

Leo Strauss e a crise de nosso tempo: uma crítica ao positivismo e ao historicismo

*Elvis de Oliveira Mendes*¹
(UFPE – Recife – PE – Brasil)
elvis.oliver@live.com

Resumo: O objetivo fundamental deste artigo consiste, antes de tudo, é apresentar a crítica elaborada pelo filósofo político teuto americano Leo Strauss àquelas que, para ele, são as duas principais correntes intelectuais da modernidade, a saber, o positivismo e o historicismo. De fato, Strauss, ao reivindicar a necessidade de se pensar a emergência de uma possível recuperação ou resgate da filosofia política sob sua forma genuína, vê nestas duas correntes intelectuais oriundas da modernidade as principais causas da decadência filosófica de nosso tempo. Diante de tal constatação, Strauss analisa que tanto o positivismo quanto o historicismo tornam impossível a constituição da filosofia política em sua acepção clássica ou tradicional, por negarem a possibilidade do pensamento de submeter a questão dos valores e da melhor ordem política ou do melhor regime a uma abordagem racional.

Palavras-chave: Positivismo e Historicismo; A Crise de Nosso Tempo; A Filosofia Política de Leo Strauss.

1. O Caráter Problemático da Crença no Progresso Moderno: Uma Crítica ao Positivismo

O positivismo é uma das principais correntes de pensamento que surgem e ganham grande importância a partir dos últimos desenvolvimentos da modernidade; ao mesmo tempo ele é, talvez, ao lado do historicismo, a maior autoridade intelectual da época contemporânea, já que lhe foi dado o poder decisivo de dizer o que é ciência e o que não é ciência. Ao adquirir este tipo de autoridade no contexto contemporâneo, o positivismo incorpora em si a pretensão de se constituir como a referência intelectual responsável pela determinação do que é verdade e do que não é verdade, além de se afirmar como detentor dos únicos instrumentos e métodos legítimos de busca da verdade. Neste contexto, em que se observa o estabelecimento da hegemonia filosófica do positivismo, a filosofia política entra em decadência, segundo Strauss, e suas pretensões passam a ser vistas como vãs especulações, na medida em que não se conformam aos parâmetros de cientificidade estabelecidos pelo pensamento positivista. A partir daí a filosofia política é paulatinamente substituída pela ciência social moderna e esta acaba por tomar o controle da análise dos assuntos concernentes à sociedade e, evidentemente, dos assuntos políticos.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (UFSJ), pela dedicação, pelo empenho, e enorme paciência na orientação e revisão deste texto.

Diante disto, Strauss vê nesta hegemonia intelectual do positivismo a *conditio sine qua non* para a emergência e a consolidação do niilismo. De fato, a ciência social moderna assume como métodos principais de análise, seja dos problemas sociais, seja dos problemas políticos, os mesmos métodos da ciência da natureza. Por ser assim, a ciência social moderna propõe, de acordo com a formulação de Weber, a distinção entre fatos e valores (Cf. STRAUSS, 2014, p. 43-96) e exige do cientista social uma total isenção no que se refere a valores, assim como uma radical imparcialidade ética, considerando que só há ciência do que é factual e empírico, mas não daquilo que pertence ao âmbito dos valores. Isso significa abrir mão completamente de qualquer julgamento ou opinião em relação a conflitos e antagonismos de caráter moral, seja entre o bem e mal, sobre o melhor e o pior, ou sobre o justo e o injusto. Neste sentido, Strauss afirma que “a tese de Weber leva necessariamente ao niilismo ou à concepção de que toda preferência, por mais malfazeja, vil ou insana que seja, deve ser julgada pelo tribunal da razão como tão legítima quanto qualquer outra preferência” (STRAUSS, 2014, p. 21).

Ainda neste mesmo sentido, o que se conclui disso é que a ciência social moderna nomeia e “julga” qualquer estudo sobre o bem (ou sobre o que é bom), sobre o melhor regime, a vida boa ou a melhor sociedade como concepções “não científicas”. Segue-se daí que os princípios da ciência social moderna rechaçam totalmente a possibilidade de se pensar racionalmente e de forma objetiva essas questões, recusando, pois, de forma peremptória a possibilidade da filosofia política, uma vez que a pretensão original dessa disciplina era justamente submeter os problemas relativos ao bem, à justiça e ao melhor regime a uma abordagem racional. Por sua vez, Strauss vê esta indiferença moral exigida pela ciência social moderna como algo que paulatinamente nos conduz a um estado de ausência de qualquer propósito ou objetivo, este profundo vazio e desorientação do espírito humano fazendo parte do fenômeno moderno de consolidação do niilismo.

Deste modo, o positivismo, por preconizar em seus métodos a necessidade de um estado de indiferença e neutralidade diante dos valores, gerou, na visão de Strauss, um terreno intelectual fértil para o afloramento do niilismo. Já que o positivismo declara abertamente que só há valor de verdade naquilo que é comprovado empiricamente a partir de métodos e leis guiados pelos ditames das ciências naturais, inevitavelmente desconsidera tudo aquilo que não pode ser enxergado ou compreendido pelos critérios empíricos e factuais. Os positivistas, ao assumirem esse posicionamento filosófico, relegaram, pois, os aspectos axiológicos da vida humana que não podiam ser decifrados pela ciência positiva e empírica ao status de conhecimento “não científico” e por ser assim, consideraram que o campo dos valores não é passível de ser transformado em objeto de um saber genuíno.

De fato, “muitos cientistas sociais de nossa época parecem ver o niilismo como um inconveniente menor, que os sábios suportariam com serenidade, já que tal é o preço a ser pago para a obtenção daquele bem superior, qual seja, uma ciência social verdadeiramente científica” (*Ibidem*, p. 60). E diante da difícil tarefa de alimentar o sentimento de confiança no futuro, a “crença no progresso” foi em considerável sentido o que, de certa forma, ajudou a manter e garantir a crença nas promessas da ciência moderna, crenças estas baseadas no paradigma do positivismo como algo verdadeiro e que se mostrava essencial e imprescindível para o controle da natureza e conseqüentemente para a resolução dos problemas humanos. Desta forma, a realização deste fim, ou bem maior para humanidade, se tornaria apenas uma questão de tempo.

Com isso, a crença no progresso se tornou, por assim dizer, um forte sintoma da modernidade, o que levou o homem moderno a uma frenética corrida tecnológica e científica, a qual foi intensificada pelas ideologias revolucionárias² que, pretendendo suprimir as mazelas da história humana e criar uma sociedade perfeita, resultaram nas trágicas experiências dos totalitarismos no século XX (seja, por um lado, em sua versão de extrema-esquerda, como no caso do comunismo soviético, seja, por outro lado, em sua versão de extrema-direita, que ficou mais conhecida historicamente na figura do Nazi-fascismo). Neste contexto, a comentarista americana Catherine Zuckert em um texto intitulado *Strauss's Return to Premodern Thought* (O retorno de Strauss ao pensamento pré-moderno), elabora uma esclarecedora e comprometida análise de um ensaio de Strauss chamado “Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization” (Progresso ou Retorno? A Crise Contemporânea na Civilização Ocidental). Neste texto, Catherine Zuckert observa que Strauss argumenta que a noção moderna de ‘progresso’ é empírica e conceitualmente problemática.

Diante disto, para formular uma possível solução para tal problemática, Catherine Zuckert observa que Strauss propõe um retorno aos antigos, pois, segundo ele, a antiga filosofia grega já possuía um forte espírito progressivo que via no conhecimento uma possível elevação. No entanto, sabemos que nem todos os filósofos gregos acreditavam na eternidade do mundo, portanto, o mundo caminharia para um fim e por ser assim é progressivo. Porém, percebe Catherine que “a concepção moderna de progresso difere do racionalismo antigo em dois aspectos decisivos. Primeiro, o progresso moderno é levado a ser acumulativo. Segundo, como um resultado da acumulação e propagação do conhecimento através do esclarecimento popular, existe um bem social como ganho científico” (ZUCKERT, 2009, p. 95).

² Na visão de Strauss, os ideais revolucionários levaram o mundo a um profundo choque ideológico que resultou em duas guerras mundiais e no episódio do holocausto. Ler sobre isso, German Nihilism. Editado por David Janssens e Daniel Tanguay. Interpretation, Spring 1999, v. 26, n. 3, p. 353-378.

Desta forma, Strauss observou uma contradição na ideia de progresso contínuo, como vários pensadores modernos o pensam. Logo, a acumulação de conhecimento seria interminável ou infinita. Isso, segundo Strauss, “é compatível com o caráter hipotético da ciência natural moderna, mas isso produz uma noção fundamentalmente incoerente de ‘progresso’” (*Ibidem*, p. 95). Em suma, no tocante ao que já foi dito, Strauss analisa que o caráter totalmente problemático da ideia de progresso como é encontrado na era moderna não deve ser apenas visto pelo olhar histórico, como dois períodos (antigo e moderno) diferentes e que desenvolveram tipos diferentes de sociedades. Para Strauss, não se trata apenas disso. Segundo ele, “o conceito moderno de progresso ‘foi apenas uma parte, ou um aspecto, de um todo maior’” (*Ibidem*, p. 96), todo maior que Strauss chama de “modernidade”, a qual, para ele, como já foi explanado, está para além da perspectiva histórica, isto é, da simples distinção de “tempo e lugar entre as formas de pensamento” (*Idem*). Em virtude desse problema, Strauss alerta para o fato de as tradições pré-modernas terem continuado vivas durante toda era moderna e ainda inegavelmente estarem vivas na contemporaneidade.

Ainda neste mesmo sentido, a comentadora canadense Shadia Drury, em sua reflexão presente no capítulo “The Crisis of the Modernity” (“A Crise da Modernidade”), contido em seu livro *The Political Ideas of Leo Strauss*, afirma bem no seu início que “a crise da modernidade não é idêntica à crise da civilização ocidental” (DRURY, 2005, p. 151). A partir desta afirmação, ela observa um fato apontado pelo próprio Strauss, a saber: o fato de que a modernidade foi capaz de se colocar em dúvida. Isso seria visível, na leitura straussiana, principalmente no pensamento de Rousseau. De fato, em face das ideias de Locke e dos ataques mais agudos de Hobbes contra a ideia tradicional de “natureza”, e seu objetivo de sobrepujar a natureza humana e, sobretudo, fundar um estado universal, Strauss vê em Rousseau o primeiro crítico da modernidade (Cf. STRAUSS, 2014, p. 305-357). Ou melhor, Strauss vê no pensamento rousseauísta o primeiro momento de crise da modernidade. (Cf. STRAUSS, 1889, p. 81-98). No entanto, Rousseau é um moderno e inevitavelmente pensou como os intelectuais de seu tempo; todavia, buscou também retornar aos antigos a partir de sua visão futura do homem e propôs um retorno do mesmo ao seu estado de natureza.

Ora, além disso, Rousseau, na visão de Strauss, percebia um conflito insolúvel entre o indivíduo (Natureza) e a sociedade (Convenção); desta maneira, ao atacar a modernidade, ou aquilo que a mesma representa, fez isso “em nome de duas ideias clássicas: a cidade e a virtude, por um lado, a natureza por outro” (STRAUSS, 2014, p. 306). Ainda por esta mesma via, Rousseau criticou veementemente os políticos de sua época, fato totalmente compreensível diante do momento de corrupção e caos vivido na França de seu tempo. Mais precisamente, entre suas principais críticas, está a indiferença e o desinteresse dos políticos

modernos com os “costumes e virtudes” e o grande interesse diante de assuntos como “comércio e dinheiro”³. Em outras palavras, percebe-se que, para Rousseau, a modernidade, de fato, trouxe consigo equívocos radicais, de forma que só lhe restava refletir acerca de soluções para tal problemática a partir de outros referenciais, a saber: num primeiro momento, a virtude cívica dos antigos; num segundo momento, a natureza, compreendida por meio de uma crítica radical da visão hobbesiana.

Embora Strauss considere que “o fundador da filosofia política moderna é Maquiavel” (STRAUSS, 1988, p. 40), ele julga que é Hobbes, no entanto, que dá a esta um rigoroso contorno de ciência. Para efetivar tal tarefa, a saber, fundar a filosofia política em bases científicas, Hobbes, segundo Strauss, desprezou a tradição clássica da qual se alimentou abundantemente. De fato, na concepção hobbesiana, a tradição clássica se mostrou “idealista” e, por se mostrar idealista, se configurou como um empreendimento filosófico incapaz de compreender o real funcionamento da natureza humana. Neste contexto, Strauss analisa que Hobbes reivindica para si o status de fundador da filosofia política, ignorando assim um consenso universal de que seu fundador é Sócrates (Cf. STRAUSS, 2014 p. 201). Ora, se Hobbes inaugura uma nova filosofia política com bases científicas, rejeitando por assim dizer a tradição clássica sob o argumento de que esta é idealista, ele o faz com base numa concordância fundamental com ela (*Ibidem*, p. 203).

De fato, de acordo com Strauss, Hobbes concordava com os antigos no aspecto de que “o nobre e o justo diferem fundamentalmente do agradável e são por natureza, preferíveis a este; existe um direito natural que é completamente independente de qualquer acordo ou convenção humana; ou, ainda, existe uma ordem política que é a melhor por que é conforme à natureza” (*Ibidem*, p. 202). Entretanto, por outro lado, Hobbes rejeita completamente a tradição clássica ou idealista ao afirmar que esta está baseada em uma premissa errada, uma vez que a “filosofia política tradicional supunha que o homem é por natureza um animal político ou social” (*Ibidem*, p. 204). Para Hobbes tal afirmação teria levado o plano político clássico ao fracasso por ser ilusório e, portanto, ineficaz, e que na verdade o homem é por natureza um animal apolítico e associal, e por ser o homem um animal por natureza e apolítico e associal, a condição mínima e necessária para a vida em sociedade, seria o estabelecimento de um pacto entre os indivíduos, pacto este baseado em convenções e aceito por todos ou pela maioria⁴. Assim, essa mudança na concepção ou na compreensão da natureza humana e da própria sociedade é fundamental e faz de Hobbes o fundador e mentor

³ Sobre isso, ler, OLIVEIRA, R. R. J. J. Rousseau e o Drama da História Humana, Síntese – Ver. De Filosofia, v.. 42 n. 132 (2015): p. 25 – 60.

⁴ Ler sobre isso em: HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. p. 105-115.

intelectual do direito natural moderno, o qual pretende possuir um caráter científico, opondo-se ao direito natural clássico, de caráter axiológico. Tal ruptura é decisiva para a consolidação do que será posteriormente o positivismo jurídico⁵.

Portanto, para Strauss, os alicerces da modernidade outrora estruturados por Maquiavel e pelas doutrinas do direito natural elaboradas por Hobbes e Locke começaram a ser dinamitados com o ataque desferido por Rousseau, o que provocou a crise da “primeira onda moderna”. Sendo assim, segundo Strauss, a “segunda onda moderna” é representada pelo racionalismo ético de Kant e pelo historicismo de Hegel, ambas correntes que formavam o eixo principal do idealismo alemão e da filosofia da história. Neste novo contexto filosófico, Nietzsche é quem foi o responsável por provocar uma nova crise da modernidade, essa última que para Strauss se estende até os dias atuais como a “crise do nosso tempo”. Ao que se percebe, Strauss estabelece uma divisão da modernidade em três períodos, falando explicitamente em “três ondas de modernidade” (Cf. STRAUSS, 1989, p. 81-98).

Os filósofos modernos seguiam a intuição socrática e a crença de que a filosofia política é detentora dos instrumentos de conhecimento da natureza das coisas políticas, isto é, do melhor regime, do melhor governo e da melhor sociedade. Mas, segundo Strauss, os modernos cometeram três equívocos em aspectos fundamentais no que diz respeito aos métodos da filosofia política: o primeiro se refere ao fato de que na modernidade a filosofia ou a ciência, deixou de ser uma atividade de contemplação da natureza e se tornou um instrumento com objetivo de dar ao homem o domínio total sobre a natureza e sobre a vida social. E, por ser assim, o problema maior da racionalidade moderna está em seu ímpeto ativista e pragmático, que levou a perda do caráter contemplativo do saber.

O segundo equívoco moderno, conforme a interpretação straussiana, foi negar as diferenças essenciais existentes na natureza, sobretudo no sentido qualitativo. Além disso, os modernos rejeitaram a visão teleológica da natureza e classificaram tudo que é natural como sub-humano. Sendo assim, as coisas políticas não teriam um lugar importante entre as coisas consideradas naturais. Por último, os modernos romperam com os clássicos no que diz respeito à possibilidade da realização do melhor regime. Strauss aponta para Maquiavel como mentor desse descolamento ou rompimento conceitual com os clássicos, ao afirmar que para o pensador florentino o plano político clássico, ao se basear no princípio da virtude, que determina como os homens devem viver, é utópico ou, no mínimo, pouco realista, portanto, ineficaz⁶. Maquiavel coloca em xeque a proposta clássica e, defendendo uma concepção

⁵ Ver sobre isso: STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*.

⁶ Strauss explora amplamente este tema em; L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*.

política baseada não no ideal de virtude, mas no comportamento real dos homens, inaugura o princípio básico do plano político moderno (Cf. MILLER, 1982, p. 75-101). Com essa mudança, a filosofia política perdeu, então, seu caráter deontológico, assumindo uma orientação supostamente mais realista⁷.

Ao que parece, é um dos principais objetivos, se não o mais gritante, do pensamento straussiano, se posicionar em defesa do plano político clássico e apontar o fracasso do plano político moderno. Mesmo que para tanto Strauss, em certo sentido, ignore as possíveis falhas do plano político clássico. Mas o que lhe parece realmente importante é o fato de que o homem clássico baseava sua vida na ideia de virtude e acreditava ser a realização desta o objetivo do melhor regime. No entanto, Strauss parece observar que os modernos, no objetivo de tentar frear os impulsos, as maldades, a ganância ou a falta de virtude dos homens, terminaram esquecendo que os homens virtuosos podem existir, e que ao sufocarem os “maus homens” sufocaram também a possibilidade de existir os “bons homens”.

Em suma, para Strauss, o positivismo, ao declarar que o único conhecimento verdadeiro é aquele que está alicerçado e devidamente fundamentado pelos princípios e métodos da ciência natural desenvolvida na modernidade, tornou a filosofia política um conhecimento obsoleto. De fato, explica Strauss, a filosofia política possui a pretensão de pensar a ordem política boa e justa em si mesma ou por natureza, o que, na concepção positivista, não é algo viável do ponto de vista científico. Para justificar esta recusa, o positivismo recorre à distinção entre fatos e valores: ele aceita que os fatos podem ser estudados objetivamente pelas ciências da natureza ou pela ciência social, mas crê, no entanto, por outro lado, que com o universo dos valores não acontece o mesmo, porque os valores não são dados pertencentes ao mundo empírico nem princípios lógicos e puramente racionais. Assumindo essa premissa, os positivistas considerarão, dessa forma, que emitir julgamentos valorativos é um comportamento que deve ser radicalmente evitado no âmbito da atividade científica. Sendo assim, a partir desta perspectiva, a filosofia política passa a ser pensada como “‘a-científica’ ou ‘a-histórica’, ou os dois” (STRAUSS, 1988, p. 18).

2. A Modernidade e o problema do relativismo: Uma crítica ao Historicismo

Na ótica de Strauss, a teoria desenvolvida pelo historicismo possui uma força ainda mais destrutiva do que o positivismo abordado anteriormente, e se configurou como um golpe ainda maior contra a filosofia política (*Ibidem*, p. 26) pois o historicismo possui como tese

⁷ Na visão de Strauss, é a partir da modernidade, que segundo ele se inicia com Maquiavel, a filosofia política perdeu seu caráter deontológico, isto é, a filosofia política deixou de empenhar seus esforços em refletir “de que forma os homens devem viver”, e se tornou um esforço meramente descritivo “de como os homens vivem”.

principal a afirmação de que “todos os pensamentos e crenças humanas são históricos e, portanto, destinados merecidamente a perecer” (STRAUSS, 2014, p. 30). Este argumento inviabiliza completamente qualquer possibilidade da filosofia política como forma de se pensar qual é, por natureza, a melhor política, o melhor regime ou a melhor sociedade. De fato, se todos os pensamentos são históricos, isto é, dependentes de uma dada sociedade em um determinado tempo, não há como se estabelecer valores universais, de modo que o bem e o mal, o certo e o errado seriam submetidos ao profundo relativismo presente no mundo da história. Sendo assim, na visão de Strauss o relativismo dos valores sob a forma do historicismo se mostra como o inimigo mais forte da filosofia política por negar, sobretudo, o direito natural. Neste sentido, ao afirmar que o direito natural não existe (*Ibidem*, p. 11), o historicismo nos lança em uma atmosfera imensa de possibilidades morais, assim como nos coloca diante de uma grande variedade de noções de direito e de justiça, o que impossibilita completamente qualquer acordo ético de caráter mais universal e substancial.

Neste contexto, vale dizer que o advento da modernidade é consagrado como uma era de profundas mudanças e transformações, sobretudo para as sociedades ocidentais. De fato, o que faz desse período da história um período tão brilhante e fecundo são as descobertas que nele ocorreram. Em outras palavras, a modernidade lançou o homem em uma frenética corrida intelectual e científica sem precedentes. Sendo assim, a crença na capacidade humana em dominar a natureza e retirar dela tudo que é necessário para o aperfeiçoamento da existência se tornou, por assim dizer, um sentimento preponderante. Tudo isto somado a um forte sintoma de um antropocentrismo desmedido que, ao ver de Strauss, traria consequências catastróficas para a humanidade.

Sendo assim, entre os grandes avanços técnico-científicos e as inovações intelectuais da era moderna, encontra-se o historicismo. Este, por sua vez, deve ser entendido como uma corrente de pensamento de complexa e controversa definição que surge nas primeiras décadas do século XIX, mas que possui suas raízes ainda no século XVIII, fruto da historiografia inspirada pelos iluministas. Por um lado, enquanto método de abordagem da história, o historicismo se mostrou, inicialmente, como uma revolução na análise dos documentos históricos e na interpretação dos fatos, por ter abandonado a pesquisa centrada apenas nos grandes acontecimentos políticos e nos feitos dos reis, governantes e poderosos, própria da historiografia anterior, em prol de uma análise que valoriza consideravelmente os costumes, as artes, as práticas sociais e as mais diferentes produções do espírito humano.

Desta forma, o historicismo se revela como consequência da filosofia das “luzes”, que, em autores como Montesquieu e Voltaire⁸, manifestou a pretensão de conhecer e entender os

⁸ Ler sobre isso: LÖWITH, K. *Meaning in History*, p. 1-19.

fenômenos humanos fazendo uso de um novo método e de um novo olhar, mais atento à moralidade e às instituições dos diferentes povos e nações. Por outro lado, enquanto postura filosófica, o historicismo se caracteriza pela concepção que afirma a historicidade fundamental da vida humana, estabelecendo a ideia de que valores e conhecimentos são temporais e passageiros, o que faz de cada homem um ser de seu tempo, preso em sua temporalidade.

Diante disto, Leo Strauss elabora fortes críticas ao historicismo. Em sua obra *Direito Natural e História* Strauss apresenta uma postura totalmente contrária a esta corrente. Contudo, Strauss vê o problema do abandono do direito natural como forma de refletir sobre o impacto do historicismo no pensamento filosófico moderno e conseqüentemente na política. Neste contexto, para ele, a crise política contemporânea do ocidente é resultante do abandono da filosofia política e do estabelecimento de uma crença quase absoluta no positivismo e no historicismo, como se pode perceber nesta passagem:

Strauss vê a crise política do nosso tempo como uma conseqüência da destruição da filosofia política pelo positivismo e pelo historicismo. Ele não negaria que a sociedade política requer necessariamente a filosofia política como condição da sua viabilidade, mas insiste em que a sociedade política deve acreditar na autenticidade da finalidade ou meta que persegue. O objetivo universal que tem guiado as sociedades ocidentais desde o século XVIII deriva da moderna filosofia política – especificamente dos conceitos modernos de direitos naturais e democracia liberal sob influência da política contemporânea, o homem ocidental foi levado a acreditar em uma comunidade mundial (MILLER, 1982, p. 89).

Como se constata aqui, Strauss vê o historicismo como uma grave ameaça. Para ele, esta é a principal corrente da contemporaneidade que, tal como o positivismo, desemboca no niilismo. Assim, sua defesa da filosofia política tem como interlocutor privilegiado o historicismo. De acordo com Eugene Miller, a resposta de Strauss “ao historicismo teórico [i. e., o historicismo proposto por Hegel] é de que sabemos ‘menos’ do que este pretende. Sua resposta ao historicismo radical [i. e., o historicismo presente em Heidegger] é que podemos saber ‘mais’ do que este pretende” (*Ibidem*, p. 93). Por esta mesma via, Strauss rechaça completamente o argumento historicista de que o conhecimento do que é o melhor, conforme a natureza, seja inatingível e de que todos os valores devem ser aceitos como exclusivamente históricos ou como produtos perecíveis de uma época, destinados, como tais, a serem levados pelo tempo. Isto não deve ser um dado gratuito e pueril, mas deve ser encarado como uma

verdade inumana e terrível que deve ser guardada, selada e escondida. Para Strauss, o historicismo reduz tudo à história e, em sua forma radical, retira da história todo significado ou sentido:

A história como tal parece apresentar-nos o espetáculo deprimente da lamentável variedade de pensamentos e crenças sustentados pelos homens. Parece mostrar que todo pensamento humano é dependente de contextos históricos singulares que são precedidos por contextos mais ou menos diferentes e que nascem de seus antecessores de maneira fundamentalmente imprevisível: os fundamentos do pensamento humano são lançados por experiência ou decisões imprevisíveis. Uma vez que o pensamento humano está fadado a perecer com a situação à qual pertence e a ser suplantado por outros pensamentos novos e inesperados (STRAUSS, 2014, p. 23).

Com efeito, Strauss critica principalmente o fato de se considerar a história como única e exclusiva fornecedora de conhecimento empírico, assim como o único conhecimento sério, sólido e verdadeiro. É exatamente neste ponto que o historicismo fracassou, como Strauss esclarece a seguir:

Mas a história provou-se completamente incapaz de manter a promessa que tinha sido anunciada pela escola histórica. A escola histórica conseguira desacreditar dos princípios universais ou abstratos; acreditara que os estudos históricos revelariam padrões particulares ou concretos. Contudo, os historiadores imparciais tiveram de confessar sua incapacidade de extrair quaisquer normas da história: não restou nenhuma norma objetiva, a escola histórica tinha ocultado o fato de que os padrões particulares ou históricos só podem se tornar dignos de autoridade quando apoiados num princípio universal que impõe ao indivíduo a obrigação de aceitar o submeter-se aos padrões propostos ou à situação que o moldou (*Ibidem*, p. 21).

Ainda em *Direito Natural e história*, O filósofo tenta deixar claro que o historicismo torna-se contrário à filosofia a partir da perspectiva de que “a filosofia só é possível se existe um horizonte absoluto ou natural contraposto a horizontes historicamente mutáveis ou às cavernas” (*Ibidem*, p. 43). Na visão straussiana, outro colaborador para a decadência da filosofia política e que em amplo sentido alimentou as pretensões historicistas são as ciências sociais, sobretudo Weber, sociólogo para com o qual Strauss parece demonstrar maior respeito e admiração. Para Strauss, as ciências sociais supervalorizaram a perspectiva do especialista

que se propõe efetuar sua análise a partir de uma suposta neutralidade e assim sem emitir nenhum juízo de valor. Porém, é fato que as ciências sociais lidam diretamente com as ações humanas, e estas por sua vez, são frutos dos mesmos problemas fundamentais, independentemente do período histórico. Desta maneira, Strauss observa que as ciências sociais esqueceram ou desconsideraram o caráter “trans-histórico”⁹ da história. Em outras palavras, Strauss chama atenção para a necessidade de algo de universal e imutável que garanta a sustentação da vida em sociedade.

Por esta mesma via, o esforço de Strauss está em mostrar que o historicismo, caso seja pensado como verdade última e como teoria absoluta baseada unicamente na razão objetiva como propôs Hegel, é inviável, porque o fato de se provar que “não há nenhum princípio de justiça que não tenha sido negado em algum lugar ou em algum momento, nem por isso se prova que essa ou aquela negação é justa ou razoável” (*Ibidem*, p. 12). Portanto, para Strauss, o que está no cerne da questão é o fato de que para ele, mesmo que se encontre uma variedade ainda maior de concepções do que é certo e errado ao longo dos períodos históricos e nas inúmeras sociedades existentes, a mera constatação disso não é argumento válido para a negação do direito natural, mas sim, “o incentivo por excelência para a busca do direito natural” (*Idem*). Entretanto, por outro lado, para Strauss o historicismo radical preconizado por Nietzsche e seguido por Heidegger inevitavelmente é contraditório e insustentável. Ora, se insistimos em uma forma de pensar exclusivamente histórica acerca do todo, implica dizer que não teremos acesso ao todo. Por ser assim, posteriormente a própria concepção historicista cairá em uma perspectiva histórica, portanto, temporal. Em outras palavras, o que se constata aqui é uma “contradição performática”, isto é, o historicismo se torna autocontraditório, no sentido de que seu argumento coloca sua própria verdade como algo histórico e, por conseguinte, como algo relativo. Como Strauss explica ainda no primeiro capítulo de *Direito Natural e História*:

A tese historicista fica, então, exposta a uma dificuldade por demais óbvia que não pode ser solucionada, mas apenas contornada ou obscurecida por considerações de caráter mais sutil. O historicismo afirma que todos os pensamentos e crenças humanos são históricos e, portanto, destinados merecidamente a perecer; mas o próprio historicismo é um pensamento humano; donde se segue que o historicismo só pode ter validade temporária, isto é, não pode ser pura e simplesmente verdadeiro (*Ibidem*, p. 30).

⁹ Para Strauss, há certos fatos que possuem um caráter trans-histórico: são os problemas fundamentais da existência humana e evidentemente são presentes na vida das sociedades independentemente do período histórico. Conferir pág. 31 de *Direito Natural e História*.

Na interpretação straussiana acerca do historicismo, Hegel é uma figura central desse movimento e, de fato, esse baluarte do pensamento moderno viveu no período de elaboração e fervorosa discussão de tais ideias, o que o inspirou e o fez voltar seu olhar para a história como um elemento crucial para se compreender a realidade humana e as grandes questões a ela vinculadas. Por ser assim, sua dedicação por este tema se tornou tão aguda que o mesmo conquistou um lugar privilegiado no terreno da filosofia da história, tornando-se responsável por uma crucial contribuição que mudou os caminhos da historiografia contemporânea. Desta maneira, Hegel criticou profundamente a historiografia iluminista, presa a um certo empirismo, e assim se tornou o fundador e principal expoente do que Strauss veio a chamar de historicismo “teórico” ou “contemplativo”.

Neste contexto, para Strauss o historicismo hegeliano se mostra dotado de um forte caráter idealista, propiciando as bases teóricas da filosofia da história, a qual, no pensamento de Hegel, constitui a justificação da existência de uma razão absoluta que, se realizando no tempo, é capaz de conduzir o homem a uma ininterrupta e infinita condição de progresso. Diante deste prisma, se origina o “oitocentismo”¹⁰ alemão, que se caracteriza como uma postura de supervalorização do sentido histórico, que analisa todos aspectos da vida humana como um empreendimento histórico e, sobretudo, racional, compreendido em sua totalidade pelo historiador. Assim, percebe-se que o esforço de Hegel consiste em tentar demonstrar a existência de uma universalidade da razão na história e nos empreendimentos da vida humana.

Reagindo ao historicismo teórico de Hegel, Nietzsche, por sua vez, suspeita das pretensões teóricas que o sustentam e, a partir disso, exerce fortes críticas a esta postura delimitadora da existência. De fato, para Nietzsche, é inegável que precisamos da história, mas não como um expectador introspectivo e confortável observador da vida. Para o filósofo, esta forma de ver a história desemboca em uma posição de abandono total dos valores, convertendo-se, portanto, numa atitude egoísta e covarde, isto é, no niilismo, algo que, na ótica de Nietzsche, se mostra como prejudicial à vida. Com efeito, “Nietzsche tinha medo do niilismo porque sabia que sua compreensão resultaria em decadência moral universal e corrupção espiritual” (PEARSON, 1997, p. 217), portanto, a história, ao mostrar que todas as tradições e valores não possuem sentido nenhum e são precípuos desprezados ou abolidos tudo que o homem venerava e que dava sentido a sua vida. Ao desprezar a tradição e aquilo que os homens veneram, a postura histórica, levada ao seu extremo, terminou por desprezar e abolir a si mesma. Diante disto, perde-se completamente o sentido norteador das ações do agora; por

¹⁰ Movimento intelectual do século XIX de supervalorização da cultura, das artes e, sobretudo, dos historiadores.

esta mesma via, a historiografia crítica pretende dissecar os mitos, as lendas e as crenças, o que Nietzsche vê com grande temor, pois para ele esta atitude, se levada às últimas consequências, é perigosa e nociva ao homem, visão fortemente corroborada por Strauss, como ele mesmo esclarece nesta passagem:

O historicista radical recusa-se a admitir o caráter trans-histórico da tese historicista. Ao mesmo tempo, reconhece o absurdo do historicismo absoluto como tese teórica. Nega, portanto, a possibilidade de uma tese teórica ou objetiva, que como tal seria trans-histórica, das várias concepções abrangentes, dos “mundos históricos” ou das “culturas”. Esta negação foi decisivamente preparada pelo ataque que Nietzsche desferiu contra o historicismo do século XIX, que pretendia ser uma concepção teórica. De acordo com Nietzsche a análise da vida que percebe a relatividade de todas as concepções abrangentes e, desse modo, as deprecia tornaria impossível a própria vida humana, pois destruiria a atmosfera protetora dentro da qual, e somente dentro da qual, são possíveis a vida, a cultura ou a ação. Ademais uma vez que análise teórica tem sua base fora da vida, ela nunca será capaz de entender a vida. A análise teórica da vida não se compromete da vida e é fatal para o comprometimento, mas viver é se comprometer (STRAUSS, 2014, p. 31-32).

Ainda neste mesmo sentido, outro sintoma grave desta postura é o “anacronismo”, que a atitude investigativa inevitavelmente se coloca. De fato, a historiografia crítica interpreta os acontecimentos do passado desconsiderando os aspectos que constituem os valores da época. Nietzsche, por sua vez, chama este fenômeno moderno de “doença histórica”. Seja como for, Nietzsche, por considerar que a história é o elemento essencial para se compreender os fenômenos humanos (moralidade, arte, filosofia etc.) e por romper com o paradigma do historicismo racionalista e teleológico preconizado por Hegel, é considerado, por Strauss, fundador de outro tipo de historicismo, o “radical” ou “existencialista”, do qual Heidegger, por sua vez, será o maior propagador no século XX. Este tipo de historicismo afirma que o homem deve ser entendido à luz de sua temporalidade e que os valores são passageiros e perspectivos, ao mesmo tempo em que rechaça totalmente a ideia ou possibilidade de que a história seja regida por alguma racionalidade e de que há um *telos* no processo histórico. Portanto, por esta via, nega a visão hegeliana da história.

Diante deste cenário, Heidegger segue pelo caminho trilhado por Nietzsche. Ora, para Strauss, se Hegel deu à história da filosofia um caráter de verdade eterna alcançada pela razão, o que configura o chamado “historicismo teórico”, Heidegger, por sua vez, recusando

qualquer lógica à história, considera que a verdade é um fenômeno preso a uma temporalidade radicalmente misteriosa, irracional e não teleológica, postura que dá formas ao “historicismo radical”. Assim, para Heidegger, o plano hegeliano de explicar a história de forma unilateralmente racional ou lógica está fadado ao fracasso. Neste sentido, na visão Strauss, tanto Nietzsche como Heidegger observam que evidentemente tudo possui uma historicidade e sua temporalidade, porém, por outro lado, a vida e a história não são um processo racional: pelo contrário, para esses pensadores a vida e a história são fenômenos absurdos e completamente sem sentido. Assim, assumindo esse posicionamento filosófico acerca da ausência de sentido da história, esses autores consideram que não há nenhum lugar a se chegar, o que torna o homem um ser jogado no mundo sem nenhum projeto maior ou finalidade e incapaz de compreender qualquer valor que transcenda o casulo de seu próprio tempo. Neste contexto, o próprio Strauss explica acerca do perigo desta postura nessa passagem fundamental de *What is political philosophy?* (O que é a filosofia política?).

A problemática crucial concerne o status daquelas características permanentes da humanidade, tais como a distinção entre o nobre e o vil [...] Foi o desprezo por esses elementos permanentes que tornou possível que o mais radical dos historicistas [i.e., Heidegger], em 1933, se submetesse ao veredito da parte menos sábia e menos moderada de sua nação quando ela se encontrava em sua menos sábia e menos moderada disposição, ou melhor, acolhesse tal veredito como uma dispensação do destino, e ao mesmo tempo falasse de sabedoria e moderação. O maior evento de 1933 pareceria provar, se tal prova ainda fosse necessária, que o homem não pode abandonar a questão da boa sociedade, e que ele não pode liberar-se da responsabilidade de responder a essa questão transferindo-a para a história ou para qualquer outro poder diferente de sua própria razão (STRAUSS, 1988, p. 26-27)¹¹.

Em suma, o que Strauss vê com grande temor em relação às correntes de pensamento como o positivismo e o historicismo são os riscos inerentes a esta postura filosófica que promove uma radical imanentização do pensamento, pretendendo, com isso, destruir a possibilidade de uma busca racional da natureza do bem, da justiça e da melhor ordem

¹¹ “The crucial issue concerns the status of those permanent characteristics of humanity, such as distinction between the noble and the base [...] It was the contempt for these permanencies which permitted the most radical historicist [i.e., Heidegger], in 1933, to submit to, or rather to welcome, as a dispensation of fate, the verdict of the least wise and least moderate part of his nation while it was its least and least moderate mood, and at same time to speak of wisdom and moderation. The biggest event of 1933 would rather seem to have proved, if such proof was necessary, that man cannot abandon the question of the good society, and that he cannot free himself from responsibility for answering it by deferring to History or to any other power different from his own reason” (Tradução livre).

política. Segundo Strauss, de fato, tal imanentização do pensamento e o abandono da busca racional pela natureza do bem, da justiça e da melhor sociedade levam necessariamente a uma capitulação da razão diante da cientificidade e da historicidade dada, e a uma aceitação do evento histórico como um novo absoluto.

Em última análise, diante desta afirmação é possível perceber claramente que Strauss vê como possível e necessário que o homem retome a crença de que o bem e o justo são possíveis como objeto de uma pesquisa filosófica autêntica. Desta forma, ele tentaria superar a condição de esvaziamento intelectual e moral em que o homem ocidental moderno, segundo ele, foi colocado, condição esta que Strauss identifica como a crise da modernidade, ou como “a crise de nosso tempo”. Neste sentido, é importante dizer que Strauss não propõe uma solução pronta e acabada para tal crise, mas pretende provocar uma suspeita acerca dos desígnios da razão moderna a fim de, pela via dos antigos, repensar os caminhos futuros da filosofia política, assim como da própria filosofia em seu sentido geral.

Referências:

ANSELL PEARSON, KEITH. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama/Claudia Martinelli. Consultoria de Fernando Salis. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

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

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história / introdução de Robert S. Hartman*; Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. Introdução J. C. A. Gaskin. Trad. Bruno Simões; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LÖWTH, K. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

Miller, Eugene F. Leo Strauss – A Recuperação da Filosofia Política/ A. de Crespigny & K. R. Minogue, *Filosofia Política Contemporânea*, Trad. Yvonne Jean. 2. ed. Brasília: UNB, 1982.

OLIVEIRA, R. R. J. J. Rousseau e o Drama da História Humana, Síntese. *De Filosofia*, v. 42 n. 132, p. 25 – 60, 2015.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*, tradução Bruno Costa Simões; revisão da tradução Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *German Nihilism*. Editado por David Janssens e Daniel Tanguay. *Interpretation, Spring*, v. 26, n. 3, p. 353-378, 1999.

_____. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: Phoenix Books, 1996.

_____. The Three Waves of Modernity, In, *An Introduction to Political Philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

_____. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).

ZUCKERT, CATHERINE. Strauss's Return to Premodern Thought. In SMITH, S. B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Leo Strauss and the crisis of our time: a critique to positivism and to historicism

Abstract: The fundamental objective of this article, first of all, to presents the critique made by the Teutonic American political philosopher Leo Strauss to the two greatest intellectual accounts of the modernity; the positivism and the historicism. In fact, Strauss claims the necessity to think the emergency of a possible recuperation or rescue of the genuine form of the political philosophy, and he sees in these two intellectual movements of the modernity the principal causes of the philosophical decay of our time. Found that, in the Strauss's view both the positivism and the historicism become impossible the constitution of the political philosophy in the classical or traditional sense, because they deny the possibility of the mind submits the question of the values and the best political order or the best regime to a rational approach.

Keywords: Positivism and Historicism; Political Philosophy of Leo Strauss; The Crisis of our Time.

Data de registro: 30/09/2016

Data de aceite: 30/03/2017