

ARTIGOS

Izabella Corrêa Magalhães Coutinho¹

Da história à natureza: o retorno de Leo Strauss ao pensamento não historicista

From history to nature: Leo Strauss's return
to non-historicist thought

RESUMO:

Considerado o alcance da crítica ao historicismo, é possível dizer que a *démarche* filosófica de Leo Strauss se consolida como a tentativa de um retorno ao que seria o pensamento não historicista em sua "forma pura", isto é, o pensamento em cujo núcleo figura uma compreensão original acerca do binômio *natureza-história*. Para o filósofo, a compreensão sobre esse par conceitual sofre uma mutação radical ao longo da modernidade, tornando a filosofia algo impossível ou absurdo e a filosofia política algo datado. Assim, sugere-se, a empreitada straussiana a nós se apresenta como uma tentativa de restauração da categoria de natureza (*physis*) e da noção de história (*historia*) tal como compreendidas pelos pensadores não historicistas. A proposta deste artigo é retomar alguns passos de Strauss nesse caminho de volta da história à natureza, destacando, especialmente, dois aspectos principais e correlatos, os quais, acredito, permitem-nos uma compreensão mínima sobre o significado da sofisticada empresa straussiana: (i) o uso justificado da metodologia genética e histórica do autor, algo que deve servir à tarefa de realçar ou, de modo enfático, reencenar as condições de possibilidade da filosofia política; e (ii) a defesa straussiana de uma compreensão não historicista da natureza, cuja adequação deve revelar a insuficiência da noção de história no âmbito do conhecimento acerca da natureza das coisas políticas e da ideia do direito natural. A partir desse destaque, nota-se a maneira como Strauss provoca sua audiência, trazendo à tona o elogio da filosofia e a suspeita incômoda sobre os limites do conhecimento histórico.

Palavras-chave: Leo Strauss; Filosofia política; Historicismo; Natureza; História

ABSTRACT:

Considering the scope of his critique of historicism, it is possible to assert that Leo Strauss's philosophical *démarche* consolidates itself as an attempt to return to what would be the non-historicist thought in its "pure form," that is, the thought in which an original understanding of the nature-history binomial is central. For the philosopher, the comprehension of this conceptual pair undergoes a radical transformation throughout modernity, rendering philosophy something impossible or absurd, and political philosophy something dated. Thus, it is suggested that Strauss's endeavor presents itself to us as an attempt to restore the category of nature (*physis*) and the notion of history (*historia*) as understood by non-historicist thinkers. The aim of this article is to retrace some steps taken by Strauss on this path back from history to nature, highlighting particularly two main and correlated aspects, which, I believe, provide a minimal understanding of the significance of Strauss's sophisticated enterprise: (i) the justified use of the author's genetic and historical methodology, which should serve the task of emphasizing or, emphatically, reenacting the conditions of possibility for political philosophy; and (ii) Strauss's defense of a non-historicist understanding of nature, whose adequacy should reveal a certain insufficiency of the notion of history in the realm of knowledge concerning the nature of political things and the idea of natural right. From this emphasis, one can observe how Strauss provokes his audience, bringing to light the praise of philosophy and the unsettling suspicion regarding the limits of historical knowledge.

Keywords: Leo Strauss; Political philosophy; Historicism; Nature; History

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais; Pesquisadora bolsista da CAPES, Brasil.
izabellacorrea.qds@gmail.com,  <https://orcid.org/0009-0003-8455-7091>

INTRODUÇÃO

Desde a primeira vez que nos apresentou uma abordagem mais direta sobre o problema do historicismo, ocasião da conferência proferida em 1941 na *New School for Social Research*, justamente intitulada “Historicism”, Leo Strauss já nos sugeria o seguinte:

O problema radical do historicismo não é se o historicismo nos habilita ou não para entender adequadamente o passado, mas se e quanto o conhecimento histórico tem relevância filosófica. [...] Nós agora somos confrontados com a alternativa de uma filosofia não-histórica e de uma filosofia intrinsecamente histórica. A questão sobre qual é a abordagem correta é uma questão filosófica e não histórica. (STRAUSS, 2018a, p. 140)

No manuscrito em que aparece o plano geral da conferência, Strauss observa que ao tomarmos a questão filosófica fundamental teremos que investigar, então, “se a filosofia é essencialmente separada da história ou superior à história de qualquer tipo”, como pensaria uma “filosofia não-histórica”, ou “se a separação tradicional entre filosofia e história deve ser abandonada de uma vez por todas”, como quer “uma filosofia intrinsecamente histórica”. Para o autor, tal questão deve indicar o mais importante aspecto da chamada *querelle des anciens et des modernes* tal como vis-

ta nos dias de hoje, impondo-nos a tarefa filosófica de esclarecer qual alternativa é a mais adequada (STRAUSS, 2018a, p. 121).

Embora tome a disputa de modo mais detido sobretudo nos anos seguintes e nos textos publicados na década de 1950 e 1960 - momento em que se vê engajado na “batalha em busca de uma compreensão inteligente da modernidade”, como sugere a carta ao amigo Alexandre Kojève, de setembro de 1949 (STRAUSS, 2000, p. 244) -, Strauss já estaria lidando com a querela desde a juventude, uma vez que o historicismo escolar do século XVIII e a crise do historicismo do século XIX configuram-se como a herança mesmo de Strauss¹. A partir de uma crescente historicização das ciências humanas, sobretudo da teologia e da filosofia, o filósofo, ainda na Alemanha, colocaria para si a urgência da questão e nos convidaria a retomar o problema em torno da chamada “descoberta da consciência histórica” ou aquilo que seria “o problema da história”².

Tal problema parece jamais ter deixado o campo de visão de nosso autor. Como se lê logo nas primeiras páginas de *Natural Right and History* (1953), o problema do historicismo, cujo resultado mais evidente é uma forma ou outra de relativismo, atravessaria os continentes e as gerações, mostrando-se a tendência mais pervasiva do pensamento contemporâneo. O filósofo e historiador alemão Ernst Troeltsch o identificou em 1922, em

sua obra *Der Historismus und seine Probleme*, e Strauss agora o identificava em solo norte-americano quase trinta anos depois; “o que era uma tolerável e acurada descrição do pensamento alemão vinte e sete anos atrás apareceria agora como verdadeiro para o pensamento Ocidental em geral” (STRAUSS, 1999, p. 2). O confronto com o historicismo ou o confronto com essa tendência de pensamento que transforma termos como “direito natural” e “humanidade” quase em algo “incompreensível” - perdendo-se aí o entendimento acerca da “vida e cor original” desses termos -, pode ser visto, então, como o núcleo dessa que seria considerada a obra máxima do autor³. A incursão sobre a história da filosofia política e sobre a ideia do direito natural, então, parece cumprir a tarefa de investigar as origens e as bases desse fenômeno que seria descrito como nosso *Zeitgeist* e apresentado como o “grande antagonista da filosofia política” (STRAUSS, 1988b, p. 57; 1988c, p. 26; 2018a, p. 72; p. 74).

Para Strauss, o historicismo nos impõe a tarefa de examinar o fato de que ao menos desde o século XVIII, a história tornou-se o centro da investigação sobre os assuntos humanos, com a diferença marcante de que o tema da história não é mais simplesmente os grandes feitos e discursos políticos do passado, mas a “civilização” ou a “cultura”. Nesse processo, a filosofia mesma é

compreendida historicamente como parte de uma civilização ou de uma cultura específica.

Ora, se a filosofia é essencialmente parte integrante de uma civilização ou de uma cultura, a filosofia já não é filosofia no sentido estrito. Pois a filosofia, em sentido estrito, é o esforço do homem para libertar-se das premissas específicas de qualquer civilização ou cultura particular. O desenvolvimento da história nos últimos dois séculos levou então à consequência de que a filosofia, enquanto investigação verdadeiramente livre, deixou de ser inteligível como uma atividade legítima e necessária. Por razões que são demasiado óbvias para serem expostas, não podemos deixar as coisas assim. E como o perigo para a filosofia provém da história, somos forçados a reconsiderar todo o problema da história. A história como tal tornou-se um problema para nós. (STRAUSS, 1989c, p. 75)

Em certo sentido, não é forçoso dizer que a tentativa de “reconsiderar todo o problema da história” funciona como o *leitmotiv* da reflexão madura de Strauss. Assim como na abertura de *Natural Right and History*, também logo nas primeiras páginas da introdução de *The City and Man*, outra importante obra de Strauss, publicada mais tarde em 1964, vemos a questão formulada do seguinte modo:

A filosofia política moderna pressupõe a Natureza tal como entendida pela ciência natural

moderna e a História tal como entendida pela consciência histórica moderna. Eventualmente, essas pressuposições provam ser incompatíveis com a filosofia política moderna. Assim, parece que se é confrontado com a escolha entre abandonar completamente a filosofia política e retornar à filosofia política clássica. No entanto, tal retorno parece ser impossível. Pois o que causou o colapso da filosofia política moderna, parece ter enterrado a filosofia política clássica, que nem sequer sonhava com as dificuldades causadas pelo que acreditamos saber da natureza e da história. (STRAUSS, 1978, p. 1-2)

De acordo com Strauss, nesse dilema a que somos expostos revela-se “o centro da crise contemporânea do Ocidente”, uma crise que apresenta a conversão da filosofia política em mera “ideologia” e que tem lugar, podemos pensar, a partir das “dificuldades causadas pelo que acreditamos saber da natureza e da história”, algo que, por fim, parece interditar um possível retorno à filosofia política clássica (STRAUSS, 1978, p. 2). Contudo, evidentemente, o autor não admitiria a alternativa de um abandono da filosofia política. Ao contrário, ele sugere que um retorno à filosofia política clássica não só deve ser possível, como também parece necessário (STRAUSS, 1978, p. 11)⁴. Mas, afinal, como compreender esse retorno ou esse caminho de volta? Podemos acompanhar Leo Strauss?

De saída, é preciso nuançar a posição do filósofo, tal como ele mesmo faria nas primeiras linhas de *The City and Man*. Não se trata de um “ingênuo antiquarismo” ou de supor romântica e apaixonadamente que podemos “extrair receitas antigas para o uso atual”. Tão antes, a ideia de um retorno aos clássicos ou a ideia de um retorno ao pensamento não historicista deve ser compreendida simplesmente como uma “tentativa” ou um “experimento”, uma tarefa que, como veremos, tem o propósito de restaurar ou reestabelecer uma compreensão original acerca do binômio *natureza-história*, uma compreensão que nos foi obliterada pela tradição da filosofia política moderna e seu colapso, mas que, em todo caso, deve servir como o “ponto de partida para uma análise adequada acerca da sociedade atual em seu caráter peculiar” (STRAUSS, 1978, p. 1; p. 11).

A proposta das seções seguintes é acompanhar alguns passos de Strauss nesse experimento ou nessa sua sofisticada empreitada em busca da restauração de uma compreensão original sobre o par *natureza-história*. Em primeiro lugar, veremos como a metodologia histórica e genética empreendida pelo autor parece se coadunar à intenção de delimitar o significado original da noção de história, observando aí qual seria o estatuto do conhecimento histórico do ponto de vista da filosofia política pré-moderna. Em um segundo momento, veremos como Strauss argumenta em favor de

uma reativação ou restauração da categoria de natureza como um termo de distinção ou como uma espécie de padrão ou *standard* capaz de assegurar a formulação dos juízos políticos e o lugar da filosofia política no mundo contemporâneo. Ao termo desse breve percurso, por fim, cumpre evidenciar o caráter essencialmente combativo e provocador da controversa empresa straussiana.

A METODOLOGIA HISTÓRICA E AS ORIGENS DA NOÇÃO DE HISTÓRIA

“Para esclarecer o problema da história, temos de voltar à origem da tradição da história: não podemos tomar como certo o que a tradição da história tomou como certo” (STRAUSS, 1989c, p. 75). Acompanhando Strauss, sabemos que a tradição tomou como certas duas asserções importantes: 1) a descoberta da consciência histórica, essa espécie de “sexto sentido”, é obra do pensamento moderno e não se verifica no pensamento antigo, o que nos aponta para a ideia de um progresso necessário do pensamento humano ou para a ideia de que o pensamento a-histórico do passado é necessariamente defectivo em relação ao pensamento histórico do presente; e 2) tendo em vista o pressuposto de que todo pensamento é essencialmente determinado pelo contexto histórico no qual emerge, e dada a crença no progresso, não é possível, desejável ou útil retomar a posição

dos pensadores antigos, os quais ainda estariam sob efeito de uma poderosa ilusão (STRAUSS, 1988b, p. 59; 1999, p. 25; 2018c, p. 161).

Strauss nos orienta a romper com tais crenças. Para confrontar a posição dos modernos e a posição dos antigos, será preciso estabelecer que estamos diante de uma questão verdadeiramente em aberto, o que significa que devemos suspender os preconceitos já assentados pela tradição. Examinar a disputa e dar razões a um dos querelantes, exigirá de nós uma investigação sobre as próprias origens da tradição da história, sobre os supostos “ganhos da história”, uma investigação que, em primeiro lugar, deve apelar à noção de “exatidão histórica”, tão cara aos historicistas. O método da investigação straussiana deve exigir “confrontações exatas” entre o pensamento historicista e o pensamento não historicista, uma exigência que se confunde com a noção de “objetividade histórica” reivindicada pelo próprio historicismo (STRAUSS, 2018a, p. 84). Trata-se aqui do aspecto salutar do historicismo, algo que nos permitiria acolhê-lo provisoriamente, pois, a rigor, o historicismo apresenta a exigência de se compreender os pensadores do passado tal como eles próprios se compreendiam (STRAUSS, 1988b, p. 67).

Assim, será preciso incorrer em uma metodologia essencialmente genética e histórica. Para restaurar a posição dos antigos e a compreensão

não historicista sobre o binômio *natureza-história*, ou para compreendê-los como eles próprios se compreendiam, teremos de proceder como historiadores por um momento, ou ainda, como arqueólogos, retirando as camadas de sedimentos depositadas ao longo do tempo e que impedem uma visão clara de nosso objeto⁵. Strauss parece desejar proceder desse modo, descendo da mais alta torre, por assim dizer, e vasculhando os vestígios e os materiais que constituem as fundações sobre as quais se ergue o suntuoso edifício do pensamento moderno e historicista.

Nesse sentido, o filósofo procede como um historiador, o que geraria inúmeras objeções por parte de seus críticos e detratores. Strauss seria acusado de ser ele mesmo um historicista, ou de proceder em um historicismo negativo, ou de apelar a um tradicionalismo e a um anacronismo débil que serviria, afinal, a uma agenda política obscura⁶. No entanto, em um comentário elogioso sobre o trabalho do neokantiano Julius Ebbinghaus, em resenha de 1931, Strauss já nos orientava sobre o que está em jogo e o que justificaria sua metodologia histórica:

Para usar a clássica apresentação das dificuldades naturais do filosofar, nomeadamente a parábola platônica da caverna, pode-se dizer que hoje nos encontramos em uma segunda caverna, mais profunda do que aquela de alguns ignorantes sortudos com os quais Sócrates

lida; nós necessitamos da história em primeiro lugar se quisermos ascender à caverna da qual Sócrates quer nos retirar e nos levar à luz; nós necessitamos de uma propedêutica, a qual os gregos não precisavam, a saber, aprender pela leitura. (Strauss, 2002, p. 215)

Relendo e investigando os velhos tomos com o desejo ardente de aprender com eles, Strauss admite a possibilidade de superar essa segunda e mais profunda caverna na qual o historicismo nos encerra. Nesse sentido, justificar-se-ia o método histórico que empreende, pois é a partir da investigação histórica que o próprio historicismo poderá ser posto à prova e poderá ser superado. “Se levarmos o historicismo a sério, se levarmos a sério a visão de que todo o passado deve ser compreendido adequadamente, estaremos no melhor caminho para superar o historicismo” (STRAUSS, 2018a, p. 81). Para ascendermos à caverna dos “ignorantes sortudos com os quais Sócrates lida”, precisamos da história. Como bem observa Tanguay, a tentativa de Strauss de recuperar uma compreensão sobre o horizonte natural do homem passa necessariamente por essa metodologia; “somente a história pode levar à nossa liberação do feitiço do historicismo”, isto é, “somente o conhecimento histórico pode evidenciar o fato de que em outras eras históricas e para outras civilizações, a história não tem o lugar central que ocupa para nós” (TANGUAY, 2018, p. 62).

De acordo com Strauss, o historicismo nos impõe um certo estado de coisas a partir do qual nos vemos forçados a proceder em uma tarefa que exige a história como propedêutica, como um estudo preparatório. “A partir do modo como o assunto se coloca *hoje, no nosso tempo*”, seríamos “incapazes de elaborar e responder a questão filosófica caso não nos tornássemos realmente historiadores da filosofia”; contudo, essa coincidência e essa necessidade da história não deverá ser vista, como vê o historicista, como algo “essencial”; trata-se de uma “conexão acidental”, algo que nos sobreveio desde que “algumas possibilidades foram esquecidas”, mas que podem e “devem ser recuperadas pelos meios da pesquisa histórica” (STRAUSS, 2018a, p. 83). No entanto, tais estudos históricos não devem ser tomados como “um fim em si mesmos”, eles são “meramente preparatórios para a futura tarefa de resolver a questão filosófica”, qual seja, a questão sobre qual abordagem é a mais adequada, a abordagem historicista ou a abordagem não historicista. (STRAUSS, 2018a, p. 84).

Comentadores como Linda M. G. Zerilli e Daniel Tanguay referem-se ambos à justificação da metodologia histórica de Strauss como uma espécie de “terapêutica” (ZERILLI, 2016, p. 88, p. 104; TANGUAY, 2018, p. 67). De fato, podemos pensar que o método empreendido pelo autor é uma etapa preparatória, cumprindo a função de nos habili-

tar ou tratar certas deficiências advindas de uma abordagem intrinsecamente histórica dos assuntos humanos. Todavia, é possível sugerir a hipótese de que o uso metodológico da investigação histórica se justifica não só porque refere-se a uma terapêutica, mas também, e fundamentalmente, porque parece nos dizer algo sobre a própria performance do filósofo político enquanto tal. A hipótese se formula a partir da interpretação que Strauss nos oferece acerca das origens históricas da noção de história e do significado da filosofia política, pois aí nos serão apresentados os elementos distintivos que constituem a relação estreita e sinuosa entre o historiador e o filósofo político. Em outras palavras, e é isso o que se pretende mostrar nas páginas seguintes, é justamente a partir da inquirição histórica que Strauss pode *encenar* ou *performar* os próprios limites da filosofia política, pois por meio de tal inquirição ele deixa vir à luz a compreensão não historicista em sua “forma pura”, isto é, a alternativa de uma compreensão original acerca da *história* e acerca da *natureza* das coisas políticas (STRAUSS, 1999, p. 33)⁷.

O autor nos propõe, então, a seguinte abordagem: em suas origens, “a história é primeiramente história política”; a chamada “descoberta da história” não é obra da filosofia como tal, mas da filosofia política (STRAUSS, 1999, p. 34). A abordagem tem um duplo sentido: tanto do ponto de vista da chamada “descoberta da consciência his-

tórica”, que teria lugar em meados do século XVIII, quanto do ponto de vista de um conhecimento mais original acerca da história, que tem lugar entre os gregos, em ambos os casos estamos no domínio próprio da filosofia política e não no domínio da filosofia em sentido geral.

O termo *historia* teria origem no vocabulário grego, não encontrando correspondente imediato na Bíblia Hebraica. Segundo Strauss, isso “não existe”; “a palavra hebraica para história é *historia*”, que é, como se vê, “a palavra grega ou latina que tem sido tomada ao longo dos tempos modernos” (STRAUSS, 2018c, p. 112; 2020, p. 91). Em sua acepção mais original, a palavra *historia* teria um “sentido amplo”, significando primeiramente investigação ou “inquirição” (*inquiry*) e também os resultados da investigação. Contudo, em algum tempo, o termo *historia* para o grego seria compreendido como investigação cujo objeto só se deixa apreender com o auxílio de um outro ser humano, “vivo ou morto”, e, então, eventualmente, o termo “passou a significar o inquérito sobre os feitos e sofrimentos das sociedades políticas e dos seus membros, e também a apresentação dos resultados de tais inquirições” (STRAUSS, 2018c, p. 112, 2020, p. 91).

Nesse sentido, a obra de Heródoto é um exemplo, mas é Tucídides quem nos daria o melhor testemunho sobre a compreensão da história como história política, ou como registro e coleção

dos grandes feitos e discursos políticos, combates e guerras travadas pelos gregos. A interpretação de Strauss acerca de Tucídides, esse grande sábio que tornou-se historiador e não filósofo ou poeta, nos revelaria de que modo a história política parece colocar-se a meio termo entre a poesia e a filosofia. A inquirição histórica nos será apresentada como mais importante e necessária do que a poesia homérica, procedendo segundo um discurso verdadeiro (*alethinon logos*) sobre os maiores feitos políticos do mundo grego. Ao inquirir sobre a Guerra do Peloponeso como a maior guerra grega, Tucídides, na verdade, nos diria algo sobre a própria natureza da guerra, ele dá às vistas a relação entre o particular e contingente e o universal e transhistórico. O historiador grego nos apresentaria uma inquirição em cujo centro desponta “a oposição fundamental entre guerra e paz, entre movimento e repouso”, oposição que constituiria a natureza humana e a natureza das coisas políticas (STRAUSS, 1989c, p. 81-82).

Tomada desse modo, sugere Strauss, a posição de Tucídides está em diálogo com a filosofia de Heráclito e, de certa maneira, antecede e prepara aquilo que viria a ser considerada a grande revolução socrática. A inquirição histórica apresentar-se-ia, então, como um “suplemento” necessário para a filosofia que a precede; a investigação sobre a *physis* era agora “suplementada por uma busca pela verdade que é primariamente uma bus-

ca pela verdade da natureza das coisas humanas” (STRAUSS, 1989c, p. 101). Nesse contexto, revela-se a sabedoria de Tucídides, mas também a radicalidade da revolução que seria operada por Sócrates, exemplarmente atestada sob a pena de Xenofonte e Platão.

Na visão straussiana, Sócrates teria compreendido que natureza é principalmente “forma” ou “ideia” e que, portanto, deve ser possível uma investigação ou um conhecimento acerca da natureza das coisas humanas, algo que exige uma investigação sobre a natureza da alma humana, a natureza da justiça, a natureza do melhor regime e a natureza da vida mais excelente para o homem enquanto homem, não conforme simplesmente o exemplo daquilo que foi ontem, mas em conformidade com aquilo que permanece mesmo a despeito das mudanças. A partir daí, foi Sócrates quem teria dado origem a um “novo tipo de estudo das coisas naturais”, um estudo que seria, de fato, uma “investigação independente acerca das coisas humanas” (STRAUSS, 1987, p. 5; 1989c, p. 101).

Em virtude da revolução socrática, a história política tornar-se-ia eventualmente uma especialidade, dirá Strauss, uma espécie de “auxiliar da filosofia e distinta dela, uma especialidade altamente respeitável, mas mesmo assim uma especialidade” (STRAUSS, 1989c, p. 102). Em algum tempo, determina-se a compreensão tradicional de que a história política fornece exemplos, enquanto

a filosofia política fornece os preceitos. Tal compreensão pode aparecer presente, por exemplo, em Xenofonte. Na leitura straussiana, a partir da novidade apresentada por Sócrates, Xenofonte teria entendido que o mais importante não é a história política e a coleção dos exemplos de grandes feitos ao longo do tempo, o mais importante era conversação de Sócrates, o exemplo de Sócrates e o que se ouvia em seus diálogos. Enfim, “com a emergência da filosofia socrática, a história no sentido de Tucídides perde sua *raison d’être*”, e isso se explicitaria no gesto de Xenofonte; é o impacto de Sócrates que “explica porque Xenofonte teria continuado a história de Tucídides em um espírito tão diferente e em um estilo tão diferente” (STRAUSS, 1989c, p. 102)⁸.

Na mesma senda aberta pela revolução socrática, Platão imprime uma investigação em cujo centro veríamos, agora com maior contraste e transparência, a diferença estabelecida entre a inquirição sobre a história política e a inquirição filosófica das coisas políticas. Strauss contrapõe as diferenças mais notáveis entre Tucídides e Platão. De um lado, a investigação sobre a história dos grandes discursos e feitos políticos do passado e seus resultados. De outro lado, uma investigação que se quer capaz de um conhecimento transhistórico sobre a natureza das coisas políticas, um conhecimento que é capaz de oferecer um ensinamento edulcorado e uma espécie de padrão de

referência, ou uma espécie de “planta baixa” (*blueprint*) do melhor ordenamento político, algo que nos permitiria julgar os diversos regimes políticos ao longo do tempo, sejam os do passado, do presente ou do futuro (STRAUSS, 1988a, p. 86).

O autor nos sugere que haveria uma diferença importante entre Tucídides e Platão no que diz respeito à compreensão sobre o que é primeiro e o que é derivado no conhecimento da natureza das coisas humanas. Para Tucídides, por exemplo, a guerra seria o pai de todas as coisas e o filósofo é alguém que não é capaz de guiar a vida política, pois não haveria nenhuma entrada para a filosofia na vida política. Por outro lado, Platão nos apresentaria uma perspectiva ligeiramente diferente. Não é a guerra o pai de todas as coisas. O pai de todas as coisas, tão logo se possa falar de um pai de todas as coisas, é algo como um demiurgo, tal como nos aparece no *Timeu*. O primário não é o movimento, mas sim o repouso, a geometria e a harmonia cósmica.

De acordo com Platão, o mais elevado para o homem e o mais elevado no homem guarda uma semelhança como o mais elevado simplesmente, com o princípio ou princípios que governam o todo; enquanto de acordo com Tucídides, o mais elevado no homem não é semelhante ao mais elevado simplesmente. Para Platão, o que há de mais elevado no homem, a humanidade do homem, tem um apoio cósmico direto. Para Tucídides, o que há de mais

elevado no homem carece desse apoio; a humanidade do homem está demasiado afastada dos elementos para ser capaz de receber tal apoio. Essa diferença explica a diferença de humores transmitida pelos diálogos platônicos de um lado e pela história de Tucídides de outro. A serenidade de Platão corresponde à sua ciência alegre, à sua mensagem reconfortante de que o mais alto é o mais forte. Um leve véu de tristeza cobre a sabedoria sombria de Tucídides; o mais alto é de extrema fragilidade. (STRAUSS, 1989c, p. 101)

A aposta de Platão consiste em ir além do conhecimento propedêutico da história. De acordo com Strauss, podemos nos perguntar se Tucídides tinha razões para parar onde parou, mas isso nos levaria muito longe. Seja como for, interessa notar que Platão imprime uma novidade, pois embora reconheça o lugar do conhecimento histórico na conformação da *paideia* grega - como prova o relato histórico de Crítias no *Timeu*, ou o relato apresentado no livro III das *Leis* -, Platão dirige-se a um conhecimento de estatuto mais elevado, fundamentado nas bases irênicas do *kosmos* ou da *physis*, isto é, dirige-se à investigação que toma em seu centro a pergunta acerca do melhor e mais justo ordenamento político e da melhor forma de viver, não segundo o que foi ontem, mas em conformidade com a natureza, isto é, com aquilo que é sempre, que pode ser apreendido com o uso da

razão e permite ser pensado como uma ordem teológica orientada para o melhor⁹.

Desse modo, Platão nos teria mostrado que a história não se confunde com a filosofia, e não pode substituir a filosofia de modo algum, nem sequer pode pretender elevar-se acima dela. Diferentemente do historiador, o filósofo político empreende uma investigação essencialmente “transhistórica”; no limite, ele é aquele que se vê capaz de sair da caverna e retornar. Embora ele conheça a história política e compreenda o lugar da história ou do conhecimento histórico na economia da cidade, sua investigação insere-se em um registro “transhistórico, transmoral, transsocial e transreligioso” (STRAUSS, 1999, p. 89). É por isso que o filósofo político, quando necessário, é capaz de recorrer a essa atividade auxiliar e fazer um uso retórico, esotérico e exotérico da narrativa histórica, disfarçando-se em meios as vozes dos personagens mais proeminentes apresentados ou omitidos ao longo dela, a fim de oferecer uma roupagem especial ao discurso filosófico, uma vez que consciente do caráter problemático e da natureza *sui generis* da atividade que exerce. Para Strauss, a filosofia política, em suas origens, lida primariamente com a justiça, “com a ordem justa que é possível”, e nessa emergência ela “não hesitou em usar a história como um repositório de exemplos, naturalmente”, mas de forma alguma ela se dei-

xou confundir com uma “disciplina histórica” (STRAUSS, 2018c, p. 113).

Dessa perspectiva, o gesto da filosofia política platônica ancora-se, em primeiro lugar, no exemplo da filosofia socrática e, desse modo, ela se eleva acima da história política entendida no sentido de Tucídides, pois empreende a busca por um conhecimento de estatuto superior, um conhecimento que se dirige, justamente, para além da constatação primeira acerca da contingência e da variabilidade de deuses, costumes, regimes e grandes feitos ao longo das diferentes épocas e diferentes lugares. O filósofo político considera fundamentalmente diferentes a inquirição histórica e a inquirição filosófica; sua preocupação dirige-se à pergunta acerca da natureza do melhor regime e do melhor modo de vida para o homem enquanto homem, uma pergunta que não pode ser substituída pelo registro ou coleção dos regimes, das guerras, das virtudes e vícios dos homens de diferentes povos em diferentes lugares ao longo de diferentes períodos históricos.

Seguindo a leitura straussiana, tal compreensão acerca da distinção essencial entre história e filosofia, ou entre história política e filosofia política permaneceu durante algum tempo. Na arrebanção das ondas modernas, para usar a metáfora do autor, a noção de história, no entanto, transformar-se-ia em História, com H maiúsculo. A “História” passa a ser entendida como um

“campo”, ou “um mundo em si mesmo fundamentalmente diferente de, embora relacionado a, um outro campo, ‘Natureza’”; a “História” aparece, então, como “uma dimensão específica da realidade” e como “um objeto do conhecimento”, algo que difere radicalmente da compreensão pré-moderna (STRAUSS, 1988b, p. 60; 2020, p. 90). Como se vê, a super ênfase na história vai de par com o que seria uma completa subversão da compreensão original acerca da natureza. Investigar as raízes do interesse moderno na história exigirá, portanto, algum esclarecimento acerca desse processo de mutação radical.

A CAMINHO DE UMA COMPREENSÃO NÃO HISTORICISTA DA NATUREZA

Na leitura de Strauss, se no mundo pré-moderno o apelo à história nos sobrevém com os “mestres da retórica”, no mundo moderno é Maquiavel quem daria o primeiro testemunho do significativo deslocamento conceitual do binômio *natureza-história* (STRAUSS, 2018 a, p. 74-75). A partir da noção de “verdade efetiva” apresentada no capítulo XV de *O Príncipe*, apresentam-se os primeiros indícios do renovado interesse pela história que nos alcança ainda nos dias de hoje (STRAUSS, 1996, p. 88). No mesmo passo, ao falar sobre um rebaixamento dos padrões a partir dos quais julgamos nossas ações e nossos valores, Maquiavel da-

ria o pontapé inicial para uma mudança radical em relação à compreensão da natureza. Falando aos seus alunos, Strauss diz o seguinte: “o que eu gostaria de salientar é que o rebaixamento dos padrões tem a ver com uma profunda mudança de postura em relação à natureza: nenhuma confiança na natureza (*no trust in nature*)” (Strauss, 2018c, p. 177).

Maquiavel seria o primeiro de uma série de pensadores que vão atuar no sentido de subverter a compreensão clássica sobre a categoria de natureza e superenfatizar a história. Por muitas razões, não podemos aqui acompanhar a genealogia straussiana desse processo de mutação, ou essa complexa estratigrafia proposta por ele, cujas camadas se sedimentam a partir de pensadores tais como Bodin, Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire, Vico, Kant, Fichte, Hegel, Marx, chegando ao ponto de maior inflexão que é Nietzsche, e depois dele, Weber, Husserl e Heidegger. De fato, pairam inúmeras dúvidas sobre a leitura straussiana acerca desses grandes pensadores e da maneira como cada um, a seu modo, contribuiu nesse longo processo de deslocamento conceitual.

De qualquer maneira, para o nosso propósito aqui, basta observar que, na visão de Strauss, no curso da modernidade a categoria de natureza deixa de ser um termo de distinção, não significa mais um padrão ou uma ordem superior que permite pensar a natureza humana e a natureza das

coisas políticas à luz de uma cosmologia verosímil e de uma teleologia, algo possível, em todo caso, por meio da observação do cosmos e dos princípios da geometria e da astronomia dos quais a razão se serve, como talvez queria Platão, por exemplo, e também Aristóteles. No desenrolar da modernidade, “a palavra-chave é ‘conquista da natureza’, o que é o oposto mesmo de um cultivo da natureza”, ou de uma imitação da natureza, tal como seria possível pensar a partir do pensamento pré-moderno (STRAUSS, 2020, p. 17).

Veremos que a crítica straussiana se desenvolve a partir de uma consideração fundamental que deve ser realçada. Se em suas origens mais remotas, o termo natureza, ou a palavra *physis*, designava simplesmente “o modo” ou o “costume” de uma coisa, como essa coisa aparece e atua, não tendo sido feita nem por deuses nem por homens, como veríamos ainda em Homero (STRAUSS, 1999, p. 90; 2020, p. 249; p. 254;), na modernidade, no entanto, a natureza, convertida agora em “objeto da ciência moderna” é compreendida como um “construto humano, uma construção da mente humana”, e “é o entendimento humano que prescreve a ela suas leis”, como professou Kant (STRAUSS, 2020, p. 22-23; p. 203).

A partir dessa transformação radical, chegaríamos à constatação de que não existe algo como um padrão ou ordem superior designada como natureza, pois “todas as verdades, todo o sentido,

toda ordem, toda beleza têm origem” não na natureza, mas “no sujeito pensante, no pensamento humano, no homem” (STRAUSS, 1989a, p. 243). Mais exatamente, toda beleza, todo sentido e toda ordem estariam fundados no desenvolvimento progressivo e histórico da racionalidade do homem, uma vez que doravante ele é pensado historicamente “desde o seu começo”, e desde o seu começo ou seu início, o homem passa a ser compreendido como um ser “pré-social”, “pré-racional” e “infinitamente maleável ou perfectível”. A própria razão e a própria humanidade do homem são vistas como um ganho histórico ou fruto do processo histórico (STRAUSS, 2018c, p. 176; p. 181-182).

Nesse sentido, a história é alçada a um novo patamar na medida mesmo em que se estabelece a compreensão da natureza como aquilo a ser conquistado para o alívio da condição de penúria e miséria do homem, como veríamos com Hobbes e Locke. Do ponto de vista moderno, a natureza só seria capaz de fornecer um padrão para a ação humana de modo negativo, isto é, “ela diz a ele do que fugir, mas não diz em direção ao que ele está se movendo” (STRAUSS, 2020, p. 190). O poder da natureza ou o poder do acaso mostrar-se-ia infinitamente inferior ao poder do homem. A natureza apareceria como “inimiga”, como uma espécie de enclave ou entrave, ou no máximo, um tipo de reservatório de materiais à disposição da criatividade

e da inventividade humanas. Livrando-se da tutela da natureza a partir de um progressivo desenvolvimento tecnológico, torturando-a e dando a ela as suas leis, veríamos que “todas as bençãos e benesses da vida humana nos chegariam através de uma ação contra a natureza, da ação humana contra a natureza” (STRAUSS, 2018c, p. 176).

Na visão straussiana, ao longo dessa completa antropomorfização da natureza, por assim dizer, o pensamento moderno tornar-se-ia, finalmente, capturado pelo fascínio de um olhar sobre o futuro. Se a categoria de natureza nos dizia algo sobre como as coisas são, como cada grupo de coisas se apresenta ou se comporta, mais urgente, no entanto, é saber como as coisas serão. Parafraseando as palavras do abade francês Guillaume Raynal, o autor sugere: “‘a raça humana é, então, aquilo que desejamos fazer dela’. O homem não tem uma natureza no sentido preciso de algo que estabeleça um limite para o que ele pode fazer de si mesmo” (STRAUSS, 1999, p. 271). Assim, em algum tempo, estabelece-se o domínio tecnológico sobre a natureza, a crença no progresso e a ideia de que o futuro nos reserva a atualização e a realização da sociedade justa, dada a ilustração geral, a afluência, a prosperidade universal e a paz **perpétua**¹⁰.

Ao que parece, então, não foram os pensadores antigos que miraram alto demais. O amplo domínio tecnológico da natureza não cumpriu a

promessa de afluência e prosperidade universal, e jamais provou ser capaz de libertar-se do controle moral e político (STRAUSS, 1999, p. 23). De mesmo modo, a natureza humana maleável e quase infinitamente perfectível não provou ser capaz de realizar uma ilustração universal e parece muito longe de uma paz perpétua. A fé na história provou-se insuficiente e, por fim, converteu o homem moderno em um niilista ou em um “estranho desabrigado” (STRAUSS, 1999, p. 18). A crença de que “não há nenhuma harmonia natural entre a mente humana e o universo”, a crença de que “todo pensamento é historicamente determinado”, a constatação da insuficiência da história para a fundamentação da moralidade e, por fim, a afirmação de que os deuses partiram, trazem o homem ao momento crepuscular ou à “noite do mundo” (STRAUSS, 1999, p. 12; p. 175)¹¹.

A história revelaria, por fim, o espetáculo deprimente e caótico de uma miríade de valores e a ausência de qualquer normatividade natural; ela não só nos lança em uma espécie de abismo ou vácuo moral, mas também, finalmente, revela-nos a *puđenda varietas philosophorum*, ou a “vergonhosa variedade dos filósofos” (STRAUSS, 1999, p. 18-19; 2014b, p. 33-34; 2018b, p. 224). Para Strauss, foi Nietzsche quem primeiro encarou esse estado de coisas e, paradoxalmente, foi Nietzsche, ele mesmo, quem tentou retornar da história à natureza, pois sua postura é diferente do

simples historicismo (STRAUSS, 2017, p. 3)¹². Se a cada crise do pensamento moderno, os pensadores voltavam-se para a antiguidade clássica de alguma maneira, como veríamos em Rousseau e em todo o romantismo alemão, Nietzsche foi quem melhor teria performado essa tentativa. É ele quem verdadeiramente nos abre o caminho para reler Platão. No entanto, Nietzsche é ainda “um moderno, um homem honesto”, e como tal, não se contentaria com a abordagem prudencial dos antigos, mas pretenderia criar e trazer à luz uma “nova ficção”, um novo código de valores, “um livre e consciente novo projeto” para o homem futuro (STRAUSS, 2017, p. 13).

Sabemos que há inúmeras aporias e ambiguidades na leitura straussiana de Nietzsche¹³. Em uma primeira aproximação, vemos que Strauss se coloca na mesma senda aberta pelo combatente Nietzsche, muito embora o próprio Nietzsche talvez não tenha permanecido nela (STRAUSS, 1999, p. 26). Podemos supor que o autor retoma o esforço de Nietzsche, mas pretende operar de maneira distinta. Voltar da história à natureza é investigar o problema da história com outros olhos, algo que exige de nós uma “emancipação de certa maneira moderna de pensar” (STRAUSS, 2020, p. 273). Fazer o caminho de volta deve pressupor, inclusive, o questionamento sobre a própria necessidade de construir uma ponte que nos levaria do mundo moderno ao mundo grego – tal como escreve Ni-

etzsche em um de seus aforismas da *Gaya Ciência*, pois que a interdição no caminho talvez seja apenas ilusória ou artificial, um possível efeito dos preconceitos assentados na modernidade e do esquecimento de algumas possibilidades. Embora vejamos tudo com os olhos de seres humanos históricos, ou com as lentes do historicismo, ao que tudo indica, diria Strauss, ainda somos seres humanos naturais.

Nesse sentido, o confronto de Strauss com Nietzsche nos enreda em algumas dificuldades e nos permite tentar o acesso a uma visão mais clara sobre a posição do próprio Strauss. Ainda que afirme, por exemplo, que o homem é uma corda suspensa no abismo sem qualquer suporte na natureza, Nietzsche também afirmaria que existe algo como um *minimum* e um *maximum* do que pode a natureza humana; há o “último homem” e há o “superhomem”; há o homem degradado e enfraquecido e há o homem que seria uma espécie de “mistura entre César e Cristo” (STRAUSS, 2017, p. 25-26; p. 28). Mas se há um *minimum* e um *maximum* do que pode o homem, não devemos supor que aí há algo como uma determinada natureza humana, ou um horizonte natural que aponta os limites do homem enquanto homem? De mesmo modo, ao assentir sobre a ideia do eterno retorno, Nietzsche não estaria sinalizando para algo já diviso no mundo antigo? Strauss parece responder de modo afirmativo. A doutrina de Nietzsche

aponta para uma compreensão que tem lugar na antiguidade, isto é, para “uma maneira de ver o mundo como permanente; dentro dessa permanência há impermanência, na qual a história reside. Essa era a visão de Platão e Aristóteles” (STRAUSS, 2017, p. 74)¹⁴.

Com efeito, de acordo com Strauss, “a natureza tornou-se um problema para Nietzsche”, mas, por outro lado, ele precisa dela para fundamentar a sua doutrina do eterno retorno” (STRAUSS, 2017, p. 139). Nietzsche retomaria a ideia do eterno retorno como um “postulado moral e não como uma doutrina cosmológica”, e a relação entre essas duas abordagens diferentes seria bastante “obscura” em seu pensamento (STRAUSS, 2017, p. 74-75). Na sugestão do autor, “a doutrina de Nietzsche pressupõe, de alguma forma, que há uma ordem da natureza”, mas o que levaria o filósofo a questionar a noção de “verdade objetiva” também o teria levado “a enfraquecer a noção de natureza”; e, por fazê-lo, sua própria ideia de “superhomem” já não pode ser entendida como parte de um processo teleológico inteligível, tal como se veria em Platão e Aristóteles, por exemplo, a propósito do modo de vida mais excelente; a noção nietzscheana só se entende tendo como pressuposto o Cristianismo, um Cristo e um César, algo que não pode ser pensado como uma “necessidade essencial”, na medida em que refere-se ao contingente ou ao que

“simplesmente aconteceu” (STRAUSS, 2017, p. 125).

Em linhas gerais, o que há com a “posição peculiar de Nietzsche”, segundo Strauss, é que “ele parte da história como o conceito orientador e tenta restaurar a natureza, ignorando a razão. Ele ignora a razão com base em sua crítica à razão” (STRAUSS, 2017, p. 129). Nesse sentido, a expectativa de ver o pensamento de Nietzsche indo “da história para o direito natural” será “frustrada”; há aí “algum obstáculo à restauração do direito natural” (STRAUSS, 2017, p. 129). Strauss não nos diz qual é esse obstáculo exatamente, mas nos dá algumas indicações. Um aspecto mais evidente que chama atenção é que Nietzsche apresentaria a natureza de muitos modos, com aspas e sem aspas, ela pode ser entendida como “vida natural”, como o homem mesmo, “*homo natura*” e, mais fundamentalmente, como “vontade de poder” (STRAUSS, 2017, p. 139). A partir daqui, torna-se difícil explicar como pode haver uma ordem teleológica inteligível para além do caráter próprio da vontade de poder.

Na visão de Nietzsche, dirá Strauss, a natureza não impõe ao homem dons naturais ou fins e objetivos ditados a ele pela razão, “todos esses objetivos se originam em atos criativos, em atos que não poderiam ser previstos antes de serem feitos”; e, então, por fim, não há teleologia possível (STRAUSS, 2017, p. 146). Em poucas palavras,

Nietzsche teria desviado da senda em que caminhava, pois, de um ponto de vista mais fundamental, sua reflexão parece capturada pela visão antropomórfica da natureza e hipostasiada da história, visões características da modernidade contra a qual ele se insurge, e na qual concorre ainda o impacto do cristianismo. Assim, segundo Strauss, “a natureza deixa de ter qualquer significância”; paradoxalmente, “a natureza não tem valor para Nietzsche, e ainda assim ele é compelido a recorrer à natureza o tempo todo” (STRAUSS, 2016, p. 150).

Seja como for, as observações de Strauss sobre Nietzsche, apresentadas acima de forma bastante sumária, nos permitem pensar que a posição straussiana impõe a necessidade de uma compreensão original da natureza e da natureza humana, orientada segundo uma perspectiva cosmológica ou teleológica inteligível. Restaurada essa compreensão, deve ser possível perceber que, de um modo ou de outro, o termo “natureza humana imutável é ambíguo; em certo sentido, ninguém pode negar que o homem pode mudar, e muda, sua natureza. Até mesmo os filósofos não históricos da antiguidade sabiam disso”, mas tanto por isso, eles eram capazes de afirmar, como afirmou Horácio, que “o homem pode até expulsar a natureza com uma forquilha, no entanto, a natureza sempre retornará (STRAUSS, 2018a, p. 77). Aqui está em jogo a ideia de que “o homem, por natureza, tem certos fins hierarquizados em uma or-

dem interna”; há uma visão teleológica da natureza que permite a afirmação de que o homem tem, por sua própria natureza, uma função, *ergon*, ou um fim, *telos*, específicos, mesmo a despeito do seu caráter desigual, plural e diverso (STRAUSS, 2020, p. 28).

Como explica Strauss, em suas origens, “o termo natureza significa - porque natureza é um termo de distinção - a descoberta do *nomos* em contradistinção à natureza” (STRAUSS, 2020, p. 255). Tal distinção vai além dos sofistas, remete ao historiador Heródoto, pode ser vista em Demócrito e alcança maior ênfase em Platão e Aristóteles. Curioso notar que, segundo Strauss, “todas as línguas ocidentais têm uma palavra para natureza”, e do ponto de vista da língua hebraica haveria uma possível correspondência com a palavra “*teba*”, a qual indicaria o “caráter” ou comportamento natural de uma coisa. Essa acepção é, parece-lhe, “o equivalente pré-filosófico para a natureza”, pois “pode-se dizer que os homens sabiam em todos os momentos que coisas diferentes têm comportamentos diferentes, comportamentos regulares”; contudo, a distinção entre *physis* e *nomos* é “uma forma específica de compreensão que surgiu na Grécia”, entre os filósofos (STRAUSS, 2020, p. 251).

A descoberta da *physis* e a descoberta da diferença entre *physis* e *nomos* é, pois, obra da filosofia. A filosofia descobre a natureza que, originalmente, ou desde o ponto de vista pré-filosófico,

era encoberta justamente pela convenção ou pela tradição ancestral; ela permite ver que “o ancestral enquanto ancestral não é idêntico ao bom” (STRAUSS, 2020, p. 254). Na visão de Strauss, a descoberta da categoria de natureza “atualiza” para o pensamento a possibilidade de buscar um conhecimento acerca da natureza das coisas políticas, acerca do melhor ordenamento político possível e acerca da vida boa para o homem enquanto homem, um conhecimento que não é conforme a convenção ou a ancestralidade, mas conforme a natureza, entendendo-se, portanto, como um conhecimento “trans-histórico, trans-social, transmoral e transreligioso” (Strauss, 1999, p. 89).

Em algum tempo, a distinção grega entre *physis* e *nomos*, entre natureza e convenção, apontaria, fundamentalmente, para a pergunta formulada em primeiro lugar pelo filósofo político: existe uma justiça natural ou toda justiça é convencional? Existem as coisas boas e as coisas más para o homem enquanto homem, isto é, em conformidade com a natureza e não simplesmente em conformidade com a convenção ou com o dogma público? (STRAUSS, 1987, p. 3-4; 1999, p. 93-94). Tomada desse modo, a descoberta da distinção entre natureza e convenção sugere a ideia de que “o homem tem uma natureza, assim como qualquer outro ser natural tem uma natureza, e essa natureza implica certas inclinações sem as quais

essa natureza não seria o que ela é” (STRAUSS, 2020, p. 255-256). Considerada a investigação sobre a natureza humana, dá-se a investigação sobre a natureza das coisas políticas e apresentam-se as perguntas: “o que é por natureza bom para o homem inclui algo como certo, certo no sentido de justiça? Inclui algo como nobre ou vil, ou tudo chamado de certo e nobre é meramente convencional?” (STRAUSS, 2014b, p. 94).

Ao retomar tais perguntas essenciais, Strauss parece acenar para uma consideração que, embora pareça trivial, é de grande importância. Podemos exprimi-la do seguinte modo: tão logo ainda não foi abolida a distinção entre os homens e os animais ou, falando em outros termos, tão logo ainda exista a distinção entre homens e robôs, é possível falar de um horizonte natural do pensamento humano e é possível algo como a filosofia política e a ideia do direito natural. No entanto, de acordo com Strauss, a questão do direito natural tornou-se meramente uma questão partidária, uma vez que a distinção entre *physis* e *nomos* não parece mais inteligível. A distinção aparece agora sob a forma da distinção “natureza” versus “história”, sendo a história entendida como uma espécie de “segunda natureza”, ou como a “sequência desses *nomoi*” que cresceu de geração em geração por uma força desconhecida, algo que nos coloca em uma posição radicalmente diferente

daquela estabelecida pelos pensadores pré-modernos e não historicistas.

Nesse sentido, o esforço de restaurar o binômio natureza-história deve servir agora para retomar a distinção *physis* e *nomos* e a ideia do direito natural com novo fôlego e sob um outro enfoque. Nesse enfoque, somos convidados a “olhar para as coisas com os olhos de seres humanos naturais”, e não simplesmente com os olhos de seres humanos históricos. Do ponto de vista histórico, “cada individualidade seria algo que pode ser medido apenas por seu próprio padrão”, e aí não há juízo possível; no entanto, “um ser humano racional julga: tolamente, se ele é um tolo, sabiamente, se ele é sábio”; devemos, então, novamente, “olhar para as coisas com os olhos de um ser humano natural, ou de um ser humano racional que julga, que não se abstém de julgar e julga (Strauss, 2018a, p. 140). Ao retomarmos essa compreensão natural, veríamos de que modo a ideia do direito natural se formula e de que modo os problemas fundamentais do homem permanecem, mesmo a despeito da variabilidade das convenções ao longo do tempo. Ao restaurarmos a compreensão da natureza como padrão ou *standard*, finalmente, podemos retomar nossa capacidade de juízo ou nossa capacidade de conhecer e distinguir a diferença essencial entre o que é o melhor ordenamento político possível e o que é a tirania, entendida aí como uma possibilidade perene.

Até este ponto, vemos que Strauss faz um aceno para o direito natural a partir de uma compreensão teleológica ou cosmológica da natureza que nos seria apresentada originalmente pelo pensamento não historicista ou pré-moderno. Se é assim, é possível perguntar: Strauss reivindica ou exige o comprometimento ou aderência a uma cosmologia ou metafísica em específico? Em outras palavras, a compreensão do horizonte natural do pensamento humano advogada por Strauss estaria vinculada essencialmente à metafísica aristotélica ou à cosmologia platônica? E ainda, em última análise, Strauss faz mesmo uma defesa manifesta do direito natural? Afinal, como podemos interpretar o gesto straussiano em direção à natureza?

Por inúmeras razões, as perguntas que se levantam não poderão ser respondidas adequadamente aqui. No entanto, algumas observações e indicações podem ser elencadas a propósito de uma investigação futura: i) Strauss admite que uma objeção à teleologia aristotélica seria apresentada por meio da ciência natural moderna, a qual teria provado os erros de Aristóteles e que mais tarde provaria, conforme a tese evolucionista, que nem sequer podemos falar de uma “espécie humana permanente”, tão borradas as fronteiras entre nós e nossos ancestrais, menos ainda de “objetivos ou fins permanentes do homem” (STRAUSS, 1999, p. 8; 2020, p. 134). Contu-

do, “a questão é se a evolução, mesmo sendo verdadeira, descarta o fato de que há uma diferença essencial entre o homem e os outros animais”, entre o melhor e o pior, entre o justo e o injusto, uma diferença mais elementar que, ao que parece, se deixaria melhor compreender se a admitirmos desde uma perspectiva teleológica da natureza (STRAUSS, 2020, p. 134-135).

Admitir tal perspectiva, entretanto, não significa necessariamente aderir ao que seria a doutrina metafísica de Aristóteles. De mesmo modo, ii) Strauss não se mostraria comprometido necessariamente com uma cosmologia platônica, ou com qualquer cosmologia específica, pois, muito antes, ele parece comprometido com a compreensão socrática da filosofia como “a busca por uma cosmologia”, isto é, a filosofia entendida como atividade fundamentalmente zetética que sinaliza para “o caráter elusivo e misterioso do todo” e “vê o homem à luz dos problemas fundamentais e permanentes” (STRAUSS, 1988c, p. 38-39), uma atividade que, no horizonte do conhecimento acerca das coisas políticas, deve resguardar-se segundo uma retórica especial, moderada e cifrada, algo que o próprio Strauss trataria de fazer ao falar para sua audiência usando expressões como “retomada”, “restauração” ou “retorno” ao horizonte natural ou à ideia do direito natural, expressões caras ao ambiente intelectual pós-guerra.

Nesse sentido, iii) não parece razoável procurar em Strauss uma defesa explícita e cabal do direito natural. Nos limitamos a dizer que o autor parece lançar luz sobre a questão, nos convidando a retomá-la em sua gravidade a partir de uma dupla provocação: ele nos faz questionar os preconceitos assentados pelo historicismo e nos permite pensar desde um ponto de vista não historicista, e isto é, um ponto de vista natural, um ponto de vista que admite a possibilidade e inteligibilidade de uma teleologia, de uma cosmologia e, enfim, da “questão que é coeva à filosofia”, embora nem sempre pronunciada pelos filósofos, a questão “*quid sit deus*” (STRAUSS, 1978, p. 241). Mesmo a despeito das aporias em que nos vemos ao acompanhar Strauss, por fim, como sugere Carlo Altini, estamos diante de uma notável tentativa contemporânea de “reconsiderar a relação entre mudança e permanência, entre particularismo e universalidade” (ALTINI, 2006, p. 48), uma tentativa que, nas palavras de Pierre Bouretz, acena para “uma inquietude há muito recalcada”, isto é, para o confronto originário entre a lei e a filosofia, um confronto que deve nos ensinar, antes de tudo, “a arte de questionar”, que nos provoca a dúvida em relação a qualquer proposta de solução definitiva para os problemas fundamentais do homem, nos provoca, enfim, a “amar a filosofia” (BOURETZ, 2011, p. 946).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observando a maneira como Strauss captura o seu leitor nos começos ou nas aberturas de duas de suas obras mais célebres, a saber, *Natural Right and History* e *The City and Man*, podemos dizer que o confronto com o problema da história e a subversão da categoria de natureza nos aparece como a urdidura que conduz toda a trama da história da filosofia política tal como interpretada pelo autor, revelando-nos, por conseguinte, os contornos gerais e a originalidade da própria filosofia política straussiana. Como vimos ao longo das páginas até aqui, Strauss dedica-se a uma inquirição histórica e ao exame das origens da noção de história e das origens do termo natureza, direcionando nossa atenção para uma alternativa de compreensão da realidade distinta daquela herdada do historicismo e que domina o ambiente intelectual do nosso tempo. Na tentativa de uma restauração da noção original de história, Strauss nos mostra os limites do conhecimento histórico do ponto de vista da filosofia política e da fundamentação da moralidade pública. Em sua investida em busca de uma compreensão original acerca da categoria de natureza, o autor revela o caráter distintivo da filosofia e da filosofia política, mostrando-nos a pertinência da questão sobre o direito natural.

Se não podemos ver uma defesa aberta e resolvida do direito natural em Strauss, como querem alguns intérpretes, vimos, contudo, um elogio à filosofia e um aceno para a necessidade da filosofia política, compreendida como uma inquirição que está, em certo sentido, para além da história e para além da própria comunidade política; uma inquirição livre, não dogmática, não situacionista, não politizada. Falando a uma audiência norte-americana, uma audiência de futuros cientistas políticos e sociais, imersos todos no espírito historicista e positivista do nosso tempo, entre marxismos e liberalismos, Leo Strauss parece encenar e performar a atitude do filósofo por excelência, isto é, não adere imediatamente aos apuros e às determinações do próprio presente histórico, mas questiona suas tradições mais assentadas. Nesse sentido, poderíamos dizer que Strauss se apresenta tão extemporâneo quanto o foram Platão e Nietzsche. E, de fato, como sugere José A. Colen, sob certo aspecto, “Strauss não é diferente de Platão”, porque também ele apresenta sua “mais profunda apologia à filosofia em um cenário político” (COLEN, 2018, p. 258).

Falando aos homens do seu tempo e contra o seu tempo, o autor questiona o alcance e a suficiência do conhecimento histórico e acena para um elogio à filosofia em sua radicalidade noética. Como vimos, na visão straussiana, a filosofia não está encapsulada pela história, tão antes, ela é sus-

tentada pelo *eros* e pela visão da natureza como uma ordem teleológica inteligível que transcende a noção de história. A filosofia não é, de modo algum, “um instrumento ou um departamento da autorrealização humana” (STRAUSS, 1989a, p. 259). Em tempos de existencialismos e de crise das democracias liberais, em meio às tendências de uma ciência social positivista e behaviorista norte-americana, em meio aos adeptos de Bentley e de Dewey, em meio ainda a uma “escola naturalista” que teria lugar naquele país - a qual teria esvaziado o termo natureza como um termo de distinção, naturalizando tudo, por assim dizer (STRAUSS, 2020, p. 24; 2018c, p. 202) -, ou, finalmente, diante do “balcão das filosofias à venda”, para usar uma expressão de Luciano de Salmosata, acenar para uma filosofia política que não está ancorada na história e sim na natureza é, certamente, uma posição bastante original e provocadora.

REFERÊNCIAS

- ALTINI, C. “Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano”. **Interpretation – A Journal of Political Philosophy**. Vol. 34, 2006, p. 47-66.
- BEHNEGAR, N. “Preface”. In: Strauss, L. **Historicism and Modern Relativism**. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2016. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Acesso em: 12 jun. 2024.
- BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do Futuro – Filosofia e Messianismo**. Tradução J.Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- BURNYEAT, M. F. “Sphinx without a Secret”. **The New York Review**, n. 30, 1985, p. 30-36.
- COLEN, J. A. “Toward Strauss’s Intention and Teaching in Natural Right and History”. In: STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946**. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- DRURY, S. B. **The Political Ideas of Leo Strauss**. New York: St. Martin Press, 1988.
- DONATO, M.; NOSETTO, L. **Leo Strauss: de Nietzsche a Platón – entre Escila y Caribdis**. Bogotá: Universidad Libre, 2014.
- FUSSI, A. “Leo Strauss on Collingwood, Historicism, and the Greeks”. **Idealistic Studies**, 44, no. 2, 2014, p. 149–162.

- GUNNEL, J. G. "The Myth of Tradition". **The American Political Science Review**, Vol. 72, No. 1, 1978, p. 122-134.
- HEIDEGGER, M. "Para quê poetas?" (1946). In: HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta**. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- KEEDUS, L. **The Crisis of German Historicism: the Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- KENNINGTON, R. "Strauss's Natural Right and History". **The Review of Metaphysics**, vol. 35, n. 1, 1981, p. 57-86.
- LAMPERT, L. "Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss." **The Review of Metaphysics**. 58, no. 3, 2005, p. 585-619.
- MAJOR, R. "The Cambridge School and Leo Strauss: texts and Context of American Political Science". **Political Research Quarterly**, Vol. 58, No. 3, 2005, p. 477-485.
- MYERS, D. N. **Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- SKINNER, Q. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". **History and Theory**, v. 8, no. 1, 1969, p. 3-53.
- PELLUCHON, C. **Leo Strauss and the Crisis of Rationalism: Another Reason, Another Enlightenment**. Trad. Robert Howse. New York: Suny Press, 2014.
- ROSEN, S. **Hermeneutics as Politics**. New Haven: Yale University Press, 2012.
- STRAUSS, L. "A Giving of Accounts". In: STRAUSS, L. **Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought**. Edited with an Introduction by Kenneth Hart Green. New York: State University of New York Press, 1997.
- STRAUSS, L. **Basic Principles of Classical Political Philosophy (Course 1961)**. Edited by M. Richard Zinman. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2020. Disponível em: <http://BasicPrinciplesofClassicalPoliticalPhilosophy> (2 Oct 61) Lecture 1. Acesso em: 13 jun. 2024.
- STRAUSS, L. "Conspectivism". In: YAFFE, M. D.; RUDERMAN, R. S. et ali (Eds.). **Reorientation: Leo Strauss in the 1930's**. London: Palgrave Macmillan, 2014a.

STRAUSS, L. “Greek Historians”. In: STRAUSS, L. **Leo Strauss’ Published but Uncollected English Writings 1937–1972**. Edited by Steven J. Lenzner and Svetozar Y. Minkov. Indiana: St. Augustine’s Press, 2024.

STRAUSS, L. “Historicism”. In: STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946**. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018a.

STRAUSS, L. **Historicism and Modern Relativism (Course 1956)**. Edited and Introduction by Nasser Behnegar. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2016. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Acesso em: 12 jul. 2023.

STRAUSS, L. “Introduction”. In: STRAUSS, L.; CROUSEY, J. **History of Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

STRAUSS, L. “Jerusalem and Athens”. In: STRAUSS, L. **Studies in Platonic Political Philosophy**. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

STRAUSS, L. “Natural Right”. In: STRAUSS, L. **To-**

ward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018b.

STRAUSS, L. **Natural Right (Course 1962)**. Edited and with an introduction by Svetozar Minkov. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: Digital form, 2014b. Disponível em: <https://leostrausscenter.uchicago.edu/audio-transcripts/courses-audio-transcripts/>. Acesso em: 24 mai. 2024.

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

STRAUSS, L. “On classical political philosophy”. In: STRAUSS, L. **What is Political Philosophy? And other studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a.

STRAUSS, L. **On Nietzsche’s Thus Spoke Zarathustra**. Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley. Leo Strauss Transcript Project. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

STRAUSS, L. **On Political Philosophy: Responding to the Challenge of Positivism and Historicism**. Edited by Catherine Zuckert. Leo Strauss Tran-

script Project. Chicago: The University of Chicago Press, 2018c.

STRAUSS, L. "On the study of classical political philosophy". In: STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946.** Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018d.

STRAUSS, L. **On Tyranny. Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence.** Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

STRAUSS, L. "Political Philosophy and History". In: STRAUSS, L. **What is Political Philosophy? And other studies.** Chicago: The University of Chicago Press, 1988b.

STRAUSS, L. "Progress or return". In: STRAUSS, L. **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and lectures by Leo Strauss.** Selected and introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989a.

STRAUSS, L. "Reason and Revelation". In: MEIR, Heinrich. **Leo Strauss and the Theologico-Political**

Problem. New York: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. "Religious Situation of the Present". In: YAFFE, M. D.; RUDERMAN, R. S. et ali (Eds.). **Reorientation: Leo Strauss in the 1930's.** London: Palgrave Macmillan, 2014b.

STRAUSS, L. "Review of Julius Ebbinghaus, On the Progress of Metaphysics". In: **The Early Writings (1921-1932).** Translated and edited by Michael Zank. New York: State University of New York, 2002.

STRAUSS, L. **The City and Man.** Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, L. "The Intellectual Situation of the Present". In: YAFFE, M. D.; RUDERMAN, R. S. et ali (Eds.). **Reorientation: Leo Strauss in the 1930's.** London: Palgrave Macmillan, 2014c.

STRAUSS, L. "The origin of modern political thought". In: STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946.** Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018e.

STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis**. Translated by Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

STRAUSS, L. “The problem of Socrates – five lectures”. In: STRAUSS, L. **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and lectures by Leo Strauss**. Selected and introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989b.

STRAUSS, L. “Tucydides: the meaning of political history”. In: STRAUSS, L. **The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and lectures by Leo Strauss**. Selected and introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989c.

STRAUSS, L. “What can we learn from political theory?” In: STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History. Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946**. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018f.

STRAUSS, L. “What is political philosophy?” In: STRAUSS, L. **What is Political Philosophy? And other studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988c.

TANGUAY, D. “Breaking Free from the Spell of Historicism”. In: STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History. Lectures and essays by Leo Strauss, 1937-1946**. Edited by J. A. Colen and Svetozar Minkov. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

ZERILLI, Linda M. G. **A Democratic Theory of Judgment**. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

NOTAS

¹Como indica Liisi Keedus, o ambiente de formação de Strauss é notadamente marcado por uma recusa ao historicismo escolar do século XIX, ao mesmo tempo em que se instaura uma historicização da teologia e a crítica da religião como “cultura”, algo que provocaria sobremaneira o jovem judeu Strauss (KEEDUS, 2015, p. 16-17). De acordo com David Myers: “A era do pós-guerra foi uma época de instabilidade social e política, bem como de inovação cultural e intelectual. [...] Os sistemas de pensamento e métodos que há muito tempo dominavam a vida intelectual alemã sucumbiram a críticas fulminantes. O historicismo permaneceu uma presença dominante nesta era de revolta, convocado tanto como um argumento para mudança quanto como um sintoma de declínio”, e é nesse último sentido que Strauss o compreende (MYERS, 2003, p. 106). Referências completas seguem ao final.

²Nesse cenário, Strauss aborda os problemas em torno da chamada “descoberta da consciência histórica” em ocasiões textuais importantes, tais como: “Conspectivism” (1929) “Religious Situation of

the Present” (1930), “The Review of Jullius Ebbinghaus” (1931) e “The Intellectual Situation of the Present” (1932). No texto de 1929, uma resenha da obra de Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Strauss escreve: “No século anterior, surgiu o esforço para dissolver a filosofia em história da filosofia. Esse esforço é continuado [...] e transformado em um novo esforço. Ambos os esforços pressupõem que o ataque ingênuo e frontal aos problemas [fundamentais] foi superado. Essa superação tem sua base na consciência de que ‘o homem, depois de um desenvolvimento tão longo, cheio de um heroico sacrifício, atingiu o estágio mais alto de consciência’” (STRAUSS, 2014a, p. 217).

³A interpretação célebre de Richard Kennington (1981) sobre a estrutura e divisão da obra vai nesse sentido, assim como o comentário mais enfático de Daniel Tanguay: “o problema do historicismo está no coração de *Natural Right and History*” (TANGUAY, 2018, p. 103). De acordo com Nasser Behnegar, leitores e comentaristas “não doutrinários” têm percebido cada vez mais que a crítica de Strauss ao historicismo é “reveladora” e dá acesso ao núcleo de suas principais teses (BEHNEGAR, 2016, p. i).

⁴Em “A Giving of Accounts”, o filósofo nos diz que, muito cedo, o amigo Jacob Klein o convencera de algo bastante importante: “a única coisa necessária filosoficamente é, em primeiro lugar, um retorno a ou uma redescoberta da filosofia clássica” (STRAUSS, 1997, p. 462).

⁵A imagem de um Strauss arqueólogo aparece descrita especialmente na interpretação de Corine Pelluchon (2014). Diante da crise do racionalismo moderno, enquanto Heidegger se propõe a tarefa iconoclasta de uma desconstrução da metafísica, “Strauss empreende uma arqueologia do nihilismo e disseca a consciência política e religiosa moderna” (PELLUCHON, 2014, p. 173).

⁶Nesse sentido, vemos as críticas de Quentin Skinner (1969), John Gunnel (1978) e Myles Burnyeat (1985), por exemplo. Como sugere o comentário de Rafael Major, em um cenário de intensa disputa acerca dos métodos de interpretação dos textos clássicos, os adeptos do contextualismo linguístico da Escola de Cambridge confrontaram Strauss diretamente, mas eles não teriam compreendido o alcance de seu “verdadeiro interesse na acurácia histórica”, pois justamente tal interesse permitiria ao filósofo compreender a arte de escrever e de ensinar performada pelos pensadores do passado e esquecida pelos intérpretes e exegetas modernos e contemporâneos (MAJOR, 2005, p. 484).

⁷Nesse ponto, enfatizamos a noção de “encenar” em uma referência à crítica de Strauss ao historicismo do britânico R.G. Collingwood. Para Strauss, embora Collingwood reivindique a capacidade do historiador de “reencenar” (*reenactment*) o pensamento do passado, compreendendo-o como ele próprio se compreendia, sua atividade é contaminada por sua aderência à crença no progresso; no fim, o britânico ainda pensa que a consciência histórica moderna é superior em relação aos “graves defeitos do pensamento antigo” (STRAUSS, 1952, p. 562), algo que o impede de alcançar uma compreensão verdadeiramente adequada do assunto. Como sugere Alessandra Fussi, é Strauss quem parece poder reencenar melhor o pensamento do passado, justamente porque questiona a ideia de um progresso necessário, enquanto Collingwood ainda estaria “muito preso à ideia de progresso para perceber que os antigos poderiam ser de alguma ajuda” (FUSSI, 2014, p. 161).

⁸Em “Greek Historians” (1968), uma resenha crítica sobre a obra de W. P. Henry, *Greek Historical Writing: A Historiographical Essay Based on Xenophon’s Hellenica* (1967), Strauss nos diria o seguinte: “Por razões respeitáveis, Xenofonte não pôde levar a história tão a sério quanto Tucídides. Para um homem cujas memórias ou recordações *par excellence* eram as conversas privadas de Sócrates, os discursos e feitos públicos dos perfeitos

gentlemen, no sentido comum dessa expressão, não eram sérios o suficiente. [...] Talvez eventualmente alguém considere a possibilidade de que a diferença fundamental entre os dois grandes historiadores consiste nisto: de acordo com Xenofonte, não existe uma conexão tão próxima ou direta, como Tucídides parece sugerir, entre a *archai* que permite entender a “história” e a *archai* do todo” (STRAUSS, 2024, p. 361).

⁹Nesse ponto, vale reter as palavras de Strauss em duas ocasiões textuais diferentes: “Embora Platão não tenha escrito uma história, ele nos deu o esboço de uma história cobrindo o período da barbárie dos primórdios até a democracia de Péricles. Estou me referindo ao terceiro livro das *Leis*” (STRAUSS, 1989c, p. 97); “Nós devemos comparar coisas comparáveis. Tucídides não escreveu diálogos socráticos e Platão não escreveu um relato sobre uma guerra contemporânea. Mas Platão no terceiro livro das *Leis* esboçou o desenvolvimento do barbarismo desde suas origens até o século em que ele e Tucídides nasceram, e esse esboço é comparável à arqueologia de Tucídides. [...] Esse esboço é a única parte das obras de Platão que se presta a um confronto direto e instrutivo com uma parte da obra de Tucídides (STRAUSS, 1978, p. 237).

¹⁰Para Strauss, ao se “pensar na importância do futuro, especialmente do futuro social para a orientação moral”, estabelece-se a novidade de que “a lei moral não pode ser baseada em nada mais ou não pode ser deduzida de nada mais. Ela não pode ser derivada da natureza ou de Deus: não da natureza porque temos apenas conhecimento empírico da natureza; nem de Deus porque não temos nenhum conhecimento teórico de Deus” (STRAUSS, 2018c, p. 196). A partir daí, “a natureza é apenas um obstáculo a ser superado ou uma coisa a ser usada para o propósito moral do homem: a natureza não fornece uma orientação de forma alguma. A fundação dessa ideia foi lançada por Kant mais do que por qualquer outra pessoa” (STRAUSS, 2018c, p. 199).

¹¹Como explica Strauss a um aluno, a hora crepuscular seria entendida como a hora da sabedoria ou da filosofia, de acordo com a “piada sutil de Hegel”: “assim como a coruja voa no crepúsculo, a sabedoria, a filosofia, a autoconsciência, emergem quando uma cultura se realizou e está prestes a decair” (STRAUSS, 2018c, p. 120). Para Strauss, é essa mesma ideia que estaria presente na reflexão de Spengler sobre o declínio do Ocidente na virada do século XX (STRAUSS, 2014c, p. 246). A imagem da “noite do mundo” é uma referência de Heidegger ao poema de Holderlin, “Pão e Vinho”; a noite do mundo é “esta era do mundo que se caracteriza pela ausência de Deus”, pela partida da trindade “Héracles, Dionísio e Cristo”, pela ausência de algo que “reúne em si, visível e inequivocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história”; trata-se de um “tempo indigente” onde tal ausência nem sequer é sentida, um tempo onde a “Natureza”, entendida como “jogo” em Heráclito, entendida como “risco” na poesia de Rilke ou entendida como “vida” em Nietzsche, ameaça sucumbir pela dominância da técnica (HEIDEGGER, 2012, p. 30; p. 331; p. 339; p. 340-341). O texto de Heidegger fora publicado em sua obra *Holzwege* (1950), uma obra que, segundo Strauss, é “bastante interessante, muita coisa extraordinária e, no todo, ruim: o mais extremo historicismo” (STRAUSS, 2000, p. 250-251).

¹²Nas palavras de Strauss: “A natureza foi substituída pela história no curso do século XIX. Nietzsche partiu dessa mudança fundamental. Ele começou com o historicismo, a visão de que todo pensamento humano é essencialmente e radicalmente histórico, mas ele viu nessa visão (que se tornou quase trivial no século XIX, pelo menos na Europa) um problema. Portanto, ele tentou retornar da história para a natureza. Nessa medida, Nietzsche estava a caminho da restauração do direito natural, algo distinto do mero historicismo” (STRAUSS, 2017, p. 3).

¹³Tal leitura é objeto de grande debate entre os comentadores. Como afirma Donato e Nosetto (2014), alguns intérpretes se apressam em enfatizar, cada um a seu modo, um “cripto-nietzscheanismo” em Strauss: Shadia Drury (1988), Lawrence Lampert (2005) e Stanley Rosen (2012), por exemplo. Contudo, restaria mensurar em que medida, de fato, Strauss poderia ser chamado um “discípulo” de Nietzsche, e em que medida temos clareza sobre o que significa ou o que se entende por “nietzscheanismo” (DONATO E NOSETTO, 2014, p. 12). A abordagem aqui proposta limita-se apenas a indicar que Nietzsche representaria para Strauss a primeira inspiração para um retorno à compreensão original da ideia de natureza. Ainda que não saibamos dizer em que medida Strauss acompanha Nietzsche, podemos sugerir que, fundamentalmente, suas discordâncias ou concordâncias giram em torno da compreensão acerca do binômio *natureza-história*.

¹⁴Em um curso de 1956, lemos: “A coisa estranha no pensamento de Nietzsche, que foi o historicismo mais radical do século XIX, é que no fim ele termina com um retorno a uma velha e certamente não histórica noção da realidade” (STRAUSS, 2016, p. 138).