientação moral”; nesse estágio, “padrões universais em qualquer sentido são abandonados”, sua “mera possibilidade ou necessidade deve ser negada” (Strauss, 2017, pp. 6-7). Como indica Strauss, em primeiro lugar, é preciso observar que o historicismo radical que desponta da terceira onda moderna é mais avançado e mais desafiador do que a primeira forma

do historicismo que tem lugar em meados do século XIX. Como veríamos a partir da inspiração nietzschiana que denuncia os abusos da historiografia moderna e os prejuízos causados pelos excessos do historicismo escolar, a radicalidade do historicismo é garantida por uma astuciosa atitude de negação: o historicista radical se pretende um anti-historicista.

O historicista radical nega o historicismo teórico, uma vez que nega o caráter progressivo, racional e teleológico da história, nega que a história seja capaz de fornecer qualquer fundamento ou alicerce para princípios de caráter universal, pois, muito ao contrário, a história nos revelaria “o espetáculo do caos” e a relatividade histórica do pensamento e de todos os princípios outrora pensados ilusoriamente como imutáveis (Strauss, 1999, pp. 18-19). Mais uma vez, vemos que essa astuciosa atitude de negação que caracterizaria o historicismo radical foi preparada, primeiramente, pelo ataque de Nietzsche ao historicismo do século XIX, o qual se apresentaria como uma visão teórica da vida, ou uma análise teórica sobre a relatividade de todas as visões abrangentes. Nietzsche, então, foi quem percebeu e denunciou os perigos de uma análise dessa natureza, pois tal análise, em último caso, tenderia a uma “depreciação” dessas mesmas visões, colocando em risco “a atmosfera protetora na qual a vida, a cultura e ação são possíveis”; e além disso, “como a análise teórica tem sua base fora da vida, ela nunca será capaz de entender a vida. A análise teórica da vida é evasiva e fatal para o comprometimento, mas vida significa comprometimento” (Strauss, 1999, p. 26).

Seguindo a interpretação de Strauss, a reflexão nietzschiana e sua crítica ao historicismo escolar do século XIX abrem caminho para a afirmação de que a história não seria capaz de revelar um princípio objetivo e de caráter universal, a partir do qual poderíamos julgar

nossos valores e nossas ações – tal como pretendeu o historicismo em sua infância -, mas tão antes nos revela o ensinamento de uma “verdade mortal”; fundamentalmente, a história nos mostraria que “os princípios do pensamento e da ação não têm a validade que eles reclamam” (Strauss, 2018a, pp. 130-131).

A partir da inspiração de Nietzsche, o historicismo radical afirmaria que os “diferentes valores adotados ou respeitados em diferentes contextos históricos não têm qualquer suporte objetivo”, não estão fundamentados nem na racionalidade humana, nem na revelação bíblica, nem na racionalidade do processo histórico, trata-se simplesmente de “criações humanas”, as quais formariam o “horizonte” no qual uma cultura nasce (Strauss, 2018a, p. 131). Nesse sentido, conforme a visada historicista mais radical, os valores estariam alicerçados apenas na livre criação do indivíduo e a consciência dessa verdade letal é o que seria capaz de dar ao homem o impulso para um “projeto radicalmente novo” (Strauss, 2018a, p. 133).

A tese do historicismo radical pode ser enunciada da seguinte forma. Todo entendimento, todo conhecimento, por mais limitado e "científico", pressupõe um quadro de referência; pressupõe um horizonte, uma visão abrangente dentro da qual o entendimento e o conhecimento ocorrem. Somente tal visão abrangente torna possível qualquer visão, qualquer observação, qualquer orientação. A visão abrangente do todo não pode ser validada pelo raciocínio, pois é a base de todo raciocínio. Consequentemente, há uma variedade dessas visões abrangentes, cada uma tão legítima quanto qualquer outra: temos que escolher essa visão sem nenhuma orientação racional. É absolutamente

necessário escolher uma; neutralidade ou suspensão de julgamento é impossível. Nossa escolha não tem outro suporte a não ser ela mesma; não se sustenta em nenhuma certeza objetiva ou teórica; está separada do nada, da completa ausência de significado, por nada além da nossa escolha. A rigor, não podemos escolher entre diferentes pontos de vista. Uma única visão abrangente nos é imposta pelo destino: o horizonte dentro do qual ocorre toda a nossa compreensão e orientação é produzido pelo destino do indivíduo ou de sua sociedade. Todo pensamento humano depende do destino, de algo que o pensamento não pode dominar e cujo funcionamento não pode prever. No entanto, o suporte do horizonte produzido pelo destino é, em última análise, a escolha do indivíduo, uma vez que esse destino deve ser aceito pelo indivíduo. Somos livres no sentido de que somos livres para escolher, com angústia, a visão de mundo e os padrões que o destino nos impõe ou então para nos perdermos na segurança ilusória ou no desespero. (Strauss, 1999, pp. 26-27)

A visão do historicismo radical nos leva a considerar que o pensamento humano seria limitado ao horizonte de uma compreensão de mundo englobante que lhe é imposta pelo destino histórico, e “o suporte do horizonte produzido pelo destino é, em última análise, uma criação do próprio indivíduo”. Assim, para o historicista radical, não haveria quaisquer padrões imutáveis, nada de caráter permanente ou eterno que nos permitiria validar nossas escolhas; qualquer tentativa de fundamentação nesse sentido é, pois, simplesmente uma “segurança ilusória”. No curso de 1965, lemos as seguintes palavras de Strauss:

Deixe-me repetir o ponto principal: aqui nesta posição historicista radical, como esboçada pela primeira vez por Nietzsche, todo o domínio da ciência, do conhecimento racional, é entendido como dependente de pressupostos não racionais, que pertencem a um certo período histórico, mais ou menos curto, e não tendo validade em si mesmos. O máximo a que podemos chegar é à compreensão dessas pressuposições últimas, que também podemos chamar de pressuposições “absolutas”, e sua sequência, ou mais precisamente, à compreensão de que este é o caráter do pensamento humano, da condição humana: nunca alcançar qualquer coisa que possa ser chamada de eterna ou sempiterna. (Strauss, 2018a, p. 134)

É possível apontar, então, que a tese do historicismo radical se apresentaria como “o *insight* final e irrevogável acerca do caráter histórico do pensamento humano”, um *insight* que, no entanto, e aí reside sua radicalidade, pretenderá se eximir de seu próprio veredicto. Aqui se destaca a característica distintiva do historicismo radical. Ao assentir que todos os pensamentos são históricos e relativos a um tempo histórico determinado, o historicista professaria uma tese que tem um caráter trans-histórico, professaria algo que se quer válido para todos os tempos e em todos os lugares, uma vez que “não é possível ver o caráter histórico de todo pensamento sem compreender algo que seja trans-histórico” (Strauss, 1999, p. 25). Todavia, o historicismo radical pretende negar, exatamente, essa evidente contradição.

Fundamentalmente, chama a atenção o fato de que “o historicista radical se recusa a admitir o caráter trans-histórico da tese historicista” (Strauss, 1999, p. 26). Ora, ao afirmar que todos os

pensamentos humanos são históricos, o historicismo professa uma tese que se pretende válida para todos os pensamentos e todos os tempos históricos, isto é, professa efetivamente uma tese de carácter trans-histórico. Na verdade, “o historicismo pretende ter trazido à luz uma verdade que veio para ficar, uma verdade válida para todo o pensamento, para todos os tempos: por mais que o pensamento tenha mudado e mude, ele permanecerá sempre histórico” (Strauss, 1999, p. 25).

Nesse sentido, completa Strauss, “o historicismo admitiria que o pensamento humano é capaz de uma asserção que deve ser válida e que não deve ser afetada por quaisquer surpresas futuras”, trata-se de uma tese que não se separaria de uma “visão acerca da estrutura essencial da vida humana”, uma visão que teria o mesmo “carácter trans-histórico pretendido por qualquer doutrina do direito natural”, por exemplo, contra as quais o historicismo particularmente desferiu seu ataque.

No entanto, o historicista radical não se deixaria impressionar por essa objeção. Para o historicista radical, “o *insight* sobre o carácter histórico de todo pensamento só transcenderia a história se esse *insight* fosse acessível ao homem enquanto homem e, assim, em princípio, em todos os tempos”; todavia, observaria o historicista radical, “tal *insight* não transcende a história se ele essencialmente pertence a uma situação histórica específica”, a qual “não é só a condição, mas a fonte desse *insight*” (Strauss, 1999, p. 28). Dessa forma, parafrazeando Strauss, é possível sugerir a seguinte formulação: para o historicista radical, a inteligência acerca da relatividade histórica de todo pensamento não é algo acessível ao homem em todos os tempos e lugares, nem tampouco é algo que se possa demonstrar do ponto de vista da lógica proposicional; para o historicista radical, tal inteligência

só é possível porque inserida, também ela, em um tempo histórico específico. Por força do misterioso destino, a relatividade de todo pensamento humano só pode vir à luz uma vez que se tenha chegado ao tempo histórico no qual “a experiência da história” pode ser, finalmente, percebida por um indivíduo singular também ele “historicamente comprometido”, ou autenticamente decidido a reconhecer e escolher – com angústia – o horizonte histórico de referências ou a “compreensão de mundo englobante”, a partir da qual ele cria, se *projeta* e, verdadeiramente, é capaz de fazer história (Strauss, 1999, pp. 26-29).

Como é possível suspeitar, as formulações apresentadas acima se mostrariam direcionadas sobretudo ao exemplo mais sofisticado do historicismo radical dos nossos dias: o existencialismo de Heidegger. De fato, notamos que o confronto com o historicismo radical que nos é apresentado no capítulo inicial de *Direito natural e história*, parece representar o pano de fundo no qual se inscreve a crítica straussiana às ideias de Heidegger, autor que, para Strauss, é o mais proeminente e sofisticado representante do historicismo de tipo radical e que talvez seja, como sugere Steve B. Smith, “a presença inominada para quem ou contra quem todos os escritos de Strauss são em larga medida direcionados” (Smith, 1997, p. 346). Acompanhando o que diz Claudia Hilb, podemos afirmar que “Heidegger, sem ser nomeado, é, evidentemente, o destinatário do capítulo 1 de *Direito natural e história*” (Hilb, 2016, p. 90).

De fato, em uma de suas cartas ao amigo Alexandre Kojève, Strauss fala do entusiasmo de finalmente se juntar ao amigo na “batalha” em favor de uma “compreensão inteligente” sobre a posição moderna, sem ser “covardemente vago”, como Heidegger (Strauss, 2000, p. 244). Nessa altura, Strauss já fora convidado para o ciclo de

palestras *Walgreen*, que darão lugar ao conteúdo de *Direito natural e história*. Em carta de janeiro de 1950, Strauss diz ao amigo que havia começado a preparar as palestras, a primeira delas “uma crítica resumida ao historicismo (= existencialismo)” (Strauss, 2000, p. 249). Em março do mesmo ano, pergunta se Kojève lera o *Holzwege*, de Heidegger, e afirma ser o trabalho “bastante interessante, muita coisa extraordinária, e no todo ruim: o mais extremo historicismo”. Em junho, ele escreve: “estive mais uma vez lidando com o historicismo, quer dizer, com Heidegger, o único historicista radical, e acredito ver alguma luz” (Strauss, 2000, pp. 250-251).

Já após a publicação das palestras reunidas em *Direito natural e história*, Strauss apresentou, em 1956, uma conferência na Universidade de Chicago, intitulada “Introduction to Existencialism”. Ao longo da conferência, Strauss nos oferece uma ideia geral que serve para esclarecer o que está em jogo na perspectiva historicista e existencialista de Heidegger: se antes a filosofia do passado se ocupava com aquilo que é “sempre”, a novidade do existencialismo ou do historicismo radical é a compreensão de que a chave para o conhecimento não é aquilo que é “sempre”, mas o “existente”; “a filosofia torna-se, então, uma ‘analítica da existência’ [...] e culmina na asserção segundo a qual a mais alta forma de conhecimento é o conhecimento finito da finitude humana” (Strauss, 1989b, pp. 37-38).

O historicismo existencialista de Heidegger expressaria, portanto, a visão mais radical segundo a qual o modo de ser do homem é tal que qualquer noção de eternidade apareceria como absolutamente inadequada para a compreensão dos assuntos humanos. Anos mais tarde, no curso ministrado em 1965, Strauss repetiria essa mesma ideia aos seus alunos: “o ponto-chave desse historicismo radical é que não há nada eterno, pelo menos nós não

conhecemos algo de eterno, e não podemos conhecer sobre isso” (Strauss, 2018a, p. 139). Em última análise, tudo o que podemos conhecer e alcançar é “esse fundamento para os atos criativos subjacentes a todos os mundos históricos, o qual Heidegger chama *Sein*” (Strauss, 2018a, p. 139). No historicismo “sutil” de Heidegger, o que ele chama de *Sein* seria, pois, o “fundamento de toda a história, algo que opera no e através do homem” (Strauss, 2018a, p. 138).

Seguindo a explicação straussiana, a partir da compreensão daquilo que poderia ser dito o “*Sein* do homem”, podemos perceber que o homem é entendido como um “projeto”. Para o existencialista, “todos são quem são em virtude do exercício de sua liberdade, de sua escolha de uma determinada ideia de existência – sua escolha de um projeto ou de sua omissão em fazer essa escolha”; todavia, o homem é finito e o escopo de suas escolhas é limitado por sua situação histórica, a qual ele não escolheria. Assim, o homem é compreendido como “um projeto ‘lançado’ em algum lugar” (Strauss, 1989b, p. 45).

O existencialismo nos sugere que o conhecimento mais fundamental acerca do homem é o conhecimento que levaria em conta a “consciência ou a aceitação de ser jogado, da finitude, do abandono de todo pensamento de uma grade, um suporte” (Strauss, 1989b, p. 45). Para o historicismo existencialista, “o homem é e sempre será um ser histórico” jogado em um “processo histórico inacabável”; a consciência e aceitação dessa premissa expressaria a pretensão do existencialismo de oferecer-se como “um *insight* acerca do caráter essencial do homem” ou o “*insight* final” acerca da “historicidade do homem” (Strauss, 1989b, p. 39).

Seja como for, ao nos colocar no caminho de sua analítica da existência, Heidegger nos enredaria em uma série de perguntas iniciais, algumas das quais podemos apenas indicar. Poderíamos nos

perguntar, por exemplo, “como a finitude pode ser vista como finitude se não à luz do que é a infinitude?”; ou ainda, em outras palavras, a afirmação sobre a impossibilidade de conhecer o todo não pressupõe necessariamente uma “consciência do todo”? Em que medida o historicismo radical é bem-sucedido em negar o caráter trans-histórico da tese historicista? (Strauss, 1989b, p. 38). Ao assumir que não deveríamos mobilizar os conceitos clássicos de infinitude ou eternidade – uma vez que o *Dasein*, ou o ente que somos nós, só se deixa compreender à luz de sua finitude e temporalidade originária -, não podemos evitar certas perguntas como: “então, como o homem vem a ser o que é? O que o tira do nada e o traz para ser o ente que é?” (Strauss, 1989b, p. 46).

Heidegger nos enredaria em uma série de dificuldades, pois, como se vê, na analítica heideggeriana – pelo menos no que se apresenta em *Ser e tempo* – não parece haver espaço para um Deus Criador, não há espaço para a tradição metafísica, nem tampouco haveria, podemos acrescentar, espaço para a ética, a filosofia política ou para qualquer pensamento acerca do que, por natureza, transcende o indivíduo e seu horizonte historicamente situado (Strauss, 1989b, pp. 38; 46; 1997a, p. 461). Na analítica da existência de Heidegger, qualquer tentativa de fundamentação dos valores deve estar embasada na ideia da livre escolha e decisão do indivíduo diante de uma visão de mundo que lhe é destinada ou enviada.

Neste ponto poderíamos notar, com maior transparência, o modo como o existencialismo de Heidegger tomaria parte no subjetivismo moderno (Strauss, 1989b, p. 38). O historicismo radical apresentaria a continuidade de um subjetivismo que remonta às ideias de Kierkegaard e que deve ressoar na situação do mundo contemporâneo perante o que se chamou de o “declínio da Europa”.

Na visão de Strauss, importa notar que o subjetivismo do historicismo radical existencialista se faria presente no contexto das democracias liberais, “mais precisamente, da democracia liberal que se tornou incerta de si mesma ou de seu futuro” (Strauss, 1989b, p. 39).

Assim, o existencialismo mostraria sua contraface no horizonte do que se chamou o declínio da Europa – como nos teria mostrado primeiramente Nietzsche –, a partir do qual o homem ocidental se veria encurralado a decidir-se em favor de um novo projeto futuro, considerando a ideia de que haveria esperança para o homem, embora vivendo o pesadelo, ou, nas palavras de Heidegger, embora seja “a noite do mundo”, ou, mais exatamente, porque é “noite no mundo”, o homem ocidental seria ainda capaz de alcançar um novo pensamento⁴⁹. Para Strauss, é com tal esperança que Heidegger nos apresentaria o seu existencialismo e daria as boas-vindas a Hitler em 1933. O historicismo radical de Heidegger funcionaria, afinal, como “o último refúgio do nacionalismo” (Strauss, 2000, pp. 251-252)⁵⁰.

Seja como for, sabemos que Strauss não avança mais direta e explicitamente sua crítica ao historicismo de Heidegger. Consideradas

⁴⁹ Cito a passagem na íntegra: “O que é decisivo para ele [Heidegger] é que esta sociedade mundial lhe parece pior do que um pesadelo. Ele a chamou de ‘noite do mundo’. Isso significa, de fato, como Marx havia previsto, a vitória de um Ocidente cada vez mais completamente urbanizado, cada vez mais completamente tecnológico sobre todo o planeta – nivelamento e uniformidade completos, independentemente de serem causados por compulsão férrea ou por propaganda encharcada pela produção em massa. Isso significa unidade da raça humana no nível mais baixo, completamente vazio de vida, doutrina autoperpetuante sem rima ou razão; sem lazer, sem concentração, sem elevação, sem constrição; nada além de trabalho e recreação; sem indivíduos e sem povos, mas, em vez disso, ‘multidões solitárias’” (Strauss, 1989b, p. 42).

⁵⁰ Em carta ao amigo Kojève, Strauss escreve: “[...] a posição de Heidegger é o último refúgio do nacionalismo: o Estado, até mesmo a ‘cultura’, acabou – tudo o que resta é a linguagem [...]” (Strauss, 2000, pp. 251-252).

as dificuldades em analisar o sofisticado pensamento de Heidegger em sua relação com as particularidades da língua alemã, Strauss orienta seus alunos a deixar de lado, por um momento, o enigmático filósofo da floresta negra e direcionar o foco para outro representante da tendência historicista de tipo radical: o britânico Robin George Collingwood (1889-1943)⁵¹. No curso intitulado “Introduction to Political Philosophy”, ministrado em 1965, o professor Strauss fala aos alunos da seguinte forma: “eu gostaria de me dirigir aqui a um escritor inglês, porque é muito mais simples quando nós estamos falando em inglês, aquele que é, eu penso, o mais claro representante do historicismo em língua inglesa, e esse é R.G. Collingwood” (Strauss, 2018a, p. 139).

3.2 O exemplo de R.G. Collingwood

Em primeiro lugar, podemos dizer que a abordagem crítica das ideias de Collingwood segue o caminho aberto pela advertência feita já em *Direito Natural e História*: “há um contraste gritante entre o modo como o historicismo entende o pensamento do passado e o entendimento genuíno do pensamento do passado” (Strauss, 1999, p. 32). Tomando Collingwood como um exemplo, veremos, mais uma vez, como o historicismo radical interpreta o pensamento do passado

⁵¹ Jonathan F. Culp observa que Strauss não parece se dedicar ao estudo de Collingwood em função da excepcionalidade do seu pensamento, mas porque o britânico representaria uma visão mais comum, mais abrangente e com maior penetração entre o público americano para o qual Strauss fala (Culp, 2015, p. 149).

de modo a contrastar-se de forma “gritante” com a interpretação não historicista do pensamento do passado.

Como sugere Strauss, temos de notar que “os historicistas nunca realizaram uma análise crítica da chamada experiência da história”, tomaram-na de antemão como “uma experiência genuína e não como uma interpretação questionável de tal experiência”; não foram capazes de perguntar, por exemplo, “se a experiência da história já foi ou pode ser melhor interpretada” (Strauss, 1999, p. 32). Então, uma análise crítica sobre o que se chamou “a experiência da história” deve poder considerar a suspeita de que o pensamento do passado possa, de fato, ter alcançado uma interpretação sobre tal experiência que é mais acertada do que a interpretação historicista. Assim, na investigação dessa suspeita, e como vimos nas seções anteriores, é necessário não perder de vista o fato de que entre os pensadores do passado e os historicistas há duas maneiras absolutamente distintas de compreender e interpretar o significado da filosofia e o significado da noção de história.

Por um lado, ao compreendermos o pensamento do passado tal como ele se compreendia, será possível dizer que a filosofia está para além da “experiência da história”, uma vez que, ao tomar a tarefa de compreender a natureza dos problemas fundamentais do homem, a filosofia se qualificaria como essa tentativa radical de “libertar o espírito de suas limitações históricas” (Strauss, 1999, p. 32). Vejamos as palavras de Strauss:

[...] a ‘experiência da história’ não torna duvidosa a visão de que os problemas fundamentais, como os problemas de justiça, persistem ou mantêm a sua identidade em toda mudança histórica, por mais que possam ser obscurecidos

pela negação temporária de sua relevância e por mais variáveis ou provisórias que sejam todas as soluções humanas para esses problemas. Ao apreender esses problemas como problemas, a mente humana se liberta de suas limitações históricas. Nada mais é necessário para legitimar a filosofia em seu sentido original, socrático: a filosofia é o conhecimento sobre o que não se conhece; ou seja, é o conhecimento do que não se sabe, ou a consciência dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais para sua solução que são coevas ao pensamento humano. (Strauss, 1999, p. 32)

Ao nos determos na leitura atenta dos pensadores do passado, poderemos perceber, de fato, a ideia de que os problemas fundamentais, como o problema da justiça, persistem ou resguardam a sua identidade apesar das mudanças históricas e mesmo sendo as respostas as mais variadas, provisórias e divergentes ao longo das épocas e lugares. Do ponto de vista desses pensadores, nada invalida ou impossibilita o fato de que os problemas fundamentais permaneçam (Strauss, 1999, p. 32). Ao entendermos o pensamento do passado tal como ele se entendia, seríamos inevitavelmente levados a considerar, por exemplo, o significado do horizonte natural do pensamento humano, tal como cogitado pelos pensadores do passado. Para esses, o pensamento humano tem, por sua natureza, um horizonte que não se limitaria ao tempo histórico. Considerado esse “horizonte natural”, o pensamento humano, por seu próprio esforço, seria capaz de movimentar-se em direção ao que, a despeito de todas as mudanças ao longo do tempo histórico, permanece.

Por outro lado, ao compreendermos o pensamento do historicista, diríamos que não existe algo como um horizonte natural,

nem algo como problemas permanentes, pois, como vimos, o próprio pensamento humano deve ser compreendido como radicalmente histórico. A interpretação historicista acerca da chamada “experiência da história” põe em xeque a ideia de que existem problemas fundamentais que mantêm sua identidade, a despeito de todas as mudanças históricas, pois a “experiência da história” nos mostra que tanto as perguntas como as respostas são diferentes a cada contexto histórico, ou seja, todas as questões filosóficas ou todas as questões do pensamento humano são emolduradas por um quadro de referências que se apresenta diferente em contextos históricos diferentes.

De acordo com a interpretação straussiana, como vimos, o pensamento historicista radical está atrelado a uma visão segundo a qual filosofia e história necessariamente se fundem e, ao se fundirem, supostamente conformariam o conhecimento em sua versão mais elevada. É essa pretensa fusão entre filosofia e história que se apresentaria de modo exemplar na obra de R. G. Collingwood. Em um artigo de 1952, intitulado “On Collingwood's Philosophy of History”, Strauss expõe pela primeira vez as principais teses de Collingwood apresentadas em *The Idea of History*, obra publicada em 1946. Segundo Strauss, a obra do britânico é autorreferida como um “ensaio em filosofia da história”, a qual “[...] implica necessariamente uma ‘filosofia completa concebida desde um ponto de vista histórico’, o que leva, portanto, a uma compreensão inteiramente nova da filosofia” (Strauss, 1952, p. 559).

[...] Sempre se admitiu que o tema central da filosofia é a questão sobre o que é o homem, e que a história trata do conhecimento sobre o que os homens fizeram; mas agora tem-se realizado que o homem é aquilo que ele pode fazer,

e ‘a única indicação sobre o que o homem pode fazer’ é aquilo que ele tem feito; então, ‘a chamada ciência da natureza humana ou da mente humana transforma-se em história’. A filosofia da história é idêntica à filosofia como tal, a qual tornou-se radicalmente histórica: ‘a filosofia como disciplina separada é liquidada ao ser convertida em história’. (Strauss, 1952, p. 560)

Para pensadores historicistas como Collingwood, o filósofo, ao dar-se conta da relatividade e historicidade de seu objeto precípua – qual seja, a natureza do homem ou da mente humana -, transforma-se necessariamente em “filósofo da história”. Trata-se da novidade de uma “inquirição filosófica sobre a própria natureza da história, um tipo de conhecimento especial com um tipo especial de objeto”; e, nesse sentido, o entendimento da filosofia como disciplina autônoma em relação à história seria, na verdade, nada além de uma ideia possível levada a efeito no contexto dos “graves” e compreensíveis “defeitos do pensamento do passado” (Collingwood *apud* Strauss, 1952, p. 560).

Para Strauss, veremos que Collingwood mantém tal visão porque ainda estaria, inadvertidamente e malgrado desejasse o contrário, sob a influência de um poderoso preconceito inerente ao pensamento historicista, qual seja, “a crença moderna no progresso” ou “a crença na superioridade do pensamento do presente” em relação ao pensamento do passado (Strauss, 1952, pp. 561-562). Ao mesmo tempo, de modo paradoxal, Collingwood sustentaria a crença na igualdade de todas as épocas históricas. Na visão de Collingwood, o presente é o que determina e legitima a interpretação do passado e o que porventura virá no futuro de modo algum desqualificaria a investigação presente,

uma vez que “o presente não teria nenhum padrão mais elevado do que ele próprio” (Strauss, 1952, p. 562).

Collingwood admite que cada época deve buscar sua própria compreensão da história, pois cada época é relativa a um único ponto de vista possível, isto é, o ponto de vista presente, a partir do qual os fatos da história podem ser interpretados (Strauss, 1952, p. 562). Tendo em vista essa abordagem, o historiador do presente, ao estudar o pensamento do passado, apresenta-se necessariamente como um crítico. Para Collingwood, a mente do presente, ou a mente do historiador, é “autônoma” e senhora na sua própria casa, ela não pode compreender o pensamento do passado sem criticá-lo, isto é, sem transformá-lo em uma modificação do pensamento do presente. É nesse sentido que, segundo o britânico, “o historiador é mestre em sua própria casa; ele não deve nada ao cientista ou a qualquer outra pessoa, pois a ‘história comum’ contém filosofia dentro de si” (Collingwood apud Strauss, 1952, pp. 564-565). Em outras palavras, na visada historicista, a mente do presente é, por assim dizer, senhora da interpretação sobre o pensamento do passado, pois é ela que confere sentido a ele, criticando-o e transformando-o.

Ora, mas se o presente é o único ponto de vista possível, e no qual está dado o padrão mais elevado, é certo que o olhar sobre o pensamento do passado se apresenta já como um olhar marcado pela ideia segundo a qual todo pensamento é relativo à determinada época da história. Portanto, não é o caso de considerar que os pensadores do passado tenham dito a verdade, senão que disseram verdadeiramente o que podiam dizer, tendo em vista o contexto histórico no qual se situavam e no qual foi possível esse pensamento que se apresenta, em todo caso, como um pensamento relativo e “defectivo” desde o ponto de vista do presente (Strauss, 1952, p. 574). Nesse sentido,

Collingwood não seria capaz, de fato, de uma análise verdadeiramente crítica do pensamento do passado, uma vez que já parte de uma pressuposição sobre a superioridade do pensamento do presente. Fundamentalmente, Collingwood não teria sido capaz de alcançar o que seria a objetividade histórica do historiador.

Como se vê, Strauss coloca em evidência o caráter problemático das afirmações de Collingwood, sobretudo no que diz respeito à suposta competência do historiador do presente e da história científica, tal como descritas pelo britânico. Collingwood, ao endossar o preconceito historicista, não teria sido capaz de alcançar a exatidão histórica que ele mesmo reivindicava. Ao assentir sobre a superioridade do pensamento do presente, o britânico não pôde compreender o pensamento do passado do ponto de vista dos pensadores do passado e, assim, não parece compreender o que é, do ponto de vista dos antigos, a noção de história e a ideia de algo como uma consciência histórica.

Strauss nos chama a atenção para algumas passagens ambíguas formuladas pelo autor. Em um momento, por exemplo, Collingwood sugere que “o conhecimento histórico é uma invenção que tem lugar na Grécia”; em outra passagem, ele sustenta que “o pensamento grego é baseado em uma metafísica rigorosamente anti-histórica” e que os gregos não tinham uma consciência histórica tal como os pensadores do presente têm: “não era uma consciência de uma tradição milenar que molda a vida de uma geração após a outra em um caminho uniforme”, mas sim uma espécie de “consciência ingênua sobre mudanças catastróficas” (Collingwood *apud* Strauss, 1952, pp. 566; 570). Ainda em outra passagem, ele afirmaria o seguinte: “os gregos têm uma peculiar sensibilidade para a história”, pois viveram em épocas de mudanças catastróficas, rápidas e de grandes

proporções; porém, os gregos foram compelidos a considerar tais mudanças como “ininteligíveis”, consideravam “a história não como ciência, mas como um agregado de percepções” (Collingwood *apud* Strauss, 1952, p. 568).

Como podemos supor, na perspectiva straussiana, tal interpretação sobre os antigos é completamente errônea ou equivocada. Strauss argumenta que os gregos tinham, sim, essa referida consciência histórica de tradições milenares, porém, eles acreditavam, “ou pelo menos Platão acreditou e sugeriu”, que os gregos eram bem “menos dominados por elas do que outras nações, porque eles viveram em meio a homens que tinham o hábito de questionar essas tradições, isto é, os filósofos” (Strauss, 1952, p. 570). Além disso, entre os gregos, mais do que entre outros povos, havia a consciência da “diferença essencial entre o ancestral e o bom”, de modo que não falamos apenas de uma consciência histórica sobre mudanças catastróficas, mas tão antes de uma consciência histórica “sobre mudanças para o melhor” e, inclusive, sobre “possibilidades” para o que seria um “progresso futuro” (Strauss, 1952, p. 570).

Collingwood não levaria em conta as observações acima, nem sequer faria alusão a elas. Para Strauss, o autor não foi capaz de perceber ou “nunca tentou entender a consciência histórica expressa no primeiro livro da *Metafísica*, de Aristóteles, por exemplo”; não compreendeu o que se expressa no pensamento de Platão na obra *A República*, “não entendeu a descrição da boa ordem social como descrição do modelo social verdadeiro, em referência ao qual todas as sociedades de todas as épocas e países deverão ser julgadas” (Strauss, 1952, p. 575). Bem ao contrário, o britânico entende que *A República* de Platão não é uma explicação acerca do imutável ideal da

vida política, mas sim do ideal grego tal como Platão o recebeu e o interpretou” (Strauss, 1952, p. 575).

Collingwood, portanto, não teria sido capaz de alcançar, em toda sua extensão, as consequências da diferença que o pensamento do passado estabeleceria entre o ancestral e o bom. Se acolhemos sua posição, temos de dizer que se trata de uma diferença imaginária, possível em função do contexto histórico do homem grego. É por pensar assim que ele sugere que a “forma da *polis*” não é, como Platão poderia ter pensado, o único ideal de sociedade humana possível para homens inteligentes. A filosofia de Platão “não é algo eternamente estabelecido no céu e eternamente considerado, por todos os bons estadistas de qualquer época e país, como o objetivo de todos os seus esforços”; a *polis* ideal, tal como Platão a descreveu, “não poderia ser um ideal em absoluto, trata-se apenas do ideal da sociedade humana tal como esse ideal foi concebido pelos gregos da época de Platão” (Collingwood *apud* Strauss, 2016, p. 36).

De acordo com a visada historicista de Collingwood, cada época tem essa espécie de quadro histórico de referências, a partir do qual se determinam as questões do pensamento humano, e cada aspecto das questões, tanto as perguntas como as respostas, é dado por uma grade de referência que se altera ao longo do tempo. Collingwood chamará esse quadro de referências de “pressupostos absolutos” (Collingwood *apud* Strauss, 2018a, p. 154). Nesse sentido, Platão e Hobbes, por exemplo, a partir de contextos históricos distintos, tinham cada um uma paisagem específica a partir da qual foram possíveis as perguntas e respostas que determinaram seus pressupostos absolutos. Se os limites do pensamento humano estão emoldurados pela história, Platão e Hobbes lidavam com coisas distintas; um falava sobre a *polis* grega, o outro sobre o Estado moderno, não havendo aí nenhuma

questão de caráter imutável que atravessaria o pensamento desses dois eminentes filósofos políticos.

Com efeito, segundo Collingwood, seria um “erro vulgar” pensar que os problemas da filosofia são “eternos” ou que “diferentes filósofos tiveram diferentes respostas para a mesma questão”; tal pensamento seria uma espécie de “miopia histórica” (Collingwood *apud* Strauss, 2018a, p. 151). Se é assim, chegamos a uma afirmação importante: “todo pensamento humano, finalmente, reside sobre pressupostos absolutos, os quais diferem de época histórica para época histórica, e a respeito dos quais a questão sobre verdade ou inverdade não pode ser levantada” (Strauss, 2018a, pp. 154-155). Chegamos ao ponto de considerar que “o único conhecimento objetivo de caráter filosófico é aquele sobre a série de pressupostos absolutos discerníveis na história”, e isso nos leva, “é claro”, a considerar que “não pode haver uma ética ou teoria política propriamente”, pois agora já se sabe que essas dependem de “questionáveis pressupostos absolutos” (Strauss, 2018a, p. 155).

Em última análise, chegamos ao ponto no qual paira a ideia de que “a questão da boa sociedade”, por exemplo, “deve ser rejeitada em função do caráter essencialmente histórico do pensamento humano” (Strauss, 1988b, p. 26). No entanto, ao supormos que tal questão possa ser rejeitada, isto é, ao obscurecermos a nossa capacidade racional de falar sobre o bom e o melhor em detrimento do ruim e do pior, perdemos, pois, a capacidade de reconhecer o que há de permanente nas questões mais importantes, perdemos, finalmente, a capacidade de asseverar um juízo sobre o nosso próprio tempo. Ademais, como já vimos, vale mencionar que o perigo da adesão à tese historicista já se provou quando vimos pensadores e

intelectuais darem “as boas-vindas” ao “grande evento de 1933” como algo “destinado” (Strauss, 1988b, p. 27).

Seja como for, a visada historicista da qual Collingwood é partidário só se sustentaria mediante uma total incompreensão do pensamento do passado. Em primeiro lugar, o que se nota é que os historicistas terminariam por desconsiderar uma premissa das mais importantes para o pensamento antigo, aquela segundo a qual conhecer a mente humana é algo de fundamentalmente diferente do conhecimento da história da mente humana. Nesse sentido, Collingwood rejeita o pensamento do passado como não verdadeiro em um aspecto decisivo, ao sugerir que conhecer a mente humana é conhecer sua história.

Como Strauss argumenta, é preciso ponderar que, se o britânico estivesse realmente em busca da “objetividade histórica”, estaria “preparado para considerar como possível que o pensamento do passado seja superior ao pensamento do presente em um aspecto decisivo”, que o pensamento do passado possa ser “verdadeiro” no que diz respeito à diferença entre “conhecer o pensamento humano” e “conhecer a história do pensamento humano” (Strauss, 1952, pp. 576; 585). Em outras palavras, se Collingwood tivesse levado a sério a reivindicação da exatidão histórica, teria percebido as limitações da visada historicista, uma vez que tal visada não admite a possibilidade de que os pensadores do passado tenham veiculado um ensinamento verdadeiro.

Como vimos, a radicalidade e o caráter pervasivo da visada historicista impõem a Collingwood, necessariamente, a ideia segundo a qual o pensamento do passado é já um pensamento “defeituoso” no aspecto que tange à consciência acerca da historicidade de todo pensamento humano e da transitoriedade das

questões com as quais se depara. Desse ponto de vista, então, o pensamento do presente e sua consciência histórica representariam um verdadeiro progresso intelectual em relação ao pensamento do passado. Eis aí o preconceito historicista em sua transparência, o qual impede o autor de, efetivamente, alcançar o que seria a objetividade da ciência histórica e “reencenar”, afinal, tal como ele pretendia, o pensamento do passado (Strauss, 1952, p. 575).

A atitude de Collingwood em direção ao pensamento do passado foi a de um “expectador que assiste, desde o lado de fora, a relação entre o pensamento passado e seu tempo” (Strauss, 1952, p. 575). Collingwood, por fim, ao aderir ao preconceito historicista, cometeria erros similares aos que criticava em seus contemporâneos, positivistas e realistas de Cambridge e Oxford. Collingwood terminará repetindo, com outra roupagem, por assim dizer, a mesma atitude dogmática que critica, isto é, a mesma atitude de uma crença dogmática na supremacia do pensamento científico moderno. Fundamentalmente, aos olhos de Strauss, o autor britânico faria a aposta em uma crença dogmática na história. Assim, ao elevar o estatuto da história em prejuízo da filosofia, Collingwood se desqualifica para compreender o pensamento do passado e as questões do pensamento do passado tal como foram compreendidas pelos pensadores do passado, pois, como vimos, é certo que entre esses há uma diferença fundamental entre filosofia e história, e a filosofia está em um patamar mais elevado no que diz respeito ao conhecimento dos assuntos humanos. Collingwood se equivoca, pois não é capaz de alcançar, em primeiro lugar, a compreensão sobre o que é a filosofia em suas origens e o que são os problemas fundamentais com os quais a filosofia lida. De fato, o preconceito historicista obscurece a capacidade de reconhecer tais problemas como problemas.

Finalmente, chegamos ao estágio em que nos tornamos necessitados de estudos históricos. Diferentemente dos homens de outras épocas, nós, estudiosos da filosofia, nos vemos mais necessitados da história para compreender o que é a atividade filosófica e o que são os problemas fundamentais. Strauss nos explica:

A história assume um significado filosófico para os homens que vivem em uma época de declínio intelectual. Estudar os pensadores do passado tornou-se fundamental para os homens que vivem em uma época de declínio intelectual, porque este é o único modo praticável com o qual poderiam recuperar o entendimento apropriado acerca dos problemas fundamentais. (Strauss, 1952, p. 585)

Como sugere a passagem acima, é preciso levar em conta que a necessidade filosófica da história é algo circunscrito a uma época específica; portanto, não se trata de asseverar que a filosofia essencialmente necessite da história. Estudos históricos acerca dos pensadores do passado são necessários em nosso tempo para que possamos outra vez compreender o pensamento do passado tal como ele se compreendia e, então, compreender o que são os problemas fundamentais que mantêm sua identidade, a despeito de mudanças históricas. Na condição em que estamos, isto é, situados em meio à tendência historicista que pervade o pensamento contemporâneo, temos de recorrer aos estudos históricos para outra vez observar a “objetividade histórica” possível (Strauss, 2016, pp. 52-57). Nesse sentido, à primeira vista, a conclusão de Collingwood sobre a necessidade da história é, em parte, correta; porém, o que daí se segue é questionável.

Nós, homens modernos, certamente precisamos da história para entender nossa sociedade. Todos os conceitos modernos são essencialmente conceitos derivados: precisamos da história. Esse é o ponto forte dos livros de Collingwood. Mas Collingwood tira disso a conclusão de que somos mais sábios do que os livros anteriores, e essa conclusão não é garantida. A compreensão histórica não prova em si mesma e de modo algum um progresso do pensamento. A compreensão histórica pode muito bem servir para ascendermos a um nível de compreensão humana mais natural, [o nível encontrado] em sociedades mais simples, ou seja, no passado. Eu sugeriria que o que indiquei aqui me parece ser uma compreensão histórica do historicismo, olho por olho (essa é a expressão adequada?). Bem, certamente o historicismo deve ser entendido historicamente. (Strauss, 2016, p. 62)

Como se nota, malgrado os esforços de Collingwood, o britânico é um historicista e, como tal, não parece ter sido capaz de livrar-se da crença no progresso inexorável. Collingwood ainda sustentaria a crença na superioridade fundamental do pensamento moderno em relação ao pensamento do passado (Strauss, 2016, p. 90). Assim, embora tenha percebido corretamente que os pensadores do presente necessitam da compreensão histórica, ele cai em falso ao assumir que o *insight* sobre essa necessidade representaria um progresso em qualquer sentido filosoficamente relevante. O historicismo, ao ser entendido adequadamente desde a perspectiva histórica, como sugere Strauss, nos levaria exatamente à compreensão de sua limitação:

Assim, enquanto nós, homens modernos, em virtude desse ‘progresso’, necessitamos de estudos históricos para ver novamente as fundações ocultas de nosso pensamento, isso não foi assim em todas as épocas. Em outras palavras, o fato de que precisamos – nós precisamos – da fusão entre filosofia e história não significa por si só que nosso pensamento é superior ao pensamento do passado, no qual tal fusão não era necessária e nem mesmo possível. (Strauss, 2018a, p. 148)

Mais uma vez, muito embora Collingwood perceba a necessidade da história e do conhecimento histórico para a compreensão sobre a nossa situação atual, ele erra ao assentir que o pensamento atual é superior ao pensamento do passado. O britânico erra ao assentir que o pensamento do passado, necessariamente, é já um pensamento “defeituoso”, uma vez que faltaria a ele a consciência acerca do caráter histórico de todo pensamento e da transitoriedade de todas as questões. O autor chega a admitir que “o entendimento apropriado sobre os problemas fundamentais foi perdido”, mas se equivoca ao apresentar essa perda, de início, “como um progresso” (Strauss, 1952, p. 586). Ademais, se é verdade esse progresso, Strauss argumenta, deveríamos aceitar, como Collingwood parece fazê-lo, a ideia segundo a qual a história, embora possa nos prover com exemplos sobre ações morais, não pode nos oferecer regras para o agir, uma vez que, evidentemente, todos os eventos históricos são irrepetíveis e não há fundamento moral que não esteja encapsulado por um contexto histórico específico. Novamente, ao aderir à tese historicista, devemos aceitar a impossibilidade da ética ou da filosofia política propriamente ditas e, mais do que isso, devemos apresentar essa aceitação como um progresso do pensamento humano.

No entanto, como vimos até aqui, aceitar tal impossibilidade não é, para Strauss, algo necessário. Muito ao contrário, o autor põe à prova a tese historicista. Em um primeiro momento, vimos que a premissa básica do historicismo leva a efeito uma compreensão inadequada acerca do pensamento do passado tal como o pensamento do passado se compreendia. Em um segundo momento, observamos que a tese historicista está exposta a uma contradição evidente. Ao afirmar que todo pensamento humano é relativo a uma época histórica, o historicismo professa uma tese que tem o caráter de tese universal (Strauss, 2018a, p. 165). Assim, aceitar o historicismo é duvidar dele.

Nesse sentido, também Collingwood não é capaz de esquivar-se do seu próprio veredicto. Para o britânico, o *insight* mais fundamental possível é o *insight* sobre o caráter histórico de todo pensamento, o *insight* de que todo pensamento humano é baseado em pressupostos absolutos; desse modo, poderíamos dizer que a tese historicista “é um pressuposto absoluto sobre pressupostos absolutos”, e pressupostos absolutos não podem ser verdadeiros ou falsos, mas “o pressuposto absoluto sobre pressupostos absolutos é verdadeiro” (Strauss, 2018a, p. 162). Ora, evidentemente, tal pensamento é insustentável. Como se nota, o historicista não consegue explicar a sua própria tese sem contradizê-la, não consegue evitar o fato de sua afirmação apresentar um caráter trans-histórico ou universal.

Com efeito, o historicista não pode escapar disso; “ninguém pode escapar disso”, dirá Strauss; “coloquialmente falando, pode-se dizer, não se pode fugir da razão” e a simples prova disso é que “no fim nós não podemos fugir de fazer asserções universais, mesmo que a gente as complete com algumas perguntas e tudo mais, isso não afeta a situação fundamental” (Strauss, 2018a, p. 165). Para Strauss, os pensadores do passado sabiam disso, eles sabiam que não podemos

deixar de lado, por exemplo, a questão da boa sociedade ou da sociedade mais justa; sabiam que “a questão sobre a vida boa não pode ser simplesmente substituída pela questão ‘o que eu devo fazer aqui?’” (Strauss, 2018a, p. 159).

No entanto, na visão de historicistas como Collingwood, “a questão dos fins em sua universalidade simplesmente desaparece diante da preocupação com a situação na qual você age” (Strauss, 2018a, p. 159). Então, resta a questão: a interpretação historicista é correta? Essa visada sobre a historicidade dos pressupostos absolutos é uma interpretação correta? Em outras palavras: “a aquisição desse sexto sentido, o sentido histórico, é um enriquecimento do entendimento do homem ou é um corretivo para os defeitos peculiares do pensamento moderno”? (Strauss, 2018a, p. 161).

Segundo Strauss, a resposta que se segue é que o historicismo não se apresenta como uma interpretação mais adequada do que a interpretação pré-historicista; de fato, o historicismo apresentaria algo como uma constrição do horizonte do pensamento humano, impondo-nos o desafio de sua superação. No entanto, o historicista radical não se deixaria impressionar com a perspectiva de que o historicismo possa ser substituído no devido tempo pela negação do historicismo; muito ao seu modo, “ele está certo de que tal mudança equivaleria a uma recaída do pensamento humano em sua mais poderosa ilusão”; assim, o historicismo só prospera mediante o fato de que ele se isenta inconsistentemente de seu próprio veredicto; a tese historicista é, afinal, “autocontraditória ou absurda” (Strauss, 1999, p. 25).

Por fim, então, o historicismo radical nos impõe o desafio de pôr à prova sua validade. Como se viu, a pertinência do historicismo se limitaria a uma correção de possíveis erros do pensamento moderno,

mostrando-nos a necessidade que nós contemporâneos temos dos estudos sobre as origens e as fundações do pensamento do presente. O historicista falha ao asseverar a necessidade essencial da história, entendendo a consciência dessa necessidade como representativa de um nível mais elevado do conhecimento humano. Na visão de Strauss, tal necessidade da história não é essencial e sim accidental. Nesse sentido, o historicismo deve servir para esclarecer algo sobre a situação intelectual do nosso próprio tempo, mas não deve ser acolhido de imediato, pois tal visão, no fundo, sustenta-se como um preconceito e um dogma.

Ao suspendermos o preconceito historicista nos colocamos dispostos a aprender e compreender o que são as questões fundamentais do homem; nos colocamos livres para compreender o que significa, por exemplo, do ponto de vista do pensamento do passado, a questão sobre a boa vida ou sobre o melhor e mais justo ordenamento político. Nessa livre investigação, nos colocaríamos outra vez à caminho da filosofia, e se a filosofia é possível, também o são a filosofia política e a ideia original do direito natural. Em uma passagem de *On Tyranny*, diz Strauss:

A filosofia, no significado original do termo, nada mais é do que conhecimento da própria ignorância. [...] O que Pascal disse com uma intenção antifilosófica sobre a impotência do dogmatismo e do ceticismo é a única justificação possível da filosofia, que, como tal, não é dogmática nem cética, muito menos 'decisionista', mas zetética (ou cética, no sentido original do termo). A filosofia como tal nada mais é que a genuína consciência dos problemas, i. e., dos problemas fundamentais e abrangentes. É impossível pensar acerca desses problemas

sem se inclinar para uma ou outra das poucas soluções típicas. Porém, na medida em que não há sabedoria, mas apenas busca da sabedoria, a evidência de todas as soluções é menor que a evidência dos problemas. Consequentemente, um filósofo deixa de ser filósofo no momento em que sua 'certeza subjetiva' quanto a uma solução torna-se mais forte do que sua consciência do caráter problemático dessa solução. Neste momento, nasce um sectário. (Strauss, 2000, pp. 196-197)

As considerações acima seriam suficientes para justificar a filosofia política contra os ataques do historicismo. Em síntese, a crítica straussiana indica que o historicismo, ainda que nos sirva em determinado aspecto, pode ser rejeitado em um aspecto fundamental, pois é capaz de obscurecer nossa compreensão sobre o pensamento do passado sobre as questões fundamentais divisadas nas origens da filosofia política. O historicismo – que em seus disfarces esconderia a preguiça intelectual, o dogmatismo e o sectarismo – se apresentaria, afinal, como uma interpretação inadequada acerca da atividade filosófica e dos problemas fundamentais do homem, ainda que tenha se apresentado, em um primeiro momento, como ferramenta útil.

Considerações finais

Leo Strauss nos oferece uma interpretação bastante original sobre o pensamento moderno. No centro de sua leitura sobre as ondas da modernidade, visualizamos a crítica ao fenômeno do historicismo e a denúncia acerca da necessidade de retomar em questão o estatuto do conhecimento histórico, ou, em outras palavras, retomar a relação que se estabelece entre história e filosofia, entre o particular e o universal, entre o contingente e o permanente. Como notou Carlo Altini, a crítica de Strauss ao historicismo toma um lugar de destaque ao levarmos em conta a discussão filosófica em torno das várias tentativas contemporâneas de “redefinição da relação entre a mudança e a permanência, entre particularismo e universalidade, entre tradição e verdade” (Altini, 2006, p. 48).

Como se viu, o confronto com o historicismo nos obriga a considerar de forma detalhada as origens da filosofia e as origens da noção de história, ou o momento inaugural no qual teria sido possível uma interpretação alternativa sobre o que podemos chamar de a “experiência da história” e a “experiência da filosofia”. A interpretação pré-historicista nos apareceria exemplarmente ilustrada por Platão. No âmbito da investigação acerca do melhor ordenamento político, com o auxílio do mito da caverna, Platão nos indicaria aí os limites do que seria o conhecimento histórico ou os limites da própria experiência histórica, em face ao caráter distintivo do conhecimento filosófico, um conhecimento mais elevado e marcado pela inclinação natural do pensamento humano em direção àquilo que pode ser

compreendido como permanente ou trans-histórico, transsocial e transreligioso.

Os filósofos pré-historicistas seriam aqueles que não se detêm diante da constatação primeira acerca da particularidade, da diversidade e transitoriedade dos valores e crenças ao longo da história dos diferentes povos em diferentes lugares. Do ponto de vista dos pensadores do passado, tal constatação funciona, na verdade, como o impulso decisivo para o conhecimento filosófico, uma indicação clara da necessidade e pertinência da filosofia política. Em contrapartida, porém, do ponto de vista dos pensadores historicistas, a constatação da diversidade e transitoriedade dos valores e crenças não é o impulso para a filosofia política, mas sim a sentença ou o *insight* decisivo segundo o qual a filosofia política tal como pensada pelos pensadores do passado é algo de impossível ou absurdo.

A partir desse estado de coisas, Strauss nos encaminha ao confronto com o historicismo em toda sua profundidade, sugerindo a reabertura da chamada “querela entre antigos e modernos” e a necessidade de investigação acerca das origens históricas da tradição e do pensamento historicista, suas bases e fundações, bem como acerca das origens históricas do pensamento pré-historicista que a ele se contrapõe. No horizonte dessa disputa, e em uma primeira aproximação, vimos Strauss se posicionar contrário ao historicismo e em favor do racionalismo clássico. O pensamento pré-historicista nos ofereceria uma compreensão mais adequada acerca da diferença essencial entre a noção de história e o significado da atividade filosófica, bem como acerca da relação que se estabelece entre a cidade e a filosofia, entre a experiência da contingência histórica e aquilo de atemporal que o pensamento humano é capaz de alcançar.

No entanto, mantendo o foco na argumentação e posição de Strauss, resta enfatizar que a crítica straussiana assume um caráter ambíguo e carrega consigo um aspecto ambivalente. Como se viu, embora a crítica de Strauss seja dura e contundente, podemos notar que Strauss parece conceder ao historicismo uma espécie de salvo-conduto ou a prerrogativa de um tipo de mal necessário em nosso tempo, um mal capaz de nos colocar a caminho de sua superação ou no caminho de volta em direção a uma interpretação adequada acerca da história e da filosofia política. Para Strauss, o historicismo contém em si mesmo os elementos necessários para sua superação, uma vez que nos orienta à exatidão histórica e a retomar a atenção para as origens históricas do pensamento ocidental e para a alternativa do pensamento antigo e pré-historicista, em cujo núcleo é possível a atividade da filosofia política e a pertinência das questões fundamentais do homem, a questão sobre o melhor modo de vida, sobre o melhor ordenamento político e sobre a *ideia* do direito natural.

Por um lado, o historicismo, como visão e tendência dominante, carrega consigo o perigoso preconceito da crença moderna no progresso e na superioridade do pensamento do presente sobre o pensamento do passado, um preconceito que obscurece nossa capacidade de interpretar adequadamente o pensamento do passado e de julgar nosso próprio presente histórico. No entanto, se o historicismo se mostra um preconceito e um perigo a ser superado, por outro lado, é a própria inspiração do historicismo de tipo radical que carrega consigo o impulso fundamental para essa superação, pois deixaria ver o horizonte no qual nos defrontamos com a relatividade de todas as tradições, o mesmo horizonte que outrora estabeleceu aquela atmosfera de ignorância natural possível entre os gregos, uma atmosfera na qual todas as tradições são colocadas em xeque e a

partir da qual é possível pensar acerca do conhecimento da natureza das coisas políticas e acerca das questões fundamentais do homem.

Com efeito, essa ambiguidade que perpassa a interpretação straussiana foi capturada de maneira eloquente por um de seus leitores mais atentos e argutos: Claude Lefort. Vale a pena reter a seguinte observação de Lefort:

Estranha é, todavia, a combinação de dois enunciados, os quais Strauss não ignora que possuem uma significação bem diferente: ‘Perdemos todas as tradições que muito simplesmente tinham autoridade’ e ‘Perdemos o nomos que nos dava com autoridade a direção a seguir’. Ele próprio não chamara, por diversas vezes, a atenção para o fato de que a filosofia política nasceu na Grécia de um abalo das tradições? (Lefort, 1999, p. 280)

Conforme a suspeita de Lefort, podemos dizer que a interpretação de Strauss sobre o historicismo e sobre o fenômeno do “abalo e perda das tradições” assume um aspecto ambivalente. O historicismo afirmaria a relatividade das tradições e a ausência de padrões ou de uma autoridade capaz de orientar a ação. Ao compreender essa afirmação como um *insight* decisivo, o historicismo pretendeu-se como um pensamento mais avançado em direção a um novo projeto conscientemente elaborado pelo homem e seu poder de criação. Nesse sentido, o pensamento historicista falha ao tomar-se como mais avançado em relação ao pensamento do passado, pois isso não se provou a partir da análise filosófica. Todavia, justamente a afirmação da relatividade das tradições é, como se teria mostrado já ao pensamento grego, uma constatação primeira e mais evidente, algo que dá lugar ao impulso fundamental para a filosofia política e,

notadamente, para a consideração de algo como a *ideia* do direito natural.

Do ponto de vista dos pensadores pré-historicistas, dada a variabilidade e temporalidade das convenções, dos valores e dos dogmas públicos, apresenta-se ao pensamento humano a possibilidade de ascender a um conhecimento acerca da natureza das coisas políticas, um conhecimento em cujas bases repousa a ideia de que o pensamento humano não está encapsulado no tempo histórico específico ao qual pertence e desponta, mas é capaz de inclinar-se e orientar-se conforme um horizonte natural em que é possível um conhecimento de caráter transhistórico, isto é, a filosofia, bem como é possível a própria filosofia política ou o conhecimento da natureza das coisas políticas – conhecimento útil e necessário à manutenção da comunidade política, capaz de servir à educação moral e, em especial, à educação dos legisladores.

Seguindo as pistas oferecidas pela leitura de Claude Lefort, a ambiguidade que perpassa a crítica straussiana ao historicismo nos remeteria de imediato à interpretação de Strauss acerca das ideias de Nietzsche, o grande expoente do historicismo de tipo radical, e de Maquiavel, o grande iniciador e fundador da filosofia política moderna. Como aponta Lefort, somos remetidos à própria ambiguidade que perpassa a interpretação de Strauss acerca dessas duas figuras “diabólicas” da história do pensamento moderno ocidental, as quais, como vimos, tomam lugar de destaque na reflexão straussiana acerca do historicismo (Lefort, 1999, p. 281).

De fato, a interpretação de Strauss sobre o historicismo radical e, especialmente, sobre Nietzsche, nos causa enorme embaraço. Por um lado, Strauss acusa Nietzsche de ser a mais “importante fonte do existencialismo” e aquele que pavimenta o caminho para os perigos

do historicismo radical (Strauss, 2017, p. 2). No entanto, por outro lado, Nietzsche é o grande crítico da modernidade, do igualitarismo e do ideal de progresso; Nietzsche é aquele que teria procurado uma saída para o relativismo, sendo capaz de visualizar e propor, ao seu modo, um retorno da história à natureza e àquela atmosfera que reinava entre os grandes filósofos da antiguidade.

Na visão de Strauss, na tentativa deste retorno, o próprio Nietzsche estaria “no caminho para a restauração do direito natural”, uma atitude que se distingue do “merohistoricismo” (Strauss, 2017, p. 3). Assim, de modo provisório, podemos dizer que as aporias em torno do historicismo parecem conectadas ao próprio caráter ambivalente que perpassa a interpretação de Strauss acerca de Nietzsche. Nietzsche é o pensador “diabólico” que abre o caminho para o historicismo radical existencialista e, em certo sentido, para as problemáticas experiências políticas do mundo contemporâneo, como o fascismo e o nazismo. Ao mesmo tempo, é também ele que nos abre o caminho para um retorno ao pensamento antigo e para uma restauração da categoria de natureza.

Como se sugere, Nietzsche estaria voltado à inspiração da filosofia pré-moderna e seu pensamento nos auxiliaria na tarefa de uma restauração da filosofia pré-historicista, notadamente, da filosofia platônica. Todavia, Strauss não deixa de observar que Nietzsche é ainda “um moderno, um homem honesto”, e, como tal, não se contentaria, por exemplo, em admitir a solução controversa para o problema do relativismo a partir da consideração da necessidade de um “não relativismo” como uma “mentira nobre”, algo semelhante ao que se poderia pensar a partir do ensinamento platônico (Strauss, 2017, p. 13). Diferentemente de Platão, Nietzsche encaminha um ligeiro deslocamento dessa compreensão e nos diz que o homem não

é capaz de viver sem uma “mentira fundamental” ou sem uma “ficção fundamental”; não se trata, portanto, da atitude moderada em relação ao lugar dos mitos edificantes para a manutenção da comunidade política, ou não se trata de resguardar, por exemplo, a ideia do direito natural na investigação sobre o melhor ordenamento político, mas, tão antes, tratar-se-ia da novidade de criar e trazer à luz uma nova ficção, um novo código de valores, um livre e consciente novo projeto para o homem.

De acordo com Strauss, não podemos deixar de perceber que Nietzsche nos conduz a inúmeras dificuldades, pois, muito embora nos oriente na retomada da perspectiva pré-moderna, Nietzsche adere a certas premissas fundamentais do pensamento moderno. Nietzsche estaria certo de que, por exemplo, o homem não tem uma natureza determinada, “não tem nenhum suporte na natureza”; ele se assemelha a uma “corda suspensa no abismo” e “o que ele é ou se tornará depende inteiramente de sua escolha e sua vontade”; ele está a meio caminho entre o “último homem” e o “superhomem”. Contudo, o homem, ao realizar sua escolha e sua vontade, põe-se a caminho da criação de um livre e novo projeto que poderia ser compreendido, ele mesmo, como expressão da própria natureza humana em seu *maximum*, como o vir a ser do superhomem, essa espécie de “César com a alma de Cristo” (Strauss, 2017, p. 26). Strauss parece, ao fundo, nos induzir ao questionamento: ora, estabelecer um *minimum* e um *maximum* do que pode o homem não é o mesmo que asseverar uma certa natureza humana determinada?

Aqui não podemos avançar sobre essa pergunta. O que podemos visualizar e apenas indicar, a título de um encaminhamento final dessa nossa incursão, é que, na visão de Strauss, o historicismo radical, resultado da inspiração de Nietzsche, serve a uma correção de

determinados preconceitos do pensamento moderno, serve, em última análise, a uma retomada da filosofia pré-moderna. Todavia, não deixa de saltar aos olhos o fato de que o historicismo de tipo radical termina por aderir a certos pressupostos modernos e, por fim, repete o gesto que inaugura a modernidade, que supõe a infinita maleabilidade do homem, o controle da natureza e, finalmente, a transformação da filosofia em uma atividade voluntarista e ativista, algo que faria da filosofia, por fim, mera ideologia.

Nesse sentido, o historicismo de tipo radical não parece levar em conta, em toda sua profundidade, o significado da filosofia tal como estabelecido pelo pensamento pré-moderno, isto é, a filosofia como o modo de vida excelente que é essencialmente contemplativo e zetético; de mesma maneira, o historicismo não parece compreender o significado pré-moderno da atividade da filosofia política, cujos limites são dados pelo conflito essencial estabelecido entre a filosofia e a cidade, uma tensão que nos orienta a uma compreensão mais abrangente acerca da natureza das coisas políticas e das questões fundamentais do homem, orientando-nos, por conseguinte, a uma apresentação política e moderada da filosofia perante a opinião pública.

De acordo com a interpretação straussiana, por fim, o historicismo expressa a tendência mais pervasiva entre a intelectualidade contemporânea, uma tendência que se ancora no pressuposto de que a natureza não opera como o referencial mais elevado capaz de nortear o pensamento humano acerca das coisas políticas, referencial esse que não é estabelecido pelos deuses ou pelos homens. Na perspectiva historicista, a natureza revelar-se-ia historicamente e à disposição do homem, à disposição de seu poder de criação. O historicismo, de um modo ou de outro, de fato,

terminaria por recusar a inspiração normativa original da filosofia política clássica, terminaria por obscurecer a ideia do direito natural e a diferença essencial entre natureza e convenção, entre filosofia e história, entre filosofia política e ideologia política, ou ainda, entre filósofos e mestres de retórica, entre os que são sábios e os que são eruditos.

Em síntese, a crítica de Strauss ao historicismo se configura, por um lado, como uma crítica direta e explícita. Contudo, por outro lado, ela apresenta nuances mais sutis que nos enredam em uma série de dificuldades, restando evidente a necessidade de aprofundarmos nossos estudos sobre o autor. Seja como for, vimos de que maneira a crítica ao historicismo nos possibilita um acesso privilegiado à reflexão filosófico-política de Strauss, nos servindo como uma instigante introdução à história da filosofia política, tal como o controverso e fascinante filósofo a interpreta e apresenta.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- Strauss, L. (1989a) *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press.
- _____. (2014a) Conspectivism. In: Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. et alii (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- _____. (2014b) Exoteric Teaching. In: Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. et alii (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- _____. (2016) *Historicism and Modern Relativism*. Edited and Introduction by Nasser Behnegar. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Acesso em 12 jan. 2021.
- _____. (1997a) A Giving of Accounts. In: Strauss, L. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Edited with an Introduction by Kenneth Hart Green. New York: State University of New York Press.
- _____. (2014c) *Natural Right (1962)*. Edited and with an introduction by Svetozar Minkov. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/>

- [audio-transcripts/courses-audio-transcripts/](#). Acesso em 24 mar. 2021.
- _____. (1999) *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1952) On Collingwood's Philosophy of History. *The Review of Metaphysics*, Vol. V, No.4, p. 559-586.
- _____. (2017) *On Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2018a) *On Political Philosophy: Responding to the Challenge of Positivism and Historicism*. Edited by Catherine Zuckert. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2000) *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojeve Correspondence. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1988a). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2006) Reason and Revelation. In: Meir, H. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- _____. (2014d) Religious Situation of the Present. Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. et ali (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- _____. (2014e) *Seminar on Giambattista Vico*. Edited by Wayne Ambler. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Acesso em 15 fev. 2021.

- _____. (1997b) *Spinoza's Critique of Religion*. Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1984) *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1978a) *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2002) *The Early Writings (1921-1932)*. Translated and Edited by Michael Zank. New York: State University of New York.
- _____. (2014f) *The Intellectual Situation of the Present*. Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. et alii (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- _____. (1996) *The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis*. Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1989b) *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (1978b) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2018b) *Historicism*. In: Strauss, L. *Toward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946*. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018b.
- _____. (1988b) *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fontes secundárias

- Adverse, H. (2016) Hannah Arendt, Leo Strauss e a filosofia política. *Revista Estudos Filosóficos*, n. 17, p. 46-59.
- Altini, C. (2006) Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano. *Interpretation – A Journal of Political Philosophy*. Vol. 34, p. 47-66.
- Audi, R. (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. C. (1993) *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Behnegar, N. (2003) *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2016) Preface. In: Strauss, L. *Historicism and Modern Relativism*. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Acesso em 12 out. 2022.
- Bignotto, N. (2006) *Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bloom, A. (1974) Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973. *Political Theory*, vol. 2, n. 4, p. 372-392.
- Brague, R. (1998) Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy. *Poetics Today*, V. 19, no. 2, p. 235-259.
- Burns, T. W. et ali (Ed) (2015) *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*. Boston: Brill Academic Publishers.
- Burnyeat, M. F. (1985) Sphinx without a Secret. *The New York Review*, n.30, pp. 30-36.
- Chacón, R. (2014) On a Forgotten Kind of Grounding: Strauss, Jacobi, and the Phenomenological Critique of Modern Rationalism. *The Review of Politics*, vol. 76, no. 4, pp. 589-617.

- _____. (2010) Reading Strauss from the Start: On the Heideggerian Origins of Political Philosophy. *European Journal of Political Theory*, n. 9 (3), pp. 287-307.
- Culp, J. F. (2015) 'On Collingwood's Philosophy of History' and 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy'. In: *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*. Edited by Timothy W. Burns. Boston: Brill Academic Publishers, pp. 149-167.
- Deutsch, K. L.; Murley, J. A. (1999) *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Donato, M.; Nosetto, L. (2014) *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón – entre Escila y Caribdis*. Bogotá: Universidad Libre.
- Drury, S. B. (2005) *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave Macmillan.
- Frankel, S. (2014) Spinoza's Critique of Religion: Reading the Low in Light of the High. In: Yaffe, M. D.; Ruderman, R.S. (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- Frazer, M. L. (2006) Esotericism Ancient and Modern: Strauss contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing. *Political Theory*, Vol. 34, n.1, pp. 33-61.
- Febvre, L. (1936) De Spengler a Toynbee: quelques philosophies opportunistes de l'histoire. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 43, no. 4, p. 573-602.
- Friedländer, S. (2012) *A Alemanha Nazista e os Judeus: os anos de perseguição*. Vol. I. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Gildin, H. (1989) Introduction. In: Strauss, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Edited with Introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne University Press, pp. vii-xxiv.
- Gogarten, F. (1968) Between the Times. In: Robinson, J. M (Ed.). *The Beginnings of Dialectical Theology*, Vol. 1. Richmond: John Knox Press, pp. 277-280.

- Gordon, P. E. (2010) *Continental Divided: Heidegger, Cassirer, Davos*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Green, K. H. (1993) *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. New York: State University of New York Press.
- Gunnel, J. G. (1978) The Myth of Tradition. *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 1, pp. 122-134.
- Haynes, S. R. (1991) 'Between the Times': German Theology and the Weimar 'Zeitgeist'. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. Vol. 74. N.1. p. 9-44.
- Heidegger, M. (1972) *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. In: Heidegger, M. *Frühe Schriften*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- _____. (2002) A questão da técnica. In: Heidegger, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. (2010) *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70.
- _____. (1978) *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2015) *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hilb, C. (2016) *Abismos de la modernidad: Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2012) *Leo Strauss: el arte de leer*. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke e Spinoza. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Iggers, G.G. (1995) Historicism: the History and Meaning of the Term. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1, pp. 129-152.
- _____. (1983) *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Janssens, D. (2008) *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*. New York: State University of New York Press.

- _____. (2014) The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi, and the pantheism controversy. In: Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- Keedus, L. (2015) *The Crisis of German Historicism: the Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kennington, R. (1981) Strauss's Natural Right and History. *The Review of Metaphysics*, vol. 35, n. 1, pp. 57-86.
- Lampert, L. (2013) *The Enduring Importance of Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. Strauss's Recovery of Esotericism. In: Smith, S. B. et ali. (Eds.) (2009) *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefort, C. (1999) *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Lilla, M. (2010) Reading Strauss in Beijing. *The New Republic*, December 17, s/p.
- Löwith, K. (1946) Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. *Les Temps Modernes*, n^o14, pp. 343-360.
- Major, R. (2013) *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading "What is Political Philosophy?"* Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2005) The Cambridge School and Leo Strauss: texts and Context of American Political Science. *Political Research Quarterly*, Vol. 58, No. 3, pp. 477-485.
- Mcbryde, D. (2023) Leo Strauss by David McBryde. Disponível em: <https://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm>. Acesso em fev. 2023.
- Meinecke, F. (1943) *El historicismo y su genesis*. Trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. México: Fondo de Cultura Economica.

- Melzer, A. M. (2014) *Philosophy between the Lines: the Lost History of Esoteric Writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Mendes, E. O. (2023) *Crítica da modernidade e filosofia política: Leo Strauss e a querela entre os antigos e os modernos*. 243f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF, Niterói.
- _____. (2017) Nietzsche e Leo Strauss: perspectivismo moral e pensamento político. *Revista Ágora Filosófica*. No. 1, pp. 76-90.
- Myers, D. N. (2003) *Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nietzsche, F. (1980) *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Translated, with an Introduction by Peter Preuss. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Norton, A. (2004) *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven and London: Yale University Press.
- Oliveira, R. R. (2017) Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss. *Dissertatio*, n. 46, p. 27-55.
- _____. (2012) Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político. In.: Cardoso, D. (org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, p. 23-42.
- _____. (2020) The Subversion of Ancient Thought: Strauss's Interpretation of the Modern Philosophic Project. *Manuscrito, Rev. Int. Fil.* Campinas, v. 43, n. 3, pp. 1-54.
- Pangle, T. (2006) *Leo Strauss: an Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Pelluchon, C. (2014) *Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment*. Trad. Robert Howse. New York: Suny Press.

- Pocock, J. G. A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Prado, H. A. (2019) Genealogia do historicismo e a hermenêutica de Leo Strauss. *Investigação Filosófica*. Macapá, v. 10, n. 1, pp. 127-139.
- Rollandi, I. (2020) El origen de la filosofía en ‘Derecho Natural e História’ de Leo Strauss. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 9, n. 17, pp. 86-118.
- Scholtz, G. (2011) O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. Trad. Pedro Spinola Pereira Caldas. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 4, n. 6, pp. 42-63.
- Schröder, W. et alii (Ed.) (2015) *Reading between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Sampaio, E. (2012) Niilismo e política em Leo Strauss. *Revista Trans/Form/Ação*. V. 35, n.1, pp. 115-136.
- Sheppard, E. (2006) *Leo Strauss and the Politics of Exile: the Making of the Political Philosopher*. Massachusetts: Brandeis University Press.
- Silva, I. C. (2022) *Teoria política: filosofia ou história? Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo*. 108f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis.
- Smith, S. B. (1997) ‘Destruktion’ or Recovery? Leo Strauss’s critique of Heidegger. *The Review of Metaphysics*. Vol. 51, No. 2, pp. 345-377.
- _____. et alii (Ed.). (2009) *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, S. B. (2009) Philosophy as a Way of Life: the Case of Leo Strauss. *The Review of Politics*. Vol. 71, no. 1, pp. 37-53.

- Spengler, O. (1982) *A decadência do ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*. Edição condensada por Helmut Werner. Tradução Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Tanguay, D. (2018) Breaking Free from the Spell of Historicism. In: Strauss, L. *Toward Natural Right and History. Lectures and essays by Leo Strauss, 1937-1946*. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2007) *Leo Strauss: an Intellectual Biography*. New Haven: Yale University Press.
- Tarcov, N. (1983) Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. *Polity*, Vol. 16, no. 1, pp. 5-29.
- Troeltsch, E. (2001) The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics. In: Gierke, Otto F. *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*. Vol I, Translated by Ernest Barker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Velkley, R. (2011) *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wang, T. (2012) Leo Strauss in China: a New Dialogue between West and East. *Claremont Review of Books*, vol. XII, n. 2, s/p.
- Ward, J. F. (1987) Political Philosophy and History: the Links between Strauss and Heidegger. *Polity*, V. 20, n. 2., pp. 273-295.
- Weil, E. (1947) Le cas Heidegger. *Les Temps Modernes*, v. 2, n. 22, p. 128-138.
- Weng, L. (2015) The Straussian Reception of Plato and Nationalism in China. *The Comparatist*, vol. 39, p. 313-334.
- Widmaier, C. (2002) Leo Strauss: sens historique et pensée de la tradition. *Esprit*, n. 289 (11), p. 32-48.
- Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. (Eds.). (2014) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. London: Palgrave Macmillan.
- Zuckert, C.; Zuckert, M. (2014) *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. (2006) *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

