

Igor Campos da Silva

**LEO STRAUSS ENTRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA POLÍTICA E A
FILOSOFIA POLÍTICA DA HISTÓRIA**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Federal de Santa
Catarina como requisito para obtenção do
grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da
Costa

Florianópolis, 2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, IGOR CAMPOS DA
LEO STRAUSS ENTRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA
POLÍTICA E A FILOSOFIA POLÍTICA DA HISTÓRIA / IGOR
CAMPOS DA Silva ; orientador, Jean Gabriel Castro
da Costa, 2019.
68 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências
Sociais, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Ciências Sociais. 2. Leo Strauss. 3.
Esoterismo. 4. Historicismo. 5. Contextualismo
Linguístico. I. Costa, Jean Gabriel Castro da. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em
Ciências Sociais. III. Título.

Igor Campos da Silva

**LEO STRAUSS ENTRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA POLÍTICA E A
FILOSOFIA POLÍTICA DA HISTÓRIA**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “Bacharel em Ciências Sociais” e aprovado em sua forma final pelo curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Florianópolis, 14 de fevereiro de 2019.

Prof. Dr. Tiago Daher Padovezi Borges
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa
(Orientador)
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Tiago Daher Padovezi Borges
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Me. Artur Mazzucco Fabro
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar aos meus pais, pela vida, pelo amor e pelo apoio incondicional.

Aos colegas dos grupos de estudos NEPP e GENTP, sem os quais eu não teria nutrido tamanha paixão pelo pensamento e pela filosofia política.

Ao meu orientador e amigo Jean Castro e a todos os professores que contribuíram para minha formação, em especial, Ricardo Silva, Tiago Losso, Tiago Borges, Alessandro Pinzani e à Débora Alves com quem tive a oportunidade de aprender história nos tempos de colégio.

Aos grandes amigos e competentes pesquisadores Roger Laureano, Artur Fabro, Iann Lobo, Daniel Gutierrez, Nathalia de Oliveira, Vinícius Cândido e Thiago Alcântara, pelas produtivas discussões teóricas e pelos inúmeros bons momentos de lazer.

Aos amados colegas de classe Lucas Bittencourt, Eduardo Marinho, Maria Carolina Corrêa, Marcella Trindade, Ana Cláudia Pinheiro, Marco Aurélio Biondo, Rudá Matos e Filipe Scotti.

Enfim, agradeço aos meus avós, a todos os meus grandes amigos, ao povo brasileiro por financiar minha formação e à toda comunidade acadêmica da UFSC.

“Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação”

Nicolau Maquiavel, O Príncipe, cap. XV

“Convenha, senhor: se é bom que grandes gênios instruíam os homens, é preciso que o vulgo receba suas instruções; se cada um se puser a dá-las, quem vai querer recebê-las?”

Jean-Jacques Rousseau, resposta a Voltaire

“Isso não me agrada – Por quê – Não estou à altura disso” – Algum Homem já respondeu assim?”

Friedrich Nietzsche, Além do Bem e do Mal, 185

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é compreender e analisar a definição de “Filosofia Política”, o conceito de “questões perenes”, “esoterismo” e os princípios que norteiam o método historiográfico do teórico político teuto-americano Leo Strauss (1889 - 1973). Procurou-se desenvolver o conceito de Filosofia Política em Leo Strauss a partir de uma dicotomia fundamental em sua obra: as diferenças entre as abordagens clássicas e modernas. Foram apresentadas as críticas de Strauss ao Historicismo que, ao mesmo tempo é o principal inimigo da Filosofia Política - responsável por praticamente soterrar a existência desta – e, o único meio pelo qual é possível retornar a Filosofia Política - entendida em seu sentido clássico, original ou não-tradicional. Foram tratados temas como a exortação de Strauss para a criação de uma Sociologia da Filosofia que leve em consideração o fenômeno da perseguição; a descoberta da escrita esotérica que estaria presente desde o surgimento da Filosofia Política clássica, até ser esquecida pelos filósofos influenciados pelas luzes do movimento de esclarecimento moderno, e, o método de leitura proposto por Strauss na interpretação dos textos clássicos. As críticas que a chamada escola de Cambridge - personificada na figura do historiador inglês Quentin Skinner e de seu *contextualismo linguístico* - imputam à obra de Leo Strauss, bem como àquelas feitas por John Gunnel e Mark Bevir - historiadores influenciados pelas premissas interpretativas da história das ideias propostas por Skinner - também são abordadas ao final do trabalho. Concluiu a pesquisa apontando argumentos para um questionamento: é possível reunir as abordagens historicistas como as de Skinner, com especulações e alternativas filosóficas para os problemas da Teoria Política contemporânea?

Palavras-chave: Leo Strauss; Esoterismo; Historicismo; Contextualismo Linguístico; História das Ideias Políticas.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
1.1. O Contexto	14
2. A FILOSOFIA POLÍTICA E O SEU MAIOR INIMIGO	16
2.1. O Problema da Filosofia Política	16
2.2. A Solução Clássica.....	20
2.3. As Soluções Modernas.....	24
3. OS PERIGOS DA E PARA A FILOSOFIA	29
3.1. Os problemas fundamentais e a crítica ao historicismo	29
3.2. A Sociologia da Filosofia.....	32
3.3. A Perseguição e arte da escrita esotérica	35
3.4. O método historiográfico e a arte da leitura esotérica	36
4. O NOVO HISTORICISMO RADICAL.....	41
4.1. O contextualismo linguístico e suas críticas ao “textualismo”	41
4.2. John Gunnell e o mito da tradição.....	45
4.3. Mark Bevir e a crítica ao esoterismo	48
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
5.1. É possível propor uma união das duas abordagens?	53

1. INTRODUÇÃO

No presente trabalho procurei compreender e analisar a definição de “Filosofia Política”, o conceito de “questões perenes” e os princípios que norteiam o método historiográfico do teórico político teuto-americano Leo Strauss (1889 - 1973). A motivação para esta pesquisa surgiu a partir do encontro com a obra de Strauss no primeiro semestre de 2017 quando o Grupo de Estudos Nietzsche e a Teoria Política iniciou uma discussão introdutória sobre a vasta obra do autor que apenas há pouco tempo passou a ser melhor explorada no Brasil, onde a produção sobre a obra de Leo Strauss ainda é bastante modesta e introdutória. É provável que o quadro mude com a recente tradução de parte considerável dos seus textos pela Editora “É Realizações”.

Para além da relevância de um dos maiores teóricos políticos do século XX¹, creio que uma interdisciplinaridade entre a Filosofia e a História das Ideias pode favorecer o campo da Teoria Política sem correr os riscos de gerar confusões: respeitando a compreensão genuinamente histórica e as diferenças contextuais, sem deixar de aprender com os grandes autores que ao longo do tempo se debruçaram em questões sobre o ser humano e as sociedades políticas – questões essas que somos incapazes de solucionar definitivamente.

Tendo em vista a natureza teórica da proposta aqui apresentada, a metodologia para a pesquisa consiste no minucioso exame das obras bibliográficas que nos serviram de objeto. O fator decisivo para o sucesso da tarefa foi a escolha do arsenal bibliográfico dos principais autores interpretados e a capacidade de colocá-los em debate uns com os outros. Além da compreensão e análise dos principais textos que dialogam com a temática, foi importante fazer uma contextualização do debate dentro da Teoria Política, da História das Ideias Políticas e da Filosofia Política. Não obstante, documentos relevantes que me deparei durante a pesquisa, tais como cartas, pesquisas, entrevistas e artigos midiáticos foram igualmente bem-vindos.

¹ Em 2008, o centro de pesquisas da Boston College realizou uma enquete¹ com professores vinculados à Associação Americana de Ciência Política para saber qual intelectual exerceu o maior impacto na teoria política dos últimos vinte anos. Leo Strauss e Quentin Skinner figuram entre os mais votados, o primeiro na quinta posição e o segundo na décima primeira. Esse exemplo, ilustra a importância dos dois autores para o debate contemporâneo da teoria política. O endereço para a página online da pesquisa está citado ao final das referências bibliográficas deste projeto.

No primeiro capítulo, procurei desenvolver o conceito de Filosofia Política em Leo Strauss a partir de uma dicotomia fundamental em sua obra: as diferenças entre as abordagens clássicas e modernas. Também nessa seção, apresento brevemente as críticas de Strauss ao Historicismo que, ao mesmo tempo, é o principal inimigo da Filosofia Política - responsável por praticamente soterrar a existência desta – e, o único meio pelo qual é possível retornar a Filosofia Política - entendida em seu sentido clássico, original ou não-tradicional.

No segundo capítulo me dedico brevemente à apresentação das premissas metodológicas nas quais Leo Strauss se ancora ao realizar sua História da Filosofia Política, e, às suas teorizações sobre o fenômeno do Historicismo. Discorro sobre a exortação de Strauss para a criação de uma Sociologia da Filosofia que leve em consideração o fenômeno da perseguição; comento sobre a descoberta da escrita esotérica que estaria presente desde o surgimento da Filosofia Política clássica até ser esquecida pelos filósofos influenciados pelas luzes do movimento de esclarecimento moderno, e, sobre o método de leitura proposto por Strauss na interpretação dos textos clássicos.

No terceiro e último capítulo passo a abordar as críticas que a chamada escola de Cambridge - personificada na figura do historiador inglês Quentin Skinner e de seu contextualismo linguístico - imputam à obra de Leo Strauss. Por fim, discorro sobre como John Gunnell e Mark Bevir, historiadores influenciados pelas premissas interpretativas da história das ideias propostas por Skinner, articulam suas críticas ao pensamento de Leo Strauss.

1.1. O Contexto

Durante a década de 1950, a ciência política norte-americana estava fortemente imersa na chamada revolução comportamentalista. O caráter empírico das pesquisas pautadas pela coleta e análise de dados recebeu a influência dos métodos positivistas desenvolvidos pelas ciências naturais e gerou certa hostilidade para com aqueles que se dedicavam ao estudo histórico dos textos clássicos e da filosofia política de cunho normativo. Foi nessa atmosfera que intelectuais influentes como Peter Laslett, Isaiah Berlin e o próprio Leo Strauss, temiam que a filosofia política estivesse praticamente morta. No entanto, apesar de seu crescimento exponencial, as pesquisas empíricas não eram unanimidade nos departamentos de ciência política norte-americanos, dentro do

subcampo da teoria política a visão proposta por Leo Strauss se mostrava proeminente. Até o final da década de 1950 a disputa entre straussianos e comportamentalistas marcou os dois extremos do debate na ciência política norte-americana (Bevir e Adcock, 2007).

Strauss criticou profundamente o positivismo e o que ele chamava de “nova ciência política”. Para o autor, a marca distintiva do positivismo era sua recusa completa da filosofia política, pois, esta era vista como não científica. A distinção fundamental entre fatos e valores leva o cientista político a rejeitar quaisquer juízos de valor como sendo especulações “metafísicas”, o que culmina inevitavelmente no niilismo e na “indiferença em relação a toda meta”. Diante deste dilema, o autor defende um retorno às origens primeiras da Filosofia Política. Strauss afirma que o positivismo nas ciências sociais se transforma necessariamente em historicismo, este que é o maior inimigo da filosofia política (STRAUSS, 2016).

Passado o fantasma de que a filosofia política estava à beira da morte, já no final da década de 1960 quando a onda comportamentalista não era mais tão intensa, a Teoria Política viveu um “ressurgimento” a partir de uma reconfiguração fundamental de seus pressupostos. Segundo Javier Amadeo, “Um dos elementos centrais desta reconfiguração tem sido a progressiva divisão entre elementos filosóficos e históricos da construção teórica que nesta reconstrução estão representados por duas das correntes teóricas: a teoria política normativa e a história do pensamento político” (AMADEO, 2011, p.17). Pode se dizer sem riscos que, a primeira é capitaneada por John Rawls e sua célebre *Teoria da Justiça* em 1971, enquanto a segunda é representada pelo *contextualismo linguístico* da chamada Escola de Cambridge. Quentin Skinner, o maior representante desta, é autor do artigo seminal “Significado e Compreensão na História das Ideias”² publicado em 1969.

Desde então, a Filosofia Política normativa passou a distanciar-se dos estudos históricos e concentrar-se na busca por novas soluções para os problemas políticos do mundo contemporâneo, enquanto os trabalhos históricos sob influências do historicismo de Cambridge dedicaram-se a compreender os significados dos textos clássicos dentro de seus contextos específicos, negando a existência de questões perenes. História e Filosofia passam a ser vistas como empreitadas distintas que não devem se misturar (BALL, 2004; AMADEO, 2011; GREEN, 2015)

² Esse artigo foi originalmente publicado em 1969 e recebeu em 2002 uma versão homônima corrigida, atualizada e abreviada pelo próprio Skinner que a publicou na coletânea intitulada “Visões da Política”. Em 2005 o livro recebeu uma edição em português pela editora Difusão Editorial S.A. É nesta versão que baseio meus comentários.

2. A FILOSOFIA POLÍTICA E O SEU MAIOR INIMIGO

Assim se evita discutir seriamente questões sérias com o simples artifício de deixá-las de lado como problemas de valor.

Leo Strauss (2016, p. 40)

2.1. O Problema da Filosofia Política

Segundo Strauss (2016), toda ação política almeja conservar ou mudar uma ordem estabelecida. No primeiro caso, procura-se evitar uma degeneração, no segundo, criar uma situação melhor. Pautamos nossa ação política ao distinguir o melhor e o pior com base em uma ideia de bem. Tal ideia possui o caráter de opinião, esta opinião não é questionada, a menos quando posta sob reflexão. Ao questioná-la, nos dirigimos a pensar o bem não mais como opinião, mas sim como conhecimento. Na política, o bem significa a vida boa e a sociedade boa.

A filosofia é a busca pelo conhecimento do todo, da natureza de todas as coisas em sua totalidade, ela não se caracteriza por deter a verdade, mas sim, por estar sempre em busca dela. Conforme nos mostra Daniel Tanguay (2007): “Este reconhecimento de uma limitação radical do poder do intelecto é um princípio fundamental e constante do pensamento de Strauss”. É necessário olhar com muita atenção este aspecto do pensamento de Strauss: o “caráter inacabado da filosofia”, recomenda Tanguay.

O ramo da Filosofia que trata mais de perto dos assuntos humanos é a filosofia política, seu início é em Atenas na Grécia antiga, quando o direcionamento da ação política, voltou-se explicitamente para a vida boa e a boa sociedade, em busca de emancipar o homem de sua própria condição por meio de reflexões sobre objetivos da humanidade, liberdade e governo. Assim, o ramo da filosofia conhecido por filosofia política, procura “substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas” (STRAUSS, 2016, p. 29).

Além da natureza das coisas, a filosofia política tem o intuito de conhecer a ordem política boa por excelência, a mais justa. Por este motivo, a filosofia política deve ser diferenciada do pensamento político, esse, preocupa-se com ideais política, ou seja, qualquer “fantasma, noção ou espécie” (STRAUSS, 2016 p. 29).

O pensamento político é, enquanto tal, indiferente em relação a distinção entre opinião e conhecimento; mas a filosofia política é o esforço consciente, coerente e incessante de substituir as opiniões sobre os fundamentos da política pelo seu conhecimento. O pensamento político não deve ser mais, e não deve sequer pretender ser mais, que a exposição ou a defesa de uma convicção ou de um mito encorajador; mas é essencial à filosofia política ser posta em movimento, e ser mantida em movimento, pela consciência inquietante da diferença fundamental entre a convicção, ou a crença, e o conhecimento (ibidem, p. 30).

O pensamento político tem sua origem indeterminada, ele existe desde que o homem usa palavras como “pai” ou “não deves”, pode ser encontrado em poemas, panfletos e discursos. Já a filosofia política, tem sua origem bem localizada na história da humanidade e deve ser apresentada em forma de tratado. Dentro do pensamento político existem diferentes vertentes, como a teoria política e a teologia política. Atualmente, entendemos pelo primeiro “reflexões globais sobre a situação política que conduzem à concepção de uma política afirmativa”, tais afirmações estão baseadas em princípios aceitos pela opinião pública vigente, portanto, são facilmente questionáveis. Pelo segundo, entendemos “ensinamentos políticos baseados na revelação divina” (ibidem, p. 30-32).

É necessário ainda, distinguir a filosofia política de outras duas formas de reflexão sobre as coisas públicas, a filosofia social e a ciência política. A filosofia social, apesar de ter o mesmo objeto da filosofia política, olha para ele de outra perspectiva, entendendo a associação política como parte de um todo maior, a sociedade. A ciência política é autossuficiente e, de certo modo, incompatível com a filosofia política, ela se volta ao conhecimento empírico e não se preocupa com especulações.

O conhecimento das coisas políticas, objetivo específico da filosofia política, difere da mera opinião política, ainda que esteja cercado por essas opiniões. “É da essência da vida política ser guiada por uma mistura de conhecimento político e opinião política”. Devido ao caráter dinâmico das sociedades contemporâneas, o conhecimento político não pode mais ser adquirido da mesma maneira que foi em seu surgimento. Portanto, se faz necessário que cientistas coletem e organizem o conhecimento das coisas políticas dadas no tempo e local da pesquisa, contudo, o

verdadeiro erudito deve ser guiado por um “impulso moral, o amor a verdade” (ibidem, p. 33). Por mais que o filósofo parta, assim como o cientista, do momento atual, é só quando ele consegue transcender este momento que surge o conhecimento filosófico.

Todo conhecimento das coisas políticas implica suposições a respeito da natureza das coisas políticas; isto é, suposições que dizem respeito não somente à situação política dada, mas à vida política ou à vida humana enquanto tal (STRAUSS, 2016, p. 34).

A bússola que guia o estadista ou o filósofo político é o bem comum, o filósofo busca-o ao procurar substituir as opiniões por um direcionamento filosófico da cidade, “mas o significado de bem comum é essencialmente controverso”, portanto, essa busca constitui-se no problema central da filosofia (idem, p. 34). Este caráter controverso do objeto da ciência política³ levou os modernos a questionar a possibilidade de buscar tal conhecimento e abandonar as especulações sobre o bem comum. Para Leo Strauss, os modernos na tentativa de eliminar o acaso, abandonam gradualmente o problema central da filosofia. Esse abandono leva a filosofia política a um processo de decadência - ou mesmo de desaparecimento - sendo substituída pela ciência política não filosófica e pelo conhecimento histórico dos assuntos políticos. “Ciência e História, essas duas grandes potências do mundo moderno, foram, enfim, bem-sucedidas em destruir a própria possibilidade da filosofia política” (ibidem, p. 35).

A distinção fundamental entre fatos e valores, característica típica do positivismo, sela a rejeição da filosofia política. Quanto mais nos esforçamos para sermos científicos, mais nos afastamos da pretensão filosófica, de uma meta, de uma direção em busca do todo, do bem e de algo melhor. Isso ocorre pois, embora ambos se caracterizem por buscar a verdade, o filósofo precisa operar com conceitos controversos e problemas insolúveis, o filósofo político precisa criar valores e não só constatar os fatos. Para Strauss o movimento científico moderno, ao se afastar da pretensão filosófica e da criação de valores, levaria a sociedade, ou pelo menos a classe intelectual, ao niilismo. Contudo, o cientista social se vê como necessário à sua sociedade, ele julga seu conhecimento útil e adequando para conduzir a política a seus fins. Essa aparente contradição, nos leva a concluir que é impossível analisar os fenômenos sociais sem fazer nenhum juízo de valor. No entanto, é necessário admitirmos que alguns conflitos entre valores não podem ser resolvidos racionalmente, ainda que isso não nos force a abandonar toda e qualquer

³ Ciência aqui entendida como pelos antigos, *episteme*, conhecimento que nada difere do filosófico.

hierarquia de valores, “se não nos é possível decidir qual de duas montanhas cujos cumes estão escondidos pelas nuvens é mais alta, não podemos dizer com segurança que uma montanha é mais alta que um monte de entulho?” (STRAUSS, 2016 p. 40).

O positivismo - a crença de que todo conhecimento adquirido pela ciência é superior a todos os outros modos de conhecimento, inclusive o filosófico – leva a depreciação de qualquer conhecimento acumulado antes da ciência moderna. Todas as culturas anteriores são interpretadas a partir de um arcabouço conceitual tipicamente moderno. “A compreensão histórica se torna, assim, a base de uma ciência da sociedade verdadeiramente empírica” (ibidem, p. 43), portanto, a ciência social no intuito de entender outras culturas, procura entender como elas próprias se viam. Para tal, ela recorre à história:

A ciência social não é apenas suplantada pelos estudos históricos; a própria ciência social mostra ser “histórica”. A reflexão sobre a ciência social como um fenômeno histórico leva à relativização da ciência social e, em última instância, da ciência moderna em geral. Em consequência, a ciência moderna vem a ser encarada como um modo historicamente relativo de entender as coisas que, em princípio não é superior a maneiras alternativas de compreensão (ibidem, p. 43).

Segundo Strauss, o historicismo argumenta que “todos os pensamentos e crenças humanas são históricos e, portanto, destinados merecidamente a perecer” (STRAUSS, 2014, p. 30). O argumento historicista afirma que o direito natural não existe. O grande antagonista da filosofia política, o historicismo, desencadeado pela ciência positivista transforma-se no algoz da própria ciência ao abandonar a distinção entre fatos e valores, negar a supremacia científica e refutar a ideia de progresso, objetivismo e a tese evolucionista. Conforme o interprete de Strauss, Elvis Oliveira Mendes:

“Este argumento inviabiliza completamente qualquer possibilidade da filosofia política como forma de se pensar qual é, por natureza, a melhor política, o melhor regime ou a melhor sociedade. De fato, se todos os pensamentos são históricos, isto é, dependentes de uma dada sociedade em um determinado tempo, não há como se estabelecer valores universais, de modo que o bem e o mal, o certo e o errado seriam submetidos ao profundo relativismo presente no mundo da história. Sendo assim, na visão de Strauss o relativismo dos valores sob a forma do historicismo se mostra como o inimigo mais forte da filosofia política por negar, sobretudo, o direito natural” (MENDES, 2016, p. 38).

Heidegger, o historicista mais radical de seu tempo, aderiu ao movimento nacional-socialista em 1933 com a ascensão de Hitler ao poder. O fato de um intelectual

de grande envergadura como Heidegger ter compactuado com um movimento tão pouco prudente e sensato como o nazismo, leva-nos a necessidade de não subestimarmos a questão da sociedade justa. Para refletir sobre essa questão fundamental, o amante do conhecimento precisa ir além do que está dado, “submetendo-se a História ou a qualquer outra potência diferente da sua própria razão” (STRAUSS, 2016, p. 44).⁴

2.2. A Solução Clássica

A filosofia clássica, ou seja, a forma clássica do filosofar político, tem suas raízes em Platão e Aristóteles. Strauss encontra no filosofar clássico, o caráter quase natural do pensamento humano, que procura guiar-se pela natureza e não pelas convenções herdadas da tradição. “A filosofia política clássica é não tradicional porquanto remete ao fértil momento em que todas as tradições políticas estavam abaladas e ainda não existia uma tradição de filosofia política” (ibidem, p. 45). Segundo Strauss, Platão e Aristóteles constroem seu pensamento a partir da realidade dada. Eles não olhavam para as questões políticas de fora da ágora, um exemplo disso, é que eles quase não usavam palavras das quais seus concidadãos desconheciam. Ao contrário, o pensamento político moderno, parte de abstrações e sistemas filosóficos sofisticados, compartilhados apenas entre os pares acadêmicos, gerando, portanto, um distanciamento das coisas essenciais e primeiras.

É nas *Leis* de Platão que a filosofia política clássica se apresenta com maior clareza. A primeira impressão da obra é que se trata da história de um cidadão ateniense que viaja até a ilha de Creta para aprender as melhores leis, pois, se a afirmação de que as boas leis são as mais antigas estiver correta, na Grécia, seria em Creta que elas estariam postas. No entanto, esta afirmação só se sustentaria caso as leis fossem fundadas por deuses, como foram feitas por Homero, um poeta, a afirmação não pode ser verificada. A partir desse momento, o diálogo passa a se preocupar em desconstruir as crenças que os cretenses têm na autoridade de quem fundou suas leis. Aos poucos, fica claro que na verdade o cidadão ateniense foi a ilha não para aprender boas leis, mas para introduzi-las em Creta (STRAUSS, 2016).

⁴ Strauss parece sugerir que o único modo de superar o historicismo é através de sua autossuperação. Isto é, o historicismo é ao mesmo tempo o inimigo maior do pensamento filosófico; e o único meio possível de retorno ao modo de filosofar clássico. Para tanto, é necessário reaprendermos a arte da escrita e da leitura esotérica esquecida pelos modernos que, segundo nosso autor, tomaram sua cegueira como um insight fundamental. Tenhamos essa questão crucial em mente durante o presente trabalho.

Ao duvidar do caráter sagrado da ancestralidade de uma cultura, Platão apela ao natural, ao Ser, despedido de qualquer ilusão prepotente baseada na tradição ou naquilo que é demasiado humano. Este movimento do tradicional para o natural, da crença no sagrado para a dúvida e para busca da verdade, consiste em sair da caverna, em filosofar. O objeto da filosofia não é a lei, mas o melhor regime, aquele de onde as melhores leis emanam. Aristóteles na *Política*, afirma que não existe o melhor cidadão em absoluto, pois o cidadão virtuoso depende inteiramente de um regime virtuoso. Para os clássicos a forma é mais importante que a matéria. Se a cidade ou a nação é a matéria, a forma é o regime. O problema central da filosofia política clássica é qual o melhor regime. O regime é uma forma específica de viver em sociedade, seu estilo de vida, sua moral, suas leis e suas instituições (STRAUSS, 2016).

Mas retornemos, depois dessa longa história, para o início das *Leis*. Se o criador das leis cretenses, ou quaisquer outras leis, não for um deus, a causa das leis deve ser os seres humanos, o legislador humano. Há uma variedade de tipos de legisladores humanos: o legislador tem um caráter diferente em uma democracia, oligarquia, monarquia. O legislador é a instância que governa, e o caráter da instância que governa depende de toda a ordem social e política, da *politeia*, do regime. A causa das leis é o regime. O regime se torna o tema-guia do pensamento político quando o caráter derivativo ou questionável das leis tornou-se consciente. Há um bom número de termos bíblicos que podem ser apropriadamente traduzidos como “lei”; não há nenhum equivalente bíblico de “regime”. (Ibidem, p. 51).

Atualmente, a filosofia clássica enfrenta duas críticas principais. 1) a filosofia clássica vê a democracia com maus olhos, portanto ela é necessariamente contrária ao bem. 2) as bases da filosofia política clássica são oriundas da cosmologia clássica, tal base foi “desmentida” pela ciência natural moderna. Platão rejeita a democracia pois sua preocupação não é apenas com a liberdade, mas sim com a virtude, ele acreditava que para haver uma ordem política estável era necessário certa aristocracia de espírito. Aristóteles, não compactua com a ideia de desigualdade social, sua preferência é por um regime onde a classe média seja maioria, no entanto, ele não via a possibilidade de acabar com a pobreza, pois a escassez de recursos é natural. Deste modo, a democracia - entendida pelos modernos como o governo da igualdade e da liberdade - só poderia vir à tona caso a educação fosse universalizada como propôs Rousseau, mas isso pressupõe uma economia da abundância e não da escassez. Esta economia da abundância, por sua vez, pressupõe uma autonomia da tecnologia em relação à política e à moral (STRAUSS, 2014e 2016).

A profecia implícita no pensamento dos clássicos de que a emancipação da tecnologia, das artes, em relação a todo controle moral ou político, conduziria ao desastre ou a desumanização do homem, essa profecia ainda não foi refutada. Tampouco podemos dizer que a democracia encontrou uma solução para o problema da educação. (STRAUSS, 2016, p. 55)

A visão que os filósofos políticos clássicos têm do ser humano, é bastante distinta da moderna. Sócrates, o primeiro filósofo, não se comprometia com uma cosmologia, seu conhecimento era o conhecimento da ignorância, “do caráter indefinível da verdade, do todo”. Outra característica da sua visão, são os problemas imutáveis e fundamentais. O que diferencia fundamentalmente a filosofia clássica da moderna é “Esse entendimento da situação do homem, que inclui, portanto, a busca de uma cosmologia em vez de uma solução para o problema cosmológico” (ibidem, p. 57). A filosofia procura pelo entendimento do todo, essa totalidade nos escapa, sobra-nos as partes. De um lado as partes homogêneas, a matemática e a física, de outro, as partes heterogêneas as questões humanas, a arte de fazer política e educar. É nas coisas humanas que está a alma, a única coisa capaz de aproximar-se do todo. Seria apropriado então, unirmos o conhecimento político com o conhecimento homogêneo, mas isso nos é negado pelos limites da razão. “Portanto os homens se veem constantemente tentados a forçar a questão impondo unidade aos fenômenos, absolutizando seja o conhecimento da homogeneidade, seja o conhecimento dos fins” (ibidem, p. 57). A filosofia é a busca pelo conhecimento mais alto e pela recusa de sucumbir a tais tentações. “Apesar de sua elevação ou nobreza, ela pode parecer *sísifca* ou feia, quando comparadas a meta e a realização. Não obstante, ela é necessariamente acompanhada, sustentada e elevada pelo *Eros*” (ibidem, p. 58).

Em resumo, a raiz da filosofia política clássica era o fato de que a vida política é caracterizada por controvérsias entre grupos que lutam pelo poder no interior da comunidade política. Seu propósito era solucionar essas controvérsias políticas de caráter típico e fundamental no espírito do não partidário, mas do bom cidadão, e com vistas à ordem que estaria mais em acordo com as exigências da excelência humana. O seu tema central era o tema politicamente controverso mais fundamental entendido da maneira e nos termos em que era entendido na vida política pré-filosófica (ibidem, p. 87)

Para cumprir essa tarefa, o filósofo precisa levantar uma questão anterior à vida política pautada nos costumes não refletidos. A questão é: o que é virtude? O filósofo é levado a transcender a dimensão das opiniões comuns e políticas. Emancipação essa, que o leva a constatar que a meta última da vida política não emergirá das ações e realizações

intrínsecas a própria vida política, mas apenas por meio de uma vida contemplativa, a filosofia. Filosofia é entendida aqui como um “modo de vida” e não um “corpo de conhecimentos”.

Nenhuma diferença entre a filosofia política clássica e a filosofia política moderna é mais significativa do que esta: a vida filosófica, ou a vida do “sábio” que era o objeto mais alto da filosofia política clássica, nos tempos modernos deixou quase completamente de ser objeto da filosofia política (STRAUSS, 2016, p. 88)

Para Aristóteles, a filosofia política é a “filosofia das coisas humanas”, para entender seu próprio propósito, é necessário que ela entenda primeiro “seu ponto de partida essencial, e com ele, a natureza das coisas políticas”. Por que a necessidade da filosofia? Por que a vida política precisa da filosofia?⁵

[...] o adjetivo “política” na expressão “filosofia política” designa não tanto um objetivo ou tema quanto um modo de tratamento; desse ponto de vista, eu ia dizendo, “filosofia política” significa primariamente não o tratamento filosófico da política, mas o tratamento político, ou popular, da filosofia, ou, ainda, a introdução política à filosofia – a tentativa de conduzir os cidadãos qualificados, ou melhor, os seus filhos qualificados, da vida política para a vida filosófica (ibidem, p. 90).

Para Strauss, o filósofo não deve ser um partidário de um bem-comum universalmente válido, ou, de um único regime possível, menos ainda, o defensor de uma república dos reis filósofos. O filósofo político deve apenas atuar como um mediador, levando em consideração o contexto cultural e político do momento. Na medida do possível, o filósofo deve aconselhar o legislador e os cavalheiros⁶. “O filósofo político que atingiu sua meta é o professor dos legisladores”, ele é “o árbitro por excelência” diz Strauss referenciando a trechos de Platão, Aristóteles, Isócrates, Montesquieu, Tomás de Aquino e Al Farabi (ibidem, p. 80 e 81).

⁵ A república de Platão, tenta oferecer uma justificativa para as perguntas aqui feitas. A tarefa da Filosofia política é possibilitar que o filósofo se comunique com o vulgo e assim o faça protegendo ele próprio, seu interlocutor, a própria filosofia e a polis como um todo. Além disso, a filosofia política carrega a tarefa de angariar para a vida filosófica os jovens mais atentos, aqueles que são capazes de ler nas entrelinhas os temas mais importantes.

⁶ Aristocratas que conduziam a política das sociedades pré-modernas e tinham acesso à educação liberal. Sobre isso ver os artigos: “Educação Liberal e responsabilidade” e “O que é educação liberal?” em (STRAUSS, 2016).

2.3. As Soluções Modernas

Strauss, começa o ensaio “As três ondas da modernidade” apoiando-se na obra “O declínio, ou Ocaso, do Ocidente” do historiador alemão, Oswald Spengler, para justificar a crise que enfrenta a civilização ocidental moderna. Para Strauss, a crise moderna se revela no fato de que “o moderno homem ocidental não sabe mais o que quer” (Strauss 2016, p. 93), segundo o autor, a pouco tempo atrás, era consenso afirmar que os seres humanos poderiam decidir entre o certo e o errado, ou sobre a sociedade justa, o que fazia da Filosofia Política, possível e necessária. Porém, afirma Strauss, em nosso tempo essa crença consensual perdeu o seu poder para o relativismo que afirma a impossibilidade de responder à questão da sociedade justa nos moldes universais exigidos pela Filosofia Política. Os pensadores modernos, diz Strauss, rejeitaram conscientemente a filosofia política pré-moderna. Maquiavel, teria sido o primeiro a realizar este rompimento. É com o filósofo florentino, que o pensamento político moderno tem seu início, e não em Hobbes, como costuma-se supor⁷ (ibidem).

Maquiavel funda a filosofia política moderna ao romper com toda a tradição clássica e criticar a religião. O filósofo florentino teria “descoberto um novo continente moral” ao expor a natureza humana como imoral e egoísta, Maquiavel rebaixa as expectativas da filosofia política na virtude, construindo, portanto, um esquema de acordo com esse rebaixamento. Assim, a filosofia não teria mais expectativa no comportamento justo, “a dependência em relação ao acaso é reduzida e o acaso será conquistado” (ibidem, p. 59). Para os antigos a virtude era uma força da alma, essencial e constitutiva da vida em sociedade, Maquiavel argumenta que a virtude só pode ser exercida no interior da sociedade através da obediência as leis e aos costumes. Para o primeiro dos modernos, a moralidade é fundada na imoralidade, toda cidade virtuosa é uma ilha cercada por um mar de imoralidade, Roma é o maior exemplo, fundada por Rômulo, um fraticida. “O desejo de Glória é o laço que liga a maldade à bondade” afirma Strauss ao interpretar Maquiavel (ibidem, p. 60).

Pode-se apresentar seu argumento nos seguintes termos: vocês querem justiça? Vou mostrar-lhes como podem obtê-la. Vocês não vão obtê-la com pregações, com discursos de exortação. A única maneira de obtê-la é tornar a injustiça radicalmente desvantajosa. O que vocês precisam não é nem tanto a formação do caráter e os apelos morais quanto o tipo correto de instituições, instituições que possuam dentes. A mudança de orientação que vai da formação do caráter para a confiança nas

⁷ Essa interpretação foi defendida pelo jovem Strauss em *A filosofia política de Hobbes* (1936).

instituições é o corolário característico da crença na maleabilidade quase infinita do homem (STRAUSS, 2016, p. 63-64).

Maquiavel trava uma “guerra espiritual” contra o cristianismo, sua esperança era em uma revolução no interior da sociedade ocidental. A única relação entre seu pensamento e o cristianismo é a ideia de propaganda. Maquiavel não publicou seus livros em vida, o que garantiu sua sobrevivência em tempos de perseguição. No entanto, assim como Jesus, o que lhes conferiu fama e vitória póstumas foi a propaganda. “Maquiavel é o primeiro filósofo a tentar forçar o acaso, controlar o futuro, lançando-se numa campanha uma campanha de propaganda” (ibidem, p. 65).

Para Strauss, Maquiavel, ao inaugurar a filosofia política moderna - e transformar o problema político em um problema estritamente técnico - realiza dois movimentos de ruptura com a tradição filosófica pré-moderna. O primeiro, consiste em um rebaixar expectativas em relação a possibilidade do ser humano ser virtuoso e postular que devemos olhar as sociedades e os homens como eles são, e não como deveriam ser. O segundo movimento é influenciado pela emergência da ciência moderna e diz respeito à possibilidade de dominar o acaso e a natureza. Ao rebaixar as expectativas em relação a virtude e depositar as esperanças da filosofia política na efetividade das instituições, o autor de “O Príncipe”, diz Strauss, acredita que a dificuldade de controlar o acaso:

[...] pode ser vencida por um homem extraordinário que usa meios extraordinários, para transformar a corrupta em boa matéria; esse obstáculo ao estabelecimento do melhor regime, que é o homem enquanto matéria, o material humano, pode ser vencido porque essa matéria que é o homem pode ser transformada (ibidem, p. 96-97).

Hobbes sofisticava ainda mais a revolução inaugurada por Maquiavel. Enquanto o florentino escreveu um livro sobre o príncipe, Hobbes escreveu sobre o cidadão. Maquiavel atestava que as sociedades humanas são fundadas por heróis, ainda que cruéis e amorais. Hobbes, por sua vez, alega que as sociedades são formadas por homens comuns, que assinam um acordo a fim de livrarem-se do medo - que é viver na natureza sem garantia - transferindo sua liberdade a um poder absoluto, em nome da segurança. “Em outras palavras, enquanto a base do ensinamento de Maquiavel é a glória, a base do ensinamento político de Hobbes é o poder” (ibidem, p. 67). Tal “poder é moralmente neutro” para Hobbes. Ainda assim, o argumento de Hobbes é muito radical, precisava de uma sublimação. Essa sublimação foi proposta por Locke, a necessidade de autopreservação foi substituída então, por necessidade de propriedade. Com Locke,

estaria concretizado o ideal maquiaveliano de substituir a moralidade por algo imoral, no caso, a aquisição de bens próprios.

Assim, podemos resumir as características da primeira onda da modernidade, inaugurada por Maquiavel e melhor desenvolvida pelas teorias políticas de Hobbes e Locke, como a substituição do problema político moral por um problema estritamente técnico, e, o entendimento de que a natureza humana não tem como fim máximo a virtude, mas sim a autopreservação, portanto, a civilização é apenas um instrumento firmado por contrato para garantir a sobrevivência daqueles que convivem em sociedade e não uma condição natural do animal humano.

Na interpretação de Leo Strauss, a segunda onda da modernidade, protagonizada por Rousseau, vem em forma de crítica. Tal movimento inspirou tanto o idealismo alemão quanto o romantismo em geral. Suas críticas tinham o intuito de fazer apelo ao retorno de um passado não moderno, no entanto, esses movimentos desencadearam um tipo ainda mais radical de modernidade. Rousseau advoga em favor da liberdade, da vontade geral, de todos em comum acordo. A liberdade individual esbarra na liberdade do próximo, um passo a mais e a liberdade transforma-se em licença. A moralidade social para o filósofo francês, era um empecilho a liberdade, portanto, qualquer sociedade é menos justa que o estado de natureza, onde o homem é plenamente livre. Ao trocar liberdade por virtude, a tradição germânica - que herdou os ensinamentos críticos de Rousseau em relação a primeira onda da modernidade - achou que seria possível solucionar o problema do rebaixamento moral articulado pelos primeiros modernos, para isso, eles se apoiaram na História (STRAUSS, 2016).

Mas, para nada dizer sobre a substituição da Virtude pela Liberdade, a filosofia política característica da segunda onda da modernidade é inseparável da filosofia da história, e não existe filosofia da história na filosofia política clássica (STRAUSS, 2016, p.72).

Segundo Strauss, o filósofo francês, na medida em que se apropria do conceito moderno de estado de natureza desenvolvido primeiramente por Hobbes, fracassa na tentativa de restaurar o conceito clássico de virtude como um fim natural dos seres humanos. Rousseau, através do conceito de história, separa a natureza primitiva do ser humano, quase que um animal irracional, do acordo firmado por um contrato racional que dá origem a civilização. Sua teoria da vontade geral, diz Strauss, é infalível na demonstração de que a dicotomia entre o ser e o dever ser poderia ser superada. “A fonte

da lei positiva, e de nada mais que a lei positiva, é a vontade geral; uma vontade inerente ou imanente à sociedade adequadamente constituída toma lugar da lei natural transcendente” (STRAUSS, 2016, p. 102). Aquilo que era antes entendido por natureza humana, é agora visto simplesmente como o passado humano e a razão toma o lugar antes destinado a natureza.

É das dificuldades enfrentadas pelo idealismo alemão, e do surgimento da concepção histórica que, segundo Strauss, nasce a terceira onda da modernidade, encabeçada por Nietzsche. O autor de *Assim Falava Zaratustra* rompe com a ideia de racionalidade objetiva sustentada pelos modernos. Para ele, a existência e o pensamento humano são criações que não podem ser submetidas ao crivo da razão. “Os criadores são os grandes indivíduos. O criador solitário que impõe uma nova lei a si mesmo e se sujeita a todos os seus rigores toma o lugar do sonhador solitário de Rousseau” (ibidem, p. 73). Seu apelo é aos indivíduos – que sozinhos, mudariam seus destinos e controlariam o acaso – e não à sociedade. Nietzsche, “deixou outra escolha aos seus leitores, a não ser aquela entre a indiferença irresponsável à política e opções políticas irresponsáveis” (ibidem, p. 74).

Para Strauss, este terceiro movimento moderno caracteriza-se por um novo entendimento da existência humana, “a experiência do terror e da angústia em vez da harmonia e da paz, e é o sentimento da existência histórica como necessariamente trágica” (ibidem, p. 107). Com sua doutrina da vontade de poder, Nietzsche, segundo Strauss, acreditou ter encontrado a unidade fundamental da criatividade presente em todos os seres, com isso, o “ideal final” tipicamente historicista e moderno, poderia vir a ser realizado. “Apenas uma coisa é certa para Nietzsche a respeito do futuro”, diz Strauss, “o fim chegou para o homem como ele foi até então; agora o que virá ou é o Super-Homem ou o Último homem” (ibidem, p. 107). Com essa máxima, afirma Strauss, aqueles que seguiram o pensamento de Nietzsche, procuraram pôr fim a hegemonia do acaso frente a ação humana onde, pela primeira vez, o homem poderia determinar seu destino. Esse terceiro movimento é o que dá ensejo a doutrinas revolucionárias, como a de Karl Marx, crentes de que o ideal final da humanidade, poderá ser concretizado.

Conclui-se mostrando que Strauss aponta para duas soluções distintas para o problema fundamental da filosofia política, a saber, a falta de consenso sobre o bem e o justo nas sociedades, conceitos essencialmente contestáveis, mas que possibilitam alternativas fundamentais. Para os antigos, a meta é a virtude, e a virtude desabrocha de

forma mais plena nas sociedades não democráticas, pautadas em um republicanismo aristocrático ou em um regime misto. Por outro lado, o que une as respostas dadas pela filosofia política moderna é a rejeição da solução clássica, tida a priori como idealista e irrealista. Maquiavel funda uma nova tábua de valores, abandona a expectativa na moral e nas virtudes, preocupa-se apenas com a verdade efetiva das coisas e não com o modo como elas deveriam ser. Rousseau pretende realizar uma crítica a esse rebaixamento, no entanto esbarra nas abstrações do contrato social hobbesiano e no estado de natureza, seu idealismo de que o homem era um bom selvagem e a sociedade é quem o corrompeu, leva seus seguidores a acreditar numa possível superação da modernidade por meio do artifício histórico, tal crença produz uma radicalização do pensamento político moderno. Entre Rousseau e Nietzsche surge o advento da história⁸, Nietzsche desloca as expectativas da sociedade para o indivíduo autônomo e criativo, abrindo espaço para dois caminhos, a subjugação das questões políticas, ou as ações políticas irresponsáveis.

Strauss afirma que posições evidentes nas democracias liberais contemporâneas, como o niilismo e o relativismo, foram desencadeadas por esse progressivo declínio da filosofia política, durante um processo que após três ondas - Maquiavel, Rousseau e Nietzsche - culmina no positivismo de Weber⁹ e no historicismo de Heidegger¹⁰, e então, na total descrença da Filosofia perante as incontestáveis autoridades da História e da Ciência Moderna. Isso gerou um grande problema, pois ao contrário da Filosofia, a Ciência e a História não produzem valores (Strauss, 2014 e 2016). Diante desse dilema, Strauss propõe um retorno à Atenas e à origem do pensamento filosófico ocidental, não como um reacionarismo tolo e idealista, mas sim como uma reflexão “pós-historicista, e por que não dizer pós-crítico, nas raízes primeiras do filosofar” (VERSOÇA, 2016, p.329).

⁸ Hegel é o maior exemplo.

⁹ Baseado na distinção entre fatos e valores, Strauss aponta Weber como o expoente mais substancial do positivismo na teoria política de sua época. (STRAUSS, 2014).

¹⁰ Segundo Strauss, Heidegger é o historicista mais radical de seu tempo (STRAUSS, 2016).

3. OS PERIGOS DA E PARA A FILOSOFIA

“É inevitável – e justo – que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e destinados para elas. O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acredita em hierarquia, e não em igualdade e direitos iguais”.

Nietzsche (2011, p. 34)

3.1. Os problemas fundamentais e a crítica ao historicismo

Strauss critica o modo com que os historiadores contemporâneos procedem em relação aos textos clássicos, lendo-os apenas dentro de seus contextos históricos. O autor afirma que as grandes mentes de todos os tempos dialogam entre si com vistas aos “problemas fundamentais” do ser humano e da política. Mesmo para o trabalho erudito de compreensão histórica é necessário, afirma nosso autor, considerar este fato.

Mas Strauss vai além, sua intenção ao recuperar os clássicos não é a mesma de um antiquarista nem de um romântico, mas sim de um homem preocupado com aquilo que ele chama de “crise de nosso tempo” ou a “crise do ocidente”¹¹. É diante desta crise que a recuperação da Filosofia clássica se faz necessária. Não obstante, nos é impossível um retorno romântico ao modo clássico e original de fazer filosofia política, é preciso uma adaptação criativa - à luz do presente - dos problemas perenes abordados pelos

¹¹ Vale lembrar que a produção de Strauss se dá no contexto de Guerra Fria e na iminência do despotismo oriental.

autores pré-modernos. Para tanto, é necessário compreender esses problemas assim como os próprios clássicos os compreendiam - abrindo mão do ponto de vista privilegiado que o historiador moderno tem em relação ao passado (STRAUSS, 1978, p. 1-12).

Em confronto com a inferência historicista, Strauss defende que a história parece nos mostrar que o pensamento humano, e conseqüentemente, o pensamento filosófico se preocupa com os mesmos “temas” ou “problemas fundamentais”. Há uma “estrutura imutável” por trás do conhecimento humano preso em diferentes contextos históricos. Portanto, sugere Strauss:

Se os problemas fundamentais persistem em toda mudança histórica, o pensamento humano é capaz de transcender suas limitações históricas ou de apreender algo de trans-histórico. Esse seria o caso mesmo que fosse verdade que todas as tentativas de resolver esses problemas estivessem condenadas ao fracasso e que essa condenação se desse em razão da ‘historicidade’ de ‘todo’ pensamento humano. (STRAUSS, 2016, p. 121).

Conforme nos mostra Eugene F. Miller (1979), “Strauss defende a Filosofia Política contra o historicismo” e lamenta que este tenha praticamente soterrado a possibilidade daquele. Por “historicismo”, Strauss teria considerado, aponta Miller, “uma complexa vertente do pensamento moderno cujos principais representantes são Hegel, Nietzsche e Heidegger”. O primeiro pertenceria ao que ele denomina historicismo teórico, enquanto os dois últimos pertenceriam ao assim chamado historicismo “radical” ou “existencialista”. Este concordava com Hegel a respeito de que o homem deve ser compreendido por meio de sua história, mas nega que esta seja racional, progressiva e teleológica. As conseqüências do historicismo radical levam ao niilismo, a indiferença a respeito das metas humanas. Ainda de acordo com Eugene Miller, Strauss concebe toda sua história da filosofia como uma resposta ao historicismo radical, isso pode passar despercebido, pois Strauss raramente se refere explicitamente a Heidegger – o historicista mais radical de seu tempo – e nas raras vezes que o faz, admite sua grandeza¹².

Enfim, vejamos de que maneira as incursões de Strauss na história da filosofia política podem servir a uma finalidade filosófica. Strauss concebe a filosofia política como uma “busca essencialmente não-histórica”, mas pensa que a

¹² “Veza ou outra eu assistia às suas conferências; não entendia uma palavra sequer, mas sentia que tratava de algo da maior importância para o homem enquanto homem. Certa vez, entendi alguma coisa: foi quando interpretou o começo da “Metafísica” de Aristóteles. Nunca vira nem ouvira nada semelhante – uma interpretação tão completa e intensa de um texto filosófico. No caminho de casa fui visitar Franz Rosenzweig, e disse-lhe que, comparado com Heidegger, Max Weber, que eu considerava até então como a encarnação do espírito da ciência e erudição, parecia um orfãozinho.” Leo Strauss em “A Giving of Accounts” (MILLER, 1979, p. 127).

história do pensamento “adquire um significado filosófico para homens vivendo numa época de decadência intelectual” O que se encontra no cerne desta decadência é a influência combinada do positivismo e do historicismo, que desacreditou a filosofia política – o ramo da filosofia que levanta a questão mais urgente, a questão da vida melhor para o homem e a sociedade. Todavia, a decadência do nosso tempo é grandemente obscurecida pela crença generalizada de que vivemos numa época de progresso intelectual. Até mesmo o positivismo e o historicismo, que são os sintomas e as causas do nosso declínio, apresentam-se como infinitamente superiores ao pensamento do passado (MILLER, 1979, p. 120).

Arthur Melzer (2014) argumenta que o esoterismo surge como uma consequência direta de um problema fundamental da filosofia: o embate entre teoria e práxis. Ou seja, a razão está sempre relacionada ao contexto não racional e às condições prévias. O projeto filosófico moderno buscou solucionar essa dicotomia entre razão e prática através do iluminismo - da crença de que todos um dia poderão ser filósofos e guiarem-se pela infalibilidade da razão – mas, com a crise da racionalidade moderna, o esquecimento da arte da escrita esotérica e o surgimento do historicismo, não nos é mais possível crer em meta-narrativas. Contudo, emergem as chamadas correntes pós-modernas na filosofia¹³ ancoradas no historicismo que, segundo Melzer, é mais uma tendência geral do que uma doutrina ou escola específica. O pós-modernismo caracteriza-se pelo seu relativismo, no entanto, “Ironically, the proponents of relativism, so proudly antiuniversalistic in every other respect, seem naively universalistic when they describe the moral and sociological effects of relativism” (MELZER, 2014, 336). Ao rejeitar toda teoria que se proponha minimamente contrária ao relativismo, unificando todo o mal na ideia de universalidade, os autores pós-modernos acabam tornando-se não menos intolerantes que aqueles que propõem uma ideia universal. Para Melzer, há uma arrogância no espírito intelectual de nossa época que torna seus membros intolerantes, apáticos e cegos.

Para Strauss, a crítica ao racionalismo moderno não nos leva necessariamente ao historicismo e ao relativismo, mas sim ao comportamento cético, ao caráter zetético¹⁴ inerente a filosofia na sua origem desde a máxima de Sócrates: “só sei que nada sei”. O

¹³ Melzer elenca diferentes correntes que se apoiam na premissa historicista como: neo-pragmatismo; anti-essencialismo; pluralismo epistemológico; pós-estruturalismo; a escola kuhiana e o anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend; a sociologia do conhecimento; o construcionismo social; a escola boasiana, a antropologia simbólica de Geertz, os estudos pós-colonialistas; os estudos culturais e a teoria queer. Apesar das diferenças metodológicas, de vocabulário e de audiência, Melzer argumenta que todas essas correntes se comprometem conscientemente em cumprir o imperativo: sempre historicize (MELZER, 2014, p. 334).

¹⁴Pode ser traduzido do grego como “investigativo”.

historicismo descende do projeto moderno que busca solucionar a dicotomia teoria x prática, portanto, descende de uma tradição não-cética (STRAUSS, 2014, p. 24 e 25). É preciso então que o historicismo admita que sua convicção inicial é infundada e que sua pretensão de superar o pensamento moderno inicial, através da “descoberta da história”, acaba por intensificar ainda mais o projeto moderno - e assim, ele mesmo, abra o caminho para o retorno à filosofia clássica. Sobre este ponto, Melzer interpreta Strauss:

To put this point in a more contemporary vocabulary, many people assert that we have entered a postmodern Era characterized by the final break with modern thought and the triumph of some version of historicism. Yet Strauss would argue (as we will see) that historicism is not truly postmodern because, while rejecting important modern elements, it is ultimately the fullest expression of the underlying tendency of modern thought. But he further argues that this modernist historicism is internally unstable and that, worked through, it points beyond itself, back to classical philosophy. One might call this condition—in which historicism, in overcoming itself, opens the path to the recovery of Socratic rationalism—“posthistoricism.” In these terms (which are not used by Strauss himself), what Strauss stands for is authentic postmodernism—which is posthistoricism (MELZER, 2014, p. 344).

Segundo Eugene Miller, a resposta de Strauss ao historicismo teórico de Hegel é que: “sabemos ‘menos’ do que este pretende”, e, ao historicismo radical é: “que podemos saber mais do que este pretende”. A premissa do historicismo radical está baseada na ideia de que não podemos conceber o permanente e o eterno. Strauss discorda afirmando que nosso saber histórico não é suficiente para provar essa impossibilidade, a história parece provar justamente o contrário. Strauss defende não apenas a existência de problemas perenes, mas também de alternativas fundamentais, i. e., trans-históricas, para tais problemas. O conflito entre o filósofo e a cidade e por consequência, entre o filósofo e a religião é, na obra de Strauss, o exemplo por excelência desses problemas perenes que nos referimos acima. Vejamos a seguir, a alternativa defendida por Strauss em conformidade com os filósofos clássicos e medievais para resolver este conflito entre filosofia e sociedade.

3.2. A Sociologia da Filosofia

Foi no contato com a obra de filósofos judeus e islâmicos da Idade Média, como Al-Farabi, Maimônides e Yehuda Halévi, que Strauss redescobriu¹⁵ aquilo que ele chama

¹⁵ Melzer mostra que a tentativa de Strauss em retornar a compreensão esotérica dos textos clássicos chocou seus colegas acadêmicos: “Then there is the next twist in the unfolding story: In the mid-twentieth century,

de “arte de escrever nas entrelinhas”. Por conta do conflito fundamental entre o caráter necessariamente subversivo da filosofia e as convenções e dogmas religiosos que estruturam as sociedades, os filósofos desenvolveram uma técnica peculiar de escrita para se comunicarem com o vulgo, advoga Strauss. Diante desse inevitável conflito, o autor propõe uma futura “Sociologia da Filosofia”, um ramo da chamada “Sociologia do Conhecimento” que, por sua vez, tem origem num contexto de aparente harmonia entre pensamento e sociedade e preocupa-se em compreender sociologicamente os diferentes tipos de pensamento presentes em diferentes sociedades, e não a “relação fundamental entre pensamento e sociedade”. Segundo Strauss, a sociologia do conhecimento compreende a história de forma inadequada, pois, “não enxerga nessa relação fundamental um problema prático”, ela pressupõe que os diferentes filósofos de diferentes etnias formam grupos sociais particulares e não uma classe unida por interesses superiores¹⁶ aos que unem determinado filósofo ao seu tempo e ao seu grupo étnico. (Strauss, 1945 e 2014).

Enquanto o cristianismo na idade média incorporou aspectos da filosofia clássica subvertendo-a através da escolástica, o Judaísmo e o Islamismo travaram uma rejeição flagrante do pensamento filosófico em virtude da incompatibilidade entre o livre pensar e a revelação divina expressa nos textos sagrados como o Antigo Testamento, Torá e Alcorão. Esta incompatibilidade entre filosofia e religião ou entre Jerusalém e Atenas¹⁷ -

Leo Strauss and others attempt to revive the understanding of esotericism. And, again, we see something unusual: these efforts are met with a resistance that seems to go beyond the usual sorts of scholarly disagreement and skepticism. To be fair, there were important exceptions: Alexandre Kojève, Arnaldo Momigliano, Gershom Scholem, Hans-Georg Gadamer, and a few others expressed real interest and admiration for Strauss’s discoveries. But for the most part—and especially in the Anglo-American world—the idea was treated as wrongheaded in the extreme, not to say crazy. We confine ourselves to scholars who in other respects express real appreciation for Strauss’s work. Stephen Holmes writes: “We can confidently assume that Strauss’s obsession with esotericism and persecution had its roots not in scholarship, but in the unthinkable tragedy of his generation [i.e., the holo-Objections, Resistance, and Blindness to Esotericism 97 caust].” Gregory Vlastos sadly laments Strauss’s “delusion that the classics of political philosophy were meant to be read as palimpsests—strange aberration in a noble mind.” And George Sabine fears that esotericism simply amounts to “an invitation to perverse ingenuity.” These are honest assessments by thoughtful scholars who, in their dismissive characterizations of esotericism—“obsession,” “delusion,” “aberration,” “perverse”—give accurate expression to the predilections of our time concerning this issue” (MELZER, 2014, p. 96-97).

¹⁶ Como mostraremos no último capítulo, John Gunnel critica a proposição de Strauss de que existe uma tradição de grandes mentes que, através de um diálogo trans-histórico, discutem os problemas fundamentais da natureza do ser-humano e das sociedades.

¹⁷ Strauss chama este dilema de “problema teológico-político”, cf. (TANGUAY, 2003); (PANGLE, 2006); (MEIER, 2006), (MENDES, 2015).

como gostava de expor Strauss - levou pensadores como Al-Farabi, Maimônides e Yehuda Halevi a desenvolver uma técnica peculiar de escrita. Se a escolástica desenvolveu seu pensamento incorporando a filosofia aristotélica, o mundo Árabe teve contato muito antes do Ocidente com a obra de Platão. Foi a partir da distinção entre o ensinamento esotérico e exotérico expressa por Platão¹⁸ que os Árabes em questão elaboraram tal técnica (STRAUSS, 1945 e 2014).

Com o julgamento e a morte de Sócrates em decorrência de sua condenação por ateísmo e corrupção da juventude, Platão se viu obrigado a preservar a filosofia e o próprio filósofo perante a *polis*. Para tanto, Platão criou sua Academia, onde pode expor as verdades filosóficas de forma esotérica, ou seja, apenas oralmente e para os iniciados na vida filosófica. Porém, não é apenas a sociedade que, ao persegui-lo, representa um perigo para o filósofo, também a própria filosofia, ao pôr em suspeição todas as convenções e dogmas da *polis*, representa um perigo para a coesão social. É preciso então que os escritos direcionados à comunicação com o vulgo apresentem um discurso exotérico, ou seja, carregado de ensinamentos edificantes que mantenham a tradição de pé ao invés de corrompê-la, ou, criem uma nova tradição baseada em mitos fundamentais. Em consequência, Platão cria a Filosofia Política, i. e., a face política da filosofia, uma espécie de armadura que o filósofo veste ao destinar seu pensamento ao grande público. Platão teria então abandonado a revolucionária busca por uma nova cidade e defendido uma posição mais conservadora: a substituição gradual das opiniões correntes pelo conhecimento da natureza das coisas, senão da verdade, pelo menos da aproximação dela.

Segundo Strauss, o caminho de Platão é uma combinação do caminho de Sócrates e do caminho de Trasímaco. Contudo, adverte Strauss: “O sucesso de Platão, não deve fechar nossos olhos para a existência de um perigo que, muito embora possa assumir várias formas, é coetâneo da filosofia”. Strauss continua afirmando de maneira quase profética que a única e importantíssima tarefa da sociologia da filosofia por vir será a compreensão deste perigo: o fenômeno da perseguição (STRAUSS, 2014, p. 30). Arthur Melzer - que compilou centenas de evidências e declarações a respeito da prática esotérica dos filósofos - afirma que tal técnica foi praticamente esquecida a partir do século XIX, justamente quando, segundo Strauss, ocorre a ascensão dos métodos historiográficos modernos (MELZER 2014, p. 12).

¹⁸ A distinção entre os ensinamentos esotéricos e exotéricos estão presentes em várias das célebres obras de Platão, em especial, no diálogo *Fedro* e a *Carta VII*.

3.3. A Perseguição e arte da escrita esotérica

Segundo Strauss, o livre pensamento foi frequentemente suprimido no passado, o que levou as grandes mentes capazes de pensar por si mesmas a adotarem uma “técnica literária” que atendesse às exigências da perseguição, “apresentando seus pontos de vista sobre as questões cruciais somente nas entrelinhas” (STRAUSS, 2014, p. 37). O termo “perseguição”, explica Strauss, refere-se à uma série de fenômenos que vão desde os mais cruéis, como a inquisição espanhola, até os mais brandos, como o ostracismo social. É entre estes dois extremos que encontramos os mais importantes casos desde a perspectiva da história intelectual. Strauss relaciona uma série de autores¹⁹ que sofreram perseguição por conta de seu ofício: a “livre investigação”. O autor salienta que a perseguição religiosa difere da perseguição da livre investigação, houve épocas em que diferentes cultos eram permitidos, mas o livre pensar não²⁰. (ibidem, p. 42-43). Para Strauss, o modo como os pensadores lidam com a liberdade de expressar suas ideias reflete diretamente no modo como eles concebem a educação pública. Os modernos, a partir do século XVII, passaram a publicar seus livros com o intuito de comunicar seus pensamentos e contribuir para o fim da perseguição. Este movimento, coetâneo ao iluminismo, ocorre pois:

Eles acreditavam que a supressão da investigação livre e de seus resultados era acidental, isto é, fruto da construção falha do corpo político; acreditavam, ademais, que o reino da escuridão geral poderia ser substituído pela república da luz universal. Eles se voltaram para uma época em que, como resultado do progresso da educação popular, uma liberdade de expressão quase plena seria possível – ou, se exagerarmos para fins de esclarecimento, uma época em que ninguém sofreria mal algum por ter ouvido uma verdade (ibidem, 2014, p. 43).

Arthur Melzer elenca vários exemplos de como a ideia de “verdades mortais” esteve difundida no mundo ocidental. Ditados populares como “a curiosidade matou o gato”; “a ignorância é uma benção”; histórias como a Torre de Babel; os mitos de Prometeu; Édipo; os argumentos de Platão sobre as “nobres mentiras”; e as narrativas de Frankenstein e Fausto, são alguns dos exemplos. No entanto, a partir do movimento iluminista - principalmente de matriz francesa – adotou-se uma “ilusão” ou “superstição”

¹⁹ Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, Platão, Xenofonte, Aristóteles, Avicena, Averróis, Maimônides, Grócio, Descartes, Hobbes, Espinosa, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Lessing e Kant.

²⁰ Sobre o caráter perigoso do filosofar ver os argumentos expressos no livro *Um ofício Perigoso: A vida cotidiana dos filósofos gregos* (CANFORA, 2003).

de que o senso-comum pudesse viver em harmonia com a desilusão e a ausência de mitos. Melzer se pergunta, quem poderia afirmar viver sem ilusões? Qual nação é totalmente capaz de justificar sua fundação, suas fronteiras, sua legitimidade política e sua estrutura de classes sem recorrer à algum tipo de narrativa mítica? (MELZER, 2014, p. 164-165). Os modernos velaram seus escritos apenas para fugir da perseguição, não se preocupavam em esconder seus ensinamentos do vulgo, pois, imersos no espírito iluminista, acreditavam na disseminação do conhecimento para todos - o que segundo Strauss, torna relativamente mais simples ler nas entrelinhas de seus textos. Já os autores pré-modernos:

Acreditavam que o abismo que separa o “sábio” do “vulgo” era uma realidade fundamental da natureza humana, uma realidade que não poderia ser afetada por qualquer progresso na educação popular: a filosofia ou a ciência era privilégio para poucos. (STRAUSS, 2014, p. 44).

Esses últimos presumiam que comunicar abertamente a verdade filosófica ou científica é, senão impossível, ao menos indesejável. Ela deveria ser transmitida apenas de forma oral para os pupilos já iniciados na vida filosófica, ou apresentada em seus textos apenas de forma muito breve. Os textos escritos são endereçados a todos aqueles que sabem ler, portanto, os filósofos precisam escrever de forma adequada àquela maioria não iniciada. É necessário que o texto escrito respeite a “economia da verdade” e contenha “mentiras nobres (ou justas)”. Para além dos perigos da perseguição, os filósofos antigos - desde a morte de Sócrates - tinham consciência de sua responsabilidade social. Os livros escritos de forma exotérica contêm, portanto, duas camadas de ensinamentos: a primeira é apresentada de forma literal e consiste no ensinamento edificante; enquanto a segunda é indicada apenas nas entrelinhas e refere-se aos problemas fundamentais, aos temas mais importantes que por um lado são indispensáveis ao livre pensador e, por outro, são mortais ao vulgo.

3.4. O método historiográfico e a arte da leitura esotérica

Como vimos, os autores canônicos da tradição da Filosofia Política se valeram de um método esotérico de escrita, i. e., velaram as informações mais importantes e polêmicas nas entrelinhas de seus escritos guardando-as apenas para os leitores já iniciados na vida filosófica. Isso ocorre pois além da perseguição que o filósofo sofre, a própria filosofia - ao contestar o senso comum, as convenções e os valores vigentes -

representa um perigo para a sociedade, ao menos aos olhos daqueles que defendem as tradições. Contudo, Leo Strauss propõe uma leitura minuciosa e atenta dos clássicos, com o objetivo de “ler nas entrelinhas” o verdadeiro significado das obras. Mas, somente quando o texto foi escrito em contexto de perseguição ou quando o autor ao expor temas tabu em sua sociedade comete contradições que não condizem com seu nível de conhecimento é que podemos nos valer de tal procedimento. Para usá-lo são necessárias algumas regras, adverte o autor:

Ler nas entrelinhas é estritamente proibido em todos os casos em que fazê-lo seria menos exato do que não o fazer. Só é legítima a leitura nas entrelinhas que parte de uma reflexão exata sobre as declarações explícitas do autor. O contexto em que determinada declaração ocorre, tal como o caráter literário e o projeto de toda a obra, deve ser compreendido perfeitamente antes que sua interpretação possa pretende-se adequada ou até mesmo correta. (STRAUSS, 2015, p. 40)

Strauss não exclui a possibilidade indesejável de interpretações subjetivas contaminarem a exatidão histórica. Ao estudar a obra de Espinoza, Strauss adverte que é preciso a máxima atenção e fidelidade as intenções do autor em questão, caso contrário, substituiremos sua sabedoria por nossa tolice (ibidem, p. 150). Se uma grande mente comete erros flagrantes, incoerências e contradições capazes de “envergonhar um secundarista inteligente” podemos interpretar esses deslizes como intencionais, sugere Strauss. A preocupação histórica deve levar em consideração os fatos e fenômenos mais importantes nos contextos do passado. “Em suma, a exatidão não deve ser confundida com a recusa ou com a incapacidade de ver o todo por trás dos detalhes” (ibidem, p.40). Nosso autor afirma que para compreender as palavras de outros homens é necessário que o historiador oscile entre a interpretação e a explicação. Pelo primeiro, Strauss entende a tentativa de compreender suas afirmações assim como os autores as compreendiam; pelo segundo, a sugestão das consequências daquilo que o autor expressou ou deixou de fazê-lo. “É óbvio que a interpretação deve preceder a explicação” (STRAUSS, 2015, p. 150).

Para produzir explicações plausíveis o historiador precisa se apoiar em premissas interpretativas sólidas, é necessário um trabalho cuidadoso e minucioso, prescreve Strauss contra os leitores apressados. Dois axiomas se fazem necessários para tornar possível a leitura nas entrelinhas: 1) “aquele que diz que os homens irreflexivos são leitores negligentes e que apenas os homens que pensam são leitores atentos”; 2) aquele que afirma que um “leitor atento de inteligência comum é mais inteligente que o mais inteligente dos censores” (ibidem, p. 36).

A obscuridade; as contradições numa ou entre duas obras do mesmo autor; a omissão de elos importantes no raciocínio; o uso de personagens para expressar certos pensamentos polêmicos; e de frases na primeira pessoa do plural para expressar ideias do senso-comum: são indícios de que o autor velou seus textos para adaptar-se ao fenômeno da perseguição. Essa reflexão, afirma Strauss: “transcende necessariamente as fronteiras da estética moderna e até mesmo da poética tradicional”, elas são expressões de uma arte esquecida pelos modernos, a antiga arte de escrever nas entrelinhas. Há critérios decisivos para que uma interpretação histórica leve em conta tal fenômeno. Primeiro, um critério negativo: o texto analisado deve ter sido escrito em um contexto de ortodoxia reforçada pelas convenções, ou seja, em tempos de perseguição. Segundo, um critério positivo: o autor, dotado de lúcida inteligência, contradiz em determinado momento as ortodoxias que ele sistematicamente reafirma ao longo do texto. Estes momentos raramente figuram no prefácio ou no final do texto, Strauss afirma que, quando explicitados, os ensinamentos esotéricos encontram-se no centro dos livros, pois o leitor desatento preocupa-se menos com essa parte. Através de pequenas pistas, o autor treinado na arte esotérica, lançará dúvidas aos leitores atentos, instigando-os a buscar a opinião certa. “O autor deve intercalar suas breves insinuações com longos períodos de silêncio, isto é, com digressões insignificantes” (STRAUSS, 2015, p. 42).

Por vezes, os ensinamentos verdadeiros não figuram na superfície do texto, apenas nas entrelinhas. Nestes casos, eles “sequer podem ser percebidos, quanto mais compreendidos, enquanto nos limitamos ao ponto de vista da perseguição e da postura ante a liberdade e a franqueza que se tornou predominante nos últimos trezentos anos” É preciso considerar os perigos do livre pensamento para a vida social assim como fizeram os filósofos na origem da Filosofia Política Clássica. Maimônides²¹, na interpretação de Strauss, reconhece a proibição de relevar seu ensinamento perante o grande público, não apenas por motivos de perseguição, mas “como uma proibição claramente sábia”. Maimônides, escolheu o caminho intermediário entre a “obediência impossível” para o Filósofo - que ama a verdade acima de tudo - e a “transgressão flagrante” perigosa também para sua própria vida, mas principalmente, para a saúde da sua sociedade (ibidem, p.57).

O livre pensar é perigoso para a cidade pois corrompe as bases que a sustentam. O *eros* filosófico não se contenta com as convenções estabelecidas como verdades, ele é

²¹ Discípulo direto de Al-Farabi que, por sua vez, tem Platão como seu mestre.

motivado a ir além do que está dado pelo senso-comum. Esse caráter subversivo da filosofia, mina aquilo que é essencial para a vida em sociedade: a existências de valores compartilhados pelos cidadãos que os mantem seguros na atmosfera social. A religião é um pilar fundamental dessa esfera social permeada por valores legitimados pela convenção e tidos como verdadeiras pelos homens.

Interpretar um texto esotérico é sobretudo um dilema moral, afirma Strauss. O historiador deve conceber uma interpretação esotérica de um texto esotérico (STRAUSS, 2015, p.64). Guardada as devidas proporções históricas, ou seja, os abismos que separam as perseguições antigas e contemporâneas, é isso que o próprio Strauss parece fazer²². A comunicação clara das duras verdades filosóficas não é só proibida por lei em contextos de perseguição, ela é contra a natureza. Uma vez que, para Strauss assim como para os antigos, a natureza humana difere em grau: nem todos são capazes de enxergar as luzes fora da caverna. A distinção entre o discurso proferido para o vulgo e os ensinamentos guardados para os iniciados na vida filosófica, não ocorre por um sentimento arrogante e egoísta, mas por cuidado e responsabilidade com a sociedade. Na visão de Strauss - e segundo ele também na dos pré-modernos - há verdades mortais que representam perigosos para a coesão social, desintegrariam as sociedades e corromperiam suas bases e princípios, comprometendo a paz pública. O caráter essencialmente trágico da consciência histórica caracteriza esse perigo das verdades filosóficas. Ao interpretar Nietzsche, Strauss argumenta:

De acordo com Nietzsche, a análise teórica da vida humana que se torna consciente da relatividade de todas as visões globais, e desse modo as deprecia, tornaria a própria vida humana impossível, porquanto destruiria a atmosfera protetora dentro da qual a vida ou cultura ou ação se torna possível[...] Para prevenir a ameaça à vida, Nietzsche podia escolher uma de duas vias: ele podia insistir no caráter estritamente esotérico da análise teórica da vida – quer dizer, restaurar a noção platônica da nobre mentira – ou podia negar a possibilidade da teoria propriamente dita e desse modo conceber o pensamento como essencialmente subserviente, ou dependente da vida e do destino (STRAUSS, 2016, p. 123).

Essa ameaça a vida que constitui nas verdades mortais que a filosofia busca está expressa no dilema fundamental proposto por Leo Strauss, o conflito entre filosofia e cidade ou entre filosofia e religião. Nietzsche constatou a morte de Deus e os perigos da consciência de que tudo é relativo e nada absoluto. Strauss, sugere que há duas saídas para quem se depara com essa noção, escondê-la dos homens comuns, protegendo-os ou,

²² Para uma defesa do uso de técnicas esotéricas feito pelo próprio Strauss ver Laurence Lampert (2009) e comparar com a rejeição de Catherine e Michael Zuckert (2006).

encarar o niilismo e o relativismo. Segundo nosso autor, “se não o próprio Nietzsche, em todo o caso, seus sucessores adotaram a segunda alternativa”. Strauss se refere aos existencialistas e ao historicismo radical como um todo, mas principalmente a Heidegger (STRAUSS, 2016, p.123).

4. O NOVO HISTORICISMO RADICAL

“Em vez de nos preocuparmos com as lições da história das ideias, faríamos melhor em aprender a pensar por nós mesmos”

Quentin Skinner (2005, p.125)

4.1. O contextualismo linguístico e suas críticas ao “textualismo”

É inegável a contribuição e o amplo debate que a chamada Escola de Cambridge e seu *contextualismo linguístico* proporciona ao campo da história das ideias e da teoria política desde a década de 1960, quando John Pocock e Quentin Skinner publicaram seus primeiros trabalhos metodológicos²³. Para esta breve discussão, pretendo atribuir papel de destaque àquele que melhor definiu as proposições metodológicas do contextualismo linguístico e dedicou-se a criticar as abordagens concorrentes na historiografia política, o historiador inglês Quentin Skinner. A seguir, passo a expor as bases metodológicas propostas por Skinner e suas críticas às abordagens correntes chamadas pelo autor de “textualistas”. Terei como principal objeto um dos trabalhos metodológicos mais influentes do autor, o artigo “Significado e Compreensão na História das ideias”. Com intuito de estabelecer suas proposições acerca da melhor maneira para compreender o significado dos textos históricos, Skinner procura dinamitar dois tipos de abordagens concorrentes: o textualismo e o contextualismo sociológico. Concentraremos nossa discussão a respeito das críticas às abordagens do primeiro tipo, pois é dentro delas que Leo Strauss se insere.

Logo no começo do artigo, o autor revela seu principal intuito: rejeitar a ideia de que a missão do historiador das ideias é estudar e interpretar um cânone de textos clássicos

²³ Vale lembrar que os trabalhos de dois dos maiores representantes do contextualismo linguístico, apesar de compartilharem pressupostos metodológicos essenciais, possuem diferenças entre si. Enquanto Skinner atribuiu maior atenção à recuperação das “intenções autorais” através da “ação linguística”, Pocock mostrou-se mais preocupado com a reconstituição de “paradigmas”, “linguagens” e “discursos. (SILVA 2010, p. 327). Os mesmos desacordos existem para com John Dunn e os demais representantes do contextualismo linguístico.

que possuem uma “sabedoria intemporal” a fim de encontrar “elementos intemporais” de “relevância perene”. Segundo o autor, tais atribuições incorrem em uma série de “absurdos históricos” e os resultados desses estudos “podem ser classificados não como histórias, mas, mais apropriadamente, como mitologias” (Skinner, 2005, p. 81-82). A título de exemplificação, Skinner cita em nota o prefácio do livro “História da Filosofia Política” escrito por Leo Strauss e Joseph Cropsey, onde os autores argumentam que a existência de “questões perenes” acerca de temas como moral, política, religião e vida social, são aquilo que garantem a relevância de estudarmos os textos clássicos.

Skinner descreve quatro tipos de mitologias geradas pela abordagem textualista. A primeira consiste na “mitologia da doutrina”, onde o historiador tende a enquadrar os enunciados dos autores dentro de uma doutrina ainda que tais enunciados sejam proferidos apenas ocasionalmente. A segunda, chama-se “mitologia da coerência”, quando o interprete presume que o autor construiu sistemas fechados que abarcam todos seus enunciados, ocorrendo no risco de não perceber contradições ou mudanças de opinião dentro da obra de um autor. Uma terceira mitologia é chamada de “mitologia da prolepse”, quando o historiador interpreta o significado de determinado enunciado a partir de seus próprios parâmetros, renegando o significado deste enunciado para o próprio autor. Por fim, a “mitologia do paroquialismo” leva o historiador a identificar as crenças de um autor inserido em um contexto historicamente distante com suas próprias crenças, produzindo uma ilusória aproximação entre culturas apartadas pelo tempo (Skinner, 2005; Silva, 2010).

É com olhar cético que Skinner encara uma história das ideias políticas orientada para dar respostas aos dilemas do presente. Sob a influência do historicismo não teleológico de Collingwood, Skinner nega a existência de problemas perenes e por maior que seja a inovação proposta por determinado autor, ela estará sempre situada dentro de um universo de convenções linguísticas e crenças particulares ao contexto específico de enunciação (Silva, 2010, p. 306). Além da filosofia da história de Collingwood, os estudos da filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein e de seu herdeiro intelectual John Austin também exerceram fundamental influência no contextualismo de Skinner. Ao invés de procurar um diálogo atemporal entre os representantes da tradição político-filosófica, Skinner - tendo em mente a teoria dos atos de fala de Austin - propõe que o historiador deve concentrar-se na dimensão ilocucionária do enunciado, ou seja, naquilo que o autor “estava fazendo” ao proferir determinada fala ou escrever determinado texto,

e não apenas naquilo que ele disse ou escreveu (Skinner 2005; Silva, 2010). Para tanto, o historiador das ideias deve limitar-se a identificar as intenções do autor apenas a partir das evidências “publicamente apreensíveis”²⁴. Conforme nos mostra Ricardo Silva, para Skinner:

A compreensão do significado de um texto não requer do intérprete a misteriosa habilidade de penetrar na mente do autor para revelar seus estados psíquicos interiorizados na forma de desejos, planos ou desígnios. Requer, sim, o procedimento muito mais prosaico – embora necessariamente paciente e erudito – de situar o texto em questão no contexto de convenções linguísticas e sociais que governam o tratamento dos temas e problemas dos quais o texto se ocupa (SILVA, 2010, p. 309).

Um dos maiores ataques de Skinner às abordagens concorrentes refere-se aquilo que o autor chama de “anacronismo”. Como vimos, o historiador de Cambridge rejeita a existência de elementos intemporais nas obras que, segundo ele, dialogam dentro de seu contexto linguístico específico a respeito de problemas historicamente específicos. Em outras palavras, o que existe são “respostas individuais para problemas individuais”. Deste modo não deveríamos utilizar os textos históricos para resolver problemas do nosso tempo. “Devemos aprender a pensar por nós mesmos” (Skinner 2005, p.125). Desde que foi publicado o artigo de Skinner vem sendo alvo de muitas críticas, talvez a mais influente delas seja justamente em defesa daquilo que o autor denuncia como “anacronismos”. Críticos como Kenneth Minogue e Joseph Femia o acusam de “antiquarista” pois, caso sejam seguidas suas premissas, a história não forneceria nenhum tipo de conhecimento prático, tornando-se apenas objeto de antiquário. Como mais uma vez nos mostra Ricardo Silva:

Os oponentes de Skinner suspeitavam que, levadas à prática tais prescrições, o estudo do passado perderia sentido. Tudo o que teríamos ao final de uma exaustiva investigação seria algo como uma relíquia exótica em nosso mundo presente. [...] se todos os eventos são *sui generis*, não podemos escrever história; podemos apenas empilhar documentos” (Femia, 1988:127). Aponta-se como uma ironia o fato de que Skinner, tão cioso na denúncia de “mitologias”, teria sucumbido, ele próprio, numa “mitologia da fragmentação” (Minogue, 1988:179), na qual a própria ideia de processo histórico perderia completamente seu sentido (SILVA, 2010, p. 322-3).

Os críticos que acusam Skinner de antiquarista afirmam que ele privilegia o contexto em detrimento do texto e que lhe falta sensibilidade para reconhecer que os

²⁴ Me parece que, ao falar em evidências publicamente apreensíveis, Skinner está justamente diferenciando seus princípios metodológico daqueles propostos por Leo Strauss e sua leitura esotérica dos clássicos.

textos considerados canônicos foram escritos por grandes mentes que, com elevado nível de abstração, conseguem tratar de problemas, em certo sentido, perenes (Silva, 2010). Tais críticas tiveram certo impacto sobre Skinner e o levaram a reagir de uma forma que, senão contraditória, ao menos não estava inscrita em suas primeiras empreitadas metodológicas. Por falta de espaço, não nos cabe aqui tratar dessas reformulações no pensamento do autor, vale apenas recordar que nos últimos anos Skinner tem se aproximado da filosofia política normativa cedendo uma fundamentação histórica ao neo-republicanismo de autores como Philip Pettit (Silva, 2008; 2017).

Em artigo de 2005 intitulado “The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science”, Rafael Major procura mostrar como os ataques de Skinner à Leo Strauss - que o acusam de ser um dos principais proponentes do que o historiador de Crambridge chamou de métodos tradicionais de interpretação da história das ideias políticas - são infundados. Segundo Major, o “erro” ou “estratégia” de Skinner está relacionada com o contexto em que se encontrava a ciência política nos anos 1960, onde Strauss gozava de enorme reputação frente aqueles que realmente praticavam os métodos tradicionais de interpretação²⁵. Ou seja, com a crise pela qual tinha passado a teoria política, Skinner procura minar a interpretação dos straussianos a fim de legitimar as premissas da sua própria escola. Mas, na verdade, Strauss e Skinner concordam sobre o crucial “ponto filosófico”, diz Major:

Strauss and Skinner form a common front against those intellectual historians who fail to grasp the philosophic importance of acquiring an accurate understanding of history. It is not simply sufficient to form a bunker of internal evidence based on the text alone. This observation in turn does not give license to subsume any given authorin to the bottomless milieu of social, political, or economic contexts within which a book is published (MAJOR, 2005, p. 481).

As preocupações de Skinner com a dimensão ilocucionária do enunciado, ou seja, com aquilo que o autor estava fazendo, parecem ser precisamente as mesmas preocupações que Strauss demonstra ao analisar minuciosamente os elementos retóricos dos autores clássicos; ao diferenciar os argumentos de acordo com a audiência - para o grande público, ou, para os iniciados na vida filosófica; e, ao se deparar com o fenômeno da perseguição e da escrita esotérica. “Towit, the very possibility that "oblique" or

²⁵ “Given Strauss' reputation as an innovative reader of classic texts, however, it is odd that he would be included in Skinner's critical attack of "traditional" methods of interpretation. Again, in 1969, Leo Strauss was anything but traditional” (MAJOR, 2005, p. 480).

"esoteric" writing exists provides tentative hope for historical and indeed authentic self-understanding" (MAJOR, 2005, p. 482). Major argumenta conclusivamente que:

It is Strauss and not Skinner that ultimately understands the consequences of the "general truth" history teaches its sober auditor. For Strauss, the challenge that historical knowledge presents to our opinions regarding what we think we already know, constitutes a genuine opportunity to seek a self-awareness less encumbered by the peculiar contingencies of our epoch. The history of political thought is truly relevant for us, not for crude solutions to our immediate problems, but to engage with serious thinkers regarding the possibility of self-knowledge. Skinner admits that these philosophic minds of the past traffic in "characteristic concepts," but finally side steps questions of how individual authors judge these concepts for themselves (Wootton 1983: 156 n. 98). By assuming that he already knows the insolubility of history's recurring questions, Skinner closes access for himself and his readers to "the key to self-awareness" he claims to hold - "not merely a methodological fallacy, but something like a moral error" (ibidem, p. 483).

Não pretendo aqui esgotar a polêmica levantada por Major, nem mesmo concluir se Skinner insere Strauss em suas críticas por conta de um erro ou de uma estratégia para legitimar a corrente interpretativa de Cambridge na Teoria Política norte-americana. Fato é que, se Quentin Skinner ao desafiar as abordagens textualistas e enfatizar a importância do contexto linguístico, deixou de fazer um exame sistemático e específico sobre a obra de Leo Strauss, John Gunnel procurou fazê-lo (TARCOV, 1983, p. 2). Passo agora a expor as críticas que Gunnel - com forte influência do contextualismo linguístico de Cambridge - faz à obra de Leo Strauss, bem como a resposta de Nathan Tarcov em defesa de Strauss às investidas de Gunnel.

4.2. John Gunnel e o mito da tradição

Gunnel (1981) identifica Strauss como um dos representantes do que ele chama de teóricos do "mito da tradição"²⁶. Autores que empregam a ideia de tradição da filosofia política, pelo menos desde Platão a Marx, para justificar uma suposta decadência dessa tradição e justificar a ideia de que vivemos em meio à crise do pensamento e o declínio da civilização ocidental. Nada foi mais pernicioso para a genuína compreensão histórica do que o "erro" e a "ficção" que esse "preconceito interpretativo" gerou, afirma o professor americano. Para ele, o mito da tradição resulta de um interesse prático e

²⁶ Junto com Eric Voeglin, Hannah Arendt e Sheldon Wolin. Richard Tuck argumenta que Gunnel errou ao atribuir o principal objeto das críticas do *contextualismo linguístico* aos escritos de autores como Arendt e Strauss. Tuck, os principais alvos eram Hacker e Merkl, embora os argumentos também sejam válidos para os dois primeiros (1992, p. 279).

instrumental presente na escrita historiográfica desses autores, o que dificultaria e muito a possibilidade de distinguir entre a compreensão histórica de um lado e a crítica de outro. Esses autores não demonstram a existência de tal tradição intelectual, eles a supõem aprioristicamente, afirma Gunnel:

O que é apresentado não é tanto uma história intelectual, mas uma narrativa épica, com heróis e vilões, que é projetada para conferir autoridade a um diagnóstico das deficiências do presente (GUNNEL, 1981, 47).

O problema dos teóricos do “mito da tradição” teria sido a presunção de que obras tão distantes no tempo, e que apresentam enormes disparidades literárias e contextuais, fazem parte de uma tradição fixa e representam uma atividade historicamente especificável; em que as diferenças entre elas são vistas como inovações e as semelhanças como continuidades. Enquanto os historiadores da geração anterior²⁷ enxergavam um desenvolvimento progressivo e uma visão positiva do conhecimento, da cultura e da política moderna, Strauss, Voeglin, Arendt e Wolin concordavam em ver na modernidade o término de uma tradição que culmina na profunda crise pela qual o ocidente passa. É a “história apresentada em dimensões cósmicas” através de uma “versão racionalizada do passado” que consiste no defeito dessas interpretações. A preocupação de Gunnel é menos com a legitimidade dessas abordagens enquanto filosóficas ou literárias, e mais com o fato de que elas são tomadas como verdades históricas, não como abstrações formuladas para corroborar uma intenção prática e instrumental. O autor cita inúmeros trabalhos entre as décadas dos 50 e 70 que tiveram como premissa essa noção²⁸ (idem, p. 48-50). Para justificar a inserção de Strauss entre os teóricos que corroboram com o “mito da tradição”, Gunnel resume seu pensamento nos seguintes termos:

A própria filosofia política, ao contrário do estudo da história da filosofia política, não é uma disciplina histórica. Embora a transformação da filosofia política em história da filosofia política seja resultado do historicismo, o estudo da história da filosofia política é necessário, dadas as circunstâncias particulares do nosso tempo, a fim de procurar as raízes da crise ocidental e restaura a filosofia política e o conhecimento antes adquirido pela passada filosofia política agora perdido ou distorcido. Na presente crise e com o colapso final da tradição, torna-se possível libertarmo-nos da tradição e empreender um relato objetivo e tímido do seu desenvolvimento, a fim de tratar os problemas contemporâneos. Só então é possível examinar as premissas modernas que são legadas pela tradição e “compreender de maneira não

²⁷ Gunnel cita Dunning e Sabine.

²⁸ Ver notas de John Gunnel (1981) dá 157 a 164.

tradicional e de modo novo o que até agora só era compreendido de maneira tradicional e derivativa”. Nesse ponto, se torna possível “compreender os pensadores do passado exatamente como era o seu entendimento” e sujeitar o pensamento passado de modo a separar a verdade da falsidade (GUNNEL, 1981, p. 27-28).

Embora Gunnel admita que Strauss reconheceu a necessidade de compreender os autores como eles próprios os compreendiam, sua falha estaria em não explicar como isso seria feito e até mesmo em negligenciar sua própria premissa. Mesmo Strauss chamando atenção para o fenômeno da perseguição e da escrita esotérica, Gunnel afirma que, mais uma vez, ele falha ao não ter avançado na sistematização dos critérios de interpretação necessários para essa tarefa. Segundo ele, Strauss, retoricamente, teria usado “sua descrição da tradição para isolar seu argumento da discussão crítica”²⁹. Faltaria para Strauss a explicação crível de suas suposições sobre as “conexões causais entre ideias e ações” (idem, p. 51-54).

Nathan Tarcov (1983), um dos mais proeminentes straussianos, defende seu mestre das críticas imputadas por John Gunnel. Para o herdeiro de Strauss na Universidade de Chicago, Gunnel erra em três momentos: 1) Ao argumentar que Strauss corrobora com a ideia de tradição, quando na verdade ele a via como um problema; 2) Ao afirmar que Strauss pretendia tornar imune os seus argumentos perante eventuais críticas; 3) Strauss não distinguia História e Filosofia como afirma Gunnel, pelo contrário, essas eram “virtualmente inseparáveis”. Strauss jamais acreditou que os antigos poderiam resolver nossos problemas, tendo inclusive advertindo os riscos de estudá-los. A contribuição dos clássicos serviria apenas como ponto de partida. Tarcov defere críticas ao contextualismo linguístico por interpretar como um diálogo entre contemporâneos, aquilo que foi escrito para a posteridade, ainda que o autor, preso ao seu momento histórico, não tenha precisão a respeito da possível obsolescência dos seus argumentos. (idem, p. 9-13).

Ainda em defesa de seu mestre contra as críticas de Gunnel e dos contextualistas, Tarcov argumenta que Strauss rejeitou a ideia de que o pensamento da história da filosofia

²⁹ Tarcov, ao examinar as cartas entre Strauss e Gadamer, invalida os argumentos de Gunnel a respeito da suposta pretensão de Strauss em colocar-se acima das críticas, mostrando que o autor reconhecia suas limitações e não tinha a intenção de colocar-se além do debate, das críticas e da falseabilidade. “Not expecting to persuade every one is very different from refusing to debate with them. More personally, Strauss admits in a letter to Gadamer, “At least in the most important cases, earlier or contemporary, I have always seen that there remained in the text something of the utmost importance which I did not understand, i.e. that my understanding or my interpretation was very incomplete” (“Correspondence,”6).” Carta a Gadamer citada em (TARCOV, 1983, p. 17).

seja contínuo, e, na maioria das vezes, olhava para o conceito de tradição como problemático, ela seria ao mesmo tempo um acesso e um obstáculo para a compreensão (ibidem, p. 15-16). Sobre os golpes de Gunnel à escrita exotérica e à leitura esotérica, Tarcov realça a importância de levarmos em consideração não apenas a perseguição, mas os riscos da filosofia para a *polis*. O filosofar torna-se contraditório ao assumir um duplo caráter: manter a sociedade e a própria filosofia (ibidem, p. 19-20).

4.3 Mark Bevir e a crítica ao esoterismo

Continuando a apresentação de leituras críticas da obra de Leo Strauss desenvolvidas por representantes de primeira ordem da chamada História das Ideias Políticas, Passo abaixo a explorar os argumentos de Mark Bevir.

Segundo Bevir, o esforço de Strauss consistiu em defender uma espécie de “filosofia da história” na qual a característica principal dos filósofos é esconder suas verdades sobre ética e política. Para o professor de Berkeley, a insistência no esoterismo ao fazer história da filosofia, compromete a sintonia do historiador com os diferentes contextos em que os filósofos escreveram, e, encoraja uma série de preconceitos específicos. Ainda que Strauss tenha apresentado seu pensamento sobre a modernidade a partir de três ondas, ele erra ao contrastar a modernidade - de forma “monolítica” - com o caráter esotérico dos antigos, e, ao propor que as ondas modernas levam inexoravelmente ao niilismo. Bevir, defende que os diferentes autores modernos estão localizados em contextos específicos, a “filosofia esotérica da história” proposta por Leo Strauss contamina seu relato sobre a modernidade e distorce a história, afirma o autor (BEVIR, 2007, p. 201-202).

Bevir procura ir além das críticas propostas por Quentin Skinner ao método interpretativo de Leo Strauss, para ele, as reclamações do historiador de Cambridge não são suficientes. Segundo Skinner, o erro de Strauss foi basear-se em implausíveis suposições a priori, como por exemplo: a de que os filósofos, por serem originais, seriam necessariamente subversivos. No entanto, sugere Bevir:

Skinner gives us no reason to think that it is wrong in principle to discuss texts as though they were original in a way that makes them subversive. Instead, he talks vaguely of “genuinely empirical criteria” for discovering the nature of a text. But surely Strauss would agree that when the empirical evidence shows a text does not contain hidden meanings, we should not find such meanings in it. The debate is not one of a priori assumptions against empirical studies. It concerns what presumptions we should bring to our empirical studies. Thus,

the problems with Skinner's critique of Strauss are: first, empirical criteria come into play only when we read a text, so they cannot determine the presumptions we bring to the text; and second, he gives us no reason to adopt presumptions other than those advocated by Strauss. They are: first, his critique of Strauss rests on an a priori assumption that we should approach texts with presumptions contrary to those advocated by Strauss, or, more implausibly, we can approach texts without any presumptions at all; and, second, he offers no argument to suggest his a priori assumptions are any more plausible than those of Strauss. (BEVIR, 2007, p. 202-203)

Mark Bevir admite algumas das “heurísticas”³⁰ metodológicas de Strauss e rejeita outras. Entre as aceitáveis estão as contradições e os “silêncios” dos autores. Já as suposições de que o verdadeiro significado dos textos está no meio do livro ou das seções e a obsessão em relação ao número de parágrafos, parecem demasiado estranhas para o olhar analítico de Bevir. Também a ideia de que a atividade filosófica descobre verdades ou carrega crenças espúrias que precisam ser escondidas, e que os filósofos, de maneira consciente e dissimulada, cometem enganos sistematicamente, são muito difíceis de serem sustentadas afirma Bevir ao sugerir a presunção de sinceridade ao invés de engano em sua abordagem metodológica³¹. Três são os problemas da análise esotérica: 1) a certeza de que o Filósofo esconde suas crenças; 2) a insensibilidade ao contexto histórico específico; 3) a assimilação das crenças do filósofo à normas e padrões, partindo do pressuposto de que as grandes mentes são capazes de apreender verdades universais (ibidem, p. 203-205). Mas o esoterismo de Strauss, ao contrário do que possa parecer, não o leva a rejeitar as evidências históricas; elas apenas refletem os três problemas expostos acima.

It might sound as if Strauss's esotericism encourages him to ignore the actual meanings of texts and to ascribe all sorts of strange, hidden meanings to them. In fact, however, Strauss's interpretations of classic texts are often remarkably illuminating, as so many readers have discovered. Strauss's esoteric philosophy of history certainly does not lead him to ignore the historical evidence. Rather, it leads him to interpret that evidence in ways that reflect subtly the three problems with esotericism that I have just highlighted (ibidem, p. 205).

Em contraste com a crítica de Skinner, Bevir reconhece as qualidades da interpretação straussiana e admite seu mérito em captar temas importantes para o pensamento político, além de aceitar que Strauss não subjugou as evidências históricas como querem os contextualistas mais radicais. O problema está nos erros sistemáticos

³⁰ Aquilo que Strauss chama de pistas para a interpretação esotérica.

³¹ Conforme a seminal obra do autor *A lógica da História das Ideias*.

causados pela insistência no seu esoterismo, ou seja, no fato de que “grandes mentes” escondiam as suas crenças. Para Bevir, a modernidade não é um projeto monolítico que nos leva necessariamente ao niilismo, os autores modernos têm crenças diferentes uns dos outros, a natureza dos problemas por eles enfrentados são distintas entre si e principalmente, em relação àquelas abordadas pelos pré-modernos.

O professor Universidade da Califórnia admite a existência de problemas perenes, desde que formulados com o devido grau de abstração, e de que as crenças compartilhadas pela sociedade na qual o autor clássico estava inserido, tenham sobrevivido e sejam compartilhadas também nas sociedades em que vivem os interpretes contemporâneos. O erro estaria em algumas leituras dos clássicos que não entendem a maneira como eles abordavam tais questões. Mais uma vez, Mark Bevir procura contribuir criticamente para as premissas do contextualismo linguístico por não provar empiricamente a não existência de problemas perenes e por rejeitar a ideia de que podemos compartilhar crenças com sociedades do passado. Se podemos traduzir os textos clássicos para nosso vocabulário³², devemos admitir que os problemas com os quais eles se debruçam ainda fazem sentido para nós. Podemos entendê-los e buscar solucioná-los na medida e quem eles ainda consistirem em um problema. Pois, devida a natureza das ciências humanas em contraste as ciências naturais, não temos respostas para todos os problemas abordados pelos clássicos. Bevir parece aproximar-se de Strauss e distanciar-se dos contextualistas mais radicais nesse ponto, no entanto, ele deixa claro que sua defesa é por uma “historiografia empírica” e não filosófica. Para que os problemas perenes sejam negados, seria necessário que os contextualistas provassem empiricamente a não existência deles (BEVIR, 1994).

³² Bevir faz referência a John Pocock neste ponto.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho visou abordar o pensamento de Leo Strauss a partir de aspectos centrais de sua obra: sua definição de Filosofia Política, sua crítica ao historicismo, o conceito de “questões perenes”, “esoterismo” e a dicotomia entre antigos x modernos. Submetendo tais aspectos ao diálogo com leituras críticas de três historiadores do pensamento político, Quentin Skinner, John Gunnell e Mark Bevir.

Strauss entende a Filosofia Política como a face externa da Filosofia, ou seja, sua dimensão pública. Para nosso autor, a Filosofia Política surge quando Platão, com a morte de Sócrates, abre-se para uma questão perene: a incompatibilidade entre a Filosofia – o livre pensamento - e as convenções sociais da *Polis*, i.e., a incompatibilidade entre a Filosofia e a Religião. Strauss chamou esse conflito fundamental de Jerusalém x Atenas ou de Problema Teológico-Político. Na sua interpretação, os primeiros pensadores modernos - durante um longo percurso que contém diferentes versões, mas caminha para um mesmo objetivo - procuraram resolver esse problema irresolúvel, transformando a Política em uma questão técnica e depositando suas expectativas, não em suposições acerca dos direitos naturais, do cultivo das virtudes ou das especulações metafísicas, mas, apenas no arranjo institucional dos regimes políticos. Com o iluminismo, a crença no poder da razão cresce ao ponto de criar-se a ilusão de que um dia todos seremos filósofos, ou seja, sujeitos críticos. Perdemos de vista, portanto, a distinção entre os ensinamentos esotéricos - perigosos para o vulgo, mas vitais para o iniciado na vida erótica da filosofia. E o ensinamento exotérico, possuidor de “nobres mentiras” vitais, por sua vez, para as convenções sociais, essas que guiam e regulam a maioria dos seres humanos. Passamos a acreditar que a prática religiosa e todo poder místico de coesão social que dela decorre pode ser substituída pela prática filosófica e pelo culto esclarecedor à razão, pela crença no progresso científico e na infalibilidade do raciocínio humano.

No entanto, o racionalismo moderno e o ideal iluminista entraram em crise nos últimos tempos, pelo menos desde que Nietzsche anunciou a morte - não só de deus - mas da pretensão universalista e absolutista que os modernos depositaram na razão. Surge então o historicismo e com ele o relativismo, o niilismo e a total descrença da Filosofia e da Razão, vistas agora como dependentes dos preconceitos de determinado contexto histórico. O historicismo não é apenas uma corrente de pensamento, é uma certeza que o pensador contemporâneo contraditoriamente carrega como absoluta. Esta crise do racionalismo moderno, a “crise de nosso tempo” nas palavras de Strauss, enseja

despotismos, políticas e ideologias identitárias, guerras culturais, fundamentalismos religiosos, fundamentalismos de outras espécies, e, em última instância, o niilismo. O desencantamento do mundo; a falta de qualquer meta individual e social; a ausência de sentido. São essas questões fundamentais e, sobretudo, a gênese histórica delas, que interessam Leo Strauss em sua trajetória intelectual. Não a abordagem meramente histórica e antiquarista ou relativista. Tampouco a especulação anacrônica, abstrata e essencialmente metafísica. Menos ainda, o interesse prático em detrimento do conhecimento genuíno. Mas sim, o estudo contextual e histórico das questões trans-históricas, dos dilemas fundamentais da vida política, pautado por uma responsabilidade social digna de alguém que viveu a vida filosófica no sentido clássico do termo.

Por volta de 1969, a crescente influência de Leo Strauss sobre a Ciência Política norte-americana “estava polarizando a disciplina com tanta fumaça, que Skinner supôs que havia fogo”, escreve Rafael Major (2005) ao reconstituir o contexto em que Skinner escreve seu artigo seminal. Mas, ressalva o autor, àquela altura haviam muitos outros estudiosos, críticos e adeptos do “straussianismo” que concluía erroneamente que Strauss tinha objetivos políticos práticos. Havia um temor sobre o que era visto como uma possível ortodoxia baseada em certa escrita obscura (ibidem, p. 483)³³. Rafael Major conclui sua análise comparativa, afirmando que a crítica de Skinner está baseada em “um mal-entendido que acaba distorcendo uma compreensão autenticamente histórica do trabalho de Strauss”. O “erro crucial” de Skinner foi achar que Strauss teria algum tipo de objetivo político prático, “em vez de uma busca genuína de ‘autoconhecimento’ ou compreensão teórica” (ibidem, p. 482-483)³⁴.

³³ “It would seem plausible to make the charge that Skinner purposely misrepresents Strauss in order to establish his own approach against the latter's growing influence in American political Science. In fairness to Skinner, however, the mistaken conclusion that Strauss had practical political goals was and is shared by many scholars. Skinner's misunderstanding of Strauss is common to Strauss other critics and to a few of Strauss's own students. The historical context of Skinner's "Meaning" was a field of study in which the "Straussian" school was gaining dominance and many feared what was perceived as a strange "orthodoxy" centered around "secret writing." This new movement was being observed through out the discipline with both hope and fear (Kendall 1967: 783). In this context, Skinner's misunderstanding becomes understandable. The effect of Strauss burgeoning influence in 1969 was polarizing the discipline with so much smoke, Skinner assumed there was fire” (MAJOR, 2005, p. 483).

³⁴ “I conclude by suggesting that Skinner's attack on Strauss is a direct result of a misunderstanding that ultimately distorts an authentically historical grasp of Strauss's work. The crucial error is the assumption that Strauss is engaged in an enterprise intent on some practical goal rather than a genuine pursuit of "self-knowledge" or Theoretical understanding - Skinner's "philosophical point"(Skinner1969a:3-6, 52-53). Strauss's primary study was of ancient texts, but there was no delusion that a fresh understanding of classical political philosophy would "supply us with recipes for today's use" (Strauss 1964: 11). Contrary to what many say, Strauss's study of political philosophy is not an activity aiming "to fructify thought and action in

5.1. É possível propor uma união das duas abordagens?

Nas últimas décadas, o debate em torno da prática na Teoria Política ganhou com as contribuições de autores que desconfiam da superioridade de determinado método, da necessária separação entre filosofia e história na teoria política ou da inexistência de problemas perenes. (Bevir, 1994; Ball, 2004; Major, 2005; Frazer, 2010; Green 2015;). Nesses trabalhos, encontramos perspectivas mais ou menos distintas, mas que de certa forma defendem uma mesma opinião: a importância da história e dos textos clássicos para compreendermos e buscarmos respostas para os desafios da política contemporânea. A ideia não consiste em transportar as respostas de autores do passado para dilemas do presente, mas apreender elementos importantes na discussão dos problemas abordados pelos clássicos do pensamento político. Esses que, se aceitarmos certo nível de abstração, podem ser vistos como problemas perenes.

Mark Bevir (1994), apesar de muito influenciados pela Escola de Cambridge e crítico do textualismo e de autores como Strauss, volta-se contra Quentin Skinner quando advoga a existência de problemas perenes. Conforme Bevir, é perfeitamente possível que os contextualistas menos radicais aceitem a premissa de que problemas perenes, considerados abstratamente, possam existir.

Terence Ball (2004) teme que a teoria política, sob um processo de crescente especialização e preocupando-se demasiadamente com questões técnicas e metodológicas possa acabar se isolando cada vez mais do seu tema: a Política. Para enfrentar esse temor, Ball propõe uma união entre aquilo que o autor chama de teorizações de primeira e segunda ordem, respectivamente: a busca por respostas às questões sobre a sociedade, e o estudo dos textos clássicos.

Rafael Major (2005), argumenta que as premissas interpretativas do contextualismo linguístico, principalmente aquelas postuladas por Quentin Skinner no artigo que aqui examinamos, são perfeitamente compatíveis com as prescrições metodológicas de Strauss em “Perseguição e arte de escrever”, tais como: a preocupação com o contexto (de perseguição); o olhar para as intenções do autor; a preferência pelas

our political present through a grasp of ancient writings" (Zuckert2002). If I am correct, there is not even a single unqualified passage where Strauss points to timeless elements, universal ideas, dateless truths, fundamental truths, or even a morality that can be universally applied to political life willy-nilly. The demand that we interpret the past on the basis of our own experience or with a view to our future would amount to, in Strauss's words "a sophisticated form of historicismo"(Strauss1959: 59)" (MAJOR, 2005, p. 484).

passagens expressas textualmente; as técnicas da retórica; e o uso de termos e conceitos existentes no contexto linguístico do momento histórico estudado.

Michael Frazer (2010) defende uma concepção moderada de autonomia onde legislar padrões políticos para nós mesmos é compatível com o auxílio de outros, ou seja, com a assistência de textos clássicos. Sua proposta metodológica distancia-se do historicismo radical e das abordagens não históricas, propondo uma Teoria Política trans-histórica. O próprio Leo Strauss antecipou a possibilidade dessa abordagem nas inúmeras vezes que em que tratou o tema.³⁵

Por fim, Jeffrey Green (2015), ao defender-se contra o que ele chama de militância metodológica, propõe um tipo de teoria política ampla, eclética e inclusiva, capaz de unir tanto as teorias normativas contemporâneas quanto os estudos historiográficos dos autores clássicos. Para Green, não é preciso uma preocupação demasiada com os métodos empregados para que se faça uma história assertiva, a própria competição e o julgamento dos pares faz com que as boas interpretações vençam os comentários lunáticos e pouco precisos.

O trabalho serviu como ponto de partida para o projeto de pesquisa que pretendo desenvolver em sequência. Além de ampliar minha interpretação sobre a obra de Leo Strauss e coloca-la o em debate com as últimas contribuições da História das Ideias e do Pensamento Político. Muito me interessa pesquisar os contextos históricos e intelectuais dos autores do passado de forma paralela e até mesmo relacional com a filosofia normativa contemporânea. Os autores citados nos parágrafos acima caminham na direção de novamente unir História e Filosofia tomando os devidos cuidados para uma compreensão genuína da história e uma produção normativa responsável com o presente. Acredito que o diálogo entre os problemas fundamentais levantados por Strauss e as premissas interpretativas reivindicadas pelos grandes pesquisadores contemporâneos da História das Ideias possa contribuir para o campo da Teoria Política, tanto de caráter histórico, quanto normativo.

³⁵ Como exemplo emblemático, ver Strauss (2014) em *Direito Natural e História*, p. 31.

REFERÊNCIAS

ADCOCK, Robert e BEVIR, Mark, *The Remaking of Political Theory*. In: ADCOCK, BEVIR and STIMSON, *Modern political science: Anglo-American exchanges since 1880*. Princeton University Press, 2007.

AMADEO, Javier. *Teoria Política: Um Balanço Provisório*. Revista Sociologia Política, Curitiba, v. 19, n. 39, pp. 17-34, 2011.

BALL, Terence. *Aonde vai a Teoria Política?* Curitiba: *Revista de Sociologia e Política*, n. 23, 2004, pp. 9-22.

BEVIR, Mark. *Are There Perennial Problems in Political Theory?* Berkeley: *Political Studies* n. 42, 1994, pp. 662-675.

_____. *Esotericism and Modernity: An Encounter with Leo Strauss*. *Journal of the Philosophy of History*, n.1, 2007, pp. 201–218.

_____. *The logic of the history of ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BLOOM, Alan. “*Leo Strauss: September 20, 1889 – October 18, 1973*”. *Political Theory* v. 2, no. 4 (1974), p. 372-392.

CANFORA, L. *Um Ofício Perigoso: A Vida Cotidiana dos Filósofos Gregos*. São Paulo, Perspectiva, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: editora da Unicamp, 1992.

CARVALHO, Talyta. *Leo Strauss, Uma Introdução a sua Filosofia Política*. São Paulo: É Realizações, 2015.

DRURY, S. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Updated Edition. Lexington: Palgrave Macmillan, 2005 (1987).

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

FRAZER, Michael. *Three Methods of Political Theory: Historicism, Ahistoricism and Transhistoricism*. Draft for Presentation at the 2010 CPSA, disponível em: <<https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2010/Frazer.pdf>> Consultado em 12/09/2018.

GILDIN, Hilail. Prefácio in: STRAUSS, L. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

GUNNEL, John. *Teoria Política*. Brasília: Editora UNB, 1981. (1979).

GREEN, Jeffrey. *Political Theory as Both Philosophy and History: A Defense Against Methodological Militancy*. Annual. Review Political Science. 2015. N. 18 pp. 25–41.

KOSELLECK, Reinhardt. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj e Ed. Contraponto, 1999.

LAMPERT, Laurence. *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, Chicago University Press, 1997.

_____. *Strauss's Recovery of Esotericism*. In: Steven B. Smith (Org.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge UP, 2009. p. 63-92.

MAJOR, Rafael. *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*. Political Research Quarterly. v. 58, n. 3, 2005, p. 477-485.

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

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

MENDES, Elvis. *Política e religião no pensamento filosófico de Leo Strauss*. Recife: 2015.

_____. *A crise de nosso tempo – uma crítica ao positivismo e ao historicismo*. São João Del Rei: Revista Estudos Filosóficos, nº 17, 2016, pp. 30 – 45.

PANGLE, Thomas. *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins, 2006.

POCOCK, John. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. New Jersey: Princeton Press, 2016.

SILVA, Ricardo. *O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo*. In: DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 53, no 2, 2010, pp. 299 a 335.

_____. *Liberdade e Lei no Neo-Republicanism de Skinner e Pettit*. Lua Nova, nº 74, 2008, pp. 151-194.

_____. *Da História do Pensamento Político à Teoria Política Histórica: Variações Da Hermenêutica Do Conflito De Quentin Skinner*. Lua Nova, 2017, nº 102, pp. 137-171.

SMITH, Steven. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014 (1953).

_____. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016a (1989).

_____. *Perseguição e a Arte de Escrever*. São Paulo: É Realizações, 2015 (1952).

_____. *Reflexões sobre Maquiavel*. São Paulo: É Realizações, 2016b (1958).

_____. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964).

SKINNER, Quentin. *Visões da Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. History and Theory, vol. 8, no 3, 1969, pp. 3-53.

_____. Significado e Compreensão na História das Ideias in: SKINNER, Q. *Visões da Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TANGUAY, D. *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale: Yale Univ. Press, 2007.

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

TUCK, Richard. História do Pensamento Político in: BURKE, P. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

VERSOÇA, Élcio. Posfácio in: STRAUSS, L. *Uma introdução à filosofia política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.

ZUCKERT, Catherine.; ZUCKERT, Michael. *The Truth about Leo Strauss*. Political Philosophy and American Democracy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Pesquisa feita pela Boston College com membros da APSA, disponível em: <https://www.bc.edu/content/dam/files/schools/cas_sites/polisci/pdf/PlacementResources/Symposium_PoliticalTheorists.pdf> Consultada em 29/01/2019.