



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

IGOR CAMPOS DA SILVA

TEORIA POLÍTICA: FILOSOFIA OU HISTÓRIA?

Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo

FLORIANÓPOLIS

2022

Igor Campos da Silva

Teoria Política: Filosofia ou História?

Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo

Dissertação submetida ao Programa de Sociologia
Política da Universidade Federal de Santa Catarina para
a obtenção do título de mestre em Sociologia Política.
Orientador: Prof. Dr. Ricardo Virgílio Silva

Florianópolis

2022

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

Silva, Igor Campos da Silva
Teoria Política: Filosofia ou História? : Reflexões sobre
Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo /
Igor Campos da Silva Silva ; orientador, Ricardo
Virgilino da Silva, 2022.
108 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Sociologia Política, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Sociologia Política. 2. Leo Strauss. 3. Quentin
Skinner. 4. Teoria Política. 5. Historicismo. I. Virgilino
da Silva, Ricardo . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política.
III. Título.

Igor Campos da Silva

Teoria Política: Filosofia ou História?

Reflexões sobre Leo Strauss e Quentin Skinner em torno do historicismo

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Jean Castro da Costa

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Luís Alves Falcão

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Ricardo Virgilino Silva

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Sociologia Política.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação
(PPGSP)

Prof. Dr. Ricardo Virgilino Silva

Orientador

Florianópolis, 2022.

Dedico este trabalho aos meus pais pelo amor incondicional e apoio irrestrito.

AGRADECIMENTOS

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

Ao meu orientador, professor Ricardo Silva, ao professor e amigo, Jean Castro, e a todos os demais professores que contribuíram para minha formação.

A todos os meus grandes amigos, em especial, aos competentes pesquisadores, Artur Fabro, Elvis de Oliveira, Iann Lobo e Júlio Correa, pelas produtivas discussões teóricas e pelos inúmeros conselhos e incentivos.

Agradeço, ainda, ao povo brasileiro por financiar minha formação e à toda comunidade da UFSC.

“Se, ao contrário, as doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal – doutrinas que tomo por verdadeiras, mas letais – no furor habitual por instrução, sejam ainda jogadas no povo durante uma geração, então ninguém deve se espantar se o povo naufragar no que é egoisticamente pequeno e miserável, na ossificação e ganância, ou seja, para ser, antes de mais nada, povo mutilado e extinto: no seu lugar talvez adentrem na arena do futuro um sistema de egoísmos singulares, irmandades visando à exploração abusada dos não irmãos, e criações similares da vulgaridade utilitária” (NIETZSCHE, 2003).

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo expor e analisar dois tipos conflitantes de escrita da história das ideias políticas, presentes em duas grandes correntes interpretativas da teoria política contemporânea. Uma delas fundamenta-se nos postulados do filósofo político teuto-americano Leo Strauss. A outra, no chamado *contextualismo linguístico* da escola de Cambridge, especialmente nos escritos de seu principal representante, o historiador britânico, Quentin Skinner. Para compreender a tensão decorrente deste cotejamento, tomo como pano de fundo o conceito de *historicismo* e analiso o modo como ambos os autores operam com a história do pensamento político ocidental, bem como os pressupostos filosóficos implícitos em suas abordagens metodológicas e as interpretações de ambos os autores a respeito da obra de Nicolau Maquiavel. Encerro o trabalho com alguns apontamentos a respeito do papel da História e da Filosofia no âmbito da Teoria Política enquanto disciplina acadêmica.

Palavras-chave: Leo Strauss; Quentin Skinner; Historicismo.

ABSTRACT

The present dissertation presents and compares two approaches? for writing the history of political ideas, one of which is grounded on the work of the German-American political philosopher Leo Strauss, while the other is grounded on the work of the British historian Quentin Skinner, taken here as representative of the linguistic contextualism characteristic of the so-called Cambridge School of political thought. I begin with a brief account of the concept of 'historicism' in order to clarify the problems both methodologies intend to address. With this background, I investigate how each author interprets the history of western political thought, as well as the philosophical assumptions underpinning each methodology. I then proceed to an explicit comparison between the approaches by means of their differing accounts of the work of Machiavelli. I conclude with some remarks on the role that History and Philosophy can play on Political Theory as an academic subject.

Keywords: Leo Strauss. Quentin Skinner. Historicism.

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO DO TEMA.....	11
PROBLEMÁTICA	11
JUSTIFICATIVA.....	12
PROCEDIMENTOS DE PESQUISA	12
2. INTRODUÇÃO: O CONTEXTO DA PESQUISA	15
2.1. O “HISTORICISMO”	15
2.2. A CIÊNCIA POLÍTICA ANGLÓFONA NO SÉCULO XX	28
3. TEORIA POLÍTICA: PROBLEMAS PERENES OU IDEIAS EM CONTEXTO	33
3.1. LEO STRAUSS, A RECUPERAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA E A CRÍTICA AO HISTORICISMO	33
3.1.1. A REDESCOBERTA DO <i>ESOTERISMO</i> POLÍTICO-FILOSÓFICO	49
3.2. QUENTIN SKINNER, ENTRE O HISTORICISMO RADICAL E O RELATIVISMO SUAVE	56
3.2.1. O CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO	63
3.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	73
4. MAQUIAVEL ENTRE OS ANTIGOS E OS MODERNOS.....	79
4.1. A INTERPRETAÇÃO STRAUSSIANA, NOVOS MODOS E ORDENS NO ALVORECER DA MODERNIDADE.....	79
4.2. A INTERPRETAÇÃO SKINNERIANA, LIBERDADE E REPUBLICANISMO NO CONTEXTO RENASCENTISTA.	88
4.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	97
5. APONTAMENTOS FINAIS.....	100
5.2. É POSSÍVEL PROPOR UMA UNIÃO DAS DUAS ABORDAGENS?	100

1. APRESENTAÇÃO DO TEMA

PROBLEMÁTICA

A presente dissertação tem como objetivo expor e analisar dois tipos conflitantes de escrita da história das ideias políticas, presentes em duas grandes correntes interpretativas da teoria política contemporânea. Uma delas fundamenta-se nos postulados do filósofo político teuto-americano Leo Strauss. A outra, no chamado contextualismo linguístico da escola de Cambridge, especialmente nos escritos de seu principal representante, o historiador britânico Quentin Skinner. Para compreender a tensão decorrente deste cotejamento, nos interessou o modo como ambos os autores operam com a história do pensamento político, bem como os pressupostos filosóficos implícitos em suas abordagens metodológicas e, por fim, as interpretações de ambos a respeito da obra de Maquiavel.

Sobre Strauss, foi importante investigar o que o autor entende por Filosofia Política; qual o papel que ele atribui à História enquanto disciplina; quais seus métodos para interpretá-la; e quais suas críticas ao historicismo. Após definir os significados dos conceitos de História e historicismo que utilizo no presente trabalho, me proponho a analisar que tipo de historicismo é alvo de Strauss, e quais as proximidades e diferenças que este carrega em relação aquele proposto por Skinner. Sobre o historiador inglês, procurei compreender o novo historicismo defendido por Skinner; quais as críticas aos princípios metodológicos de seus concorrentes; e quais as implicações do método historiográfico para a teoria política contemporânea.

Pretendo contribuir para o campo da história das ideias político-filosóficas na medida em que exponho algumas das vantagens e desvantagens de cada corrente interpretativa, assim como a possibilidade ou não de aproximá-las. A fim de comparar como as duas abordagens procedem ao interpretar empiricamente um texto clássico, tomo como exemplo os comentários de Skinner e Strauss sobre a obra do teórico político renascentista Nicolau Maquiavel. Por fim, investigo a possibilidade de uma teoria política interdisciplinar, que compreenda tanto a abordagem contextualista da História, quanto a busca filosófica pela resolução provisória das questões políticas fundamentais.

JUSTIFICATIVA

Em 2008, o centro de pesquisas da Boston College realizou uma enquete com professores vinculados à Associação Americana de Ciência Política¹, para saber qual intelectual exerceu o maior impacto na teoria política dos últimos vinte anos. Leo Strauss figurou em quinto lugar no ranking e Quentin Skinner apareceu na décima primeira posição. Esse exemplo, ilustra a importância de ambos os autores para o debate contemporâneo da teoria política, especialmente aquela praticada nos Estados Unidos. Já no Brasil, a produção sobre a obra de Leo Strauss ainda é bastante modesta e introdutória, mas é provável que isso esteja mudando com a recente tradução de parte considerável da sua obra². As ideias de Skinner, por sua vez, foram bastante difundidas no contexto brasileiro, em especial, aquelas expostas em seu livro mais célebre, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. No entanto, a dimensão metodológica de seu trabalho merece maior atenção, embora tenha sido explorada com muita competência por pesquisadores como Ricardo Silva e João Feres Júnior.

Pretendo, com a presente pesquisa, contribuir com o debate na medida em que cotejo as perspectivas teóricas de dois dos autores de maior destaque no âmbito da teoria política e da história das ideias desde o século XX. Acredito, ainda, que para além da relevância dos autores escolhidos, a interdisciplinaridade entre Filosofia e História possa favorecer o campo da Teoria Política. Respeitando a exigência de Skinner para que busquemos uma compreensão genuinamente histórica, que considere as diferenças contextuais, sem deixar de aprender com o ensinamento dos clássicos que contemplaram as questões fundamentais sobre o ser humano e as sociedades políticas. Questões estas que, sob a ótica de Strauss, são a causa da filosofia, ainda que o filósofo seja incapaz de solucioná-las definitivamente.

PROCEDIMENTOS DE PESQUISA

Tendo em vista a natureza teórica da proposta aqui apresentada, a metodologia utilizada 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. Além da compreensão e análise dos principais textos que dialogam com a temática, foi importante

¹ Endereço para a página online da pesquisa citado no fim das referências bibliográficas deste projeto.

² O trabalho vem sendo desenvolvido pela editora *É Realizações*.

fazer uma contextualização do debate no âmbito da ciência política, especialmente nas subdisciplinas de teoria política, história das ideias políticas e filosofia política normativa. Não obstante, documentos relevantes encontrados durante a pesquisa, tais como cartas, pesquisas, entrevistas e artigos midiáticos foram igualmente bem-vindos.

Aceitando a sugestão feita por Jeffrey Green (2010), de que devemos admitir uma Teoria Política ampla, eclética e inclusiva, a pesquisa aqui desenvolvida não assume compromisso com uma única metodologia que se valha da ideia de rigor para apresentar-se como privilegiada e superior à outras abordagens. Pelo contrário, na medida em que se mostrou profícuo, utilizei-me de insights e sugestões de diferentes abordagens metodológicas existentes nas ciências sociais, especialmente na história das ideias, mesclando enfoques macroscópicos e diacrônicos, com olhares microscópicos e sincrônicos. Dessa maneira, os trabalhos da chamada “história dos conceitos” proposta por Reinhart Koselleck, bem como os estudos de George Iggers, auxiliaram na empreitada de entender a variação conceitual que os termos *História* e *historicismo* sofreram durante seu percurso histórico, ou seja, os diferentes significados emprestados aos termos em diferentes épocas e contextos. Nos coube indagar qual o significado do termo historicismo empregado por Strauss em suas investidas contra os “historicistas radicais” de seu tempo, bem como, qual o significado de “historicismo radical” reivindicado por Skinner em sua obra.

Nesse sentido, a própria abordagem contextualista desenvolvida por Skinner serviu de aporte metodológico para esta pesquisa, pois se mostrou relevante entender a intenção de ambos os autores analisados, e o significado atribuído aos termos por eles utilizados em meio as convenções linguísticas de seus contextos, a saber, a “crise da teoria política” no pós-guerra frente as investidas positivistas; e seu “ressurgimento” a partir do final da década de 1960. Pretendi situar as obras de Strauss e Skinner no cenário em que elas foram produzidas, trazendo à tona escritos de outros autores contemporâneos seus, assim como acontecimentos políticos, sociais e culturais de seus contextos e, ainda, aspectos importantes das dinâmicas institucionais da academia europeia e americana nos períodos próprios de suas respectivas carreiras. De forma que o contextualismo linguístico assume um duplo papel nesta pesquisa, sendo ao mesmo tempo objeto de investigação, e embasamento metodológico. O mesmo ocorre com o método de Leo Strauss, especialmente, aquilo que ele identificou como uma leitura nas entrelinhas dos textos. Procurei dar atenção especial ao “silêncio” dos autores, suas metáforas, contradições propositais e o emprego de técnicas retóricas. Com isso, por óbvio, não pretendo sugerir que as

afirmações publicamente apreensíveis deverão ser subestimadas em favor de uma interpretação fantasiosa na qual o interprete preocupa-se pouco com a exatidão histórica. Tal método de leitura só será posto em prática na medida em que houver indicações abundantes de que assim deve-se proceder. Por fim, a obra política de Maquiavel adquiriu importância fundamental para este trabalho, pois a comparação entre os dois autores analisados será feita a partir não apenas de seus pressupostos intelectuais e proposições metodológicas, mas, também, das interpretações desenvolvidas por ambos sobre a obra do maior pensador político do renascimento italiano.

2. INTRODUÇÃO: O CONTEXTO DA PESQUISA

Nesta seção introdutória, procurei definir a “consciência histórica” moderna e o conceito de *historicismo* que atuam como pano de fundo das reflexões políticas de Strauss e da metodologia proposta por Skinner. Na sequência, passo a descrever o contexto no qual a Teoria Política anglófona estava inserida durante o pós-guerra, quando Strauss lecionava na Universidade de Chicago e o jovem Skinner começava sua carreira na Universidade de Cambridge.

2.1. O “HISTORICISMO”

A abordagem historicista tem sua origem no continente europeu no final do século XVIII. Apesar de que alguns dos seus principais pressupostos já pudessem ser identificados no pensamento do filósofo italiano Giambattista Vico (1668-1744), foi na Alemanha que se desenvolveu a perspectiva baseada na consciência da historicidade de todas as coisas humanas que, mais tarde, se tornou fundamental para a instituição da História enquanto ciência e disciplina acadêmica (*Geschichtswissenschaft*). Essa “visão de mundo”, que os alemães sustentaram durante a passagem do século, foi denominada posteriormente como historicismo. Desde sua origem romântica em reação ao iluminismo e depois ao positivismo, passando pela chamada “crise do historicismo” no início do século XX até seu ressurgimento no pós-guerra, foram diversos os significados atribuídos ao termo, sendo necessário, portanto, circunscrever o uso do conceito utilizado no desenvolvimento do presente trabalho. Contudo, para uma compreensão do historicismo no seu sentido mais amplo - enquanto “visão de mundo” - é fundamental, primeiro, expor de maneira sumária uma ideia antecedente e preparatória: a própria noção de História presente na cultura ocidental, e o seu desenvolvimento até aquilo que se convencionou chamar de “consciência histórica” moderna.

O primeiro registro que conhecemos da palavra História encontra-se em Heródoto no século V a.C. para designar a pesquisa e o saber obtido através de testemunhas dos acontecimentos de origem humana ocorridos há poucas gerações. Nessa primeira definição, História incluía não só as ações políticas e militares, mas também os costumes, instituições, formas de vida e arquitetura. Naquela altura, o conteúdo inerente ao conceito se restringia a coleta e registro dos acontecimentos do passado, ainda sem um enfoque na relação entre eles. De acordo com Christian Meier (2013) “não se visava um movimento dinâmico, uma grande

corrente, na qual se pudesse determinar um lugar, cuja unidade se pudesse assumir, cujo sentido se pudesse buscar”. (p. 47, 48) Mais tarde, o conceito de História foi utilizado na obra de autores como Tucídides, Aristóteles e Políbio, para se referir aos seus estudos sobre os acontecimentos político-militares do passado. Já com os romanos, o termo compreende também as produções literárias da incipiente tradição ocidental, servindo como fonte de legitimidade para a política, na medida em que apresentava as ações virtuosas dos líderes no passado. No mundo greco-romano antigo ainda não estava disponível a noção de que os processos de mudança ocorridos na história transformam a própria história da humanidade e, portanto, devem ser encarados com o tema central da História. Os gregos não reconheciam os movimentos históricos como capazes de alterar decisivamente o contexto no qual eles ocorrem. Sua história “só podia ser concebida de forma multissubjetiva” (Ibidem, p. 54), não havia a ideia de uma sequência de etapas inteligíveis. Ainda que supusessem que “impérios podiam ser substituídos por outros impérios e acontecimentos pudessem se repetir”, os antigos entendiam que os contextos permaneciam mais ou menos inalteráveis. Somente os filósofos ousaram se abrir para o conhecimento das modificações de longo prazo e, conseqüentemente, entenderam a História de maneira cíclica. Ainda assim, para a filosofia clássica, o ponto de partida dos acontecimentos era sempre contingente, e não indicava para a unidade ou para o desenvolvimento racional. Foi somente a partir da era cristã que se desenvolveu a fé no progresso, e a cronologia dos fatos históricos adquiriu um certo tipo de reflexão carregada de sentido e unidade. Para Meier, o fator que distingue o mundo antigo dos primeiros quatro séculos da era cristã³ foi a crença de que a história é finita, e a suposição de que os seres humanos caminhavam progressivamente para o melhoramento da sua condição. Na sua versão mais otimista, a ideia de progresso concebida pelos primeiros cristãos afirmava que a benção dos céus concretizaria o reino de Deus na terra (MEIER, 2013, p. 41-62).

A partir da idade média a teologia cristã perdeu a certeza de que o retorno ao Cristo se daria nesse mundo, acreditando-se que o ser humano estava condenado ao pecado e seria julgado no juízo final. Neste contexto, portanto, a ênfase do fazer historiográfico se deslocou dos assuntos político-militares para as ações de Deus nos acontecimentos do passado, servindo de exemplo para educar os fiéis a fazer o bem e evitar o mal, conquistando assim um lugar ao lado de Deus no reino dos céus. Segundo Odilo Engels, naquele momento “até a mutabilidade dos transcurso históricos parecia viabilizar o acesso ao ser imutável” (ENGELS, 2013, p. 82-

³ Até o recuo de Agostinho.

83). Já na renascença, a história produzida pela tradição greco-romana foi descrita como uma série de relatos de um mundo distinto que poderiam ser encarados como subsídios para pensar o próprio mundo que renascia. Comparar os exemplos, as experiências e as instituições antigas com as de seu próprio tempo, foi a primeira característica do pensamento histórico que os modernos herdaram dos humanistas. Segundo Horst Günther, em *Pensamento histórico no início da Idade Moderna*, o humanismo buscou na narrativa da História os conselhos para as necessidades políticas do presente. Maquiavel, por exemplo,

Ainda argumenta totalmente dentro do estilo dos humanistas, recorrendo ao conceito de imitação dos *exempla* retirados das obras históricas (*Istorie*) dos antigos, e isso possibilitava a igualdade de características essenciais da natureza humana e dos demais pressupostos do agir. Mesmo assim, ele tem consciência das profundas transformações – como na técnica militar, por exemplo -, no decorrer de poucas gerações, e demonstra senso histórico justamente na construção de formas de transcurso típicas nos acontecimentos históricos, funcionais em relação a determinadas situações iniciais e às influências corretivas. E, com isso, ele apresenta sugestões de ação a partir dessa análise, que lhe permite comparar, ao menos em parte, a situação antiga com a contemporânea. Mas o sucesso dessas ações, por sua vez, depende de determinadas condições também históricas (GÜNTHER, 2013, p. 92).

No mesmo século do renascimento italiano, com a reforma protestante na Alemanha e as crescentes disputas religiosas em torno da legitimidade dos direitos postulados pelos estados europeus, houve a tentativa de anular a narrativa histórica (*herege*) herdada da antiguidade. Neste contexto de crise os intelectuais europeus, inspirados pelo humanismo cívico, desenvolveram um contraponto ao argumento teológico que se convencionou chamar de “interpretação histórica do direito” e, com isso, uma nova teoria da História. Havia uma motivação para a “reconstrução do Direito antigo, sobretudo do período republicano” (Ibidem, p. 97), que fornecesse critérios jurídicos para a ação correta a ser posta em prática pelos novos Estados-nação que já ensaiavam sua formação. O chamado de Maquiavel para uma “configuração racional da política, com base no conhecimento histórico” (Ibidem, p. 98) havia sido atendido.

Mas, na medida em que o conhecimento histórico parecia adquirir cada vez mais um caráter objetivo e os exemplos do passado serviam para fins práticos, a abordagem histórica e o próprio conceito sofreram um grande revés ao serem problematizados pela “nova Ciência”. Ainda que a pesquisa histórica de caráter antiquário e filológico tenha sido amplamente desenvolvida no século XVII, os defensores da nova ciência, confiantes na ideia de progresso

possibilitada por ela e insatisfeitos com os resultados de tais pesquisas⁴, buscaram fundamentar cientificamente a História através de argumentos lógico-metodológicos, o que, segundo Günther, contribuiu decisivamente para a redução do próprio conceito de História. Os desenvolvimentos da física moderna que alteraram completamente as noções de movimento, tempo e infinito, eram tidos como incontornáveis, e levaram ao entendimento de que o ser humano é um ser universal envolto por um mundo dinâmico em constante evolução. Os eventos do passado já não serviam mais como exemplos a serem imitados. Nesse período, Vico representou um contraponto isolado ao racionalismo globalizante inspirado pela ciência natural, sugerindo que é na História que o “homem se compreende a si mesmo e, ao narrá-la para si mesmo, ele a cria para si mesmo, de acordo com suas próprias leis” (Ibidem, p. 108). Vico apontou para a capacidade de encontrar verdades em épocas distintas e, conseqüentemente, para uma nova ciência filosófica da história, agora descolada dos métodos naturalistas que procuravam encontrar leis gerais e constantes para o sentido histórico⁵. Segundo Günther, ainda que o proto-relativismo observado em Vico não tenha feito escola naquele momento, ele era perceptível – ainda que “em menor escala e numa perspectiva diminuída” (Ibidem, p. 108) – no entendimento sobre a diversidade e singularidade de diferentes circunstâncias históricas. Tal entendimento, presente em autores como Montesquieu e Diderot, permitiu, em contraposição ao naturalismo, a instituição de um método próprio para a pesquisa histórica que compreendia a identidade e a consciência humana como essencialmente históricas. Günther sugere que a internalização da História na consciência, somada ao rompimento com o espaço histórico interno promovido por Rousseau⁶, criaram “dificuldades que não podiam ser solucionadas com os meios existentes” (Ibidem, p. 109).

⁴ Bacon, por exemplo, “consegue derrubar a inquestionada autoridade da Antiguidade, definindo-a como juventude e início de um transcurso de tempo que vem se sucedendo desde então, o qual só lentamente vai desvendando a verdade” (GÜNTHER, 2013, p. 104).

⁵ Segundo George Iggers, “Karl Werner, in his 1879 book on Giambattista Vico, saw the core of the historicist outlook in Vico's notion that the human mind knows no other reality than history: history is made by human beings and therefore reflects human intentions, that is, meaning. Nature, because it is not made by humans, reflects no meanings which can be understood in this way. Historicism is thus closely bound up with a certain form of epistemological idealism” (IGGERS, 1995, p. 130). Também, conforme José D’Assunção Barros, em 1725 “Vico já chamava atenção para as ilusões de unidade que podiam assaltar os estudiosos das sociedades humanas ao tomarem a si mesmos, e às suas sociedades, como uma medida para todas as coisas” (BARROS, 2012, p. 401). Barros aponta que, assim como Vico, Chladenius (1710-1759) também antecipou pressupostos “relativistas” articulados pelo historicismo algumas décadas depois. O filólogo alemão teria reconhecido, em meados do século XVIII, que o historiador seleciona os testemunhos e documentos históricos sempre a partir do seu “ponto de vista”, o que acabaria por interferir decisivamente na sua interpretação histórica (Ibidem, p. 395).

⁶ “Onde a natureza do homem (historicamente corrompida, mas ao mesmo tempo tornada consciente) deve ser reconciliada consigo mesma no mundo histórico”. (GÜNTHER, 2013, p. 109).

Para que a própria condição humana pudesse se tornar objeto primordial da investigação histórica era preciso, mais uma vez, ressignificar o conceito de História. E foram os desdobramentos desta ressignificação, bem como suas desilusões, que permitiram a História caminhar numa íntima relação com a definição de Historicismo que nos acompanhará durante toda a leitura que se segue. Horst Günther encerra seu estudo sobre o pensamento histórico no início da modernidade concluindo que a Era Moderna se afasta do fazer histórico enquanto “reprodução”, e o identifica com uma “construção, como produto criado pelo espírito que reconhece” (Ibidem, 118).

Foi nas últimas décadas do século XVIII que o conceito de História adquiriu a configuração ainda predominante nos dias atuais. O termo “*Geschichte*”, que anteriormente se referia ao conjunto de acontecimentos do passado, incorporou o termo “*Historie*”, que, por sua vez, aludia ao conhecimento transmitido através das narrativas científicas. Se desde o início da modernidade até meados do século XVIII “as Histórias” [*Geschichten*, no plural] designavam o conjunto de acontecimentos individuais do passado, com a fusão dos termos pôde-se falar em “A História” [*Geschichte*]. Segundo Koselleck, em *A Configuração do Moderno Conceito de História*, “desde então, é o coletivo singular que designa a soma das Histórias individuais como essência de tudo aquilo que acontece no mundo” (KOSELLECK, 2013, p. 119-120)⁷. Esse “singular coletivo”, muito mais complexo que as Histórias individuais narradas anteriormente, adquire no romantismo alemão um status de metaconceito: a História em si e para si pensada sem a necessidade de atribuí-la a um sujeito, e o conceito de História passa a ser compreendido com um “campo autônomo”, capaz de orientar “toda experiência humana”.

Essa alteração linguística promovida no interior do conceito permitiu que a História se transformasse no seu próprio objeto de pesquisa, isto é, num “agente do destino humano ou do progresso social”. Foi esse movimento que, poucas décadas depois, autorizou Hegel a falar no “trabalho da História” (Ibidem, p. 121-128). Ainda segundo Koselleck, esse processo só obteve o sucesso indicado na medida em que as interpretações foram capazes de abandonar o “recurso a Deus”. Revelando, portanto, “um tempo que é particular à História” (Ibidem, p. 126). A narrativa historiográfica - a “ciência por excelência” - passou a ser vista como a mestra da vida, capaz de iluminar os seres humanos no caminho da razão.

⁷ Koselleck resume da seguinte forma: “O que é decisivo é que, no último terço do século XVIII, foi transposto um patamar. Os três níveis (situação objetiva, a representação dela, e a ciência a respeito) foram reunidos num único conceito: *Geschichte*” (KOSELLECK, 2013, p. 134).

Koselleck afirma que a descoberta da “História como tal” não só coincidiu com o surgimento da Filosofia da História, mas dela derivou. O processo é descrito pelo autor em três etapas: “a reflexão estética, a moralização das Histórias e a formulação de hipóteses, que tentava superar uma interpretação teológica da História através do recurso a uma História ‘natural’” (Ibidem, p. 136). A reflexão estética presente na filosofia iluminista teria contribuído para desvincular a História - enquanto ciência - dos domínios da Retórica, Filosofia moral, Teologia e Jurisprudência; ao mesmo tempo em que possibilitou uma aproximação com a poesia e o romance, atribuindo a História um caráter teleológico e edificante. No entanto, em Kant, “o estabelecimento de uma unidade teleológica é muito menos uma tarefa estética que moral” (Ibidem, p. 144). De modo que a educação cívica pelo exemplo histórico individual, outrora reivindicada, foi ampliada na medida em que toda a História passou a atuar como produtora e administradora do Direito. Nas palavras de Koselleck, “a sentença histórica se transformou em expectativa histórica de sua execução” (Ibidem, p. 149). Para os teóricos da escola histórica, o Direito atesta sua validade na medida em que é julgado e penalizado pelo inexorável tribunal da História. Mais uma vez na letra de Koselleck:

Vivenciar a História como um tribunal poderia aliviar o historiador da formulação subjetiva [poética] de seu juízo. Por isso, Hegel se defendeu, de consciência tranquila, contra a acusação da ‘presunção de ter-se comportado como juiz do mundo’, ao desenvolver a História como processo. Os acontecimentos da História geral do mundo representavam para Hegel a ‘dialética dos espíritos particulares dos povos, o tribunal do mundo’. Na transição da formulação de um juízo moral, por parte dos historiadores, para o processo como História mundial [Weltgeschichte], se firmara a visão filosófica da História do Iluminismo em direção à Filosofia da História da Era Moderna (KOSELLECK, 2013, p. 150).

Com uma filosofia da consciência do tipo ofertado pelo Idealismo alemão a própria História adquire racionalidade e aponta o caminho para a emancipação do espírito. O Direito, agora desnaturalizado – ou historicizado - é compreendido como um produto dessa emancipação. A convergência entre Filosofia e História que, segundo Hegel, teria sido completamente concretizada, inaugurou a crença na possibilidade do surgimento gradual de uma constituição civil baseada na razão humana e, portanto, universalmente válida. Ainda segundo Koselleck, as premissas iluministas do Idealismo Alemão forneceram “a estrutura duradoura da qual a Escola Histórica [do Direito] não conseguiu mais desvencilhar-se”. Com pensadores como Fichte, Schelling e Hegel, a História apresentou-se como o desenvolvimento do Espírito na humanidade, abrindo a possibilidade para a construção do seu “edifício científico” (Ibidem, p. 156-158).

Koselleck aponta para dois fatos fundamentais que no final do século XVIII modificaram as expectativas sobre o conceito de História concebido pelas ideias disponíveis no século anterior. Por um lado, o método histórico-crítico se desenvolveu cada vez mais na direção da especialização científica; por outro, constatou-se que a História é sempre inconclusiva, o que gerou certa desconfiança em relação às filosofias da História teleológicas e ao projeto iluminista que postulava uma História mundial. Um e outro caminho deram origem ao que podemos chamar de estágio atual da “consciência histórica moderna”, e ambas as perspectivas receberam posteriormente a alcunha de “historicismo”. Arrisquemos agora adentrar a ampla discussão em torno deste complexo e polissêmico termo.

Por se tratar de um “conceito essencialmente contestado”⁸, é preciso delimitar e definir o uso que aqui atribuímos ao termo Historicismo. Primeiramente, devemos notar que a palavra alemã “historismus” pode ser traduzida tanto por “historicismo”, quanto por “historismo”, o que dificulta ainda mais sua definição. Para Iggers, a descoberta da historicidade de todo o mundo humano, cuja origem ele observa no pensamento alemão do século XIX, deve ser definida como “historismo”. Uma vez que o termo “historicismo” recebeu diversos significados ao longo do tempo (IGGERS, 1988; 1995), dentre eles, aquele que Karl Popper, em *A miséria do Historicismo*, atribuiu às teorias da História de caráter teleológico e profético, presentes em autores como Oswald Spengler, Auguste Comte e, sobretudo, no método dialético-materialista defendido pelos revolucionários marxistas⁹. De acordo com Iggers, o alvo central de Popper é a traição soviética, não a alemã. Por outro lado, como veremos, o termo “Historismus” adquiriu também na Alemanha uma conotação bastante pejorativa quase sempre relacionada ao relativismo de valores. Importa dizer que não farei aqui uma distinção clara entre as duas possíveis traduções para o termo. Pois na origem alemã há apenas uma palavra que aqui traduzirei por “Historicismo”, por entender ser esta usualmente a escolha feita pela maior parte da literatura especializada, em diversas línguas¹⁰.

⁸ Expressão cunhada por Walter Bryce Gallie (1956) ao examinar conceitos-chave que possuem diversos usos e significados e, portanto, são de difícil definição. Para José Carlos Reis, o “historicismo” é um conceito “complexo e problemático, polissêmico, confuso e difuso”.

⁹ De acordo com José Carlos Reis, “o historicismo de Herder, Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert, não tem nenhuma relação com a ‘miséria do historicismo’ de Marx, Spengler, Toynbee, Comte, na concepção de Popper” (REIS, 2013, p. 16). Nosso foco aqui está na primeira classe de autores exposta por Reis, e não naquela denunciada por Popper.

¹⁰ É importante ressaltar que o termo “historicismo” pode se referir ainda há outras abordagens. Como, por exemplo, o “*new criticism*”, desenvolvido no âmbito da história literária estadunidense a partir da década de 1980. Cabe enfatizar que não me refiro à estas definições alternativas no presente trabalho, mas especificamente àquelas advindas do ambiente intelectual alemão, entre o final do século XVIII e o início do século XX, e que ainda hoje

As primeiras aparições do termo ocorreram no final do século XVIII. Em 1797, por exemplo, Friedrich Schlegel utiliza o termo “historismus” para se referir a teoria do historiador da arte helenista, Johann Winkelmann, como uma importante contribuição no sentido de reconhecer a natureza totalmente única da Antiguidade em relação ao tempo presente. Segundo George Iggers (1995), o uso do termo feito por Schlegel já anteciparia o sentido posteriormente atribuído a ele na primeira metade da Alemanha oitocentista, quando o termo frequentemente designava um tipo de historiografia que reconhecia a individualidade de diferentes locais e períodos históricos, e refletia a teoria de autores como o filósofo Carl Prantl e o historiador do Direito Friedrich Savigny. Contudo, os principais teóricos que desenvolveram os pressupostos historicistas na verdade não utilizaram o termo para se referir aos seus próprios estudos. Iggers argumenta que toda a escola histórica alemã do século XIX foi fundada sob as suposições de uma “consciência histórica” advinda daquilo que aqui denominamos “historicismo”. Leopold von Ranke, por exemplo, já na década de 1830 teria:

distinguished between what he called a historical from a philosophical approach. His argument was that while philosophy sought to reduce reality to a system which sacrificed the unique qualities of the historical world, history chose to acquire an understanding of the general through immersion in the particular (IGGERS, 1995, p. 131).

O que Ranke (e também Niehbur) apresentou com ideias dispersas, foi Gustav Droysen quem expressou de maneira mais rigorosa nas décadas seguintes. Droysen compreendeu que a tarefa dos estudos históricos seria sobretudo desenvolver a consciência do caráter histórico de todas as coisas humanas (ASSIS, 2009), e procurou formular os princípios necessários para uma historiografia científica que fosse além do exame crítico das fontes, e que, com isso, pudesse compreender a coerência da História despida daquela neutralidade reivindicada pelo positivismo¹¹ (IGGERS, 1995; BARROS, 2012). Droysen procurou substituir a lógica das ciências naturais por aquilo que ele chamou de “interpretação” dos diferentes significados incorporados em diferentes contextos históricos. Essa mesma reivindicação foi,

reverberam sobre a historiografia contemporânea. Como é o caso da abordagem desenvolvida pelo “contextualismo linguístico” de Quentin Skinner a partir do final da década de 1960.

¹¹ Droysen criticou duramente a objetividade reivindicada pelos positivistas, e foi além ao notar a relatividade não só das fontes históricas, mas do próprio historiador: “Eu considero este modo [o fato de se conceber como primorosa uma escrita da história sem qualquer perspectiva] como de uma parcialidade eunuca; e se a imparcialidade e a verdade históricas consistem nesse modo de observar as coisas, então os melhores historiadores são os piores, e os piores, os melhores. Eu não aspiro senão, nem mais nem menos, a deixar à mostra a verdade relativa ao meu ponto de vista. Quero mostrar como minha pátria, minhas convicções políticas e religiosas, meu estudo sistemático me permitiram chegar a este ponto de vista. É preciso que o historiador tenha a coragem de reconhecer estas limitações, e se consolar com o fato de que o limitado e o particular são mais ricos que o comum e o geral. Com isso, a imparcialidade objetiva, a atitude não-tendenciosa do tão louvado ponto de vista de fora e acima das coisas, é para mim desumana. Humano, para mim, é ser parcial. (DROYSEN, 1977, p. 235-236)”.

num passo seguinte, estabelecida por Dilthey e os neokantianos da Escola de Baden, conhecidos por reivindicar ao estudo das humanidades o status de uma ciência tão rigorosa quanto as ciências naturais, mas com um método próprio capaz de interpretar os significados incorporados por diversas culturas e em diferentes momentos da História (IGGERS, 1995, p. 131-132).

Na análise de Iggers, se até aqui o termo historicismo possuiu um significado positivo - entendido como um método peculiar e adequado para o estudo do mundo social - não levou muito tempo para que essa conotação se alterasse. Quando foi questionado o pressuposto de coerência da História enquanto processo, a presunção de superioridade da cultura ocidental moderna defendida por Ranke e tantos outros foi simultaneamente rejeitada. Embora seus pressupostos metodológicos continuassem cada vez mais válidos durante o início do século XX, o historicismo passou a ser visto não mais como uma ciência aliada à ideia de consolidação da cultura ocidental, mas como um delator do relativismo presente nas bases morais de toda e qualquer cultura. Incluindo, por óbvio, a cultura ocidental. O historicismo é visto agora como o “espírito de uma época” [zeitgeist], como uma “visão de mundo” [Weltanschauung]. E foi nessa mesma atmosfera que no período entre-guerras teólogos como Ernst Troeltsch alertaram para a iminente “crise do historicismo”, bem como sobre os riscos que tal perspectiva representava para os valores da religião e da cultura ocidental. Na síntese esclarecedora de Iggers:

Troeltsch accepted historicism as a valid scholarly approach to cultural reality, yet believed that the study of history, far from constituting the key to the acquisition of culture, progressively showed the relativity and hence invalidity of the values and beliefs of Western Culture. But historicism, the recognition that all human ideas and values are historically conditioned and subject to change, had become the dominant, inescapable attitude of the Western world in the nineteenth and twentieth centuries. For Karl Mannheim it had become the very condition of modern existence. Historicism was now part of the process of intellectualization and disenchantment of which Max Weber had spoken. Mannheim, however, saw it less as a result of scientific inquiry than of the social transformation of the modern world with its destruction of traditional norms (IGGERS, 1995, p. 133).

Ainda na Alemanha do século XIX, durante o auge da escola histórica, Nietzsche já havia denunciado os possíveis prejuízos de uma abordagem histórica que se reivindica como uma ciência independente e superior à filosofia, e que evidencia a relatividade de todos os valores. Embora não utilize o termo “historicismo”, em sua *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), Nietzsche conclui que ao tomar consciência da relatividade de todos os valores, a escola histórica alemã de seu tempo tornaria a vida humana insustentável para aqueles que levassem seus pressupostos à risca. Ao afirmar que tal consciência soa como uma “verdade mortal” para a cultura - e,

consequentemente, para a própria existência humana - o filósofo alemão chama atenção para o caráter niilista contido no relativismo postulado pelos seus compatriotas, e desenvolve a seguinte conclusão: uma vez que viver é comprometer-se com um conjunto de valores, a consciência relativista da História destruiria a atmosfera protetora que possibilita a manutenção da cultura e da própria vida. Nietzsche concluiu que era preciso manterem vivas certas ilusões necessárias para dar sentido à existência humana. A vida necessita de uma “meta, um alvo, um ‘para isso’, um elevado e nobre”, diz Nietzsche ao concluir que:

“Se, ao contrário, as doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal – doutrinas que tomo por verdadeiras, mas letais – no furor habitual por instrução, sejam ainda jogadas no povo durante uma geração, então ninguém deve se espantar se o povo naufragar no que é egoisticamente pequeno e miserável, na ossificação e ganância, ou seja, para ser, antes de mais nada, povo mutilado e extinto: no seu lugar talvez adentrem na arena do futuro um sistema de egoísmos singulares, irmandades visando à exploração abusada dos não irmãos, e criações similares da vulgaridade utilitária” (KSA 1.319, Co. Ext. II, § 9, p. 84)

Iggers aponta que a crença no “efeito paralisante [da consciência Histórica] sobre a ação humana” levou Nietzsche a concluir que o processo histórico não possui um significado objetivo (IGGERS, 1995, p. 133). Contudo o filósofo alemão reivindicou que a História precisaria favorecer a vida. Ao analisar esse mesmo problema, Leo Strauss afirmou que Nietzsche se viu diante de duas alternativas para “prevenir a ameaça a vida” que no seu entendimento estava representada pela consciência histórica:

Ele podia insistir no caráter estritamente esotérico da análise teórica da vida [filosofia política] – quer dizer, restaurar a noção platônica da nobre mentira – ou podia negar a possibilidade da teoria propriamente dita [filosofia] e desse modo conceber o pensamento como essencialmente subserviente, ou dependente da vida e do destino [historicismo radical]. Se não o próprio Nietzsche, em todo caso, os seus sucessores adotaram a segunda alternativa (STRAUSS, 2014, p. 32).

No capítulo seguinte veremos o que Strauss quis dizer com recuperar a saída platônica. Cabe agora mostrar os desdobramentos dessa “verdade letal” denunciada por Nietzsche para o contexto alemão do século XX. Se a escola histórica, representada por Ranke, esteve atrelada ao surgimento do Estado-nação, e a serviço deste apresentou posições conservadoras em defesa da cultura alemã e do ocidente em geral; com as críticas de Nietzsche e a Primeira Guerra Mundial revelou-se por completo o caráter radicalmente contingente e relativo de toda História e, portanto, a impossibilidade de defender a superioridade de uma ou outra cultura. Os pressupostos relativistas já presentes nos séculos XVIII e XIX, tanto na filosofia da história de Vico a Herder, quanto na historiografia científica de Chladenius a Droysen, impossibilitou diversos pensadores no início do século XX sustentarem aquilo que Iggers definiu como a

“crença na dignidade especial do mundo ocidental moderno”. Após a Primeira Guerra Mundial essa crença, relata o historiador:

[...] was increasingly untenable not only to the crisis theologians, who were willing to sacrifice their intellect to faith, but also to thinkers as different as Max Weber and Martin Heidegger, who stressed the total historicity of human existence with its relativistic implications. For Heidegger there was an escape in the safe haven of ontic Being which transcended logical thought, a remnant of the very metaphysical tradition Heidegger sought to repudiate; but for Weber, committed to a logic of scientific inquiry, rational thought, and science, history offered no answers to questions of values but revealed an ethically irrational world (IGGERS, 1995, p. 134)

Antes do mais, é preciso ressaltar que estamos a lidar aqui com dois possíveis significados atribuídos ao termo “historicismo”. Por um lado, o historicismo revelou-se durante o final do século XIX e início do XX como uma “visão de mundo” em que o conhecimento histórico igualado ao relativismo torna-se um problema filosófico-existencial, dado que a relativização de todos os valores é vista como uma crise na qual a civilização ocidental se encontraria e da qual precisaria se livrar para que pudesse assegurar a superioridade dos valores que sustentavam sua própria existência. Na outra ponta, por volta da mesma época, o historicismo pode ser definido também como uma espécie de paradigma metodológico para o estudo da História, cuja origem encontra-se na historiografia científica da Alemanha oitocentista¹².

Parte da literatura contemporânea sobre o fenômeno do historicismo, expressa por exemplo nos importantes estudos de Oexle (1986) e Wittkau (1992), advoga que ambas as concepções acima expostas estão intimamente relacionadas. Segundo os proponentes dessa perspectiva, a crise dos valores ocidentais originada pelo historicismo teria sido desencadeada justamente pela expansão dos métodos científicos no estudo da História. Eles tomam como certa a afirmação nietzschiana referenciada anteriormente, de que o relativismo historiográfico consiste numa ameaça fatal para a vida. Iggers, por sua vez, contesta tal corrente interpretativa ao afirmar que Nietzsche estava errado, pois na verdade os estudos profissionais da História no século XIX levaram tanto a justificativa dos valores tradicionais, quanto de novos valores. Ou seja, o relativismo cultural e moral presente naquela “visão de mundo” historicista foi resultado

¹² Sobre esse duplo significado do termo, ver a distinção de Oexle (1986) entre *Historicism I* e *Historicism II*. Bem como a diferenciação entre um Historicismo Filosófico e um Historicismo Científico ou Epistemológico, em Reis (2013). Apesar de Reis reconhecer a diferença entre conservadores e relativistas radicais em ambos os enquadramentos do termo, ele aponta pra um elo que liga os diferentes significados atribuídos ao Historicismo: a ideia de “autonomia das ciências sociais” em relação aos métodos naturalistas. Mais tarde, a própria reivindicação da especificidade das chamadas “ciências do espírito” levou aqueles que demarcavam esse campo epistemológico a identificarem-se com o progressismo e distanciarem-se cada vez mais do conservadorismo e de suas influências filosóficas originais (REIS, 2013, p. 21).

das transformações sociais da modernidade, e não a causa destas. Citando Karl Mannheim, Iggers afirma que "Historical writing did not give us historicism, rather the historical process has made us into historicists (MANNHEIM, 1924 apud IGGERS, 1995, p. 138-140).

Seja como for, é fato que há um processo de inter-relação entre estas duas faces do historicismo acima mencionadas. Pelo menos é o que se pode constatar em alguns casos como, por exemplo, no pensamento de Max Weber. Nas primeiras décadas do século XX, Weber tomou consciência do problema no qual as ciências do espírito se encontravam e concluiu que as pesquisas sociais e históricas devessem permanecer no campo dos fatos e nada poderiam ajuizar sobre valores que sustentam as culturas humanas ao longo da História. Valores estes que as próprias ciências sociais e históricas tomam como objeto de seus estudos, o que inevitavelmente levou o sociólogo alemão a seguinte questão: quais são, portanto, as garantias que possibilitam uma explicação objetiva sobre os problemas humanos? Ao formular seu método, Weber propõe os *tipos ideais* como categoria de análise. Ele descredencia a filosofia metafísica ao distinguir aquilo que é daquilo que deveria ser, ao mesmo tempo em que se insurge contra o "monismo naturalista" que procura encontrar leis gerais e imutáveis para o curso da ação humana na história. Weber advoga que os fenômenos históricos possuem suas próprias individualidades e, portanto, devem ser compreendidos através de uma interpretação que considere as dimensões contingentes de cada contexto (WEBER, 1993; 2011). Em outra oportunidade analisamos as implicações do pensamento weberiano da forma como se segue:

O autor parte da premissa de que a ciência, no sentido moderno, é um projeto sem fim, mas "a intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem a um conhecimento geral crescente acerca das condições que vivemos" (WEBER, 2011, p. 35). Nada garante ao homem civilizado que seu conhecimento acerca da vida é maior que o de um hindu, exemplifica o autor. Se os indivíduos de comunidades pré-modernas podiam se sentir plenos da vida, ao ser humano "civilizado" sobrou apenas a possibilidade de sentir-se cansado da vida. Weber chamou esse processo de desencantamento do mundo, em que substituímos os "meios mágicos" pela "técnica" e pela "previsão". Presos na ideia de progresso infinito, interpretamos a vida como algo sem sentido que captura apenas o provisório, nunca o definitivo (Weber, 2011) (DA SILVA & LOBO, 2020, p. 33).¹³

Enquanto cientista, Weber se viu obrigado a reconhecer o politeísmo de valores, e, conseqüentemente, concluir que cada indivíduo é livre para decidir "o que, para ele, é deus e o que é o diabo" (WEBER, 2011, p. 49-51). Contudo, Weber não se viu obrigado, por sua vez, a abandonar o espírito científico e a objetividade do conhecimento. Ele via no empreendimento

¹³ "O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo "desencantamento do mundo" levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e sublimes" (WEBER, 2011, p. 62).

científico a capacidade de contribuir para a vida através do domínio técnico e da previsão; acreditou na importância do método científico; e na possibilidade de atingir clareza sobre os objetos investigados. Weber não negou a existência de valores, nem mesmo caiu no relativismo irrestrito de boa parte dos historicistas de seu tempo, mas constatou que o pensamento científico não é capaz de dar uma orientação moral à humanidade no que diz respeito ao problema dos valores. No comentário de Raquel Weiss:

Weber faz questão de ressaltar que esta sua posição não pode ser entendida como relativista, o que é um elemento importante inclusive para situá-lo no debate daquele momento. No âmbito do historicismo alemão, os partidários do relativismo sustentavam uma vinculação necessária entre os valores e os momentos singulares do curso histórico, sendo que os primeiros seriam fruto deste; portanto, os valores seriam considerados como válidos e verdadeiros para o período histórico em que foram gerados. A consequência desse tipo de argumento seria a de que cada momento histórico só poderia ter aqueles valores, e tais valores não poderiam valer em outro momento. Essa relação necessária eliminaria a possibilidade de liberdade da escolha humana. Essa tese foi defendida, dentre outros, por Spengler, no mesmo período em que Weber redigiu o texto em questão” (WEISS, 2012, p. 128)

Podemos situar o pensamento weberiano num estágio avançado do contexto historicista e hermenêutico alemão, que postulava métodos próprios para as ciências sociais contra o positivismo gestado sobretudo pelos historiadores franceses do pós-iluminismo. Porém, é preciso reconhecer sua insistência na defesa do caráter científico e objetivo no estudo das ciências humanas¹⁴. Foram estes últimos, os aspectos do pensamento weberiano que a ciência política anglófona - especialmente aquela praticada nos Estados Unidos durante a primeira metade do século XX - herdou. Naquela altura, Weber foi considerado um herói da geração de cientistas sociais, e o que se convencionou chamar de “virada interpretativa”¹⁵ estava ainda bastante distante dos círculos intelectuais americanos. O fato é que Weber foi mobilizado no pós-guerra tanto pelos cientistas sociais mais propensos ao positivismo - como era o caso dos comportamentalistas -, quanto por aqueles que defenderam uma ciência social interpretativa, que algumas décadas depois insurgiram-se vigorosamente contra o objetivismo positivista.

¹⁴ “What remained unshakable for Weber were not the conclusions of scientific inquiry, which were constantly revised by further research, but rather the logic of scientific inquiry, which was both the specific product of Western civilization and possessed universal validity” (IGGERS, 1995, p. 134-135).

¹⁵ Originada pelos alemães e de certa forma dependente do paradigma historicista que procuramos muito brevemente aqui expor. Sobre este termo ver, por exemplo, Rabinow e Sullivan, (1979).

2.2. A CIÊNCIA POLÍTICA ANGLÓFONA NO SÉCULO XX

Passemos agora para uma breve análise do contexto das ciências sociais anglófonas no século XX, particularmente no interior da disciplina de Ciência Política. Entre as últimas duas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, os estudos da política realizados tanto no Reino Unido, quanto nos Estados Unidos da América, seguiram mais ou menos os mesmos moldes traçados pelos historicistas científicos alemães¹⁶. Naquela altura, até o período pós-guerra, não havia uma clara distinção entre as disciplinas História e Ciência Política na academia anglófona. Os professores que se debruçaram sobre os assuntos da política entendiam as narrativas históricas como parte integrante da ciência política, cujos ensinamentos deveriam guiar os estadistas. Os estudos políticos anglófonos desse período foram influenciados tanto pelo iluminismo, quanto pelo organicismo romântico. Esta congruência inspirou um tipo de pesquisa da política baseada em grandes narrativas evolucionárias sobre os Estados-nação, seus aspectos jurídicos, institucionais e o triunfo da liberdade sobre a tirania, oriunda desse desenvolvimento histórico (BEVIR 2006, p. 584-588). Segundo Mark Bevir, nessa época floresceu na Inglaterra e na América a crença de que eles herdaram da tradição teutônica o princípio que deu origem às instituições representativas, liberdade constitucional, autogoverno local e direito comum. Bevir denominou os praticantes desse tipo de ciência política histórica como “historicistas desenvolvimentistas”, que

made sense of their world by means of narratives of continuity and progress. They conceived of these narratives as scientific in large part because they identified science with rigorous, inductive studies theorized in comparative and evolutionary terms (BEVIR, 2006, p. 587).

Na passagem do século XIX para o XX a crise do historicismo anunciada na Alemanha minou o historicismo desenvolvimentista praticado também na Inglaterra e nos Estados Unidos. Ademais, após a Primeira Guerra os historiadores da política ingleses e americanos passaram a desconfiar daquele princípio teutônico que havia os animado anteriormente e, então, identificaram o regime alemão com o absolutismo. Nesse período entreguerras se perdeu a fé nos princípios que sustentavam o historicismo desenvolvimentista, como o progresso, a razão e o Estado-nação enquanto a expressão de uma unidade orgânica. Essa descrença levou os intelectuais a procurarem uma nova forma de analisar cientificamente a política. Por volta da década de 1920, com aquilo que Mark Bevir denominou “empirismo modernista”, passou-se a

¹⁶ Me refiro ao historicismo “conservador” ligado ao estado-nação e que fundamentou a História enquanto ciência na Alemanha. A obra de Leopold Von Ranke é um exemplo típico do tipo de historicismo aqui mencionado.

adotar métodos de investigação a-históricos que se concentravam em aspectos da psicologia. Em termos analíticos, a razão e a moral foram substituídas pelo comportamento humano e, em termos de processos e funções, as pesquisas e estatísticas tomaram o lugar da narrativa moral. Os cientistas políticos se apropriaram de um tipo de funcionalismo presente na sociologia e na antropologia para conceber o social como uma estrutura abstrata que os possibilitou classificar e comparar diferentes sociedades. Os métodos quantitativos e as pesquisas empíricas dominaram a ciência política anglófona nesse período, e a história se transformou cada vez mais num objeto de antiquário, sem valor para resolução dos problemas do presente. (BEVIR, 2006, p. 588-591). Segundo Bevir, o empirismo modernista era “atomista e analítico”:

It broke up the continuities and gradual change of elder narratives by dividing the world into discrete, discontinuous units. It then sought to make sense of these units by means of impersonal mathematical rules or analytic schemes. It used ahistorical calculations and typologies to define its narratives, or even to replace narrative as a mode of explanation (Ibidem, p. 589).

Na mesma época em que o empirismo alcançava uma predominância cada vez maior face as grandes narrativas dos Estados-nação, florescia na Alemanha e na Itália um historicismo não teleológico, que Bevir chamou de “historicismo radical”¹⁷. Autores como Ernst Troeltsch e Benedetto Croce interpretaram a História não como um desenvolvimento contínuo e progressivo, mas como uma pluralidade de eventos situados em contextos particulares. As noções de mudanças e rupturas no percurso da História adquiriram onipresença nos trabalhos dos historicistas radicais (Ibidem, p. 596). Segundo Bevir, naquele momento esse tipo de historicismo radical não ganhou muitos adeptos no interior das ciências humanas anglófonas. De fato, na Inglaterra dos anos 1940, Collingwood “remained a rare champion of a type of idealist historicism, indebted to Croce, at the time when logical positivism swept through Oxford”, afirmou o professor de Berkeley (BEVIR, 2006, p. 596). No outro lado do Atlântico, quando os intelectuais refugiados da Alemanha nazista começavam a buscar abrigo nas universidades norte-americanas, David Easton e a chamada “revolução comportamentalista” fizeram escola ao propor uma teoria sistêmica para organizar o emaranhado de pesquisas quantitativas que vinham sendo realizadas desde os anos 1920.

¹⁷ Outros autores preferem chamar de Historicismo II (Oexle, 1986); outros de neo-historicismo (Falcon, 2002). O fato é que esse tipo de historicismo rejeitou tanto o caráter metafísico das grandes narrativas, como a herança cientificista dos primeiros historicistas, como Ranke. Podemos dizer que ele já se mostra presente nos estudos hermenêuticos de Dilthey, nos neokantianos da escola histórica, como Rickert, e, na sequência, nas obras de Weber e Meinecke.

No período pós Segunda Guerra, a ciência política anglófona observava atônita o então predominante subcampo teórico-filosófico perder cada vez mais seu espaço para a revolução comportamentalista. Peter Laslett, um eminente historiador inglês, chegou a atestar que a filosofia política estava morta. O caráter empírico das pesquisas pautadas pela coleta e análise de dados recebeu a influência dos métodos positivistas desenvolvidos pelas ciências naturais, produzindo um ambiente hostil para aqueles que se dedicavam ao estudo histórico dos textos clássicos e à filosofia política de cunho normativo. Neste contexto, a noção da existência de uma “grande cadeia do ser”, que conduz a história das ideias em direção ao progresso e ao esclarecimento, já não tinha a mesma relevância de outrora. Foi nessa atmosfera que intelectuais influentes como Isaiah Berlin e Leo Strauss, temiam que a afirmação de Laslett estivesse correta, e a filosofia política à beira de seu desaparecimento ou total descrédito. As investidas do positivismo sobrepujaram a tradição histórico-filosófica representada por autores notáveis como George Sabine e Arthur Lovejoy, no entanto, apesar do crescimento exponencial das pesquisas empíricas, elas não eram unanimidade nos departamentos de ciência política norte-americanos. Dentro do subcampo da teoria política, as narrativas de denúncia do declínio da teoria e de defesa da tradição, proposta pelos teóricos alemães refugiados na América, como Hannah Arendt, Eric Voegelin e, especialmente, Leo Strauss, adquiriu proeminência e representou “um último suspiro” para os estudos históricos da tradição filosófica e, conseqüentemente, da própria Filosofia Política (GUNNEL, 1981). Segundo Mark Bevir e Robert Adcock (2007), até o final da década de 1950, a disputa em Chicago entre straussianos e comportamentalistas marcou os dois extremos do debate na ciência política norte-americana.

Strauss criticou profundamente o positivismo e o que ele denominava “nova ciência política”, marcada pela rejeição completa da filosofia política, vista pelos seus proponentes como não científica e idealista. Para ele, a distinção weberiana entre fatos e valores - fundamental para essa nova ciência que se consolidava - levou os cientistas políticos a rejeitarem quaisquer juízos de valor como sendo “especulações metafísicas”, culminando, inevitavelmente, no niilismo e na “indiferença em relação a toda meta”. Strauss acreditava que a tendência do positivismo nas ciências sociais norte-americanas era se transformar em um tipo radical de historicismo niilista e existencialista. A ciência política norte-americana, alertava Strauss, corria o sério risco de se contaminar pela quase inevitável crítica da razão, da mesma

forma que a “consciência histórica” levou a filosofia alemã ao “relativismo irrestrito”¹⁸ (STRAUSS, 2014, p. 43-96; 2016, p. 131-160).

Já no final da década de 1960 quando a onda comportamentalista já não possuía a mesma força, o temor de que a filosofia política estava à beira da morte foi ficando cada vez menor e a teoria política experienciou seu “ressurgimento”. Mas, para tanto, foi preciso 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 pelo Filósofo liberal, John Rawls, e sua célebre *Uma Teoria da Justiça* de 1971. Enquanto a segunda é representada pelo *contextualismo linguístico* da chamada Escola de Cambridge, que se estabeleceu a partir do artigo seminal de Quentin Skinner escrito em 1969 e intitulado *Significado e Compreensão na História das Ideias*¹⁹. Com o impacto deste trabalho a Escola de Cambridge passa a influenciar profundamente os estudos da teoria política norte-americana. Estrategicamente, Skinner procurou minar as bases da abordagem straussiana e consolidar o tratamento dado aos textos clássicos nos termos propostos pelo seu *contextualismo linguístico* (Major, 2005). Sob influência do neo-historicismo de Collingwood, ele argumentou que a história do pensamento político não representa uma série de respostas a “questões perenes” como entendia Strauss, nem mesmo o desdobramento de uma lógica inerente como acreditavam os historicistas teleológicos que, de certa forma, aderiram ao positivismo. Para Skinner, a história das ideias políticas deve ser encarada como o estudo de respostas contextuais para problemas contextuais. Para Bevir (2006; 2007), Skinner representa a consolidação do ceticismo presente no historicismo radical.

O fato é que desde esse ressurgimento, a filosofia política normativa se distanciou da tradição canônica reverenciada pelos estudos históricos, e se concentrou cada vez mais na busca a-histórica por novas soluções para os problemas políticos do mundo contemporâneo. Já os trabalhos históricos, sob influência deste “historicismo radical”, se concentraram em compreender os significados dos textos clássicos dentro de seus próprios contextos, abandonando as grandes narrativas de continuidade da História e negando, pelo menos neste

¹⁸ Como veremos no capítulo seguinte, diante de tal dilema, Strauss defendeu um retorno às origens primeiras da filosofia política.

¹⁹ 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.

primeiro momento, a existência de questões perenes cuja as saídas historicamente contextualizadas possam nos beneficiar como guia para resolução dos problemas presentes. A partir dos anos 1960, História e Filosofia passam a ser vistas como empreitadas distintas, que não devem se misturar (Ball, 2004; Amadeo, 2011; Green, 2015).

3. TEORIA POLÍTICA: PROBLEMAS PERENES OU IDEIAS EM CONTEXTO

Neste capítulo me proponho a apresentar e analisar os pressupostos filosóficos e as proposições normativas e hermenêuticas de Leo Strauss e Quentin Skinner. Primeiramente, apresento a concepção de Strauss sobre Filosofia Política e a oposição fundamental entre as abordagens político-filosóficas dos antigos e dos modernos. Na sequência percorro o caminho traçado por Strauss no qual a filosofia política - após o triunfo dos primeiros filósofos modernos ao rejeitar o ensinamento clássico - passa por dois períodos de crise que culminam na sua quase total descrença perante a autoridade da Ciência Política moderna e, principalmente, do *historicismo radical*. Na segunda seção, foquei, primeiramente, em apresentar as críticas de Skinner aos “historiadores tradicionalistas” e à Leo Strauss. Para na sequência analisar os pressupostos filosóficos e as proposições metodológicas do seu contextualismo linguístico, bem como a virada normativa que ocorreu no percurso de sua obra. Por fim, procuro demonstrar que a opinião quase unânime na teoria política a respeito da total incompatibilidade entre as duas abordagens aqui analisadas, pode ser colocada em dúvida sob determinados aspectos e, com isso, favorecer nosso campo de estudos.

3.1. LEO STRAUSS, A RECUPERAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA E A CRÍTICA AO HISTORICISMO

É um fato que a maior e mais célebre porção da obra de Strauss foi dedicada a interpretação historiográfica de grandes autores do passado. De Platão a Nietzsche, são muitos os autores submetidos ao minucioso escrutínio do afamado professor de Chicago²⁰. No entanto, cometeríamos um erro grosseiro se disso depreendêssemos que seu interesse fosse meramente histórico ou arqueológico. Conforme atestou Eugene Miller (1979), há uma evidente frustração presente no pensamento de Strauss em relação aos rumos que levaram a tradição intelectual a substituir a reflexão filosófica sobre os temas fundamentais da vida social e política, pelo ensino e produção historiográfica das ideias do passado²¹. Devemos, portanto, compreender que Strauss era um Filósofo Político, ou que pelo menos buscava apreender e recuperar o modo de

²⁰ Strauss produziu interpretações sobre as obras de Platão, Aristóteles, Xenofonte, Farabi, Maimonides, Halévi, Marcílio de Pádua, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Burke, Nietzsche e diversos colegas mais ou menos contemporâneos seus.

²¹ Ver “On Collingwood's Philosophy of History” (1952) Introdução de “City and Man” (1978, p. 1-21); e “O que é Filosofia Política” (2014, p. 43-44);

vida filosófico através do *diálogo* com “as grandes mentes do passado”. Parto do pressuposto de que os estudos históricos de Strauss contêm interesses filosóficos, ainda que estes interesses se apresentem apenas de maneira um tanto quanto difusa e discreta no interior de sua obra²².

Durante toda sua carreira Strauss defendeu a polêmica tese de que, a partir da modernidade, a filosofia política lançou mão de ideias que após dois períodos de intensa crise culminaram no seu total descredenciamento perante os postulados rivais de duas autoridades do seu tempo, a saber, o positivismo científico e o historicismo radical. Mais do que isso, na sua interpretação, foi a própria filosofia moderna que concebeu seus dois maiores antagonistas. O objetivo da presente seção consiste em apresentar três pontos nodais da perspectiva straussiana sobre a origem e o declínio da filosofia política. Primeiramente, analisaremos como Strauss entende a natureza da filosofia política tal qual teria sido concebida na Grécia antiga pelos seus fundadores. Em seguida, traçaremos o processo histórico descrito por ele em três estágios da modernidade que levaram a filosofia política ao seu quase completo declínio. Por fim, mostraremos como e por que Strauss sugere um retorno às origens primeiras da filosofia política, apresentando uma resposta contra seus dois grandes inimigos: o positivismo e, especialmente, o historicismo. Este último sendo o tema central em torno do qual orbita nossa pesquisa.

Em sua obra Strauss apresenta pelo menos duas definições diferentes sobre “o que é filosofia política”, que, conforme creio, são ao fim e ao cabo complementares. A primeira delas nos instrui que da maneira como foi concebida em sua origem por Sócrates e seus seguidores, a filosofia política tem o intuito de conhecer a natureza das coisas políticas e buscar a melhor e mais justa ordem política, ou o “melhor regime”. Ela deve ser diferenciada do pensamento político, pois esse se preocupa com ideais políticos convencionais, ou seja, qualquer “fantasma, noção ou espécie”. Strauss distingue a posição dos filósofos que, em busca do conhecimento “natural”, procuram transcender o contexto no qual se inserem e distanciam-se das demais opiniões sobre a política, estas que, por sua vez, estão sempre presas às convenções e crenças herdadas da tradição. Em suas palavras:

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

²² No capítulo seguinte, analisaremos os motivos e meios que conduzem o filósofo à essa discrição ou, dissimulação, do seu verdadeiro ensinamento.

consciência inquietante da diferença fundamental entre a convicção, ou a crença, e o conhecimento. (STRAUSS, 2016 p. 30)

Para Strauss, há diversas formas de “pensamento político”. A teoria política, por exemplo, produz reflexões sobre a situação política dada em direção a defesa de uma ou outra ideologia disponível, sendo que tal conjunto de crenças está baseado em princípios aceitos pela opinião pública vigente e, portanto, são facilmente questionáveis através da busca filosófica pela substituição da opinião contextual pelo conhecimento total. Outro exemplo é a teologia política, que consiste em “ensinamentos políticos baseados na revelação divina”; e a filosofia social, que apesar de ter o mesmo objeto da filosofia política, volta-se para ele desde outra perspectiva e compreende a associação política como parte de um todo maior, a sociedade. Por fim, Strauss cita a ciência política moderna como um tipo de conhecimento sobre as coisas públicas autossuficiente em relação à filosofia, dedicado ao conhecimento especificamente empírico dos fatos, sem se preocupar com especulações sobre a natureza do Político, e de questões valorativas como a do melhor regime. (STRAUSS, 2016, p. 29-32)

Diferentemente dos conhecimentos acima expostos, o conhecimento filosófico das coisas políticas - nesta primeira definição straussiana - é motivado por um impulso moral²³ em direção à verdade que conduz o filósofo para além da opinião política e contextual, ainda que inevitavelmente esteja cercado por estas opiniões, uma vez que é parte da “essência da vida política ser guiada por uma mistura de conhecimento político e opinião política” (STRAUSS, 2016, p. 32). Por mais que o filósofo, assim como o cientista, inicie sua reflexão partindo das opiniões dadas no interior da sociedade, somente transcendendo a barreira imposta pelas convenções é que ele poderá se abrir para o verdadeiro conhecimento filosófico. Ao procurar ver as coisas como elas naturalmente são, o filósofo rejeita as autoridades impostas tanto pela ancestralidade cultural, quanto pelas leis positivadas. Contudo, o movimento dialético praticado pela filosofia política original visava ascender das opiniões dadas sobre o melhor regime ao conhecimento genuíno sobre qual o melhor regime de acordo com a “natureza” ou a razão. Segundo Strauss, este movimento corromperia a sociedade caso esta tivesse contato com aquele, dado que está na raiz do mundo social ser guiado por regras baseadas em opiniões incontestáveis que asseguram aos homens e mulheres uma convivência pacífica.

²³ Ao confrontarmos esta sentença com o que Strauss sugere naquilo que podemos chamar de sua segunda definição do que é filosofia política, compreenderemos melhor como este impulso moral se transforma em um impulso erótico ou uma espécie de “mania”.

Neste contexto, Strauss rejeita a interpretação bastante comum entre os classicistas de sua época que interpretavam as obras políticas da antiguidade como sendo projetos revolucionários de reformulação da ordem vigente. *A República* de Platão seria o caso emblemático desse erro hermenêutico, em suas últimas palavras no capítulo central de “The City and Man”, Strauss apoia-se em Cícero para sustentar sua interpretação sobre o significado da referida obra:

Cicero has observed, the Republic does not bring to light the best possible regime but rather the nature of political things—the nature of the city. Socrates makes clear in the Republic of what character the city would have to be in order to satisfy the highest need of man. By letting us see that the city constructed in accordance with this requirement is not possible, he lets us see the essential limits, the nature, of the city (STRAUSS, 1978, p. 138).

Na análise de Strauss, os filósofos políticos clássicos estavam conscientes de que a atualização do melhor regime imaginável (o governo dos sábios) é quase impossível e totalmente inviável, pois extrapolaria os limites impostos pelas convenções mantenedoras da ordem social. Com isso em mente, eles se contentaram em sugerir o melhor regime possível, isto é: suas contribuições foram na direção de aperfeiçoar os próprios regimes existentes. O filósofo clássico procurou atuar, portanto, como um árbitro que subsidia seus contemporâneos com noções que guiam a comunidade para a boa vida, mas não se envolve em projetos *radicais* para implementar novos modos e ordens ideais. De modo que é n’*As Leis* de Platão, e não n’*A República*, que encontramos o exemplo mais claro sobre o verdadeiro caráter da filosofia política clássica (STRAUSS, 2016, p. 47-58; STRAUSS, 2014, p. 167-169).

A obsessão pela busca da natureza de todas as coisas leva a filosofia a romper com a convenção de que o bom regime deve ser identificado com o regime ancestral, da mesma forma, o filósofo não crê nos deuses da cidade e na ideia de que as boas leis sejam frutos da graça divina. Na medida em que “o caráter derivativo ou questionável das leis [ou dos regimes] tornou-se consciente”, os filósofos clássicos foram levados, segundo Strauss, a considerar que a constituição do melhor regime possível só pode ter como causa os próprios seres humanos, os “legisladores humanos” (STRAUSS, 2016, p. 51). É importante percebermos que, neste contexto, o termo “regime” não se limita às questões técnicas como a organização institucional e o conjunto das leis positivas. Em *O que é Filosofia Política*, Strauss explica o conceito:

O regime significa simultaneamente a forma de vida de uma sociedade, seu estilo de vida, seu gosto moral, forma de sociedade, forma de Estado, forma de governo e espírito das leis. Podemos tentar articular o pensamento simples e unitário que se expressa no termo *politeia* da seguinte maneira: a vida é atividade dirigida para alguma meta, a vida social é uma atividade dirigida para uma meta que só pode ser perseguida pela sociedade; mas, para perseguir uma meta específica, entendida como

sua meta global, a sociedade deve ser organizada, ordenada, construída, constituída de uma maneira que esteja em acordo com essa meta; isso, no entanto, significa que os seres humanos que ali deterão a autoridade devem assemelhar-se a essa meta (Ibidem).

O melhor regime no discurso não pode ser atualizado pelo fato de que os poucos sábios que “saíram da caverna” não possuem o poder de convencimento necessário para garantir o consentimento da multidão de insensatos presos às crenças convencionais. De modo que o regime governado pela minoria sábia só poderia ser imposto pela força, restringindo a liberdade dos cidadãos e guiando-os não na direção do melhor regime, mas no caminho da tirania²⁴. É preciso, portanto, voltar a “caverna” e conciliar sabedoria e liberdade. A fórmula encontrada pelos filósofos políticos clássicos para essa adequação foi, na leitura de Strauss: “aquela em que um legislador sábio elaborasse um código que o corpo civil, devidamente persuadido, livremente adotasse” (STRAUSS, 2014, p. 171).

Remediada a questão de como introduzir um regime virtuoso sem impô-lo de maneira tirânica, resta saber quais seriam, segundo os filósofos políticos clássicos, os homens e os meios adequados para administrá-lo sem que ele degenerasse numa oclocracia, oligarquia ou tirania. Para Strauss, a solução clássica encontrou o melhor caminho na figura do “cavalheiro” (gentleman), um tipo de homem que embora não seja idêntico ao sábio é o “reflexo político, ou a imitação política, do homem sábio” (Ibidem). Se a “moderação não é uma virtude do pensamento”, pois para pensar livremente é preciso romper com toda e qualquer amarra moral, ao adentrar na esfera pública, o filósofo (agora na condição de filósofo político) precisa aconselhar com prudência aqueles “cavalheiros” que irão governá-lo, são eles quem precisam cultivar as virtudes da prudência e da temperança. No entanto, essas virtudes surgem apenas através da educação, “pela formação do caráter, pela habituação, e isso requer tempo livre tanto da parte dos pais quanto dos filhos” (STRAUSS, 2016, p. 54). No extenso parágrafo central de *Direito Natural e História*, Strauss demonstra que essas constatações levaram Platão e os demais filósofos políticos clássicos à recomendação de que o melhor regime é:

[...] uma república em que o elemento predominante, que determina o caráter da sociedade, é uma nobreza fundiária, que ao mesmo tempo constitui o patriciado urbano, dotado de boas maneiras e espírito cívico, que segue as leis e as aperfeiçoa, cujos membros alternadamente governam e são governados. Os clássicos aventavam e recomendavam várias instituições que pareciam conduzir ao governo dos melhores. Provavelmente, a sugestão mais influente era a do regime misto que reunia a monarquia, a aristocracia e a democracia. No regime misto, o elemento aristocrático

²⁴ Ainda que, segundo Strauss, para o discurso clássico a liberdade não fosse a meta do melhor regime, mas sim a virtude, ela se mostra indispensável a ele pelo menos em um aspecto de extrema importância: a liberdade garante o livre desenvolvimento de todo tipo humano, o que inclui, o tipo mais virtuoso em particular. Isso, em si mesmo, não consiste no elemento suficiente para a rejeição clássica a democracia (STRAUSS, 2016, p. 53-54).

- a solenidade senatorial – ocupa a posição intermediária, isto é, central. Com efeito, o regime misto é – e assim pretende ser – uma aristocracia reforçada e protegida pela junção das instituições monárquicas e democráticas. Em suma, pode-se dizer que o ensinamento do direito natural clássico compreende dois aspectos distintos que respondem à questão do melhor regime: o melhor regime em si mesmo seria o governo absoluto dos sábios; e o melhor regime em termos práticos é o governo, subordinado à lei, dos cavaleiros, ou seja, o regime misto (STRAUSS, 2014, p. 171-172).

O melhor regime prático ou possível para os clássicos é, portanto, o regime misto em que o elemento central reside no patriciado urbano representado pela figura do cavaleiro bem educado na ética das virtudes - e não pela figura do sábio ou do filósofo. No parágrafo seguinte Strauss contesta a “concepção bastante comum hoje” de que os filósofos defenderam o governo aristocrático pois eles próprios pertenciam a essa classe²⁵, respondendo que tal concepção se recusa a perceber a existência de um interesse de classe próprio dos filósofos, estes que, enquanto filósofos “não seguem os ditames de suas famílias”. O filósofo está preocupado tão somente em “ser deixado em paz, em ser autorizado a viver a vida bem-aventurada neste mundo, dedicando-se à investigação das questões mais importantes”. Essa recusa em reconhecer “o interesse egoísta do filósofo” nos leva, em última análise, à negação da própria possibilidade da filosofia (STRAUSS, 2014, p. 172).

O argumento acima exposto nos convida a refletir sobre uma segunda definição possível, a partir da interpretação dos clássicos que Strauss nos oferece, sobre o que é, afinal, “filosofia política”. Nessa altura do labiríntico raciocínio straussiano o filósofo não é mais retratado como um ser movido por um “impulso moral” ou um dever cívico, mas, sim, por uma “mania” que consiste na obsessão pelo modo de vida contemplativo, isto é, pela reflexão incessante, apaixonada e desprovida de maiores interesses práticos sobre as “questões mais importantes”, os assim chamados “problemas perenes”. Isso explica a visão claramente pejorativa que os atenienses tinham em relação ao filósofo²⁶: uma vez que o filósofo não gozava de prestígio social na sociedade ateniense, suas obras políticas devem ser entendidas como “tentativas de oferecer uma justificativa política da filosofia”. Strauss redefine o que na sua interpretação é, primariamente, filosofia política desde a perspectiva clássica:

Desse ponto de vista o adjetivo “política” na expressão “filosofia política” designa não tanto o 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

²⁵ O autor se refere a concepção marxista que analisa as ideias pelo viés de classe do pensador (STRAUSS, 2014, p. 172).

²⁶ A condenação de Sócrates se mostra o exemplo clássico disto. Vejamos, por exemplo, a maneira jocosa e depreciativa pela qual Aristófanes descreve o ofício de Sócrates e seus discípulos em *As Nuvens* (c. 447-385 a.C.)

seus filhos qualificados, da vida política para a vida filosófica (STRAUSS, 2016, p. 90).

Nos limites dessa segunda definição a filosofia política é uma espécie de armadura que o filósofo veste para justificar sua existência perante o tribunal popular. Sendo que o argumento central dessa justificativa é a capacidade que o filósofo possui, enquanto sábio, de guiar as ações dos governantes (cavalheiros) na direção da virtude e do bem comum. Podemos deduzir do argumento straussiano o seguinte raciocínio: em si, a filosofia consiste na substituição das opiniões convencionais pelo conhecimento filosófico, mas as opiniões convencionais são imprescindíveis para a vida social e, uma vez substituídas, o elemento necessário para convivência no interior da comunidade é corrompido. Dito isso, o filósofo deve encontrar uma maneira de se apresentar como aquele que contribui para o aperfeiçoamento da vida social, evitando expressar a subversão inerente à sua atividade. Se, em essência, o pensamento filosófico é um certo tipo de “mania” ou “loucura”, a virtude do filósofo *político* é a moderação: “a filosofia é, como tal, transpolítica, transreligiosa e transmoral, mas a cidade é e deve ser moral e religiosa” (STRAUSS, 1970, p. 4).

Na leitura de Strauss é possível falar em uma solução clássica para o problema da filosofia porque há um “acordo fundamental” entre todos os filósofos políticos clássicos: a convicção de que o bem comum ou “a meta da vida política é a virtude e a ordem mais apropriada para conduzir à virtude é a república aristocrática ou o regime misto”. Já no âmbito da filosofia política moderna, o que encontramos é uma variedade de argumentos que não pressupõem nenhum acordo fundamental. Mas, a despeito da variedade de soluções modernas para o problema da filosofia política, Strauss garante a possibilidade de contrastá-las com a saída clássica, já que haveria um “princípio fundamental” capaz de unificar todos os filósofos políticos modernos: “a rejeição do esquema clássico como irrealista” (STRAUSS, 2016, p. 58).

Maquiavel teria sido o primeiro grande filósofo a operar uma ruptura com o pensamento clássico, propondo um ensinamento moral que, segundo ele próprio, seria inteiramente novo²⁷. O florentino do século XVI viu na defesa clássica do melhor regime uma utopia ingênua em que os seres humanos se orientavam pela virtude e, convicto de que a atualização desse ideal seria altamente improvável, afirmou que a reflexão política precisava

²⁷ Para Strauss, “na realidade não há em toda a obra de Maquiavel uma única observação verdadeira acerca da natureza do homem e dos negócios humanos com a qual os clássicos não estivessem inteiramente familiarizados”. O que teria ocorrido é que em sua época, a vida contemplativa, outrora privilégio dos filósofos, achava-se na figura dos monges e freiras e “a virtude moral fora transfigurada em caridade cristã”. O que Maquiavel fez, portanto, foi substituir “a caridade pelo cálculo” (STRAUSS, 2016, p. 62).

partir de como os homens realmente são, e não de como deveriam ser. Para Strauss, Maquiavel, então, rebaixou conscientemente as expectativas em relação aos padrões da ação social a fim de aumentar a probabilidade de que o bom regime, agora orientado a partir desse rebaixamento, fosse finalmente atualizado. Rompendo com a atividade contemplativa típica da filosofia clássica, ele dá ensejo a uma visão que na sequência foi largamente difundida pela ciência natural moderna: a crença na possibilidade de controlar o acaso dominando a natureza, pois, ainda que por natureza o homem seja um ser “radicalmente egoísta”, bastaria a implementação dos mecanismos institucionais corretos para garantir a convivência pacífica no interior da boa ordem política. Segundo Strauss, a partir do século de Maquiavel, a natureza passa a ser compreendida pela *ciência política* como “quase infinitamente maleável” e a exigente necessidade de formação do caráter - tão cara à ética das virtudes clássica - é substituída gradualmente pelo estabelecimento de “instituições que possuam dentes” (STRAUSS, 2016, p. 61).

No quarto capítulo do presente trabalho analisaremos com maior detalhe a interpretação que Strauss faz da obra de Maquiavel e da influência que ela exerceu tanto na constituição da filosofia política moderna, quanto na sua decadência. Limito-me agora a observar como, segundo Strauss, Maquiavel propõe que os seres humanos, naturalmente egoístas e, portanto, maus, podem ser coagidos a tornarem-se bons ou, pelo menos, sociáveis: “o laço que liga a maldade à bondade” é o “desejo de glória” presente nos homens (Ibidem). Se, para os clássicos, o governante ideal para promover o bem comum é o cavalheiro bem educado na ética das virtudes; para Maquiavel, o *técnico* que deve operar as novas instituições é, primordialmente, o príncipe inteiramente novo

[...] animado por nada mais que ambição egoísta. Os grandes feitos públicos que ele empreende são para ele oportunidades de disfarçar o seu desígnio. Ele se distingue dos grandes criminosos meramente pelo fato de que aos criminosos falta uma oportunidade defensável; a motivação moral é a mesma (Ibidem).

Com sua intenção de fundar novos modos e ordens, Maquiavel possibilitou as bases para a ruptura com os clássicos, afirma Strauss. No entanto, seguindo a sugestão maquiavélica, Hobbes foi quem esquematizou com maior autoridade as bases para a nova ciência política. Ele herdou de Maquiavel a rejeição da filosofia política clássica como irrealista²⁸, mas avançou em pontos fundamentais que possibilitaram aquilo que Strauss chamou de primeira onda da

²⁸ Hobbes acreditou que a filosofia política deveria seguir os caminhos das ciências naturais, especialmente da geometria, e que “tudo o que até aqui foi escrito pelos filósofos morais não fez qualquer progresso no conhecimento da verdade” (Do Cidadão, Ep. Ded).

modernidade. O “caráter revoltante do ensinamento de Maquiavel” precisava ser mitigado, e essa modificação foi feita por Hobbes “de uma maneira que foi quase suficiente para garantir o sucesso da intenção primária de Maquiavel”. Ele retoma o debate clássico sobre justiça e direito natural, mas agora o faz sob vestes “científicas” e não mais com especulações sobre o fim natural do homem. O olhar do pensador não deve estar voltado para a perfeição final dos seres humanos, mas para suas origens naturais, seus impulsos e necessidades mais primitivos, isto é, o desejo da autopreservação da própria vida. Ao substituir o esquema maquiaveliano, Hobbes rebaixa ainda mais as exigências do homem, sugerindo, segundo Strauss que

[...] não heróis, ainda que fraticidas e incestuosos, mas pobres diabos nus e trêmulos foram os fundadores da civilização. O aspecto diabólico desaparece completamente. Mas não sejamos precipitados. Quando o governo é estabelecido, o medo da morte violenta se transforma em medo do governo. E o desejo de autopreservação evolui para o desejo de autopreservação confortável (STRAUSS, 2016, p. 66-7).

A *glória* em Maquiavel é, com efeito, substituída pelo *poder* em Hobbes, algo muito mais próximo dos negócios humanos do século XVII. Mas, o poder é “moralmente neutro” nos diz Strauss ao argumentar que a audaciosa “*power politics*” hobbesiana ainda escandalizava as convenções sociais daquele contexto. Era preciso mais um passo em direção a mitigar a atitude revolucionária e escandalizadora propagandeada por Maquiavel e Hobbes. Segundo Strauss, Locke, o mais famoso e prudente mestre do direito natural moderno²⁹, foi quem melhor resolveu essa equação ao invocar o direito natural do homem de preservar aquilo que é de sua propriedade (STRAUSS, 2014, p. 199). Uma vez que a premissa maquiaveliana para substituir a moralidade por algo amoral foi aceita, Locke teria sido quem apresentou a solução “mais elegante”: o *economicismo* lockeano é o movimento inaugurado por Maquiavel “chegado à maturidade”. (STRAUSS, 2016, p. 68).

Nessa altura da narrativa histórica proposta por Strauss, os ares trazidos pela onda cientificista que funda a modernidade induziram as grandes mentes a acreditar no caráter emancipatório da razão humana. A filosofia moderna passou, então, a reivindicar de maneira direta uma influência prática na vida política, acreditando na sua capacidade de iluminar os homens e moldar tecnicamente as instituições através do uso da razão para o melhoramento ou a “salvação” da condição humana. Ao comentar a sugestão de Strauss, Hilail Gildin afirmou que “a expressão mais conhecida dessa confiança [na razão] foi a crença no progresso” e, “ao

²⁹ Em Direito Natural e História, Strauss sugere que Locke logrou tal êxito ao se valer da escrita esotérica (STRAUSS, 2014, p. 199). Veremos de que se trata tal técnica na subseção seguinte.

mesmo tempo que a filosofia política começou a exercer uma influência prática, ela teve de se haver com uma crise no interior das suas próprias fileiras” (GILDIN, 2016, p. 12-13).

Strauss identificou no pensamento de Jean Jacques Rousseau a segunda onda da modernidade ou, dito de outro modo, sua primeira crise. Com um “protesto apaixonado” que influenciou tanto o idealismo alemão quanto o romantismo em geral, o filósofo francês do século XVIII criticou o espírito economicista de seu tempo e procurou resgatar a virtude clássica contra a moralidade burguesa. No entanto, seu retorno se deu “à luz do esquema de Hobbes” e acabou por intensificar o projeto moderno original, afirma Strauss. Na proposta rousseuniana, a vontade geral imanente substituiu o direito natural transcendente, isto é: a regra que possibilitava a distinção entre o bom e o mal por natureza - um padrão *vertical* capaz de diferenciar a liberdade da licenciosidade. Para Rousseau, a única limitação legítima para a liberdade dos homens se dá, de maneira *horizontal*, pela liberdade de outros homens. Seu pensamento, diz Strauss, “marca um passo decisivo no movimento secular que tenta garantir a atualização do ideal, ou provar a coincidência necessária entre o racional e o real”. A vontade geral de Rousseau, portanto, não seria uma doutrina moral, mas estritamente jurídica, que toma o lugar da ética das virtudes enquanto fim da sociedade e, com efeito, só encontra nela própria - na vontade geral de uma comunidade historicamente contextualizada - os princípios substantivos capazes de normatizar a vida humana (STRAUSS, 2016, p. 69-72). Com Rousseau há o advento daquilo que Strauss chama de “consciência histórica”, mas foram seus “grandes sucessores”, Kant e Hegel, que concretizaram a conexão entre a doutrina política moderna e a noção de processo histórico. Aquilo que antes era chamado de natureza humana, passa a ser concebido como simplesmente o passado humano. O processo histórico, entendido como racional e teleológico, toma o lugar do natural ou transcendental e intensifica ainda mais a crença no progresso humano que, supostamente, culminaria no fim da história, seja ela ilustrada pelo Estado racional hegeliano ou pelo comunismo marxista³⁰.

A substituição da natureza pela história expressa no pensamento de autores com o Rousseau, Kant e Hegel, fora durante algum tempo creditada como o insight que possibilitaria à história humana uma orientação racional, insight que ainda hoje possui seus adeptos. Mas, argumenta Strauss, a crítica nietzschiana que está baseada nesse mesmo insight levado às últimas consequências tornou impossível a crença na razão tal qual os modernos sustentaram até então. Com a terceira onda, “o pensamento moderno chega ao seu clímax, à sua mais alta

³⁰ Para Strauss, “as ilusões do Comunismo são já as ilusões de Hegel e mesmo de Kant” (Ibidem, p. 73).

consciência de si, no historicismo mais radical”. Nietzsche retira a racionalidade do processo histórico e define o pensamento humano como um ato estritamente criativo que não pode ser legitimado racionalmente. Suas raízes não estão nem na natureza, nem na finalidade do homem, mas naquilo que é inerente a toda forma de vida, a *vontade de poder*. A saída nietzschiana não está no clássico cavalheiro virtuoso; no príncipe que almeja a glória; nem mesmo nos artifícios do *leviatã* ou da *vontade geral*, o apelo nietzschiano não é mais sequer voltado para a revolução ou o melhoramento da sociedade enquanto tal. Nietzsche convoca o indivíduo criador (*übermensch* ou filósofo do futuro) para transformar sua própria existência e, quem sabe um dia, formar uma nova aristocracia capaz de guiar o planeta. Ele acreditou que o reino do acaso poderia chegar ao fim se o homem fosse capaz de controlar a natureza e ser o mestre de seu próprio destino (STRAUSS, 2016, p. 73-74; 105-108).

Se observarmos atentamente a interpretação straussiana, a conclusão a que teria chegado Nietzsche, de que as leis e convenções são atos criativos dos homens, não difere radicalmente da conclusão clássica exposta no começo desta seção, de que a causa dos regimes são os “legisladores humanos”. De modo que somos levados a concluir que não está aqui o erro do pensamento moderno em seu último estágio. A crítica de Strauss à filosofia política moderna em seu apogeu nos parece estar diretamente relacionada à falta de moderação ante as consequências advindas do reencontro humano com esta constatação. Pois, segundo ele:

Depois de tomar sobre si mesmo essa enorme responsabilidade política, Nietzsche não conseguiu mostrar a eles [seus leitores] um caminho para a responsabilidade política. Ele não lhes deixou outra escolha a não ser aquela entre a indiferença irresponsável à política e opções políticas irresponsáveis (STRAUSS, 2016, p. 74).

Para compreendermos o problema da consciência histórica radical, aqui representada por Nietzsche, bem como a alternativa straussiana para solucioná-lo, é preciso retornarmos a gênese do historicismo. Segundo Strauss, é na *escola histórica* que encontramos as origens desta questão que “começou a dominar as ciências sociais em plena luz do dia”. A *escola histórica* surge como uma reação conservadora ao movimento filosófico moderno que deu origem a revolução francesa. Na perspectiva desses “eminentes conservadores”, a filosofia moderna procurou mobilizar princípios de justiça universais ou abstratos para deslegitimar a ordem social estabelecida, provocando com isso um efeito “revolucionário, perturbador e desestabilizador”. Tal perspectiva os levou a negar a importância e mesmo a existência do direito natural, compreendido por eles como o principal recurso dos iluministas para postular tais princípios universais. Em resposta, os conservadores defenderam os “direitos históricos: o direito do povo inglês, por exemplo, em contraposição aos direitos do homem. A consciência

da existência de uma “variedade local e temporal” convenceu-lhes de que o local e temporal era preferível e superior ao universal. Porém, segundo Strauss, a consciência de que há uma concepção de justiça para cada contexto histórico - que se baseia na peculiaridade das crenças e convenções que sancionam a vida social dentro de cada local em diferentes épocas, não foi uma descoberta da chamada “escola histórica”, uma vez que “o óbvio não precisa ser descoberto”. A suposta superação do direito natural e a crença de que o único conhecimento empírico para os problemas políticos e morais advém da história, levou, na prática, os conservadores que reagiram ao iluminismo a “intensificar o esforço revolucionário de seus adversários” (STRAUSS, 2014, p. 16-19). Em *O Direito Natural e a Abordagem Histórica*, Strauss resume o erro da escola histórica:

Ao tentar descobrir padrões que, embora objetivos, eram relativos a situações históricas particulares, a escola história conferiu aos estudos históricos uma importância maior do que jamais haviam possuído. Entretanto, sua ideia do que se poderia esperar dos estudos históricos não era o resultado de estudos históricos, mas de suposições que provinham direta ou indiretamente da doutrina do direito natural do século XVIII. A escola histórica supôs a existência das “mentalidades populares”, isto é, supôs a existência de leis gerais da evolução histórica, ou, ainda, combinou ambas as suposições (Ibidem, p. 20).

Mas, em pouco tempo, os resultados e as exigências da compreensão genuinamente histórica fizeram com que os historiadores imparciais abandonassem as suposições que outrora os animavam. Com isso, “a infância do historicismo chegou ao fim” e os historiadores concluíram que era impossível extrair qualquer norma objetiva dos seus estudos. O processo histórico mostrou-se, portanto, como uma “teia desprovida de sentido, tecida não só por aquilo que os homens fizeram, produziram e pensaram, mas também pelo mero acaso” (Ibidem, p. 20-22). Strauss advoga que o argumento historicista não está baseado numa constatação histórica, mas numa análise filosófica no nível da “crítica da razão” que, supostamente, provou “a impossibilidade da metafísica teórica e da ética filosófica, ou do direito natural. No entanto, essa crítica não foi suficiente para que os historicistas abandonassem sua tarefa científica de encontrar objetivamente a predominância de determinada visão ética em diferentes contextos. Strauss reivindica um segundo patamar para a crítica filosófica do historicismo, capaz de provar as fundações metafísicas da própria crença positivista na ciência moderna. Para ele, a reação antidogmática do historicismo se prova autocontraditória, uma vez que

[...] o dogmatismo – ou a inclinação “a identificar a meta de nosso pensamento com o ponto em que nos cansamos de pensar”³¹ – é tão natural ao homem que muito provavelmente não se trata de uma relíquia do passado. Somos obrigados a suspeitar

³¹ Strauss cita a carta de Lessing a Mendelssohn de 9 de janeiro de 1771.

que o historicismo é o disfarce sob o qual o dogmatismo prefere aparecer em nossa época (Ibidem, p. 27).

O âmago da crítica straussiana ao historicismo, enquanto paradigma, e à filosofia política moderna como um todo, parece revelar-se para nossa compreensão a partir do que ele concebe como as duas crenças irrefletidas do pensamento moderno: a certeza no progresso inevitável da história das ações e do pensamento humano - que necessariamente constrange toda e qualquer tentativa de retorno ao pensamento do passado; e a crença incontestável no “valor supremo da diversidade” (Idem). Acredito que uma leitura cuidadosa da interpretação straussiana nos revele que, em pleno acordo com sua preferência pela filosofia política clássica, Strauss questiona veementemente essas duas crenças. Afinal, como vimos em sua interpretação *d'O que é Filosofia Política*, o melhor regime do ponto de vista clássico é uma república aristocrática que pressupõe necessariamente uma hierarquia natural dos seres humanos - não das qualidades físicas ou étnicas, mas certamente do ponto de vista intelectual e até mesmo material. Além disso, apoiando-se em Aristóteles, em *Direito Natural e História* Strauss sugere a necessidade “de um estrito controle político ou moral” ao progresso tecnológico (Ibidem, p. 28). Nesse exemplo nosso autor parece esclarecer seu ponto, o qual compreendo da seguinte maneira: independentemente de nos posicionarmos em favor da saída clássica ou moderna, o fato é que os problemas fundamentais do pensamento humano - como é, por exemplo, a questão da técnica - permanecem sempre os mesmos independente do contexto histórico. Já as respostas alternativas que foram apresentadas para estes problemas fundamentais em diferentes épocas da nossa história são essencialmente contestáveis. De modo que se o problema permanece perene, a mente humana “é capaz de transcender suas limitações históricas ou de apreender algo de trans-histórico”, ainda que aceitemos como verdadeira a tese historicista de que essas respostas alternativas estejam invariavelmente condenadas a perecer em razão da sua historicidade (STRAUSS, 2014, p. 29).

Para Strauss, a tese historicista madura ou existencial, não é suficiente para rejeitar a filosofia no seu sentido originário, pois, de acordo com Sócrates, filosofar “é saber que nada se sabe; ou seja, é a tomada de consciência dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais que regram suas soluções desde que existe o pensamento humano” (Ibidem, p. 39). Como veremos no item seguinte desta seção, a crença do historicismo na superioridade metodológica da História e, com isso, na incapacidade de solucionar os problemas políticos práticos através da razão, da natureza, da convenção ou da transcendência, também não é capaz de superar a vertente política da filosofia clássica, uma vez que o filósofo

político clássico é um cético que, consciente das mesmas verdades mortais com as quais a consciência histórica moderna se deparou, guardava-as para si e para seus alunos ao mesmo tempo em que oferecia ao vulgo ensinamento edificantes, ou seja, mitos salutares cujo objetivo era manter coesas ou aperfeiçoar moderadamente suas sociedades, ainda que, para legitimar tais “mentiras nobres”, ele precisasse recorrer a autoridade, seja ela da história, da natureza, da razão ou mesmo divina.

Mas deixemos as especulações sobre o lado especulativo da alma de Strauss para outro momento, e retornemos a sua interpretação da história das ideias da nossa tradição, bem como daquilo que ele acreditava ser sua contribuição para as ciências sociais contemporâneas. Pode-se dizer que toda interpretação histórica narrada por Strauss, desde a origem clássica da filosofia política até seu declínio moderno, serve ao seu argumento como resposta para um problema muito mais urgente e pragmático com o qual ele observava a ciência social de seu tempo enredada. Segundo o professor teuto-americano da Universidade de Chicago, o pensamento historicista alemão e o niilismo advindo do seu relativismo irrestrito haviam sido incorporados pela ciência social americana - incluindo a sociologia, a ciência política e a antropologia - através da autoridade assimilada de argumentos em favor de metodologias como a hermenêutica; a fenomenologia; e princípios de objetividade como a distinção entre fatos e valores weberiana. A ciência social americana, portanto, perderia a capacidade e sobretudo o dever de procurar um padrão para julgar os ideais da sua própria sociedade, de maneira análoga ao que ocorreu no ambiente intelectual alemão. Numa obscura alusão à contraditória combinação da influência weberiana (ou maquiavélica) ostentada por um lado, e da herança cristã (ou iluminista) reprimida por outro, Strauss advoga que:

Nossa ciência social pode nos tornar muito sábios ou espertos no que diz respeito aos meios para alcançar quaisquer objetivos que viermos a escolher. Mas ela admite ser incapaz de nos ajudar a diferenciar entre objetivos legítimos e ilegítimos, justos e injustos. Tal ciência é instrumental e apenas isso: nasceu para ser a serva dos poderes ou interesses estabelecidos. Aquilo que Maquiavel aparentemente fez, nossa ciência social faria efetivamente se ela não preferisse – só Deus saber por quê – um liberalismo generoso à coerência rigorosa: com igual competência e entusiasmo, dar conselhos a tiranos assim como a povos livres (STRAUSS, 2014, p. 4-5).

Strauss considera que o positivismo presente nas ciências sociais³², especialmente aquele advindo da distinção fundamental entre fatos e valores, confirma a rejeição da filosofia

³² “Strauss usa o termo “positivismo” de modo sui generis. De fato, Strauss traça paralelo entre o positivismo de Comte e Weber, mas também observa divergências, sobretudo, porque entre Comte e Weber existe a crítica nietzscheana ao ideal da razão positivista. O uso parece ser feito de forma estratégica, pois Weber exerce forte influência na ciência empírica dominante no contexto americano da década de 1950, inclusive em Chicago, onde David Easton era o professor mais proeminente” (DA SILVA & LOBO, 2020, p. 36).

política, pois quanto mais nos esforçamos para sermos científicos (axiologicamente neutros), mais nos afastamos da pretensão filosófica, de uma meta, de uma direção em busca do todo e do bem. Esse movimento é caracterizado pelo autor como niilismo. Contudo, o cientista social se vê como necessário à sua sociedade, ele julga seu conhecimento útil e adequado para conduzir a política aos seus fins. Essa aparente contradição nos leva a concluir que é impossível analisar os fenômenos sociais sem fazer nenhum juízo de valor. É necessário, no entanto, admitirmos que alguns conflitos entre valores não podem ser resolvidos racionalmente, ainda que isso não nos force a abandonar toda e qualquer hierarquia de valores, pois “[...] 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).

Segundo Strauss, o positivismo inaugurado pela própria filosofia política proposta por autores como Hobbes, ou seja, a crença de que todo conhecimento adquirido pela nova ciência é superior a todos os outros modos de conhecimento, leva a uma depreciação de qualquer que seja o conhecimento acumulado antes da ciência moderna. Todas as culturas anteriores são interpretadas a partir de um arcabouço conceitual tipicamente moderno, inclusive a filosofia (ou ciência) política clássica. Strauss afirma que “A compreensão histórica se torna, assim, a base de uma ciência da sociedade verdadeiramente empírica” (Ibidem, p. 43), a ciência social recorre à história com o intuito de compreender outras culturas procurando vê-las como elas próprias se viam:

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 (STRAUSS, 2016, p. 43).

A bússola que guiou o filósofo político sempre fora a noção de bem comum, mas “o significado de bem comum é essencialmente controverso” do ponto de vista científico. Ao tomar consciência do caráter controverso do objeto da filosofia política, os modernos questionaram a possibilidade de buscá-lo e abandonaram as especulações sobre ele. Para Strauss, esse movimento levou a filosofia política a um processo de decadência ou mesmo de desaparecimento, sendo gradualmente 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). O historicismo, o grande antagonista da filosofia desencadeado pela ciência positivista levada às últimas consequências, transformou-se no algoz da própria ciência positivista, abandonando a distinção entre fatos e valores, negando a supremacia científica e refutando as noções de progresso e objetivismo. Heidegger, a quem Strauss atribuiu o posto de 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 com a envergadura de Heidegger ter compactuado com um movimento tão cruel, imprudente e insensato como o nazismo, leva-nos, segundo Strauss, à necessidade de não desprezarmos a questão filosófica da sociedade justa. Sendo que para refletir sobre essa questão fundamental, o amante do conhecimento precisa ir além do que está dado, “submetendo-se à História ou a qualquer outra potência diferente da sua própria razão” (ibidem p. 44).

Ao mesmo tempo em que desprezou a filosofia política moderna de caráter teleológico e metafísico, que depositava suas expectativas no racionalismo emancipatório moderno, Leo Strauss também demonstrou grande preocupação com a decadência da filosofia política e sua paulatina substituição pelo estudo histórico das ideias políticas. Como afirma Eugene Miller, o tema central dos seus estudos históricos é a oposição fundamental entre as filosofias políticas antiga e moderna e a perspectiva com que ambas lidam com a noção de racionalismo. (MILLER, 1975, p.95). Em sua defesa da filosofia política clássica, Strauss afirma que a crítica ao racionalismo moderno não deve nos levar ao historicismo e ao relativismo, mas ao comportamento zeetético, inerente a origem da filosofia política desde a máxima socrática “só sei que nada sei”. O historicismo descende do projeto moderno que busca solucionar a dicotomia entre teoria e prática, portanto, descende de uma tradição não-cética (STRAUSS, 2014, p. 24 e 25). É preciso, então, advoga Strauss, que o historicista admita que sua convicção inicial é infundada e que sua pretensão de superar o pensamento moderno através da “descoberta da história” acaba por intensificar ainda mais o projeto que ele combate. Pois, ao rejeitar qualquer solução para os problemas fundamentais como pretensão universalismo, a história adquire significado filosófico e assume uma posição contraditória: o aparente antidogmatismo do relativismo acaba por transformar-se no maior dos dogmatismos. Ainda segundo Miller, a resposta de Strauss para este problema é, numa ponta, de que sabemos menos do que pretende o racionalismo moderno e, na outra, de que podemos saber mais do que pretende o historicismo radical.

Para Strauss, perspectivas típicas de intelectuais que vivem em democracias liberais contemporâneas, como o niilismo e o relativismo, foram desencadeadas por esse progressivo declínio da filosofia política, culminando na total descrença da Filosofia perante as incontestáveis autoridades da história e da ciência moderna. Não é preciso dizer que na sua análise isso gerou um enorme problema, uma vez que, ao contrário da filosofia, ciência e história não são capazes de produzir valores. Diante dessa crise em que o homem moderno não sabe mais o que quer, ou, não confia mais nos próprios princípios que o trouxeram até aqui, Strauss propôs 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-crítica, nas raízes primeiras do filosofar” (VERSOÇA, 2016, p. 329). Vejamos a partir de agora a íntima ligação entre a sugestão de retorno straussiana e sua redescoberta da *escrita esotérica*.

3.1.1. A redescoberta do *esoterismo* político-filosófico

Ao analisar a filosofia da história proposta por Collingwood - autor seminal para as abordagens contextualistas contemporâneas, Strauss afirma que a ideia de História proposta pelo filósofo inglês vai muito além de defender uma causa justa, de que o conhecimento histórico sobre aquilo que os homens fizeram ou pensaram no passado é possível e necessário. Segundo Strauss, a prescrição do historiador britânico é de que esse conhecimento histórico deve tomar o lugar do conhecimento filosófico (STRAUSS, 1953). Frontalmente contrário a interpretação de Strauss, Collingwood não teria visto os aspectos céticos ou zeetéticos na tradição clássica e, portanto, advogou pelo abandono do “substancialismo clássico”: uma espécie de vício herdado dos filósofos antigos em negar a força da contingência, ou seja, da história, e acreditar na capacidade humana de adquirir o conhecimento último e absoluto sobre todas as coisas. Para Collingwood, “toda a história é a história do pensamento” e todo pensamento é filho do seu próprio contexto histórico (COLLINGWOOD, 1999, p.61).

Foi redescoberto a escrita esotérica na tradição pré-moderna e, por consequência, tomando consciência da questão fundamental da filosofia política a qual intitulou “problema teológico-político”, que Strauss encontrou sua saída para a crise que a filosofia política enfrentava sob o ataque do historicismo tal qual acima reproduzimos na letra de Collingwood. Nessa subseção, analiso como se dá essa recuperação no interior dos estudos de Strauss, bem

como suas implicações para a convicta defesa straussiana da superioridade da filosofia política clássica frente a abordagem historicista.

Ao ampliar seu contato com o pensamento judaico e islâmico da Idade Média, Strauss descobriu toda uma tradição de escritores esotéricos que remonta aos gregos e à origem da filosofia política. Xenofonte, Tucídides, Aristóteles e, principalmente, Platão, legaram aos judeus e islâmicos medievais, como Al-Fababi, Maimônides e Yehuda Halevi, a chamada arte de escrever nas entrelinhas. Isso se deu, segundo Strauss, pois “a posição precária da filosofia no mundo islâmico-judaico recordava, nesse aspecto, a posição que ela ocupara na Grécia clássica” (STRAUSS, 2015, p.30). No mundo cristão a filosofia foi assimilada pela doutrina religiosa, tornando-se parte integrante da formação oficial e uma vez reduzido seu escopo, gozou de certo prestígio. Já no contexto islâmico e judeu sua posição era muito mais frágil, estas sociedades encaravam a filosofia com grande desconfiança. Os filósofos eram vistos como descrentes num contexto em que a revelação divina possuía o status de lei suprema e incontestável. Contudo, observa Strauss, a posição precária que a filosofia ocupava em sua origem e no mundo islâmico-judaico “não foi uma desgraça para ela em todos os aspectos” (STRAUSS, 2015, p.30). Graças a uma técnica peculiar, foi possível evitar a perseguição contra os filósofos ao mesmo tempo em que se poupava a sociedade dos perigos com os quais a própria filosofia lhe ameaçava. Para compreendermos o fenômeno da perseguição e a técnica literária que surge em decorrência dele precisamos aprofundar nosso entendimento sobre o conflito inerente à relação da filosofia com a sociedade.

Para que se mantenha coesa, toda comunidade política precisa garantir um conjunto de valores, hábitos e normas incontestáveis que proporcionem sua unidade. A autoridade que costuma fornecer este conjunto de preceitos surge da convenção, conseqüentemente, o “bom” é identificado com o “ancestral”. Na interpretação de Strauss, a autoridade máxima que sustenta os valores compartilhados no interior de uma sociedade fechada é o seu fundamento divino. A religião oficial proporciona unidade ao grupo de cidadãos ou súditos, constringe possíveis insurgências e limita os problemas que se manifestam a partir daquilo que na modernidade costumamos chamar de anomia ou niilismo. Os problemas surgem quando determinada sociedade passa a ter contato com outras culturas e, com efeito, seus membros adquirem a consciência da existência de uma variedade de fundamentos, valores e hábitos que são compartilhados no interior de diferentes sociedades. Os Atenienses experienciaram esse conflito de valores por conta do cosmopolitismo induzido pelas guerras por território e da crescente

troca comercial entre eles e outras culturas. Sócrates e seus colegas filósofos endossavam essa desconfiança em relação a autoridade estabelecida pela convenção, questionando a identificação do justo e do bom com o convencional, ancestral e divino. Para Strauss, o surgimento da filosofia só é possível quando a sacralidade do ancestral é posta em dúvida, e o efeito decorrente desta desconfiança é, à primeira vista, irremediavelmente problemático.

A filosofia se mostra essencialmente subversiva ao questionar a autoridade dos deuses que normatizam as convenções sociais, portanto, representa grande perigo para o bom ordenamento das comunidades políticas. Seu objeto é o conhecimento do todo; de todas as coisas; a origem do mundo; do homem e de Deus, mas tal conhecimento não está disponível aos seres humanos. Na letra de Strauss “a filosofia é, essencialmente, não a posse da verdade, mas a busca da verdade. Pois, como já mencionamos, o traço distintivo do filósofo é que ‘ele sabe que nada sabe’” (STRAUSS, 2016, p. 28).

O questionamento filosófico em relação aos problemas fundamentais e perenes põe em xeque as ilusórias certezas necessárias para responder estes mesmos problemas, certezas estas que guiam os homens no curso socialmente construído e fortemente estabelecido da vida político-cultural. Em outras palavras, como observou Nietzsche, são poucos os que estão dispostos e são capazes de suportar uma vida sem certezas ou ilusões³³. A vida ativa da polis grega ou de qualquer outra sociedade constrange quase que naturalmente a atividade contemplativa que se ocupa de questões abstratas e com isso aponta para alternativas teóricas supostamente descoladas da prática. O resultado é que a filosofia representa um ofício perigoso e corruptor para a sociedade e, por consequência, sofre constante perseguição. O caso mais emblemático e original desse fenômeno foi a condenação à morte sofrida por Sócrates. Para Strauss, com a morte de seu mestre, Platão se viu compelido a tarefa de preservar a filosofia, isto é, garantir que o filósofo pudesse exercer o livre pensamento sem ser perseguido ou ostracizado. Mas no contexto autoritário da polis grega, tal tarefa só obteria êxito caso estivesse restrita ao âmbito privado: para o trato com as coisas públicas se fazia necessária outra postura retórica. Segundo Strauss, Platão e os filósofos clássicos e medievais que o sucederam:

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 eram privilégio para poucos. Eles estavam convictos de que a filosofia com tal era questionada, e também odiada, pela maioria dos homens. Ainda que nada tivessem a temer por parte de

³³ Em *Da Utilidade e Desvantagens da História para a Vida* (2003), Nietzsche afirma que a consciência histórica plena tornaria a vida humana insuportável, uma vez que destruiria a “atmosfera protetora” cultural na fundamental para vivermos em sociedade.

qualquer grupo político, os que partiam desse pressuposto haviam concluído que a comunicação pública da verdade filosófica ou da verdade científica era impossível ou indesejável – e não apenas por ora, mas em todas as épocas (STRAUSS, 2015, p.44).

A saída segura que Platão encontrou foi criar a Academia e restringir os ensinamentos e francos diálogos filosóficos para um pequeno círculo de amigos e pupilos que compartilham sobretudo um estilo de vida: o *eros* filosófico, uma excêntrica mania e a paixão pela busca da verdade sobre todas as coisas, ainda que não se consiga tomar posse integral de sua essência. A comunicação das verdadeiras opiniões dos filósofos deveria, portanto, limitar-se à instrução oral, uma vez que ao ser escrito, o pensamento torna-se acessível a todos. Porém, por razões políticas Platão utilizou o esoterismo como a útil e prudente “armadura em que a filosofia deveria se mostrar” (STRAUSS, 2014, p. 27). O filósofo político, ao comunicar-se publicamente ou por escrito, precisava se adequar as opiniões da maioria não filosófica. Seus textos, então, são todos carregados de “histórias verossímeis, mentiras nobres ou opiniões prováveis, [...] ele não se opunha à economia da verdade, ao uso de mentiras justas ou às fraudes piedosas”. No entanto, ele não teria ilusões quanto a essas opiniões e “deixaria para seus leitores filosóficos a tarefa de deslindar a verdade de sua apresentação poética ou dialética” (2014, p.45).

Livrar-se dos perigos nos quais a filosofia e os filósofos se encontram é apenas a razão mais óbvia e bruta para explicar a necessidade de distinguir entre o diálogo teórico esotérico destinado aos iniciados na vida filosófica, e os ensinamentos exotéricos destinados ao vulgo e a vida prática da polis. Há, para além do caráter defensivo, certa nobreza e responsabilidade cívica na faceta pública com a qual a filosofia se comunica com o cidadão não filosófico. Como nos explica Strauss, “um livro exotérico contém, portanto, dois ensinamentos: um ensinamento popular de caráter edificante, colocado em primeiro plano, e um ensinamento filosófico referente ao tema mais importante, o qual só é indicado nas entrelinhas” (Strauss 2015, p. 45). No que remete a face exotérica e edificante, dois caminhos não excludentes entre si apresentam-se como possíveis: a conformação aparente e estratégica com as convenções estabelecidas pela sociedade; e a introdução gradual de novos e belos mitos. O direito natural e a noção do melhor regime apresentam-se aqui como ideias centrais para lidar com o problema teológico-político. Nesse sentido, ao conceber a ideia de direito natural, o filósofo procura a saída para o problema e, ao invocá-la, “nada mais faz do que reivindicar uma validade universal para os preconceitos do seu grupo” (STRAUSS, 2014, p. 118). Na leitura de Strauss:

Platão evitou o conflito com o vulgo e, assim, o destino de Sócrates. Como consequência, a revolucionária busca da outra cidade deixou de ser necessária; Platão

a trocou por uma forma de ação mais conservadora: a substituição gradual das opiniões aceitas pela verdade ou por uma aproximação da verdade (STRAUSS, 2015, p. 26).

Essa substituição, acrescenta Strauss, “não poderia ser gradual caso não viesse acompanhada de uma aceitação provisória das opiniões aceitas” (Idem) e foi dessa forma que os adeptos judeus e islâmicos do esoterismo platônico entenderam o ensinamento. Para Farabi, “a conformidade com as opiniões religiosas em que se é criado se faz necessária ao futuro filósofo (Apud, Ibidem)”. De modo que o destinatário do ensinamento esotérico não é o filósofo maduro nem o vulgo, mas sim os jovens que não tiveram o vigor de suas mentes ceifado pelo espírito prudencial que as responsabilidades sociais exigem dos cidadãos maduros, e que dispõem da audácia necessária para buscar o conhecimento além das convenções impostas. Todo livro esotérico é, portanto, fruto do amor que o filósofo nutre pelos seus pupilos e pelo desejo de que seu amor seja reconhecido e retribuído. O texto escrito na técnica que Strauss denomina “nobre retórica”, esconde nas suas “entrelinhas” um emaranhado de enigmas que conduzem os jovens iniciados a buscar a verdade puramente teórica por trás das opiniões aceitas pelas práticas sociais. Mas que verdade é essa? O que são essas entrelinhas? Quais os meios para encontrar e decifrar tais enigmas? O que se esconde por trás de um projeto demasiado obscuro como esse?

No principal ensaio em que Strauss discorre sobre a escrita nas entrelinhas, *Perseguição e a Arte de Escrever*, não encontramos uma prescrição hermenêutica que se proponha universal a todo tipo de documento histórico. Não há em seu texto a defesa de um método geral para a interpretação textual nos moldes que podemos observar em autores como Karl Mannheim e Gadamer, por exemplo. Strauss chama atenção para a relação entre o conhecimento e a sociedade, mas diferentemente de Mannheim, ele não encontra harmonia nessa relação, mas um problema prático. Essa diferença de perspectiva ocorre, segundo o próprio Strauss, pois enquanto Mannheim e outros estão presos à noção de direito à livre expressão, comumente aceita nas sociedades liberais modernas do pós-iluminismo, ele percebe em todas as sociedades a existência de autoridades que não podem e não devem ser contestadas. Sua preocupação com o significado do texto em relação ao contexto histórico no qual ele foi escrito está subordinada à compreensão do significado filosófico e trans-histórico da obra, ao qual ele atribui um caráter perigoso.

A sociologia do conhecimento e as inúmeras vertentes do historicismo, teriam cometido um erro hermenêutico que as impossibilitou de enxergar as evidências do esoterismo

na tradição filosófica. Elas ignoraram “a possibilidade de todos os filósofos formarem uma classe por si só ou de que aquilo que une todos os filósofos genuínos ser mais importante do que o que une determinado filósofo a um grupo particular de não filósofos” (STRAUSS, 2015, p. 18). Com essa postura crítica, Strauss exorta os estudiosos a considerar certos fenômenos oriundos da relação problemática entre conhecimento e sociedade e assim os convida à necessária tarefa de elaboração de uma sociologia da filosofia. No entanto, como nos adverte Hugo Araújo Prado:

“Perseguição e a Arte de Escrever não deve ser lido como o texto que fornece a chave de inteligibilidade de todo método de Strauss – pressuposto tomado como fato, implícita ou explicitamente, pela maior parte dos seus críticos – mas como um valioso ponto de partida” (PRADO, 2019, p.128).

Embora dedique poucas páginas às prescrições metodológicas para encontrar pistas e desvendar significados ocultos nas entrelinhas do texto filosófico, encontramos de maneira difusa por toda sua obra, a sugestão de certos procedimentos hermenêuticos capazes de guiar o historiador na busca pela compreensão dos textos que compõem a tradição filosófica. Primeiramente, Strauss sugere que o tema mais importante, e conseqüentemente mais perigoso, deve ser exposto apenas por intermédio de uma breve indicação. O filósofo esotérico camufla suas verdades cercandolas por “mentiras nobres” e “fraudes piedosas” de caráter edificante, ou de exposições longas e enfadonhas cheias de “termos técnicos” e “detalhes insignificantes”. (STRAUSS, 2015, p. 24).

Uma segunda maneira de expor uma ideia heterodoxa sem sofrer os perigos da perseguição ao mesmo tempo que as explicita de forma clara, é colocando-a na boca de personagens desacreditados pelo senso comum. Segundo Strauss, “há boas razões para encontrarmos nos maiores exemplos literários do passado, uma grande quantidade de diabos, loucos, pedintes, sofistas, bêbados, epicuristas e bufões interessantes” (Ibidem, p.). Com isso, o autor esotérico evita associar explicitamente as opiniões de seus personagens com as suas próprias ideias, guardando a possibilidade desta associação apenas aos leitores atentos que foram capturados pelo *eros* filosófico e se tornaram aptos a “ler nas entrelinhas” o verdadeiro ensinamento. O uso feito por Platão de uma personagem como Trasímaco é, na interpretação de Strauss, um exemplo clássico dessa técnica.

Um terceiro método esotérico utilizado pelo filósofo para se proteger, é a imunidade do comentador. Por vezes, o autor transmite suas opiniões ao interpretar um filósofo anterior, silenciando ideias que não contribuem para o seu próprio argumento e acrescentando sutilmente

novas ideias ao raciocínio do autor interpretado. Para Strauss, é isso que fazem Al Farabi ao interpretar Platão e Maquiavel ao comentar os livros de Tito Lívio³⁴.

As contradições aparentes no interior de uma mesma obra ou de diferentes obras, e os erros flagrantes que não condizem com a precisão do filósofo genuíno, também se apresentam como indicativos da escrita esotérica. Segundo Strauss, caso o texto em questão tenha sido escrito em um contexto no qual a visão ortodoxa era reforçada pelas leis ou pelos costumes, e o escritor em uma única passagem contradiz toda esta visão que no restante do texto é apresentada como verdadeira, “é sensato supor que tais deslizes sejam intencionais” (Ibidem, p. 40). Em sua análise sobre *O Caráter Literário do Guia dos Perplexos*, Strauss mostra como Maimônides utilizou dessas técnicas para “fazer com que as verdades rutilassem e logo voltassem a desaparecer” (Ibidem, p.75). Parece inevitável nos perguntarmos como o historiador decide qual entre duas proposições contraditórias representa a opinião do autor interpretado. Strauss responde que “a mais secreta deve ter sido aquela que ele julgava verdadeira. Em certa medida, sigilo equivale a infrequência; aquilo que todos dizem a todo momento é o oposto de um segredo” (Ibidem, p.81).

A partir de seu comentário sobre o esoterismo de Maimônides, podemos extrair diversas outras chaves de leitura esotérica, tais como: os títulos dos capítulos e as possíveis conexões entre eles; as palavras ambíguas que ocultam significados precisos, como “quase”, “talvez” e “aparentemente”; os significados secretos por trás das palavras que iniciam cada capítulo; a omissão ou silêncio sobre assuntos que somente os leitores atentos sentiriam falta; as repetições constantes dos mesmos argumentos adicionadas de pequenos acréscimos que gradualmente se contradizem; a importante diferenciação entre os enunciados feitos na primeira pessoa do plural e aqueles que se referem a suas próprias intenções; o conteúdo das referências citadas; as notas de rodapé; e a contagem das seções a fim de encontrar o centro dos argumentos.

No capítulo central de *A arte de escrever*, Strauss compila as muitas pistas acima citadas, no entanto, quando analisamos o todo de sua obra, percebemos que o próprio autor se apropria desta técnica literária esquecida. De maneira modesta, procuro seguir as pistas deixadas por Strauss em suas reflexões sobre Maquiavel no quarto capítulo deste trabalho. Mas não sem antes analisar as críticas de Skinner aos historiadores tradicionais e ao próprio Leo Strauss, bem como sua proposição metodológicas.

³⁴ Harvey Mansfield sugere que o próprio Strauss em *Thoughts on Machiavelli*, faz com Maquiavel aquilo que florentino teria feito com Tito Lívio.

3.2. QUENTIN SKINNER, ENTRE O HISTORICISMO RADICAL E O RELATIVISMO SUAVE

Logo no começo de seu artigo seminal, *Meaning and Understanding in the History of Ideas* (1969), Skinner revela sua principal intenção³⁵: rejeitar a tese de que a missão do historiador das ideias é estudar e interpretar um cânone de textos clássicos que possuem uma “sabedoria intemporal”, a fim de encontrar “elementos intemporais” de “relevância perene”. Segundo Skinner, 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, 1969, p. 4-7).³⁶

Skinner descreve quatro tipos de mitologias geradas pela abordagem textualista. A primeira consiste na “mitologia da doutrina”, em que o historiador tende a enquadrar os enunciados dos autores dentro de uma doutrina, ainda que tais enunciados sejam proferidos apenas ocasionalmente, supondo, então, que o autor estivesse contribuindo para um debate cujos termos talvez nem estivessem disponíveis para ele (Ibidem, p. 8-11). Essa abordagem que reifica as doutrinas, afirma Skinner, implica em “absurdos históricos” como a antecipação de teorias formuladas posteriormente; e uma interminável discussão semântica disfarçada de empiria sobre o momento em que determinada ideia surge e a possibilidade de encontrá-la no texto de determinado autor. Haveria ainda, para Skinner, um segundo tipo de mitologia da doutrina baseado numa inversão do erro acima exposto, quando o intérprete critica um autor clássico por ter sido incapaz de criar uma doutrina reconhecível sobre um dos “temas obrigatório”. O alvo aqui é Leo Strauss e seus seguidores, que teriam corrompido a história das teorias morais e políticas ao incorrer numa versão “demonológica (mas com grande influência) desse erro”. Para eles, Segundo Skinner, a filosofia moral e política

[...] is or ought to be concerned with eternal or at least traditional "true standards". It is thus thought appropriate to treat the history of these subjects in terms of the "decided lowering of tone" said to be characteristic of modern reflection" on life and its goals", and to take as the focus of this history the assessment of blame for this collapse (SKINNER, 1969, p. 12).

³⁵ Para usar um termo caro à metodologia do próprio autor.

³⁶ Para exemplificar essa posição, 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, 1969, p. 5).

A segunda mitologia denunciada por Skinner é denominada “mitologia da coerência” e ocorre quando o intérprete presume que o autor construiu um sistema fechado, capaz de abranger todos os seus enunciados, e vacila em perceber contradições ou mudanças de opinião do autor nas diferentes fases do seu *corpus*. Skinner advoga contra os perigos dessa presunção ao sugerir que nem sempre os escritores clássicos conseguiram, ou sequer pretenderam, atingir tamanha coerência. Procedendo dessa maneira o historiador não estaria relatando a história de ideias formuladas no passado, mas de abstrações “que ninguém realmente conseguiu pensar, em um nível de coerência que ninguém jamais alcançou” (Ibidem, p. 18). Mais uma vez, Skinner cita Strauss como exemplo, caracterizando-o como uma “autoridade influente” na defesa de um procedimento metodológico “escolástico de resolver antinomias”.

Como vimos pormenorizadamente no item anterior, a tese de Strauss sugere que, para evitar a perseguição em épocas de supressão do livre pensamento, certos “autores heterodoxos” desenvolveram uma técnica peculiar de escrita nas “entrelinhas”, onde as contradições aparentes servem, em um só tempo, como pistas para que os iniciados apreendam o verdadeiro ensinamento; e como desvios para escondê-los dos demais leitores (STRAUSS, 2014, p. 40-1)³⁷. Ao comentar a sugestão hermenêutica acima exposta, Skinner afirma que para sustentar a necessidade de solucionar as “aparentes” contradições Strauss teria se apoiado em duas proposições que, “embora pouco plausíveis, são tratadas como fatos”. Skinner as define da seguinte maneira:

First, the inquiry gains its whole direction from the unargued assumption that to be original is to be subversive. For this is the means by which we know when to look for writing between the lines. And second, any given interpretation based on reading between the lines is virtually insulated from criticism by the alleged "fact" that "thoughtless men are careless readers". For this amounts to the (purely semantic) claim that to fail to "see" the message between the lines is to be thoughtless, while to "see" it is to be a trustworthy and intelligent reader (SKINNER, 1969, p. 21).

Ao tratar as proposições acima mencionadas como fatos, a proposta metodológica de Strauss estaria se colocando acima da falseabilidade, sendo que os critérios legítimos para a leitura esotérica só poderiam ser fornecidos pela constatação empírica de que o texto observado foi produzido num contexto histórico de perseguição. No entanto, afirma Skinner, Strauss não teria apresentado tais critérios:

³⁷ Aqui, há algumas interpretações possíveis. Embora Strauss talvez considere a perseguição a causa mais comum para a escrita esotérica, há, especialmente no pensamento político-filosófico pré-moderno e talvez no seu próprio, outras causas para o esoterismo. Como já mencionamos, o autor pode fazer uso da “nobre retórica” para preservar as convenções que sustentam sua comunidade, para captar os jovens predispostos ao *eros* filosófico ou, ainda, para educar seus leitores comuns através da exposição de belos mitos. Sobre estas facetas do esoterismo, ver o esclarecedor trabalho de Arthur Melzer (2014).

When should we stop trying to read between the lines? The only criterion given is "when it would be less exact than not doing so." And what constitutes an era of persecution, such that we should expect to have to read between the lines? We are told on the one hand "that the book in question must have been composed during a period of persecution" if there is to be any expectation that it does contain secret writing. And we are told on the other hand that a period of persecution is to be defined as one in which a heterodox writer will need to develop this "peculiar technique of writing" between the lines. (Ibidem, p. 21-22).

Uma terceira mitologia desencadeada pela abordagem textualista é qualificada por Skinner como “mitologia da prolepse”: quando o historiador interpreta um texto histórico a partir de seus próprios parâmetros, renegando o significado pretendido pelo próprio autor. Em outras palavras, tal historiador estaria a procurar o significado histórico não nas intenções do autor, mas numa interpretação retrospectiva guiada por paradigmas que ainda não estavam em vigência naquele contexto histórico. Foi este equívoco que, segundo Skinner, levou alguns historiadores a denunciar de maneira anacrônica o suposto caráter totalitário de ideias sustentadas por autores como Platão ou Rousseau; bem como conduziu a abordagem straussiana a atribuir o posto de fundador da filosofia política moderna à Maquiavel. A “mitologia da prolepse” seria uma forma de explicação teleológica que, em última análise, precisaria esperar o tempo futuro para identificar o significado de uma ação ou de um texto (Ibidem, p. 23-24).

Por fim, Skinner sugere que essa antecipação de ideias indisponíveis no período analisado dá ensejo a uma quarta mitologia, descrita por sua vez como “paroquialismo”. O erro ocorre quando o historiador equaciona as crenças de um autor inserido em um contexto historicamente distante, com as crenças de um período posterior, ou mesmo com suas próprias crenças. Produzindo assim uma ilusória aproximação entre culturas apartadas pelo tempo. Um dos riscos mais recorrentes oriundos dessa confusão interpretativa seria, segundo Skinner, a possibilidade de o historiador sugerir erroneamente que ideias de um autor anterior tenham influenciado o pensamento de um autor posterior (Ibidem, p. 24-30). Outra vez mais as proposições de Strauss figuram no rol de exemplos trazidos pelo historiador inglês. Este interpreta a história da filosofia política moderna proposta por aquele da seguinte maneira:

Locke in turn is either said - despite appearances - to have been much influenced by Hobbes, to whom he must "really" have been intending to refer in the Second Treatise, or else is said to be concerned there to counter Hobbes's influence. And Hobbes in turn is said to have been influenced by Machiavelli, by whom indeed everyone is said to have been influenced (SKINNER, 1969, p. 25-26).

Tendo descrito os perigos que frequentemente levam a abordagem textualista a cometer “absurdos históricos”, Skinner avança sua crítica afirmando que, ainda que todos os perigos expostos acima fossem evitados, os procedimentos utilizados por tal abordagem continuariam

inadequados ao estudo da história das ideias, uma vez que a interpretação do texto isolado de seu contexto de enunciação se mostra incapaz de reconhecer os problemas que surgem quando procuramos compreender “as relações entre o que um determinado escritor pode ter dito e o que se pode dizer que ele quis dizer ao dizer o que disse”. Dito de outro modo, a dificuldade surge do fato de que o significado dos termos muda com o passar do tempo. De maneira que, ao ler um texto do passado, o historiador estará sujeito a interpretar a obra de forma completamente diferente daquela pretendida pelo autor que a produziu. Para Skinner, os significados não são atemporais, como certa vez sugeriu Frege, e estão sempre condicionados ao contexto (Ibidem, 31).

Nosso autor vai além ao apontar uma objeção ainda mais “interessante e intratável” à abordagem textualista. Trata-se da existência de “várias estratégias oblíquas que um escritor pode decidir adotar para expor e ao mesmo tempo disfarçar o que ele quer dizer com o que ele diz sobre uma determinada doutrina” (SKINNER, 1969, p. 32). O problema surge quando se torna difícil distinguir se determinada sentença reflete aquilo que o autor realmente acreditava; ou se resulta de um ato de insinceridade do autor. Um exemplo notório desse tipo de estratégia oblíqua é o uso da ironia, Skinner cita os casos de Hobbes e Bayle que cientes dos perigos de uma posição heterodoxa em relação a fé cristã, utilizaram-se de recursos irônicos para transmitir suas opiniões pouco convencionais de forma menos problemática. Aqui, o ponto de Skinner é que se quisermos compreender o significado de uma sentença - especialmente quando esta se utiliza de uma estratégia retórica oblíqua como a ironia - não basta ler uma e outra vez o texto em questão, é necessário ir além da exegese textual. Apesar de prescrever a necessidade de um olhar atento ao contexto social, Skinner sugere que mesmo dentro de um momento histórico específico as ideias adquirem significados diferentes de acordo com os usos e as intenções do autor, de modo que a própria denominação do subcampo historiográfico em questão mostra-se, neste sentido, equivocada. Pois não se trata de uma história das ideias baseada na compreensão dos significados das palavras, mas, sim, no modo como os autores usam as palavras e as ideias para alcançar o objetivo por eles pretendido. Sumarizando sua crítica, Skinner aproveita para novamente apresentar uma resposta a interpretação straussiana:

The problem is not to be resolved, moreover (pace Professor Strauss) simply by saying that this must be a case in which the writers were unable to say what they meant (so that their meaning must be decoded by Reading between the lines). The problem is rather that we need to understand what strategies have been voluntarily adopted to convey their meaning with deliberate obliqueness. And the point is that it is hard to see how any amount of Reading the text "over and over again," as we are exhorted to do, could possibly serve as the means to gain this understanding. (SKINNER, 1969, p. 32).

A principal conclusão resultante do conjunto de críticas acima exposto é a maneira cética como Skinner encara uma história das ideias políticas orientada para dar respostas aos dilemas do presente. Sob forte influência do historicismo não teleológico de Collingwood³⁸, ele nega a existência de “problemas perenes”, pois, 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 sua enunciação. Dado que as obras literárias dialogam dentro de um contexto linguístico específico sobre problemas historicamente específicos, Skinner rejeita a existência de elementos intemporais. Em outras palavras, há “apenas respostas individuais para perguntas individuais, com tantas respostas diferentes quantos são as perguntas, e tantas perguntas diferentes quantos os questionadores”, de modo que não devemos nos apoiar nos clássicos para resolver os problemas do nosso tempo, mas, pelo contrário, “devemos aprender a pensar por nós mesmos” (SKINNER, 1969, p.52).³⁹

Além da filosofia da história de Collingwood, os estudos em filosofia da linguagem produzidos por Wittgenstein (1953) na segunda fase de sua obra, bem como os desenvolvimentos de seu herdeiro intelectual, John Austin (1975), também exerceram influência fundamental na alternativa metodológica proposta por 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 deva concentrar-se na dimensão ilocucionária do enunciado. Isto é, naquilo que o autor “estava fazendo” ao proferir determinada fala ou escrever determinado texto, e não apenas naquilo que ele disse ou escreveu (Silva, 2010). Para tanto, o historiador das ideias deve limitar-se a identificar as intenções do autor apenas a partir das evidências “publicamente apreensíveis”⁴⁰. 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

³⁸ Skinner identificava em Collingwood um herói de sua geração. (PALLARES-BURKE, 2002, 509)

³⁹ No comentário de Isadora Coan: “Apesar de Collingwood não ser uma referência recorrente nos artigos de Skinner da década de 1970, em *Meaning and Understanding*, esta é uma das características da obra de Collingwood citada por Skinner: o modo como Collingwood descreve constelações de pressuposições absolutas ao redor e a partir das quais o pensamento de dado período histórico é organizado – e que é semelhante a investigações no campo da história da ciência que mostravam como intenções e convenções científicas se alteram no decorrer do tempo (em específico a noção de paradigma desenvolvida por T. Kuhn). Tal característica se relaciona com a afirmação de que não existem problemas perenes na filosofia: estes são respostas individuais para perguntas individuais” (COAN, 2013, p. 62).

⁴⁰ Conforme Feres Jr. (2005), esse ponto evidencia a crítica de Paul Ricoeur à abordagem skinneriana, uma vez que o filósofo francês não crê que a teoria dos atos de fala de Austin possa ser aplicada aos textos escritos, estes que, justamente por serem escritos, perdem a possibilidade de evidenciar a dimensão ilocucionária da intenção autoral.

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).

Skinner propõe que se quisermos esclarecer um contexto específico no qual determinada obra se insere, é preciso uma análise intertextual que coloque o texto clássico em contraste com outros textos do próprio autor e com as obras de seus contemporâneos menos ilustres. Da mesma forma que as correspondências com seus pares por meio de cartas e toda sorte de documentos pessoais e oficiais são igualmente importantes para a compreensão do significado de um texto histórico, tais objetos eram vistos pelos historiadores anteriores como efêmeros e, portanto, descartados. Sua clássica obra de 1978, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, mostra a tentativa de pôr em prática o seu método contextualista. Logo no prefácio do livro, Skinner expõe sua pretensão de reconstruir o contexto político e linguístico do período que vai de fins da Idade Média até o começo da era moderna, definindo sua metodologia para uma “história das ideias políticas de caráter ‘genuinamente histórico’” e evidenciando as conexões entre prática e teoria da seguinte forma:

A natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época dada também contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas. Tentei, assim, escrever uma história menos concentrada nos clássicos e mais na história das ideologias, tendo por objetivo construir um quadro geral no qual possam ser situados os textos dos teóricos mais proeminentes da política (SKINNER, 1996 [1978], p. 11).

Nas décadas de sessenta e setenta o contextualismo linguístico de Quentin Skinner firmou-se como um dos principais métodos que protagonizaram o surgimento de uma teoria política preocupada sobretudo com o contexto histórico. Hoje, no passar de meio século da publicação do seu polêmico artigo *Significado e Compreensão*, as muitas críticas dirigidas à Skinner o levaram a reformular, pelo menos em partes, suas prescrições metodológicas⁴¹. Entre as diversas críticas que vem sendo direcionadas desde a publicação do artigo em questão, talvez a mais influente e que mais tenha impactado Skinner seja em defesa daquilo que o autor denunciou como “anacronismo”. Comentaristas como Kenneth Minogue e Joseph Femia o acusam de “antiquarista”, pois uma vez que suas premissas fossem seguidas a história não forneceria nenhum tipo de conhecimento prático, tornando-se apenas objeto de antiquário. Como mais uma vez nos mostra Ricardo Silva:

⁴¹ Para uma revisão acurada da literatura crítica direcionada ao método e a obra de Skinner, ver Silva (2010; 2017). Para artigos de alguns dos mais proeminentes críticos e uma longa argumentação de defesa do autor, ver James Tully (1989).

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).

Ao recepcionar o argumento dos críticos, Skinner abandonou a objeção radical ao emprego das ideias do passado no esclarecimento e nas alternativas de reformulação dos problemas do presente. Talvez o exemplo mais claro dessa mudança esteja expresso na “reconstrução realizada pelo próprio Skinner da teoria neorromana da liberdade, presente sobretudo em *A liberdade antes do liberalismo* (1999)” (SILVA, 2017, p. 160). Tal reconstrução deve-se, em grande parte, ao estudo que o historiador inglês fez do pensamento político de Nicolau Maquiavel, particularmente sua concepção de liberdade oriunda do conflito entre os “humores” dos grandes e do povo; e a ideia de que é ao povo que se deve confiar a guarda da liberdade. Ainda segundo Ricardo Silva, foi nessa obra que Skinner elevou o patamar de sua pesquisa sobre a tradição republicana outrora já esboçada em *As Fundações*.

Durante as décadas de 1980 e 1990 o historiador inglês realizou uma série de estudos sobre Maquiavel e a liberdade republicana sugerindo, desde então, uma alternativa à dicotomia dominante na teoria política normativa do final do século vinte entre liberais e comunitaristas que, nos termos de Isaiah Berlin, se traduz pela oposição entre liberdade positiva e negativa. Skinner considera essa dicotomia simplista e sugere uma terceira perspectiva para o debate: “o ideal republicano de liberdade”, uma espécie de revitalização do republicanismo clássico atribuído por ele principalmente à figura de Maquiavel, mas também aos republicanos ingleses do século XVII, que fracassaram no embate contra os argumentos hobbesianos dos quais posteriormente os liberais se apropriariam⁴². Novamente nas palavras de Silva:

Skinner esclarece que embora a liberdade republicana defina-se em termos negativos – a ausência de impedimentos às escolhas individuais –, ela difere da concepção liberal em dois importantes aspectos: não compreende a lei como uma necessária restrição à liberdade e considera a participação política dos cidadãos como instrumento indispensável, à luz das lições da história, para a defesa das liberdades individuais (SILVA, 2017, p. 161).

Através de um intenso diálogo com o filósofo político Phillip Pettit, Skinner define que, “ser livre” na concepção republicana significa “não ser dominado”. Em esforço conjunto com Pettit, Skinner teria encontrado uma “terceira concepção de liberdade” que se pode definir

⁴² Como é o caso de Milton e Harrington (Silva, 2017, p. 161).

“como ausência de poder arbitrário” (Skinner apud Silva, 2017, p. 162) e a partir dessa inflexão, suas convicções sobre a impossibilidade de pensar os problemas do presente com apoio das ideias do passado foi gradativamente substituída pelo esforço de convergir história e filosofia no âmbito da teoria política.

Mais recentemente, Skinner modificou outra vez sua definição sobre a natureza do ofício de sua historiografia, indicando que para além de contextualizar as ideias a fim de escavar o pensamento do passado, suas produções visam formular uma espécie de “genealogia” que possibilita a identificação do “processo que resultou nos usos contemporâneos de tal conceito”. O historiador inglês recorre a Nietzsche para afirmar que só se pode definir aquilo que não tem história, pois os conceitos são essencialmente contestáveis e o significado atribuído a eles em determinada época e local são, em larga medida, reflexos da contingência (Ibidem, p. 165-167). Na sessão seguinte, procuro demonstrar como Skinner, ao longo de sua trajetória, atenuou o historicismo radical esboçado no final dos anos 1970 quando estrategicamente ele procurou se inserir no debate americano da teoria política. No entanto, ele não abandonou suas prescrições metodológicas iniciais. Já nos anos 2000, em uma série de entrevistas Skinner deixa claro seu entendimento sobre o ofício do historiador das ideias: “todo historiador tende para um relativismo suave” (Pallares-Burke, 2002, 533)⁴³.

3.2.1. O contextualismo linguístico

Para compreendermos mais detalhadamente as prescrições metodológicas que compõem o contextualismo proposto por Skinner, é imprescindível que estejamos familiarizados com uma significativa agenda de estudos que se intensificou nas ciências sociais a partir da segunda metade do século XX, caracterizada pelo autor como “crítica pós-empirista”. Essa desconfiança para com as convicções objetivistas dos estudos “positivistas” ou “naturalistas” nas ciências sociais já estava presente em *Meaning and Understanding* (1969), quando Skinner se apropria das abstrações de Wittgenstein e Austin para implodir as interpretações materialistas da história das ideias, ainda que naquela altura seu foco estivesse na crítica aos textualistas. Mas, é a partir do contato com pensadores como Clifford Geertz e Thomas Kuhn durante sua passagem pelo Instituto de Estudos Avançados de Princeton entre 1976 e 1979, que tal abordagem adquire contornos mais claros na obra do historiador inglês.

⁴³ Ver a esclarecedora entrevista com Pallares-Burke (2002, p. 491-542)

A filiação de Skinner ao que podemos chamar de “virada interpretativa” nas Ciências Sociais serve, inclusive, como recurso para responder aos críticos que, após a publicação de *Meaning*, o acusaram paradoxalmente de objetivista e até mesmo de positivista⁴⁴. Não sem motivos o historiador elege este tema para abrir a coletânea de artigos intitulada “Visions of Politics, vol. 1 - Regarding Method” (2002), uma espécie de reedição final dos principais artigos metodológicos produzidos ao longo de sua extensa carreira⁴⁵. Ao analisar criticamente as diretrizes metodológicas de Sir Geoffrey Elton, Skinner reflete sobre a natureza do ofício historiográfico e rejeita categoricamente a ideia de que sua tarefa se baseia na “acumulação de todos os fatos acerca de um dado problema para depois os relatarmos da forma mais objetiva possível” (SKINNER, 2005, p. 2).

De acordo com o argumento de Skinner, o historiador não é capaz de extrair verdades a partir da coleta de dados empíricos, uma vez que “as explicações históricas são, antes de tudo, explicações”, ou seja, interpretações que partem de uma perspectiva singular e, em última análise, “o que se pode considerar como sendo uma explicação é inevitavelmente uma questão filosófica” (Ibidem, p. 16). Skinner discorda de Elton na medida em que este afirma que o verdadeiro historiador deve ser “servo das suas fontes”, e nega a possibilidade de que ao desempenhar seu ofício ele possa distanciar-se de suas opiniões e interesses prévios de tal modo que “não imponha às fontes as questões que levanta”. Para Skinner, é preciso reconhecer que ao avançar em determinada análise historiográfica o que fazemos é

[...] apresentar apenas *uma* interpretação. As observações que daí resultam podem constituir um modelo mais completo, mas, ainda assim, incapaz de incluir tudo. Nesse sentido, estará sujeito a reinterpretações assentes em fatos novos, entretanto descobertos, assim como a novas interpretações dos fatos já conhecidos, cuja relevância é passível de suscitar outras análises (Ibidem, p. 24).

Ao que tudo indica esta passagem figura-se em concordância com uma perspectiva epistemológica de cunho relativista fortemente difundida na filosofia ocidental da modernidade tardia desde que um fragmento póstumo de Nietzsche foi reduzido à máxima: “não há fatos, apenas interpretações”, e amplamente desenvolvida por filósofos franceses como Michel Foucault e Jacques Derrida. No entanto, embora Skinner se autoproclame um “relativista suave” e não negue sua dívida intelectual para com alguns dos insights de Nietzsche e Foucault, ele é

⁴⁴ Seidman (1983), Femia (1988) e Keane (1988).

⁴⁵ Por se tratar de uma reformulação madura de seus pressupostos metodológicos, tomo esta coletânea, traduzida para o português em 2005, como texto-base para a presente seção.

enfático ao afirmar que algum tipo de acordo sobre o que denominamos “racionalidade” é indispensável para a boa prática historiográfica.

Procurando refutar as argumentações dos partidários do radicalismo - tanto de matriz objetivista, quanto relativista, Skinner discute a relação entre racionalidade e verdade na investigação e explicação das crenças ideológicas do passado, assumindo como ponto de partida para a discussão aquela que ele elenca como questão central elaborada por Charles Taylor: “saber se, como historiadores, podemos ou devemos evitar perguntar a nós próprios se estaremos ou não a sancionar as crenças que tentamos explicar” (SKINNER, 2005, p. 42). Na leitura de Skinner, enquanto Taylor hesita em responder à questão de maneira precisa - apesar de indicar que é provavelmente impossível “deixar a verdade entre parênteses” (TAYLOR apud SKINNER, 2005, p. 43), diversos filósofos anglófonos afirmam com clareza a necessidade de pressupor que as crenças dos povos estudados são verdadeiras. Para o professor de Cambridge, nada é mais prejudicial para a boa explicação social do que introduzir o problema da verdade. Devemos, portanto, nos limitar a pressupor certa racionalidade nas crenças proferidas pelos autores do passado. E segue argumentando que:

Tendo feito referência ao conceito de racionalidade, é importante sublinhar que para esse termo tão estafado não possui nenhuma definição grandiosa e meticulosa. Quando falo de agentes que possuem crenças racionais, pretendo apenas dizer que suas crenças (aquilo que consideram verdadeiro) serão provavelmente para eles as crenças mais adequadas tendo em conta as circunstâncias em que se encontravam (Ibidem, p. 45).

Ao lidar com esta questão Skinner admite ter relativizado a ideia de “considerar verdadeira” uma dada crença, no entanto, nega ter apoiado qualquer tipo de relativismo conceitual. Em outras palavras, o fato de que certas crenças tidas como racionais no passado se apresentam hoje como irracionais, não nos obriga a supor que “a própria verdade varia da mesma maneira” (Ibidem, p. 74). Por outro lado, é preciso evitar os perigos daquilo que Skinner denominou “imperialismo conceitual”, caso contrário, estaremos “apenas a contaminar as nossas explicações sociais com os nossos padrões culturais de racionalidade”, sendo que a melhor forma para evitar esse risco é levando em conta o contexto cultural no qual os argumentos se inserem. Skinner insiste que para analisarmos as ideias políticas do passado de maneira rigorosa, precisamos nos concentrar no significado histórico destas ideias, e não na sua validade enquanto verdade filosófica.

Se assumirmos que em cada contexto histórico prevalece um conjunto de normas epistêmicas, basta que o agente as considere para que possa supor a veracidade de suas crenças. Racionalidade, na argumentação de Skinner, significa um ato de coerência entre as crenças do

agente e as convenções epistêmicas de um dado contexto. De modo que, ao assumirmos este pressuposto, possamos investigar as condições que sustentam as crenças quando estas se apresentam como racionais. E, quando nos parecerem irracionais, possamos “analisar os diferentes tipos de condições que podem ter inibido ou impedido o agente de professar as normas de raciocínio e argumentação aceites ou, ainda, que talvez tenham dado motivos ao agente para transgredi-las” (Ibidem, p. 49). É importante sublinhar esta última possibilidade, pois de acordo com a ênfase que Skinner deposita na dimensão ilocucionária do significado, o autor está sempre a fazer algo quando escreve, portanto, é preciso considerar que ao profetizar uma crença vista como irracional em determinado contexto, é possível que o agente o faça com o intuito de transgredir as convenções linguísticas e ideológicas vigentes. Ou, de maneira estratégica, faça uso dessa transgressão como recurso retórico para sustentar seu argumento inovador.

Nesta altura deve estar claro que a definição de racionalidade defendida por Skinner não possui uma conotação universalista. Visto que não dispomos de padrões externos ao contexto que nos possibilitam apreender normas universais que definam de maneira objetiva quais sistemas de crenças são ou não racionais, qualquer tentativa de defini-las de tal maneira configura, para Skinner, um preconceito anacrônico do interprete que impõe os padrões epistêmicos de seu tempo à outras culturas e contextos. Devemos, portanto, “revestir a afirmação particular da crença em que estamos interessados com um contexto intelectual que lhe sirva de suporte” (SKINNER, 2005, p. 60). Para tanto, a análise historiográfica não deve se restringir a decifrar as “verdades” contidas nas obras canônicas de determinado período histórico, é preciso confrontá-las com outros escritos contemporâneos de autores “esquecidos”, muitas vezes, vistos como irrelevantes e triviais. Devemos adotar uma abordagem holística que dê conta de investigar este contexto linguístico expandido para além do cânone, “integrando uma rede de crenças no interior da qual os vários componentes individuais se apoiam mutuamente” (Ibidem, p. 62). Skinner resume bem seu argumento nesta passagem de *O significado social* e a *Explicação da Ação Social*:

O preceito consiste num pensamento holístico e, por isso mesmo, numa perspectiva que deve começar por focar, não a ação particular que estamos a explicar, mas as convenções atribuídas à prática dessas ações no respectivo contexto social relevante. Aquilo que pode ser considerado convencional não remete apenas para a ação que é praticada de acordo com uma convenção que é conscientemente respeitada. O seu sentido relevante inclui uma noção mais alargada de compreensão das assunções e expectativas de determinada cultura. Não devemos começar por recuperar os motivos do ator estudando o contexto das regras sociais, mas antes tentando descodificar as

suas intenções, situando a sua ação dentro dessa estrutura mais vasta de valores e práticas. (SKINNER, 2005, p. 199)

O preceito acima exposto é radicalmente contrário as abordagens “textualistas” que conferem à prática de ler e reler os textos canônicos a melhor maneira para a compreensão dos seus significados. Skinner propõe um “ponto intermediário” entre a exegese textual que rejeita explicações causais, e as explicações causais que buscam nas intenções e nas convenções a própria causa das ações. Para ele, da mesma forma que podemos encontrar explicações causais para as ações humanas, também é possível encontrar explicações que são irreduzíveis a forma causal. De modo que a compreensão do significado histórico do texto analisado – entendido aqui como ação social - não se limita a sua análise exegética apartada do contexto, nem, tão pouco, depende da adoção de nenhum tipo de determinismo social (Ibidem, p. 201).

Skinner admite que a abordagem historiográfica por ele proposta incide em alguns impasses, sendo dois deles os mais relevantes: a impossibilidade de traduzir em nossos termos os conceitos presentes nos contextos linguísticos de outrora; e a dificuldade intransponível de explicar crenças contraditórias⁴⁶. No entanto, pra ele essas limitações não estão condicionadas à insuficiência de seu método, Skinner rechaça a “visão excessivamente otimista acerca daquilo que somos capazes de resgatar do passado” e resume sua pretensão - bastante próxima daquela aspirada por Strauss - da seguinte maneira:

[...] que o trabalho do historiador seja concebido como uma tentativa no sentido de pensar, tanto quanto possível, como os nossos antepassados pensavam e olhar para as coisas da forma com o eles olhavam. Tal exige que recuperemos os conceitos que eles utilizavam, as distinções que estabeleciam, e as cadeias de raciocínio que seguiam nas suas tentativas de conferir sentido ao mundo deles (SKINNER, 2005, p. 68).

Sua postura moderada em relação aos limites autoimpostos pela análise historiográfica o levou a adotar outra distinção importante na defesa de seu método. Trilhando o caminho do meio entre duas abordagens aparentemente incompatíveis, a metodologia skinneriana propõe que façamos uma distinção entre “motivos” e “intenções”. Pois, se por um lado o historiador inglês é cético sobre a possibilidade romântica de “entrarmos na mente do autor” e, a partir de

⁴⁶ “A minha intenção é apenas defender que, caso o historiador encontre realmente um povo que não tem qualquer problema em afirmar e negar as mesmas proposições, não será possível relatar aquilo que acreditavam. Nem tão pouco pretendo negar que os historiadores possam deparar-se com formas anormais de discurso nas quais a lei da não-contradição é deliberadamente desprezada. Defendo apenas que tais formas de discurso são anormais, e parasitas das formas reconhecíveis, isto se quisermos compreender a comunidade linguística em que elas surgiram. Não rejeito também que os agentes empenhados num discurso normal possam apresentar uma série de crenças acerca das suas crenças que, estritamente falando, revelam inconsistências. Considero apenas que um historiador será incapaz de apreender o conteúdo de crenças que sejam contraditórias entre si mesmas” (SKINNER, 2005, p. 79).

um escrutínio biográfico, recuperarmos seus motivos e intenções. Na outra ponta, Skinner recusa igualmente o radicalismo relativista daqueles que profetizam sentenças como “a morte do autor” e atestam que a própria ideia de interpretação textual é um erro, de modo que a explicação dos significados dos textos deva adquirir autonomia em relação às intenções do seu autor, ou, de maneira ainda mais radical, a própria busca pelo significado se torna irrelevante, visto que as palavras não possuiriam um significado fixo⁴⁷.

Conforme nos esclarece Ricardo Silva, Skinner distingue três diferentes sentidos para o termo “significado”. O primeiro refere-se ao significado que as palavras e sentenças adquirem no interior de determinada obra. O segundo está atrelado com a recepção da obra, ou seja, aquilo que o texto em questão significa para o intérprete. Por fim, o terceiro, e mais importante para a abordagem historiográfica, diz respeito ao que o autor pretendia significar com aquilo que escreveu. Ora, se os enunciados são sempre atos performáticos em que o autor, inserido em um debate, está a efetuar uma ação - seja para legitimar ou deslegitimar uma crença ideológica, recuperar a intenção do autor é o mesmo que recuperar o significado histórico de sua obra (SILVA, 2010, p. 307-9). Mas, qual o procedimento hermenêutico capaz de recuperar o significado histórico do texto, ou seja, capaz de recuperar as intenções do autor ao realizar seus atos discursivos? A resposta encontrada por Skinner o levou a reformular a própria equação entre significado histórico e recuperação intencional.

Skinner toma como ponto de partida a noção proposta por Wittgenstein (1958) de que, se quisermos compreender determinado enunciado, não devemos nos concentrar apenas no significado das palavras, mas, sobretudo, na forma como o agente se utiliza destas palavras quando se insere num “jogo de linguagem” contextual. Isto é, apreender o sentido dos termos não é suficiente para compreender o ato discursivo, é preciso captar a “dimensão ilocucionária do discurso”, como sugeriu J. L. Austin que, ao desenvolver as ideias de Wittgenstein, afirmou que “as palavras também são ações” (1980, p. 94-99). Compreender a dimensão ilocucionária, ou seja, o uso que o agente faz das palavras, é compreender a ação que o agente pretende realizar ao utilizá-las. Como observa Skinner, não são raras as vezes em que o significado superficial de uma proposição está em desacordo com a intenção do seu autor⁴⁸. Quando se trata da análise

⁴⁷ Barthes (1979). Ver também, Foucault (1979) e Derrida (1976). Comparar com Skinner (2005, p. 128). Entendo que há, aqui, uma suavização do historicismo radical defendido por Skinner quatro décadas antes em *Meaning and Understanding*.

⁴⁸ Skinner ilustra esta afirmação usando como exemplo a declaração de Daniel Defoe (1965, p. 96), quando o autor escreve de forma clara que, quando há dissensão religiosa, devemos considerá-la uma ofensa capital e, portanto, perseguir os dissidentes. Mas esta proposição é feita, segundo Skinner, de maneira irônica, com o intuito de

historiográfica, este procedimento se complexifica ainda mais, pois não sendo o interprete o “leitor-alvo” daquele enunciado, é possível que lhe escape o conhecimento sobre as convenções linguísticas e as crenças tacitamente aceitas no contexto analisado. Dito isso, torna-se compreensível a ênfase atribuída por Skinner na recuperação dos contextos linguísticos. Uma vez que as afirmações contidas no texto analisado, esclarece ele,

[...] não podem ser vistas apenas como uma série de proposições; devem ser vistas, ao mesmo tempo, como argumentos. Mas argumentar é sempre argumentar a favor ou contra uma certa posição, um certo ponto de vista ou uma certa ação. Consequentemente, se quisermos compreender essas afirmações, teremos de encontrar formas de identificar a natureza precisa da intervenção corporizada pelo ato de a apresentarmos numa afirmação (SKINNER, 2005, p. 162).

Ao focar no contexto linguístico em que determinada afirmação foi proferida, aumentam as chances do historiador de compreender a natureza daquilo que o autor interpretado quis significar com sua afirmação. Contudo, seu objeto é um texto histórico, o que transforma a questão de saber se o significado pretendido pelo autor foi verdadeiramente apreendido um enorme desafio. O historiador não é capaz de conversar com os mortos⁴⁹, embora disso não se depreenda que não é possível, ao menos em partes, recuperar suas *intenções*. O que o historiador almeja compreender sobre o conteúdo de um texto histórico depende daquilo que ele consegue recuperar a respeito do que o autor “estava fazendo” quando escreveu tal obra. Caso o historiador não leve a cabo esse “ato de reconstituição [do contexto linguístico], a dimensão da compreensão fica arredada” (SKINNER, 2005, p. 159).

A proposta skinneriana para recuperar as intenções autorais não deriva do exercício empático de se colocar no lugar do agente e pensar como ele, mas isso não o força a abandonar o “autor” enquanto categoria de análise⁵⁰. Mesmo estando ligadas aos motivos e crenças, as intenções do autor devem ser inferidas a partir daquilo que é “publicamente apreensível” nos seus escritos e nos dos pares com os quais debateu. Mas, se trata sempre de inferir uma interpretação, nunca de postulá-la como definitivamente verdadeira. O método, assim como a própria interpretação que dele depreende, deve estar em constante aperfeiçoamento na direção da melhor compreensão.

Diferentemente da abordagem textualista a proposta de Skinner se concentra antes “no discurso que é típico de sua época”, do que estritamente na obra do autor analisado. Um texto

ridicularizar tal postura. Disso decorre o fato de que devemos estar atentos ao contexto do enunciado para então extrairmos dele o significado histórico correto, aquilo que o autor pretendia significar com o que disse. Neste caso, ironizar uma atitude.

⁴⁹ (STROUT, 1992 apud SKINNER, 2005, p. 169).

⁵⁰ Conforme sugere Roland Barthes (1979)

reflete sempre um argumento a favor ou contra uma opinião vigente no debate intelectual de determinado momento histórico. É por este motivo que a análise intertextual e o cotejamento de ideias em debate se tornam imprescindíveis (Ibidem, p. 165-7). A consequência lógica é, a princípio, que a metodologia skinneriana estaria limitada a analisar um período temporal de curta duração. No entanto, Skinner recorre a Pocock para justificar que “os problemas a que os autores procuram dar resposta podem ter sido colocados num período remoto, até mesmo numa cultura totalmente distinta”, sendo “talvez necessário levarmos a cabo uma investigação histórica minuciosa e de grande alcance temporal” (Ibidem, p. 163). Investigação essa que o próprio Skinner realizou ao analisar três séculos de história das ideias políticas em *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (1978).

A ênfase na recuperação das intenções do autor a partir da compreensão dos seus atos discursivos gerou grande incomodo nos críticos do método proposto por Skinner. Levando-os a argumentar que o que podemos esperar deste tipo de análise é somente o registro de superficialidades pouco úteis sobre a obra interpretada. Em resposta, Skinner afirma que a relevância de sua metodologia “reside no fato de nos permitir exercer uma vigilância maior perante os nossos preconceitos e os nossos sistemas de crenças”. Permite, ainda, “nos vermos a nós próprios como mais uma tribo entre outras”, para que possamos “apresentar uma tolerância maior quando confrontados com elementos culturalmente diversos dos nossos”, expandindo horizontes, ao invés de alimentar preconceitos (SKINNER, 2005, p. 176). Em tom encorajador, Skinner insiste que este exercício de autocrítica tem o poder de tornar questionáveis as leis e crenças que assumimos de forma convencional, o que por sua vez, nos levaria a rechaçar a manutenção de ideias que apesar de nos parecerem familiares, podem facilmente degenerar em “ideologias assumidas de forma não crítica”. Endossando uma sociedade aberta e plural, Skinner “afirma que nossa época é muito reacionária” e nega que seus argumentos sejam “apenas uma outra forma de proclamar a relatividade de todos os valores e, assim, de nos despojar de quaisquer valores” (Ibidem, p. 178).

O fato é que as críticas ao procedimento que assimila o significado histórico dos textos com as intenções do autor o levaram a reformular suas teses originais ao ponto de Skinner declarar a seguinte sentença: “longe de mim supor que os significados dos textos podem ser identificados com as intenções dos seus autores” (SKINNER, 2005, p. 160). Não se trata de condenar a evidente contradição entre a citação acima e as declarações feitas pelo autor no começo de sua carreira, apenas reconhecer que ao procurar adequar seus argumentos às críticas,

ele expôs sua honestidade intelectual. Sendo, portanto, “forçado” a admitir que seu método historiográfico está mais preocupado com o significado das intenções pretendidas pelo autor com seu próprio texto, que propriamente com o “significado histórico” do texto em questão. Como nos esclarece Ricardo Silva, Skinner refaz a equação anteriormente exposta:

Difícil não perceber, à luz dos primeiros ensaios metodológicos do autor, o evidente recuo presente nas formulações acima. É verdade que elas encontram certo respaldo em alguns de seus textos anteriores, já destinados a contra-atacar os anti-intencionalistas. Lembremo-nos de sua distinção entre os diferentes tipos de significados (meaning 1, meaning 2, e meaning 3) passíveis de serem atribuídos a determinado enunciado. Contudo, se anteriormente Skinner falava de uma “equivalência” entre o significado histórico (meaning 3) de um enunciado e a intenção ilocucionária do autor, prefere agora ficar apenas com o ponto de que sua “preocupação principal tem sido não com significado, mas, antes, com a performance de atos ilocucionários” (SILVA, 2010, p. 320).

Diante do ponto de virada proporcionado pelas críticas endereçadas ao seu método Skinner procurou os meios possíveis para manter a coerência dos seus argumentos originais e, paulatinamente, passou a preocupar-se cada vez mais com os elementos retóricos que compõem o debate contextual; e com as mudanças conceituais provocadas pelos usos retóricos da linguagem. Seu ponto é que, pelo menos em alguns casos, a interpretação histórica acurada não pode prescindir da recuperação das intenções autorais. Este é o caso, por exemplo, quando tratamos de textos carregados de elementos retóricos como a ironia (SILVA, 2010, p. 320). Antes de passarmos para as considerações finais do capítulo, é necessário avaliar as implicações desta guinada retórica no interior de sua obra.

Ao se apropriar do conceito de “legitimidade” proposto por Max Weber⁵¹, Skinner sugere que há casos em que o autor precisa recorrer a princípios morais - entendidos aqui como ideologias pelas quais as pessoas dizem guiar suas vidas - para legitimar argumentos convencionalmente vistos com desconfiança⁵². Compreender a dinâmica de tais procedimentos retóricos no âmbito do debate público, afirma o historiador de Cambridge, é uma dimensão fundamental de qualquer análise que pretende identificar as mudanças conceituais e, conseqüentemente, sociais, que ocorrem na história das ideias. Nestes casos, os “ideólogos inovadores” (outra terminologia weberiana), mergulham numa difícil tarefa retórica com o intuito de que suas palavras adquiram os efeitos perlocutórios necessários para “incitar, persuadir ou convencer os seus ouvintes ou os seus leitores a adotarem um novo ponto de vista”

⁵¹ Para uma interpretação que aproxima a metodologia proposta por Skinner com os insights de Weber, ver Palonen (2003).

⁵² Da mesma forma, aqueles que pretendem manter a legitimidade de determinada convenção, agem de maneira análoga ao sustentar seus argumentos por meio de princípios morais. As intenções autorais, ao fim e ao cabo, estão sempre envolvidas na tarefa de legitimar *ou* deslegitimar ideias e instituições.

(SKINNER, 2005, p. 208). Mas, por mais revolucionária que sejam suas pretensões na direção de alterar a identidade moral ou ideológica de uma sociedade, o autor só consegue levar a cabo sua intenção agindo por meio dos dispositivos linguísticos disponíveis no seu contexto.

O sucesso do convencimento retórico depende, não da produção de neologismos, mas da aplicação consciente de termos usualmente aceitos pela moral dominante, na direção de legitimar um modo de vida questionado por esta mesma moral. Ou seja, o léxico cultural dado limita a capacidade que os autores têm de “alagar a aplicação dos termos já existentes indefinidamente” (Ibidem, p. 216) para, então, legitimar seu comportamento. Skinner exemplifica sua tese utilizando-se mais uma vez de Max Weber, quando em *A Ética Protestante e o espírito Capitalista*, este nos mostra como os primeiros capitalistas, através de um truque retórico, se apropriaram do vocabulário religioso para legitimar ações outrora incompatíveis com os preceitos morais instituídos pelo protestantismo (Ibidem, p. 210-220).

Nos capítulos finais de “Visões da Política: Sobre os Métodos Históricos, Skinner procura responder a seguinte pergunta: “O que é que podemos esperar aprender a respeito dos processos de inovação e legitimação social com o estudo das palavras-chave que utilizamos para descrever e avaliar o mundo social?” (Ibidem, p. 221). Skinner conclui que com esse tipo de investigação é possível alcançar três formas de conhecimento: 1) “sobre as teorias e convicções sociais em mutação”; 2) “sobre a conscientização e as percepções sociais em mudança”; 3) “sobre os valores e atitudes sociais em mutação” (Ibidem, p. 240). De tal maneira que a linguagem analisada não se apresenta como um espelho da realidade, mas antes como um fator determinante desta. Na letra do historiador, seu argumento quase paradoxal,

[...] defende que as diferentes transformações passíveis de serem registradas não serão, em sentido estrito, mudanças de conceito. Serão transformações nas aplicações dos termos através dos quais exprimimos os nossos conceitos (Ibidem, p. 250.)

Nesta perspectiva retórica das mudanças “conceituais”, ou melhor, “sociais”, o que muda inicialmente são as atitudes dos atores em relação aos usos de termos-chave. Ou seja, os mesmos termos, carregados dos mesmos significados, passam a ser aplicados em novas circunstâncias a fim de legitimar novas práticas e novas visões de mundo. Apenas num segundo momento, quando o contexto das convenções linguísticas já se alterou, é que o conceito pode adquirir um novo significado. Contudo, a atenção de Skinner está voltada para a “importância radical da contingência na história do pensamento” (SKINNER, 2005, p. 246). Diferentemente da abordagem proposta por Reinhardt Koselleck, a mudança conceitual que interessa Skinner não é aquela de longo prazo e lenta duração, mas de caráter retórico. Quando o agente, de

maneira súbita persuade sua audiência para alterar as crenças que normatizam suas vidas, defende uma argumentação empregando termos-chave que comumente são utilizados para defender a crença oposta àquela pretendida por ele.

Esta perspectiva focada na dimensão retórica dos escritos do passado definiu o historicismo skinneriano e o levou, primeiramente, a rechaçar as abordagens que defendem a possibilidade de falarmos num “vocabulário da política e da moral” comum a diferentes períodos históricos. E, na sequência, de maneira ainda mais enfática, a negar a existência de ideias fixas e universais com as quais o historiador supostamente se depara ao superar o contexto histórico de crenças e convenções.

3.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Com alguma dificuldade, espero ter cumprido modestamente o objetivo de apresentar os contrastes e os pontos em comum entre as abordagens que aqui me dediquei a analisar. Procurei demonstrar a enorme diferença entre o que Strauss e Skinner entendem por Filosofia Política. Por um lado, Strauss faz questão de distinguir a Filosofia Política do pensamento político, este último intimamente conectado com as convenções linguísticas e as ideologias disponíveis em dado contexto histórico. Para Strauss, os filósofos genuínos, as “grandes mentes do passado” constituem uma classe a parte que dialoga com os seus semelhantes de maneira trans-histórica e supera as convenções do contexto no qual se insere. Já Skinner, conforme creio, não faz uma distinção entre pensamento político e Filosofia Política. Para ele, as ideias político-filosóficas são sempre ideias em contexto, que procuram legitimar ou deslegitimar uma determinada ideologia disponível no debate de determinada época. Ou seja, há sempre uma disputa retórica em torno das ideias políticas, e o ofício do pensador político não é buscar a verdade ou a natureza sobre aquilo que ele se dedica a refletir, mas, sobretudo, vencer a disputa argumentativa convencendo sua audiência a respeito da legitimidade de suas ideias. Podemos resumir o contraste acima exposto em poucas palavras afirmando que: enquanto Strauss trata os poucos filósofos dignos desta alcunha como seres distintos, pertencentes à uma rara classe de pensadores extemporâneos - quase como super-homens nietzscheanos -, Skinner concebe-os como seres muito mais pedestres, envolvidos em disputas retóricas contextuais.

Contudo, a despeito desta brutal diferença que, conforme julgo, representa o ponto de maior distância entre as duas abordagens, é possível aferir algumas aproximações entre as reflexões de ambos os autores. Em aspectos mais triviais para o objeto aqui proposto, podemos

facilmente perceber que ambos convergem em suas críticas tanto as grandes narrativas históricas - teleológicas e metafísicas - quanto ao predomínio das abordagens positivistas na ciência política, que negam a importância da história do pensamento político para o campo da disciplina. Do mesmo modo, ambos denunciam o relativismo irrestrito e conferem à historiografia a capacidade, ainda que sempre limitada, de interpretar e compreender as ideias do passado tal qual foram concebidas por seus autores. Igualmente, ainda que para objetivos distintos, ambas as abordagens conferem papel de destaque aos elementos da retórica, às intenções do autor⁵³ e à relevância de conhecer a audiência para a qual as obras interpretadas foram endereçadas.

Tendo em mente as proposições straussianas sobre a leitura esotérica, diversos autores como John Pocock (1975), John Gunnell (1981) e, conforme observamos, o próprio Quentin Skinner, acusaram Strauss de propor um método arbitrário, que pretensiosamente se coloca além do debate e da falsificação. No entanto, nos parece que Strauss defende sua abordagem apenas como um tipo de disposição ou perspectiva despida dos preconceitos historicistas do nosso tempo, e atenta ao que ele considera uma nobre e peculiar retórica compartilhada pela seleta classe de filósofos pré-iluministas. Em uma troca de cartas com Gadamer, Strauss admite que sua proposta hermenêutica, assim como todos os outros métodos interpretativos, não é consensual, e que suas hipóteses são impossíveis de se provarem definitivamente verdadeiras⁵⁴. A interpretação de uma passagem esotérica, sendo ela contraditória ou irônica, poderá sempre ser desacreditada com base em outra passagem do mesmo texto. Mas, se devemos nos ater aos elementos retóricos da escrita oblíqua, dentre os quais figuram a ironia e a contradição aparente, por que não deveríamos levar a sério, também, a possibilidade do esoterismo?

Como vimos, Quentin Skinner, em 1969, acusou Strauss de produzir mitologias anacrônicas com suas interpretações. Naquela altura, Skinner negou a ideia - tão cara para Strauss, de que existem problemas perenes e afirmou que 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 seu contexto específico de enunciação. Para o jovem Skinner, “em vez de nos preocuparmos com as lições da história das ideias, faríamos melhor em aprender a pensar por nós mesmos” (2005, p.125). Contudo, Strauss nunca defendeu a ideia

⁵³ Strauss não deixou de considerar a importância do contexto (ocasião) e do debate linguístico (audiência). Ao interpretar a obra de Locke, Strauss sugere - talvez tendo John Austin em conta - que “escrever é agir” (STRAUSS, 1965, p. 207).

⁵⁴ As correspondências entre Strauss e Gadamer ocorreram em 1971 e estão publicadas em *The Independent Journal of Philosophy* (1978).

de que devemos de maneira irrefletida extrair dos escritos filosóficos do passado verdades intemporais que sirvam como panaceia para solucionar nossos problemas contemporâneos. Sua intenção ao retornar a filosofia política clássica e ao esoterismo, não é encontrar verdades universais, mas tomar consciência dos problemas trans-históricos e observar as alternativas que os clássicos encontraram para tais problemas, ou seja, entender os autores como eles próprios se entendiam e, com isso, compreender nossa própria situação atual. Como Strauss afirma em *City and Man*:

Não podemos esperar que uma nova compreensão da filosofia política clássica nos forneça receitas para o uso atual. Pois o sucesso relativo da filosofia política moderna trouxe à existência um tipo de sociedade que é desconhecida dos clássicos, um tipo de sociedade para a qual os princípios clássicos declarados e elaborados pelos clássicos não são imediatamente aplicáveis. Só nós que vivemos hoje podemos encontrar uma solução para os problemas de hoje. Mas uma compreensão adequada dos princípios elaborados pelos clássicos pode ser o ponto de partida indispensável para uma análise adequada, a ser realizada por nós, da sociedade atual em seu caráter peculiar, e para a aplicação sábia, a ser realizada por nós desses princípios às nossas tarefas (STRAUSS, 1964, p. 11-12).

Nesse sentido, a leitura esotérica serve como ferramenta para compreensão do texto filosófico ao considerar seu caráter retórico - ou dramático - e buscar a verdadeira intenção do autor por de trás da narrativa literária apresentada em concordância com o senso comum do contexto no qual a obra se insere. Para Strauss, a filosofia - ou ciência, deve partir da opinião estabelecida para que, então, possa ascender ao conhecimento genuíno. Mais do que assumir a posição de um metodólogo ou de um hermeneuta do texto filosófico, a intenção de Strauss parece ser a de alertar para a existência de um tipo particular de escrita que foi esquecido pelos modernos a partir do iluminismo. Ao redescobrir a escrita esotérica, Strauss propõe não apenas que a consideremos em nossas interpretações históricas, mas também que a recuperemos como um antídoto contra os ataques do espírito dogmático e ao mesmo tempo relativista e niilista, que domina as ciências sociais e a educação liberal contemporânea. E que em grande medida é responsável pela crise de nosso tempo. Não se trata de um método estanque, cada autor esotérico usa um determinado arcabouço de técnicas que podem ou não ser compartilhadas com outros filósofos. Há certa cumplicidade de “classe” entre os adeptos dessa tradição, no entanto, é na interpretação particular da obra de cada autor que poderemos encontrar a essência de seu argumento e, assim, nos tornarmos igualmente cúmplices de sua arte. Para tanto, é preciso considerar o contexto histórico no qual cada obra foi escrita, bem como o projeto que se esconde nas intenções veladas de cada autor. A hipótese que procurei demonstrar é de que, embora preocupado com os problemas perenes da filosofia política e com o debate trans-histórico entre

os filósofos, Strauss não deve ser acusado de menosprezar o ambiente histórico e as crenças vigentes à época na qual o texto interpretado foi escrito. Ao contrário, para encontrar o significado esotérico de determinada obra, Strauss, ao que nos parece, parte do contexto no qual ela se insere.

Conforme vimos, Skinner suavizou seu historicismo radical durante o percurso de produção da sua extensa obra. As máximas críticas utilizadas no começo de sua carreira, especialmente em *Meaning and Understanding*, não encontram paralelo nos escritos e entrevistas mais recentes do autor. Em favor de um tipo de genealogia que procura nos despir dos preconceitos herdados pela contingência, o historiador inglês abandona a rejeição de que a pesquisa histórica pode e deve nos servir enquanto ferramenta para compreensão e resolução dos problemas contemporâneos. Rafael Major (2005), ao defender a opinião pouco convencional de que Strauss e Skinner apresentam mais pressupostos e proposições em comum do que se costuma acreditar, afirma que Strauss compreendeu melhor que Skinner as consequências do fazer historiográfico enquanto ferramenta para nos despir de nossos preconceitos:

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" (Skinner 1969a: 53) (MAJOR, 2005, p. 484).

Contudo, cinco anos antes da publicação do artigo de Major, Skinner foi questionado em uma entrevista com Pallares-Burke sobre sua insistência de que os estudos do passado, quando postos a serviço da resolução dos problemas do presente, constitui um erro moral. Sua resposta, uma vez mais, suaviza seu radicalismo historicista anterior:

Talvez eu tenha feito uma afirmação muito exagerada, mas o que quis dizer foi que, desde que comecei minha carreira de historiador, sempre procurei abordar o passado segundo o ponto de vista de seus participantes, em vez de tentar abordá-lo a partir de meu próprio ponto de vista. Ora, essa é uma posição muito diferente daquela que procura estudar o passado a fim de prover a atualidade com uma lista de textos com algo a nos oferecer. Fui, então, muitas vezes acusado de transformar o estudo da teoria política num empreendimento meramente antiquário. No entanto, devo dizer que jamais supus que não houvesse um propósito moral no que fazia. Ao contrário, acho que tentando reconstruir as teorias passadas nos seus próprios termos, tentando vê-las em tudo o que exatamente nos parece estranho e distante (mas também naquilo que

parece em continuidade conosco), nós podemos atingir uma compreensão mais rica de nossa herança intelectual e de nosso relacionamento com ela. O interesse moral do estudo do passado está, no meu entender, no reconhecimento de que muitos de nossos conceitos comuns foram anteriormente entendidos de um modo completamente diferente do nosso. É isso exatamente que constitui um desafio para nós: descobrir as razões, muitas vezes ideológicas, pelas quais algumas de nossas tradições se tornaram hegemônicas, enquanto outras foram desativadas. Este é, para mim, um modo de tentar enfrentar a difícil tarefa de ver além de nossas próprias ideologias. Sim, pois, como Gramsci muito bem apontou, uma característica de nossa condição é a de estarmos presos às ideologias hegemônicas de nossa época. (SKINNER APUD PALLARES-BURKE, 2002, p. 534-535)

No capítulo seguinte veremos como Skinner se vale desta afirmação para avaliar, a partir de sua interpretação sobre Maquiavel, como a noção de liberdade republicana foi *desativada* em favor da *hegemonia* liberal. O ideal de liberdade defendido pelo liberalismo moderno tem sua origem, segundo Skinner, no pensamento de Hobbes. Em suma, os hobbesianos venceram a disputa retórica contra Maquiavel e os republicanos ingleses. Com sua escavação da genealogia do triunfo do liberalismo sobre os argumentos republicanos de Maquiavel e outros, Skinner se propõe encontrar tesouros históricos que sirvam de insumo para a filosofia normativa neorrepublicana, especialmente a partir de sua parceria com o filósofo Phillip Pettit. Esse ponto de virada na obra skinneriana nos convida a refletir sobre a possibilidade de acomodar de maneira complementar as duas abordagens para história das ideias políticas que aqui procurei analisar. Por ora, deixemos uma questão para desenvolver nas conclusões finais deste trabalho: a atitude moral reivindicada por Skinner no trecho acima citado não é compatível à tarefa a qual se propõe Leo Strauss em sua obra? Antes de passarmos para essa reflexão, vejamos a partir de agora como as duas abordagens apresentadas neste capítulo operam na prática ao interpretarem a obra política de Nicolau Maquiavel.

4. MAQUIAVEL ENTRE OS ANTIGOS E OS MODERNOS

O teórico político mais célebre do renascimento italiano, Nicolau Maquiavel, exerceu enorme influência sobre o pensamento dos autores que aqui me proponho a analisar. Para Strauss, o florentino do século XV obteve papel de destaque no alvorecer da modernidade ao sugerir novos modos e ordens para o Político, dando origem a uma série de pensadores modernos que, apesar de formularem opiniões completamente distintas entre si, possuem um ponto em comum: a rejeição da filosofia política clássica. Para Skinner, Maquiavel é um autor-chave para compreendermos o contexto de sobrevivência dos valores republicanos. E suas reflexões sobre a liberdade representam uma alternativa viável à dicotomia entre liberais e comunitaristas. Dedico este capítulo a analisar como Strauss e Skinner operam com seus pressupostos filosóficos e sugestões metodológicas ao interpretarem a obra de Maquiavel.

4.1. A INTERPRETAÇÃO STRAUSSIANA, NOVOS MODOS E ORDENS NO ALVORECER DA MODERNIDADE.

Para compreendermos a reflexão straussiana sobre o pensamento de Maquiavel devemos considerar que seu objetivo não se limita à busca pela exatidão histórica. Strauss não ignora a dimensão contextual em sua interpretação, pelo contrário, as intenções práticas do florentino na ordem do dia e as audiências com as quais ele dialoga são contempladas pela sua análise. Porém, seu grande interesse por Maquiavel advém da posição que este ocupa, para Strauss, no alvorecer da modernidade, em especial do pensamento político e moral moderno. A isso se conectam uma série de grandes problemas fundamentais e perenes sobre a vida social e política ocidental tão caros para Strauss, como as tensões entre Filosofia e Cidade, “Atenas e Jerusalém”, Filosofia Clássica e Moderna e, como resultado delas, aquilo que ele denominou “crise do nosso tempo”.

No parágrafo que Strauss escolhe para abrir seu verbete sobre Maquiavel na coletânea *História da Filosofia Política*⁵⁵, ele questiona se sabemos o que é virtude, e apresenta, em duas

⁵⁵ STRAUSS e CROUSEY (2013 [1987]). A coletânea reúne dezenas de ensaios sobre os principais autores da filosofia ocidental e árabe, de Tucídides a Heidegger, passando por Maimônides, Alfarabi, Agostinho e Lutero. Strauss indica no prefácio da segunda edição que o objetivo do livro é introduzir a filosofia “aos estudantes universitários da área de ciência política”, apresentando-os “a importância dos ensinamentos dos grandes filósofos políticos”, que “reside não somente em seu aspecto histórico”, mas na sua relevância para compreensão das sociedades do presente e do passado. Para compreendê-las, advoga Strauss, é preciso “ser exposto a essas imorredouras perguntas e ser arrebatado por elas”. Toda a História da Filosofia se apresenta, em Strauss, como o insumo para a tomada de consciência dos problemas fundamentais.

ou três sentenças, as respostas da filosofia política clássica e da tradição cristã. Sócrates, diz Strauss, concluiu que o maior bem para o ser humano consiste em promover a virtude, ainda que jamais consigamos defini-la de forma satisfatória. Aristóteles, por sua vez, sugeriu que a magnanimidade é a maior das virtudes, e que o sentimento de vergonha não é adequado ao cidadão virtuoso, uma vez que apenas os jovens têm o direito de cometer erros, os homens maduros e educados, teria dito Aristóteles segundo Strauss, “fazem sempre o que é correto e adequado” (STRAUSS, 2013, p. 267). Na outra ponta da tradição ocidental o ensinamento cristão condena a magnanimidade, pois percebe o ser humano como indigno e exalta implicitamente o sentimento de vergonha, uma vez que apenas Deus pode ser chamado de santo. Strauss introduz, portanto, seu tema e seu objetivo ao analisar o pensamento de Maquiavel:

Não há santo deus para Aristóteles e os gregos em geral. Quem está certo, os gregos ou os judeus? Atenas ou Jerusalém? E como fazer para descobrir quem está certo? Não deveríamos admitir que a sabedoria humana seja incapaz de resolver esta questão e que toda resposta se baseia em um ato de fé? Mas não constitui esta a mais completa e definitiva façanha de Atenas? Pois uma filosofia baseada na fé já não é filosofia. Talvez seja esse conflito não resolvido que vem impedindo o pensamento ocidental de ter descanso. Talvez seja este conflito que está por trás de um tipo de pensamento que é filosófico, mas, na verdade, já não é mais grego: a filosofia moderna. É na tentativa de entender a filosofia moderna que nos deparamos com Maquiavel.

Entre as principais temáticas que acompanham Strauss em sua análise sobre a obra de Maquiavel está a pecha popular que o florentino recebeu de “professor do mal”. Strauss chama nossa atenção para o fato de que o nome de Maquiavel tenha sido apropriado, bem ou mal, para designar um tipo de política “guiada com exclusividade por questões de conveniência, que usa todos os meios, legais e ilegais, ferro ou veneno, para atingir sua meta – sendo esta o engrandecimento de um país ou pátria”, mas que, também, utiliza-se da pátria a serviço do interesse de políticos e partidos tirânicos⁵⁶. O fator que leva à identificação do nome de um autor do século XV com a verdade nua e crua sobre o Político – fenômeno tão antigo quanto as sociedades em si - se dá, para Strauss, pelo fato de ter sido ele o primeiro a expor essas verdades em seu próprio nome, tornando, assim, “publicamente defensável” este ríspido dado da realidade (STRAUSS, 2013, p. 268). Se os filósofos clássicos guardavam estas verdades apenas para os iniciados na vida filosófica, expressando-as na boca de personagem desacreditados ou dissimulando-as através da arte de escrever nas “entrelinhas”, Maquiavel abandona essa espécie de esoterismo que protege a cultura social, e se engaja numa campanha de propaganda e

⁵⁶ Em diversas passagens Strauss indica que Maquiavel se propôs a aconselhar, com a mesma disposição, republicas livres e governantes tiranos. Cf. (STRAUSS, 2013, p. 282; 2014, p. 4-5; 2015, p. 102-103, n. 54).

“esclarecimento”.⁵⁷ Mas, qual é, segundo Strauss, a campanha de propaganda na qual Maquiavel teria se engajado? Na presente seção procuro analisar em linhas gerais esta questão, bem como o modo como Strauss se utiliza de seu método para respondê-la.

Ao comentar o célebre capítulo XV d’*O Príncipe*, Strauss atesta que Maquiavel, frontalmente contrário a tradição clássica, não está preocupado em como os homens deveriam viver virtuosamente em reinos e repúblicas imaginadas, mas, em ensinar os príncipes inteiramente novos a governar “e até mesmo viver” (Ibidem, p. 270). Nosso intérprete sugere que o florentino do século XV não discorda, até certo ponto, do ensinamento clássico de que os seres humanos devem viver sob os limites da virtude. A ruptura de Maquiavel se dá, no entanto, pela negação de que a vida virtuosa conduz necessariamente à felicidade. Ele “reescreve, por assim dizer, a *Ética* de Aristóteles”, substituindo a liberalidade pela avareza e a compaixão pela crueldade. De modo que “o novo ‘dever’ de Maquiavel exige o uso criterioso e vigoroso tanto da virtude como do vício de acordo com as exigências das circunstâncias” (Ibidem, p. 271). Essa alternância entre virtude e vício proposta por Maquiavel consiste no ensinamento central do seu espelho de príncipes.

Antes do mais, é importante lembrar que quando critica os reinos e repúblicas imaginadas, Maquiavel não tem em mente apenas os filósofos clássicos, mas sobretudo a teologia cristã, que no contexto renascentista em que ele se insere assimilou e subverteu a filosofia aristotélica. Ele substitui a virtude moral cristã (bondade) pela virtù (excelência). Em *Reflexões*, Strauss sumariza o ensinamento de Maquiavel sobre as virtudes como se segue:

[...] a prudência (juízo) e a força da mente, da vontade ou do temperamento são as únicas virtudes geralmente reconhecidas que possuem verdadeiramente o caráter geralmente reconhecido da virtude em geral: elas são em si mesmas sempre salutares. Enquanto as virtudes e vícios (p. ex. crueldade e religião) podem ser bem ou mal usadas porque o seu uso deve ser regulado pela prudência, a prudência não pode ser mal ou imprudentemente usada. Devemos enfatizar o fato – que Maquiavel obscureceu deliberadamente pelo uso que fez do termo – de que a sua doutrina da “virtude” preserva a relevância, a verdade e a realidade da oposição geralmente reconhecida entre virtude (moral) e vício (moral). Com efeito, esse fato proporciona, talvez, a prova mais poderosa do caráter diabólico assim como da sobriedade do seu pensamento (STRAUSS, 2015, pp. 299-300).⁵⁸

⁵⁷ A bem da verdade, Maquiavel “evitou a cruz em mais de um sentido ao decidir não publicar suas grandes obras ainda em vida” (STRAUSS, 2016, p. 63). Contudo, como veremos adiante, para Strauss ele tinha plena consciência de sua campanha de propaganda e se considerava o novo profeta, relevador de um novo decálogo, fundador de uma nova moral.

⁵⁸ O fato de que Strauss coloca o termo “moral” em ambos os lados da oposição pode indicar, creio, que o autor trata sobre uma disputa moral entre duas tradições: a pagã greco-romana e a cristã moderna.

É possível que o leitor tenha tido sua curiosidade despertada ao observar que Strauss caracteriza o ensinamento maquiaveliano como sendo ao mesmo tempo diabólico e sóbrio. Ficamos ainda mais intrigados quando nos damos conta de que sugestões como esta estão dispostas ao longo de toda sua obra, especialmente em *Reflexões*. Como vimos no capítulo anterior, as contradições flagrantes consistem numa espécie de pista do autor exotérico para que o leitor atento se torne cúmplice do seu argumento esotérico⁵⁹. Somos levados a crer que Strauss, exotericamente, de acordo com a opinião de muitos, denuncia Maquiavel como “professor do mal”, na mesma medida em que, esotericamente, reconhece a grandeza e importância do seu pensamento. Diante desta consideração, creio que Strauss não discorda de Maquiavel a respeito de que virtudes como a coragem e a sabedoria devem ser exigidas do governante; enquanto a modéstia e a bondade, por exemplo, devem ser exigidas de todos. Creio, ainda, que Strauss não discordaria de Maquiavel a respeito do fato de que a moralidade é uma ilha cercada pela imoralidade, e que o príncipe inteiramente novo precisa fazer uso de meios extraordinários para fundar as bases que permitam a liberdade e a convivência pacífica no interior da sociedade. Portanto, assim sugiro, o erro de Maquiavel, segundo Strauss, estaria no ímpeto “juvenil” de expor seu argumento de maneira cristalina, sem distinguir as audiências do nobre bem educado e do tirano bem menos sábio⁶⁰. Segundo Jean Costa, “o que Strauss censurava no “juvenil” Maquiavel era que ele não teria chegado na ‘maturidade’ platônica que avaliava que: ‘É impossível para um homem sábio beneficiar sua cidade a não ser enganando-a’” (Strauss, 1964, p. 234 apud COSTA, no prelo, p. 23).

O ensinamento clássico, orientado pela virtude, busca o dever ser e com isso postula reinos e repúblicas ideais - mas que na prática se mostram pouco prováveis na medida em que dependem do acaso e da feliz convergência entre governo e sabedoria. Maquiavel, por sua vez, abandona este procedimento e afirma que o reino do acaso pode ser conquistado pelo tipo certo de homem que possua a virtù necessária. Não se trata somente de trocar o dever ser clássico pela observação empírica da verdade efetiva dos fatos. Na leitura de Strauss, a intenção de

⁵⁹ Assumimos aqui a tese compartilhada por diversos comentadores de que Strauss escreve esotericamente. Cf. Bloom (1973); Mansfield (1975); Drury (1985); Lampert (2009). Para uma exposição sobre o ensinamento esotérico e exotérico de Strauss em *Reflexões*, ver o excelente artigo de Jean G. Castro da Costa (no prelo).

⁶⁰ “A razão, a juventude e a modernidade erguem-se contra a autoridade, a velhice e a antiguidade. Ao estudar os Discursos nos tornamos testemunhas, e não podemos evitar nos tornarmos testemunhas comovidas do nascimento do maior de todos os movimentos juvenis: a filosofia moderna” (STRAUSS, 2015, p. 162). Costa (no prelo) sugere que Maquiavel, na leitura de Strauss, teria feito uma crítica imanente a bíblia, e que herdara a probidade intelectual (ou a vergonha de mentir) do cristianismo. Maquiavel teria sido, portanto, o primeiro moderno no sentido de que não foi capaz de “dominar seu coração” (STRAUSS, 2015, p. 221).

Maquiavel n' *O Príncipe* não se restringe a libertar a Itália da dominação bárbara através de uma série de conselhos pautados pelos fatos da história e dedicados a Lourenço de Médici, seu patrão⁶¹. Há, em Maquiavel, por detrás do contexto imediato, uma intenção muito mais profunda cujos efeitos só poderão ser observados ao longo da História. Para Strauss, Maquiavel era um filósofo. Portanto, consciente de que seu argumento não seria compreendido pela sociedade, ele faz uso da autoridade da História pra convencer seu leitor, mas o faz por meio da fraude: ele é sobretudo um filósofo legislador, que rompe com a tradição clássica ao mesmo tempo que faz uso dela e, apenas sob certos aspectos, visa restaurá-la. De forma bastante sugestiva, Strauss indica que nas entrelinhas da nobre retórica:

O destinatário do *Príncipe* é aconselhado a imitar Rômulo entre outros. Imitar Rômulo significa fundar Roma de novo. Mas Roma já existe. Ou a imitação de Rômulo pode significar fundar de novo uma Roma pagã, uma Roma destinada a tornar-se de novo a mais gloriosa república e a sementeira e o coração do mais glorioso dos impérios? Maquiavel não responde essa questão com todas as letras (STRAUSS, 2015, p. 90).

Para compreendermos o que significa a filosofia (ou profecia) maquiaveliana, Strauss nos convida a analisar os *Discorsi*. Se, pelo menos na aparência, o *Príncipe* é uma obra tradicional escrita em um gênero tradicional, não se pode dizer o mesmo sobre os *Discorsi*, afirma Strauss. O título da obra sugere que o autor comentará os dez primeiros livros de Tito Lívio sobre a história de Roma, isto é, discorrerá sobre o período que vai desde a fundação até o ápice da República Romana e os primórdios do cristianismo. No entanto, os *Discorsi* possuem 142 capítulos, exatamente o mesmo número de livros que compõem a obra completa de Lívio. Trata-se de uma obra que aparenta maior folego em relação ao opúsculo dedicado a Lourenço, e há apenas um assunto que Maquiavel explicitamente rejeita nela comentar: os riscos de fazer

⁶¹ Peço licença ao leitor para me alongar na importante reprodução de duas citações que ilustram a tese de que Strauss considera a importância do contexto e da audiência, bem como admite - em concordância com o postulado skinneriano observado no capítulo anterior - que os discursos são também ações práticas e por diversas vezes carregam recursos retóricos como a ironia. Em suas *Reflexões*, Strauss sugere que o *Príncipe* é “tanto um tratado quanto uma obra de ocasião, e o fato de ter um exterior tradicional e o um interior revolucionário, são entrelaçados com grande habilidade” (STRAUSS, 2015, p. 91). Ao comentar as epístolas dedicatórias de Maquiavel, Strauss observa que o *Príncipe* “é dedicado ao patrão de Maquiavel, Lourenço de Médici. Maquiavel, que se apresenta como um homem da condição mais inferior, vivendo em um lugar humilde, fica tão estupefato pela grandeza de seu mestre que considera o Príncipe, embora este seja bem mais precioso, como indigno da presença de Lourenço. Recomenda sua obra com a observação de que é um volume pequeno que o destinatário pode entender em um curto espaço de tempo, embora incorpore tudo o que o autor veio a saber e compreender em muitos e muitos anos e correndo grande perigo. Os *Discursos* são dedicados a dois jovens amigos de Maquiavel, que o instigaram a escrever o livro. Ao mesmo tempo, o livro é um gesto de gratidão de Maquiavel pelos benefícios que recebeu de seus dois amigos. Dedicara o Príncipe a seu mestre na esperança de receber favores dele. E não sabe se Lourenço dará qualquer atenção ao Príncipe ou se não ficaria mais satisfeito em receber um cavalo de excepcional beleza. De acordo com tudo isso, deprecia, na Dedicatória Epistolar aos Discursos, o costume que cumprira na Dedicatória Epistolar ao Príncipe - o costume de dedicar os livros a príncipes: os *Discursos* não são dedicados aos príncipes, mas aos homens que merecem ser príncipes. Se Lourenço merece ser príncipe, é uma questão em aberto” (STRAUSS, 2013, p. 273).

de si “o cabeça de algo novo” que influencia a vida de muitos, bem como as dificuldades em implementá-lo e mantê-lo. Maquiavel sugere ter tratado deste tema num local mais apropriado, segundo Strauss, n`*O Príncipe*.

Na interpretação straussiana, há um projeto moral único que une as duas grandes obras políticas do florentino. Estas que apenas na superfície parecem tratar de temas diferentes: n`*O Príncipe*, a introdução de uma nova ordem política realizada por um governante inteiramente novo; nos *Discorsi*, a manutenção da ordem nas repúblicas, a qual é melhor desempenhada pelo povo. No entanto, no âmago do seu argumento, Maquiavel teria a intenção de encabeçar uma guerra político-moral contra a ordem cristã estabelecida, ele se autoconsideraria um novo Moisés, provedor de um novo decálogo moral. Mas, que por sua vez, enfrentava enorme dificuldade por se tratar de um profeta desarmado. Strauss sugere que Maquiavel procura resolver essa dificuldade, quase intransponível aos profetas desarmados, por meio da fraude.

Na leitura de Strauss a chave para compreensão dos *Discorsi* é “o uso e o não uso de Tito Lívio por Maquiavel” (STRAUSS, 2013, p. 275). Nosso intérprete chama atenção para o fato de que o florentino não cita Lívio nos 10 primeiros capítulos da obra e procede da mesma maneira nos 24 capítulos finais. Logo no proêmio ao primeiro capítulo, Maquiavel reivindica-se como o Colombo do mundo moral e político, aquele que percorreu um caminho jamais percorrido antes e, por isso, descobriu novos modos e ordens. Strauss comenta o que para ele, do ponto de vista da prudência, diferencia as duas empreitadas: Colombo enfrenta o perigo enquanto desbrava mares e terras desconhecidos, ao retornar para casa, ele se encontra salvo; já Maquiavel, acha-se em perigo justamente na medida em que encabeça aquilo que ele chama de algo novo, pois na medida que descobre novos modos e ordens, o perigo encontra-se justamente em torná-los públicos.

Até certo ponto os novos modos e ordens descobertos por Maquiavel são identificados com aqueles observados na Antiguidade. Ele reivindica para o campo político-moral o mesmo tipo de retorno que em seu tempo vinha sendo praticado pelos campos das artes, do direito e da medicina. Neste sentido, o uso de Tito Lívio serve a Maquiavel como uma fonte de autoridade sobre as virtudes e o republicanismo da Roma antiga contra os modos e ordens do seu tempo. Ocorre que para os contemporâneos de Maquiavel, afirma Strauss, a imitação da política moral dos antigos (pagãos) era um absurdo, uma vez que para eles aquilo que os antigos chamavam de virtude era apenas “vícios resplandecentes” (Ibidem, pp. 275-276). A primeira vez que Maquiavel faz uso da autoridade liviana ocorre quando ele discorre sobre a religião romana,

entre os capítulos 11 e 15 do primeiro livro. Antes, ao comentar sobre a legitimidade de diferentes tipos de autoridade, ele contrasta a fundação de uma cidade livre feita por Rômulo com a tirania fundada por César. Strauss resume o argumento de Maquiavel nestes cinco capítulos como se segue:

O princípio de toda religião é a autoridade, ou seja, exatamente aquilo que Maquiavel questionara pouco antes [ao tratar de César]. Entretanto, para a classe governante da Roma antiga, a religião não era uma autoridade; utilizavam a religião para fins políticos, e o faziam do modo mais admirável. O elogio da Roma antiga subtende, para além de uma simples insinuação, uma crítica da religião da Roma moderna. Maquiavel elogia a religião da Roma antiga pela mesma razão por que os escritores livres sujeitos à autoridade dos césores elogiaram Bruto: não podia culpar abertamente a autoridade do cristianismo à qual estava sujeito. Assim, se a história de Tito Lívio é a Bíblia de Maquiavel, é também sua antiBíblia (Ibidem, p. 276-277).

Mas Maquiavel também encontra defeitos na cultura a qual ele busca extrair a autoridade do seu argumento. A Roma antiga teria conquistado sua grandeza não só pela virtú dos seus cidadãos (ou seja, pela fraude), mas também e talvez, principalmente, pela benevolência dos caprichos da deusa Fortuna. Os antigos triunfaram por meio da tentativa e do erro, não necessariamente da virtú. Por conseguinte, eles comemoraram cedo de mais seus triunfos. O ensinamento de Maquiavel não pode ser entendido, portanto, apenas como um estímulo à imitação da virtude antiga. E é a partir daqui, então, que estamos aptos a compreender “por que são novos os modos e ordens antigos que redescobriu” (Ibidem, p. 277). Strauss chama atenção para o fato de que, segundo Maquiavel, não se pode elogiar os tempos antigos e acusar o presente, pois a quantidade de bem e mal no mundo é sempre a mesma, o que mudam são os tempos de virtude e decadência no interior de uma mesma sociedade - estas variações são obras do acaso. Para Strauss, Maquiavel exorta os “jovens” a imitar a antiga virtude dos romanos para, enfim, realizar aquilo que eles teriam sido impedidos “de efetuar pela perversidade dos tempos e da fortuna” (Ibidem).

Na leitura straussiana, o ensinamento inteiramente novo de Maquiavel consiste na introdução de um projeto que visa dominar o acaso. Para tanto, ele “proclama aberta e triunfalmente uma doutrina corruptora que os autores antigos ensinaram secretamente e com todos os sinais de repugnância” (STRAUSS, 2015, p. 20). Maquiavel evidencia a origem fraudulenta e amoral de sua cultura, enquanto os antigos jamais falaram abertamente e em seus próprios nomes sobre as fraudes que encontraram na origem de suas sociedades. Segundo Jean Costa, a inovação que Strauss encontra na obra de Maquiavel, em relação aos escritores antigos, tem sua origem numa “motivação moral”, pois o autor “não se sentiria confortável com a hipocrisia. Parece ser mais difícil para ele fazer o uso de mentiras nobres de caráter edificante,

porque elas não são verdadeiras, não estão de acordo com a verdade efetiva das coisas” (COSTA, no prelo, p. 16). A motivação moral de Maquiavel, neste caso, consiste na proibidade intelectual que ele herdara do cristianismo, sua crítica da tradição bíblica é, portanto, uma crítica imanente. Ainda segundo Costa, “Strauss indica que Maquiavel teria sido moralmente cristão e iniciado um movimento juvenil”: a filosofia moderna, ou seja, a era das luzes (Ibidem, p. 16-17).

Há, ainda, dois aspectos fundamentais que, para Strauss, Maquiavel herdara da moral cristã e com isso antecipara a filosofia iluminista: o igualitarismo e a propaganda. Contra toda tradição filosófica, Maquiavel abandona a distinção entre os sábios e o vulgo, afirmando que o povo, em relação ao governante, possui melhor discernimento para julgar os impasses políticos de sua comunidade. Ao analisar este ponto da interpretação straussiana, Costa sugere que Maquiavel parte “do pressuposto de que todos os homens são iguais e a verdade não seria perigosa, mas libertadora”, portanto, “a hipocrisia [ou - na leitura dos filósofos clássicos - a prudência] seria suplantada pela transparência” (COSTA, no prelo, p. 18). Maquiavel teria enfrentado a dificuldade de ser um profeta desarmado, não por meio do esoterismo filosófico clássico, mas da propaganda⁶². Enquanto os filósofos antigos não teriam a pretensão de que seus ensinamentos verdadeiros (esotéricos) suplantassem suas mentiras edificantes (exotéricas), mas que apenas coexistissem, Maquiavel foi

o primeiro filósofo a tentar forçar o acaso, controlar o futuro, lançando-se numa campanha, uma campanha de propaganda [...]. Ele foi o primeiro de uma longa série de pensadores modernos a cultivar a esperança de propiciar o estabelecimento de novos modos e ordens por meio de um processo de esclarecimento. (Strauss, 2016, p. 64-65).

A tese de Strauss parece afirmar que Maquiavel abre mão da prudência – que encontramos, p. ex., em Aristóteles - para se lançar numa campanha imponderada e juvenil. É apenas sua ousadia que o difere dos clássicos. Mas, Strauss reformula seu ponto, “essa ousadia, sendo ponderada, pressuporia toda uma nova estimacão do público, e, portanto, uma nova estimacão acerca do homem” (STRAUSS, 2015, p. 289). O princípio que teria norteado Maquiavel na empreitada de dominar o acaso consiste, segundo Strauss, no rebaixamento dos padrões, ou seja, Maquiavel precisou “mudar a ênfase: do caráter moral para as instituições” a

⁶² Uma campanha de propaganda endereçada ao sucesso póstumo, pois ele “evitou a cruz em mais de um sentido ao decidir não publicar suas grandes obras em vida” (STRAUSS, 2016, p. 63). Segundo Strauss, Maquiavel foi o primeiro filósofo a pensar em garantir o sucesso do seu ensinamento através de uma estratégia tática específica para este fim: a conversão no longo prazo de alguns poucos homens que tornariam seus livros publicamente defensáveis e pudessem levar sua guerra espiritual adiante, de modo que a perseguição não mais existisse num futuro guiado pela ideia de esclarecimento. Ver também (STRAUSS, 2015, p. 216-217).

fim de realizar seu objetivo de atualização do melhor regime. Se os filósofos antigos depositavam suas expectativas a respeito do melhor regime sobretudo no bom ordenamento moral dos cidadãos - através da ética das virtudes; Maquiavel, por sua vez, encontrou no caráter pragmático das leis e instituições republicanas o aspecto central para medir a qualidade do bom regime. Seu exemplo partia da república romana antiga, mas visava um avanço em relação a ela: a substituição da virtude pela *virtù*, ou, o uso de meios extraordinários, feito por homens extraordinários, para controlar a corrupção inerente a natureza humana. Na narrativa straussiana, Maquiavel rompe com o único e fundamental aspecto em que a tradição filosófica clássica concorda com a tradição cristã: o fato de que as coisas políticas devem ser observadas tendo como parâmetro o *summum bonum*. Seu rompimento se dá em meio ao fato de que ele preserva aspectos morais e de conduta inerentes às duas tradições que confronta. Seu ensinamento consiste na ideia de que é preciso rebaixar o olhar para compreender como os homens vivem, não como deveriam viver. Neste aspecto, diz Strauss, Maquiavel inaugura a filosofia política moderna ao propor uma nova alternativa para solucionar uma questão perene e, a partir de então, “o problema político se transforma em um problema técnico” (STRAUSS, 2016, p. 98).

Por fim, importa lembrar que Maquiavel, ao mesmo tempo que preferiu as repúblicas, cedeu seus conselhos também aos príncipes e, segundo Strauss, aos tiranos. Ao abandonar o discurso edificante por conta de um traço moral, seja ele religioso ou científico, Maquiavel teve a mesma coerência rigorosa para “com igual competência e entusiasmo, dar conselhos a tiranos assim como a povos livres” (STRAUSS, 2014, p. 4-5). De tal maneira que na ótica straussiana, o pensamento maquiaveliano em perspectiva diacrônica traz argumentos que em princípio podem ser encontrados tanto nas repúblicas democráticas modernas, quanto nos regimes totalitários do século XX. Para Strauss, Maquiavel rompe com os filósofos clássicos a respeito do melhor regime, o padrão não é mais a república aristocrática governada sobretudo pelos cavaleiros, mas aquela na qual a guarda da liberdade está sob posse do povo. Ele substitui a necessidade de educar alguns poucos homens, por instituições que tenham dentes. Maquiavel não exclui o fato de que as virtudes, sobretudo as advindas da moral religiosa, importam para manter o Estado bem ordenado, mas a atualização do melhor regime depende agora do entendimento sobre o mundo fático das coisas humanas e da competência técnica para ordená-lo da melhor maneira. No entanto, Maquiavel teria nivelado os seres humanos não pelo exemplo

da virtude, mas do vulgar, essa compreensão sobre o mundo fático das coisas humanas pressupõe um rebaixamento do padrão, pois

Pode-se dizer, com segurança, que não há nenhum fenômeno moral ou político que Maquiavel soubesse, ou por cuja descoberta fosse famoso, que não fosse conhecido por Xenofonte, para não falar de Platão e Aristóteles. É verdade que, em Maquiavel, tudo aparece sob uma nova luz, mas isso se deve não a um alargamento do horizonte, mas a um estreitamento dele. Muitas descobertas modernas sobre o homem têm a mesma natureza.

O que procurei demonstrar em linhas gerais nesta seção é que a historiografia praticada por Strauss ao interpretar a obra de Maquiavel concentra-se na dimensão diacrônica dos fatos históricos. As reflexões filosófico-zeetéticas a respeito dos chamados “problemas perenes” acompanham o comentário straussiano e o conduzem à postulação de suas teses. Para Strauss, Maquiavel é sobretudo um filósofo, possuidor de um conhecimento distinto e profundo, cujas reflexões causaram grande impacto na História. Passemos agora a observar como as mesmas obras de Maquiavel se revelam ao leitor na interpretação feita por Skinner, onde encontraremos Maquiavel destituído da condição de um sábio enredado em questões perenes e de profundidade filosófica trans-histórica, para a de um florentino envolto no debate e na prática dos assuntos políticos do século XV na renascença italiana.

4.2. A INTERPRETAÇÃO SKINNERIANA, LIBERDADE E REPUBLICANISMO NO CONTEXTO RENASCENTISTA.

Nesta seção procurei analisar a interpretação skinneriana da obra de Maquiavel inserida no contexto intelectual renascentista. Seguindo os passos do historiador inglês na tentativa de “devolver Maquiavel ao mundo do qual ele fazia parte para depois apresentar sua originalidade” (SKINNER, 2012 [1981], p. 10), dediquei-me a contrastar o florentino com a tradição que lhe é própria, concentrando-me em duas tarefas: evidenciar de que forma, na interpretação de Skinner, Maquiavel mostra-se um seguidor da tradição, bem como em que medida e sob quais aspectos o florentino teria sido um autor inovador. Pretendo apontar, sob a ótica skinneriana, as continuidades e rupturas de Maquiavel em relação aos conselhos que eram ofertados em seu tempo para os príncipes e nobres republicanos.

O caráter tradicional de Maquiavel

Skinner descreve a inserção de Maquiavel na tradição humanista de seu tempo sob dois principais aspectos. O primeiro deles é a trajetória de vida pessoal do autor florentino, que em vários momentos trilhou os mesmos caminhos frequentemente trilhados pelos seus contemporâneos. O ideal humanista de educação prezava pelo estudo do latim, das artes retóricas e das obras de filósofos moralistas e historiadores antigos, como Cícero, Salústio, Tito Lívio e Políbio. A família de Maquiavel, embora não fosse aristocrata, estava fortemente imersa nos círculos humanistas. Seu pai, Bernardo, foi um advogado que recebia como pagamento exemplares de livros, e chegou a alugar as obras de Cícero e Tito Lívio para possibilitar ao filho o contato com a tão estimada tradição clássica. Também foi seu pai quem lhe proporcionou os meios para que Marcello Adriani (1464 - 1521), primeiro chanceler da república florentina, pudesse educá-lo. Desde o século XIV era comum que os humanistas exercessem postos públicos, assim, sobre patrocínio de Adriani, Maquiavel aos vinte nove anos assumiu a segunda chancelaria da república, após a queda de Savonarola em 1498. E lá permaneceu até ser acusado de conspiração com a volta dos Médici ao poder, em 1512. Esses dois fatos da vida do florentino ecoaram durante toda sua produção literária, conforme expõe na dedicatória d'O Príncipe, o autor aprendeu aquilo que lhe era mais caro: “o conhecimento das ações dos grandes homens” através de uma “longa experiência das coisas modernas”, como chanceler⁶³, e “uma contínua lição das antigas”, através do diálogo com os clássicos⁶⁴ que lhe foi possibilitado desde muito jovem (Skinner, 2012 [1981]).

O segundo e mais importante aspecto que, na perspectiva skinneriana, insere Maquiavel na tradição humanista, decorre da postura demonstrada na forma e no conteúdo de seus livros: a escolha de um gênero literário que surge no período renascentista, os “espelhos de príncipes”; a defesa da liberdade republicana expressa nos Discorsi; e as lições extraídas da história antiga e contemporânea, compartilhadas em sua *História de Florença*, escrita em 1519.

⁶³ O contato durante as missões diplomáticas com figuras políticas da envergadura de César Bórgia, do Cardeal Della Rovere que depois tornou-se Papa Julio II e do imperador Maximiliano I, proporcionou para Maquiavel grandes lições que depois foram registradas em seus livros. Segundo Skinner, a principal lição foi de que nenhum dos três exemplos soube lidar com a *fortuna*. A inflexibilidade dos atores diante das circunstâncias é um tema bastante explorado n'O Príncipe de Maquiavel e que ilustra sua preferência pelos exemplos antigos em detrimento dos contemporâneos no que diz respeito a *virtù* necessária para atingir as grandes metas de honra, glória e fama (Skinner, 2012 [1981] pp. 11-32).

⁶⁴ Sobre esse ponto, tenho em mente a famosa carta de Maquiavel à Francesco Vettori quando nutria o objetivo frustrado de voltar ao ofício público após a ascensão dos Médici. Maquiavel dedica-se de fato ao estudo e a construção de suas obras clássicas após se ver incapaz de recuperar sua posição no governo florentino, passando de ator político para contemplar, enquanto analista, os assuntos da política (Ibidem, p. 33).

No capítulo quarto de *As Fundações do pensamento político moderno*, sobre a *Renascença Florentina*, Skinner analisa o contexto linguístico dos humanistas florentinos do século XV, tais como Poggio, Vergerio, Brunni, Mussato, Palmieri e Alberti. O principal aspecto observado é o ideal de liberdade republicano, entendido como autogoverno e independência externa, bem como suas ameaças e garantias⁶⁵. No que concerne às ameaças, temas como os perigos do facciosismo, da corrupção gerada pelas riquezas privadas e da confiança em tropas mercenárias, são caros aos humanistas da geração que antecede Maquiavel e continuam a ser explorados com atenção no século seguinte por ele e seus contemporâneos, como Guicciardini e Giannotti. (SKINNER, 1996 [1978], pp. 93-122). Vejamos, ponto a ponto, as concordâncias de Maquiavel com a tradição republicana segundo a interpretação de Skinner.

Tanto os autores do começo dos quatrocentos, quanto da renascença tardia dos quinhentos, concordaram sobre o ideal de liberdade republicana e compartilhavam também alguns dos pontos que a ameaçavam. O excesso de riqueza privada criticado a partir de Salústio, por exemplo, reverberou em todo o humanismo renascentista. Para Maquiavel, o governo bem organizado deve manter o “Estado rico, e os cidadãos, pobres” (MAQUIAVEL, 2008, p. 121). O mesmo acontece com a confiança nas tropas mercenárias, vista com maus olhos por todos os autores da época⁶⁶. Maquiavel, inclusive, enquanto secretário florentino pôs em prática sem êxito o ideal de armar os próprios cidadãos. Ele e seus contemporâneos permanecem de acordo com a tradição também no que diz respeito às leis e instituições eficientes numa república e o necessário orgulho cívico e patriótico dos seus cidadãos. Os indivíduos devem identificar o seu próprio bem comum com o da república, para tanto, devem envolverem-se nos negócios públicos e buscarem a honra. Também as instituições políticas e religiosas continuam tendo sua grande importância, a constituição deve misturar as três formas puras de governo: monarquia, a aristocracia e a democracia; enquanto a religião deve educar o cidadão.

⁶⁵ Skinner expõe sua perspectiva em contraposição a Tese de Hans Baron que, na esteira de Buckhardt, via nos humanistas de início dos quatrocentos uma ruptura completa com o pensamento medieval e uma inovação *sui generis*. Segundo Skinner, tais ideias eram um legado das cidades-repúblicas da Itália Medieval, pois havia uma conexão entre os escritores florentinos e o movimento mais amplo do humanismo petrarquiano dos trezentos. Além de que, apesar de suas nítidas inovações, os humanistas “cívicos” dão continuidade em certos aspectos às duas correntes presentes nas academias, a Escolástica e a *Ars Dictaminis*. O historiador mostra de forma mais cuidadosa que os intérpretes anteriores, as continuidades e descontinuidades das tradições de acordo com os vocabulários e as ideologias disponíveis naquele contexto. (Skinner, 1996 [1978]).

⁶⁶ Embora incuta certo ceticismo em Guicciardini que concordou com sua superioridade apenas para fins acadêmicos, pois, em decorrência da dificuldade de recuperação dos valores guerreiros dos antigos nos efeminados cristãos de sua época, duvidou da efetividade de armar o cidadão no contexto renascentista.

Para os humanistas do século XV o homem é capaz de controlar seu próprio destino vencendo os obstáculos impostos pela *Fortuna*. O ideal do “*Vir Virtutis*” resurge em contraposição a ideia agostiniana de que há providências e dádivas divinas, não *virtus e fortuna*, como acreditavam os antigos. A ação, portanto, passa a desempenhar um papel mais importante no fluxo da história, pois aqueles que mantêm a *virtù* podem conservar a glória e combater a fortuna. Em mais um ataque aos ditames de Santo Agostinho – que afirmava que a busca pela glória é um vício - os renascentistas afirmam que honra, glória e fama são recompensas que o homem virtuoso merece. (Skinner, 1996, pp. 115-122). Em que pese seu pessimismo herdado de Poggio, esta também foi a posição de Maquiavel. É notável em toda sua obra a capacidade da *virtù* humana frente os golpes da *fortuna*, bem como a ideia de que a deusa recompensa os homens virtuosos⁶⁷. O florentino concorda com a tradição sobre ser o fim do homem buscar honra, glória e fama. O que, para Skinner, difere a interpretação de Maquiavel daquela proposta pelos demais humanistas são os meios para alcançar este fim, e os limites da ação impostos pela inevitável corrupção dos tempos. Mais a frente veremos como Skinner interpreta essa relação entre meios e fins na obra de Maquiavel.

Outro ponto de conformidade entre as ideias de Maquiavel e a tradição humanista, pode ser iluminado através da reação destes contra a ortodoxia escolástica. Segundo Skinner, havia a tentativa de imperialismo cultural por parte dos humanistas que alegavam possuir superioridade metodológica frente o escolasticismo. A filosofia, na visão dos humanistas, deve ter objetivos práticos para a vida social e política, para tanto, deve aliar-se a eloquência e a retórica, como postulou Cícero. A vida contemplativa (*otium*), reivindicada pelos aristotélicos da idade média, anulou a ação política dos homens de conhecimento, em contraponto, os humanistas exaltaram a vida ativa do ponto de vista da utilidade (*negotium*). Surge, portanto, o desejo de que todos os cidadãos leiam os textos escritos pelos homens de conhecimento, textos esses que anteriormente eram guardados apenas para os seus pares, fossem eles magistrados ou escolásticos. Junto a isso, os humanistas recuperam a concepção de história cíclica presente em Aristóteles, Cícero e Políbio, para enfrentar à visão linear de história proposta por Santo Agostinho e seguida pelos escolásticos. Maquiavel esteve de acordo com a tradição humanista

⁶⁷ No capítulo XXV d’O Príncipe, após expor seu pessimismo e afirmar que quase inclinou-se a visão de é impossível voltar-se contra a *fortuna* ou a providência divina, Maquiavel julga possível que “a sorte seja o árbitro da metade das nossas ações, mas que ainda nos deixe governar a outra metade, ou quase”. E aconselha o príncipe dizendo que é “melhor ser impetuoso do que dotado de cautela, porque a fortuna é mulher e conseqüentemente se torna necessário, querendo dominá-la, bater-lhe e contrariá-la; e ela mais se deixa vencer por estes do que por aqueles que procedem friamente” (MAQUIAVEL, 1996, pp. 133-134) 1

nestes pontos, sua vida profissional exibe sua preferência pelo *negotium*, e, a anacitose políbia é expressa quase *ipsis litteris* por Maquiavel nos *Discorsi* (Ibidem pp. 123-133).

Em *A era dos príncipes*, capítulo quinto d'*As Fundações*, Skinner mostra o surgimento de um novo gênero literário, os espelhos de príncipes. Quando, autores que declaradamente preferiam governos republicanos - como era o caso de Maquiavel - desacreditados da possibilidade de recuperar por meios republicanos um Estado tão corrompido, renderam-se ao gênero e passaram a produzir conselhos para príncipes. Com a invasão dos espanhóis e franceses a partir de 1494, os italianos viam por meio século sua pátria sob o domínio dos principados e dos governos despóticos. Nem Roma e Florença, historicamente defensoras do governo livre, conseguiram conter as práticas consideradas tirânicas dos governos de um só⁶⁸. Como argumenta Skinner, devido aos *signores*, os interesses pelos valores republicanos foram cada vez mais reduzidos e desacreditados. A vida ativa dos intelectuais já não era reivindicada com o mesmo ardor: “aqueles que continuaram a dedicar mais atenção ao estudo da política passaram a dirigir seus tratados a um público bastante diferente”. Se antes o alvo do discurso eram os cidadãos como um todo, na renascença tardia a atenção voltava-se para as figuras de maior influência e importância, isto é, para os príncipes (Skinner, 1996, pp. 134-138).

Mesmo representando grande mudança na forma, o gênero literário dedicado aos príncipes carrega as influências das gerações anteriores, afirma Skinner. O *Vir Virtutis* continua sendo o herói; e os fins do homem permanecem sendo honra, glória e fama. Também as forças contrárias ao homem de virtù permaneciam as mesmas: os danos inesperados e irreparáveis da fortuna. Skinner indica que Maquiavel se mantém de acordo com a tradição nesses pontos, pois ele exalta a figura virtuosa de Fernando de Aragão, na mesma medida em que demonstra desprezo pelo poderoso, mas não glorioso, Agátocles da Sicília.⁶⁹ Quanto a fortuna, Maquiavel comenta sobre o caráter instável da deusa, que pode nos favorecer, mas na qual não devemos confiar. Uma vez que o príncipe deve sempre contar mais com sua virtù, que com os favores da fortuna: somente a virtù é capaz de conter os caprichos da deusa. Maquiavel encerra o Príncipe citando o trecho de um poema de Petrarca – figura basilar da tradição humanista - para exortar os homens de virtù a salvarem sua pátria. Com isso, Skinner evidencia em que medida *O*

⁶⁸ Apenas a república de Veneza se manteve livre, Como veremos, Skinner mostra como ela se tornará o grande exemplo para os humanistas da renascença tardia, e como Maquiavel se coloca nesse contexto.

⁶⁹ Conforme McCormick (2015), Maquiavel de modo algum despreza Agátocles.

Príncipe de Maquiavel incorpora as preocupações e diretriz típicas do gênero literário no qual se insere. (Ibidem, pp. 139-144).⁷⁰

O caráter inovador de Maquiavel

Se para Skinner, como vimos, Maquiavel permaneceu fiel à tradição em vários aspectos, em outros ele a criticou e dela se distanciou. Passo agora a analisar como, na perspectiva do historiador inglês, o florentino se distinguiu da tradição e promoveu uma inovação dentro do contexto político da renascença tardia. No período em que vigoram os espelhos de príncipes na Itália, a liberdade já não é mais o ideal a ser conservado pelo governo. A preocupação frente as investidas bárbaras passaram a ser vistas como o principal risco a manutenção da paz. Os humanistas criaram um novo rol de virtudes que devem ser somados as já estabelecidas e mantidas virtudes cristãs e cardeais. São elas as virtudes principescas específicas do governante: a liberalidade, o príncipe deve distribuir entretenimento e recursos para os seus súditos; a clemência, o príncipe deve buscar ser adorado por seus súditos; e a boa fé, o príncipe deve cumprir com a palavra dada. (Skinner, 1996, pp. 144-149). Ao analisar o papel que a virtù desempenha no *Príncipe* de Maquiavel, Skinner constata que há no livro críticas aos argumentes vigentes, e proposições sobre novos modos de ação política. Tradicionalmente, o conjunto de virtudes cardeais clássicas, cristãs e principescas eram vistas como o meio pelo qual o governante adquire a capacidade exigida para atingir os nobres fins da honra, glória e fama. Maquiavel, na leitura skinneriana, teria concordado com a tradição a respeito dos fins, mas não acreditava que os meios para o atingir seriam alcançados se o príncipe agisse de maneira que convencionalmente se considerava virtuosa (Ibidem, p. 151-152).

A liberalidade e a clemência não são invariavelmente úteis, advoga Maquiavel. O príncipe deve gastar pouco daquilo que é seu para que não seja obrigado a “roubar” dos seus súditos através da cobrança de tributos, limitando-se a gastar aquilo que adquire por meio da espoliação de outros povos (Maquiavel, 1996, cap. XVI). No capítulo seguinte, Maquiavel se pergunta sobre qual a melhor forma de governar, sendo amado ou temido? A resposta tradicional sempre fora que é melhor ser amado, pois o temor era visto como crueldade. O

⁷⁰ Aqui, o intérprete faz críticas às interpretações de autores como Plamenatz e Berlin que consideram a obra de Maquiavel *sui generis*. Segundo Skinner, formato, pressupostos e vários dos argumentos centrais encontram-se em conformidade com a tradição do gênero disposta nos quatrocentos (Ibidem, 149-150). Nas palavras do historiador: “Somente quando tivermos captado o exato contexto intelectual dentro do qual ele escrevia poderemos nutrir a esperança de reconhecer em que pontos, e em que medida, Maquiavel de fato se empenhou em contestar e repudiar seu próprio legado humanista”.

florentino insurge-se contra a tradição ao advogar que o príncipe deve “fazer-se temer de maneira que, se não se fizer amado, pelo menos evite o ódio, pois é fácil ser ao mesmo tempo temido e não odiado” (MAQUIAVEL, 1996, p. 98). No capítulo XVIII, o alvo é a boa fé, as virtudes são úteis na medida que não trazem prejuízos e servem para manter as aparências, no entanto, nem sempre os costumes e as boas leis bastam, por vezes é útil, de acordo com a necessidade, agir como um animal:

Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que se fizeram unicamente de leões não serão bem-sucedidos. Por isso, um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir. Se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas, dado que são pérfidos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles. Jamais faltaram aos príncipes razões para dissimular quebra da fé jurada (MAQUIAVEL, 1996, p. 101-102).⁷¹

Já no capítulo XV, Maquiavel havia criticado aqueles que se dedicam a pensar em como as coisas deveriam ser e não como elas são. Estes que não veem o abismo que separa ambas e estão destinados a ruína. O autor d’*O Príncipe* sugere que, quando necessário, deve-se substituir a liberalidade, a piedade e a boa fé, respectivamente pela avareza, crueldade e fraude. Quanto a isso, Skinner comenta que

A razão principal para o tom chocante que Maquiavel tende a empregar está em sua visão profundamente pessimista da natureza humana. Ele afirma que “pode-se fazer a seguinte generalização acerca dos homens: são ingratos, caprichosos, mentirosos e embusteiros, fogem do perigo e são, ainda, ávidos de vantagens”. Assim, não surpreende que Maquiavel sinta um dever todo especial de prevenir o príncipe para o fato de que, sendo os homens de modo geral “criaturas assim perversas”, ele deverá estar preparado para infringir todas as conveções da fé, caso deseje conservar-se seguro. (Maquiavel apud SKINNER, 1996, p. 158).

Contudo, Skinner ataca aqueles que “vulgarizam o pensamento de Maquiavel” ao lhe colar a “etiqueta de pregador do mal”⁷², pois ele estaria “longe de querer trocar o mal por bem”⁷³. A verdadeira revolução de Maquiavel consiste em identificar a virtù com certa flexibilidade que garanta ao príncipe “variar sua conduta do bem ao mal, e do mal ao bem” de acordo com as necessidades impostas pelas circunstâncias e os caprichos da *fortuna*. (Ibidem, p. 158-159). Até aqui vimos as originalidades que Skinner confere à Maquiavel no interior da

⁷¹ Sobre a centralidade da “necessidade” na obra de Maquiavel ver os argumentos de Erica Benner (2017, p. 164). Para uma visão crítica do mesmo ponto, ver as posições de Harvey Mansfield (2017, p. 39).

⁷² Segundo Skinner, essa é a posição de vários intérpretes ao longo da história, dentre eles, um dos mais destacados é Leo Strauss que “afirma peremptoriamente, em seus *Thoughts on Machiavelli*, que as doutrinas do *Príncipe* são simplesmente “ímorais e irreligiosas”, e seu autor só pode ser definido como “um mestre do mal” (Strauss apud SKINNER, 1996 [1978], p. 157).

⁷³ Como exemplo, o intérprete utiliza-se das passagens já mencionadas acima em que Maquiavel condena as atitudes desonradas de Agátocles

obra *O Príncipe*, passemos agora a analisar as inovações do pensador florentino em seu *Discorsi*, no contexto de *Sobrevivência dos valores republicanos*⁷⁴.

Na perspectiva skinneriana, Maquiavel adota uma posição heterodoxa em dois pontos do seu *Discorsi*, sendo o primeiro deles sua “teoria dos humores”. A tese corrente na tradição republicana, incluindo todo renascimento italiano, era de que os tumultos e confusões sujeitavam a liberdade das repúblicas. No caso de Roma onde a história comprova a presença de grandes conflitos entre os aristocratas e o povo, a justificativa era de que a *fortuna* e a virtude militar conseguiram, a despeito dos tumultos, salvaguardar a liberdade. Maquiavel opõe-se a tal tese afirmando que, inevitavelmente, há sempre dois humores distintos nas cidades. Um é composto pela plebe, que deseja apenas não ser oprimida e conservar sua liberdade; o outro, pelas altas classes, que desejam incessantemente adquirir cada vez mais riqueza e poder. O conflito, quando bem canalizado institucionalmente - como foi o caso da Roma antiga - proporciona um equilíbrio tenso que anula as tentativas de um dos “humores” ignorar ou oprimir o outro (Skinner, 1996, p. 201).

A teoria é apresentada nos capítulos quarto e quinto do primeiro livro dos *Discorsi*. Primeiramente Maquiavel argumenta que “a causa da grandeza e da liberdade da república” advém da “desunião entre o povo e o Senado”. Opondo-se àqueles que enxergavam nas dissensões a ruína da sociedade, o florentino afirma que “os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas das desordens que quase todos condenam irrefletidamente”. A chave está em canalizar os conflitos de forma institucional para que eles resultassem em “leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos”. Para o autor, a grandeza de Roma surgiu quando a plebe exigiu a instituição dos tribunos, caso contrário, eles se recusariam a cumprir com suas obrigações políticas, incluindo à mobilização para a guerra. No capítulo seguinte, Maquiavel defende a ideia de que a “guarda da liberdade” deve ser confiada a plebe, pois ela é menos ambiciosa e dispõe de menos meios para apropriar-se do poder, garantindo assim, apenas que os grandes não o façam. O argumento em prol da plebe enquanto guardiã da liberdade é defendido por Maquiavel se o objetivo for, como era de sua preferência, criar uma república expansionista⁷⁵. Do contrário, poder-se-ia depositar a guarda da liberdade nas mãos dos aristocratas, - como no caso de Esparta na Grécia antiga, e de sua contemporânea na Itália, a sereníssima Veneza. No entanto, no capítulo sexto, Maquiavel contradiz

⁷⁴ Título que o historiador inglês confere ao sexto capítulo d’*As fundações do pensamento político moderno* (1996 [1978]).

⁷⁵ Este foi o caso de Roma.

retoricamente a possibilidade de que uma república não expansionista consiga assegurar sua liberdade por um período razoável de tempo. (Maquiavel, 1979, p. 30-40).

Outro aspecto em que, na interpretação de Skinner, Maquiavel rompe com a tradição, diz respeito a tese vigente a época de que há uma conexão “entre a busca da virtù, e as exigências da fé cristã” e das virtudes cardeais. Para o florentino, o governante que desejar conservar seu estado se verá forçado a utilizar-se de meios indesejáveis, é necessário por vezes trilhar o caminho dos malfeitores para conservar o bem comum e a liberdade. Quando é preciso decidir um assunto de extrema importância para a pátria não se deve pensar em termos de “justiça ou injustiça, bondade ou crueldade, ou a sua dignidade ou infâmia”, mas agir de acordo com o melhor para a comunidade (SKINNER, 1996, p. 203-204). Skinner sugere que Maquiavel advoga em favor de uma flexibilização da moral. É preciso agir imoralmente quando necessário, fazendo uso de métodos cruéis e injustos que seriam reprovados por qualquer sociedade, mas sempre com o cuidado de manter a aparência e não parecer cruel. Segundo o historiador inglês, “Maquiavel não está minimamente interessado na questão da verdade religiosa, seu interesse está concentrado única e exclusivamente no papel desempenhado pelo sentimento religioso” Na sua perspectiva, o cristianismo enfraqueceu os homens, glorificou a humildade como um bem supremo e, com isso, destituiu o valor atribuído à grandeza do espírito, a força dos homens e “qualquer outro atributo da cidadania virtuosa”⁷⁶ (SKINNER, 2012, p. 87-88). Aqui, mais uma vez, aparece o caráter pessimista do florentino. Não é possível conter as animosidades do homem apenas com a promoção das virtudes cardeais e cristãs, é preciso apelar para o uso da força. É da natureza humana a perversão e a inveja, portanto, sempre que lhes convier, os homens farão o mal. Skinner chega a sugerir que o ceticismo de Maquiavel é tão sistemático que soa quase como o argumento hobbesiano postulado mais de um século depois.

Contudo, o historiador inglês critica aqueles que afirmam a ausência de moralidade na obra de Maquiavel, e que nela estaria inaugurado o divórcio entre a ética e a política na história do pensamento moderno. Na visão de Skinner, o que há são “duas moralidades distintas - duas exposições antagônicas e incompatíveis do que em última análise se deve fazer” (SKINNER, 1996, p. 155). Por conta de sua preocupação em mostrar as coisas como elas são, e não como elas deveriam ser, Maquiavel apresenta uma perspectiva mundana da vida política. O que fez com que, ao longo dos séculos seguintes, muitos comentadores tenham se chocado com seus

⁷⁶ Skinner sugere que as preferências de Maquiavel eram pela religião antiga (2012, p. 88). Sobre as afinidades entre *Maquiavel e o trágico*, ver (COSTA, 2010).

ensinamentos, e lhe atribuído a fama de diabólico mestre do mal. Frente a isso, Skinner concluiu seu opúsculo biográfico do florentino da seguinte forma:

[...] a tarefa do historiador certamente é servir de anjo que registra, e não de juiz que condena. Assim, o que procurei fazer nestas páginas foi apenas recuperar o passado e colocá-lo diante do presente, sem tentar utilizar os critérios locais e contestáveis do presente como forma de louvar ou censurar o passado (SKINNER, 2012 [1981], p. 119).

A essa altura, deve estar claro que Skinner procura limitar-se a registrar os fatos históricos sem posicionar-se normativamente sobre eles, como mostra-se evidente na citação acima. Os três textos de Skinner que utilizei foram: *Significado e Compreensão na História das Ideias*, de 1969; *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, de 1978; e a biografia intelectual *Maquiavel* de 1981. Neles, o postulado e a tentativa de desenvolver o *contextualismo linguístico* no sentido de criar uma teoria política “historicamente informada” são evidentes. Embora, como bem apontou Ricardo Silva (2017), a história intelectual narrada em *As Fundações* concentra-se pouco na “intenção dos autores”, limitando-se a apontar as continuidades e rupturas que ocorreram no âmbito discursivo do contexto de três séculos que fora analisado⁷⁷. Contudo, como já ressaltamos, nas últimas décadas houve uma “virada normativa” no pensamento do autor. De forma muito resumida, procurei demonstrar nesta seção como a interpretação de Skinner sobre Maquiavel e o contexto renascentista de “sobrevivência dos valores republicanos”, serviram para proporcionar uma reavaliação e um refinamento das proposições metodológicas do historiador. Fica clara a centralidade de tal interpretação para o caráter normativo que gradualmente foi adquirindo consistência no interior de sua obra: se hoje História e Filosofia unem-se novamente no âmbito da Teoria Política, Skinner e seus escritos são protagonistas tanto da ruptura forjada no final da década de 1960, quanto da convergência proposta mais recentemente.

4.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Em uma entrevista com Maria Lúcia Pallares-Burke (2002), Skinner foi questionado sobre seu contra-ataque à má reputação de Maquiavel. Em sua resposta, o historiador britânico afirmou que acredita ter sido bem sucedido em sua empreitada. Para ele, a interpretação de que Maquiavel seria um anticristão imoralista

se tornou extremamente importante na historiografia norte-americana, especialmente nas mãos de Leo Strauss e seus discípulos, que difundiram a ideia de que Maquiavel

⁷⁷ Sobre esse ponto ver (Silva, 2017, p. 153-158).

era simplesmente "o professor do mal". Argumentei, pois, que essa visão era totalmente equivocada. Uma das coisas que pretendi foi mostrar que Maquiavel não era um moralista cristão e que isso não significava ser ele imoral, já que havia outras formas de moralismo disponíveis no século XVI italiano para uma pessoa educada na tradição da filosofia moral romana. Através de Sallust, Livy e Cícero - que Maquiavel conhecia de cor - ele teria descoberto aquela noção de virtù como a qualidade do grande líder de prover segurança para o povo e honra e glória para si mesmo. Outro ponto muito interessante sobre Maquiavel que tentei mostrar foi que ele era, ao mesmo tempo, um moralista clássico e também um grande crítico dos filósofos clássicos e renascentistas. Enquanto esses entendiam o conceito geral de virtù como as virtudes cardeais e principescas de clemência, liberalidade, justiça, e outras semelhantes, Maquiavel a entendia como a disposição de agir de acordo com a necessidade. Agir segundo as exigências do momento, sem considerar se a ação é boa ou má, é, para o autor de *O príncipe*, o único meio que o governante tem de atingir os seus mais elevados fins. (SKINNER APUD PALLARES-BURKE, 2002, p. 519-520)

Ora, conforme procurei demonstrar, se olharmos com atenção os escritos de Strauss sobre Maquiavel, não é essa a compreensão mais profunda do intérprete teuto-americano. Strauss concorda com Skinner sobre Maquiavel não ser um moralista cristão, mas não o julga como sendo um imoralista. O que ocorre, é que aquilo que Skinner compreende como sendo os “mais elevados fins” que Maquiavel nos ajuda a atingir, são, para Strauss, frutos de um rebaixamento da meta em relação ao Político e a Ética. Para Strauss, Maquiavel é o fundador de uma nova moralidade, uma espécie de cristianismo secularizado que se transformou na crença dominante na mente dos primeiros filósofos modernos, e que se intensificou fortemente a partir do iluminismo. Conforme creio, a mais séria crítica de Strauss endereçada à Maquiavel não diz respeito ao seu imoralismo, mas ao fato de que seu novo moralismo, além de ser ingênuo, inaugura o mundo político moderno. Strauss condena a filosofia política moderna por abrir mão do discurso das virtudes - ou seja, do caráter esotérico da filosofia política - depositando toda sua expectativa, então, nas questões técnicas e institucionais, ou, na pretensão ingênua de que o seres-humanos tem sua essência maleável, e podem ser iluminados pelos feixes da razão. Em ambos os casos, Strauss vê em Maquiavel a grande mente que inaugurou essas ideias - ou, ao menos, utilizou Maquiavel como uma personagem para expor suas críticas à essas mesmas ideias.

Ao lermos o Maquiavel de Strauss aprendemos diversas lições com um autor que obteve grande êxito ao cometer sérios erros. Com o perdão da ambiguidade, na leitura de Strauss, Maquiavel era um sábio imprudente. Já ao entrarmos em contato com o Maquiavel de Skinner, aprendemos com as lições de um homem de espírito cívico, cujos valores, apesar de salutares, não sobreviveram as contingências da história. Se para Strauss, Maquiavel triunfou a despeito de seus erros, para Skinner ele fracassou a despeito de seus acertos.

5. APONTAMENTOS FINAIS

Como vimos no capítulo de introdução, a Teoria Política sofreu um forte revés com a ascensão das vertentes positivistas, empiristas e comportamentalistas na Ciência Política anglófona. Mas, a partir do final dos anos 1960, houve uma espécie de ressurgimento da teoria política personificado em dois autores que propõem duas abordagens distintas para a disciplina: Skinner, como vimos, com sua teoria política historicamente informada, e John Rawls, com sua teoria da justiça normativa, porém a-histórica. Hoje, a teoria política praticada nos países anglófonos, é fortemente influenciada tanto pelo método, quanto pelas descobertas do *contextualismo linguístico* proposto pelo jovem Skinner que rejeitou, pelo menos num primeiro momento, a ideia de que a História possa contribuir para as saídas normativas que visam solucionar nossos problemas políticos contemporâneos. Na outra ponta, a Filosofia normativa passou a rejeitar o apoio das interpretações historiográficas em suas teses. A partir de então, História e Filosofia passaram a ser compreendidas como empreitadas distintas, que não mais convergem no interior da disciplina de Teoria Política. Dedico esta última seção para comentar brevemente esse tema e apontar alguns caminhos e questionamentos importantes para possíveis investigações futuras que vão no sentido de reaproximar História e Filosofia novamente no interior do campo de estudos teóricos sobre a política.

5.2. É POSSÍVEL PROPOR UMA UNIÃO DAS DUAS ABORDAGENS?

Minha pretensão ao desenvolver a pesquisa que acima apresentei foi contribuir para o debate em torno do objetivo da Teoria Política. Conforme creio, as reflexões de Leo Strauss, assim como aquelas desenvolvidas por Skinner em sua fase madura, representam uma fonte de autoridade para justificar a importância da História do Pensamento Político para o trabalho normativo de pensar saídas para os problemas contemporâneos do mundo social. Na década passada, autores como Rafael Major e Ian Ward se dedicaram a uma tarefa bastante similar. Para eles, Skinner e Strauss possuem mais semelhanças do que se costuma crer.

Em seu artigo intitulado *Helping the Dead Speak* (2009), Ian Ward defende uma “fusão parcial e modesta de horizontes” entre as abordagens de Strauss e Skinner. O professor da Universidade de Maryland procura sustentar que a despeito da profunda diferença sobre o *status* da Filosofia Política e sobre a existência de problemas perenes, ambos os autores proporcionam

certa *ousadia e humildade* que enriquecem o campo da teoria política. Para ele, a historiografia skinneriana,

for all its skepticism regarding Strauss's approach, shares aims that I want to claim are similar in certain respects. By excavating past linguistic contexts and the conceptual possibilities they made available, Skinner attempts to expose the contingency of our current political concepts (the moment of boldness) and to present alternative ways of thinking about political things for our consideration (the moment of humility) (WARD, 2009, p. 254).

Ward se ancora na introdução que Strauss faz para *The City and Man*, onde ele justifica sua empreitada ao voltar-se para o pensamento político dos antigos como um exercício para que não nos esqueçamos de nós mesmos, como fazem o antiquarismo, “que ama a dor”, e o romantismo intoxicante, “que nos induz a voltar com interesse apaixonado” ao passado. Sua Tarefa, diz Strauss, é conduzida pela consciência de que o ocidente, em nosso tempo, atravessa uma intensa crise. Nas letra de Ward:

Strauss saw “liberal education” as imparting both a kind of humility (the concession that our contemporary ways of thinking about political things may not be correct) and boldness (the willingness to adopt a critical posture toward prevailing political opinions). Such humility and boldness, Strauss contends, are necessary to interrogate contemporary political beliefs that he considers inadequate to moderns' political situations, an inadequacy he believes is only disclosed through confrontation with the radically different assumptions undergirding classical political philosophy.

Major, em *The Cambridge School and Leo Strauss*, apresenta a disputa entre o jovem Skinner de 1969 e os “historiadores tradicionais” e afirma que Strauss não faz parte deste grupo. A partir de uma análise da retórica e de sua importância para os estudos de ambos os autores, ele argumenta que Skinner e Strauss concordam sobre a importância do contexto, da intenção autoral, e da existência de um discurso obliquo (ou exotérico) na tradição filosófica. Do meu ponto de vista, Major parece sugerir, ainda, que Skinner teria cometido um erro ao analisar a interpretação straussiana. Ou melhor, no início de sua carreira, Skinner teria proposital e instrumentalmente minado as bases de tal interpretação para que pudesse instituir as bases de sua própria abordagem. Major analisa qual era o *status* de Strauss nos Estados Unidos durante a década de 1960, quando Skinner se insurge no contexto da teoria política norte-americana com seu “ataque”, ou sua “revolução”, contra a maneira tradicional de se fazer história intelectual à época.

Nesse mesmo período, Strauss adquiria proeminência em certos círculos da academia norte-americana, direcionando suas críticas à ambas as abordagens mais notórias da ciência política daquele contexto, a saber, o behaviorismo, e os próprios historicistas tradicionais. Ou

seja, Skinner se insere na América ao criticar o método convencional e seus perigos, ao mesmo tempo em que Strauss vinha sendo cada vez mais reconhecido por realizar esse mesmo movimento. Em consequência, Skinner precisava denunciar a abordagem de Strauss por outras vias, ou, como ele bem o fez, colocar Strauss na mesma fileira dos historiadores tradicionais⁷⁸.

Major prossegue apontando como Skinner faz suas críticas aos historiadores tradicionais e quais as consequências de seus estudos. Resumindo grosseiramente, Skinner está preocupado com a falta de atenção dada ao contexto e a noção de que podemos encontrar no texto, por si só, verdades universais. Tal abordagem não contribuía para a exatidão histórica, mas, pelo contrário, criava mitologias que a incapacitam. Em vez disso, aconselha Skinner, é preciso dar atenção ao caráter oblíquo da escrita e as intenções autorais, ou seja, àquilo que o autor estava fazendo ao escrever determinado texto. Em outras palavras, o que Skinner reivindica é a necessidade de compreender o significado da dimensão retórica do texto e, para tanto, é indispensável que o historiador se atenha ao contexto de enunciação do texto.

Ainda segundo Major, ao construir sua caricatura dos estudos históricos da teoria política, e denunciar os tipos de mitologias criadas por eles, Skinner inclui Strauss e o ataca injustamente, chegando a acusá-lo de “principal proponente de um demonológico, mas muito influente, método de interpretação”. Para o intérprete, há um equívoco em crer que Strauss teria objetivos práticos para além do conhecimento genuíno da história e da filosofia. Major segue mostrando que Strauss vinha desafiando os historiadores tradicionais com sua proposta de que devemos nos concentrar em uma espécie de sociologia da filosofia, um ramo da sociologia do conhecimento dedicado a compreender o fenômeno da perseguição e da sutil arte de escrever nas entrelinhas. Isto é, segundo Major, Strauss desafiava o status-quo da historiografia política teleológica e metafísica ao reivindicar lugar de destaque para o contexto e os recursos retóricos utilizados pelos autores para transcender sem riscos, tanto para ele, quanto para sua sociedade, os limites impostos pela convenção.

⁷⁸ Uma nota interessante de Major mostra que “*danger*” é a palavra que mais aparece em *Meaning and Understanding*. Talvez Skinner tenha visto em Strauss um grande perigo, não só para a exatidão histórica, mas sobretudo para a legitimidade de sua inserção no debate. Neste texto, ele deixa clara seu incômodo com a sugestão straussiana de lermos nas entrelinhas do texto filosófico-político o verdadeiro ensinamento do autor esotérico, e aponta a necessidade de que as intenções do autor -mesmo em suas estratégias oblíquas – só pode ser compreendida a partir daquilo que é “publicamente apreensível”. O que Skinner não considera é que a “leitura nas entrelinhas” não é mais que uma metáfora, e que Strauss jamais sugeriu que entrássemos na mente do autor para absorver aquilo que ele pensou, mas não escreveu.

O argumento central de Rafael Major é que Strauss e Skinner concordam naquilo que ele chama de “ponto filosófico” contra aqueles que prescindem da necessidade de dedicar-se a compreensão historicamente contextual para alcançar a genuína compreensão filosófico-argumentativa dos autores antigos. Mais importante do que o acordo entre ambos sobre a necessidade de acurácia histórica, afirma Major, é o acordo sobre o objetivo do estudo histórico: conhecer nós mesmos e nossas peculiaridades, decifrando o percurso e as modificações das crenças que herdamos, abandonamos e modificamos ao longo da história da nossa tradição intelectual. O processo de desmascarar a intenção velada de determinado autor é a tarefa que procuram alcançar ambas as propostas metodológicas, tanto com aquilo que Strauss chamou esoterismo, quanto com o que Skinner denominou escrita oblíqua. Nas palavras do professor da University of North Texas:

What is most significant about the agreement between Skinner and Strauss, however, is not merely their desire for precise historical understanding, but a concern for authentic self-understanding. The most important theoretical claim, or "philosophic point" of Skinner's argument in "Meaning" concerns the possibility that the study of history yields a "general truth"-not merely about the past but about ourselves as well (Skinner 1969a: 53). Accurate historical understanding yields more than bare facts, it also allows us the opportunity to gain a "point of vantage" from which to ponder philosophic questions and ideas that are not merely a product of our own historical context. (MAJOR, 2005, p. 482).

O que concluímos ao analisar o artigo de Rafael Major é que Strauss e Skinner concordam que as sociedades, incluindo a nossa, constroem a capacidade dos seres-humanos de distinguirem entre o que é inevitável (ou natural) e o que é fruto do arranjo contingente de sua condição histórica. Se partirmos desse acordo, podemos aprender com ambas as abordagens que o estudo da História se torna fundamental caso nosso objetivo seja pensar para além das restrições impostas pelas convenções sociais que herdamos dos nossos antepassados. Como aponta Major ao citar Strauss: somente o conhecimento histórico pode nos impedir de confundir as características específicas de determinada vida política em determinado contexto e local com a “natureza das coisas políticas”.

O fato é que os homens e mulheres contemporâneos perderam a crença na capacidade da razão de encontrar a natureza (ou verdade) das coisas humanas. E não há como negar que tanto Strauss quanto Skinner estiveram certos sobre a legitimidade do insight historicista adquirido através da moderna consciência histórica. Por acreditar nesse insight, Skinner concluiu que o filósofo ou pensador da política não pode buscar a verdade, ele apenas defende sua ideologia e tenta convencer outros atores no jogo de linguagem ao qual ele se insere.

Strauss, por sua vez, ao encarar esse mesmo insight como uma “verdade mortal”, buscou no retorno aos clássicos e na escrita esotérica as alternativas para os nossos problemas.

Nas últimas décadas, o debate em torno da prática na Teoria Política se beneficiou muito com as contribuições de autores que desconfiam da superioridade de determinado método (Green 2015); da necessária separação entre Filosofia e História na teoria política (Frazer, 2010; Ball, 2004) ou da negação de que há certos problemas políticos que podem ser observados como perenes. (Bevir, 1994). Nestes 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, ou seja, para a Teoria Política ou, se o leitor preferir, Filosofia Política. 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. Problemas estes que, se aceitarmos certo nível de abstração, podem ser vistos como problemas perenes.

Mark Bevir (1994), apesar de muito influenciado pela Escola de Cambridge e crítico do “textualismo” praticado por autores como Strauss, volta-se contra Quentin Skinner quando advoga a existência de problemas perenes. 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 saber, a própria 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. Jeffrey Green (2015), por sua vez, advoga contra o que ele chama de militância metodológica, propondo um tipo de teoria política ampla, eclética e inclusiva, capaz de unir tanto as teorias normativas contemporâneas quanto os estudos historiográficos dos autores clássicos. Por fim, Michael Frazer (2010), por sua vez, 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 dos textos clássicos. Sua proposta metodológica distancia-se do historicismo radical e das abordagens a-históricas, propondo uma Teoria Política trans-histórica.

Concluimos esta dissertação ao sugerir que Strauss esteve na vanguarda do movimento acima retratado. Ainda que na metade do século XX o processo de distinção entre História e Filosofia no interior da disciplina de Teoria Política fosse embrionário, e a noção predominante

fosse de que a Filosofia Política estivesse com seus dias contados. Já Skinner, quando jovem, esteve à frente desse processo de distinção. No entanto, hoje, o historiador inglês representa uma autoridade no movimento de retorno crítico à intersecção entre o processo de autorreflexão sobre a história do pensamento e as alternativas aos dilemas sociais do mundo contemporâneo.

Strauss abraçou o esoterismo filosófico e recorreu a autoridade da História para recuperá-lo, deixando com isso sua contribuição para o campo do pensamento político. Aqueles que se transformaram em cúmplices da retórica straussiana endossam sua tese e, em alguns casos, sugerem que belos mitos possam ser salutares para conservar as convenções que sustentam nossa sociedade. Já os que desconfiam de sua leitura esotérica, muitas vezes o criticam por defender uma espécie de tirania do seletivo grupo de sábios, que se julgam autorizados a mentir para os demais cidadãos. Skinner, por sua vez, abraçou a ideia de relatividade histórica, mas isso não o impediu de escavar ideias esquecidas de uma tradição que foi derrotada em seu contexto e, com isso, encontrar tesouros valiosos para enfrentar os problemas impostos pelo regime contemporâneo. Se admitirmos a existência de problemas, que sob certa abstração, como sugeriu Bevir (1994), podem ser apreendidos como sendo problemas trans-históricos, então resta-nos buscar alternativas provisórias para solucionar da melhor maneira possível aqueles problemas dentro destes que se apresentam em nosso tempo. Nesse sentido, creio que as obras de Strauss e Skinner nos servem como exemplos frutíferos de como a união entre historiografia e reflexão filosófica pode nos auxiliar na busca por alternativas provisórias aos dilemas fundamentais da condição humana.

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.
- AUSTIN, J. L.** *How to do things with words*. 2.ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.
- AMADEO, Javier**. *Teoria Política: Um Balanço Provisório*. Revista Sociologia Política, Curitiba, v. 19, n. 39, pp. 17-34, 2011.
- ARISTÓFANES**, As Nuvens. In *As Nuvens, Só para Mulheres, Um Deus Chamado Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- ASSIS, A.** *O historicismo alemão, revisto desde o Brasil*. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 2, n. 3, p. 188–193
- BALL, Terence**. Aonde vai a Teoria Política? Curitiba: Revista de Sociologia e Política, n. 23, 2004, pp. 9-22.
- BARROS, José**. *Historicismo: notas sobre um paradigma*. 2009, Antíteses.
- BARTHES, Roland**. *La Mort de L'auteur*. 1968. Mantéia, vol. 5, no 4, pp. 12-17.
- BENNER, Erica**. *The Necessity to Be Not-Good: Machiavelli's Two Realisms*. In: Machiavelli on liberty and conflict / edited by David C. Johnston, Nadia Urbinati, and Camila Vergara. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- 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.
- _____. *Political Studies as Narrative and Science, 1880-2000*. Political Studies, vol. 54, 2006, pp. 583-606.
- 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.

COAN, Isadora. *As bases filosóficas da metodologia de Quentin Skinner para a história intelectual*. Florianópolis: UFSC, 2013.

COSTA, Jean. *Maquiavel e o trágico*. São Paulo: USP, 2010.

_____. *Maquiavel, professor do mal? Sobre o duplo ensinamento de Leo Strauss*.

No prelo.

DRURY, S. *The hidden meaning of strauss's "thoughts on machiavelli"*. History of Political Thought, Vol. 6, No. 3 (Winter 1985), pp. 575-590

DROYSEN, Johhan Gustav. *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart: 1977, I, pp- 221.

FERES JR., João. *De Cambridge para o Mundo, Historicamente: Revendo a Contribuição Metodológica de Quentin Skinner*. DADOS, vol. 48, no 3, 2005, pp. 655-680.

FEMIA, Joseph. *An Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas*, in J. Tully (ed.). 1988. Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics. Cambridge, Polity Press.

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.

GALLIE, Walter. *Essentially contested concepts*. Proceedings of Aristotelian Society, v. 56, 1956.

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.

IGGERS, Georg. *The History and Meaning of the Term*. Journal of the History of Ideas, Vol. 56, No. 1 (Jan., 1995), pp. 129-152

MACCORMICK. John. *Of Tribunes and Tyrants: Machiavelli's Legal and Extra-Legal for Controlling Elites Modes*. Ratio Juris, 2015. Vol. 28 N. 2 pp. 252–66.

MANSFIELD, Harvey. *Machiavelli on Necessity*. In: Machiavelli on liberty and conflict / edited by David C. Johnston, Nadia Urbinati, and Camila Vergara. Chicago: The University of Chicago Press, 2017 [1975].

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UNB, 1979 [1518].

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultura, 1996 [1513].

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.

MILLER, E. F. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In: CRESPIGNY, A. de; MINOGUE, K. R. (Orgs.) *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora UnB, 1982. p. 75-101.

MINOGUE, Kenneth. *Method in Intellectual History: Quentin Skinner Foundations*, in J. Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. 1988. Cambridge, Polity Press.

NIETZSCHE, Friederich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

KEANE, John., *More Theses on the Philosophy of History*, in J. Tully (ed.). 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge, Polity Press

KOSELLECK, REINHARDT. *O Conceito de História*. São Paulo: Autêntica, 2013.

PALARES-BURKE, Maria Lúcia. *As muitas faces da História: nove entrevistas*. São Paulo. Editora Unesp, 2002.

PALONEN, Kari. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Oxford: Polity Press, 2003

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

_____. *Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"*. Political Theory, Vol. 3, No. 4 (Nov. 1975), pp. 385-401

POPPER, Karl. *A Miséria do Historicismo*. São Paulo: Edusp, 1980.

RABINOW, P. & SULLIVAN, W. M. (eds.). *Interpretive Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California, 1979.

REIS, José Carlos. *O Historicismo: A Redescoberta Da História*. Locus: Revista De História, 2002.

SEIDMAN, S. *Beyond presentism and historicism: understanding the history of social sciences*. Sociological Inquiry, 1983, v. 53, n. 1, pp. 77-94.

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.

STRAUSS, Leo. *A Giving Accounts*. Santa Fé: The College, 1970. Vol. XXII, N. 1, pp. 1-6.

_____. *Direito Natural e História*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014

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

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

_____. & **CROPSEY, JOSEPH**. *História da Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Historicism Seminar*. Chicago: 1956.

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

_____. *Studies in platonic political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

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

_____. *On Collingwood's Philosophy of History*. *The Review of Metaphysics*, Vol. V, No. 4, June 1952.

_____. *On Forgotten Kind of Writing Chicago Review* Vol. 8, No. 1 (Winter - Spring, 1954), pp. 64-75

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1978].

_____. *A Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Unesp, 1999.

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

_____. *Maquiavel*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

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

_____. 2010: *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora Unesp.

_____. *Encountering the Past: An Interview with Quentin Skinner* *Finnish Yearbook of Political Thought*, v.6. 2002b. (Petri Koikkalainen and Sami Syrjämäki)

_____. *Quentin Skinner (Entrevista)*. In Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. *As muitas faces da história. Nove entrevistas*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *World as a Stage*. (Resenha) Nova York: New York Books Review, 1981.

TULLY, James. *Meaning and Context - Quentin Skinner and his critics*. Princeton University Press, 1988.

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

_____. *On the Esoteric Boomerang Effect. Perspectives on Political Science*, 44:155–158, 2015

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009 [1922].

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 12/09/2018.