Genealogia do historicismo e a hermenêutica de Leo Strauss

The genealogy of historicism and Leo Strauss hermeneutics

Hugo Araújo Prado¹

¹ Professor na Faculdade Promove e no Centro Universitário UNA, Brasil.

E-mail: hugoaprado@yahoo.com.br

RESUMO: Esse artigo se propõe a examinar o sentido da história da filosofia política na teoria de Leo Strauss. Pretendo sugerir que, apesar da sua crítica ao historicismo, Strauss apresenta uma teoria da interpretação dos textos filosóficos consistente.

Palavras-chave: história; historicismo; hermenêutica; filosofia política

ABSTRACT: This paper aims to examine the meaning of history of political philosophy in Leo Strauss' theory. I would like to suggest that, despite his criticism on historicism, Strauss presents a consistent theory of interpretation of philosophic texts.

Keywords: history, historicism, hermeneutics, political philosophy

Introdução

Na obra *Perseguição e a Arte de Escrever*, Leo Strauss defende a ideia de que os filósofos, confrontados com o fenômeno da perseguição, desenvolveram uma forma particular de escrita que permite que o pensamento filosófico seja comunicado entre os filósofos e da comunidade filosófica do presente para a comunidade filosófica do futuro. A partir disso, argumenta que as sociedades que adotam a censura não são capazes de suprimir o pensamento livre e que a liberdade de fala não pode ser entendida como um dado, mesmo nas sociedades democrático liberais, pelo fato de ser inescapável o conflito entre a filosofia e a política.

Os filósofos se valeriam do recurso do comentário para apresentar de forma esotérica, para ocultar do público comum em uma camada mais profunda, seus ensinamentos mais enfáticos e de caráter mais corrosivo – que estariam acessíveis apenas aos bem-dispostos por natureza e bem treinados na filosofia. Por exemplo, no caso do filósofo medieval islâmico, Farabi, Strauss afirma que ele expõe um ensinamento publicamente tolerável em seu próprio nome, mas se vale da imunidade do comentador para desviar daquilo que Platão escreve explicitamente (sobre a vida após a morte, por exemplo) e substitui a religião pela política no que diz respeito ao que complementa a filosofia em relação à felicidade na cidade¹. Essas ideias rendem a Strauss as críticas de não possuir clareza no seu método e de realizar uma revitalização da tradição da filosofia clássica descolada da história e dos relevantes elementos contextuais que explicitariam a relação de continuidade entre as ideias políticas.

¹ Destaco a citação de Strauss que esclarece sua consideração sobre a “imunidade do comentador”: “Farabi avails himself then of the specific immunity of the commentator or of the historian in order to speak his mind concerning grave matters in his “historical” works, rather than in the works in which he speaks in his own name. Yet could not Farabi, as a commentator, have expounded, without a muttering of dissent, such views as he rejected as a man?” [Farabi se vale então da imunidade específica do comentador ou do historiador para poder falar o que pensa sobre assuntos sérios nos seus trabalhos “históricos”, e não em trabalhos em que ele fala em seu próprio nome. Contudo, Farabi não poderia, como um comentador, ter exposto, sem um murmúrio de discordância, tais visões que ele rejeitava como homem?] (STRAUSS, 1988a, p. 14).

Quentin Skinner, no final dos anos 60, já buscava delimitar o contextualismo precisamente em contradistinação à visão “a-histórica” que seria legada por autores como Leo Strauss² – momento em que o próprio Strauss começava a ser conhecido como um dos críticos da abordagem historicista sobre a história da filosofia política. Entre o final dos anos 70 e os anos 80, pôde-se acompanhar o debate entre John Gunnel e Nathan Tarcov sobre o estatuto da tradição no pensamento de Leo Strauss. No texto, “*O Mito da Tradição*”, Gunnel posta a questão que sintetizo da seguinte forma: seria o pensamento de Strauss caracterizado por um “tradicionalismo” que se valeria da tradição como artifício retórico para combater adversários do seu tempo – o liberalismo e o comunismo?³. De forma diversa, Tarcov reconduz a questão para os seguintes termos: que tipo de história poderia ser feita por um autor que concedeu tanto espaço à crítica do historicismo como Leo Strauss? A filosofia política em Strauss é compreendida em total separação da história, ou seja, sua alternativa ao historicismo é a adoção de um anti-historicismo irrestrito (ou um revivalismo a-histórico) – ou ele próprio tem algo a nos dizer sobre a história?⁴.

Pretendo sustentar que Leo Strauss desenvolve uma teoria da interpretação, uma hermenêutica. O autor não propõe uma abordagem sistemática sobre seu método, como faz, à título de exemplo, um autor como Gadamer. Por esse motivo, essa ideia aparece gravada sob diferentes termos ao longo de sua obra. Cabe considerar que não há uma hermenêutica geral, mas uma hermenêutica limitada, que se restringe aos escritos filosóficos. Strauss delimita como objeto, a partir do qual sua metodologia é fundada, o fenômeno da tensão entre a filosofia e a política.

Desse modo, *Perseguição e a Arte de Escrever* não deve ser lido como o texto que fornece a chave de inteligibilidade de todo método de Strauss – pressuposto tomado como fato, implícita ou explicitamente, pela maior parte dos seus críticos – mas como um valioso ponto de partida. Se considerarmos que aquilo que Strauss fala sobre os filósofos, podemos ser levados a pensar que ele revela importantes elementos sobre seu método nas ocasiões em que aborda e comenta o pensamento dos filósofos políticos do passado. Para tentar organizar os elementos para perseguirmos essas questões, divido a argumentação em dois momentos. Nomeio o primeiro deles de “*genealogia do historicismo*”, o segundo de “*a hermenêutica de Leo Strauss*”.

Genealogia do historicismo

O verbete “historicismo” do dicionário de filosofia da Cambridge caracteriza historicismo como uma doutrina que se baseia na historiografia crítica e que se consolida e se define pela crítica do positivismo de meados do século XIX por pensadores alemães, propondo a substituição dos modelos positivistas de ciência por modelos históricos (AUDI, 1999, p. 386). Certamente vê-se essa leitura, dentre outras leituras padrão sobre o historicismo nos textos de Strauss, quando ele grava sob o nome de historicismo uma outra corrente teórica (escola histórica, historicismo do século XIX, historicismo do século XX, historicismo radical). Entretanto, se ele utiliza tais termos, encontramos também uma compreensão mais abrangente de historicismo, cujo sentido é extraído da afirmação de Strauss de que “o historicismo é o espírito dos nossos tempos”. Cito:

² Ver: SKINNER (1969)

³ Ver: GUNNELL (1978, p. 123).

⁴ Ver: TARCOV (1983).

(...) o historicismo não é apenas uma escola filosófica entre outras, mas o mais poderoso agente que afeta em maior ou menor medida o pensamento do presente. Se pudermos falar de algum modo de um espírito dos nossos tempos, podemos afirmar com confiança que o espírito dos nossos tempos é o historicismo (STRAUSS, 1988b, p. 27)⁵

Liisi Keedus verifica que Strauss percebe os diversos significados atribuídos ao termo historicismo, além do fato dele próprio atribuir diferentes sentidos a depender do contexto. Principalmente, historicismo significa essa visão de mundo compreensiva e dominante, que Strauss chama de “espírito dos nossos tempos”. Desse modo, é necessária a realização da gênese do fenômeno histórico do historicismo que, enquanto tal, se encontra enraizado em uma tradição específica (KEEDUS, 2015, p. 105). Sobre o sentido amplo de historicismo, Carole Widmaier chega a destacar que a crítica ao historicismo é essencial para compreensão da modernidade em Strauss, apontando que o historicismo não é entendido por ele como uma escola filosófica tão somente, mas como um elemento ativo que afeta todo pensamento contemporâneo (WIDMAIER, 2012, p. 26). Desse modo, a especificidade da leitura de Strauss se revela em seu questionamento sobre a autocompreensão do historicismo acerca do que o caracteriza e contra quem se mobiliza.

Ao fazer isso, associa o historicismo ao positivismo, investigando como foi possível o historicismo ter aprofundado o positivismo que ele próprio pretendeu criticar, bem como a culminância de ambos no niilismo. Esse procedimento desvela as condições para a compreensão de como positivismo e historicismo puderam se imbricar às ciências sociais dos Estados Unidos. Entretanto, muito além de um questionamento de interesse acadêmico, Strauss tem como estratégia compreender como se articulam as forças em atividade no pensamento contemporâneo responsáveis pela obstrução do questionamento acerca das questões políticas fundamentais – sobre o melhor modo de vida e sobre o melhor regime.

A própria estrutura de *Direito Natural e História* pode fornecer uma pista a respeito disso. A obra tem como proposta a recolocação da questão sobre o melhor regime por meio de um confronto entre as visões clássicas e modernas do Direito Natural, bem como por um embate entre as diferentes doutrinas clássicas do Direito Natural. Entretanto, antes de retomar as diferentes visões acerca do direito natural, com a finalidade de compreender como a crise do mesmo se relaciona com a própria “crise dos nossos tempos”, Strauss busca estabelecer quais as forças responsáveis obstrução da capacidade de juízo político, sendo elas o historicismo (abordado no primeiro capítulo da citada obra) e o positivismo (trabalhado no segundo capítulo). Pode-se dizer que esses dois capítulos consistem em etapa preparatória para o “retorno para a filosofia”.

Strauss é enfático ao afirmar que “(...) a rejeição contemporânea do direito natural em nome da história não é baseada em evidência histórica, mas em uma crítica filosófica da possibilidade de cognoscibilidade do direito natural” (STRAUSS, 1965, p. 12)⁶. Sobre esse ponto, a hipótese sustentada por Widmaier, de que para Strauss a primeira etapa da refundação do direito natural passa pela crítica dos seus adversários, é convincente (WIDMAIER, 2012, p. 26). Se a proposta de Leo Strauss é precisamente aquela da reivindicação da atualidade do problema sobre o direito natural, será sua tarefa estabelecer tais condições de sua cognoscibilidade, o que se fará em contra distinção ao historicismo. Para compreender como o historicismo atinge esse estatuto, Strauss então passa a realizar uma genealogia do historicismo na qual busca revelar seus

⁵ No original: “(...) historicism is not just one philosophic school among many, but a most powerful agent that affects more or less all present-day thought. As far we can speak at all of the spirit of our time, we can assert with confidence that the spirit of our time is historicism”.

⁶ No original: “(...) the contemporary rejection of natural right in the name of history is based, not on historical evidence, but on a philosophic critique of the possibility or knowability of natural right”.

axiomas fundamentais, seu desenvolvimento e suas contradições internas. Além disso, e esse é um ponto que quero fazer notar, ele nos oferece nesse percurso os traços da própria compreensão sobre a história e como ela se articula com a filosofia. Isso pode ajudar a esclarecer qual a natureza da teoria da interpretação de Leo Strauss.

Strauss inicia o primeiro capítulo de *Direito Natural e História* estabelecendo uma distinção aparentemente anacrônica, mas que cumpre uma importante função na sua argumentação. Trata-se da diferenciação entre convencionalismo e historicismo. O que o convencionalismo, adversário clássico do direito natural, compartilharia com o historicismo, delimita Strauss, é a pressuposição da invalidade do direito natural tendo em vista a variabilidade das noções de direito. Isso implica, para o historicismo, o fato de que seria impossível afirmar a validade do direito natural se se considerar que a história oferece um rico acervo de exemplos de diferentes noções de justiça que podem ser encontrados em diferentes tempos e nações, além de significar uma vantagem para a “filosofia do presente”, cuja acumulação da experiência histórica garantiria a amplitude das suas conclusões.

Se o historicismo reconhece a ideia de perspectivas históricas diferentes, legitima também como único veredito possível a perspectiva do presente como a melhor, uma vez que possui o maior acervo de situações históricas disponíveis para avaliar os vários tipos dados pela história e o desdobramento lógico dos fatos. Apesar de aparentemente adotar uma premissa do convencionalismo, o historicismo rejeita a distinção entre convenção e natureza, que seria preservada pelo convencionalismo. O convencionalismo rejeita o direito natural em prol da convenção, ou seja, direito e justiça não são fundados na natureza e tem como base o acordo dos membros de uma sociedade. Com isso, o convencionalismo mantém a premissa fundamental de que a natureza é norma, considerando que a convenção pode produzir a paz, a estabilização social, mas não pode ascender à verdade. Essa disjunção entre historicismo e convencionalismo permite que Strauss desvele o caráter especificamente moderno do historicismo.

O que Leo Strauss pretende afirmar com isso é que o historicismo e o convencionalismo não estão circunscritos no mesmo “horizonte”, o que marca que o registro epistemológico sobre as condições da política e do domínio do normativo fora profundamente alterado. As consequências disso, para Strauss, seriam a perda da possibilidade de ascender do dogma público, que enquanto tal se mantém no limitado registro do pré-conceito, para o conhecimento sobre o fundamento dos princípios de justiça e da distinção entre certo e errado, bem como o encobrimento do processo histórico que resultou esse desfecho. As concepções em questão encontram-se vinculadas, então, a diferentes continentes metafísicos. Para Strauss, como afirma Stanley Rosen, que cito, a “(...) modernidade não é simplesmente um período histórico, mas uma condição metafísica do espírito humano” (ROSEN IN SMITH, 2009, p. 121)⁷. A modernidade em Strauss, será definida por meio da compreensão da sua negação do mundo clássico, mais especificamente em relação a negação da filosofia política clássica. O mundo clássico preservava as condições para a manifestação da filosofia na medida que, por mais que abarcasse a compreensão de que princípios de justiça e direitos são mutáveis, jamais impossibilitou a ideia de ser a natureza humana imutável. A distinção entre natureza e convenção não é importante para o historicismo porque o historicismo está circunscrito no “horizonte moderno” que pressupõe uma concepção de natureza humana maleável.

De modo sumário, compreendo o percurso proposto pelo autor da forma como exponho a seguir. A maleabilidade da natureza humana é assinalada como característica daquilo que Strauss denomina de a “primeira onda da modernidade”, que se define pela transformação da política em um problema da técnica.

⁷ No original: “Modernity is not simply a historical period but a metaphysical condition of the human spirit”.

Maquiavel seria seu precursor, valendo aqui a referência à interpretação de Strauss sobre a virtude em Maquiavel. A virtude (*virtù*) de Maquiavel não poderia ser entendida como virtude no sentido clássico, por não ser mais ligada a ideia de perfeição da natureza humana, operando um corte entre moralidade e virtude. Maquiavel prepara o terreno (fornece as condições de possibilidade) para a revolução no interior do pensamento político que seria operada por Hobbes por meio da doutrina do estado de natureza. Fazendo referência à metáfora de Maquiavel sobre sua própria teoria, que aparece nos *Discursos*, Strauss afirma que “Foi Maquiavel, o grande Colombo, que descobriu o continente sobre o qual Hobbes poderia erigir sua estrutura” (STRAUSS, 1965, p. 177)⁸. Ao transpor a ideia de lei natural para o campo da teoria maquiaveliana, que já houvera operado a ruptura com a clássica relação entre justiça e direito natural, Hobbes teria criado uma nova doutrina política que substituiria a noção de *telos* natural dos clássicos pelo desejo de autopreservação, ou seja, a hierarquia dos valores clássicos é invertida. A teoria do estado de natureza é deduzida das paixões do homem (de uma condição que para os clássicos seria a-política), sendo a paixão mais forte o medo da morte violenta. A ruptura fundamental de Hobbes consiste em deslocar o fundamento do direito natural para o terreno ocupado pela auto conservação, aquilo que antes estava no lugar mais baixo na hierarquia de fins do homem (STRAUSS, 1989, p. 88).

Rousseau teria se rebelando contra Hobbes em nome da virtude dos antigos. Em *Três Ondas da Modernidade*, Rousseau aparece como o responsável pela ascensão da segunda onda da modernidade e em *Direito Natural e História* como o causador da crise do direito natural moderno. Segundo Strauss, ele se volta contra a modernidade em nome das ideias clássicas da virtude e da natureza. Contudo, esse retorno à antiguidade tem como consequência um avanço na modernidade (STRAUSS, 1965, p. 253). Esse aprofundamento se faz em virtude de uma contradição essencial entre o que seria a substância de seu pensamento: a tensão entre o retorno à cidade antiga e o retorno ao estado de natureza. Se Rousseau se propõe um defensor da virtude, para Strauss, ele não restauraria o conceito clássico de virtude, mas o reinterpretaria à luz do moderno estado de natureza. Rousseau retoma o direito natural, mas inverte a hierarquia do direito natural clássico, o que, para Strauss, demarca uma linha de continuidade entre Hobbes e Rousseau. Na medida em que o homem no estado de natureza se encontra em estado sub-humano, sua humanidade não pressupõe um *telos*, mas será historicizada, adquirida pelo processo histórico.

Chegamos então àquilo que Strauss entenderia ser a consequência maior do estado que teria sido preparado de Hobbes à Rousseau, a implosão interna da doutrina do direito natural moderna. Rousseau aparece, paradoxalmente, como o elo comum entre os “racionalistas inspirados pela revolução francesa” e a “escola histórica”, tal como Strauss descreve em *Direito Natural e História*. Strauss não cita diretamente quem seriam os representantes dessa escola histórica, mas é possível capturar que se trata da referência à escola histórica do direito, fundada por Gustav Hugo e que teve Savigny como maior expoente. Strauss chama o surgimento da escola histórica de “(...) o momento quando o movimento anteriormente subterrâneo veio à superfície e começou a dominar as ciências sociais em plena luz do dia” (*Idem*, p. 13)⁹. Qual seria esse movimento subterrâneo que emerge sobre a luz do dia? Podemos sugerir que o movimento subterrâneo seria o próprio movimento da modernidade (das duas primeiras ondas da modernidade). A metáfora da luz do dia pode indicar como uma concepção implícita a um problema teórico emergiu para o mundo público,

⁸ No original: “It was Machiavelli, that greater Columbus, who had discovered the continent on which Hobbes could erect his structure”.

⁹ No original: “(...) the moment when the previously subterranean movement came to the surface and began to dominate the social sciences in broad daylight”.

acredito que Strauss está se referindo à querela entre Savigny e Thibaut, que ficou conhecida como a disputa sobre a codificação alemã. O segundo, abertamente influenciado pelos ideais jusnaturalistas iluministas e pelo ideal de codificação napoleônica, parece representar bem a figura dos juristas alemães que Strauss chama de “revolucionistas”. Sua matriz é Rousseau. O romantismo alemão prepara a noção de liberdade (como independente da natureza) para a escola histórica do direito. A base teórica também é Rousseau. Seria, podemos dizer, como se estivéssemos assistindo uma partida de xadrez jogada dos dois lados pelo mesmo jogador.

Os “revolucionistas”, como os chama Strauss, lançam um ataque à transcendência. Esse ataque é em boa parte motivado pelo fato de que aquilo que entendiam por transcendência passou a equivaler à transcendência religiosa e (como Strauss vai explicar na seção sobre o direito natural moderno) essa herança é em parte devida ao esforço doutrina do direito natural moderno de revisar a noção da lei natural – que havia sido entendida como lei divina quando foi incorporada à doutrina do direito natural pela escolástica. A escola histórica faz a detração do direito natural como um todo em nome da variedade temporal, mas nesse movimento (Strauss aponta o paradoxo) terminou por intensificar aquilo que seus “adversários revolucionários” haviam iniciado, o ataque à transcendência. Esse ponto é particularmente relevante na medida em que a noção clássica de transcendência, para Strauss, não consistia no apelo à sanção divina – àquilo que não poderia ser conhecido pela “razão humana não assistida”, pela graça.

O racionalismo clássico para Strauss não era metafísico, na medida que pressupunha a limitação das potencialidades naturais do homem. A transcendência no sentido clássico era condição de possibilidade da filosofia política, significava a forma de elevação do domínio do particular para o domínio do universal. Considerando o historicismo como uma força da modernidade, o que escola histórica faz manifestar é como o local e o temporal passaram a ser tratados como superiores ao universal.

A hermenêutica de Leo Strauss

Nas linhas finais do capítulo primeiro de *Direito Natural e História*, Strauss afirma que o historicismo emerge historicamente da crise do direito natural moderno (e, como vimos, a crise do direito natural moderno se efetivou pelo ataque à toda transcendência (preparado, por sua vez, por Rousseau) de modo que a crise do direito natural moderno culminou na crise da própria filosofia. Devo passar ao largo das investigações de Strauss sobre o problema de como a crença no progresso é criticada, mas paradoxalmente aprofundada pelo historicismo do século XIX e se apresenta como uma das características do historicismo como um todo. Também não será possível que adentremos na questão sobre como, imbuído pela crença no progresso, o historicismo foi incapaz de escapar da conclusão de que a ausência de sentido do processo histórico significaria mesmo a própria condição da ausência de qualquer parâmetro segundo o qual se poderia distinguir o certo do errado – em suma, como o historicismo terminaria por culminar no niilismo. Proponho que avancemos para “o historicismo do século XX”.

No texto *Filosofia Política e História*, Strauss descreve o historicismo como um movimento de progressiva substituição das questões filosóficas pelas questões históricas, considerando sua culminação a própria afirmação da demolição da possibilidade da filosofia política, a impossibilidade de ultrapassar as determinações históricas. Strauss identifica como o historicismo do século XX atinge esse estágio, ele se torna ativista, demole a fronteira entre pensamento e ação.

Em *Direito Natural e História*, a etapa final do desenvolvimento do historicismo consiste naquilo que

Strauss chama de historicismo radical, visão que pode ser atribuída especialmente a Heidegger, que consideraria que toda experiência humana está enraizada no seu tempo histórico e, por isso, todas as teorias são condicionadas (embora não refira explicitamente, entre as páginas 25 e 33 de *Direito Natural e História*, Strauss oferece um sumário da leitura da posição de Heidegger tal como exposta em *Ser e Tempo*). Ao compreender a relatividade e a temporalidade a qual está sujeita todo pensamento, o historicismo acreditou ter alcançado um patamar que o permite avaliar de um ponto de vista superior todas teorias do passado. A temporalidade determinante para o historicismo radical é o futuro.

Entretanto, Strauss afirma, se o historicismo adota (e deve adotar) a tese de que é capaz de adquirir um conhecimento universalmente válido para se legitimar como conhecimento, a conclusão de que todas as teorias são temporárias (e possuem validade temporária porque seu destino é serem superadas) alcançaria o próprio historicismo. Como uma teoria que se pretende universalmente válida (e, por isso, transhistórica nos termos de Strauss) pode afirmar a relatividade de todo conhecimento sem que essa relatividade atinja a si mesma? Strauss afirma que o historicista radical nega o caráter transhistórico da tese historicista, nega o fim da história, mas implicitamente conclui no contrário, o conteúdo do seu ensinamento termina por refutar a premissa básica da sua admissibilidade. O historicismo, então, só pode se fazer válido como teoria se se constatar que ele é de fato a última teoria, na medida em que se afirma ser o pensamento definitivo que esclareceu a relatividade de todo pensamento – e isso, para Strauss, coincide com o fim da filosofia e com o fim da história – o momento em que o pensamento humano encerra sua busca pela transcendência (*Idem*, p. 29).

O historicismo é tratado por Strauss como um fenômeno histórico próprio à modernidade. Isso não significa afirmar que é um desdobramento lógico da mesma, mas que ele representa, em seu último estágio (o historicismo radical) o ponto máximo do desvelamento da autocompreensão da modernidade – o que implica também no fato de que fornece a abertura para a compreensão do fenômeno moderno em sua amplitude. Para Strauss, o historicismo radical nos coloca na posição de que devemos interpretá-lo contra ele mesmo, na medida em que a transição do historicismo teórico para o historicismo (radical) existencial não foi acompanhada de uma crítica da experiência histórica (*Idem*, p. 32).

Eis então que voltamos ao questionamento: que tipo de proposta sobre a história pode apresentar Leo Strauss? Ao rejeitar o historicismo, ele pretende um retorno nostálgico ao passado, desconectado da história? Para avançarmos, convém situar a hipótese sustentada por Nathan Tarcov e por Liisi Keedus, que acompanho: Strauss incorpora parte do historicismo radical para o seu método, precisamente a ideia de que todo conhecimento e pensamento pressupõe um horizonte (KEEDUS, 2015, p. 105; TARCOV, 1983, p. 8, p. 15).

Poderia se dizer que a mesma definição de horizonte aparece sob duas “porta vozes” em *Direito Natural e História*. Em primeiro, atribui a tese ao historicismo radical (e, como mencionado, seu proponente é Heidegger, que não é referido por nome). Cito:

A tese do historicismo radical pode ser descrita como se segue. Toda compreensão, todo conhecimento, mesmo que limitado ou “científico,” pressupõe um quadro de referência; pressupõe um horizonte, uma visão compreensiva na qual a compreensão e o conhecimento ocorrem (STRAUSS, 1965, p. 26)¹⁰.

¹⁰ No original: “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”.

Em segundo, na seção sobre o “direito natural clássico”, no contexto da explicação da relação entre opinião e conhecimento em Sócrates e Platão, Strauss apresenta uma definição bastante similar¹¹. Entretanto, os termos da argumentação que segue são completamente alterados. Cito:

Vamos tentar nos expressar em termos mais gerais. Todo conhecimento, mesmo que limitado ou “científico,” pressupõe um horizonte, uma visão compreensiva na qual o conhecimento é possível. Toda compreensão pressupõe uma percepção fundamental do todo: antes de qualquer percepção de coisas particulares, a alma humana deve ter tido uma visão das ideias, uma visão do todo articulado (*Idem*, p. 125)¹².

Se Strauss adere à visão de que o pensamento pressupõe um quadro de referência, um horizonte de compreensão (em outras palavras, sob condições modernas não há um acesso originário ao pensamento) ele não compartilha, por outro lado, o pressuposto sobre a temporalidade assumida pelo proponente dessa visão¹³. A historicidade do pensamento humano oferece, na verdade, abertura para compressão dos elementos que persistem no tempo, a própria condição política do homem. Trata-se de um pressuposto metodológico para o historiador não ser o presente *a priori* superior. Por isso, Strauss propõe a substituição da “exatidão histórica” pela “recordação da história das ideias” que coloca à disposição a natureza limitada de todas as perspectivas temporais (o que inclui a perspectiva do presente).

A perda da distinção entre questões históricas e questões filosóficas operada pelo historicismo, conduziu a filosofia à incapacidade de ascender ao conhecimento, de estabelecer relação entre o histórico e transhistórico. Entretanto, o momento de autocompreensão do historicismo aberto pelo historicismo radical, pôde fornecer a abertura para a compreensão do fenômeno moderno em sua amplitude. Se para os clássicos, filosofar significou ascender do dogma público para o conhecimento privado (movimento traduzido na imagem da caverna de Platão), para os modernos, há uma segunda caverna a ser superada, a caverna do historicismo (*Idem*, p. 12).

O pensamento moderno é ele próprio um constructo, em outras palavras, resíduo do pensamento do passado, de modo que o retorno ao passado tem a finalidade desencobrir os processos operados pelo historicismo que levaram ao esquecimento das origens das ideias políticas. Estudos históricos são necessários porque as ideias políticas modernas são derivadas da tradição, enquanto os clássicos estavam no momento originário, onde “(...) todas as tradições estavam abaladas e não havia uma tradição da filosofia política” (STRAUSS, 1988b, p. 27)¹⁴ – como afirma Strauss em *O que é a Filosofia Política?*. Além disso, se Strauss afirma que “(...) a essência de todas as tradições consiste em encobrir suas fundações mais modestas, erigindo sobre

¹¹ Essa seria uma daquelas ocasiões em que os filósofos se valem da imunidade do comentador para fazer os clássicos dizer em seu nome o que não é desejável explicitar? Se for caso, Strauss pode estar interessado em restringir o alcance da adesão à tese do historicismo radical, para não ser identificado com essa posição (ou com seu principal representante).

¹² No original: “Let us try to express this in more general terms. All knowledge, however limited or “scientific,” presupposes a horizon, a comprehensive view within which knowledge is possible. All understanding presupposes a fundamental awareness of the whole: prior to any perception of particular things, the human soul must have had a vision of the ideas, a vision of the articulated whole”.

¹³ Isso significa afirmar, nos termos de Tarcov, que Strauss não adota um anti-historicismo irrestrito, mas continua a rejeitar a validade da tese historicista (TARCOV, 1983, p. 15).

¹⁴ No original: “(...) all political traditions were shaken, and there was not yet in existence a tradition of political philosophy”.

essas edifícios impressionantes” (STRAUSS, 1965, p. 31)¹⁵, disso deriva a necessidade de desencobrir o fundamento de validade dos preconceitos mais profundos que se ocultam de nós.

No texto, *Filosofia Política e História*, presente na coletânea *O que é a Filosofia Política?*, a terminologia de Hume de ideias derivadas de impressões e ideias derivadas de outras ideias é tomada de empréstimo por Strauss para aclarar esse ponto (STRAUSS, 1988b, p. 74). A ideia de cidade, tal como a compreendiam os clássicos, deriva da impressão de cidade. Embora também tivessem a sua disposição a possibilidade de comparação com outras formas concretas, as tribos e as tiranias, eles escolheram a *polis* porque acreditavam que das formas políticas disponíveis essa era aquela que se apresentava melhor do ponto de vista da sua auto-compreensão das ideias de liberdade e de civilização. Os modernos, vivem em um mundo que fora fabricado pelas tradições. Estado moderno é um conceito derivado da reinterpretação das ideias de liberdade e civilização próprias à ideia de cidade clássica. Isso não significa que o pensamento moderno é uma continuidade ou desdobramento dos clássicos, mas, pelo contrário, ele se constituiu por meio de negações, reinterpretações, tentativas de retomada de ideias que foram herdadas.

O retorno ao pensamento do passado concede uma abertura ao filosofar, contudo as tarefas da história e da filosofia são diversas, cito: “A reflexão histórica estará a serviço do esforço filosófico, mas não será de forma alguma identificado com ele” (*Idem*, p. 70)¹⁶. O pensamento do passado irrompe a soberania das formas de pensamento do presente, constituindo um parâmetro heterogêneo a partir do qual essas formas (o que inclui as ideologias) podem ser avaliadas. A filosofia política necessita da história para que possamos tornar explícitas nossas ideias políticas, ela é etapa preliminar, prepara as condições para filosofia política, mas o esforço filosófico consiste na tentativa de emancipação das determinações temporais. A temporalidade determinante para a filosofia em Strauss é o eterno. Do fato de que a condição histórica do homem não o confina no seu tempo, decorre que toda sociedade possui uma brecha, uma abertura, para a filosofia¹⁷.

Assim, em que termos poderia ser definida a teoria da interpretação de Leo Strauss? Uma expressão que se repete em diversas ocasiões em que Strauss se refere ao problema da história é “compreender o pensamento do passado como ele se compreendeu”. A frase, que parece em princípio evocar a conhecida máxima do historiador alemão Leopold Ranke, sobre a objetividade do historiador (“compreender a história como ela realmente é”), possui uma sutil alteração que na verdade muda tudo, no que diz respeito ao lugar onde se ancora a noção de objetividade. O passado não é totalmente independente do olhar que lançamos sobre ele (Strauss não está a reafirmar a neutralidade positivista) mas isso não nos autoriza tomar o presente como a chave de compreensão do passado.

Em *Filosofia Política e História* explica que “compreender o passado como ele se compreendeu” consiste em um interesse sério no passado, mas não em um interesse apaixonado (*Idem*, p. 67); nas primeiras linhas de *A Cidade e o Homem*, Strauss recomenda a cautela de não nos voltarmos à questão da crise do ocidente motivados por um “(...) antiquarismo auto obliვიador e pesaroso, nem um romantismo auto obliვიador e intoxicante (...)”. (STRAUSS, 1978, p. 1)¹⁸; e em *Direito Natural e História* afirma que o interesse no

¹⁵ No original: “(...) the essence of traditions that they cover or conceal their humble foundations by erecting impressive edifices on them”.

¹⁶ No original: “That historical reflection would be in the service of the philosophic effort proper, but would by no means identical with it”.

¹⁷ A concepção de Strauss sobre a modernidade contempla a possibilidade da filosofia política, mas disso não decorre que Strauss possua uma concepção positiva da modernidade.

¹⁸ No original: “(...) self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism (...)”.

passado tende a ser mais adequado quanto mais nos interessamos pelo passado, mas que a gravidade das questões sobre o direito natural impõe um dever de uma discussão distanciada (*detached*) (STRAUSS, 1965, pp. 6-7). Para além da retórica, essas menções explicitam um pressuposto metodológico para o historiador do pensamento político. O interesse apaixonado a qual Strauss se refere implica na tendência de buscar aplicar ao passado categorias que lhe são estranhas ou mobilizá-lo para resolver problemas do presente. Desse modo, a história que Leo Strauss reivindica consiste na incorporação do horizonte da filosofia política clássica à leitura dos modernos (buscando “compreender o passado como ele se compreendeu”), bem como a busca da autocompreensão dos modernos (a partir das suas tentativas de negação ou retorno ao passado).

Essa vindicação também está presente na obra *Perseguição e a Arte de Escrever*, quando Strauss afirma que “Cada período do passado, deve ser compreendido por si mesmo, e não ser julgado por parâmetros exteriores a ele” (STRAUSS, 1988a, p. 26)¹⁹. A obra *Perseguição e a Arte de Escrever* foi publicada em 1952 (embora o ensaio de mesmo título que integra seu primeiro capítulo tenha sido originalmente publicado no ano de 1941) e a obra *Direito Natural e História* tem sua primeira publicação em 1953. É imensuravelmente improvável que Strauss não tivesse em vista sua leitura sobre o historicismo e sua visão sobre a história em ambas as obras.

À luz dessa consideração podemos nos questionar sobre o significado a enigmática afirmação que aparece na introdução do texto *Perseguição e a Arte de Escrever*. Aquela onde Strauss afirma que os ensaios que compõe tal obra podem servir de material para uma futura sociologia da filosofia (*Idem*, p. 7). Ao cunhar esse termo, Strauss está se contrapondo ao método desenvolvido por Karl Mannheim. Se acompanharmos a sugestão de Keedus de que o uso do termo sociologia da filosofia possui razões que vão além da ironia (por mais que tenha uma conotação irônica) (KEEDUS, 2015, p. 112), é possível que seja esclarecido um elemento central no método de Strauss. O motivo de ainda (ou não mais) existir uma sociologia da filosofia é o primeiro dos questionamentos desperto pela constatação de Strauss de que essa não surgiu como um desdobramento da sociologia do conhecimento, ciência que pretensamente investigaria a base de todo conhecimento genuíno.

Embora não seja forçoso nem incomum considerar a vinculação da sociologia do conhecimento ao historicismo, mesmo sem considerar a leitura abrangente que encontramos no pensamento de Strauss sobre o mesmo, na introdução de *Perseguição e a Arte de Escrever* ele não sente a necessidade de realizar essa vinculação. No capítulo primeiro, de título homônimo ao da obra, o termo historicismo aparece apenas uma vez e comparece novamente na seção dedicada à leitura sobre Spinoza. O sentido de historicismo que aparece nessas passagens é pouco enfático, o que parece denotar que o problema do historicismo não toma um caráter abrangente nessa obra. De todo modo, isso não significa que alguns dos pontos da crítica do historicismo realizada por Strauss não se façam presentes em sua crítica à sociologia do conhecimento, em específico o relativismo característico da atitude de se condicionar a filosofia à perspectiva histórico social e a problemática de se compreender as condições da gênese do conhecimento sobre a política a partir de uma base histórica limitada, que toma como referência apenas o homem moderno.

Na verdade, é possível notar que Strauss está atento às consequências da teoria de Mannheim desde o ano de 1929, quando escreve uma resenha sobre a obra *Ideologia e Utopia*. Para Strauss, Mannheim reposicionaria a relação entre conhecimento e sociedade a partir de uma submissão do passado ao conhecimento contemporâneo, tornando o último como critério para o juízo do passado (STRAUSS; MEIER; METZLER,

¹⁹ No original: “Each period of the past, it was demanded must be understood by itself, and must not be judged by standards alien to it”.

1997, p. 373). Esse fato por si só poderia parecer não apresentar particular relevância, na medida em que o próprio Strauss não chegou a publicar sua contribuição e que centenas de resenhas foram feitas na mesma época sobre a mesma obra. Entretanto, merece atenção o fato de Strauss antecipar algo sobre sua posterior crítica do pensamento contemporâneo – especificamente, do historicismo do século XX.

Embora o próprio Mannheim afirme ser seu objetivo a superação do “relativismo estereó” predominante em seu tempo, ao menos de um ponto de vista straussiano, haveria contradições em sua tentativa. O autor chega a afirmar que o relacionismo próprio à sociologia do conhecimento não se confunde com o relativismo histórico que nega a existência de parâmetros e ordem no mundo (MANNHEIM, 1960, p. 254). Todavia, ao explicar a noção de perspectiva, que está no centro da sociologia do conhecimento (entendida tanto como uma teoria quanto como um método de pesquisa histórico sociológico), Mannheim considera que o modo como se percebe o objeto é condicionado, na maioria dos campos do conhecimento pelo processo histórico-social (e nesse contexto enfatiza ser isso ser especialmente verdade no caso das ciências sociais). Ocorre aí uma correlação necessária entre o conteúdo e forma de uma teoria e a sua gênese histórica e social (grupo social ou escola de pensamento no interior da qual a teoria é gestada). Interessa aqui destacar como é precisamente em relação a esse ponto sobre os fatores condicionantes do pensamento que, para Leo Strauss, a filosofia e os filósofos escapariam de alguma forma.

Na introdução à *Perseguição e a Arte de Escrever* se destaca que o registro histórico privilegiado por essa teoria é restrito e, portanto, a harmonia entre conhecimento e sociedade própria à concepção contemporânea (e o compasso entre progresso intelectual e social) fazem desconsiderar o conflito entre pensamento e sociedade que fora pressuposto básico da atividade filosófica. Strauss procede a crítica do conhecimento histórico sobre o qual se funda a sociologia do conhecimento, afirmando a necessidade de “se voltar a outras eras e, até mesmo, a outros climas” (STRAUSS, 1988a, p. 8). Strauss quer colocar em xeque o relativismo característico da atitude de se buscar compreender o conhecimento a partir da análise dos vários tipos de sociedade. Propõe, no lugar disso, que se retorne à investigação da relação entre conhecimento e sociedade, retorno esse que justifica seu procedimento de reanimar a potência filosófica de autores medievais judaicos e islâmicos.

São esses autores, em especial Farabi, que desobstruiriam o caminho para a busca sobre o caráter político mais enfático dos filósofos antigos, o fato de que os antigos descobriram que o problema da relação entre o filósofo e a cidade não pode ser evitado sem que se pague como tributo a possibilidade de questionamento das condições de pensamento sobre a política. Desse modo, se uma teoria que pretende desvelar as bases do conhecimento genuíno deve considerar o contexto da gênese de tal conhecimento, seria necessário adicionar como critério de validação histórica o fato de que durante séculos o conhecimento humano sobre a política fora obra dos filósofos e que esses nunca teriam sido considerados parte de uma elite, de uma “*intelligentza*”, que guia abertamente os rumos de suas sociedades. Paradoxalmente, Mannheim terminaria por apostar em uma elite intelectual que se encontra de algum modo descolada da sociedade, sendo precisamente essa existência questionada por Strauss ao inserir no centro do problema político a relação entre o filósofo e a cidade.

Duas conclusões podem ser derivadas disso. A primeira delas diz respeito ao fato de que a tensão entre a filosofia e a política não só é um problema filosoficamente relevante para Strauss, como a sua consideração é incorporada à sua metodologia de compreensão do pensamento dos filósofos do passado. A segunda conclusão decorre da primeira e esclarece algo específico sobre a hermenêutica de Leo Strauss, o fato dela ser limitada à compreensão do tipo de escrita que abraçou a tensão entre o pensamento e a ação como uma condição – trata-se precisamente da escrita filosófica. Esse ponto já houvera sido notado por

Nathan Tarcov que, analisando a correspondência entre Strauss e Gadamer, esclarece que, se por um lado, eles reconheceram algo de semelhante entre seus métodos, por outro, o próprio Strauss não tem a intenção de formular uma hermenêutica geral, Strauss oferece no máximo uma teoria da interpretação dos textos filosóficos (TARCOV, 1983, p. 26)²⁰. Podemos, então, caracterizar sua proposta como uma hermenêutica (ou como uma teoria da interpretação) dos textos filosóficos.

Considerações finais

Se Strauss retém a noção de horizonte do historicismo radical, ou seja, não adota um anti-historicismo irrestrito, por outro lado, continua a rejeitar a validade da tese historicista. A historicidade do pensamento humano, o fato dele pertencer a uma época específica, não o condenaria a estar encerrado em sua própria era. A historicidade oferece abertura para compressão dos elementos que persistem no tempo, a própria condição política do homem. Trata-se de um pressuposto metodológico para o historiador o presente não *ser a priori* superior. Strauss propõe, então, a substituição da “exatidão histórica” pela “recordação da história das ideias” que coloca à disposição da filosofia a natureza limitada da perspectiva do presente. Ele não afirma que os filósofos políticos clássicos “estão certos”, mas que o historiador deve adotar como pressuposto metodológico para compreender seriamente os pensadores do passado o *insight* que os pensadores do passado “podem estar certos”, ou seja, a repetição do gesto socrático do saber-se ignorante em relação às questões fundamentais. Esse “podem estar certos” diz respeito à postura própria à atitude crítica que fornece as condições de possibilidade para se fazer filosofia política na contemporaneidade.

A própria leitura da história da filosofia política de Leo Strauss é “experimental”, se pudermos assim dizer. Ela não “engessa” nossa compreensão sobre o passado, se o fizesse recairia no dogmatismo, por isso, cria a abertura para a avaliação crítica dela própria. É possível que o ensinamento mais enfático de Strauss esteja muito mais ligado à revitalização da tarefa crítica. Sua leitura da história consiste na incorporação do horizonte clássico à leitura dos modernos, bem como a busca de compreender como os modernos compreenderam a si mesmos (e em relação ao passado). Notamos, então, que a história que Leo Strauss reivindica é, precisamente, uma história da filosofia política que possui a finalidade de demonstrar como o registro epistemológico afeta diretamente as condições do mundo público, sendo necessária a investigação da gênese das ideias políticas.

Entretanto, poderíamos remeter algumas questões ao próprio Leo Strauss: os feitos das pessoas e os eventos também não seriam capazes de produzir luz própria que, por sua vez seria capaz de iluminar aquilo que houvera sido desconhecido ou distorcido por nossas tradições? Façamo-nos atentos para o fato de que se a concepção de Strauss sobre a modernidade contempla a possibilidade da filosofia política, disso não decorre que Strauss possua uma concepção positiva da modernidade. Contudo, a modernidade, afinal, será caracterizada por suas aporias ou por suas contradições? Se, por um lado, na modernidade a política é transformada em um problema técnico, por outro, ela também não preserva condições para a autonomia do domínio do político? Investigar esses questionamentos ficará para um outro momento. Por ora, acredito que podemos nos satisfazer com as seguintes constatações que nos entrega Leo Strauss. A primeira consiste no fato de que o conhecimento genuíno sobre a história é etapa fundamental para se enfrentar as perplexidades dos nossos tempos. A segunda refere-se ao fato de que aquele que pensa a política não pode se entregar

²⁰ No original: “Strauss offers at most a theory of the interpretation of philosophic texts”.

ao conformismo, reconhecendo que o conflito essencial entre pensamento e ação não pode ser apaziguado sem que se oblitere tanto o pensamento quanto a ação.

Referências

- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gunnell, J. G. (1978). The Myth of the Tradition. *The American Political Science Review*, 72(1), 122–134.
- Keedus, L. (2015). *The Crisis of the German Historicism: the early political thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, K. (1960). *Ideology and Utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1), 3–53.
- Smith, S. B. (2009). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1965). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1978). *The City and Man* (Vol. 1). Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988a). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988b). *What is Political Philosophy? and other studies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989). *Introduction to Political Philosophy [Ed. Hilail Gildin]*. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L., Meier, H., & Metzler, J. B. (1997). *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*. Stuttgart: Hsgb.
- Tarcov, N. (1983). Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. *Polity*, 16(1), 5–29.
- Widmaier, C. (2012). *Fin de la Philosophie Politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss*. Paris: CNRS Éditions.

Artigo recebido em: 31 de maio de 2019

Artigo aceito em: 01 de julho de 2019