

U F *m* G UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IZABELLA CORRÊA MAGALHÃES COUTINHO

Leo Strauss e a crítica ao historicismo: uma introdução à filosofia política a partir da perspectiva straussiana

Belo Horizonte
2023

IZABELLA CORRÊA MAGALHÃES COUTINHO

Leo Strauss e a crítica ao historicismo: uma introdução à filosofia política a partir da perspectiva straussiana

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, enquanto requisito para obtenção do grau de mestre em Filosofia.
Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Belo Horizonte
2023

100 Coutinho, Izabella Corrêa Magalhães.
C8711 Leo Strauss e a crítica ao historicismo [manuscrito] : uma
2023 introdução à filosofia política a partir da perspectiva
straussiana / Izabella Corrêa Magalhães Coutinho. - 2023.
141 f.
Orientador: Helton Machado Adverse.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Ciência política – Filosofia – Teses.
3. Strauss, Leo, 1899-1973. 4. Historicismo - Teses.
I. Adverse, Helton Machado. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**LEO STRAUSS E A CRÍTICA AO HISTORICISMO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA POLÍTICA A P
DA PERSPECTIVA STRAUSSIANA**

IZABELLA CORRÊA MAGALHÃES COUTINHO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 07 de julho de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador (UFMG)

Prof. Newton Bignotto de Souza (UFMG)

Prof. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ)

Belo Horizonte, 07 de julho de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Richard Romeiro Oliveira, Usuário Externo**, em 10/07/2023, às 11:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 10/07/2023, às 11:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Newton Bignotto de Souza, Professor Magistério Superior - Voluntário**, em 10/07/2023, às 11:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2434990 e o código CRC A80C5871.

AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento deste trabalho de pesquisa foi possível graças ao financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Agradeço aos contribuintes, ao CNPq e em especial a todo o corpo docente, técnicos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Ao professor Helton Machado Adverse, o meu sincero agradecimento pela infinita paciência na orientação deste trabalho. Sou grata por todo o aprendizado ao longo dos mais excelentes cursos ministrados pelo professor e ao longo do período de estágio docência, experiências fundamentais do meu processo de formação.

Agradeço também aos meus familiares, à minha companheira e aos amigos e amigas que me suportaram até aqui.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo apresentar a crítica do filósofo Leo Strauss (1889-1973) ao fenômeno do historicismo. Nesta apresentação, cumpre observar como o problema do historicismo é capaz de funcionar como o fio condutor para uma introdução à história da filosofia política tal como interpretada por Strauss. Em um primeiro momento, o presente texto observou como o tema do historicismo, e notadamente o que se chamou a crise do historicismo alemão do século XIX, configura-se como a herança de Strauss e a provocação para uma virada hermenêutica original em direção aos grandes textos da filosofia política clássica. Em um segundo momento, foram explicitados os contornos da definição do historicismo proposta por Strauss e os elementos que poderiam compor o quadro de uma genealogia straussiana do historicismo, tal como sugerida por Strauss em sua obra mais difundida: *Natural Right and History* (1953). Em um terceiro momento, o trabalho apresentou ainda as principais características do historicismo de tipo radical, observou o lugar de destaque reservado a Nietzsche, e reuniu a crítica de Strauss àqueles que seriam os dois exemplares mais emblemáticos do historicismo radical, a saber, Martin Heidegger e o britânico R.G. Collingwood. A partir dessa exposição, por fim, o trabalho procurou evidenciar o caráter ambíguo que perpassa a crítica straussiana ao historicismo. Veremos que Strauss nos apresenta uma crítica contundente, mas, em um sentido paradoxal, Strauss também atribui ao historicismo um valor e concede a ele certa importância.

Palavras-chave: Leo Strauss; historicismo; filosofia política; modernidade.

ABSTRACT

This dissertation aims to expose and present the critique of the German-American philosopher Leo Strauss (1889-1973) to the phenomenon of historicism. In this presentation, it should be observed how the problem of historicism is able to function as the guiding thread for an introduction to the history of political philosophy as interpreted by Strauss. At first, this text observes how the theme of historicism, and notably, what was called the crisis of nineteenth-century German historicism, configures itself as the Strauss's heritage and the provocation for an original hermeneutic turn towards the great texts of classical political philosophy. In a second moment, the text indicates the contours of the definition of historicism proposed by Strauss and the elements that could compose the framework of a Straussian genealogy of historicism, as suggested by Strauss in his most widespread work: *Natural Right and History* (1953). In a third moment, the present work also presents the main characteristics of radical historicism, noting the prominent place reserved for Nietzsche, and bringing together Strauss's criticism of those who would be the two most emblematic examples of radical historicism, namely, Martin Heidegger and the British R.G. Collingwood. Finally, based on this exposition, the work tried to demonstratethe ambiguous character that permeates Strauss's critique of historicism. As will be explained, we will see that Strauss presents a forceful and scathing criticism of historicism, but, in a paradoxical sense, he attributes a value to historicism and grants it a certain importance.

Key-words: Leo Strauss; historicism; political philosophy; modernity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1	19
A HERANÇA DE STRAUSS: HISTORICISMO E FILOSOFIA POLÍTICA	
1.1. A crise do historicismo alemão e o jovem Strauss	19
1.2. Da teologia política à filosofia política: a virada hermenêutica de Strauss	40
CAPÍTULO 2	63
O FÊNOMENO DO HISTORICISMO: SUAS BASES E SUA GÊNESE	
2.2. O que é o historicismo?	63
2.3. A genealogia straussiana do historicismo	84
CAPÍTULO 3	105
O DESAFIO DO HISTORICISMO RADICAL	
3.1. O historicismo radical e o exemplo de Heidegger	105
3.2. O exemplo de R.G. Collingwood	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

Ao abordarmos a história da filosofia, é comum ouvir 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 quase absoluto sobre Heidegger de boa parte dos professores de Ética e Filosofia Política. Evidentemente, ao nos aproximarmos do pensamento heideggeriano, somos levados ao questionamento em torno daquilo que se convencionou chamar a “questão Heidegger” ou o “caso Heidegger”¹. Como compreender o fato de que o maior pensador de uma época – e junto dele, é verdade, boa parte da academia alemã² - tenha dado as boas-vindas a um projeto político que levou a efeito a experiência do terror em uma escala sem precedentes? Afinal, como 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 XX³, parece possível encontrar elementos que nos ajudam a modular a abrangência e pertinência dessas perguntas. É possível dizer que, para Leo Strauss, um alemão e judeu erudito, estudioso da filosofia e, especialmente, 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. Strauss foi criado em uma família judia que mantinha alguma ortodoxia religiosa, frequentou o *Gymnasium Philipinum* em Marburgo e graduou-se no ambiente de

¹ Grosso modo, o “caso Heidegger” ou a “questão Heidegger” gira em torno da publicação do “Dossiê Heidegger” lançado pela revista francesa *Les Temps Modernes* em 1946, em um momento de grande agitação política e intelectual. 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*, e o de Eric Weil, justamente intitulado *Le cas Heidegger*. 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, dos trabalhos de Víctor Fariás, *Heidegger et le nazisme*, em 1987, e de Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*, em 2005. As referências bibliográficas completas são encontradas no final da dissertação.

² Como observa o historiador 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 o fez o professor de história antiga de Göttingen, Ulrich Karstedt, em 1934 (FRIEDLÄNDER, 2012, p. 90).

³ Como comenta Steven B. Smith: “Strauss é a figura central da revitalização da filosofia política do século XX” (SMITH, 2009, p. 1).

efervescência intelectual e política do período de Weimar. Em sua juventude, foi atuante entre o círculo dos movimentos sionistas, foi aluno e contemporâneo de Heidegger e já desde o exílio nos E.U.A, em 1938, viu o curso e os desfechos catastróficos do regime nazista de Hitler, em meio ao qual perderia a maior parte de sua família⁴.

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, Strauss foi a Friburgo ver Husserl e seu assistente Heidegger. Em 1970, 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, 1997, p. 460-461)⁵. Das aulas de Heidegger Strauss diz ter compreendido muito pouco, mas tinha a sensação de que Heidegger estava lidando com algo “importante para o homem enquanto homem”. Certa vez, julgou ter compreendido alguma coisa de sua interpretação acerca do começo da *Metafísica* (STRAUSS, 1997a, p. 461)⁶.

De todo modo, naquela altura na Alemanha, em 1922, Strauss nos diz que Heidegger lhe impressionara como nenhum outro de sua época; perto dele os maiores pareciam menores⁷. Talvez a impressão do jovem Strauss sobre Heidegger não fosse muito diferente da impressão de seus mais ilustres contemporâneos, como Carl Schmitt, Hannah Arendt, Jacob Klein, Karl Löwith e Hans-Georg Gadamer. Contudo, Strauss nos diz que em certo tempo passou a suspeitar 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

⁴ Sobre esses e outros dados da biografia de Strauss, ver especialmente o ensaio biográfico de David McBryde, “*Leo Strauss by David McBryde*”, disponível em: <<https://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm>>. Ver também a seção I do artigo de Allan Bloom, publicado em memória de Strauss: BLOOM, Allan. “Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973”. *Political Theory*, vol. 2, n. 4, 1974, pp. 372-392.

⁵ Diz Strauss: “After having received my Ph.D. degree (a disgraceful performance) in Hamburg I went to the University of Freiburg in 1922 in order to see and hear Husserl. I did not “derive great benefit from Husserl; I was probably not mature enough. My predominant interest was in theology: when I once asked Husserl about the subject, he replied, “If there is a datum ‘God’ we shall describe it.” In his seminar on Lotze’s Logic I read a paper in the first sentence of which the expression “sense perception” occurred. Husserl stopped me immediately, developed his analysis of sense perception, and this took up the rest of the meeting: at the end Husserl graciously apologized” (STRAUSS, 1997a, p. 460-461).

⁶ Cf. “I attended his lecture course from time to time without understanding a word, but sensed that he dealt with something of the utmost importance to man as man. I understood something on one occasion: when he interpreted the beginning of the *Metaphysics*. I had never heard nor seen such a thing such a thorough and intensive interpretation of a philosophic text” (STRAUSS, 1997a, p. 461).

⁷ Nos diz Strauss: “On my way home I visited Rosenzweig and said to him that compared to Heidegger, Max Weber, till then regarded by me as the incarnation of the spirit of science and scholarship, was an orphan child” (STRAUSS, 1997a, p. 461).

seu desvio para junto dos então chamados Nazis em 1933 (STRAUSS, 1997a, p. 461)⁸.

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, Strauss é convidado para um ciclo de conferências na *New School for Social Research* e, ao nos introduzir ao tema da conferência, menciona Heidegger *en passant* como exemplar de uma das três tendências que concorrem na atmosfera do pensamento contemporâneo, dividida entre modernos, ultramodernos e antimodernos. Na reflexão de Strauss, 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, p. 124-125)⁹. Para Strauss, esse 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 Strauss? Como o notável filósofo compreende o gesto historicista que tem em Heidegger um exemplo emblemático?

Considerando essas perguntas, o objetivo desta dissertação é reapresentar os contornos gerais da crítica straussiana ao fenômeno do historicismo. Nesse sentido, não se pretende aqui detalhar o diálogo entre Strauss e Heidegger¹⁰. Muito embora o nome de Heidegger seja incontornável ao abordarmos o pensamento de Strauss e sua crítica ao historicismo, segue-se a precaução de deixar Heidegger e a língua alemã, tanto quanto possível, um pouco mais à margem. O trabalho está voltado para a filosofia straussiana na 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 temático se explica por algumas razões. Em primeiro lugar, é preciso considerar que estamos diante de um grande filósofo ainda pouco estudado no

⁸ Cf. “What I could not stomach was his moral teaching. The key term is "resoluteness," without any indication as to what are the proper objects of resoluteness. There is a straight line which leads from Heidegger's resoluteness to his siding with the so-called Nazis in 1933. After that I ceased to take any interest in him for about two decades” (STRAUSS, 1997a, p. 461).

⁹ Diz Strauss: “(Bergson, Heidegger) believes that the break, effected by Descartes and his successors, whit the classical tradition was a decisive progress, and that a return to pre-Cartesian philosophy is impossible; but, they add, the break was not radical enough; they demand a new type of philosophy, based on a radical criticism of the Greek foundations of modern philosophy and modern science. This demand for a new philosophy, for a new type of philosophy, for a philosophy of the future was heard for the first time in the generation succeeding Hegel (Feurbach) – the ultra-modern ones” (STRAUSS, 2018b, p. 124-125).

¹⁰ Sobre o assunto, ver especialmente o livro de Richard Velkley, intitulado: *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy* (2011); e o artigo de James F. Ward, “Political Philosophy and History: The Links between Strauss and Heidegger”, *Polity*, v. 20, n. 2. Winter 1987, pp. 273-295.

Brasil. Como observa Hilail Gildin, quando nos aproximamos do pensamento de Strauss por meio de uma leitura atenta, pensamos que 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, como Platão, Maquiavel, Hobbes e Montesquieu” (GILDIN, 1989, p. vii)¹¹, completando-se a isso, podemos acrescentar, o fato histórico de ser contemporâneo de “catástrofes e horrores de uma magnitude até então desconhecida”¹².

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, a obra de Strauss desperta interesse crescente e é cada vez mais lida em países como Alemanha, França, E.U.A e China¹³. Além do reconhecimento do caráter original da reflexão do filósofo, tornou-se digno de nota o enorme fascínio que Strauss exercia sobre sua audiência. Strauss terminou por reunir em torno de si variados grupos de alunos e verdadeiros “discípulos” e “seguidores”, autodenominados “straussianos”, os quais, por sua vez, subdiviriam-se ainda em dissidências e confrontos internos (NORTON, 2004, p. 7)¹⁴.

Sobretudo após a morte de Strauss, em 1973, o nome do filósofo estaria atrelado a uma série de polêmicas envolvendo a atuação política de alguns dos muitos straussianos

¹¹ Cf. *Introduction. In: STRAUSS, L. An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays by Leo Strauss.* Edited with Introduction by Hilail Gildin. Detroit: Wayne University Press, 1989, pp. vii-xxiv.

¹² Faço referência a uma passagem do célebre ensaio “*Jerusalem and Atenas*”, no qual Strauss nos diz: “Catastrophes and horrors of a magnitude hitherto unknown, which we have seen and through which we have lived, were better provided for, or made intelligible, by both Plato and the prophets than by the modern belief in progress” (STRAUSS, 1984, p. 168).

¹³ No Brasil, o interesse no pensamento de Strauss é recente. Somente em 2009 nos apareceria uma obra de Strauss em língua portuguesa, com a tradução lusitana de *Direito Natural e História*, de Miguel Morgado, para a Edições 70. Em 2014, a Editora Martins Fontes também publica a obra, com tradução de Bruno Costa Simões, e somente em 2015 a Editora É Realizações passa a publicar outros títulos de Strauss. Uma pesquisa preliminar no repositório de teses da Capes mostra que ainda são poucas as dissertações e teses que abordam mais diretamente a reflexão de Strauss. No entanto, é importante salientar que vem crescendo o número de artigos publicados e o número de pesquisadores interessados em Strauss, algo que nos indica todo um campo de estudos em aberto. Nesse sentido, a dissertação que aqui se apresenta estabelece um diálogo especial com outros trabalhos recentemente apresentados, a saber, a dissertação de Igor Campos da Silva, intitulada “*Teoria Política: Filosofia ou História? Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo*” (2022) e a tese de Elvis de Oliveira Mendes, intitulada “*Crítica da Modernidade e Filosofia Política: Leo Strauss e a Querela entre os Antigos e os Modernos*” (2023).

¹⁴ Em relação ao impacto de Strauss sobre seus alunos e ao surgimento do fenômeno chamado “straussianism”, ver especialmente o primeiro capítulo do livro de Anne Norton intitulado “*Leo Strauss and the Politics of American Empire*”. 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 straussianas. 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 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, p. 6-7).

egressos das universidades americanas, em especial, da Universidade de Chicago, instituição onde Strauss fez carreira¹⁵. 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 hora¹⁶.

Para além das polêmicas envolvendo os leitores de Strauss, é preciso observar que sua própria reflexão carrega consigo ambiguidades que fariam dele, ainda em vida, uma figura das mais controversas. Nesse cenário, chama a atenção o fato de que Strauss esteve no centro de uma das grandes disputas teóricas do século XX, a saber, a disputa 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. Como se sabe, a partir de sua crítica direta à situação das Ciências Sociais e da Ciência Política no contexto acadêmico americano, Strauss estaria no centro de inúmeras polêmicas envolvendo sobretudo a influente escola de Cambridge de interpretação e os adeptos do chamado contextualismo linguístico, a partir da qual se projetam nomes como John Dunn, Quentin Skinner e John Pocock.

Como comenta Rafael Major, sobretudo a partir da publicação do artigo de Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, em 1969, um novo método de leitura se estabeleceria como hegemônico entre os estudiosos da história da filosofia política; trata-se de 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 são responsáveis por um novo método de leitura que se coloca contrário às leituras canônicas da tradição e inclui, especificamente, uma “ênfase na importância do contexto linguístico” e uma

¹⁵ 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, p. x- xi). Informações detalhadas sobre outros personagens straussianos da política americana podem ser encontradas na edição organizada por Kenneth L. Deutsch e John A. Murley, intitulada *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Em uma nota de rodapé (4) do 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; MURLEY, 1999, p. xiv).

¹⁶ Vale a pena destacar o comentário de Catherine e Michael Zuckert: “Em 1996 a revista americana *Time* chamaria Strauss de ‘um dos homens mais influentes na política americana’. Antes disso, Strauss foi identificado como particularmente influente na administração Reagan e na primeira administração Bush. No entanto, acredita-se que ele realmente se destacou no segundo governo Bush e, particularmente, na política externa desse governo, principalmente na Guerra do Iraque. Na discussão da guerra, tem sido quase impossível perder o ‘*Strauss-in-the-news*’. O *New York Times*, o *New Yorker*, o *Weekly Standard*, o *Wall Street Journal* e o *Atlantic Monthly*, para mencionar apenas alguns dos principais meios de comunicação, publicaram histórias sobre Strauss e sua suposta influência na administração do governo George W. Bush. A cobertura de Strauss também não se limita 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, 2006, p. 2).

“insistência sobre uma abordagem genuinamente histórica” dos textos clássicos (TARCOV, 1983, p. 5).

Nesse cenário, sugere Major, as ideias de Skinner, por exemplo, consolidariam-se na medida de um ataque direto e uma franca oposição à leitura e aos métodos interpretativos do então influente professor de Chicago, Leo Strauss¹⁷. 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 Strauss como um exemplar das leituras tradicionais e “ahistóricas” dos textos clássicos (MAJOR, 2005, p. 480). Segundo 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)¹⁸.

Nesse sentido, segundo Major, causa espanto a acusação de Skinner, por um lado, e a consideração de Strauss como um leitor inovador e não tradicional, por outro. Com efeito, na altura das críticas de Skinner, Strauss já consolidara uma interpretação totalmente original da história da filosofia política. Segundo Strauss, a leitura canônica e tradicional dos textos clássicos - incluindo aí a leitura historicista e contextualista em plena atividade entre os seus pares - apresentaria inúmeros aspectos problemáticos e erros metodológicos consideráveis, uma vez que tal interpretação 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 *Persecution and the Art of Writing*, publicado ainda na década de 1940, veremos Strauss apresentar as bases para a defesa de uma metodologia original que se propõe mais adequada do que as interpretações historicistas e contextualistas da época, pois levaria em conta o significado original 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

¹⁷Como observa Igor Campos da Silva, de fato, a disputa entre Leo Strauss e Quentin Skinner expressaria os polos da tensão que domina a ciência política anglófona do século XX, tratando-se, podemos dizer, da disputa entre um método hermenêutico experimental e um método herdado do historicismo (SILVA, 2022, p. 28-31).

¹⁸Nesse sentido, John Gunnell também lançaria uma crítica direta a Strauss em um artigo intitulado “*The Myth of the Tradition*”, publicado em 1978. Segundo Gunnell, Strauss é mais um típico exemplar daqueles que aderem ao chamado “mito da tradição”, isto é, em sua leitura e interpretação Strauss também assumiria “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”, aderindo, assim, ao tradicionalismo das leituras canônicas (GUNNELL, 1978, p. 122).

cifrada por entre as linhas do texto. Conforme Strauss, a proposta de uma hermenêutica mais adequada deve levar em conta o fato de que muitos pensadores do passado escreviam esotericamente, o que exigiria também a prática de uma leitura que pudesse romper a superfície do texto em direção às camadas mais profundas por entre as linhas e em direção ao verdadeiro ensinamento do autor.

Strauss sustenta que tal método deve levar em conta 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 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)¹⁹.

Como se nota, de saída, a tese de Strauss acerca do esoterismo marca o debate acadêmico americano de forma evidente, faz de Strauss alvo de inúmeras críticas e polêmicas e nos coloca diante de uma dificuldade adicional. Se assumimos a tese de Strauss 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 de Strauss, isto é, uma leitura por entre as linhas dos textos straussianos?

Como se sabe, tal questão é objeto de grande debate entre os comentadores de Strauss, um debate sobre o qual, contudo, não podemos nos concentrar aqui²⁰. Levando em conta a natureza introdutória deste trabalho, a metodologia adotada consiste em uma leitura

¹⁹ Cf. “The context in which a statement occurs, and the literary character of the whole work as well as its plan, must be perfectly understood before an interpretation of the statement can reasonably claim to be adequate or even correct. One is not entitled to delete a passage, nor to emend its text, before one has fully considered all reasonable possibilities of understanding the passage as it stands—one of these possibilities being that the passage may be ironic. If a master of the art of writing commits such blunders as would shame an intelligent high school boy, it is reasonable to assume that they are intentional, especially if the author discusses, however incidentally, the possibility of intentional blunders in writing. The views of the author of a drama or dialogue must not, without previous proof, be identified with the views expressed by one or more of his characters, or with those agreed upon by all his characters or by his attractive characters” (STRAUS, 1988a, p. 30).

²⁰ Laurence Lampert, em seu artigo *Strauss's Recovery of Esotericism*, defende, por exemplo, que Strauss, de fato, escrevia esotericamente e imprimiu em muitos de seus textos um caráter literário, o que implica que seu leitor deve também ser capaz de praticar a arte da leitura entrelinhas (LAMPERT, 2009, p. 63).

superficial de Strauss, isto é, uma leitura guiada, em primeiro lugar, pelas superfícies ou pelas linhas do texto straussiano tal como ele se apresenta, observando-se, porém, as recomendações do próprio Strauss: (i) é preciso cotejar passagens de textos diferentes e identificar similiaridades, contradições e ironias; e (ii) a leitura por entre as linhas é a prática de um método experimental, pode ser aplicada por leitores atentos sempre que for melhor fazê-lo do que não fazê-lo²¹. A metodologia do trabalho incluiu ainda a leitura e tradução de transcrições de cursos ministrados por Strauss, alguns publicados postumamente e outros não publicados, mas disponíveis na plataforma digital “*The Leo Strauss Center*”²².

Desse modo, observando-se as linhas do texto straussiano, bem como as formulações proferidas em sala de aula para uma audiência cativa de alunos, a proposta é evidenciar o que Strauss, de fato, disse àqueles que querem aprender sobre filosofia política. Nesse sentido, a razão central da escolha temática desta dissertação se evidencia. Do ponto de vista da abordagem aqui proposta, a compreensão sobre o que diz Strauss àqueles que são introduzidos à filosofia política passa necessariamente pela compreensão sobre a crítica straussiana ao fenômeno do historicismo. Como se nota, ao organizar os seus cursos de introdução à filosofia política ou de tópicos especiais da filosofia política, seja em seus ensaios ou em uma de suas obras mais difundidas, a saber, *Natural Right and History* (doravante *NRH*), publicada em 1953, Leo Strauss nos apresentaria, no centro de sua reflexão, uma crítica direta ao fenômeno do historicismo.

Como sugere Daniel Tanguay, “o problema do historicismo está no coração de *NRH*” e é o que pode nos conduzir ao núcleo do pensamento de Strauss como um todo (TANGUAY, 2018, p. 103)²³. De fato, de acordo com Nasser Behnegar, 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” percebem que a crítica de Strauss é “reveladora” e nos daria acesso ao núcleo de suas principais teses (BEHNEGAR, 2016, p. i). Também nesse sentido, o comentário de Carole Widmaier sugere que o tema do historicismo, em toda a sua amplitude, assume o

²¹ Strauss diz o seguinte: “It must, then, be considered possible that reading between the lines will not lead to complete agreement among all scholars. If this is an objection to reading between the lines as such, there is the counter-objection that neither have the methods generally used at present led to universal or even wide agreement in regard to very important points. (...) Reading between the lines is strictly prohibited in all cases where it would be less exact than not doing so. Only such reading between the lines as starts from an exact consideration of the explicit statements of the author is legitimate” (STRAUSS, 1988a, p. 30).

²² Na plataforma digital é possível encontrar um acervo de áudios e transcrição de aulas e cursos de Strauss. Ver em: < <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/> > .

²³ Cf. TANGUAY, D. “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, 2018, p. 102-121.

centro da reflexão de Strauss e sua compreensão é o que pode garantir a compreensão da crítica original de Strauss ao pensamento moderno como um todo (WIDMAIER, 2012, p. 26). De mesmo modo, seguindo o comentário de Isabel Rollandi, podemos dizer que ao tomarmos o problema do historicismo, tal como aparece em *NRH*, franqueamos 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, p. 87-88).

Seguindo essa abordagem, os capítulos a seguir pretenderam enfatizar que o tema do historicismo e, notadamente, o que se chamou de “a crise do historicismo alemão do século XIX” configuram-se como a herança que perpassa as reflexões de Strauss desde os primeiros escritos ainda na Alemanha, até os últimos cursos ministrados nos E.U.A.²⁴. Ao retomarmos, em linhas gerais, o que Strauss nos diz sobre o tema, deve ser possível evidenciar que o problema do historicismo funciona como um fio vermelho que atravessa a reflexão straussiana, da juventude à maturidade, garantindo aí a trama da história da filosofia política tal como apresentada pelo professor Strauss. Assim, a abordagem proposta nesta dissertação pretendeu evidenciar a maneira como Strauss, em diferentes momentos textuais, compreende e nos apresenta o fenômeno do historicismo em toda sua profundidade e extensão.

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)²⁵. 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

²⁴ Sobre a herança do historicismo na formação de Strauss, ver, especialmente, as seguintes referências: KEEDUS, L. *The Crisis of German Historicism: the early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press, 2015; e MYERS, D. N. *Resisting History: historicism and its discontents in german-jewish thought*. Princeton University Press, 2003.

²⁵ Como sugere Iggers, o termo historicismo 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).

historiografia escolar e da prática metodológica dos estudiosos das ciências humanas (IGGERS, 1995, p. 129-132).

Como veremos a seguir, Strauss aborda esses dois eixos principais e toma parte na discussão, nos apresentando, todavia, uma interpretação *sui generis* do fenômeno do historicismo. No primeiro capítulo da dissertação, veremos que o ambiente intelectual no qual Strauss prossegue sua formação é notadamente marcado pela atmosfera de um típico anti-historicismo. Nessa atmosfera, Strauss já elabora as bases de uma crítica contundente ao pensamento historicista moderno. Tal crítica inclui a denúncia do historicismo característico da intelectualidade de sua época e, mais especialmente, uma virada hermenêutica em direção aos grandes tomos da filosofia política clássica. Assim, tomando em outra chave de leitura os textos da tradição, Strauss, nos apresentaria o diagnóstico acerca da situação de quase morte da filosofia política no mundo contemporâneo. Na sugestão de Strauss, as razões para esse estado de coisas são dadas, em grande medida, pela predominância da tendência historicista.

Desse modo, o capítulo dois apresentou o itinerário traçado por Strauss na tentativa de compreender o que é o fenômeno do historicismo. Acompanhando as definições propostas por Strauss, foram evidenciados os momentos fundamentais que ilustram o que poderia ser a gênese, o nascimento e o desenvolvimento do historicismo até os dias de hoje. De acordo com Strauss, veremos que 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. Segundo Strauss, tal crise é gestada e apresentada pelos grandes filósofos exemplares da primeira e segunda ondas da modernidade: Maquiavel, Hobbes, Locke e Rousseau.

De acordo com Strauss, a segunda versão do historicismo diz respeito ao historicismo chamado “radical”; o historicismo radical é 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. Seguindo a trajetória straussiana, o capítulo três apresentou a perspectiva aberta por Nietzsche e os contornos do historicismo de tipo radical. Neste ponto, cumpre retornar ao exemplo do existencialismo de Heidegger, considerado por Strauss como o mais sofisticado exemplar do historicismo radical. Todavia, consideradas as dificuldades dessa abordagem, o capítulo privilegiou outro exemplar do historicismo radical, o britânico Robin Georg Collingwood, sobre o qual Strauss volta sua atenção mais direta em ocasiões textuais importantes. Por meio do exemplo de Collingwood, o capítulo explicita as principais características do historicismo radical, suas contradições, seus limites e os desafios que, na visão de Strauss, suscita a todo aquele que deseja se aproximar da filosofia política.

Strauss nos legou uma obra vasta que inclui livros, ensaios, artigos e transcrições de conferências e cursos ministrados ao longo de mais de trinta anos de carreira. Para o recorte aqui proposto, são consideradas as seguintes referências: o texto da conferência ministrada por Strauss em 1941, intitulada “*Historicism*”; a obra de Strauss, *Natural Right and History*, publicada em 1953; a transcrição do seminário intitulado “*Historicism and Modern Relativism*”, proferido em 1956; e a transcrição do curso ministrado por Strauss em 1965, editada por Catherine Zuckert e publicada recentemente sob o título: *On Political Philosophy - Responding to the Challenge of Positivism and Historicism* (2018). Além dessas referências centrais, são considerados ainda três dos ensaios mais conhecidos de Strauss: “*Political Philosophy and History*” (1949), “*What is Political Philosophy?*” (1959) e “*Three waves of Modernity*” (1960). Neste recorte, o trabalho concentra-se nas principais referências de Strauss sobre o tema do historicismo, sejam referências explícitas ou referências mais laterais e alusivas²⁶.

Por fim, à título de introdução, é preciso enfatizar que o texto em questão não tem o compromisso de uma análise ou avaliação acerca da adequação ou razoabilidade das teses straussianas. Não se sabe, por exemplo, se são corretas as interpretações de Strauss acerca de pensadores da envergadura de um Maquiavel, de um Hobbes, de um Rousseau ou de um Nietzsche, nem tampouco é possível tomar parte no debate entre os comentadores acerca das proposições originais de Strauss. De mesmo modo, não é possível aqui acompanhar a erudição de Strauss 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, por exemplo. A proposta mais modesta que aqui se realiza trata de explicitar as linhas gerais da crítica de Leo Strauss ao fenômeno do historicismo, uma representação que se pretende capaz de indicar a originalidade de Strauss e, finalmente, o caráter ambíguo que perpassa a crítica straussiana ao historicismo.

²⁶ Ao longo da dissertação, todas as citações e passagens do *corpus* straussiano são traduções da autora, optando-se, sempre que conveniente, pela apresentação das citações também no original.

CAPÍTULO 1

A HERANÇA DE STRAUSS: HISTORICISMO E FILOSOFIA POLÍTICA

1.1. A crise do historicismo alemão e o jovem Strauss

“É o destino da nossa geração estar entre os tempos. (...) Estamos situados no meio – em um espaço vazio. Não pertencemos nem a um [tempo] nem a outro”, escrevia o jovem teólogo alemão Friedrich Gogarten (1887-1968) no ano de 1920, em um ensaio intitulado “*Zwischen Den Zeiten*” (GOGARTEN, 1968, p. 277)²⁷. Como observa Liisi Keedus, em seu livro *The crisis of german historicism: the early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss* (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, Hannah Arendt, Leo Strauss 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, p. 14-15).

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 de jovens como Gogarten, 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

²⁷ Cf. GOGARTEN, F. “Between the Times”. In: Et al. *The Beginnings of Dialectical Theology*, Vol. 1. Edited by James M. Robinson. Richmond: John Knox Press, 1968, p. 277-280.

da Alemanha do período de Weimar (HAYNES, 1991, p. 11). De acordo com as observações de 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, de um modo geral, 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 literária²⁸.

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*²⁹. Para Spengler, grosso modo, assim como houve a decadência do mundo antigo, segue-se 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).

²⁸ 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.

²⁹ Segundo Spengler, em seu prefácio à primeira edição do Tomo 1, a versão inicial do livro já estava terminada quando eclodiu a Primeira Guerra, sendo o título fixado já em 1912. Os dois volumes da obra completa, no entanto, só foram publicados em 1924 (SPENGLER, 1982, p. 15). Em um comentário de 1936 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, p. 574-575). Ver: FEBVRE, L. “De Spengler a Toynbee - Quelques Philosophies Opportunistes De L’histoire”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 43, no. 4, 1936, p. 573-602.

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 texto 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. No diz Strauss:

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 sido 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 vôo. De que nós progredimos, é, quase na totalidade, a opinião dominante (STRAUSS, 2014f, p. 246)³⁰.

³⁰Cf. “Historical consciousness includes in itself the conviction that we stand at a higher stage of reflection than earlier human beings: we regard ourselves as having progressed. Now there are without question many men especially today who are of the opinion that our age is an age of decline. But precisely such men are mostly of the opinion that the character of decline of our time has its reason in our being too conscious, that in our time

Como Strauss sugere, embora Spengler nos fale de um declínio, não deixa 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, e isto é, 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, p. 40-41).

A partir do que se ilustra na perspectiva de Spengler, podemos dizer que dois aspectos 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, 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 pensar e agir sobre a vida presente e futura, devem nos levar agora ao momento onde 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”, por exemplo, 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 e de cada cultura, mas à resolução das questões do presente, dado aí o prenúncio e a 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

knowledge plays a role not allotted to it in healthy times; precisely such men usually believe that there are opportunities for coming to knowledge as there have never been before (Spengler); they are of the opinion that precisely because today it is twilight, the owl of Minerva could begin its flight. That we have progressed is quite the dominant opinion” (STRAUSS, 2014f, p. 246).

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 alemã, em especial, e a tradição da historiografia moderna, em geral, se mostravam ultrapassados.

O segundo 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, como se vê, o historicismo levado a seu termo nos conduz ao relativismo extremo. Da perspectiva historicista, por exemplo, não mais poderíamos falar de “validade 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). Como comenta Keedus, 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? Afinal, 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, ou da crise 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 histórico³¹.

³¹ Não por acaso, o diagnóstico de Troeltsch sobre a Alemanha dos anos 1920 será retomado por Leo Strauss logo na primeira página de sua obra mais consagrada, *Natural Right and History*, a propósito do comentário sobre a situação intelectual dos Estados Unidos da América nos anos 1950. Strauss faz referência direta a um ensaio de Troeltsch intitulado *The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics*. No ensaio ao qual Strauss se refere, Troeltsch nos oferece uma apresentação sobre as bases do historicismo alemão do século XIX.

Segundo a interpretação de Troeltsch, a particularidade do pensamento historicista emerge de certa concepção de individualidade que rivaliza com a 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, p. 211-214).

Segundo 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, 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” (*nachführend verstehen*), trata-se de

“ver ao invés de pensar” (TROELTSCH apud IGGERS, 1984, p. 193). Seja como for, 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, p. 193-194).

Ao lermos as indicações de Troeltsch e seguindo ainda o comentário de Keedus, podemos observar desde já que o texto de Troeltsch 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*³². 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 Heidegger, 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

³² Parte desta discussão seria rerepresentada por Heidegger em 1924, em um 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).

os acontecimentos, tendo como objeto último, portanto, o “quando” de uma existência humana, que 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).

Como vemos, Heidegger apresenta 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 da palavra “destino”³³.

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

³³ 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).

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 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 entredado para realizar (HEIDEGGER, 2010, p. 197).

A partir do horizonte de sua ontologia fundamental, vemos que, para Heidegger, 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 nos diz:

A essência da técnica moderna põe o homem a caminho do descobrimento 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 descobrimento. 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).

Como se lê, 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, 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, e em acordo com a interpretação de Strauss, 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 o 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”³⁴.

Em linhas gerais, na perspectiva 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, p. 8-10). Nietzsche diz mais:

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

³⁴ Ver: NIETZSCHE, F. *On the advantage and disadvantage of history for life*. Translated, with an Introduction, by Peter Preuss. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980.

degeneração, a própria história também se degenera (NIETZSCHE, 1980, p. 14).

Seguindo as formulações de Nietzsche, é possível dizer que 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, p. 10-11). O que Nietzsche 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, segundo Nietzsche, 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, p. 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 Strauss, 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, como vimos, atravessaria a obra dos mais diferentes pensadores, como Spengler, Troeltsch e, sobretudo, Heidegger.

A partir dessa breve exposição, 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 neste ambiente de um típico anti-historicismo, portanto, que o jovem judeu Leo Strauss prossegue sua formação acadêmica e conduz sua reflexão. Como se sabe, 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 observa Michael Zank (2002), no período em torno dos anos 1921, o jovem Strauss inegavelmente se vê sob a influência de diferentes grupos de pensadores, dentre os

quais se destacam, justamente, Troeltsch, Max Weber, Rudolf Otto, Cohen, Husserl, e, claro, podemos acrescentar, o jovem professor Heidegger (ZANK, 2002, p. 7)³⁵. Nesta altura, e não menos importante, destaque-se ainda a influência de autores como Schopenhauer e Nietzsche, e a presença poderosa e incontornável de Platão, esse filósofo que, ao que tudo indica, era quem verdadeiramente inspirava Strauss (STRAUSS, 1997a, p. 460)³⁶.

Como comenta Rodrigo Chacón (2014), interessa observar que 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 à efeito por Husserl e, podemos adicionar, posteriormente apropriada por Martin Heidegger (CHACÓN, 2014, p. 589-590)³⁷. Nesse sentido, e como indica Chacón, dois aspectos principais se apresentam: o primeiro é o fato de que Strauss estava interessado em Jacobi como um famoso crítico do Iluminismo, pois este teria realizado o “desafio de manter os olhos nos dois polos da vida humana, religião e governo”, os dois eixos centrais do interesse do jovem Strauss³⁸; o segundo diz respeito ao fato de que Strauss pôde ver 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).

Vale notar que neste 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, inspiração essa que não se podia vislumbrar diretamente no ambiente da escola de Marburgo. 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.

³⁵ Ver: *Introduction* by Michael Zank. In: STRAUSS, L. *The Early Writings (1921-1932)*. Translated and edited by Michael Zank. New York: State University of New York Press, 2002, p. 3-36.

³⁶ Em *A Giving of Accounts*, pouco tempo antes de sua morte, Strauss nos diz o seguinte: “In the *Gymnasium* I became exposed to the message of German humanism. Furtively I read Schopenhauer and Nietzsche. When I was sixteen and we read the *Laches* in school, I formed the plan, or the wish, to spend my life reading Plato and breeding rabbits while earning my livelihood as a rural postmaster” (STRAUSS, 1997a, p. 460).

³⁷ 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, marcando uma distinção entre aquilo que se convencionou chamar “filosofia analítica” e “filosofia continental” (GORDON, 2010, p. 1).

³⁸ 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: “It is the lot of the brave [or decent] man to explain his thoughts freely. He who does not dare to look directly at the two poles of human life, religion and government, is only a coward” (Cf. STRAUSS, 2014b, p. 275).

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 contradistinação 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:

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)³⁹.

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)⁴⁰.

Conforme o comentário de Chacón, ao introduzir de forma inédita o tema do nihilismo na discussão acerca do pensamento moderno e oferecer a ele uma resposta, Jacobi

³⁹ Cf. “The two parts of our essence, according to their specific structure, are the real mediators in regard to the specific realities, nature and God. The parallelism between these essential parts, in spite of the duality existing between them, is expressed in the doctrine that belief in God is an “instinct” and is as “natural” to the human being “as his upright position”. The meaning of “instinct” is extended in a manner analogous to the extension of the meaning of “belief”. For Jacobi, instinct is no longer limited to the realm of nature. It refers to the whole of human “nature”. Thus “human nature”, the essence (*Wesen*) and the fundamental urges of the essence – natural and religious instinct – are more comprehensive than nature in the strict sense. They are truly metaphysical. [...] Jacobi defends the possibility of an immediate experience of God as well as the possibility, based on this experience, of measuring all historical religions in terms of meaning and of truth itself” (STRAUSS, 2002, p. 56-57).

⁴⁰ De acordo com o comentário de Frederick Beiser, Jacobi lançaria luz sobre o fenômeno do nihilismo em sua dupla dimensão, epistemológica e ética, pois que o nihilista 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 nihilista desobriga a si mesmo em relação a todas essas pseudo-entidades”; tratar-se-ia, afinal, de um “egomaniaco que está convencido de que é Deus” (BEISER, 1993, p. 82-83).

estabeleceria aí as bases para o desenvolvimento da “resposta fenomenológica ao pensamento pós-kantiano”, resposta essa à qual, segundo ele, Strauss estaria dedicado naquela altura (CHACÓN, 2014, p. 592). De fato, como podemos observar, para o jovem Strauss, 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”, 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, p. 57-58)⁴¹.

Strauss teria notado que Jacobi, ao manter tal visão crítica, colocaria em cena a relevante defesa de uma concepção da razão mais aparentada aos clássicos, em oposição ao racionalismo moderno. Como sugere Chacón, aqui nos importaria notar 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, p. 591-592).

Aqui podemos reter apenas algumas indicações oferecidas pelo comentário de Chacón. A primeira delas é que, de fato, o trabalho de Strauss 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 moderna, bem como acerca da situação intelectual de seu tempo, em cujo centro instaura-se o fenômeno do historicismo. De mesmo modo, é a leitura sobre Jacobi que parece provocar e inspirar Strauss 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 marcará definitivamente uma das teses mais emblemáticas de Strauss. Nas palavras de Strauss:

⁴¹ Cf. “Jacobi agrees with naturalist philosophy. But his procedure is essentially different from attempts at causal explanation: he ventures upon a metaphysical substructure [*Seins-substanz*]. Jacobi regards instinct as a metaphysical principle, and can therefore also advocate transnatural modes of consciousness” (STRAUSS, 2002, p.56-57).

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)⁴².

Como podemos supor, neste ponto já estaríamos diante de formulações que serão desenvolvidas e darão sustentação a uma das teses mais controversas de Strauss, relacionada à redescoberta da técnica retórica da escrita esotérica e exotérica praticada pelos filósofos antigos. A partir do valioso auxílio de Lessing nos estudos de Strauss 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, como veremos, guiarão o filósofo em uma nova compreensão sobre a situação intelectual do seu tempo.

Aqui é preciso registrar que nos anos de 1922 e 1923, Strauss já tinha tomado aulas do professor Husserl e de seu jovem assistente Heidegger. Nesse sentido, podemos dizer que 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 das mais relevantes, as quais determinam sua interpretação acerca da história da filosofia política e do fenômeno do historicismo. Vejamos as palavras de Strauss:

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)⁴³.

⁴²Cf. "I began, therefore, a fresh study of the Theologico-Political Treatise. In this study I was greatly assisted by Lessing, especially his theological writings, some of them with forbidding titles. Incidentally, Lessing is also the author of the only improvised live dialogue on a philosophic subject known to me. Lessing was always at my elbow. This meant that I learned more from him than I knew at that time. As I came to see later, Lessing had said everything I had found out about the distinction between exoteric and esoteric speech and its grounds" (STRAUSS, 1997a, p. 462).

⁴³Cf. "Klein convinced me of two things. First, the one thing needed philosophically is in the first place a return to, a recovery of, classical philosophy; second, the way in which Plato is read, especially by professors of philosophy and by men who do philosophy, is wholly inadequate because it does not take into account the dramatic character of the dialogues, also and especially of those of their parts which look almost like philosophic treatises" (STRAUSS, 1997a, p. 462).

A partir de então, a dedicação de Strauss ao estudo e à leitura dos textos da tradição filosófica deveria satisfazer a necessidade de observar um tipo de estudo mais acurado, o que inclui especialmente as obras dramáticas de Platão. Já nessa altura, portanto, Strauss nos indicaria o carácter 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 concepção acerca da história.

Com efeito, anos mais tarde, em uma conferência proferida em 1941, Strauss vai sugerir que, de fato, esse é o aspecto verdadeiramente importante e mais decisivo daquilo que se chamou *la querelle des anciens et des modernes*, qual seja, o significado da noção de história e o significado da disputa entre história e filosofia, entre a moderna consciência histórica e uma consciência a-histórica pré-moderna. Uma disputa que, para Strauss, não foi decidida de fato ou, pelo menos, não em favor de quem se pensa. Strauss nos diz o seguinte:

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 carácter 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, p. 143-144)⁴⁴.

Como nos sugere a passagem acima, o jovem 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”. Para Strauss, se nós

⁴⁴ Cf. “The question as to whether the moderns are superior to the ancients, or the ancients are superior to the moderns, has again become a question, and even the most important question: for it concerns the approach to all philosophic questions, it concerns the method of a philosophic investigations. This questions has been the topic of a famous discussion at the end of the seventeenth and the begging of eighteenth century, of *la querelle des anciens et des modernes*. [...] That controversy, it was belivied, has been decided by “history” in favor of the moderns. But the veridict of history, i.e., of the public opinion of two centuries, is not decisive. Those who did not know it before can learn it today that the victorious cause is not necessarily the good cause. The question of the ancients and the moderns remains then an open question to which only a fool will offer a ready-made answer. To answer that question, and indeed to undestand what it means, we need historical studies: exact confrontations of the ancient and the moderns. I say exact confrontations, i.e., such confrontations as present the ancients from their point of view, and not from the modern point of view” (STRAUSS, 2018b, p. 143-144).

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, Strauss já aprendera algo com Lessing e Klein. Dessa interlocução e da busca por outro método interpretativo adequado resultam as proposições contidas no famoso ensaio *Persecution and the Art of Writing*, de 1941. No texto, Leo Strauss nos reapresenta aquela que seria a técnica literária própria praticada por muitos filósofos do passado, também conhecida, porém, negligenciada pelos filósofos modernos e seus críticos. Conhecer e reconhecer tal método é, para Strauss, o passo inicial e fundamental da investigação que se quer verdadeiramente histórica e filosófica. Segundo Strauss, a chamada escrita esotérica e exotérica configurava-se como um artifício retórico levado a efeito por filósofos do passado, a fim de engendrar uma dupla mensagem: uma de caráter exotérico verificada nas linhas do texto e outra de caráter esotérico apresentada por entre as linhas do texto. 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. Diz Strauss:

A expressão "escrever nas entrelinhas" indica o assunto deste artigo. 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, p. 24-25)⁴⁵.

⁴⁵ Cf. “The expression "writing between the lines" indicates the subject of this article. For the influence of persecution on literature is precisely that it compels all writers who hold heterodox views to develop a peculiar technique of writing; the technique which we have in mind when speaking of writing between the lines. [...] Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines. That literature is addressed, not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only. It has all the advantages of private communication without having its greatest disadvantage-that it reaches only the writer's acquaintances. It has all the advantages of public communication without having its greatest disadvantage-capital punishment for the author” (STRAUSS, 1988a, p. 24-25).

Como sugere o autor, ao longo da história do pensamento, 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 parece 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 do pensamento, 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.

Seja como for, na visão de Strauss, 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)⁴⁶.

De acordo com o interesse desta dissertação, 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. Para Strauss, 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, p. 30-32)⁴⁷. Segundo Strauss, a compreensão adequada sobre a prática da técnica do esoterismo é dificultada por certa 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

⁴⁶ Cf. “The views of the author of a drama or dialogue must not, without previous proof, be identified with the views expressed by one or more of his characters, or with those agreed upon by all his characters or by his attractive characters. The real opinion of an author is not necessarily identical with that which he expresses in the largest number of passages” (STRAUSS, 1988a, p. 30).

⁴⁷ Cf. “Any attempt to restore the earlier approach in this age of historicism is confronted by the problem of criteria for distinguishing between legitimate and illegitimate reading between the lines” (STRAUSS, 1988a, p. 30; p. 32).

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, Strauss avançará a ideia de que o artifício retórico em questão é congênito à própria 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 pública⁴⁸.

Segundo Strauss, em um primeiro plano, é preciso observar que o pensamento moderno e a atmosfera liberal terminariam por obscurecer tal estratégia literária a ponto de aceitar e cometer erros interpretativos consideráveis. Na visão de Strauss, o racionalismo clássico parece incluir um conhecimento basilar acerca do 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 uma harmonia perfeita 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 política⁴⁹.

Segundo 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” segundo o dogma de uma

⁴⁸ Sobre isso, Shadia Drury observa bem: “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). Ainda sobre o assunto, ver especialmente o artigo do professor Richard Romeiro Oliveira: “Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss”, In.: *Dissertatio*, n. 46, 2017, p. 27- 55.

⁴⁹ Essa observação alcança sua melhor expressão no trabalho monumental de Arthur M. Melzer, intitulado *Philosophy between the lines - The lost history of esoteric writing* (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*, Melzer 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).

superioridade do pensamento moderno em relação ao pensamento antigo, algo que, de todo modo, nos impede de 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)⁵⁰.

Como se vê, a ideia straussiana de um novo aparato metodológico necessário aos estudiosos da filosofia já se faz 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”*, Strauss 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)⁵¹.

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. De qualquer maneira, para o ainda jovem Strauss, 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

⁵⁰ Cf. “[...] Thus, what was primarily intended as a corrective for the modern mind, was easily perverted into a confirmation of the dogma of the superiority of modern thought to all earlier thought. Historical understanding lost its liberating force by becoming historicism, which is nothing other than the petrified and self-complacent form of the self-criticism of the modern mind” (STRAUSS, 1988, p. 158).

⁵¹ Cf. “We must avoid by all possible means the adolescent sentimentality that, trusting in the inner sincerity of its own tendency, dispenses with the articulation of a “word”, a reason, a justification – in our case: a Zionist justification. It was thought that by heaping upon for years, to the point of nausea, “personal encounters” [*Erlebnisse*] and “confessions” [*bekanntnisse*], one could make us forget that there is such a thing as critique. We ourselves were temporarily confused, but now we unambiguously profess the spirit of sobriety as opposed to that of pathetic declamation. “Belief” may still be decisive, yet belief is no oracle but is subject to the control of historical reasoning” (STRAUSS, 2002, p. 66).

de serem “antimodernas”, o que precisamente permite que as enquadremos como “intra-modernas” (STRAUSS, 2002, p. 65-66)⁵². Para Strauss, há, portanto, algo em comum entre o pensamento moderno e a crítica da modernidade.

A partir da passagem acima, vemos que a crítica de Strauss parece ressoar como uma reconsideração sobre seu próprio trabalho progressivo, o que inclui sua dissertação sobre Jacobi. Como se nota, na altura do seu trabalho de dissertação, o próprio Strauss 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 Strauss rejeitaria algo de seu trabalho de dissertação, referindo-se a ele como uma “performance vergonhosa” (*a disgraceful performance*) (STRAUSS, 1997a, p. 460). Assim, interpretando a crítica de Jacobi ao pensamento moderno de Spinoza, 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, p. 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 de Janssens:

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).

Seguindo o comentário de 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

⁵² Cf. “[...] To be sure, both of this attitudes are modern, even though they are antimodern, which is precisely what renders them inner-moderns” (STRAUSS, 2002, p. 65-66).

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 de Strauss 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 Spinoza e Jacobi, mas dos mais diferentes críticos da modernidade contemporâneos de Strauss.

Nessa altura, Strauss já parece nos colocar diante da problematidade 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 para Strauss, 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. Assim, de saída, vemos que, para Strauss, 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.

1.2. Da teologia política à filosofia política: a virada hermenêutica de Strauss

Após as breves indicações sobre os elementos fundamentais que, segundo Strauss, 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. Em um primeiro momento, como indicado anteriormente, Strauss 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 tal qual Strauss sugere:

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)⁵³.

⁵³ Cf. “We are compelled to distinguish political philosophy from political theology. By political theology we understand political teachings which are based on divine revelation. Political Philosophy is limited to what is accessible to the unassisted mind” (STRAUSS, 1988b, p. 7).

Como foi dito, 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 às discussões mais efervescentes da cena de Weimar, Strauss atua como um jovem escritor freelancer em publicações de jornais e revistas alemãs. Como nos indica 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”, levando a efeito uma crítica original acerca da questão dos judeus na Europa e acerca da situação intelectual dos principais movimentos sionistas da juventude alemã (ZANK, 2002, p. 13-14). O jovem Strauss, portanto, é quem nos apresentaria uma interpretação mais original sobre a relação entre o judaísmo e a cultura europeia no contexto entre-guerras, professando desde já aquele espírito de sobriedade, ou aquela espécie de “chamado para a independência”, como sugeriu 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 contexto e nesse espírito de precaução e independência filosófica, Strauss se volta 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. Seguindo Strauss, 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 judia 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 filosófico-histórica da Bíblia” (STRAUSS, 1997b, p. 15)⁵⁴.

É o estudo sobre Spinoza, portanto, que parece conduzir Strauss a uma reconsideração atenta acerca das principais disputas teóricas do seu tempo. Strauss só poderia se decidir entre os sionismos político e cultural, o assimilacionismo ou a ortodoxia religiosa se compreendesse o que, de fato, diz Spinoza, esse filósofo 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)⁵⁵.

Como observa o comentador Steven Frankel, embora Strauss não nos apresente uma definição precisa sobre o que é exatamente o “dilema teológico-político” e o que nele constrange o jovem Strauss, podemos nos fiar a uma explicação provisória, levando em conta a própria substância da obra de Spinoza (FRANKEL, 2014, p. 34). A questão 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, p. 34-35). Pode-se dizer que a questão envolve a discussão fundamental acerca da origem 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 é 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

⁵⁴ Cf. “Vague difficulties remained like small faraway clouds on a beautiful summer sky. They soon took the shape of Spinoza—the greatest man of Jewish origin who had openly denied the truth of Judaism and had ceased to belong to the Jewish people without becoming a Christian. It was not the “Godintoxicated” philosopher but the hard-headed, not to say hard-hearted, pupil of Machiavelli and philologic-historical critic of the Bible. Orthodoxy could be returned to only if Spinoza was wrong in every respect” (STRAUSS, 1997b, p. 15).

⁵⁵ Ainda no prefácio à tradução inglesa, Strauss escreve: “This study on Spinoza’s *Theological-Political Treatise* was written during the years of 1925-1928 in Germany. The autor was a young Jew born and raised in Germany who found himself in the grip of theological-political predicament” (STRAUSS, 1997b, p. 1).

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, p. 261-262). Como nos explica 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 esta 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, p. 272-273)⁵⁶.

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, nos dirá Strauss. E mais:

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)⁵⁷.

Como vemos, ao admitir que, de fato, 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 a Strauss abraçar a ortodoxia ou professar um ateísmo convicto. Todavia, não podemos dizer que é este o caso. Como nos sugere Hilb e em acordo com o interesse desta dissertação, vale enfatizar que Strauss não se detém frente à crise da razão e sua

⁵⁶ Os grifos são da autora e as aspas vão nas palavras do próprio Strauss, extraídas do prefácio de 1962 para a edição em inglês de *Spinoza's Critique of Religion*; Cf. STRAUSS, 1997b, p. 28.

⁵⁷ Cf. “One is tempted to say that mockery does not succeed the refutation of the orthodox tenets but is itself the refutation. The genuine refutation of orthodoxy would require the proof that the world and human life are perfectly intelligible without the assumption of a mysterious God; it would require at least the success of the philosophic system: man has to show himself theoretically and practically as the master of the world and the master of his life; the merely given world must be replaced by the world created by man theoretically and practically” (*Preface*, STRAUSS, 1997, p. 29).

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 de Spinoza à religião - bem como a própria interpretação que o jovem Strauss havia realizado nos anos 1930 - , estaria também envolta pela premissa segundo a qual um retorno ao racionalismo pré-moderno é impossível. Tal premissa, Strauss sugere, é sancionada 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)⁵⁸.

Com efeito, em um texto de 1929, intitulado *Conspetivism*, Strauss nos diz 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 chegado ao “estágio mais alto de consciência” em relação a uma consciência pré-moderna ou a-histórica. Vejamos as palavras de Strauss:

Conspetivismo, 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 conspctivismo 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).⁵⁹.

Como vemos, Strauss coloca em foco a perspectiva de caráter historicista que estaria por detrás disso que ele chamou “conspetivismo”, 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 Strauss utilizar o termo historicismo de modo explícito, o vocábulo “*conspetivism*” 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.

⁵⁸ Cf. “I began therefore to wonder whether the self-destruction of reason was not the inevitable outcome of modern rationalism as distinguished from pre-modern rationalism, especially Jewish-medieval rationalism and its classical (Aristotelian and Platonic) foundation. The present study was based on the premise, sanctioned by powerful prejudice, that a return to pre-modern philosophy is impossible” (STRAUSS, 1997b, p. 31).

⁵⁹ Cf. “Conspetivism, the greatest power within present-day philosophy, is not a “direction [of thought],” as materialism, positivism, idealism, etc., are ‘directions [of thought]’. It is, rather, a method or a style. In the previous century, the effort arose to dissolve philosophy into the history of philosophy. This effort is continued by conspctivism and transformed into a new effort. Both efforts presuppose that a naive, head-on attack on the problems has been overcome. This overcoming has its basis in the consciousness ‘that man after a development so long, full of sacrifice and heroic, has reached the highest stage of consciousness’” (STRAUSS, 2014a, p. 217).

Assim, mais uma vez, mesmo que Strauss ainda não faça referência expressa e direta ao termo historicismo, o filósofo denuncia a ideia 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 Strauss, 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 e a partir da qual avançamos nosso pensamento.

Como se viu, Strauss põe em evidência, com base no estudo sobre Spinoza, não só as contradições das disputas entre ortodoxia e ateísmo, mas sobretudo as fundações teóricas que sustentam tais disputas. 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)⁶⁰.

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)⁶¹. 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, segundo a perspectiva de Strauss, 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, segundo Strauss, Schmitt seria um dos que também tecem a crítica à modernidade baseando-se, inadvertidamente, em pressupostos modernos.

⁶⁰ O comentário de Zank, na verdade, 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 do jovem Strauss, essa seria uma “virada de Platão à Platão” (ZANK, 2002, p. 18).

⁶¹ Cf. “The change of orientation which found its first expression, not entirely by accident, in the article published at the end of this volume, compelled me to engage in a number of studies in the course of which I became ever more attentive to the manner in which heterodox thinkers of earlier ages wrote their books” (STRAUSS, 1997b, p. 31).

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 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, p. 6-7).

Do ponto de vista deste trabalho, é possível sugerir 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).

Como comenta Zank, o filósofo político Strauss ganhará a cena na medida em que aparentemente se ausenta o jovem teólogo sionista. Se, em um primeiro momento, a crítica mais contundente ao pensamento moderno pretendida por Strauss 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 de Strauss um passo a mais e um retorno aos textos clássicos da tradição filosófica. Parafraseando Zank, podemos dizer que, de fato, em algum momento parece abrandar-se o interesse de Strauss 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, p. 17-18).

Fundamentalmente, Strauss já 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, como vimos, 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. Com efeito, em um texto publicado ainda em 1930 e intitulado *Religious Situation of the Present*, Strauss nos diz o seguinte:

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, p. 230-231)⁶².

Como vemos, Strauss está interessado em outra tarefa, cujo primeiro esforço é a investigação livre e o exame detido acerca das concepções dominantes sem ser por elas dominado. Strauss vai retomar a atenção para os textos clássicos da tradição filosófica a fim de compreender qual alternativa nos é apresentada pela filosofia pré-moderna ou pelo pensamento que não estaria determinado, como vimos, pelas opiniões da hora, pelos apuros do presente histórico ou pela vontade de síntese (*conspectivism*) que se dá a partir da moderna “descoberta” da consciência histórica.

Ao longo do texto acima referido, Strauss nos ofereceria pela primeira vez as bases de sua interpretação original a respeito do mito da caverna e da célebre passagem da *República*, de Platão. Segundo Strauss, nessa passagem Platão nos apresentaria o verdadeiro significado da atividade filosófica. Ao lermos a explicação de Strauss, de antemão podemos pensar que, com o recurso do mito, Platão ilustraria a relação de uma tensão essencial entre aquilo que podemos chamar “a experiência histórica do homem” e aquilo que se qualificará como a

⁶² Cf. “Is it not possible that all present standpoints rest on a mistaking of the fundamental facts? Are not perhaps all these standpoints “ideologies”? This is in no way settled. If we want to know the present as it is, free of all ruling conceptions that we must first examine, then we must be free of the present. This freedom does not fall right into our lap, but we must conquer it. [...] Just because humanity always has a present, it does not immediately follow that one needs to mind it: our fate is not our task. This is the principal mistake to which the human being of today succumbs again and again: the attempt of determine the task from the fate” (STRAUSS, 2014d, p. 230-231).

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, pois o filósofo não está sozinho na caverna.

De acordo com Strauss, 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, Strauss sugere que não deveríamos ser abatidos pela confusão e “anarquia das opiniões dominantes”, mas que somos capazes de tentar, tanto quanto possível, superá-la, uma vez que nos inclinamos à atividade filosófica. Diz Strauss:

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)⁶³.

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)⁶⁴. Strauss escreve o seguinte:

Nós não podemos responder imediatamente desde o ponto onde estamos; pois que 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,

⁶³ Cf. “Bearing in mind the Platonic parable, we will not be misled by the anarchy of opinions, but will have to exert ourselves as much as possible to get out of the cave. We said: Plato presents the natural difficulties of philosophizing. That is, those difficulties natural to man as man, as a sensitive-intellectual being, the difficulties that according to the Platonic view are given by his sensitivity. We say “natural” because there are difficulties that are not “natural” but become effective only under certain presuppositions” (STRAUSS, 2014d, p. 232).

⁶⁴ Cf. “The Enlightenment thus wants to recover Greek philosophy. What does it achieve? It achieves: the freedom of answering but not the freedom of questioning, only the freedom of saying *No* instead of the traditional *Yes*. (Mortality vs. immortality, chance vs. providence, atheism vs. theism, passion vs. reason [...])” (STRAUSS, 2014d, p. 233).

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)⁶⁵.

Como lemos nessa passagem, Strauss deseja voltar-se ao escrutínio compromissado da história do pensamento ocidental, à compreensão do que são, de fato, as conquistas da história, tendo em vista a atenção não sobre o presente histórico, mas sobre as nossas origens históricas. Um escrutínio intransigente das origens históricas de nossa tradição é, para Strauss, 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 dessa leitura intransigente acerca das origens, ou a retomada daquele ponto de ignorância natural de outrora, em que foi possível algo como a filosofia.

Mais uma vez, de acordo com Strauss, considerada a exposição platônica, devemos visualizar as dificuldades naturais do fazer filosófico tomando em linha de conta as dificuldades adicionais que se forjaram a partir do pensamento moderno e da moderna consciência histórica, e que nos permitem dizer que estamos encerrados em um nível ainda mais profundo do que os prisioneiros da caverna platônica. Em última análise, 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 um texto do ano de 1931, intitulado *Review of Julius Ebbinghaus, On the Progress of Metaphysics*, Strauss 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

⁶⁵ Cf. “But we cannot answer immediately as we are; for we know that we are deeply entangled in a tradition; we are yet much further down than Plato’s cave dwellers. We must raise ourselves to the origin of the tradition, to the level of natural ignorance. If we wanted to concern ourselves with the present situation, we would be doing nothing other than the cave dwellers who describe the interior of their cave. [...] Bearing in mind the Platonic parable, we will not be misled by the anarchy of opinions, but will have to exert ourselves as much as possible to get out of the cave. [...] The serious thing that is meant by this question is the question concerning the right life. The answer to this question requires not only no special attention to the present situation, but in fact the determined return to our historical origins, the uncompromising scrutiny of the supposed “achievements” of history” (STRAUSS, 2014d, p. 235).

qual os gregos não precisavam, a saber, aprender pela leitura (STRAUSS, 2002, p. 215)⁶⁶.

Como vemos, Strauss nos apresenta sua interpretação da parábola platônica concentrando-se na pergunta acerca das origens históricas da tradição, na qual nos enredamos e nos vemos, de certo modo, impossibilitados de ascender àquele ponto de ignorância natural descrito por Platão. Precisaríamos, pois, de uma preparação para retomar esse ponto do qual o mito nos fala. Nós, em nosso estágio intelectual, precisaríamos de uma tarefa preparatória a fim de chegarmos ao ponto a partir do qual a investigação intransigente da filosofia é possível. Tal tarefa, como vimos, está relacionada com a história e se inicia pelo aprendizado a partir da leitura.

Dessa maneira, então, 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 da caverna. Segundo Strauss, nosso esforço deve direcionar-se 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, premissas as quais terminamos por herdar das gerações que nos antecedem. Vejamos as palavras de Strauss:

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 accidental, 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, p. 233-234)⁶⁷.

Ora, para Strauss, uma premissa fundamental parece resistir como herança do século XIX, a premissa segundo a qual a história é quem julga. Como poderemos ver nas seções

⁶⁶ Cf. “To use the classical presentation of the natural difficulties of philosophizing, namely Plato’s parable of the cave, one must say that today we find ourselves in a second, much deeper cave than the lucky ignorant ones Socrates dealt with; we need history first of all in order to ascend to the cave from which Socrates can lead us to light; we need a propaedeutic, which the Greeks did not need, namely, learning through reading” (STRAUSS, 2002, p. 215).

⁶⁷ Cf. “In general: since the Enlightenment, each generation has generally reacted to the preceding generation without questioning the foundation. [...] The entanglement in the tradition is further intensified by a theory that legitimizes this entanglement. While the Enlightenment itself was wholly convinced that history was accidental, that the victorious party was not in the right just because it happened to be victorious, in the nineteenth century the belief that world history is the world’s court of judgment becomes dominant. (A belief that can be justified in the natural sciences, where in fact an unequivocal progress, a building on the accomplishments of earlier generations, is possible but that is, at bottom, impossible)” (STRAUSS, 2014d, p. 233-234).

seguintes, 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. Para ilustrar tal situação, isso a que se chamou a “anarquia dos sistemas”, por exemplo, é interpretado hoje, segundo 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, nas palavras de Strauss, “sob o fascínio pela condição e vicissitudes de todas as questões parou-se de questionar” (STRAUSS, 2002, p. 214)⁶⁸.

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, em um primeiro plano, podemos ver que Strauss retoma uma 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? Como se sabe, boa parte da resposta de Strauss a essas perguntas nos aparecem condensadas no célebre ensaio *What is Political Philosophy?*, publicado em 1959. Fundamentalmente, para Strauss, 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. Diz Strauss:

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)⁶⁹.

⁶⁸ Cf. “Since anyone who thinks at all cannot avoid standing somewhere, one secures the possibility of being satisfied with this ‘anarchy’ by ‘understanding’ it historically, psychologically, sociologically, or anthropologically, that is, by relativizing each system with respect to the ‘location’ [‘Standort’] of its author; fascinated by the conditions and vicissitudes of all questions one stops questioning” (STRAUSS, 2002, p. 214).

⁶⁹ Cf. “Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth. The distinctive trait of the philosopher is that his insight into our ignorance concerning the most important things induce him to strive with all his power for knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or by disregarding them because they cannot be answered. It may be that as regards the possible answers to there

Ora, no âmbito da filosofia, então, não há que se falar da posse definitiva da verdade ou de respostas peremptórias sobre os 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 é possível vislumbrar, mais uma vez, a crítica de Strauss 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 da humanidade.

De acordo com Strauss, 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 *essencialmente zetético*. Nesse sentido, em suas origens históricas, a filosofia se determina a partir de uma diferenciação essencial entre natureza (*physis*), convenção (*nomos*) e opinião (*doxa*). Em um 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.

Como nos lembra 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)⁷⁰. Segundo nos diz Strauss, 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)⁷¹.

questions, the pros and cons will always be in a more or less even balance, and therefore that philosophy will never go beyond the stage of discussion or disputation and will never reach the stage of decision. This would not make philosophy futile. For the clear grasp of a fundamental question requires understanding of the nature of the subject matter with which the question is concerned. Genuine knowledge of a fundamental question, thorough understanding of it, is better than blindness to it, or indifference to it [...]” (STRAUSS, 1988b, p. 11).

⁷⁰ Cf. “The first philosophers are called by Aristotle ‘those who discourse on nature’; he distinguishes them from those ‘who discourse on the gods’. The primary theme of philosophy, then, is ‘nature’” (STRAUSS, 1989a, p.160).

⁷¹ Cf. “ ‘Nature’ means here the character of a thing, or of a kind of thing, the way in which a thing or a kind of thing looks and acts, and the thing, or the kind of thing, is taken not to have been made by gods or men” (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)⁷². 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. Diz Strauss:

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 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 ‘idéia’. 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, p. 164-165)⁷³.

De fato, como indica a tradição, é Sócrates quem vai inaugurar o âmbito do que compreendemos como *filosofia política*. Strauss vai nos sugerir que 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

⁷² Cf. “Nature, however understood, is not known by nature. Nature had to be discovered” (STRAUSS, 1989a, p.162). Uma passagem quase idêntica aparece também em *Reason and Revelation: Philosophy is originally the quest for truth, for the truth - for the beginnings of all things: In this, philosophy is at one with myth. But the philosopher is fundamentally different from the teller, or inventor, of myths. What separates the philosopher from the mythologist, is the discovery of physis: the first philosopher was the discoverer of physis*” (STRAUSS, 2006, p. 145).

⁷³ Cf. “Socrates presupposed that knowledge of the whole is, above all, knowledge of the character, the form, the “essential” character of every part of the whole, as distinguished from knowledge of that out of which or through which the whole may have come into being. If the whole consists of essentially different parts, it is at least possible that the political things (or the human things) are essentially different from the nonpolitical things—that the political things form a class by themselves and therefore can be studied by themselves. Socrates, it seems, took the primary meaning of “nature” more seriously than any of his predecessors: he realized that “nature” is primarily “form” or “idea.” If this is true, he did not simply turn away from the study of the natural things, but originated a new kind of the study of the natural things—a kind of study in which, for example, the nature or idea of justice, or natural right, and surely the nature of the human soul or man, is more important than, for example, the nature of the sun” (STRAUSS, 1989a, p. 164-165).

do homem de buscar apreender o que eles não desejam revelar” (STRAUSS, 1989a, p. 163-164)⁷⁴. Seguindo essa inspiração original, 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. Na visão de Strauss, 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. Strauss nos fará compreender que, como vimos, 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.

Nesse sentido, algo da maior importância se revelaria. A interpretação de Strauss explicita que 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 nesse âmbito da vida política, o que pode suceder a ele a partir do que realiza a filosofia.

Com efeito, em *Reason and Revelation* Strauss nos explica que, se a opinião é o

⁷⁴ Cf. “It seems that Socrates was induced to turn away from the study of the divine or natural things by his piety. The gods do not approve of man's trying to seek out what they do not wish to reveal, especially the things in heaven and beneath the earth. A pious man will therefore investigate only the things left to men's investigation, i.e., the human things” (STRAUSS, 1989a, p. 163-164).

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)⁷⁵. A partir da explicação de Strauss, vemos que a filosofia mesma, em sua origem, apresenta, de saída, um caráter politicamente problemático, e é sobretudo da consciência desse problema que nascerá a filosofia política. Para Strauss, 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, veremos que, para Strauss, 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.

De fato, na introdução de sua obra *Persecution and the art of writing*, Strauss nos explica que essas considerações foram observadas com profundidade na leitura do 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, diz Strauss, “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. Efetivamente, dirá Strauss, Farabi percebeu que Platão escolhe outro caminho, combina a maneira de Sócrates com a maneira de um Trasímaco, evitando, portanto, o embate com a opinião vulgar e o destino que teve o velho Sócrates (STRAUSS, 1988a, p. 16)⁷⁶.

⁷⁵ Cf. “If opinion is the element of political life, philosophy which questions opinions as such, dissolves the very element of social life: philosophy is essentially subversive (corrupting the young)” (STRAUSS, 2006, p. 146).

⁷⁶ Cf. “The difference between the way of Socrates and the way of Plato points back to the difference between

Nesse sentido, voltamos ao centro do tema do esoterismo. Mais uma vez, Strauss nos sugere que a filosofia, de fato, inaugura-se a partir do 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 vê-se diante da necessidade de realizar-se por meio de uma espécie de aparência política. Em *Persecution and the art of writing*, lemos as seguintes palavras de Strauss:

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)⁷⁷.

Como se nota, os filósofos políticos clássicos empreendem 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 seu ensaio *On Classical Political Philosophy*, Strauss segue a 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 mais bem 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, p. 76-77)⁷⁸.

the attitude of the two men toward the actual cities. [...] What Farabi suggests is that by combining the way of Socrates with the way of Thrasymachus, Plato avoided the conflict with the vulgar and thus the fate of Socrates” (STRAUSS, 1988a, p. 16). Sobre o assunto, ver especialmente o comentário de Daniel Tanguay em sua obra *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Para Tanguay, se pudermos falar de uma virada straussiana, como dissemos anteriormente, esta deve ser referida como a “*farabian turn*”, pois foi com Farabi que Strauss aprendeu sobre essas duas atitudes distintas: a atitude puramente filosófica e a atitude político-moral. Diz Tanguay: “Farabi ensinou a Strauss como Platão unificou o caminho de Sócrates com o de Trasímaco. Esta lição de Farabi foi 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).

⁷⁷ Cf. “The exoteric teaching was needed for protecting philosophy. It was the armor in which philosophy had to appear. It was needed for political reasons. It was the form in which philosophy became visible to the political community. It was the political aspect of philosophy. It was “political” philosophy” (STRAUSS, 1988a, p. 18).

⁷⁸ Cf. “The philosophers, as well as other men who have become aware of the possibility of philosophy, are

O que Strauss nos revela, podemos pensar, 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, então, de justificar-se perante a comunidade política enquanto atividade necessária. 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; no entanto, o filósofo político é aquele que decide retornar à caverna, ou à vida política, orientando-se segundo os termos da comunidade e das opiniões geralmente aceitas.

Seguindo esse modo de proceder, devemos enfatizar que o filósofo político instaura a possibilidade de justificar a filosofia, apresentando-a a partir de um artifício retórico especial. De acordo com um método próprio, o filósofo da antiguidade discursa a partir daquilo que se estabelece como opinião aceita. Nesse processo, seguindo a explicação de Strauss, 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*, por exemplo, 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,

sooner or later driven to wonder "Why philosophy?" Why does human life need philosophy, why is it good, why is it right, that opinions about the nature of the whole should be replaced by genuine knowledge of the nature of the whole? Since human life is living together or, more exactly, is political life, the question "Why philosophy?" means "Why does political life need philosophy?" This question calls philosophy before the tribunal of the political community: it makes philosophy politically responsible. Like Plato's perfect city itself, which, once established, does not permit the philosophers to devote themselves any longer exclusively to contemplation, this question, once raised, forbids the philosophers any longer to disregard political life altogether. Plato's Republic as a whole, as well as other political works of the classical philosophers, can best be described as an attempt to supply a political justification for philosophy by showing that the well-being of the political community depends decisively on the study of philosophy" (STRAUSS, 1989a, p. 76-77).

podendo proceder aí ao exame posterior de quais ações podem ser louvadas justa ou injustamente.

Na interpretação de Strauss, 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)⁷⁹. 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 a interpretação de Strauss, 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, p. 78-79)⁸⁰.

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. Na interpretação straussiana vemos que, 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)⁸¹. O filósofo político é, pois, o professor do legislador. Nas palavras de Strauss, o filósofo político é aquele que:

[...] 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 [o filósofo político] não abandona nem recua, mas, antes, confirma sua visão de

⁷⁹ Cf. “But the philosopher is soon compelled, or able, to transcend the dimension of prephilosophic understanding by raising the crucial question “What is virtue?” The attempt to answer this question leads to a critical distinction between the generally praised attitudes which are rightly praised, and those which are not; and it leads to the recognition of a certain hierarchy, unknown in prephilosophic life, of the different virtues” (STRAUSS, 1989a, p. 78).

⁸⁰ Cf. “Moreover, insight into the limits of the moral-political sphere as a whole can be expounded fully only by answering the question of the nature of political things. This question marks the limit of political philosophy as a practical discipline: while essentially practical in itself, the question functions as an entering wedge for others whose purpose is no longer to guide action but simply to understand things as they are” (STRAUSS, 1989a, p. 78-79).

⁸¹ Cf. “When the prephilosophic answer is accepted, the most urgent question concerns the ‘materials’ and institutions which would be most favorable to ‘the rule of the best’. It is primarily by answering this question, by thus elaborating a “blueprint” of the best polity, that the political philosopher becomes the teacher of legislators” (STRAUSS, 1989a, p. 69).

que a questão da melhor forma de governo é necessariamente a questão central (STRAUSS, 1989a, p. 69-70)⁸².

Como vemos, 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. O filósofo político clássico, dirigindo-se à vida política da própria comunidade, deve, então, considerar o que seria a 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)⁸³.

Entretanto, como esclarece Strauss, 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)⁸⁴. Strauss recorda os ensinamentos contidos na *República* e na *Ética à Nicômaco*: na verdade, “algumas comunidades podem ser tão rudes ou degeneradas que só um regime inferior poderia mantê-las funcionando”, e, 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)⁸⁵.

De qualquer maneira, como nos sugere Strauss, 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. Em última análise, para os pensadores do passado, 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, 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

⁸² Cf. “[...] He tries to bridge the gulf between what is most desirable in itself and what is possible in given circumstances, by discussing what polity, and what laws, would be best under various types of more or less unfavorable conditions, and even what kinds of laws and measures are appropriate for preserving any kind of polity, however defective. By thus erecting on the ‘normative’ foundation of political science a ‘realistic’ structure, or, to speak somewhat more adequately, by thus supplementing political physiology with political pathology and therapeutics, he does not retract or even qualify, he rather confirms, his view that the question of the best polity is necessarily the guiding question” (STRAUSS, 1989a, p. 69-70).

⁸³ Cf. “By the best political order the classical philosopher understood that political order which is best always and everywhere” (STRAUSS, 1989a, p. 70).

⁸⁴ Cf. “This does not mean that he conceived of that order as necessarily good for every community, as ‘a perfect solution for all times and for every place’” (STRAUSS, 1989a, p. 70).

⁸⁵ Cf. “[...] A given community may be so rude or so depraved that only a very inferior type of order can ‘keep it going’. But it does mean that the goodness of the political order realized anywhere and at any time can be judged only in terms of that political order which is best absolutely” (STRAUSS, 1989a, p. 70).

estão interessados em governar, mas tão antes inclinam-se a uma atividade essencialmente contemplativa que expressa o modo de vida mais excelente.

Assim, seja como for, para os pensadores do passado - e isto se mostraria de forma mais cristalina por meio de Aristóteles -, 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 de Strauss, é preciso enfatizar a mudança que se opera em relação à atividade da filosofia política e a compreensão sobre ela que tem lugar no pensamento moderno. Ora, como sabemos, os clássicos são acusados de “abstratos”, de manterem os olhos longe das coisas como as coisas são. Como nos diz Strauss, 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, segundo Strauss, 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)⁸⁶.

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, Strauss nos esclarece que, de fato, sem o conhecimento da história dos regimes, ou “sem a experiência da variedade de instituições políticas e convicções em diferentes países 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)⁸⁷.

⁸⁶ Cf. “[...] In later times there has occurred an estrangement from the simple and primary issues. This has given to political philosophy the character of “abstractness,” and has therefore engendered the view that the philosophic movement must be a movement, not from opinion to knowledge, not from the here and now to what is always or eternal, but from the abstract towards the concrete” (STRAUSS, 1989a, p. 25).

⁸⁷ Cf. “Whithout the experience of the variety of political institutions and convictions in different countries and at different times, the questions of the nature of political things and of the best, or the just, political order could never have been raised” (STRAUSS, 1988b, p. 56).

Seja como for, Strauss sugere que a distinção original pensada com profundidade pelos antigos, qual seja, a distinção entre natureza e convenção, termina por impor aos primeiros filósofos políticos 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, nos dirá Strauss, 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)⁸⁸.

De acordo com a interpretação de Strauss, 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)⁸⁹. Todavia, dirá Strauss, nos dias de hoje e em nosso estágio atual de conhecimento, a questão do direito natural assumiria a feição de uma questão obsoleta ou de uma questão meramente “partidária” (STRAUSS, 1999, p. 7)⁹⁰. Para Strauss, as razões para esse estado de coisas nos sobrevêm, em grande medida, em função do preconceito historicista e da conseqüente incapacidade de acessar uma vez mais o significado original da filosofia política, tal como os antigos a compreendiam.

É importante notar que o argumento de Strauss 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. Na visão de 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 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)⁹¹.

⁸⁸ Cf. “The precise question therefore concerns the relation of what is by nature good for man, on the one hand, to justice or right on the other. The simple alternative is this: all right is conventional or there is some natural right” (STRAUSS, 1989a, p. 163).

⁸⁹ Cf. “The gravity of the issue imposes upon us the duty of a detached, theoretical, impartial discussion” (STRAUSS, 1999, p. 7).

⁹⁰ Cf. “The problem of natural right is today a matter of recollection rather than of actual knowledge. [...] The issue of natural right presents itself today as a matter of party allegiance” (STRAUSS, 1999, p.7).

⁹¹ Cf. “Originally political philosophy was identical with political science, and it was the all-embracing study of human affairs. Today, we find it cut into pieces which behave as if they were parts of a worm. In the first place,

Com efeito, segundo o diagnóstico de Strauss, a filosofia política no mundo contemporâneo experimentaria um “estado de decadência, ou até mesmo de apodrecimento, se é que ainda não desapareceu por completo” (STRAUSS, 1989a, p. 12)⁹². 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”.

Para Strauss, 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 e mudança de pensamento não poderia ser outro: a filosofia política se dissolve. “Ciência e História”, diz Strauss, “essas duas grandes potências do mundo moderno, foram afinal bem-sucedidas em destruir a própria possibilidade da filosofia política” (STRAUSS, 1989a, p. 13)⁹³.

Assim, de acordo com Strauss, 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 do pensamento humano, 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. Contudo, entre essas duas forças uma é consideravelmente mais pervasiva e mais desafiadora. O historicismo, uma vez que, sob diferentes roupagens, atravessa os séculos e nos alcança ainda nos dias de hoje, é, pois, na visão de Strauss, a força intelectual mais poderosa e sobre ela devemos nos debruçar.

one has applied the distinction between philosophy and science to the study of human affairs, and accordingly one makes a distinction between a nonphilosophic political science and a nonscientific political philosophy, a distinction which under present conditions takes away all dignity, all honesty from political philosophy” (STRAUSS, 1989a, p. 12).

⁹² Cf. “Today, political philosophy is in a state of decay and perhaps of putrefaction, if it has not vanished altogether” (STRAUSS, 1989a, p. 12).

⁹³ Cf. “If we inquire into the reasons for this great change, we receive these answers: political philosophy is unscientific, or it is unhistorical, or it is both. Science and History, those two great powers of the modern world, have finally succeeded in destroying the very possibility of political philosophy” (STRAUSS, 1989a, p. 13).

CAPÍTULO 2

O FENÔMENO DO HISTORICISMO: SUAS BASES E SUA GÊNESE

2.1. Afinal, o que é o historicismo?

Como vimos no capítulo anterior, tão logo nos aproximamos da reflexão filosófico-política de Strauss, tão logo nos vemos 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. Seguindo Strauss, em uma primeira aproximação, podemos tomar o historicismo em contradistinção ao positivismo.

Para Strauss, 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” (STRAUSS, 1989a, p. 14)⁹⁴. Em uma passagem, Strauss nos diz:

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 (STRAUSS, 1989a, p. 13)⁹⁵.

De acordo com Strauss, o cientista social positivista dos nossos dias é aquele que foi 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 “deriva” e de completa “falta de objetivo”, um estado que, segundo Strauss, também pode ser chamado “niilismo” (STRAUSS, 1989a, p.

⁹⁴ Cf. “[...] Moral obtuseness is the necessary condition for scientific analysis. [...] The more serious we are as social scientists, the more completely we develop within ourselves a state of indifference to any goal, or of aimlessness and drifting, a state which may be called nihilism” (STRAUSS, 1989a, p. 14).

⁹⁵ Cf. “In about the last decade of the nineteenth century, social science positivism reached its final form by realizing or decreeing that there is a fundamental difference between facts and values, and that only factual judgments are within the competence of science: scientific social science is incompetent to pronounce value judgments, and must avoid value judgments altogether. As for the meaning of the term “value” in statements of this kind, we can hardly say more than that “values” mean both things preferred and principles of preference” (STRAUSS, 1989a, p. 13).

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 por quê ela é boa” (STRAUSS, 1989a, p. 16)⁹⁶.

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 tempo⁹⁷. Contudo, Strauss nos oferece algumas considerações importantes contrárias a tal atitude, 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)⁹⁸.

Nesse sentido, segundo Strauss, algo da maior relevância se anuncia na medida em que nos confrontamos com a moderna ciência social positivista. 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.

⁹⁶ Cf. “[...] His ‘ethical neutrality’ is so far from being nihilism or a road to nihilism that it is not more than an alibi for thoughtlessness and vulgarity: by saying that democracy and truth are values, he says in effect that one does not have to think about the reasons why these things are good, and that he may bow as well as anyone else to the values that are adopted and respected by his society. Social science positivism fosters not so much nihilism as conformism and philistinism” (STRAUSS, 1989a, p. 16).

⁹⁷ A propósito da interpretação straussiana das ideias de Weber, uma referência relevante é o livro de Nasser Behnegar, intitulado *Leo Strauss, Max Weber and the scientific study of politics*. 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 niilistas” 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).

⁹⁸ Cf. “1. It is impossible to study social phenomena, i.e., all important social phenomena, without making value judgments; [...] 2. The rejection of value judgments is based on the assumption that the conflicts between different values or value-systems are essentially insoluble for human reason. But this assumption, while generally taken to be sufficiently established, has never been proven; 3. The scientific approach tends to lead to the neglect of the primary or fundamental questions [political ones] and therewith to thoughtless acceptance of received opinion. As regards these fundamental questions our friends of scientific exactness are strangely unexact; 4. Positivism necessarily transforms itself into historicism” (STRAUSS, 1989a, p. 16-22).

Fundamentalmente, para Strauss, “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, p. 22-23)⁹⁹. Na perspectiva de Strauss, é preciso observar que, embora alguns cientistas sociais modernos, por sua herança humanista, reconheçam explicitamente o problema do relativismo, o que veremos é que, de fato, o que fazem é “aderir” ao relativismo. Strauss nos diz o seguinte:

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)¹⁰⁰.

Como vemos, Strauss coloca em questão as bases teóricas ou conceituais que sustentariam o relativismo qualificado da ciência social positivista hoje. Notadamente, 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. Seguindo a interpretação de Strauss, podemos dizer que o relativismo da ciência social positivista denunciaria, por fim, a tendência historicista que a transpassa e pervade. Conforme o comentário de Thomas Pangle, torna-se cada vez “mais claro” que, na perspectiva de Strauss, “a fonte filosófica mais profunda do relativismo é, pois, uma versão ou outra do historicismo” (PANGLE, 1989, p. xxix). Segundo Strauss, o positivismo transforma-se em historicismo ou, dizendo de outro modo, o historicismo nos aparece agora como uma “forma particular de positivismo” (STRAUSS, 1999, p. 16)¹⁰¹.

De todo modo, para Strauss, o historicismo deve se diferenciar 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

⁹⁹ Cf. “Reflection on social science as a historical phenomenon leads to the relativization of social science and ultimately of modern science generally. As a consequence, modern science comes to be viewed as one historically relative way of understanding things which is not in principle superior to alternative ways of understanding” (STRAUSS, 1989a, p. 22-23).

¹⁰⁰ “Many humanistic social scientists are aware of the inadequacy of relativism, but they hesitate to turn to what is called "absolutism." They may be said to adhere to a qualified relativism. Whether this qualified relativism has a solid basis appears to me to be the most pressing question for social science today” (STRAUSS, 1989b, p. 12).

¹⁰¹ Cf. “Historicism now appeared as a particular form of positivism” (STRAUSS, 1999, p. 16).

do caráter essencialmente histórico da sociedade e do pensamento humano (STRAUSS, 1989a, p. 23)¹⁰².

Com efeito, segundo Strauss, 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)¹⁰³. 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)¹⁰⁴. Mas, então, observando a interpretação straussiana, como podemos definir o historicismo e 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*”¹⁰⁵. 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

¹⁰² Cf. “[...] (1) It abandons the distinction between facts and values, because every understanding, however theoretical, implies specific evaluations. (2) It denies the authoritative character of modern science, which appears as only one form among many of man's thinking orientation in the world. (3) It refuses to regard the historical process as fundamentally progressive, or, more generally stated, as reasonable. (4) It denies the relevance of the evolutionist thesis by contending that the evolution of man out of nonman cannot make intelligible man's humanity” (STRAUSS, 1989a, p. 23).

¹⁰³ Cf. “Historicism rejects the question of the good society, that is to say, of the good society, because of the essentially historical character of society and of human thought: there is no essential necessity for raising the question of the good society; this question is not in principle coeval with man; its very possibility is the outcome of a mysterious dispensation of fate” (STRAUSS, 1989a, p. 23).

¹⁰⁴ Cf. “[...] It is only at this point that we come face to face with the serious antagonist of political philosophy: historicism” (STRAUSS, 1989a, p. 23).

¹⁰⁵ A conferência de Strauss tem lugar entre as conferências de Dr. Albert Solomon, sociólogo alemão que chega a *New School* em 1935, e Dr. Ernst Karl Winter, sociólogo austríaco. Strauss nos diz que, não por acaso, sua conferência estará especificamente entre elas, pois Dr. Solomon falaria de sociologia histórica e Dr. Winter falaria sobre Platão e Aristóteles. Cf. “I shall start where Dr. Solomon left off, and I shall leave off where Dr. Winter will start” (STRAUSS, 2018b, p. 123).

objetividade histórica e o significado original da história como história política (STRAUSS, 2108b, p. 121)¹⁰⁶.

Seguindo o plano estabelecido, Strauss nos sugere uma abordagem ancorada em 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 de Strauss, 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)¹⁰⁷.

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, no caso mais “comum”, dirá Strauss, o historicismo pode ser descrito como a “tendência por parte dos filósofos em devotar sua atenção ao passado, ao presente ou ao futuro em detrimento daquilo que é sempre ou do que é eterno” (STRAUSS, 2018b, p. 127-128)¹⁰⁸.

Considerando essa definição mais compreensível e abrangente, na visão de Strauss, o historicismo pode ser dito como a marca geral do pensamento contemporâneo, uma tendência pervasiva e comum entre os mais diferentes pensadores. Strauss abre a conferência com a seguinte frase: “se pudermos falar de algo como o espírito do nosso tempo, poderemos dizer

¹⁰⁶ Cf. “[Plan of lecture] 1. Historicism is provisionally defined as the tendency to overemphasize history to the detriment of philosophy. 2. Historicism may be said to be the spirit of our age. This thesis will be illustrate by a cursory survey of the progress of historical thought. 3. Historicism has a certain justification as the attitude permeating genuine historical research. 4. The meaning of ‘exctaness’ in historical studies. 5. The philosophical question concerning historicism is whether philosophy is essentially separated from, or superior to, history of any kind, or wheter the tradicional separation of philosophy from history ought to be abandoned. 6. The philosophic question mentioned is only one aspect, if probably the most important aspect, of la querelle des anciens et des modernes as seen from today. 7. Historicism is in many cases a polite description what is poperly to be called intellectual laziness. 8. The question of ‘historical objectivity’ and the original meaning of history as political history” (STRAUSS, 2018b, p. 121-122).

¹⁰⁷ Cf. “We shall than say that historicism is that trend of human thought which overemphasizes history to the detriment of more important things. And when we use term ‘historicism’ emphatically, we mean by it the tendency to overmphasize history to the detriment of philosophy” (STRAUSS, 2018b, p. 127).

¹⁰⁸ Cf. “In the extreme case, which is evidently incapable of realization, historicism would be the tendency to *replace* philosophy by history. In the *typical* case, historicism is the tendency to *obliterate* the fundamental *difference* between philosophy and history, and in particular between philosophy and intellectual history. In the most *common* case, it is the tendency on the part of philosophers to devote their attention to the past or to the present or to the future rather than to what is always or the eternal” (STRAUSS, 2018b, p. 127-128).

com confiança que o espírito do *nosso* tempo é o historicismo” (STRAUSS, 2018b, p. 125)¹⁰⁹. Como se sabe, a tese 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, Strauss 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)¹¹⁰.

Para Strauss, então, o historicismo não é só uma corrente de pensamento dentre outras, mas sim a tendência dominante e mais disseminada entre a intelectualidade de nossa época. De saída, o historicismo 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.

Segundo Strauss, em seu aspecto mais proeminente, podemos perceber que o historicismo está presente de forma muito visível entre nós. 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, 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)¹¹¹. 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).

Como observa Strauss, 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

¹⁰⁹ Cf. “As far as we can speak at all of spirit of a time, we can assert with confidence that the spirit of *our* time is historicism” (STRAUSS, 2018b, p. 125).

¹¹⁰ Cf. “At any rate, historicism is not just a philosophic school among many but a most powerful agente that affects more or less all present-day thought. As far as we can speak at all of the spirit of a time, we can assert with confidence that the spirit of our time is historicism” (STRAUSS, 1988b, p. 57).

¹¹¹ Cf. “Before we have read any philosopher, we know already from hearsay that every philosophy is essentially historical, i.e., the expression of its time, of the spirit, or soul, of its time, or of the *socioeconomic situation* of its time” (STRAUSS, 2018b, p. 132).

mente humana são históricas, isto é, são relativas a situações históricas definidas e não são significativas para além dessas situações (STRAUSS, 2018b, p. 129)¹¹². Strauss nos diria que, de fato, em nosso tempo, a visão historicista nos leva 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)¹¹³.

Para Strauss, 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”¹¹⁴. Dessa maneira, estamos todos enredados pelo historicismo, queiramos ou não; “hoje somos todos historicistas”, diz Strauss; fundamentalmente, esse é o nosso ponto de partida (STRAUSS, 2018b, p. 132). Estamos todos envolvidos por essa tendência que determina nosso modo de pensar e o modo como abordamos as questões fundamentais do pensamento humano, em especial as questões da filosofia política. Assim, por exemplo, completa Strauss, “o historicismo é o pressuposto básico comum à democracia atual, ao comunismo e ao fascismo” (STRAUSS, 2018b, p. 132)¹¹⁵; 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)¹¹⁶.

De acordo com Strauss, importa notar que 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. Dessa forma, em seu processo de

¹¹² Cf. “If I understand the usual view of historicism correctly, historicism is the doctrine that ‘everything is historical’, i. e., that is not possible to make a clear-cut distinction between invariable (eternal) and variable elements of human things; that doctrine is based on the observation, or the assertion, that any such distinction between invariable and variable is itself determined by the historical situation of the scholar who makes it; therefore, all knowledge, all beliefs, all standards, all institutions are of a limited validity, of a validity limited by the historical situation to which they belong: there is no knowledge, nor a standard of conduct valid for man as a man” (STRAUSS, 2018b, p. 128).

¹¹³ Cf. “(...) high and low are not scientifically useful distinctions. I suppose this fact [is familiar to all of you], that this is a now-prevailing way of looking at things” (STRAUSS, 2014e, p. 2).

¹¹⁴ Cf. “(...)I have to mention it, because the thing which escapes us most is the air which we breathe—which is, as you know, invisible and therefore we can easily miss it. We look through it, as it were, to the door and other things, but we do not observe the air. But this air through which we see is in a way more important than anything which we see through it because it determines our way of seeing things” (STRAUSS, 2014e, p. 2-3).

¹¹⁵ Cf. “Today, we all are historicists to begin with. (...) Historicism is the basic assumption common to present-day democracy, communism, fascism” (STRAUSS, 2018b, p. 132).

¹¹⁶ Cf. “Of that trend, it can safely be said that it is today all-pervasive. It is characteristic not only of phenomenology, but likewise of Hegelianism, Marxism, sociology of knowledge – of the adherents of Dilthey and Spengler as much as of those of Dewey” (STRAUSS, 2018b, p. 132).

desenvolvimento, o historicismo 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)¹¹⁷.

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, *Natural Right and History*, Strauss reapresenta essas mesmas ideias. Para o filósofo, a tendência historicista se espraia 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 teria nos 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)¹¹⁸.

Na perspectiva de Strauss, 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 “espétaculo 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 estão condenados a perecer junto com o tempo ao qual pertencem e a serem substituídos por outros “imprevisíveis pensamentos e crenças” (STRAUSS, 1999, p. 18-19)¹¹⁹.

A partir desse ponto, é possível evidenciar o caráter nihilista atribuído ao historicismo, tal como Strauss nos apresenta. De fato, segundo nosso autor, o historicismo se confunde com

¹¹⁷ Cf. “It expresses itself in very many different ways, and it justifies itself on the most different intellectual levels. But it is essentially the same trend in all cases: the trend toward the merger of philosophy and history” (STRAUSS, 2018b, p. 132); e ainda: “History—history divorced from all dubious or metaphysical assumptions—became the highest authority” (STRAUSS, 1999, p. 17).

¹¹⁸ Cf. “The only standards that remained were of a purely subjective character, standards that had no other support than the free choice of the individual. No objective criterion henceforth allowed the distinction between good and bad choices” (STRAUSS, 1999, p. 18).

¹¹⁹ Cf. “History as history seems to present to us the depressing spectacle of a disgraceful variety of thoughts and beliefs and, above all, of the passing-away of every thought and belief ever held by men. It seems to show that all human thought is dependent on unique historical contexts that are preceded by more or less different contexts and that emerge out of their antecedents in a fundamentally unpredictable way: the foundations of human thought are laid by unpredictable experiences or decisions. Since all human thought belongs to specific historical situations, all human thought is bound to perish with the situation to which it belongs and to be superseded by new, unpredictable thoughts” (STRAUSS, 1999, p. 18-19).

o niilismo ou, mais exatamente, “culmina no niilismo” (STRAUSS, 1999, p. 18)¹²⁰. Para Strauss, 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)¹²¹. 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, segundo Strauss, por efeito do historicismo, estaríamos todos expostos a uma perigosa espécie de miopia em relação ao próprio presente histórico.

Na visão de Strauss, então, o historicismo revelaria a tendência do pensamento contemporâneo que carrega consigo o perigo da apatia niilista. 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. Podemos dizer que, por efeito da visão historicista, 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, 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)¹²².

Conforme nos sugere a interpretação de Strauss, 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, por exemplo, de qualquer distinção entre o permanente e o transitório, entre alto e baixo, bom e ruim, melhor e pior. Para Strauss, ao rejeitar tais distinções, o historicismo rejeita por completo a questão da boa sociedade e a possibilidade da filosofia política, impondo a nós o

¹²⁰ Cf. “Historicism culminated in nihilism” (STRAUSS, 1999, p. 18).

¹²¹ Cf. “The attempt to make man absolutely at home in this world ended in man's becoming absolutely homeless” (STRAUSS, 1999, p. 18).

¹²² Cito uma passagem de destaque: Cf. “It was the contempt for these permanencies which permitted the most radical historicist in 1933 to submit to, or rather to welcome, as a dispensation of fate, the verdict of the least wise and least moderate part of his nation while it was in its least wise and least moderate mood, and at the same time to speak of wisdom and moderation. The biggest event of 1933 would rather seem to have proved, if such proof was necessary, that man cannot abandon the question of the good society, and that he cannot free himself from the responsibility for answering it by deferring to History or to any other power different from his own reason” (STRAUSS, 1988b, p. 27).

relativismo extremo e uma espécie de abismo ou vácuo moral.

Strauss nos indica aí um aspecto revelante 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)¹²³. 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)¹²⁴.

De acordo com Strauss, 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)¹²⁵. Os historicistas acreditam que entre os pensadores do passado não há algo com 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 epistemológico. Para Strauss, há algo importante que aí se evidencia: o historicismo, 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, 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. Diz-nos Strauss:

[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, arbitrarias, ou, mais

¹²³ Cf. “In opposition to the earlier view, the historicists continued to ascribe decisive importance to that view of man that arises out of historical studies, which as such are particularly and primarily concerned not with the permanent and universal but with the variable and unique” (STRAUSS, 1999, p. 18).

¹²⁴ Cf. “The mood created by historicism and its practical failure was interpreted as the unheard-of experience of the true situation of man as man—of a situation which earlier man had concealed from himself by believing in universal and unchangeable principles” (STRAUSS, 1999, p. 18).

¹²⁵ Cf. “Historicism assumes that modern man's turn toward history implied the divination and eventually the discovery of a dimension of reality that had escaped classical thought, namely, of the historical dimension” (STRAUSS, 1999, p. 33).

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)¹²⁶.

Nesse sentido, o caráter pervasivo do historicismo conduz a filosofia e a filosofia política à degradação e ao ocaso. Com efeito, em uma formulação célebre de *Natural Right and History*, 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.

Mais uma vez, 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)¹²⁷. Sob esse ponto de vista, o historicismo configura-se como essa tendência de 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”. Diz Strauss:

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)¹²⁸.

¹²⁶ Cf. “Historicism goes beyond skepticism. It assumes that philosophy, in the full and original sense of the term, namely, the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole, is not only incapable of reaching its goal but absurd, because the very idea of philosophy rests on dogmatic, that is, arbitrary, premises or, more specifically, on premises that are only ‘historical and relative’. For clearly, if philosophy, or the attempt to replace opinions by knowledge, itself rests on mere opinions, philosophy is absurd” (STRAUSS, 1999, p. 30).

¹²⁷ Nos diz Strauss: “According to historicism, therefore, the absolute moment must be the moment in which the insoluble character of the fundamental riddles has become fully manifest or in which the fundamental delusion of the human mind has been dispelled” (STRAUSS, 1999, p. 29).

¹²⁸ Cf. “Historicism, they would say, is based on an experience which required many centuries to mature – on the experience of many centuries which teach us that non-historical political philosophy is a failure or a delusion.

Seja como for, Strauss observa que o historicismo se apresenta aí como uma visão pré-estabelecida 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, por exemplo, 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, para Strauss, 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)¹²⁹. 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, Strauss nos diz que Ebbinghaus tem o mérito de ir ao contrário da maioria, “renuncia todas as objeções modernas abandonando o preconceito moderno, nomeadamente, o preconceito de

The political philosophers of the past attempted to answer the question of the best political order once and for all. But the result of all their efforts has been that there are almost as many answers, as many political philosophies as there have been political philosophers. The mere spectacle of the “anarchy of systems”, of “the disgraceful variety” of philosophies seems to refute the claim of each philosophy. The history of political philosophy, it is asserted, refutes non-historical political philosophy as such, since the many irreconcilable political philosophies refute each other” (STRAUSS, 1988b, p. 62).

¹²⁹ Cf. “Historicism in the usual sense is merely the fashionable form of intellectual laziness” (STRAUSS, 2018b, p. 150).

que a verdade não foi ainda encontrada no passado” (STRAUSS, 2002, p. 214)¹³⁰. Segundo Strauss, Ebbinghaus nos convidaria a um novo tipo de leitura que não se deixaria apanhar pelo preconceito historicista característico de nossa situação intelectual. Vejamos as palavras de Strauss:

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)¹³¹.

Como se mostra, o historicismo é, 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. De acordo com a interpretação de Strauss, embora o historicismo reivindique a necessidade da pesquisa histórica, ele mesmo falha ao promover uma leitura indiferente ou mesmo “preguiçosa” dos pensadores do passado. Com efeito, segundo Strauss, veremos que, muito embora o historicismo nos apareça como uma tentativa de corrigir muitos preconceitos do pensamento dos séculos XVII e XVIII, o historicismo ele mesmo termina por se converter em um preconceito (STRAUSS, 2018b, p. 139)¹³².

De acordo com a leitura straussiana, o historicismo, na medida em que, de antemão, pensa 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. De fato, segundo Strauss, devemos ser capazes de nos perguntar se o historicismo não é, então, o “disfarce com o qual o dogmatismo gosta de aparecer em nossos

¹³⁰ Cf. “Ebbinghaus renounces *all* modern objections by abandoning *the* modern prejudice, namely, the prejudice that *the* truth has not already been found in the past” (STRAUSS, 2002, p. 214).

¹³¹ Cf. “Is it not true that, having set out "to free the mind from all prejudice", modern philosophy has gradually destroyed all traditions and there by helped the mind advance to freedom? Is it not, then, precisely today, especially easy to philosophize freely and on one's own? Ebbinghaus is of a different opinion: the freedom that is the result of the modern dissolution of all traditions is nothing but the freedom of ignorance [Unwissenheit], a freedom that is not altogether unbearable only if it is ready to—learn; specifically, if it is ready to " open the old tome " that is, to read, but not with " that remarkable indifference, not to say callousness, with which the previous generations read those books” but rather "with the burning interest of one who wants to be taught" (STRAUSS, 2002, p. 214).

¹³² Cf. “Historicism once acted as a truly liberating force when it was dissolving certain specific prejudices of the European past; today, it is acting as a blinder, for it has become a prejudice itself” (STRAUSS, 2018b, p. 139).

dias”; somos capazes de 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 historicismo¹³³.

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, tal como Strauss nos descreve, 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 todas¹³⁴. Para Strauss, tais perguntas ilustrariam o aspecto mais importante daquilo que se chamou “*la querelle des anciens et des modernes*”, vista a partir do nosso tempo (STRAUSS, 2018b, p. 144). A disputa entre antigos e modernos desde o ponto de vista da atualidade é, para Strauss, a disputa em torno da compreensão acerca da história e da filosofia. 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

¹³³ Cf. “But dogmatism—or the inclination ‘to identify the goal of our thinking with the point at which we have become tired of thinking’—is so natural to man that it is not likely to be a preserve of the past. We are forced to suspect that historicism is the guise in which dogmatism likes to appear in our age”. (STRAUSS, 1999, p. 22)

¹³⁴ Cf. “The radical problem of historicism is not whether or not historicism enable us to understand adequately the past, but wheter and how far historical knowledge has philosophic relevance. (...) We are then confronted whit the *alternative* of a non-historical philosophy and an intrinsecally historical philosophy. The question as to what approach - the nonhistorical approach or the historical approach – is the *right* approach is a *philosophic* and not *historical* question” (STRAUSS, 2018b, p. 140).

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, podemos adicionar, 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)¹³⁵.

Seguindo Strauss, e como vimos até aqui, 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, deve envolver 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. Vejamos o que diz Strauss:

[...] 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)¹³⁶.

Mais uma vez, de acordo com Strauss, se quisermos encarar o historicismo, é preciso, em primeiro lugar, a suspeição da própria premissa básica do historicismo, uma vez que, para

¹³⁵ Cf. "Our very admitting the possibility of that the question of ancients and the moderns is a open question presupposes a break, not only whit the belief in necessary progress of thought, but likewise whit historicism in the usual sense of the term. For historicism asserts that every philosophy is essentially related to the time in which it emerged. Accordingly, restorations of earlier positions are considered impossible" (STRAUSS, 2018b, p. 148).

¹³⁶ Cf. "But if historicism cannot be taken for granted, the question becomes inevitable whether what was hailed in the nineteenth century as a discovery was not, in fact, an invention, that is, an arbitrary interpretation of phenomena which had always been known and which had been interpreted much more adequately prior to the emergence of "the historical consciousness" than afterward. We have to raise the question whether what is called the "discovery" of history is not, in fact, an artificial and makeshift solution to a problem that could arise only on the basis of very questionable premises. Our most urgent need can then be satisfied only by means of historical studies which would enable us to understand classical philosophy exactly as it understood itself, and not in the way in which it presents itself on the basis of historicism. We need, in the first place, a nonhistoricist understanding of nonhistoricist philosophy. But we need no less urgently a nonhistoricist understanding of historicism, that is, an understanding of the genesis of historicism that does not take for granted the soundness of historicism" (STRAUSS, 1999, p. 33).

compreender e decidir sobre a disputa entre a visão pré-historicista e a visão historicista, precisamos primeiro examinar o pensamento do passado desde o ponto de vista dos pensadores do passado, e isso implica uma leitura que admita que o pensamento do passado possa ser verdadeiro, uma leitura que não assuma de saída a ideia de que o pensamento historicista seja superior ao pensamento do passado em algum sentido filosoficamente relevante.

Como se nota, segundo Strauss, nesse estado de coisas, 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. Strauss nos 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 origens¹³⁷. 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 própria 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 não históricos, com os olhos de seres humanos naturais”, ou ainda, segundo Strauss, 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)¹³⁸. Nesse sentido, veremos que a reivindicação da exatidão histórica é, se assim podemos dizer, a grande contribuição do historicismo na visão de Strauss. Compreender o pensamento do passado como ele se compreendia é, para Strauss, um primeiro passo em direção à própria superação do historicismo. Como se nota, Strauss nos oferece uma investigação que busca compreender as origens do pensamento pré-historicista e a gênese do historicismo, sem aderir de imediato ao historicismo e, mais do que isso, colocando-o à prova. Somos convidados, pois, a uma outra

¹³⁷ Cf. “We are therefore in need of historical studies in order to familiarize ourselves with the whole complexity of the issue. We have for some time to become students of what is called the "history of ideas" (STRAUSS, 1999, p. 7).

¹³⁸ Cf. “Generally speaking, we can say: if we take historicism seriously, if we take seriously the view that the whole past must be understood adequately, we are on the best way of overcoming historicism. For historicism is a very recent thing: practically the whole past thought and thinks nonhistorically. By understand the premodern past, we familiarize ourselves with an essentially nonhistorical approach. By assimilating ourselves to that nonhistorical approach, we are learning gradually, slowly, not without pains, to look at things with the eyes of a nonhistorical human beings, with the eyes of natural human beings. I.e., historicism considers each historical individuality as something which can be measured only by its own standard; he does not judge; but a rational human being does judge: foolishly, if he is a fool, wisely, if he is wise” (STRAUSS, 2018b, p. 140).

abordagem que toma em linha de conta 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)¹³⁹.

Dessa maneira, Strauss nos 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)¹⁴⁰. Se é assim, e se quisermos compreender o fenômeno do historicismo em sua gênese e em sua complexidade, devemos voltar nossa atenção às origens da filosofia política, ao que seria o pensamento pré-historicista em seu “estado puro”¹⁴¹. Segundo Strauss, a partir da investigação que retoma em detalhe a história da filosofia política em suas origens e, em especial, a história da ideia do direito natural, poderíamos vislumbrar, então, 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)¹⁴².

Assim, conforme uma orientação sumária, Strauss nos diz 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, segundo Strauss, 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”¹⁴³. Na proposta interpretativa de Strauss, 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 contradistinção com outra interpretação, notadamente, a interpretação dos pensadores pré-modernos.

¹³⁹ Cf. “The genesis of historicism is inadequately understood. In the present state of our knowledge, it is difficult to say at what point in the modern development the decisive break occurred with the “unhistorical” approach that prevailed in all earlier philosophy” (STRAUSS, 1999, p. 13).

¹⁴⁰ Cf. “I suggest this line of approach. “History” meant throughout the ages primarily political history. Accordingly, what is called the “discovery” of history is the work, not of philosophy in general, but of political philosophy” (STRAUSS, 1999, p. 34).

¹⁴¹ Cf. “This means, for all practical purposes, that the problem of historicism must first be considered from the point of view of classical philosophy, which is nonhistoricist thought in its pure form” (STRAUSS, 1999, p. 33).

¹⁴² Cf. “For the purpose of a summary orientation it is convenient to start with the moment when the previously subterranean movement came to the surface and began to dominate the social sciences in broad daylight. That moment was the emergence of the historical school” (STRAUSS, 1999, p. 13).

¹⁴³ Cf. “It was a predicament peculiar to eighteenth-century political philosophy that led to the emergence of the historical school. The political philosophy of the eighteenth century was a doctrine of natural right. It consisted in a peculiar interpretation of natural right, namely, the specifically modern interpretation. Historicism is the ultimate outcome of the crisis of modern natural right” (STRAUSS, 1999, p. 34).

No caminho da abordagem straussiana, nas origens históricas da ideia do direito natural, a história é compreendida primeiramente como história política. De acordo com Strauss, entre os pensadores do passado, a noção de história 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, e 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.

Nesse sentido, Strauss nos orienta a considerar que, do ponto de vista do pensamento antigo, há uma distinção muito específica entre *nomos* (convenção, costume, lei) e *physis*, ou natureza¹⁴⁴. 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, a noção de natureza atualiza para o pensamento a possibilidade de buscar um conhecimento das coisas políticas, um conhecimento “trans-histórico, transsocial, transmoral e transreligioso” (STRAUSS, 1999, p. 89)¹⁴⁵.

Segundo Strauss, devemos lembrar que, do ponto de vista dos 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, sabemos que o conhecimento histórico é situado em um patamar inferior em relação ao conhecimento filosófico. Como nos lembra Strauss, 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

¹⁴⁴ Cito Strauss: “The primeval notion of “custom” or “way” is split up into the notions of “nature,” on the one hand, and “convention,” on the other. The distinction between nature and convention, between *physis* and *nomos*, is therefore coeval with the discovery of nature and hence with philosophy (STRAUSS, 1999, p. 90).

¹⁴⁵ Cf. “In brief, then, it can be said that the discovery of nature is identical with the actualization of a human possibility which, at least according to its own interpretation, is trans-historical, trans-social, trans-moral, and trans-religious” (STRAUSS, 1999, p. 89).

de nenhuma maneira. Em outras palavras, seguindo Strauss, 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”, tal como pensava Aristóteles, por exemplo.

Assim, na visão de Strauss, a distinção clara entre história e 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 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; como diz Strauss, “coisas que originalmente eram consideradas radicalmente não-naturais tornaram-se agora consideradas naturais sob um poder superior¹⁴⁶. Assim, a história se converte, ela própria, em objeto precípua da inquirição filosófica. Passamos a falar, por exemplo, de uma “filosofia da história”. Vejamos a explicação de Strauss:

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)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Cito a passagem completa: “We understand by science, especially in the English language, natural science. It is the science of nature. Now when this notion of nature emerged and was developed by the Greeks, nature was understood above all in contradistinction to what the Greeks called *nomos*, which we may translate by such terms like law, convention, custom. What now is called a culture or a civilization was called by the Greeks a *nomos*, in contradistinction to nature. We can therefore say (and that is somewhat better than what I said before) that historicism, this power which is so powerful today, consists in the interpretation of *nomos* or the sequence of such *nomoi*—*nomoi* being the plural of *nomos*—as history. Now that such a substitution has taken place is indicated by the following fact. With the emergence of this historical approach, institutions of all kinds, which were formally understood to have been manmade—not necessarily by an individual; it could be done by a sequence of generations—were now understood to have grown: not made, but to have grown. That was the key distinction. But growth is the original meaning of nature. Things which were originally regarded as radically non-natural were—became now regarded as natural in a higher power” (STRAUSS, 2014e, p. 4).

¹⁴⁷ Cf. “To indicate the range of historicism, we may refer to two assumptions characteristic of historicism and today generally accepted. History designated originally a particular kind of knowledge or inquiry. Historicism assumes that the object of historical knowledge, which it calls ‘History’ is a ‘field’, a ‘world’ of its own fundamentally different from, although of course related to, that other ‘field’, ‘Nature’. This assumption

Nesse sentido, o historicismo expressa essa significativa mudança de pensamento em relação ao sentido da história e da natureza. Para a visada historicista moderna, 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)¹⁴⁸.

Como observa Strauss, devemos ser capazes de notar que o historicismo imprime a visão segundo a qual perguntar pela natureza do homem, por exemplo, 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. Com efeito, segundo Strauss, 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. Assim, nos dirá Strauss, 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 e menos elevado, doravante, a história, como objeto da pesquisa filosófica, como autoridade no domínio do conhecimento dos assuntos humanos, torna-se, então, uma força imperiosa que termina por proferir um ataque direto ao pensamento clássico e à ideia do direito natural¹⁴⁹.

distinguishes historicism most clearly from the pre-historicist view, for which History is as an object of knowledge did not exist, and which therefore did not even dream of a ‘philosophy of history’ as an analysis of, or speculation about, a specific ‘dimension of reality’” (STRAUSS, 1988b, p. 60).

¹⁴⁸ Cf. “But there is an entirely different meaning of history which is much more recent, according to which history does not mean a way of inquiry or research of knowledge but an object of knowledge, a dimension of reality, or however you might call it: the historical process, as it is called. Now a philosophy of history in the more interesting sense of the word was not a philosophy investigating historical inquiry or historical knowledge, but a philosophy regarding the so-called historical process, regarding history as an object, as a dimension of reality. This thing is very recent in these terms” (STRAUSS, 2017, p. 10).

¹⁴⁹ Cf. “*Historia*, i.e., the Greek or Latin word for history, [was] adopted very late. What one could say in the Old Testament is the word *dibh're hayyamim*, which means chronicles or annals, or toledot, which means generations. The latter word is very interesting because it was used for some... as the generations of men. Some chapters begin this way, and then they tell you the story of these generations. But this word “generation” was

Nas palavras de Strauss, para o historicista, o que se verá é que não há ou pode haver algo como a “ideia da lei natural”, não há algo como um “direito natural do homem”, só o que haveria é o direito histórico, o direito dos ingleses, por exemplo (STRAUSS, 2016, p. 10)¹⁵⁰. Acompanhando a abordagem de Strauss, importa notar, então, que o historicismo, como um movimento subterrâneo, irrompe na superfície e nos aparece no século XIX, em toda sua transparência, a partir dos esforços da escola histórica¹⁵¹. Contudo, seu aparecimento nos mostraria a marca geral de uma tendência que toma em seu núcleo o interesse e o olhar superdimensionado sobre a história, ao mesmo tempo em que ataca a filosofia clássica. Tal tendência teria suas raízes e suas origens muito tempo antes do estopim do chamado “século da história”.

De fato, como vimos, 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. Neste ponto, podemos sugerir que, para Strauss, há 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.

Como veremos, de acordo com a perspectiva de Strauss, o que está em jogo, fundamentalmente, é a ideia moderna de uma visão superestimada da história que se coaduna a uma visão totalmente politizada ou instrumental da filosofia, algo que nos alcançaria ainda nos dias de hoje. Assim, há, conforme Strauss, um duplo aspecto do pensamento moderno que serve para esclarecer o fenômeno do historicismo: o interesse pela história e a politização da filosofia. Se quisermos acompanhar a metáfora straussiana, podemos dizer que uma compreensão adequada do fenômeno do historicismo está atrelada à compreensão das três

used earlier as a translation for the Greek word of nature, because generation is of course a natural process” (STRAUSS, 2016, p. 8).

¹⁵⁰ Cf. “If history is successor to natural law—I mean history now as a concept, ‘History’ with a capital H and in quotes—if ‘History’ is the successor to natural law, then one cannot understand this concept of ‘History’ except in the light of natural law. Now in order to do that, one cannot leave it at the French Revolution and its passionate and violent break with the past, the appeal from positive law to natural law, and the reaction to it: never must there be made any such appeal from the positive law to a higher law. That’s a simple reaction to it. And that means the best thing would of course simply be to say there is no natural law: then you cannot appeal to it. This took some time...But one formula which is very well known: Not rights of man, that’s natural; rights of Englishmen, historical. You know these things” (STRAUSS, 2016, p. 10).

¹⁵¹ Cf. “For the purpose of a summary orientation it is convenient to start with the moment when the previously subterranean movement came to the surface and began to dominate the social sciences in broad daylight. That moment was the emergence of the historical school” (STRAUSS, 1999, p. 13).

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)¹⁵².

Na tentativa de percorrer e explicitar o caminho não linear, por vezes elíptico, traçado pela interpretação straussiana, sobretudo a que nos aparece em *Natural Right and History*, observaremos a seguir a sugestão de algumas passagens textuais decisivas, que, ao serem cotejadas, nos permitem rerepresentar em uma sequência ordenada os contornos das origens e da evolução do historicismo, tal como se apresentam ao longo da história da filosofia política sob o olhar de Strauss. Tentaremos, pois, rerepresentar os aspectos essenciais do que poderia ser uma genealogia straussiana do historicismo¹⁵³.

2.1. A genealogia straussiana do historicismo

Como vimos até aqui, na visão de Strauss 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 clássica tal como ela nos aparece no mundo antigo e medieval. Considerado nesses termos, e seguindo a abordagem proposta por Strauss, 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. Nas palavras de Strauss:

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

¹⁵² Cf. “In the modern centuries philosophy as such had become thoroughly politicized. Originally, philosophy had been the humanizing quest for the eternal order, and hence it had been a pure source of humane inspiration and aspiration. Since the seventeenth century, philosophy has become a weapon, and hence an instrument” (STRAUSS, 1999, p. 34).

¹⁵³ Nesse sentido, vale mencionar o artigo do professor Hugo Araújo Prado, intitulado “*Genealogia do Historicismo e a hermenêutica de Leo Strauss*”, publicado em 2019. No artigo, o autor observa bem que, em *Direito Natural e História*, Strauss parece realizar, de fato, uma espécie de “genealogia do historicismo”, buscando revelar sua gênese, “seus axiomas fundamentais e seu desenvolvimento” (PRADO, 2019, p. 129-130). Também na interpretação do professor, a qual seguimos em parte, o percurso da genealogia straussiana nos exigirá um retorno ao que se chamou a primeira onda da modernidade, em cujo centro está uma concepção radicalmente histórica da natureza humana. Do nosso ponto de vista, uma genealogia straussiana do historicismo deve ainda poder evidenciar que tal concepção acerca do homem caracterizaria, de um modo ou de outro, todo o desenvolvimento subsequente da visada historicista, tal como se expressa na segunda e terceira ondas da modernidade.

Razão (STRAUSS, 1988, p. 58)¹⁵⁴.

Com efeito, em seu livro sobre Hobbes, publicado ainda em 1936, Strauss nos apresenta outra formulação que também nos indicaria um momento mais emblemático em que tem lugar a referida virada do homem 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, se seguimos Strauss, poderíamos supor que Maquiavel, a inspiração decisiva da primeira onda da modernidade, nos apareceria, de alguma maneira, como um tipo de protohistoricista.

Como vimos na passagem acima, segundo Strauss, 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)¹⁵⁵. Dessa maneira, o historicismo é uma reação a um mundo em crise, mas uma reação que, todavia, é, ela mesma, a abertura de uma nova crise que dá lugar à terceira onda da modernidade e a um tipo de historicismo radical presente em nossos dias.

Seguindo a proposta interpretativa de Strauss, então, interessa ressaltar que 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.

¹⁵⁴ Cf. “A fundamental change began to make itself felt only in the sixteenth century. The opposition then offered to all earlier philosophy, and special to all earlier political philosophy, was marked from the outset by a novel emphasis on history. That early turn toward history was literally absorbed by the unhistorical teachings of the Age of Reason” (STRAUSS, 1988, p. 58).

¹⁵⁵ Cf. “The historical school emerged in reaction to the French Revolution and to the natural right doctrines that had prepared that cataclysm. In opposing the violent break with the past, the historical school insisted on the wisdom and on the need of preserving or continuing the traditional order” (STRAUSS, 1999, p. 13).

40)¹⁵⁶. Com efeito, 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).

Em primeiro lugar, Strauss nos sugere que a mudança operada por Maquiavel 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. Nesse sentido, podemos dizer que a ruptura com o pensamento do passado e o olhar centrado na história política – em especial na história de Florença¹⁵⁷ - seriam, então, a forma em gestação da tendência historicista que, pouco a pouco, em um lugar subterrâneo, se desenvolve e mais tarde irrompe em toda sua transparência.

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 política¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cf. “The founder of modern political philosophy is Machiavelli. He tried to effect, and he did effect, a break with the whole tradition of political philosophy. He compared his achievement to that of men like Columbus. He claimed to have discovered a new moral continent” (STRAUSS, 1989, p. 40).

¹⁵⁷ 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 moderno, Guicciardini e Maquiavel ocupariam um lugar de destaque (POCOCK, 1975, p. 1-4; p. 83-84).

¹⁵⁸ Ainda sobre o alcance e o sentido da mudança operada por Maquiavel, ver especialmente o artigo do professor Richard R. Oliveira, “*The subversion of ancient thought: Strauss’s interpretation of the modern philosophic project*” (2020). Em uma passagem, o professor esclarece: “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

Conforme a argumentação de Strauss, 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. De forma contrária, nos diz Strauss, na perspectiva aberta por Maquiavel, “o homem é por natureza radicalmente egoísta”; ele não é, pois, por natureza, orientado para a virtude ou perfeição; nesse sentido, “se não há fim natural do homem, o homem pode estabelecer para si mesmo quase qualquer fim que deseja: o homem é quase infinitamente maleável”, diz Strauss. E assim, na visão aberta por Maquiavel, “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)¹⁵⁹.

Como se nota, o pensamento de Maquiavel revelaria, segundo Strauss, uma reinterpretção 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, nos 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 a “matéria corrompida pode ser transformada em matéria incorrupta”¹⁶⁰. 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; um desejo que essencialmente passa ao largo da moralidade. Segundo a ótica de Maquiavel, nos sugere Strauss, nas próprias fundações da sociedade política não é, pois, a moralidade que ergue e mantém um principado ou uma república, mas a imoralidade, o crime, o fratricídio.

Nesse sentido, o pensamento de Maquiavel, segundo Strauss, pretende apresentar “a garantia para a solução do problema político”, mas uma solução que só é possível porque “a)

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).

¹⁵⁹ Cf. “Just as man is not by nature directed toward virtue, he is not by nature directed toward society. By nature man is radically selfish. For if man is not by nature ordered toward virtue or perfection, if there is no natural end of man, man can set for himself almost any end he desires: man is almost infinitely malleable. The power of man is much greater, and the power of nature and chance is correspondingly much smaller, than the ancients thought” (STRAUSS, 1989a, p. 42)

¹⁶⁰ Cf. “Machiavelli consciously lowers the standards of social action. His lowering of the standards is meant to lead to a higher probability of actualization of that scheme which is constructed in accordance with the lowered standards. Thus, the dependence on chance is reduced: chance will be conquered. (...) Furthermore, the establishment of political society and even of the most desirable political society does not depend on chance, for chance can be conquered or corrupt matter can be transformed into incorrupt matter (STRAUSS, 1989a, p. 41).

a meta é mais baixa, ou seja, está em harmonia com o que a maioria dos homens realmente deseja”, e também porque b) o acaso pode ser conquistado” (STRAUSS, 1989a, p. 87)¹⁶¹. Como nota Strauss, Maquiavel, ao submeter o acaso à conquista e ao controle, ao tomar a natureza humana como maleável, 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 baixo¹⁶². Para Strauss, podemos compreender Maquiavel como aquele que dá início a um movimento de politização da filosofia, ou de transformação da filosofia em uma arma de propaganda e de iluminação da opinião pública; segundo Strauss, é nesse sentido que Maquiavel pode ser considerado aquele que “inicia o Iluminismo”¹⁶³.

De qualquer maneira, seguindo a abordagem proposta por Strauss, 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)¹⁶⁴. Para Strauss, Hobbes, um dos exemplares cabais do que foi a 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. De fato, segundo a leitura de Strauss, Hobbes “larga a mão do mestre italiano” e, por vezes, se contrapõe a ele tal como “Sherlok Holmes” se contrapõe ao “professor Moriarty”, se assim podemos dizer, seguindo a analogia de Strauss (STRAUSS, 1989a, p. 49)¹⁶⁵.

Na visão de Strauss, 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, e, nessa recusa, Hobbes nos apresenta a sua doutrina do estado de natureza e o que seria a interpretação tipicamente moderna do direito natural. De todo modo, segundo Strauss, o apelo

¹⁶¹ Cf. “ (...) There is a guarantee for the solution of the political problem because a) the goal is lower, i.e., in harmony with what most men actually desire and b) chance can be conquered” (STRAUSS, 1989a, p. 86-87).

¹⁶² Cf. “Machiavelli is the first philosopher who attempted to force chance, to control the future by embarking on a campaign, a campaign of propaganda. (...) Machiavelli desires to convince, not merely to persuade or to bully” (STRAUSS, 1989a, p. 47).

¹⁶³ Cf. “He was the first of a long series of modern thinkers who hoped to bring about the establishment of new modes and orders by means of enlightenment. The enlightenment—*lucus a non lucendo*— begins with Machiavelli” (STRAUSS, 1989a, p. 47).

¹⁶⁴ Cf. “The man who mitigated Machiavelli's scheme in a manner which was almost sufficient to guarantee the success of Machiavelli's primary intention was Hobbes” (STRAUSS, 1989a, p. 48).

¹⁶⁵ Cf. “But it is both more charitable and more correct to say that Hobbes was an honest and plainspoken Englishman who lacked the fine Italian hand of his master. Or if you wish, you may compare Hobbes to Sherlock Holmes and Machiavelli to Professor Moriarty (STRAUSS, 1989a, p. 49).

de Hobbes à história e à maleabilidade da natureza humana repetiria sub-repticiamente o gesto de Maquiavel, o qual Hobbes intencionalmente tentaria corrigir. Na visão de Strauss, 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, p. 49-50)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Cf. “[Hobbes] demanded that natural right be derived from the beginnings: the elementary wants or urges, which effectively determine all men most of the time and not from man's perfection or end, the desire for which effectively determines only a few men, and by no means most of the time. These primary urges are of course selfish; they can be reduced to one principle: the desire for selfpreservation, or negatively expressed, the fear of violent death. This means that not the glitter and glamor of glory —or pride—but the terror of fear of death stands at the cradle of civil society: not heroes, if fratricidal and incestuous heroes, but naked, shivering poor devils were the founders of civilization. The appearance of the diabolical vanishes completely. But let us not be too rash. Once government has been established, the fear of violent death turns into fear of government. And the desire for self-preservation expands into the desire for comfortable self-preservation. Machiavelli's glory is indeed deflated; it stands now revealed as mere, unsubstantial, petty, ridiculous vanity. That glory does not however give way to justice or human excellence, but to concern with solid comfort, with practical, pedestrian hedonism. Glory survives only in the form of competition. In other words, whereas the pivot of Machiavelli's political teaching was glory, the pivot of Hobbes's political teaching is power. Power is infinitely more businesslike than glory. Far from being the goal of a lofty or demonic longing, it is required by, or the expression of, a cold objective necessity. Power is morally neutral. Or, what is the same thing, it is ambiguous if of concealed ambiguity. Power, and the concern with power, lack the direct human appeal of glory and the concern with glory. It emerges through an estrangement from man's primary motivation. It has an air of senility. Respectable, pedestrian hedonism, sobriety without sublimity and subtlety, protected or made possible by

Assim, na perspectiva de Strauss, 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, para Strauss, Hobbes, inadvertidamente, daria continuidade à tradição epicurista, tornando-se aí o “criador da doutrina do hedonismo político” (STRAUSS, 1999, p. 168-169)¹⁶⁷.

Na visão de Strauss, é preciso observar 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 a urdidura que garante a apresentação da filosofia natural de Hobbes e o sucesso de sua doutrina do direito natural. Segundo Strauss, em larga medida, 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. Parafraseando Strauss, podemos pensar que Hobbes, finalmente, nos apresentaria o modo como o 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 lei moral” (STRAUSS, 1999, p. 179)¹⁶⁸.

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

"power politics"—this is the meaning of Hobbes's correction of Machiavelli” (STRAUSS, 1989a, p. 49-50).

¹⁶⁷ Cf. “[Hobbes] traces the failure of the idealistic tradition to one fundamental mistake: traditional political philosophy assumed that man is by nature a political or social animal. By rejecting this assumption, Hobbes joins the Epicurean tradition. He accepts its view that man is by nature or originally an a-political and even an a-social animal, as well as its premise that the good is fundamentally identical with the pleasant. But he uses that a-political view for a political purpose. He gives that a-political view a political meaning. He tries to instil the spirit of political idealism into the hedonistic tradition. He thus became the creator of political hedonism, a doctrine which has revolutionized human life everywhere on a scale never yet approached by any other teaching” (STRAUSS, 1999, p. 168-169).

¹⁶⁸ Cf. “[Hobbes] was forced to wonder whether the universe did not leave room for an artificial island, for an island to be created by science” (STRAUSS, 1999, p. 72); e ainda: “[Hobbes] attempted, therefore, in the first place a rigorous deduction of the natural or moral law (STRAUSS, 1999, p. 179).

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, nos diz Strauss, 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 natural¹⁶⁹.

Na perspectiva de Hobbes, tal como traçada por Strauss, veremos, então, que 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”, nos diz Strauss, 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 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, diz Strauss, Hobbes pensa ser possível “enfraquecer”, ou melhor, “eliminar” o medo de poderes invisíveis, como o poder divino (STRAUSS, 1999, p. 198)¹⁷⁰. 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. Seguindo as notações de Strauss, 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”

¹⁶⁹ Cf. “What Hobbes attempted to do on the basis of Machiavelli's fundamental objection to the Utopian teaching of the tradition, although in opposition to Machiavelli's own solution, was to maintain the idea of natural law but to divorce it from the idea of man's perfection; only if natural law can be deduced from how men actually live, from the most powerful force that actually determines all men, or most men most of the time, can it be effectual or of practical value. The complete basis of natural law must be sought, not in the end of man, but in his beginnings, in the *prima naturae* or, rather, in the *primum naturae*. (...) The most powerful of all passions is the fear of death and, more particularly, the fear of violent death at the hands of others: not nature but "that terrible enemy of nature, death" (STRAUSS, 1999, p. 180).

¹⁷⁰ Cf. “(...) the fear of violent death comes fully into its own as soon as people have become enlightened. This implies that the whole scheme suggested by Hobbes requires for its operation the weakening or, rather, the elimination of the fear of invisible powers” (STRAUSS, 1999, p. 198).

(STRAUSS, 1999, p. 198)¹⁷¹.

Do ponto de vista do pensamento de 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)¹⁷². Segundo Strauss, 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, Hobbes 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” e a atualização da ordem social desejável¹⁷³.

De acordo com o percurso interpretativo de Strauss, Hobbes mantém 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 arrebatada da primeira onda moderna, se assim podemos falar, que essa crença é suavizada e rerepresentada sob uma nova ótica, ainda mais pervasiva e com ainda maior capacidade de aderência. Vejamos as palavras de Strauss:

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)¹⁷⁴.

Conforme a interpretação original de Strauss, mantendo o olhar na realidade da história, e não somente de uma perspectiva hipotética, o pensamento de Locke retoma o que

¹⁷¹ Cf. “Hobbes's is the first doctrine that necessarily and unmistakably points to a thoroughly "enlightened," i.e., a-religious or atheistic society as the solution of the social or political problem” (STRAUSS, 1999, p. 198).

¹⁷² Cf. “Hobbes requires for its operation the weakening or, rather, the elimination of the fear of invisible powers. It requires such a radical change of orientation as can be brought about only by the disenchantment of the world, by the diffusion of scientific knowledge, or by popular enlightenment” (STRAUSS, 1999, p. 198).

¹⁷³ Cf. “Hobbes, on the other hand, was certain that philosophy itself can bring about the coincidence of philosophy and political power by becoming popularized philosophy and thus public opinion. Chance will be conquered by systematic philosophy issuing in systematic enlightenment: *Paulatim cruditur vulgus*. By devising the right kind of institutions and by enlightening the citizen body, philosophy guarantees the solution of the social problem, whose solution cannot be guaranteed by man if it is thought to depend on moral discipline” (STRAUSS, 1999, p. 200).

¹⁷⁴ Cf. “Locke took over the fundamental scheme of Hobbes and changed it only in one point. He realized that what man primarily needs for his self-preservation is less a gun than food, or more generally, property. Thus the desire for self-preservation turns into the desire for property, for acquisition, and the right to self-preservation becomes the right to unlimited acquisition. The practical consequences of this small change are enormous” (STRAUSS, 1989a, p. 50).

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. Locke opera uma suavização ou um polimento no esquema hobbesiano ao propor a substituição da moralidade pelo direito de propriedade e direito à felicidade. Ora, nesse ponto, segundo Strauss, 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 pública e à prosperidade temporal da sociedade” (STRAUSS, 1999, p. 242)¹⁷⁵.

Nesse sentido, de acordo com Strauss, algo da maior importância se evidencia. Com Locke, notamos o alcance e a centralidade do poder atribuído ao homem e à sua condição maleável. Na visão lockeana, observa 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, p. 245-246)¹⁷⁶.

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, completa Strauss, na visão de Locke veríamos expressa em toda a claridade a ideia de uma “autoconfiança esperançosa” e uma “criatividade” que, doravante, “são as marcas da nobreza humana” (STRAUSS, 1999, p. 248)¹⁷⁷. Na visão de Strauss, todavia, “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”¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Cf. “He justifies the emancipation of acquisitiveness in the only way in which it can be defended: he shows that it is conducive to the common good, to public happiness or the temporal prosperity of society” (STRAUSS, 1999, p. 242).

¹⁷⁶ Cf. “Man, *i.e.*, ‘the individual, has still in himself the great foundation of property’. Property is created by the individual and in different degrees by different individuals. Civil society merely creates the conditions under which the individuals can pursue their productive-acquisitive activity without obstruction” (STRAUSS, 1999, p. 245-246).

¹⁷⁷ Cf. “According to Locke, man and not nature, the work of man and not the gift of nature, is the origin of almost everything valuable: man owes almost everything valuable to his own efforts. Not resigned gratitude and consciously obeying or imitating nature but hopeful selfreliance and creativity become henceforth the marks of human nobility” (STRAUSS, 1999, p. 248).

¹⁷⁸ Cf. “Man is effectively emancipated from the bonds of nature, and therewith the individual is emancipated from those social bonds which antedate all consent or compact, by the emancipation of his productive acquisitiveness, which is necessarily, if accidentally, beneficent and hence susceptible of becoming the strongest

Como observa Strauss, “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”. E nesse mesmo 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, o qual é capaz de garantir prosperidade e felicidade para a sociedade política¹⁷⁹.

Nesse sentido, fundamentalmente, Locke repete o gesto hobbesiano e, “no mesmo espírito de Hobbes”, mostrar-se-ia um tipo particular de hedonista político. Na visão de Locke, sugere Strauss, “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 teria nos mostrado que o estado de natureza é um estado de escassez e penúria (STRAUSS, 1999, p. 250)¹⁸⁰. Conforme Strauss, em uma visão geral, 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, nos diria Strauss, “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)¹⁸¹.

Considerada a interpretação straussiana, podemos dizer que é Locke quem pavimenta o caminho para o mundo do “comércio” e das “finanças”, para o utilitarismo, para o liberalismo moderno em geral e para a conseqüente crise desse mesmo mundo. Segundo Strauss, aqui estamos no meio do que seria a primeira crise da modernidade, a qual se

social bond: restraint of the appetites is replaced by a mechanism whose effect is humane (...)The world in which human creativity seems to reign supreme is, in fact, the world which has replaced the rule of nature by the rule of convention” (STRAUSS, 1999, p. 248).

¹⁷⁹ Cf. “From now on, nature furnishes only the worthless materials as in themselves; the forms are supplied by man, by man's free creation. For there are no natural forms, no intelligible "essences": "the abstract ideas" are "the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use." Understanding and science stand in the same relation to "the given" in which human labor, called forth to its supreme effort by money, stands to the raw materials. There are, therefore, no natural principles of understanding: all knowledge is acquired; all knowledge depends on labor and is labor” (STRAUSS, 1999, p. 248).

¹⁸⁰ Cf. “Moved by the same spirit, Locke identifies the rational life with the life dominated by the pain which relieves pain. Labor takes the place of the art which imitates nature; for labor is, in the words of Hegel, a negative attitude toward nature. The starting point of human efforts is misery: the state of nature is a state of wretchedness. The way toward happiness is a movement away from the state of nature, a movement away from nature: the negation of nature is the way toward happiness” (STRAUSS, 1999, p. 250).

¹⁸¹ Cf. “I can here only assert that the increased emphasis on economics is a consequence of this [Locke's teaching]. Eventually we arrive at the view that universal affluence and peace is the necessary and sufficient condition of perfect justice” (STRAUSS, 1989a, p. 89).

expressaria de maneira exemplar no pensamento de Rousseau, o grande filósofo francês e expoente da segunda onda da modernidade¹⁸². 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)¹⁸³.

Seguindo o itinerário de Strauss, pode-se dizer que Rousseau abre 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 Strauss, 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. Vejamos as palavras de Strauss:

As rochas ígneas com as quais a erupção rousseuniana 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, p. 252- 253)¹⁸⁴.

Como vemos, a partir da história que Strauss nos apresenta, 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. Na perspectiva de Strauss, 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,

¹⁸² Cf. “The first crisis of modernity occurred in the thought of Jean-Jacques Rousseau” (STRAUSS, 1999, p. 252).

¹⁸³ Cf. “The second wave of modernity begins with Rousseau. He changed the moral climate of the west as profoundly as Machiavelli” (STRAUSS, 1989a, p. 89).

¹⁸⁴ Cf. “The fiery rocks with which the Rousseauan eruption had covered the Western world were used, after they had cooled and after they had been hewn, for the imposing structures which the great thinkers of the late eighteenth and early nineteenth centuries erected. His disciples clarified his views indeed, but one may wonder whether they preserved the breadth of his vision. His passionate and forceful attack on modernity in the name of what was at the same time classical antiquity and a more advanced modernity was repeated, with no less passion and force, by Nietzsche, who thus ushered in the second crisis of modernity—the crisis of our time” (STRAUSS, 1999, p. 252-253).

teria sido observada e desenvolvida não propriamente por Rousseau, mas por seus “grandes sucessores”, a saber, Kant e Hegel (STRAUSS, 1989a, p. 91)¹⁸⁵.

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)¹⁸⁶. Para Strauss, 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 como algo que foi “adquirido em um longo processo” (STRAUSS, 1989a, p. 89-90)¹⁸⁷.

Na leitura de Strauss, 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)¹⁸⁸. Como se nota, mais uma vez, a reflexão de Rousseau já contém em si uma característica que se fará notar de modo evidente na tendência historicista, tal como Strauss sugere. A interpretação particular de Rousseau acerca do estado de natureza estaria atrelada a uma ideia superdimensionada da história e do significado do que se chamou “processo histórico”, ou “o processo único no qual o homem se torna humano sem querer”, como nos diz Strauss, em referência a Rousseau¹⁸⁹.

De acordo com a explicação de Strauss, devemos perceber que, 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, p. 89-90), o qual, ao longo de um processo temporal e histórico, torna-se racional e quase

¹⁸⁵ Cf. “Strictly speaking, Rousseau showed this only under the condition that his doctrine of the general will, his political doctrine proper, is linked with his doctrine of the historical process, and this linking was the work of Rousseau's great successors, Kant and Hegel, rather than of Rousseau himself” (STRAUSS, 1989a, p. 91).

¹⁸⁶ Cf. “(...) According to this view, the rational or just society, the society characterized by the existence of a general will known to be the general will, i.e., the ideal, is necessarily actualized by the historical process without men's intending to actualize it” (STRAUSS, 1989a, p. 91).

¹⁸⁷ Cf. “Rousseau did arrive there because he saw that man in the state of nature is a man stripped of everything which he has acquired by his own efforts. Man in the state of nature is subhuman or prehuman; his humanity or rationality have been acquired in a long process” (STRAUSS, 1989a, p. 89-90); e ainda no curso de 1965, a seguinte passagem: “(...) Therefore, Rousseau takes this great step of questioning, what Hobbes did not do, the traditional definition of man as a rational animal. Rationality is an acquisition of man, it does not belong to his nature” (STRAUSS, 2018a, p. 182).

¹⁸⁸ Cf. “In post-Rousseauan language, man's humanity is due not to nature but to history, to the historical process, a singular or unique process which is not teleological: the end of the process or its peak was not foreseen or foreseeable but it came to sight only with the approach of the possibility of fully actualizing man's rationality or humanity” (STRAUSS, 1989a, p. 89-90).

¹⁸⁹ Cito a seguinte passagem de Strauss: “The concept of history, i.e., of the historical process as a single process in which man becomes human without intending it, is a consequence of Rousseau's radicalization of the Hobbesian concept of the state of nature” (STRAUSS, 1989a, p. 89-90).

“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 formulação de Strauss a seguir esclarece o que foi dito:

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, subumano. O homem é bom por natureza porque é por natureza aquele ser subumano 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)¹⁹⁰.

Como se nota, 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, Rousseau sofisticaria o olhar radicalmente histórico sobre o homem e avançaria aí a modernidade em um sentido decisivo¹⁹¹.

Nas palavras de Strauss, 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”. De fato, segundo Strauss, Rousseau ousou se opor ao “espírito sufocante da monarquia absoluta e ao comercialismo mais ou menos

¹⁹⁰ Cf. “Rousseau's thesis that man is by nature good must be understood in the light of his contention that man is by nature subhuman. Man is by nature good because he is by nature that subhuman being which is capable of becoming either good or bad. There is no natural constitution of man to speak of: everything specifically human is acquired or ultimately depends on artifice or convention. Man is by nature almost infinitely perfectible. There are no natural obstacles to man's almost unlimited progress or to his power of liberating himself from evil. For the same reason, there are no natural obstacles to man's almost unlimited degradation. Man is by nature almost infinitely malleable. In the words of the Abbé Raynal, the human race is what we wish to make it. Man has no nature in the precise sense which would set a limit to what he can make out of himself” (STRAUSS, 1999, p. 271).

¹⁹¹ Cito a passagem de Strauss: “(...) ‘The ancient politicians spoke unceasingly of manners and virtue; ours speak of nothing but trade and money’. Trade, money, enlightenment, the emancipation of acquisitiveness, luxury, and the belief in the omnipotence of legislation are characteristic of the modern state” (STRAUSS, 1999, p. 253).

cínico das repúblicas modernas” (STRAUSS, 1989a, p. 89-90)¹⁹². 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, p. 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, p. 89-90)¹⁹³.

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. Nas palavras de Strauss:

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 idéias 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, p. 51-52)¹⁹⁴.

¹⁹² Cf. “Rousseau protested in the name of virtue, of the genuine, nonutilitarian virtue of the classical republics against the degrading and enervating doctrines of his predecessors; he opposed both the stifling spirit of the absolute monarchy and the more or less cynical commercialism of the modern republics” (STRAUSS, 1989a, p. 89-90).

¹⁹³ Cf. “(...) He took over the modern concept of the state of nature as the state in which man finds himself at the beginning. He did not merely take over this concept from Hobbes and Hobbes's successors; he thought it through to its conclusion: "the philosophers who have examined the foundations of society have all of them felt the necessity to go back to the state of nature, but not one of them has arrived there" (STRAUSS, 1989a, p. 89-90).

¹⁹⁴ Cf. “With Rousseau there begins what we may call the second wave of modernity: the wave which bore both German idealistic philosophy and the romanticism of all ranks in all countries. This great and complex countermovement consisted in the first place in a return from the world of modernity to premodern ways of thinking. Rousseau returned from the world of finance, from what he was the first to call the world of the bourgeois, to the world of virtue and the city, to the world of the *citoyen*. Kant returned from Descartes' and Locke's notion of ideas to the Platonic notion. Hegel returned from the philosophy of reflection to the "higher vitality" of Plato and Aristotle. And romanticism as a whole is primarily a movement of return to the origins. Yet in all these cases, the return to premodern thought was only the initial step of a movement which led, consciously or unconsciously, to a much more radical form of modernity—to a form of modernity which was still more alien to classical thought than the thought of the seventeenth and eighteenth centuries had been” (STRAUSS, 1989a, p. 51-52).

Como nos indica Strauss na passagem acima, com Rousseau tem início a segunda onda da modernidade. Entre a segunda e a terceira ondas, ou, conforme Strauss, 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, segundo Strauss, “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)¹⁹⁵.

Na interpretação de Strauss, portanto, a inspiração de Rousseau é o pontapé inicial de um novo movimento e uma nova compreensão em relação ao homem e à história. Em uma passagem de um curso sobre Nietzsche, Strauss nos esclarece o que está em jogo neste momento inaugural exemplarmente ilustrado em Rousseau:

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, p. 9-10)¹⁹⁶.

Nesse cenário desenhado por Strauss, e do ponto de vista do interesse desta dissertação, é relevante notar que 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)¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Cf. “(...) for between Rousseau and Nietzsche there has taken place the discovery of history; the century between Rousseau and Nietzsche is the age of historical sense” (STRAUSS, 1989a, p. 95).

¹⁹⁶ Cf. “This genesis of reason is of course of the utmost importance because somehow the view still prevails that man is characterized by reason, and if reason has a genesis, this is the most important event you can think of. And it did receive a name at about this time: the name is History. So we may say that the original meaning of History with a capital H is the genesis of reason, or the fate of reason. Let me then say this: Rousseau opened up not only the possibility that reason should take the place of nature for supplying the standards, but also that History should take the place for supplying the standards” (STRAUSS, 2017, p. 9-10).

¹⁹⁷ Cf. “Rousseau showed this only under the condition that his doctrine of the general will, his political doctrine proper, is linked with his doctrine of the historical process, and this linking was the work of Rousseau's great successors, Kant and Hegel, rather than of Rousseau himself. According to this view, the rational or just society, the society characterized by the existence of a general will known to be the general will, i.e., the ideal, is

Seguindo a interpretação de Strauss, 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, conforme Strauss, 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. Nas palavras de Strauss:

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)¹⁹⁸.

Desse modo, em plena luz do dia, o historicismo domina as ciências sociais na Europa a partir da emergência da chamada escola histórica. Na visão de Strauss, a escola histórica do século XIX expressa o que ele chamou de historicismo teórico, ou ainda, expressa uma forma primária do historicismo, sua infância. Segundo Strauss, 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)¹⁹⁹.

Seguindo Strauss, podemos dizer que a escola histórica, em nome da própria história, rejeita os princípios universais que subjazem ao pensamento que a antecede, apresentando-nos o 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,

necessarily actualized by the historical process without men's intending to actualize it (STRAUSS, 1989a, p. 91); e ainda: “For Hegel the historical process was a rational and reasonable process, a progress, culminating in the rational state, the postrevolutionary state. Christianity is the true or absolute religion; but Christianity consists in its reconciliation with the world, the saeculum, in its complete secularization, a process begun with the Reformation, continued by the Enlightenment, and completed in the postrevolutionary state, which is the first state consciously based upon the recognition of the rights of man” (STRAUSS, 1989a, p. 95).

¹⁹⁸ Cf. “Historicism emerged in the nineteenth century under the protection of the belief that knowledge, or at least divination, of the eternal is possible. But it gradually undermined the belief which had sheltered it in its infancy. It suddenly appeared within our lifetime in its mature form” (STRAUSS, 1999, p. 13).

¹⁹⁹ Cf. “Since any universal principles make at least most men potentially homeless, it depreciated universal principles in favor of historical principles. It believed that, by understanding their past, their heritage, their historical situation, men could arrive at principles that would be as objective as those of the older, prehistoricist political philosophy had claimed to be and, in addition, would not be abstract or universal and hence harmful to wise action or to a truly human life, but concrete or particular—principles fitting the particular age or particular nation, principles relative to the particular age or particular nation” (STRAUSS, 1999, p. 16).

“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)²⁰⁰.

Sabemos que a escola histórica tem seus exemplos mais emblemáticos, de fato, 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 jurídica²⁰¹.

Seja como for, em muitas representações, o historicismo da escola histórica leva a efeito 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 identificar com a ordem social na qual vive²⁰². Na visão de Strauss, fundamentalmente, 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)²⁰³.

²⁰⁰ Cf. “The only kinds of rights that were neither incompatible with social life nor uniform were “historical” rights: rights of Englishmen, for example, in contradistinction to the rights of man” (STRAUSS, 1999, p. 14).

²⁰¹ Vale a pena reter a seguinte passagem: “Now I would like now to turn to a discussion of historicism, and that is somehow more difficult as you will see while I proceed. I will again start from the outside. In the early nineteenth century, there emerged a school in Germany which called itself the historical school. That was the first time anywhere that there emerged a historical school. That was something new. And this was in law, in economics, in practical fields. And this spread over the whole Western world. And the famous document in the English tongue of this early movement is Sir Henry Sumner Maine and especially his book *Ancient Law*, xvi which I would like you to read, apart from all other reasons, because it is so well written (STRAUSS, 2016, p. 31).

²⁰² Cf. “In opposing the violent break with the past, the historical school insisted on the wisdom and on the need of preserving or continuing the traditional order. p. 13; e ainda: The recognition of universal principles thus tends to prevent men from wholeheartedly identifying themselves with, or accepting, the social order that fate has allotted to them. It tends to alienate them from their place on the earth. It tends to make them strangers, and even strangers on the earth” (STRAUSS, 1999, p. 14).

²⁰³ Cf. “The historical school assumed the existence of folk minds, that is, it assumed that nations or ethnic groups are natural units, or it assumed the existence of general laws of historical evolution, or it combined both assumptions. (...) In the moment these assumptions were abandoned, the infancy of historicism came to its end” (STRAUSS, 1999, p. 16).

De todo modo, como vemos e como observa Strauss, até certo ponto, o historicismo da escola histórica, ou o historicismo em sua infância, abriga a crença na ideia de uma racionalidade e sentido que perpassam a história e o processo histórico. Seja como for, 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, nos diz Strauss, “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. Nas palavras de Strauss:

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)²⁰⁴.

Como nos indica Strauss, 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)²⁰⁵. 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)²⁰⁶.

A partir daqui, observa Strauss, 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

²⁰⁴ Cf. “Historicism now appeared as a particular form of positivism, that is, of the school which held that theology and metaphysics had been superseded once and for all by positive science or which identified genuine knowledge of reality with the knowledge supplied by the empirical sciences. Positivism proper had defined "empirical" in terms of the procedures of the natural sciences” (STRAUSS, 1999, p. 16).

²⁰⁵ Cf. “Thus history was thought to supply the only empirical, and hence the only solid, knowledge of what is truly human, of man as man: of his greatness and misery” (STRAUSS, 1999, p. 17).

²⁰⁶ Cf. “Since all human pursuits start from and return to man, the empirical study of humanity could seem to be justified in claiming a higher dignity than all other studies of reality. History—history divorced from all dubious or metaphysical assumptions—became the highest authority” (STRAUSS, 1999, p. 17).

maduro, afinal, o espetáculo deprimente dos valores e assim, segue Strauss, o historicismo culminaria no niilismo.

De acordo com o filósofo, 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 diante da terceira onda da modernidade, cujo expoente máximo é Nietzsche²⁰⁷. Na visão de Strauss, foi Nietzsche quem encarou como nenhum outro esse estado de coisas. 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 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, p. 94-95)²⁰⁸.

Para Strauss, Nietzsche radicaliza a tendência historicista ao assentir que a história, relevando 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)²⁰⁹.

Como nos aponta Strauss, 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

²⁰⁷ Strauss nos diz o seguinte: “the difficulties to which German idealism was exposed gave rise to the third wave of modernity—of the wave that bears us today. This last epoch was inaugurated by Nietzsche (STRAUSS, 1989, p. 56); e ainda: “just as the second wave of modernity is related to Rousseau, the third wave is related to Nietzsche” (STRAUSS, 1989a, p. 94).

²⁰⁸ Cf. “The third wave may be described as being constituted by a new understanding of the sentiment of existence: that sentiment is the experience of terror and anguish rather than of harmony and peace, and it is the sentiment of historic existence as necessarily tragic; the human problem is indeed insoluble as a social problem, as Rousseau had said, but there is no escape from the human to nature; there is no possibility of genuine happiness, or the highest of which man is capable has nothing to do with happiness” (STRAUSS, 1989a, p. 94-95).

²⁰⁹ Cf. “The fundamental experience of existence is therefore the experience, not of bliss, but of suffering, of emptiness, of an abyss. He taught then that all human life and human thought ultimately rests on horizon-forming creations which are not susceptible of rational legitimization” (STRAUSS, 1989, p. 56).

“revolucionar sua própria vida” (STRAUSS, 1989a, p. 56-57)²¹⁰. Assim, interessa observar que 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. De acordo com Strauss, 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)²¹¹.

²¹⁰ Cf. “The creators are great individuals. The solitary creator who gives a new law unto himself and who subjects himself to all its rigors takes the place of Rousseau's solitary dreamer. (...)Nietzsche's creative call to creativity was addressed to individuals who should revolutionize their own lives, not to society or to his nation” (STRAUSS, 1989a, p. 56-57).

²¹¹ Cf. “He tried to articulate his understanding both of the modern situation and of human life as such by his doctrine of the will to power. The difficulty inherent in the philosophy of the will to power led after Nietzsche to the explicit renunciation of the very notion of eternity. Modern thought reaches its culmination, its highest self-consciousness, in the most radical historicism, i.e., in explicitly condemning to oblivion the notion of eternity” (STRAUSS, 1989a, p. 57).

CAPÍTULO 3

O DESAFIO 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)²¹². E assim, diz Strauss, 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.

Diante do novo cenário, chegamos à terceira onda da modernidade. De acordo com Strauss, “nessa terceira onda, 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, p. 6-7)²¹³. 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, p. 18-19). Mais uma vez, como nos explica Strauss, essa astuciosa atitude de negação que

²¹² Cf. “For oblivion of eternity, or, in other words, estrangement from man's deepest desire and therewith from the primary issues, is the price which modern man had to pay, from the very beginning, for attempting to be absolutely sovereign, to become the master and owner of nature, to conquer chance” (STRAUSS, 1989a, p. 57).

²¹³ Cf. “In the third wave, not only nature but reason too is abandoned in the moral orientation. This third wave begins most clearly with Nietzsche, and of course we live in that wave. In this stage, universal standards in any sense are abandoned. Both in the premodern sense and in the first and second waves, there was no question that the standards, in order to be true standards, must be universal, but in this last stage the necessity and even possibility of universal standards was denied” (STRAUSS, 2017, p. 6-7).

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. Segundo Strauss, Nietzsche, então, foi quem percebeu e denunciou os perigos de uma análise dessa natureza, pois tal análise, em último caso, tenderia a um “depreciamento” dessas mesmas visões, colocando em risco “a atmosfera protetora na qual a vida, a cultura e ação são possíveis” (STRAUSS, 1999, p. 26)²¹⁴.

Seguindo a interpretação de Strauss, a reflexão nietzschiana e sua crítica ao historicismo escolar do século XIX abrem o caminho para a afirmação de que a história, de fato, 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, p. 130-131)²¹⁵.

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)²¹⁶. 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

²¹⁴ Cf. “This denial was decisively prepared by Nietzsche's attack on nineteenth-century historicism, which claimed to be a theoretical view. According to Nietzsche, the theoretical analysis of human life that realizes the relativity of all comprehensive views and thus depreciates them would make human life itself impossible, for it would destroy the protecting atmosphere within which life or culture or action is alone possible. Moreover, since the theoretical analysis has its basis outside of life, it will never be able to understand life. The theoretical analysis of life is noncommittal and fatal to commitment, but life means commitment” (STRAUSS, 1999, p. 26).

²¹⁵ Cf. “According to Nietzsche, history teaches a truth that is deadly. (...) History shows us at the same time that the principles of thought and action do not possess the validity which they claim, that they do not deserve to be regarded as simply true” (STRAUSS, 2018a, p. 130-131). No seminário sobre o Zarathustra, Strauss nos diz ainda que a tese de Nietzsche pode ser apresentada da seguinte forma: “there is an objective truth called science, which is ethically neutral; but there is also a subjective truth which is ethically pertinent. This objective truth which is ethically neutral is in itself deadening; the subjective truth is a project, a free project of a man committed to that project, and such a project alone can give meaning to life” (STRAUSS, 2017, p. 17).

²¹⁶ Cf. “The different values respected in different epochs have no objective support, although they claim to be based on reason, and were claimed to be based on divine revelation at one time or another. But this was a delusion, that they had such support; in fact, they are human creations. They owe their being to a free human project that formed the horizons within which a culture was born. What man did in the past unconsciously and under the delusion of submitting to what is independent of his creative act, he must now do consciously, which is, one can say, the final solution” (STRAUSS, 2018a, p. 131).

dar ao homem o impulso para um “projeto radicalmente novo” (STRAUSS, 2018a, p. 133)²¹⁷.
Vejam os a passagem a seguir.

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, p. 26-27)²¹⁸.

Como observa Strauss, 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: “o suporte do horizonte produzido pelo destino é, em última análise, uma criação do próprio indivíduo”. Assim, conforme a interpretação de Strauss, para o historicista radical, não haveria quaisquer padrões imutáveis, nada de caráter permanente ou eterno que nos permitiria validar nossas escolhas; qualquer tentativa de

²¹⁷ De acordo com Strauss: “This is what Nietzsche meant by ‘the transvaluation of all values’. It is a radically new project, different from the former projects, not only in its content, but also in its mode, because it is based on the consciousness that this new goal is due to a human creation, whereas the older goals were all held to be based on objective supports” (STRAUSS, 2018a, p. 132-133).

²¹⁸ Cf. “The thesis of radical historicism can be stated as follows. All understanding, all knowledge, however limited and "scientific," presupposes a frame of reference; it presupposes a horizon, a comprehensive view within which understanding and knowing take place. Only such a comprehensive vision makes possible any seeing, any observation, any orientation. The comprehensive view of the whole cannot be validated by reasoning, since it is the basis of all reasoning. Accordingly, there is a variety of such comprehensive views, each as legitimate as any other: we have to choose such a view without any rational guidance. It is absolutely necessary to choose one; neutrality or suspension of judgment is impossible. Our choice has no support but itself; it is not supported by any objective or theoretical certainty; it is separated from nothingness, the complete absence of meaning, by nothing but our choice of it. Strictly speaking, we cannot choose among different views. A single comprehensive view is imposed on us by fate: the horizon within which all our understanding and orientation take place is produced by the fate of the individual or of his society. All human thought depends on fate, on something that thought cannot master and whose workings it cannot anticipate. Yet the support of the horizon produced by fate is ultimately the choice of the individual, since that fate has to be accepted by the individual. We are free in the sense that we are free either to choose in anguish the world view and the standards imposed on us by fate or else to lose ourselves in illusory security or in despair” (STRAUSS, 1999, p. 26-27).

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)²¹⁹.

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. Como podemos notar, 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 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, como Strauss sinaliza, o historicismo de tipo radical pretende negar, exatamente, essa evidente contradição.

Fundamentalmente, para Strauss, 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 uma tese de caráter trans-histórico. Na verdade, nos diria Strauss, “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)²²⁰. 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 supresas futuras”, trata-se de uma tese que

²¹⁹ Cf. “Let me repeat the main point: that here in this radical historicist position, as sketched first by Nietzsche, the whole realm of science, of rational knowledge, is understood to be itself dependent on nonrational presuppositions, which belong to a certain historical period, shorter or longer, and having no validity in themselves. The utmost we can reach is an understanding of these ultimate presuppositions, which we may also call “absolute” presuppositions, and their sequence, or more precisely, the realization that this is the character of human thought, of the human condition: never to reach anything which can be called eternal or sempiternal” (STRAUSS, 2018a, p. 134).

²²⁰ Nas palavras de Strauss: “(...) As a matter of fact, historicism claims to have brought to light a truth which has come to stay, a truth valid for all thought, for all time: however much thought has changed and will change, it will always remain historical” (STRAUSS, 1999, p. 25).

não se separaria de uma “visão acerca da estrutura essencial da vida humana”, uma visão que teria o mesmo “caráter trans-histórico pretendido por qualquer doutrina do direito natural”, por exemplo, contra as quais o historicismo particularmente desfere seu ataque²²¹.

No entanto, conforme a interpretação de Strauss, o historicista radical não se deixaria impressionar por essa objeção. Para o historicista radical, “o *insight* sobre o caráter 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)²²². Dessa forma, parafraseando 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, p. 26-29)²²³.

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 *NRH* parece representar o pano de fundo no qual

²²¹ Cf. “By asserting that all human thought, or at least all relevant human thought, is historical, historicism admits that human thought is capable of acquiring a most important insight that is universally valid and that will in no way be affected by any future surprises. The historicist thesis is not an isolated assertion: it is inseparable from a view of the essential structure of human life. This view has the same trans-historical character or pretension as any natural right doctrine” (STRAUSS, 1999, p. 24).

²²² Cf. “(...) Historical character of all thought would transcend history only if that insight were accessible to man as man and hence, in principle, at all times; but it does not transcend history if it essentially belongs to a specific historic situation. It belongs to a specific historic situation: that situation is not merely the condition of the historicist insight but its source” (STRAUSS, 1999, p. 28).

²²³ Cf. “The radical historicist asserts, then, that only to thought that is itself committed or "historical" does other committed or "historical" thought disclose itself, and, above all, that only to thought that is itself committed or "historical" does the true meaning of the " historicity" of all genuine thought disclose itself. The historicist thesis expresses a fundamental experience which, by its nature, is incapable of adequate expression on the level of noncommitted or detached thought” (STRAUSS, 1999, p. 27).

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). De todo modo, acompanhando o que diz Claudia Hilb, podemos afirmar que “Heidegger, sem ser nomeado, é, evidentemente, o destinatário do capítulo 1 de *NRH*” (HILB, 2016, p. 90).

Com efeito, 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)²²⁴. Nessa altura, Strauss já fora convidado para o ciclo de palestras *Walgreen*, que darão lugar ao conteúdo de *NRH*. 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)²²⁵. Em março do mesmo ano, Strauss 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, p. 250-251)²²⁶.

Já após a publicação das palestras reunidas em *Natural Right and History*, em 1956, Strauss apresentou uma conferência na Universidade de Chicago, intitulada “*Introduction to Existentialism*”²²⁷. 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,

²²⁴ Cf. “(...) Besides that I am glad that finally someone represents the modern position intelligently and in full knowledge-and without Heidegger's cowardly vagueness” (STRAUSS, 2000, p. 244).

²²⁵ Cf. “In the meantime I have begun to prepare six public lectures on Natural Right and History. Progress is extremely slow. I am working on the first lecture, a summary criticism of historicism (= existentialism)” (STRAUSS, 2000, p. 249).

²²⁶ Cf. “ (...) Have you seen Heidegger's *Holzwege*? Most interesting, much that is outstanding, and on the whole bad: the most extreme historicism” (STRAUSS, 2000, p. 250); e “(...) I have once again been dealing with Historicism, that is to say, with Heidegger, the only radical historicist, and I believe I see some light” (STRAUSS, 2000, p. 251).

²²⁷ O conteúdo da conferência são transcrições de alunos de Strauss, editadas por Thomas L. Pangle sob o título: “Introduction to Heideggerian Existentialism”, In: STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An introduction to the thought of Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 1989b.

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, p. 37-38)²²⁸.

Na perspectiva de Strauss, 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. Mais uma vez, 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). Na visão de Heidegger, 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)²²⁹. Na visão de Strauss, “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)²³⁰.

Seguindo a explicação de Strauss, conforme a perspectiva heideggeriana, 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, diria Strauss, “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, para o existencialista, o homem é compreendido como “um projeto ‘lançado’ em algum lugar” (STRAUSS, 1989b, p. 45)²³¹. Na visão de Strauss, o

²²⁸ Cf. “Heidegger contends that *to be* in the highest sense means *to exist*, that is to say, *to be* in the manner in which man *is*: *to be* in the highest sense is constituted by mortality. Philosophy then becomes analytics of *Existenz*. Analytics of existence brings to light the essential structures, the unchangeable character of *Existenz*. (...) the new philosophy is necessarily based on a specific ideal of *Existenz*”; e “(...) The analytics of *Existenz* had culminated in the assertion that the highest form of knowledge is finite knowledge of finiteness” (STRAUSS, 1989b, p. 37-38).

²²⁹ Cito a passagem na íntegra: “Now the starting point of existentialism is that there is a radical difference between man and nonman, so that no such formula applies to both. The manner of being of man differs radically from the manner of being of anything else. The key point in this radical historicism is that there is nothing eternal, at least that we do not know of anything eternal, and cannot know of it, and what we can reach is ultimately this ground for the creative acts underlying all historical worlds, which Heidegger calls *Sein*” (STRAUSS, 2018a, p. 139).

²³⁰ Cf. “Vulgar historicism is traced to man; in the subtle and theoretical historicism of Heidegger, it is traced to what he calls *Sein*, which is x, the ground of all history, working in and through man” (STRAUSS, 2018a, p. 138).

²³¹ Cf. “Man is ‘Project’: everyone is who he is by virtue of the exercise of his freedom, his choice of a determinate idea of existence—his choosing a project, or his failure to do so. But man is finite; the range of his fundamental choices is limited by his situation, which he has not chosen. Man is a project which is “thrown” *somewhere*” (STRAUSS, 1989b, p. 45).

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)²³². 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, segundo Strauss, 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)²³³.

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. De acordo com Strauss, 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)²³⁴. Para Strauss, 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)²³⁵.

Como observa Strauss, Heidegger nos enreda em uma série de dificuldades, pois, como se vê na analítica heideggeriana, “não há 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, p. 38; p. 46; 1997a, p. 461). Seguindo a perspectiva straussiana, vemos que na analítica da existência de Heidegger

²³² Cf. “The leap through which “Sein” is experienced is primarily the awareness or acceptance of being thrown, of finiteness, the abandonment of every thought of a railing, a support” (STRAUSS, 1989b, p. 45).

²³³ Cf. “Existentialism claims to be the insight into the essential character of man, the final insight, which as such would belong to the final time, to the fullness of time. And yet existentialism denies the possibility of a fullness of time: the historical process is unfinishable; man is and always will be a historical being. In other words, existentialism claims to be the understanding of the historicity of man” (STRAUSS, 1989b, p. 39).

²³⁴ Cf. “(...) How can finiteness be seen as finiteness if it is not seen in the light of infinity? Or in other words, it was said that we cannot know the whole; but does this not necessarily presuppose awareness of the whole?” (STRAUSS, 1989b, p. 38).

²³⁵ Cf. “It seems that one cannot avoid the question as to what is responsible for the emergence of man and of ‘Sein’, of what brings them out of nothing; for *ex nihilo nihil fit* (out of nothing nothing comes into being). This is a very big question for Heidegger. (...) This could remind one of the Biblical doctrine of creation out of nothing, but Heidegger has no place for the Creator God” (STRAUSS, 1989b, p. 46).

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.

De acordo com Strauss, neste ponto poderíamos notar, com maior transparência, o modo como a analítica da existência de Heidegger “tomaria parte no subjetivismo moderno” (STRAUSS, 1989b, p. 38)²³⁶. Com efeito, segundo a interpretação de Strauss, o historicismo radical, exemplarmente expresso no existencialismo, levaria a efeito 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)²³⁷.

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, nos diz Strauss, 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 pensamento²³⁸. Para Strauss, é com tal esperança que Heidegger nos apresentaria o seu existencialismo e daria as boas-vindas a Hitler em 1933²³⁹. Com efeito, o historicismo radical de Heidegger funcionaria, afinal, como “o último refúgio do nacionalismo”²⁴⁰.

²³⁶ Cf. “(...) From this point of view the analytics of existence appears still to partake of modern subjectivism” (STRAUSS, 1989b, p. 38).

²³⁷ Cf. “It becomes therefore necessary to return from Kierkegaard's existing individual, who has nothing but contempt for Hegel's understanding of man in terms of universal history, to that Hegelian understanding. The situation to which existentialism belongs can be seen to be liberal democracy, or, more precisely, a liberal democracy which has become uncertain of itself or of its future. Existentialism belongs to the decline of Europe” (STRAUSS, 1989b, p. 39).

²³⁸ Cito a passagem: “What is decisive for him [Heidegger] is that this world society is to him worse than a nightmare. He called it the “night of the world.” It means indeed, as Marx had predicted, the victory of an ever more completely urbanized, ever more completely technological West over the whole planet—complete levelling and uniformity regardless of whether it is brought about by iron compulsion or by soapy advertisement of the output of mass production. It means unity of the human race on the lowest level, complete emptiness of life, self-perpetuating doctrine without rhyme or reason; no leisure, no concentration, no elevation, no withdrawal; nothing but work and recreation; no individuals and no peoples, but instead “lonely crowds” (STRAUSS, 1989b, p. 42).

²³⁹ Cf. “(...) Is there no hope for Europe? And therewith for mankind? It was in the spirit of such hope that Heidegger perversely welcomed 1933” (STRAUSS, 1989b, p. 41).

²⁴⁰ Na carta ao amigo Kojève, Strauss escreveria: “On the <...>, that is to say, ultimately uninteresting plane, Heidegger's position is the last refuge of nationalism: the state, even ‘culture’, is done with—all that remains is language - of course with the modifications that became necessary as a consequence of 1933-1945” (STRAUSS, 2000, p. 251- 252).

Seja como for, sabemos que Strauss não avança direta e explicitamente sua crítica ao historicismo de Heidegger. Consideradas 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). 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)²⁴¹.

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 por Strauss já em *NRH*: “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)²⁴². De acordo com Strauss, tomando Collingwood como um exemplo, veremos, mais uma vez, como o historicismo radical interpreta o pensamento do passado de modo a contrastar-se de forma “gritante” com a interpretação não historicista do pensamento do passado.

Como sugere Strauss ainda em *NRH*, 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)²⁴³. Então, uma análise crítica sobre o que se chamou “a experiência da história” deve poder considerar a suspeita de que o

²⁴¹ Nesse sentido, 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). Resta acrescentar a referência de Strauss a Collingwood no curso ministrado em 1956, intitulado “*Historicism and Modern Relativism*”: “[...] vocês verão Collingwood dizer coisas aqui que são banais, mas ele as sustenta com um grau maior de sofisticação do que a maioria das pessoas. É por isso que estamos diante delas” (STRAUSS, 2016, p. 34).

²⁴² Cf. “(...) Besides, there has always been a glaring contrast between the way in which historicism understands the thought of the past and genuine understanding of the thought of the past; the undeniable possibility of historical objectivity is explicitly or implicitly denied by historicism in all its forms” (STRAUSS, 1999, p. 32).

²⁴³ Cf. “(...) The “experience of history” was never submitted to critical analysis. It was taken for granted that it is a genuine experience and not a questionable interpretation of experience. The question was not raised whether what is really experienced does not allow of an entirely different and possibly more adequate interpretation” (STRAUSS, 1999, p. 32).

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, como sugere Strauss 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.

De acordo com Strauss, 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 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)²⁴⁴.

Como sugere Strauss, 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 dos pensadores do passado, nada invalida ou impossibilita o fato de que os problemas fundamentais permaneçam (STRAUSS, 1999, p. 32). Para Strauss, 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

²⁴⁴ Cf. “(...) The ‘experience of history’ does not make doubtful the view that the fundamental problems, such as the problems of justice, persist or retain their identity in all historical change, however much they may be obscured by the temporary denial of their relevance and however variable or provisional all human solutions to these problems may be. In grasping these problems as problems, the human mind liberates itself from its historical limitations. No more is needed to legitimize philosophy in its original, Socratic sense: philosophy is knowledge that one does not know; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems and, therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought” (STRAUSS, 1999, p. 32).

natural”, de acordo com a visão dos pensadores do passado, 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, argumenta Strauss, 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)²⁴⁵. Diz Strauss:

[...] 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)²⁴⁶.

²⁴⁵ Cf. “(...) Philosophy of history necessarily entails ‘a complete philosophy conceived from an historical point of view’ For the discovery on which philosophy of history is based concerns the character of all human thought: it leads therefore to an entirely new understanding of philosophy” (STRAUSS, 1952, p. 559).

²⁴⁶ Cf. “(...) It was always admitted that the central theme of philosophy is the question of what man is, and that history is the knowledge of what men have done; but now it has been realized that man is what he can do, and ‘the only clue to what man can do’ is what he has done; therefore, ‘the so-called science of human nature or of the human mind resolves itself into history’. Philosophy of history is identical with philosophy as such, which

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).

Segundo o que diz 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, p. 561)²⁴⁷. Mas, de mesmo modo, observa Strauss, 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)²⁴⁸.

Segundo Strauss, o pensamento de 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, Collingwood vai sugerir que o historiador do presente, ao estudar o pensamento do passado, apresenta-se necessariamente como um crítico. Para Collingwood, diz Strauss, a mente do presente é “autônoma” e senhora na sua própria casa, porque não pode compreender o pensamento do passado sem criticá-lo, isto é, sem transformá-lo em uma modificação do pensamento do presente (STRAUSS, 1952, p. 565)²⁴⁹. Em outras palavras, poderíamos dizer, na visada

has become radically historical: ‘philosophy as a separate discipline is liquidated by being converted into history’” (STRAUSS, 1952, p. 559-560).

²⁴⁷ Cf. “Collingwood was not disturbed by this danger to scientific history. There were two reasons for his confidence. In the first place, the belief in progress, and hence in the superiority of the present to the past, still lingered on in his thought. (...) The second reason why Collingwood was not disturbed by the “relativity” of all historical knowledge was his belief in the equality of all ages” (STRAUSS, 1952, p. 561-562).

²⁴⁸ Cf. “The present is always perfect in the sense that it always succeeds in being what it is trying to be’, or the present has no standard higher than itself” (STRAUSS, 1952, p. 562).

²⁴⁹ Cf. “(...) Collingwood was therefore driven to assert ‘the autonomy of history’ without any qualification: ‘the historian is master in his own house; he owes nothing to the scientist or to anyone else’ for ‘ordinary history’, rightly understood, ‘contains philosophy inside itself’” (STRAUSS, 1952, p. 564-565).

historicista, que 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)²⁵⁰. Nesse sentido, nos diria Strauss, 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, na perspectiva de Strauss, 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. Na visão de Strauss, 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, Collingwood 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 britânico. Em um momento, por exemplo, Collingwood sugere que “o conhecimento histórico é uma invenção que tem lugar na Grécia”; em outra passagem, o mesmo Collingwood 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, p. 566; p. 570)²⁵¹.

²⁵⁰ Cf. “Scientific history is based on the assumption that present day historical thought is the right kind of historical thought. When it is confronted with the fact that earlier historical thought is different from present day historical thought, it naturally concludes that earlier historical thought is defective” (STRAUSS, 1952, p. 574).

²⁵¹ Cf. “As a rule, however, he assumed that historical knowledge is not coeval with historical life but is an ‘invention’ made at a certain time in Greece and developed later on by the heirs of the Greeks” (STRAUSS,

Collingwood afirmaria ainda 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).

No entanto, na perspectiva de Strauss, 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)²⁵². Além disso, completa Strauss, 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)²⁵³.

Collingwood não levaria em conta as observações acima, nem sequer faria alusão a elas. Para Strauss, o britânico 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)²⁵⁴. Bem ao contrário, o britânico entende que *A República* de

1952, p. 566); e ainda: “Collingwood held that the Greeks had a ‘historical consciousness’ of a particular kind: it was ‘not a consciousness of age long tradition molding the life of one generation after another into a uniform pattern’, but a consciousness of ‘catastrophic changes’ (STRAUSS, 1952, p. 570).

²⁵² Cf. “‘The Greeks’ were perfectly conscious of the existence of ‘age-long traditions molding the life of one generation after another into a uniform pattern’. But they believed, or at any rate Plato believed or suggested, that Greek life - in contradistinction especially to Egyptian life - was not dominated by such traditions: ‘you Greeks are always children, you are, all of you, young in soul; for you do not possess in your souls a single ancient opinion transmitted by old tradition nor a single piece of learning that is hoary with age’. The Greeks were less dominated by age-long traditions than were other nations because there lived in their midst men who had the habit of questioning such traditions, i.e., philosophers” (STRAUSS, 1952, p. 570).

²⁵³ Cf. “In other words, there was a greater awareness in Greece than elsewhere of the essential difference between the ancestral and the good. On the basis of this insight there existed in classical Greece ‘a historical consciousness’, not merely of ‘catastrophic changes’ but also of changes for the better, of progress, and this consciousness was a consciousness not merely of progress achieved but also of the possibility of future progress” (STRAUSS, 1952, p. 570).

²⁵⁴ Cf. “Collingwood understood then the thought of a time in the light of its time. He did not then reenact that thought. For to reenact the thought which expresses itself in Plato's *Republic*, for example, means to understand Plato's description of the simply good social order as a description of the true model of society with reference to

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)²⁵⁵.

Strauss nos orienta a pensar que Collingwood não é 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 a visão de Collingwood, temos de dizer que se trata de uma diferença imaginária, possível em função do contexto histórico do homem grego. De acordo com Strauss, é por pensar assim que Collingwood vai dizer que “a ‘forma da *polis*’ não é, como Platão poderia ter pensado, o único ideal de sociedade humana possível para homens inteligentes”. Em outras palavras, 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”; na visão de Collingwood, 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).

Como Strauss nos aponta, 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

which all societies of all ages and countries must be judged” (STRAUSS, 1952, p. 575).

²⁵⁵ Cf. “The two beliefs which contended for supremacy in Collingwood's thought implied that earlier thought is necessarily relative to earlier times. *The Republic* of Plato is an account, not of the unchanging ideal of political life, but of the Greek ideal as Plato received it and reinterpreted it” (STRAUSS, 1952, p. 575).

STRAUSS, 2018a, p. 151)²⁵⁶. Se é assim, diria Strauss, 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, p. 154-155)²⁵⁷. Como observa Strauss, 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)²⁵⁸.

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, de acordo com Strauss, 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, de acordo com Strauss, a visada historicista da qual Collingwood é partidário só se sustenta 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.

²⁵⁶ Strauss cita Collingwood: “Was it really true that different philosophies were different attempts to answer the same questions? I soon discovered that it was not true; it was merely a vulgar error, consequent on all kind of historical myopia which, deceived by superficial resemblances, failed to detect profound differences” (COLLINGWOOD apud STRAUSS, 2018a, p. 151).

²⁵⁷ Cf. “(...) Now this is of course a crucial point. All human thought rests ultimately on absolute presuppositions, which differ from historical epoch to historical epoch, and regarding which the question of truth or untruth cannot be raised” (STRAUSS, 2018a, p. 154-155).

²⁵⁸ Cf. “We look at the absolute presuppositions, say, of Plato or Hobbes, from the point of view of our absolute presuppositions. The only objective knowledge of a philosophic character is that of the series of absolute presuppositions which we discern in history. Of course, there cannot be an ethics or political theory proper, for they depend on questionable absolute presuppositions” (STRAUSS, 2018a, p. 155).

Como Strauss argumenta, é preciso ponderar que, se Collingwood estivesse mesmo 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, p. 576; p. 585)²⁵⁹. Em outras palavras, Strauss nos mostra que, 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 impõe 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 progresso intelectual em relação ao pensamento do passado. Seguindo Strauss, eis aí o preconceito historicista em sua transparência, o qual impede Collingwood de, efetivamente, alcançar o que seria a objetividade da ciência histórica e “reencenar”, afinal, o pensamento do passado tal como ele pretendia (STRAUSS, 1952, p. 575).

De acordo com a argumentação de Strauss, 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)²⁶⁰. Na visão de Strauss, 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, para Strauss, Collingwood 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,

²⁵⁹ Diz Strauss: “One must take seriously the thought of the past, or one must be prepared to regard it as possible that the thought of the past is superior to the thought of the present day in the decisive respect. One must regard it as possible that we live in an age which is inferior to the past in the decisive respect, or that we live in an age of decline or decay. One must be swayed by a sincere longing for the past” (STRAUSS, 1952, p. 576).

²⁶⁰ Cf. “Collingwood’s attitude towards the thought of the past was in fact that of a spectator who sees from the outside the relation of an earlier thought to its time” (STRAUSS, 1952, p. 575).

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, para Strauss, o preconceito historicista obscurece a capacidade de reconhecer tais problemas como problemas.

Dessa maneira, diria Strauss, 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)²⁶¹.

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, p. 52-57). Nesse sentido, à primeira vista, nos dirá Strauss, a conclusão de Collingwood sobre a necessidade da história é, em parte, correta, porém, o que daí se segue é questionável. Vejamos as palavras de Strauss:

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

²⁶¹ Cf. “History takes on philosophic significance for men living in an age of intellectual decline. Studying the thinkers of the past becomes essential for men living in an age of intellectual decline because it is the only practicable way in which they can recover a proper understanding of the fundamental problems” (STRAUSS, 1952, p. 585).

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)²⁶².

Como se nota, malgrado os esforços de Collingwood, o britânico é um historicista e, como tal, não é capaz de se livrar 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 Collingwood 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 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)²⁶³.

Mais uma vez, segundo Strauss, 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. Collingwood 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. Collingwood admitiria 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

²⁶² Cf. “We modern men certainly need history in order to understand our society. All modern concepts are essentially derivative concepts: we need history. That is the strong point of Collingwood’s books. But Collingwood draws from this the conclusion that we are wiser than the past books, and that conclusion is not warranted. Historical understanding does not in itself and not in any way prove a progress of thought. Historical understanding may very well have to serve the function that we should ascend to a level of human understanding which was more natural, [the level found] in more simple societies, namely, in the past. I would suggest that what I indicated here seems to me to be a historical understanding of historicism, to give tit for tat (is that the proper expression?). Well, surely historicism must be understood historically” (STRAUSS, 2016, p. 62).

²⁶³ Cf. “So, while we modern men are by virtue of this “progress” in need of historical studies in order to see again the hidden foundations of our thought, this was not so in all ages. In other words, the fact that we need—we need— this fusion of philosophy and history does not mean by itself that our thought is superior to that of the past, in which such a fusion was not necessary and not even possible” (STRAUSS, 2018a, p. 148).

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 pelo contrário, Strauss 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. Como argumentou Strauss, 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 seria, então, duvidar dele.

Nesse sentido, também Collingwood não é capaz de esquivar-se do seu próprio veredicto. Ao tomarmos as ideias de Collingwood, veríamos que, 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”; e, 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)²⁶⁴. Ora, evidentemente, para Strauss, 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, na perspectiva de Strauss, o historicista não pode escapar disso, “ninguém pode escapar disso”; “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

²⁶⁴ Cito a passagem: “(...) the most fundamental insight possible on the basis of Collingwood is the insight into the historical character of all thought, the insight that all human thought is based on absolute presuppositions. I would say this is the absolute presupposition of absolute presuppositions. The absolute presuppositions of the first order cannot be said to be true or false, according to Collingwood: the absolute presupposition of absolute presuppositions is true. I mean, what do you care about the absolute presuppositions of the first order, if you have a much more fundamental insight of which you can be sure that it is true? Do you see that point? I think the position as Collingwood stated it is not tenable” (STRAUSS, 2018a, p. 162).

fundamental” (STRAUSS, 2018a, p. 165)²⁶⁵. 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). Por outro lado, 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)²⁶⁶. 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)²⁶⁷.

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, diz Strauss, 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 prospera no fato de que ele se isenta inconsistentemente de seu próprio veredicto; a tese historicista se apresentaria, afinal, “autocontraditória ou absurda” (STRAUSS, 1999, p. 25).

De acordo com a perspectiva straussiana, portanto, o historicismo 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. Strauss nos mostra que o historicista falha ao asseverar a necessidade essencial da

²⁶⁵ Cf. “Very simply, the historicist thesis is a universal thesis. No one can run away from that. Colloquially, one says we cannot run away from reason, and the simple proof of this is that in the end we cannot run away from making universal assertions. And even if we supply them with some question marks and so on, that doesn’t affect the fundamental situation” (STRAUSS, 2018a, p. 165).

²⁶⁶ Cf. “(...) In Collingwood the question of the ends in their universality simply disappears in the concern for the situation in which you act. The question of the good life cannot be simply replaced by the question of ‘What shall I do here?’” (STRAUSS, 2018a, p. 159).

²⁶⁷ Cf. “Then that is a question or should be a question, at least: Is this interpretation correct? Is the acquisition of that sixth sense, the historical sense, an enrichment of man’s understanding, or a corrective to peculiar defects of modern thought? That is the question. And I think that however we will answer it, we are wiser if we have raised that question and not simply accepted the view now prevailing, because when we accept the view now prevailing, we simply accept the prejudice” (STRAUSS, 2018a, p. 161).

história, entendendo a consciência dessa necessidade como representativa de um nível mais elevado do conhecimento humano. Na visão de Strauss, entretanto, tal necessidade 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. Ao suspendermos o preconceito historicista, sugere Strauss, 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 a 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, p. 196-197)²⁶⁸.

Para Strauss, as considerações acima seriam suficientes para justificar a filosofia política contra os ataques do historicismo. A crítica straussiana, por fim, 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 e as questões fundamentais divisadas nas origens da filosofia política. Em todo caso, o historicismo - que em seus disfarces esconderia a preguiça intelectual, o dogmatismo e o sectarismo - se apresentaria, afinal, como uma interpretação inadequada acerca da filosofia e dos problemas fundamentais do homem.

²⁶⁸ Cf. “But philosophy in the original meaning of the term is nothing but knowledge of one's ignorance. (...) What Pascal said with antiphilosophic intent about the impotence of both dogmatism and skepticism, is the only possible justification of philosophy which as such is neither dogmatic nor skeptic, and still less ‘decisionist’, but zetetic (or skeptic in the original sense of the term). Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long as there is nowisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the ‘subjective certainty’ of a solution becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution. At that moment the sectarian is born” (STRAUSS, 2000, p. 196).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos apresentados nesta dissertação, vimos que Leo Strauss nos oferece uma interpretação totalmente original acerca do pensamento moderno. No centro de sua leitura inteligente da modernidade, visualizamos a crítica ao fenômeno do historicismo e a denúncia acerca da necessidade de retomar a questão do *status* do conhecimento histórico em contradistinação ao conhecimento filosófico, 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. Com efeito, 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, na visão de Strauss, 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 alternativa e pré-historicista nos apareceria exemplarmente ilustrada por Platão. No âmbito da investigação e do discurso 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.

A partir dessas indicações, Strauss evidencia que os filósofos pré-historicistas são 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, veríamos Strauss se posicionar contrário ao historicismo e em favor do racionalismo clássico. Fundamentalmente, 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.

Contudo, mantendo o foco na argumentação e posição de Strauss, resta enfatizar que a crítica straussiana ao historicismo 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. Na visão de 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.

Assim, vemos que, 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, segundo Strauss, 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.

Como observa Strauss, 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 trans-histórico, isto é, a filosofia, bem como é possível a própria filosofia política, 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.

De acordo com a 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, do ponto de vista desta dissertação, é preciso observar que a interpretação de Strauss sobre o historicismo radical e, especialmente, sobre Nietzsche, nos causa enorme embaraço. Como se nota, 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)²⁶⁹. No entanto, por outro lado, Nietzsche é, para Strauss, 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 “mero historicismo” (STRAUSS, 2017, p. 3)²⁷⁰. Assim, de modo provisório, podemos dizer que as aporias em torno do historicismo reveladas por Strauss parecem conectadas ao próprio caráter ambivalente que perpassa a interpretação de Strauss acerca de Nietzsche. Na visão de Strauss, 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 a uma restauração da ideia de natureza.

Fundamentalmente, importa notar que, na perspectiva de Strauss, Nietzsche estaria, de fato, 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

²⁶⁹ Cf. “The most important source of existentialism is Nietzsche” (STRAUSS, 2017, p. 2).

²⁷⁰ Cf. “(...) Therefore, he tried to return from history to nature. To this extent, Nietzsche was on the way to the restoration of natural right as distinguished from mere historicism” (STRAUSS, 2017, p. 3).

(STRAUSS, 2017, p. 13)²⁷¹. Diferentemente de Platão, nos sugere Strauss, Nietzsche encaminha um ligeiro deslocamento de 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.

Ora, 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. Na visão de Strauss, Nietzsche está certo de que, por exemplo, o homem não tem uma natureza determinada, “não tem nenhum suporte na natureza”; ele é, na sugestão de Nietzsche, 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”²⁷². Em outras palavras, podemos dizer que, na perspectiva de Nietzsche, tal como apresentada por Strauss, 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”, conforme diz Nietzsche e nos lembra Strauss (STRAUSS, 2017, p. 26)²⁷³.

Seja como for, o que podemos visualizar e apenas indicar, a título de um encaminhamento final desta dissertação, é que, na visão de Strauss, o historicismo radical,

²⁷¹ Cf. “Nietzsche suggested tentatively and provisionally a solution which reminds us of Plato, namely, let us have nonrelativism as a noble lie. But that is not what Nietzsche said. Nietzsche was too much a modern, honest man. He said we cannot live without a fundamental lie, without a fundamental fiction” (STRAUSS, 2017, p. 13).

²⁷² Cf. “Man is a rope over an abyss; man has no support to speak of. The starting point of man’s motion is the beast, but not the end. Man has no determinate nature; man has no support in his nature. What he is or will become depends entirely on his choice, his will. Given the situation as it exists now, he has a choice between the last man and the superman. As he puts it in the Prologue [of Zarathustra]: human life is still without meaning; its meaning depends on your choice. After you have made your choice, it has meaning, or as he puts it earlier, your will should say that the superman is the meaning of the earth. The superman is not the meaning of the earth in itself, by nature” (STRAUSS, 2017, p. 26).

²⁷³ Vale reter a seguinte passagem: “The tacit or open premise of social science is that man is indefinitely malleable, and Nietzsche may agree to that. But precisely because this is so, we must wonder what that lowest level is at which man can still be called a human being, and what is the possible *maximum*. We can provisionally say that the superman and last man are attempts to sketch the *minimum* and *maximum* of human malleability” (STRAUSS, 2017, p. 28); e ainda: “There is a simple formulation of this thought in a remark of Nietzsche’s where he describes the superman as Caesar with the soul of Christ” (STRAUSS, 2017, p. 26).

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, considerando o que nos apresenta Strauss, 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, repetiria 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 o orienta a uma compreensão mais abrangente acerca da natureza das coisas políticas e das questões fundamentais do homem, orientando-o, por conseguinte, a uma apresentação política e moderada da filosofia perante a opinião pública.

De acordo com a interpretação straussiana, importa notar que 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 se revelaria historicamente e à disposição do homem, à disposição de seu poder de criação. Seguindo Strauss, podemos dizer que 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 resumo, como vimos, a crítica de Strauss ao historicismo se configura, por um lado, como uma crítica direta e explícita. Contudo, por outro lado, a crítica de Strauss apresenta nuances mais sutis que nos enredam em uma série de dificuldades, restando evidente a necessidade de aprofundar a leitura dos textos de Strauss. Seja como for, observando o alcance limitado desta dissertação, notamos que a crítica ao historicismo nos possibilitou um acesso privilegiado à reflexão filosófico-política de Strauss, nos servindo a uma introdução à história da filosofia política, tal como o filósofo a interpreta.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

STRAUSS, Leo. *An Introduction to Political Philosophy – Ten Essays by Leo Strauss*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989a.

_____. “Conspectivism”. In: YAFFE, M.D. and RUDERMAN, R.S. (Eds.). Et al. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. Palgrave Macmillan, 2014a.

_____. “Exoteric Teaching”. In: YAFFE, M.D. and RUDERMAN, R.S. (Eds.). Et al. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. Palgrave Macmillan, 2014b.

_____. “*Historicism and Modern Relativism*”. Edited and Introduction by Nasser Behnegar. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2016. Disponível em: <<https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>>. Acesso em 12 jan 2021.

_____. *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, 1997a.

_____. “*Natural Right (1962)*”. Edited and with an introduction by Svetozar Minkov. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2014c. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>>. Acesso em 24 mar 2021.

_____. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

_____. “On Collingwood’s Philosophy of History”. *The Review of Metaphysics*, Vol. V, No.4, June 1952, pp. 559-586.

_____. *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, 2017.

_____. *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, 2018a.

_____. *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, 2000.

_____. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a.

_____. “Reason and Revelation”. In: MEIR, Heinrich. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York: Cambridge University Press, 2006.

_____. “Religious Situation of the Present”. In: YAFFE, M.D. and RUDERMAN, R.S. (Eds.). Et al. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. Palgrave Macmillan, 2014d.

_____. “Seminar on Giambattista Vico”. Edited by Wayne Ambler. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2014e. Disponível em: <<https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>>. Acesso em 15 fev 2021.

_____. *Spinoza's Critique of Religion*. Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1997b.

_____. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

_____. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978a.

_____. *The Early Writings (1921-1932)*. Translated and Edited by Michael Zank. NY: State University of New York, 2002.

_____. “The Intellectual Situation of the Present”. In: YAFFE, M.D. and RUDERMAN, R.S. (Eds.). Et al. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. Palgrave Macmillan, 2014f.

_____. *The Political Philosophy of Hobbes – Its basis and its genesis*. Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

_____. *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, 1989b.

_____. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978b.

_____. *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.

_____. *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988b.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ADVERSE, Helton. “Hannah Arendt, Leo Strauss e a Filosofia Política”. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 17, 2016, pp. 46-59.

ALTINI, Carlo. “Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano”. *Interpretation - A Journal of Political Philosophy*. Vol. 34, winter 2006, pp. 47-66.

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition*. Cambridge University Press, 1999.

BEISER, Frederick C. *The fate of reason - German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

BEHNEGAR, Nasser. *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

_____. “Preface to ‘Historicism and Modern Relativism’”. In: STRAUSS, L. *Historicism and Modern Relativism*. Edited and Introduction by Nasser Behnegar. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2016. Disponível em: <<https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>>. Acesso em 12 out 2022.

BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e Realismo – Um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BLOOM, Allan. “Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973”. *Political Theory*, vol. 2, n. 4, 1974, pp. 372–392.

BURNS, Timothy W (editor). Et al. *Brill’s Companion to Leo Strauss’ Writings on Classical Political Thought*. Leiden and Boston: Brill, 2015.

CHACÓN, Rodrigo. “On a forgotten kind of grounding: Strauss, Jacobi, and the phenomenological critique of modern rationalism”. *The Review of Politics*, vol. 76, no. 4, 2014, pp. 589-617.

_____. “Reading Strauss from the Start - On the Heideggerian Origins of Political Philosophy”. *European Journal of Political Theory*, n.9 (3), 2010, p. 287–307.

CULP, J. F. “‘On Collingwood’s Philosophy of History’ and ‘On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy’”. In: Et al. *Brill’s Companion to Leo Strauss’s Writings on Classical Political Thought*. Edited by Timothy W. Burns. Boston: Brill Academic Publishers, 2015, p. 149-167.

DEUTSCH, Kenneth L. and MURLEY, John A. *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

DONATO, M. & NOSETTO, L. *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón - entre Escila y Caribdis*. Bogotá: Universidad Libre, 2014.

DRURY, Shadia B. *The Political Ideas of Leo Strauss, Updated Edition*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

FRANKEL, S. “Spinoza’s Critique of Religion: Reading The Low In Light Of The High”, In: YAFFE, M.D. and RUDERMAN, R.S. (Eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. Palgrave Macmillan, 2014.

FRAZER, Michael L. “Esotericism Ancient and Modern - Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing”. *Political Theory*, Vol. 34, n.1, February 2006, pp. 33-61.

FEBVRE, L. “De Spengler a Toynbee - Quelques Philosophies Opportunistes De L’histoire”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 43, no. 4, 1936, pp. 573–602.

FRIEDLÄNDER, Saul. *A Alemanha Nazista e os Judeus – Os anos de perseguição*. Vol. I. São Paulo: Editora Perspectiva, 2012.

GOGARTEN, F. “Between the Times”. In: Et al. *The Beginnings of Dialectical Theology*, Vol. 1. Edited by James M. Robinson. Richmond: John Knox Press, 1968, p. 277–280.

GORDON, P. E. *Continental divided. Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

GREEN, K.H. *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. State University of New York Press, 1993.

GUNNEL, John G. “The myth of tradition”. *The American Political Science Review*, Vol. 72, No. 1, Mar. 1978, pp. 122-134.

HAYNES, Stephen R. “‘Between the Times’: German Theology and the Weimar ‘Zeitgeist’”. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*. Vol. 74. N.1. Spring/Summer 1991, pp. 9-44.

HEIDEGGER, M. “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”. In: HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1972.

_____. “A questão da técnica”. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.

_____. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HILB, Claudia. *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.

_____. *Leo Strauss: el arte de leer – Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke e Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

IGGERS, G.G. “Historicism: The History and Meaning of the Term”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1, Jan. 1995, pp. 129-152.

_____. *The German Conception of History - The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Wesleyan University Press, 1983.

JANSSENS, D. *Between Athens and Jerusalem – Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss’s Early Thought*, State University of New York Press, 2008.

_____. “The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy”. In: *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. Palgrave Macmillan, 2014.

KEEDUS, Liisi. *The Crisis of German Historicism: The early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KENNINGTON, Richard. “Strauss's Natural Right and History”. *The Review of Metaphysics*, vol. 35, n. 1, 1981, pp. 57–86. Disponível em: <www.jstor.org/stable/20127607>. Acesso em 9 mar 2021.

LAMPERT, Laurence. *The enduring importance of Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

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

LÖWITH, Karl. “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger”. *Les Temps Modernes*. n°14, novembre 1946, pp. 343-360.

MAJOR, Rafael. *Leo Strauss’s defense of the philosophic life: reading “What is political philosophy?”*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

_____. “The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science”. *Political Research Quarterly*, Vol. 58, No. 3, Sep., 2005, pp. 477-485.

MCBRYDE, David. “Leo Strauss by David Mcbryde. Disponível em: <<https://cato1.tripod.com/strauss-bio.htm>>. Acesso em fev 2023.

MEINECKE, Friedrich. *El Historicismo y su genesis*. Trad. José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. México: Fondo de Cultura Economica, 1943.

MELZER, Arthur M. *Philosophy between the lines. The lost history of esoteric writing*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2014.

MENDES, Elvis de O. *Crítica da Modernidade e Filosofia Política: Leo Strauss e a Querela entre os Antigos e os Modernos*. 2023. 243f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.

MYERS, D. N. *Resisting History: historicism and its discontents in german-jewish thought*. Princeton University Press, 2003.

NIETZSCHE, F. *On the advantage and disadvantage of history for life*. Translated, whit an Introduction by Peter Preuss. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980.

NORTON, Anne. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. “Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss”. *Dissertatio*, n. 46, 2017, pp. 27- 55.

_____. “Leo Strauss, a filosofia e o problema teológico-político”. In.: CARDOSO, D. (org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, 2012, p. 23-42.

_____. “The subversion of ancient thought: Strauss’s interpretation of the modern philosophic project”. *Manuscrito – Rev. Int. Fil.* Campinas, v. 43, n. 3, jul-sep 2020, pp. 1-54.

PANGLE, Thomas. *Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

PELLUCHON, Corine. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. Trad. Robert Howse. New York: Suny Press, 2014.

PRADO, Hugo A. “Genealogia do historicismo e a hermenêutica de Leo Strauss”. *Investigação Filosófica*. Macapá, v. 10, n. 1, 2019, pp. 127-139.

ROLLANDI, Isabel. “El origen de la filosofía en ‘Derecho Natural e História’ de Leo Strauss”. *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 9, n. 17, Nov 2019 – Abr 2020, pp. 86-118.

SCHOLTZ, Gunter. “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, mar 2011, pp. 42-63.

SCHRÖDER, Winfried (editor). Et. al. *Reading between the lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2015.

SAMPAIO, E. “Niilismo e política em Leo Strauss”. *Revista Trans/Form/Ação*. V. 35, n.1, 2012, p. 115-136.

SHEPPARD, Eugene. *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of the Political Philosopher*. Brandeis University Press, 2006.

SILVA, Igor C.da. *Teoria Política: Filosofia ou História? Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo*. 2022. 108f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/240890>>. Acesso em 28 mar 2023.

SMITH, Steven B. “‘Destruction’ or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger”. *The Review of Metaphysics*. Vol. 51, No. 2, Dec. 1997, p. 345-377.

_____. (editor). Et. al. *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Cambridge University Press, 2009.

_____. “Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss”. *The Review of Politics*. Vol. 71, No. 1, Winter 2009, p. 37-53.

SPENGLER, O. *A decadência do ocidente – esboço de uma morfologia da história universal*. Edição condensada por Helmut Werner. Tradução Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

TANGUAY, D. “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, 2018.

_____. *Leo Strauss: An intellectual biography*. New Haven: Yale University Press, 2007.

TARCOV, Nathan. "Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss". *Polity*, Vol. 16, No. 1, Autumn, 1983, pp. 5-29.

TROELTSCH, E. "The Ideas Of Natural Law and Humanity in World Politics". In: GIERKE, Otto F. *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*. Translated by Ernest Barker, Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

VELKLEY, R. *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

WARD, James F. "Political Philosophy and History: The Links between Strauss and Heidegger", *Polity*, V. 20, n.2. Winter 1987, pp. 273-295.

WEIL, E. "Le cas Heidegger". *Les Temps Modernes*, v. 2, n. 22, 1947, pp. 128-138.

WIDMAIER, Carole. "Leo Strauss: Sens Historique Et Pensée De La Tradition". *Esprit*, n. 289 (11), 2002, pp. 32-48. Disponível em: <www.jstor.org/stable/24278910>. Acesso em 10 jan 2021.

YAFFE, M.D. and RUDERMAN, R.S. (Eds.). Et al. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. Palgrave Macmillan, 2014.

ZUCKERT, Catherine & ZUCKERT, Michel. *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

_____. *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.