

## ARTIGOS DOSSIÊ

Izabella Corrêa Magalhães Coutinho<sup>1</sup>

### A crítica de Leo Strauss ao historicismo: o exemplo de R. G. Collingwood

Leo Strauss's critique of historicism:  
the example of R. G. Collingwood

#### RESUMO:

Um dos aspectos nucleares da reflexão filosófico-política de Leo Strauss é, certamente, a crítica ao fenômeno do historicismo. Na visão do autor, o historicismo é a tendência dominante do pensamento contemporâneo, cujo efeito último é a degradação da filosofia política e o entorpecimento da capacidade humana de asseverar juízos políticos. Este artigo tem por objetivo reapresentar a crítica de Strauss ao filósofo e historiador britânico Robin George Collingwood (1889-1943), considerado um dos exemplares mais emblemáticos do historicismo em sua versão radicalizada. Para tanto, cumpre explicitar, em linhas gerais: (i) a definição do historicismo na visão straussiana; (ii) as principais teses de Collingwood e sua compreensão acerca da história e da filosofia; (iii) as objeções de Strauss; e, por fim, (iv) a repercussão da crítica straussiana entre alguns comentadores e intérpretes. Nessa apresentação, veremos de que maneira Strauss se opõe ao britânico e em que medida poderíamos dar razões, ou não, a ele.

**Palavras-chave:** Leo Strauss; Historicismo; R. G. Collingwood

#### ABSTRACT:

One of the nuclear aspects of Leo Strauss's philosophical-political reflection is, certainly, his critique of the phenomenon of historicism. In the author's view, historicism is the dominant trend in contemporary thought, which the ultimate effect is the degradation of political philosophy and the dulling of the human capacity to assert political judgments. This article aims to explain and clarify Strauss's critique of the British philosopher Robin George Collingwood (1889-1943), considered one of the most emblematic examples of historicism. To this end, it is important to present: (i) the definition of historicism in Strauss's view; (ii) Collingwood's main theses and his understanding of history and philosophy; (iii) Strauss's objections; and, finally, (iv) the repercussion of Strauss's critique among some commentators and interpreters. Following this presentation, we will see how Strauss remains in opposition to Collingwood and to what extent we can agree, or not, with him.

**Keywords:** Leo Strauss; Historicism; R. G. Collingwood

<sup>1</sup> Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais; Doutoranda, Universidade Federal de Minas Gerais , Belo Horizonte, MG, Brasil.

izabellacorrea.qds@gmail.com,  <https://orcid.org/0009-0003-8455-7091>

## INTRODUÇÃO

Embora Leo Strauss tenha denunciado a perspectiva historicista que dominava a intelectualidade do seu tempo já em um texto de 1929, intitulado “Conspectivism”, somente em 1941, em uma conferência na *New School for Social Research*, o autor nos apresentaria, pela primeira vez, sua crítica mais direta e explícita ao fenômeno do historicismo<sup>1</sup>. Na altura da conferência de 1941, justamente intitulada “Historicism”, o autor nos apresenta uma definição abrangente e mesmo “lacunar” do fenômeno, mas capaz de abarcar, ao mesmo tempo, tanto suas versões primárias quanto suas versões mais radicais ou sofisticadas: o historicismo é a tendência do pensamento humano de “ênfatizar exageradamente a história em detrimento das coisas mais importantes”, ou, dizendo de outro modo, “trata-se da tendência de super enfatizar a história em detrimento da filosofia”; no caso mais extremo, “trata-se da tentativa de substituir a filosofia pela história” (STRAUSS, 2018a, p. 129).

Compreendido em sua acepção usual, o termo historicismo faz referência à afirmação segundo a qual todos os pensamentos da mente humana são históricos, isto é, “todas as ideias humanas são relativas a situações históricas definidas e não são significativas para além dessas situações” (STRAUSS, 2018a, p. 129). Para o

historicista, todo filosofar encontra-se essencialmente encapsulado pelo tempo histórico no qual emerge. No plano da conferência, vemos três aspectos sobre o significado do fenômeno que serão retomados em outros textos, conferências e cursos de Strauss: a) o historicismo não é uma corrente filosófica entre outras, mas trata-se de uma tendência predominante e mais pervasiva que poderia ser descrita como nosso *Zeitgeist*; b) o historicismo revelar-se-ia como um preconceito, uma nova versão do dogmatismo, uma “forma polida ou elegante de preguiça intelectual”, pois reflete a “identificação do pensamento humano com o ponto a partir do qual cansou-se de pensar”; e c) o historicismo admite uma demandada ou pressuposta indistinção e/ou fusão entre filosofia e história, apontando para uma equivalência entre questões históricas e questões filosóficas (STRAUSS, 2018a, p. 126; p. 133; p. 150).

Para Strauss, o historicismo se espraia em um amplo espectro do pensamento contemporâneo ocidental e pode ser considerado “o pressuposto básico comum à democracia atual, ao comunismo e ao fascismo”; ele é “característico”, por exemplo, “não só da fenomenologia, mas também do hegelianismo, do marxismo, da sociologia do conhecimento – dos adeptos de Dilthey e Spengler, assim como aqueles de Dewey” (STRAUSS, 2018a, p. 132). Seja como

for, o autor parece sugerir que o historicismo, em suas múltiplas versões, possuiria a marca geral de uma profunda mudança em relação ao entendimento acerca da noção de *história* e da categoria de *natureza*. Considerados esses termos, o fenômeno seria descrito ainda como um “movimento subterrâneo”, algo que encontraria suas raízes muito tempo antes do estopim do chamado século da história, podendo revelar-se, em germe, já a partir dos “protestos em nome da história realizado não por filósofos, mas por mestres da retórica”, e isto é, poderíamos pensar, pelos relativistas do tempo de Platão e seus sucessores (STRAUSS, 2018a, p. 130). O autor limita-se a indicar que, seja como for, no antigo veio aberto por grandes retores, Maquiavel daria testemunho do momento em que se evidencia o interesse moderno pela história e a novidade de uma compreensão radicalmente antropocêntrica da natureza<sup>2</sup>.

Em sua obra mais célebre, *Natural Right and History*, Strauss avançaria a investigação sobre as origens do historicismo, revelando, segundo uma exposição sinuosa, o momento a partir do qual o fenômeno irrompe na superfície e nos aparece em toda sua transparência<sup>3</sup>. Seguindo a genealogia straussiana do historicismo, Hobbes, Locke e Rousseau, cada um à sua maneira, ao elevarem o estatuto da história e assentirem a uma compreensão mecanicista ou técnica da natureza,

forjariam os caminhos para o cataclisma da Revolução Francesa de 1789. A experiência que daí decorre termina por gerar a reação e o protesto da chamada “escola histórica”, uma reação que teria sido aberta ou “pavimentada” por nomes como Edmund Burke e a partir da qual, “em plena luz do dia”, o historicismo aparece (STRAUSS, 1999, p. 13; p. 316)<sup>4</sup>.

A escola histórica representaria o historicismo em sua infância, ou um historicismo ingênuo. Em sua disposição geral, tal historicismo protesta em nome dos direitos históricos em oposição ao direito natural e à possibilidade de existência de normas universais, articulando-se sob as bases de que a história de um povo ou de uma cultura é capaz de proporcionar princípios tão gerais e objetivos quanto qualquer teoria do direito natural, com a diferença de que seriam concretos e adequados para cada nação em sua particularidade, individualidade e tempo histórico. Em sua infância, o historicismo ainda abriga a crença de que a história seria capaz de revelar padrões e normas objetivas, uma vez que desvela as culturas como “unidades naturais” e a racionalidade humana como um processo histórico progressivo (STRAUSS, 1999, p. 16).

Nesse contexto, então, tem início a era do senso histórico. Entre Rousseau e Nietzsche, o pensamento moderno alcançaria o auge do que Nietzsche chamou “a febre da história”<sup>5</sup>. De

acordo com a interpretação de Strauss, Nietzsche representa a abertura para uma nova versão do historicismo, ainda mais radical e mais sofisticada do que a versão anterior<sup>6</sup>. Tal versão apresenta-se como uma crítica direta ao historicismo primário e à moderna historiografia escolar do século XIX, já amalgamada ao positivismo e à ideia de uma ciência histórica aos moldes do empirismo.

O historicismo radical pode ser descrito nos seguintes termos: trata-se da negação do caráter progressivo, racional ou teleológico da história, pois a história mostrar-se-ia incapaz de fornecer qualquer fundamento ou alicerce para princípios de caráter geral. Tão antes, a história nos revelaria “o espetáculo do caos” e a relatividade histórica do pensamento humano e de todos os princípios outrora pensados como imutáveis ou eternos ou sempiternos (STRAUSS, 1999, p. 18- 19). Para o historicismo radical, desfeita a crença que o abrigara em sua infância, a história revela que “os princípios do pensamento e da ação não têm a validade que eles reclamam” (STRAUSS, 2018b, p. 130-131), isto é, “diferentes valores adotados ou respeitados em diferentes contextos históricos não têm qualquer suporte objetivo”, não estão fundamentados nem na racionalidade humana, nem na revelação bíblica, nem na racionalidade do processo histórico, tratando-se, simplesmente, de “criações humanas” delimitadas por um tempo histórico e formadoras dessa espécie de “visão

englobante” na qual uma cultura particular nasce (STRAUSS, 2018b, p. 131). Em outras palavras, o historicista radical pensa que “todo entendimento, todo conhecimento, por mais limitado e ‘científico’ que seja, pressupõe um quadro de referência; pressupõe um horizonte, uma visão abrangente dentro da qual o entendimento e o conhecimento ocorrem” (STRAUSS, 1999, p. 26-27).

Em suma, Strauss argumenta que, nessa perspectiva radicalizada, o que está em jogo é uma renúncia decisiva a qualquer noção de transcendência e permanência; trata-se, por fim, de uma radical historicização e imanentização do pensamento humano, algo que se pretenderá como um *insight* final e como a verdadeira libertação do homem de suas mais ignóbeis ilusões. Para o autor, existem dois representantes de maior destaque do historicismo radical: em primeiro lugar, Martin Heidegger e, em segundo lugar, o britânico R.G. Collingwood. Sabemos que Strauss guarda muitas reservas em relação a Heidegger e, de fato, refere-se a ele muito esotericamente<sup>7</sup>. Sobre Collingwood, muito embora não o mencione em *Natural Right and History*, Strauss dedica-se a ele em outras ocasiões textuais importantes e sobretudo em seus cursos, elegendo-o como exemplar privilegiado e deixando o historicismo existencialista de Heidegger, de certa maneira, um pouco mais à margem<sup>8</sup>.

## UMA IDEIA DA HISTÓRIA: ELEMENTOS GERAIS DA REFLEXÃO DE COLLINGWOOD

Embora o objetivo deste artigo seja uma reapresentação da crítica straussiana ao historicismo radical de Collingwood, isto é, embora estejamos interessados, em primeiro lugar, na posição de Leo Strauss, não podemos nos furtar a retomar, ainda que brevemente e de maneira sumária, as considerações fundamentais do filósofo, historiador e arqueólogo britânico. Voltemos, então, por um instante, nossa atenção ao professor de Oxford e à sua sofisticada compreensão acerca do que seria a natureza da história e sua relação com a filosofia, uma compreensão que nos será apresentada em duas fontes principais: *The Idea of History*, publicada postumamente em 1946, a partir da organização e edição do professor T. M. Knox, e *An Autobiography*, publicada em 1939.<sup>9</sup>

Segundo Collingwood, seu esforço reflexivo consiste em propor um “ensaio sobre a filosofia da história”, compreendendo esse termo não conforme seu uso por Voltaire, Hegel ou pelos positivistas do século XIX, mas como um “novo inquérito”, ou “um novo ramo da filosofia”, o qual deve servir a uma “revisão geral de todos os problemas filosóficos” ou a “uma filosofia

completa concebida a partir de um ponto de vista histórico”. Seu trabalho consiste em “uma investigação filosófica acerca da natureza da história, considerada como um tipo ou uma forma específicos de conhecimento” (COLLINGWOOD, 2011, p. 11; p. 15-16).

Em *The Idea of History*, o autor estabelece algumas indicações provisórias que serão desenvolvidas ao longo de sua análise: a história é uma forma particular de pensamento, possuindo, portanto, uma certa natureza, um objeto, um método e um valor próprios. Para o filósofo da história, a história é: a) “uma ciência”, pois busca descobrir respostas a uma pergunta que previamente já decidimos formular e que diz respeito a alguma coisa definida em um dado tempo; b) uma ciência cujo objeto são as ações humanas praticadas no passado, tendo como método essencial a interpretação das provas ou documentos sobre tais ações; e, por fim, c) um instrumento útil para o autoconhecimento humano, tendo seu valor no fato de que nos ensina sobre o que o homem fez, nos ensinando, por conseguinte, sobre o que o homem é (COLLINGWOOD, 2011, p. 18-20).

Tomando por base essas descrições primeiras, Collingwood procede a um impressionante mergulho na “história da ideia da história”, iniciando com o que seria a historiografia no mundo greco-romano, passando pela influência

do cristianismo e da historiografia medieval e culminando no florescimento da história científica na Alemanha, Inglaterra, França e Itália, desde o Iluminismo até a historiografia dos fins do século XIX. Nesse longo excuro, o britânico faz notar o modo como a história é alçada a uma “forma especial e autônoma de pensamento”, consolidando-se no mundo contemporâneo de maneira análoga à consolidação da física no século XVII. Considerado esse fato, ele esclarece que não se trata, no entanto, de aplicar os métodos da história a todos os problemas do conhecimento ou de “defender o ponto de vista segundo o qual toda a realidade é histórica”; mas, tão antes, trata-se de assentir que “há um elemento de verdade nesse ponto de vista”, isto é, trata-se de evidenciar que a história é, de fato, “aquilo que a ciência da natureza humana pretendia ser”; é a história e o método histórico, “e somente ela”, a ciência capaz de “sondar” e “compreender o espírito humano” (COLLINGWOOD, 2011, p. 224-225).

Com efeito, chama a atenção a maneira como Collingwood dispõe da história como ciência privilegiada para o conhecimento do espírito humano. Em certo sentido, história e filosofia parecem postas lado a lado ou confundidas. Para o autor, o historiador é aquele que não se concentra tanto sobre os eventos do passado em si mesmos, mas tão antes sobre os pensamentos revelados em tais eventos. O historiador toma como seu objeto o

pensamento humano e ao tomá-lo é capaz de pensá-lo por si mesmo, reencená-lo (*reenactment*) ou reconstitui-lo no seu próprio presente histórico. O objetivo do conhecimento histórico, portanto, “não é um mero objeto, algo que está fora do espírito que o conhece; é uma ação do pensamento, que só pode ser conhecida na medida em que o espírito conhecedor a reconstitua e a conheça, simultaneamente”, e assim, diz Collingwood, “para o historiador, as ações cuja história ele estuda não são espetáculos para ver, mas experiências para viver no seu próprio espírito”, sendo tais experiências “objetivas, ou conhecidas por ele, apenas porque também são subjetivas, ou ações suas” (COLLINGWOOD, 2011, p. 232).

Desse modo, “todo conhecimento do espírito”, ou todo autoconhecimento, é “histórico”, e a tarefa legítima e necessária da filosofia não é outra coisa senão “investigar a natureza do pensamento histórico” (COLLINGWOOD, 2011, p. 233; p. 244). Em uma primeira aproximação, portanto, o autor parece compreender a filosofia e a história como atividades indistintas ou indissociáveis. Ambas são descritas como atividades reflexivas ou atividades de “segundo grau”, pois ambas tratam não propriamente de um objeto, mas do pensamento que pensa determinado objeto. Em sua autobiografia, Collingwood diz se inspirar em sua prática como

arqueólogo e, em algum momento, estabelece o princípio da “pergunta e resposta” como o elemento básico que sustenta o empreendimento filosófico, colocando-se contrário às imposições dos estudiosos da lógica proposicional: “eu queria substituir a lógica das proposições pelo que chamei de lógica de perguntas e respostas” (COLLINGWOOD, 1939, p. 32-33). Para o britânico, a verdade ou falsidade de uma proposição só é acessível pelo método histórico e pela reconstrução da pergunta a que se tentava responder, sendo cada pergunta direcionada por seu autor aos seus contemporâneos ou ao seu tempo histórico, não havendo, portanto, perguntas ou respostas que se situem para além da história ou do momento histórico em que se situa seu proponente (COLLINGWOOD, 1939, p. 39; p. 58-59).

Para Collingwood, pensar que os filósofos ao longo da história propuseram apenas respostas distintas às mesmas questões é, na verdade, um “erro vulgar”, consequência de uma verdadeira “miopia histórica” que acometeria os filósofos do seu tempo (COLLINGWOOD, 1939, p. 60). O autor toma como exemplo a teoria política, contrastando Hobbes e Platão: “a história da teoria política não é a história de diferentes respostas dadas a uma mesma questão, mas a história de um problema que muda constantemente, cuja solução muda com ele”; Platão lidava com os ideais gregos dos

homens do seu tempo e, de mesmo modo, Hobbes falava aos ingleses do seu século; em todo caso, qualquer abordagem do assunto deve ancorar-se “desde um ponto de vista histórico”, sob pena de incorrer no erro grosseiro da miopia histórica (COLLINGWOOD, 1939, p. 62-64).

As questões filosóficas, portanto, só se mostrariam realmente inteligíveis a partir da investigação histórica, cuja investidura é capaz de revelar os “pressupostos absolutos” sob os quais repousam as perguntas e as respostas que os diversos filósofos endereçaram ao longo da história do pensamento (COLLINGWOOD, 1939, p. 67). Assim, sugere o autor britânico, “a alegada distinção entre questões históricas e filosóficas deve ser falsa, porque pressupõe a permanência dos problemas filosóficos”; mas, como se vê, não haveria algo como problemas permanentes (COLLINGWOOD, 1939, p. 69). Contra essa perspectiva, Strauss se levanta.

## CONTRA COLLINGWOOD: AS OBJEÇÕES DE STRAUSS

Em um esforço de síntese, é possível dizer que a crítica de Leo Strauss endereçada a R.G. Collingwood se fundamenta a partir de três considerações principais. A primeira diz respeito ao contraste entre a visão historicista sobre o pensamento do passado e a visão não historicista

dos próprios pensadores do passado sobre si mesmos. A segunda consideração diz respeito à crença moderna no progresso e a terceira, por conseguinte, diz respeito à crença de que o pensamento do presente é superior ao pensamento do passado em um sentido filosoficamente relevante (STRAUSS, 1952, p. 561; 1999, p. 32).

Em seu artigo “On Collingwood’s Philosophy of History”, publicado em 1952, Strauss observa de que modo o britânico permaneceria atrelado à visada historicista, endossando a posição segundo a qual a filosofia, como disciplina separada ou distinta, ao converter-se em história, terminaria “liquidada” (STRAUSS, 1952, p. 560). Com efeito, segundo Strauss, “a descoberta na qual a filosofia da história se baseia diz respeito ao caráter de todo pensamento humano; ela leva, portanto, a uma compreensão inteiramente nova da filosofia” (STRAUSS, 1952, p. 559). Desde as primeiras páginas do seu artigo, o ataque de Strauss dirige-se como uma suspeita em relação à pretensa necessidade de fusão ou indistinção entre história e filosofia, uma pretensão que seria acompanhada pela crença de que o pensamento humano, após um longo e árduo processo de evolução e de ganho da consciência histórica, tornou-se superior ao pensamento do passado, para o qual a filosofia e a história têm naturezas distintas e é a filosofia que possui um *status* mais

elevado em relação ao conhecimento dos assuntos humanos, sendo a história um tipo de investigação preparatória, propedêutica ou auxiliar.

Segundo Strauss, bastaria uma olhada superficial na estrutura da obra do britânico para percebermos como ele se engaja em uma defesa do pensamento moderno e do desenvolvimento da história científica em detrimento do pensamento da antiguidade, ou, dizendo de modo enfático, às custas de uma interpretação discutível acerca do pensamento do passado. Collingwood dedicaria pouco espaço a Tucídides, por exemplo, e muito espaço a Croce, e, assim, “mais da metade do seu livro é dedicado a uma comparação entre a moderna concepção científica da história e a concepção medieval da história, ‘com todos os seus erros’, e a concepção clássica, com seus ‘graves defeitos’” (STRAUSS, 1952, p. 562).

Como vemos, o argumento concentra-se, sobretudo, na interpretação de Collingwood acerca da noção de história no pensamento da antiguidade. Strauss lançaria a seguinte pergunta: é verdade que a compreensão histórica das últimas quatro ou cinco gerações é decisivamente superior à compreensão histórica que era possível no passado? O simples fato de tomarmos essa questão em sério e como ainda não resolvida, lançaria dúvidas sobre a posição do britânico. Se a compreensão dos modernos sobre a história não for decisivamente superior à compreensão dos



antigos, então, “a conversão da filosofia em história perde sua mais convincente, ou pelo menos sua mais persuasiva, justificativa” (STRAUSS, 1952, p. 560).

Ao que parece, a intenção de Strauss é, justamente, mostrar a fragilidade da posição historicista adotada por Collingwood, uma vez que estaria baseada em uma compreensão radicalmente inadequada do pensamento antigo e do significado original da filosofia, uma atividade que não se confunde em absoluto com a história. Em outra ocasião textual, o autor nos explicaria mais claramente o que está em jogo:

A história designava originalmente um tipo particular de conhecimento ou inquirição. O historicismo assume que o objeto do conhecimento histórico, que ele chama de ‘História’, é um ‘campo’, um ‘mundo’ próprio fundamentalmente diferente, embora relacionado com esse outro ‘campo’, ‘Natureza’. Esse pressuposto distingue mais claramente o historicismo da visão pré-historicista, para a qual a História como objeto de conhecimento não existia e, então, nem se sonhava com uma “filosofia da história”, tida como uma análise ou especulação sobre uma específica ‘dimensão da realidade’. (STRAUSS, 1988, p. 60)

No artigo de 1952, o autor chama atenção para as afirmações paradoxais do britânico, pois ele refere-se ao pensamento antigo como um

“pensamento baseado em uma metafísica rigorosamente anti-histórica”, mas também como o “berço da história científica”. De fato, o britânico afirmaria que os gregos possuíam sim uma “peculiar sensibilidade para a história”, mas que, no entanto, tomaram a história como um “agregado de percepções” ou como sinal das mudanças bruscas e sucessivas que eram, de todo modo, ininteligíveis, algo que teria impedido a compreensão da história como ciência. Desse ponto de vista, os gregos possuiriam uma “consciência histórica de tipo particular”, não era uma “consciência de uma tradição milenar que molda a vida de uma geração após a outra em um caminho uniforme”, mas sim uma espécie de “consciência ingênua sobre mudanças catastróficas” (Collingwood *apud* Strauss, 1952, p. 566; p. 570).

Ora, de acordo com a crítica straussiana, essa visão sobre os gregos é, para dizer o mínimo, bastante enganosa, pois o pensamento da antiguidade possuía realmente essa consciência de uma tradição milenar que molda a vida das sucessivas gerações. No entanto, os gregos, ou pelo menos Platão, tinham também a consciência de que era possível não ser dominado por essa tradição, isto é, que o pensamento humano não era cativo das tradições assentadas ao longo da história. Na verdade, “os gregos viviam entre homens que desenvolveram o hábito de

questionar as tradições como tais, isto é, os filósofos” (STRAUSS, 1952, p. 570). Por efeito da filosofia, ou, tomando a filosofia em seu significado original, os gregos acreditaram ou sugeriram que era possível ascender a um conhecimento de tipo mais elevado, transhistórico ou arquitetônico, colocando em xeque as tradições conformadas pela autoridade ancestral e pelos dogmas públicos.

Em outras palavras, havia uma consciência maior na Grécia do que em outros lugares acerca da diferença essencial entre o ancestral e o bom. Com base nessa percepção, existia na Grécia clássica ‘uma consciência histórica’, não apenas de ‘mudanças catastróficas’, mas também de mudanças para melhor, de progresso, e essa consciência era uma consciência não apenas de progresso alcançado, mas também da possibilidade de progresso futuro. Collingwood nem sequer aludiu a esse elemento da ‘concepção grega da história’. Ele aparentemente nunca tentou entender ‘a consciência histórica’ que se expressa no primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo. A consideração desse livro por si só teria sido suficiente para fazê-lo hesitar em escrever que ‘o historiador grego era apenas o autobiógrafo de sua geração’. (STRAUSS, 1952, p. 570)

Como se lê, Strauss apresenta uma dura crítica à interpretação de Collingwood, pois, segundo ele, “suas declarações mais importantes são erros que homens competentes em tempos

anteriores não teriam cometido, simplesmente porque eram leitores mais cuidadosos do que nós nos tornamos” (STRAUSS, 1952, p. 573-574). As deficiências de sua reflexão poderiam ser resumidas a um “dilema fundamental” que envolve uma completa subversão da compreensão que os pensadores clássicos faziam a respeito do que quer dizer o conhecimento da natureza do homem. Na perspectiva de Collingwood, conhecer a natureza do homem ou, dizendo em termos mais adequados ao autor, conhecer a mente humana é conhecer a sua história, ou a história do que o homem fez, uma vez que a ação ou o fazer referem-se essencialmente a um pensamento e a um quadro de referências que lhe é subjacente e, assim, o verdadeiro autoconhecimento deve ser o próprio entendimento histórico. Contudo, observa Strauss, essa compreensão é totalmente contrária à premissa mais básica de todo o pensamento antigo, qual seja, a premissa segundo a qual “conhecer a mente humana é algo fundamentalmente diferente de conhecer a história da mente humana” (STRAUSS, 1952, p. 575).

Nesse sentido, a posição de Collingwood se sustenta sobre as bases de uma desqualificação ou incompreensão do pensamento antigo em sua premissa mais fundamental. É justamente esse o fato que impediria o britânico de realizar o que pretende,

isto é, de reencenar o pensamento do passado, compreendendo-o desde si mesmo e não como um espectador externo. Collingwood se equivocaria ao estabelecer uma identificação completa entre a atividade do historiador, do intérprete e do crítico e, por conseguinte, ele termina por estabelecer a ideia de que o pensamento do passado é necessariamente defectivo em relação ao pensamento do presente.

Conforme a explicação de Strauss, o erro do britânico é pressupor que cada época é relativa a um único ponto de vista possível, isto é, o ponto de vista presente, a partir do qual os fatos da história podem ser interpretados (STRAUSS, 1952, p. 562). A mente do presente, ou a mente do historiador, seria uma espécie de consciência “autônoma”, pois ela pode compreender o pensamento do passado somente na medida em que o critica e o transforma segundo as exigências de seu próprio presente histórico. É nesse sentido que “o historiador é mestre em sua própria casa; ele não deve nada ao cientista ou a qualquer outra pessoa, pois a ‘história comum’ contém filosofia dentro de si” (COLLINGWOOD *apud* STRAUSS, 1952, p. 564-565).

Contudo, se o presente é o único ponto de vista possível e no qual está dado o padrão mais elevado, é certo que o olhar sobre o

pensamento do passado se apresentaria já como um olhar enviesado. Desse ponto de vista, resta impedida a consideração de que os pensadores do passado tenham dito algo de verdadeiro, senão que disseram verdadeiramente o que podiam dizer, tendo em vista o contexto histórico no qual se situavam e no qual foi possível esse pensamento que se apresenta, em todo caso, como um pensamento relativo e “defectivo” desde o ponto de vista do presente (STRAUSS, 1952, p. 574). Nesse sentido, Collingwood não teria sido capaz, de fato, de uma análise verdadeiramente crítica do pensamento do passado, não podendo alcançar o que seria a objetividade histórica do historiador, exigência propagada por ele mesmo.

Procedendo à sua maneira, portanto, o historiador terminaria distanciado daquilo que inicialmente perseguia, pois sua interpretação do pensamento do passado é articulada desde um preconceito sobre a suposta superioridade e progresso da consciência histórica. Mais uma vez, ao colocar-se como intérprete e crítico – algo que, para Strauss, não significa a mesma coisa – o historiador tomaria seu objeto desde a perspectiva de seu próprio presente histórico, comprometendo, então, a exigência legítima da objetividade histórica, ou seja, a exigência de se compreender o pensamento do passado como

ele próprio se compreendia. Na visão de Strauss, é essa falha que parece direcionar a incompreensão do britânico acerca do que seriam os problemas fundamentais do homem.

[...] A ‘experiência da história’ não torna duvidosa a visão de que os problemas fundamentais, como os problemas de justiça, persistem ou mantêm a sua identidade em toda mudança histórica, por mais que possam ser obscurecidos pela negação temporária de sua relevância e por mais variáveis ou provisórias que sejam todas as soluções humanas para esses problemas. Ao apreender esses problemas como problemas, a mente humana se liberta de suas limitações históricas. Nada mais é necessário para legitimar a filosofia em seu sentido original, socrático: a filosofia é o conhecimento sobre o que não se conhece; ou seja, é o conhecimento do que não se sabe, ou a consciência dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais para sua solução que são coevas ao pensamento humano. (STRAUSS, 1999, p. 32)

Na sugestão de Strauss, o pensamento do passado parece levar à efeito a compreensão de que os problemas fundamentais do homem, como o problema da justiça, o problema do melhor ordenamento político possível e, fundamentalmente, o problema acerca da vida boa ou excelente, persistem ou resguardam a

sua identidade, mesmo apesar das mudanças históricas e mesmo sendo as respostas as mais diversas, provisórias e antagônicas ao longo das épocas e lugares. Para o pensamento não historicista, nada invalida ou impossibilita o fato de que os problemas fundamentais permaneçam (STRAUSS, 1999, p. 32). Ao entendermos o pensamento do passado tal como ele se entendia, seríamos inevitavelmente levados a considerar, por exemplo, o significado do horizonte natural do pensamento humano, isto é, passamos a considerar o que são as dificuldades naturais ou uma ignorância natural, e o que são as dificuldades adicionais ou forjadas. Desse ponto de vista, acredita-se que o pensamento humano tem, por sua própria natureza, um horizonte que não se limitaria ao tempo histórico. Dado esse “horizonte natural”, o pensamento humano, por seu próprio esforço, seria capaz de movimentar-se em direção ao que, a despeito de todas as mudanças ao longo do tempo histórico, permanece. O pensamento humano seria capaz de direcionar-se para fora da caverna, tal como nos descreve Platão. No limite, Strauss nos sugere que esse é o ponto a partir do qual a filosofia é possível como uma atividade essencialmente transhistórica e zetética, orientada segundo o conhecimento da natureza das coisas humanas, um conhecimento distinto da inquirição e do conhecimento acerca

da história política de diferentes tempos e lugares.

Na visada historicista, no entanto, tal compreensão está interdita. Do ponto de vista de autores como Collingwood, por exemplo, não há algo como um horizonte natural do pensamento humano, nem tampouco pode haver algo como problemas permanentes, pois, como se viu, o próprio pensamento humano deve ser compreendido como radicalmente histórico. Considerada a “experiência da história”, poderíamos dizer que não existem problemas fundamentais que mantêm sua identidade mesmo a despeito de todas as mudanças históricas, pois a experiência mostra que tanto as perguntas como as respostas são diferentes a cada contexto histórico, ou seja, todas as questões filosóficas ou todas as questões do pensamento humano seriam emolduradas por um quadro de referências que se apresenta diferente em contextos históricos diferentes.

Segundo Strauss, a partir daqui veríamos, por fim, o modo como a visada historicista prospera na medida em que procura se isentar de seu próprio veredicto. Ao assentir que todas as ideias do pensamento humano estão encapsuladas pelo presente histórico ao qual se referem, o historicismo termina professando uma tese que se quer universal e que possui um

caráter transhistórico. Collingwood vai sugerir que o *insight* sobre a historicidade de todo pensamento é o insight final: todo pensamento humano é baseado em pressupostos absolutos. Contudo, diz Strauss, assim apresentada, a tese historicista “é um pressuposto absoluto sobre pressupostos absolutos”, e pressupostos absolutos não podem ser verdadeiros ou falsos, mas “o pressuposto absoluto sobre pressupostos absolutos é verdadeiro” (STRAUSS, 2018b, p. 162). Desse modo, o historicista não conseguiria explicar a sua própria tese sem contradizê-la, não conseguiria evitar o fato de sua afirmação apresentar um caráter universal.

Para Strauss, finalmente, o historicista não pode escapar de tal fato e, em verdade, “ninguém poderia escapar disso”, pois “não se pode fugir da razão”, isto é, “no fim nós não podemos fugir de fazer asserções universais, mesmo que a gente as complete com algumas perguntas e tudo mais, isso não afeta a situação fundamental” (STRAUSS, 2018b, p. 165). De acordo com a interpretação straussiana, os pensadores do passado acreditaram ou sugeriram que a razão humana, por sua própria natureza, e de forma desassistida, é capaz de transcender as determinações históricas ou contingentes, lançando-se ao domínio das coisas que, apesar de todas as mudanças, permanecem. Por esse entendimento, os

pensadores não historicistas sabiam, por exemplo, que não podemos deixar de lado a questão da boa sociedade ou da sociedade mais justa; sabiam, por exemplo, que “a questão sobre a vida boa não pode ser simplesmente substituída pela questão ‘o que eu devo fazer aqui?’” (STRAUSS, 2018b, p. 159).

Assim, vemos com mais nitidez de que modo Strauss se contrapõe a Collingwood. Na visada historicista de Collingwood, “a questão dos fins em sua universalidade simplesmente desaparece diante da preocupação com a situação na qual você age” (STRAUSS, 2018b, p. 159). Por outro lado, na perspectiva straussiana, se nos inclinamos à filosofia, não poderíamos prescindir de levantar a questão dos fins em sua universalidade, não podemos abrir mão da pergunta sobre a melhor maneira de viver, por exemplo, pois, em última análise, não devemos nos privar de alcançar uma compreensão adequada sobre os problemas fundamentais, uma compreensão que nos é *possível* de acordo com a natureza; embora não nos seja dada, pode ser descoberta. Para Strauss, os problemas permanentes, “no sentido sério”, seriam aqueles que “estão enraizados na situação permanente do homem, quando essa situação é revelada como ela é e não encoberta por tradições de qualquer tipo” (STRAUSS, 2016, p. 46).

No entanto, restaria dizer que, na perspectiva crítica elaborada por Strauss, admitir a existência de problemas permanentes não significaria, em absoluto, tal como Collingwood

poderia supor, que tais problemas seriam sempre observados por todos os filósofos ao longo de todos os tempos históricos. De fato, em épocas de declínio, sugere Strauss, tais problemas sequer são tomados como problemas e, tanto por isso, necessitamos de estudos históricos, algo que os filósofos gregos não necessitavam, uma vez que se viram capazes de olhar para os assuntos humanos não “com olhos de seres humanos históricos”, mas, fundamentalmente, “com os olhos de seres humanos naturais” (STRAUSS, 2018a, p. 140).

## QUESTIONAMENTOS EM TORNO DA CRÍTICA STRAUSSIANA

Desde as críticas endereçadas por nomes como Quentin Skinner (1969), John Gunnel (1978) e, especialmente, pelo professor Myles Burnyeat (1985), a interpretação straussiana acerca da história da filosofia política e sua posição combativa em relação ao historicismo seria colocada em xeque, tendo em vista o fato de que Strauss adotaria uma paradoxal posição em relação ao conhecimento histórico. Embora condene a tradição historicista e a super ênfase sobre a história, o próprio autor seria acusado de enfatizar a história e de proceder em um historicismo de tipo negativo, levando a efeito uma metodologia essencialmente histórica e genética em suas reflexões<sup>10</sup>.

Em defesa de Strauss, Alessandra Fussi (2014) sustenta que Burnyeat, por exemplo, “não entendeu nem o estilo de interpretação de Strauss nem sua posição sobre o historicismo”, muito embora tenha percebido “a importância da conexão entre as duas coisas” (FUSSI, 2014, p. 151). Com efeito, o método de Strauss e sua posição sobre o historicismo confluiriam como a tentativa de restaurar uma compreensão da filosofia como crítica e questionamento, um entendimento que teria sido perdido ao longo da modernidade. Nesse ponto, segundo a autora, até poderíamos aproximar Collingwood e Strauss, pois ambos pensam que originalmente “a filosofia era essencialmente crítica” (FUSSI, 2014, p. 161). No entanto, há ainda um “desacordo profundo” entre os dois, algo que o próprio Burnyeat não pôde compreender devidamente: “Strauss acreditava que a primeira e mais urgente forma de crítica deveria ser direcionada não ao passado, mas ao presente: aos seus próprios mitos”; Strauss 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).

De fato, como se vê, é possível sugerir que Strauss deliberadamente escolhe uma metodologia histórica e genética no desenvolvimento de sua crítica, uma vez que somente tal metodologia seria

capaz de evidenciar os limites e as deficiências do próprio historicismo como tendência dominante e como uma forma de preconceito baseado na crença no progresso, revelando ainda a alternativa original que se contrapõe a ele. Na visão de Strauss, para encararmos a verdadeira querela entre antigos e modernos, é preciso proceder usando as próprias armas do historicismo. Apenas através da exatidão histórica, isto é, apenas através de confrontações exatas entre o pensamento moderno e o pensamento da antiguidade, poderíamos ser capazes de restaurar a compreensão dos antigos acerca da noção de história, da categoria de natureza e do estatuto dos problemas fundamentais do homem, uma compreensão que, em todo caso, nos foi obliterada ao longo da tradição. Nesse sentido específico, de fato, Strauss, tal qual Collingwood, não deixa de admitir a relevância do conhecimento histórico e da objetividade histórica perseguida pelo historiador, mas eles atribuiriam a isso um significado bastante distinto.

Nós, homens modernos, certamente precisamos da história para entender nossa sociedade. Todos os conceitos modernos são essencialmente conceitos derivados: precisamos da história. Esse é o ponto forte dos livros de Collingwood. Mas Collingwood tira disso a conclusão de que somos mais sábios do que os livros anteriores, e essa conclusão não é garantida. A compreensão

histórica não prova em si mesma e de modo algum um progresso do pensamento. A compreensão histórica pode muito bem servir para ascendermos a um nível de compreensão humana mais natural, [o nível encontrado] em sociedades mais simples, ou seja, no passado. Eu sugeriria que o que indiquei aqui me parece ser uma compreensão histórica do historicismo, olho por olho (essa é a expressão adequada?). Bem, certamente o historicismo deve ser entendido historicamente. (STRAUSS, 2016, p. 62)

Segundo o comentário de Linda M. G. Zerilli (2016), a performance de Strauss não deveria nos confundir sobre seus propósitos, pois embora proceda como historiador e crítico da perspectiva historicista, sua abordagem não se pretende como uma simples reconstrução histórica da questão, nem tampouco o autor se serviria da história para asseverar anacronicamente sobre um universalismo antiquado. Tão antes, Strauss usaria da história como uma espécie de “terapêutica”, como um aceno para a compreensão perdida acerca do caráter antidogmático e zetético da filosofia socrática, engajada em primeiro lugar com a crítica das convenções assentadas ao longo da história, isto é, engajada em uma atividade que toma como ponto de partida o horizonte natural das coisas humanas (ZERILLI, 2016, p. 88, p. 104).

Na visão de Carlo Altini (2006), deveríamos considerar que, seja como for, a crítica de Strauss

ao historicismo toma um lugar de destaque ao levarmos em conta a discussão filosófica em torno das várias tentativas contemporâneas de “redefinição da relação entre a mudança e a permanência, entre particularismo e universalidade, entre tradição e verdade” (ALTINI, 2006, p. 48). Nesse sentido, tanto Strauss quanto Collingwood colocar-se-iam na senda aberta pelo problema da história e dos limites da razão humana, procedendo, no entanto, de maneira diversas ou até mesmo antagônicas.

Em um outro espectro, em um artigo bastante provocador, Sophie M. Chénard (2017) se propõe a tarefa de examinar em que medida a crítica de Strauss a Collingwood é acertada ou carece de algumas modulações, uma vez que os autores guardariam mais concordâncias e semelhanças do que se poderia supor à primeira vista. Segundo a comentadora, Collingwood, de fato, pode ser descrito como um historicista tal qual Strauss o compreende, mas apenas em parte. Da mesma maneira, ela sugere que a crítica do filósofo ao britânico é, apenas em parte, devida, uma vez que Collingwood professa um “historicismo hermenêutico”, assim como o próprio Strauss professaria um “historicismo metodológico”, mas de forma alguma um “historicismo radical”, cujo desenvolvimento levaria inegavelmente a um relativismo extremo e



a um rebaixamento da verdade filosófica (CHÉNARD, 2017, p. 331).

O argumento central de Chénard gira em torno da ideia de que, na verdade, a reflexão de Collingwood e a reflexão de Strauss se aproximam em um aspecto fundamental, pois ambos levariam a efeito a tarefa de assentir sobre a necessidade do conhecimento histórico para a atividade filosófica, em oposição aos positivistas, realistas e pragmatistas da chamada filosofia analítica. Para a autora, tanto Strauss quanto o britânico, cada um à sua maneira, “convergem” sobre a ideia de que “inquirir sobre o passado constitui a melhor maneira de preservar a concepção da filosofia como tarefa prática” (CHÉNARD, 2017, p. 334; p. 341).

Podemos dizer que o comentário de Chénard é valioso sob muitos aspectos, na medida que lança luz sobre nuances importantes da crítica straussiana, permitindo-nos atenuar a ideia de que Collingwood deliberadamente rebaixa a filosofia em função da história. Da mesma maneira, o comentário da autora é precioso pois avança na ênfase sobre a importância da investigação histórica na reflexão de Strauss. Sem dúvida, em muitas passagens textuais, e mesmo em seus seminários e conferências, Strauss não deixa de observar de que modo a inquirição histórica é relevante para a investigação filosófica, muito embora não deixe de observar que tal investigação

não substitui ou se confunde com a investigação filosófica de modo algum. O conhecimento histórico é altamente importante, e tal como o conhecimento sobre a moralidade pública, pode ser descrito como a própria matéria-prima do filosofar, na medida em que trata do conhecimento acerca da variabilidade das convenções e dogmas públicos plasmados ao longo das diferentes épocas e lugares. Contudo, ainda assim, trata-se de um conhecimento preparatório e auxiliar. Em nosso tempo, de fato, ele tornou-se necessário e indispensável, mas essa necessidade não é essencial e sim accidental, pois justamente em função dos preconceitos historicistas, nomeadamente a crença na superioridade do pensamento do presente, perdemos a capacidade de acessar o significado original da filosofia e a clareza em relação aos problemas fundamentais ou perenes.

Nesse sentido, considerando a natureza *sui generis* da filosofia em sua originalidade ou em seu momento mais inaugural, tal como entendida por Strauss, chegamos ao ponto no qual o comentário de Chénard mereceria um adendo, pois, como vimos, ela sugere que, assim como para Collingwood, também para Strauss a investigação histórica sobre o passado constituiria “a melhor maneira de preservar a concepção da filosofia como tarefa prática”. Ora, que a história sirva para preservar a filosofia política, não seria forçoso

dizer. Essa pode ser a opinião de Strauss, assim como parece ser a opinião de Platão. O primeiro estabelece o lugar do conhecimento histórico na tarefa de restauração do racionalismo clássico; o segundo também teria estabelecido o lugar da história na conformação da *paideia* grega, como veríamos no projeto *Timeu- Crítias* ou no livro III das *Leis*. No entanto, se consideramos a filosofia tomada em sua origem, a história serve para revelar justamente o oposto da filosofia como “tarefa prática”, isto é, desvela e possibilita a descoberta da categoria de natureza, revelando aí a filosofia como um modo de vida e como uma atividade essencialmente contemplativa e zetética, ou cética, e que de modo algum estaria sustentada pela história ou aprisionada pela contingência histórica, pelas tradições assentadas ou pelo voluntarismo ou ativismo de qualquer tipo.

Considerando essas observações, podemos ainda nos referir ao comentário de Beau Shaw (2019), sopesando a pertinência de sua tese acerca de uma contraposição ou mesmo contradição entre o que seria a dupla crítica de Strauss ao historicismo, uma crítica exotérica e outra esotérica. A primeira nos seria apresentada no primeiro capítulo de *Natural Right and History*, referindo-se ao ofuscamento dos problemas fundamentais, e a segunda, substituta da anterior, nos seria apresentada no capítulo sobre Burke, onde a ênfase recai sobre a perda ou

enfraquecimento da prudência como virtude da vida política (SHAW, 2019, p. 49; p. 64). Segundo Shaw, Strauss procede em um duplo registro, a fim de “preparar o leitor, cautelosamente, para uma crítica diferente do historicismo e, de fato, para uma concepção diferente do direito natural”, uma concepção que, aos olhos do comentador, só pode ser alcançada a partir da noção de prudência, a qual, por sua vez, seria devedora da noção de “decisão” elaborada por Carl Schmitt (SHAW, 2019, p.70).

Não podemos aqui nos deter sobre a tese de Shaw. Para o nosso propósito de ilustrar a repercussão da crítica straussiana ao historicismo, basta observar que o comentador indica um aspecto importante do projeto crítico de Strauss, mas vai além na medida em que rastreia o núcleo da crítica ao historicismo à concepção schmittiana de “decisão”. De fato, Strauss parece proceder em um duplo registro em seu ataque ao historicismo: ele critica o ofuscamento da compreensão acerca das questões fundamentais do homem, entendidas como problemas permanentes e, por outro lado, ele sugere a suspensão de todas as respostas dadas a essas questões, inclusive, a resposta que, sem mais, determina o direito natural. Strauss não parece querer substituir um dogma por outro, mas sugere o reexame da questão. Shaw tem o mérito de observar como Strauss passa pela concepção aristotélica do direito natural em direção ao

reexame da questão e a uma espécie de elogio da prudência. Contudo, o comentador parece dar um salto ao identificar a concepção de Strauss e a concepção de decisão elaborada por Schmitt, uma vez que tal concepção também é objeto da crítica straussiana.

Algumas suspeitas se levantam sobre a tese de Shaw quando consideramos, em primeiro lugar, o recurso ao esoterismo e à ironia. Dado que Strauss procede em um duplo registro, é preciso ao menos considerar dois aspectos em nossa análise: i) mesmo que a prudência se identifique à decisão no sentido schmittiano, para Strauss, “a filosofia é cética e não decisionista”, o que implica uma diferença entre essas duas qualidades, isto é, implica tomar o ceticismo no sentido original do termo e a filosofia no sentido socrático; e ii) Strauss sugere que “decisão” é, na verdade e em primeiro lugar, “o termo chave” da reflexão não de Schmitt, mas do historicismo radical de Heidegger, e que na formulação dessa concepção, “não há”, no entanto, “nenhuma indicação sobre quais são os objetos próprios da decisão” (STRAUSS, 1997, p. 461; 2000, p. 196). É por essa omissão que tornar-se-iam opacos os problemas permanentes do homem, como o problema da tirania, um problema que seria sempre, em todo lugar e a qualquer tempo, um objeto próprio da decisão humana. Perde-se a capacidade de reconhecer os objetos próprios da decisão e abre-se a possibilidade de

que o pensamento filosófico seja capturado pelos apuros do tempo histórico em que emerge, ou pelo voluntarismo, ou ainda por uma atuação política problemática: “há uma linha direta que vai da *decisão* heideggeriana ao seu desvio para junto dos então chamados Nazis em 1933” (STRAUSS, 1997, p. 461). Em uma eventual análise futura da tese de Shaw, temos de nos perguntar, então, se para Strauss não haveria essa mesma linha direta entre a *decisão* de Schmitt e seu engajamento junto ao hitlerismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a crítica de Strauss sugere que o historicismo não se apresentaria, de imediato, como uma interpretação mais adequada do que a interpretação pré-historicista acerca das noções de história e filosofia, e da relação entre elas. Tão antes, o historicismo apresentaria algo como um obscurecimento ou uma constrição do horizonte do pensamento humano, impondo-nos o desafio de uma crítica e de uma superação, pois ao fiar-se na crença no progresso, o historicismo radical como o de Collingwood nos impossibilita de compreender os problemas fundamentais e o horizonte natural do pensamento humano, horizonte a partir do qual revelam-se os padrões capazes de servir à formulação de um juízo sobre o nosso próprio tempo histórico.

A crítica straussiana ao historicismo e, especialmente, a crítica ao historicismo radical de Collingwood, pareceria justificada, pois ao hipostasiar a ênfase sobre a historicidade de todo pensamento humano, a perspectiva historicista dificultaria a compreensão genuína sobre o pensamento do passado, obliterando a consideração sobre uma alternativa possível à crise do racionalismo moderno. Seguindo o argumento de Strauss, vemos que o historicismo se espraia em nossos dias e parece expressar uma tendência ancorada no pressuposto de que a natureza não pode operar como o referencial mais elevado capaz de nortear o pensamento humano acerca das coisas políticas. Na perspectiva historicista, a natureza se revelaria historicamente e à disposição do homem, à disposição de seu poder de criação e de decisão. O historicismo, de um modo ou de outro, terminaria por recusar a inspiração normativa original da filosofia política clássica, obscurecendo a ideia edulcorada do direito natural e a diferença essencial entre natureza e convenção, entre filosofia e história, entre filósofos e mestres de retórica, entre sábios e intelectuais, entre governantes e tiranos, entre o justo e o injusto. Nesse ponto, parece difícil não dar razões a Strauss, pois, como atesta a experiência histórica, o obscurecimento máximo dessas distinções coincide com o momento em que se experimentaria, no seio mesmo de uma

democracia, o impulso inicial para “catástrofes e horrores de uma magnitude até então desconhecida”, sancionados e legitimados por uma intelectualidade em sua versão “menos prudente ou mais imoderada” (STRAUSS, 1984, p. 168; 1988, p. 27).

## REFERÊNCIAS

### Referências primárias

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. **An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss**. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989a.

STRAUSS, L. Conspectivism. In: Yaffe, M. D.; Ruderman, R. S. et alii (Eds.). **Reorientation: Leo Strauss in the 1930's**. London: Palgrave Macmillan, 2014a.

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.** 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 jan. 2023.

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

STRAUSS, L. **Natural Right (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 mar. 2021.

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

STRAUSS, L. On Collingwood's Philosophy of History. **The Review of Metaphysics**, Vol. V, No.4, p. 559-586, 1952.

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 Transcript Project. Chicago: The University of Chicago Press, 2018b.

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

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 alii (Eds.). **Reorientation: Leo Strauss in the 1930's.** London: Palgrave Macmillan, 2014c.

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 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, 2014d.

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 Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss**. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989b.

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

#### Outras fontes secundárias

ALTINI, C. Beyond Historicism: Collingwood, Strauss, Momigliano. **Interpretation – A Journal of Political Philosophy**. Vol. 34, p. 47-66, 2006.

BURNYEAT, M. F. Sphinx without a Secret. **The New York Review**, n. 30, p. 30-36, 1985.

CHACÓN, R. Reading Strauss from the Start: On the Heideggerian Origins of Political Philosophy. **European Journal of Political Theory**, n. 9 (3), p. 287-307, 2010.

CHÉNARD, S.M. Is Collingwood a Historicist? Remarks on Leo Strauss's Critique of Collingwood's Philosophy of History. **Journal of the Philosophy of History**, n. 11, p. 324-341, 2017.

COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de História**. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

COLLINGWOOD, R. G. **An Autobiography**. London: Oxford University Press, 1939.

CULP, J. F. 'On Collingwood's Philosophy of History' and 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy'. In: **Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought**. Edited by Timothy W. Burns. Boston: Brill Academic Publishers, 2015.

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, p. 149–62, 2014.

GUNNEL, J. G. The Myth of Tradition. **The American Political Science Review**, Vol. 72, No. 1, p. 122–134, 1978.

KENNINGTON, R. Strauss's Natural Right and History. **The Review of Metaphysics**, vol. 35, n. 1, p. 57–86, 1981.

LENZNER, S. J. Strauss's Three Burkes: The Problem of Edmund Burke in Natural Right and History. **Political Theory** 19, no. 3, p. 364–390, 1991.

MAJOR, R. The Cambridge School and Leo Strauss: texts and Context of American Political Science. **Political Research Quarterly**, Vol. 58, No. 3, p. 477–485, 2005.

MENDES, E. O. Nietzsche e Leo Strauss: perspectiva moral e pensamento político. **Revista Ágora Filosófica**, No. 1, p. 76–90, 2017.

MYERS, D. N. **Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

NIETZSCHE, F. **On the Advantage and Disadvantage of History for Life**. Translated, with an Introduction by Peter Preuss. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980.

OLIVEIRA, R. R. The Subversion of Ancient Thought: Strauss's Interpretation of the Modern Philosophic Project. **Manuscrito, Rev. Int. Fil**, Campinas, v. 43, n. 3, p. 1–54, 2020.

SKINNER, Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. **History and Theory** v. 8, no. 1, p. 3–53, 1969.

SHAW, B. 'The God of This Lower World': Leo Strauss's Critique of Historicism in 'Natural Right and History'. **The Review of Politics**, v. 81, n. 1, p. 47–76, 2019.

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.

TARCOV, N. Philosophy & History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss. **Polity**, Vol. 16, no. 1, p. 5–29, 1983.

VELKLEY, R. **Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

WARD, J. F. Political Philosophy and History: the Links between Strauss and Heidegger. **Polity**, v. 20, n. 2, p. 273-295, 1987.

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

## NOTAS

<sup>1</sup>Ao que parece, Strauss não utiliza o termo “historicismo” expressamente antes de 1941, mas já mantinha em seu campo de visão, desde a juventude, os principais problemas correlacionados ao fenômeno. Tanto no ensaio citado quanto em outros textos como “Religious Situation of the Present” (1930), “The Review of Jullius Ebbinghaus” (1931) e “The Intellectual Situation of the Present” (1932), o filósofo acena para as dificuldades impostas pela moderna descoberta da consciência histórica e pela crença em uma superioridade do pensamento historicista em relação ao pensamento a-histórico da antiguidade (STRAUSS, 2014a, p. 217). Considerando esses textos, podemos entrever algo sobre o ambiente de formação de Strauss e sobre a maneira como o autor se engaja nas discussões em torno da chamada “crise do historicismo

alemão do século XIX”. Sobre o assunto, ver especialmente KEEDUS, 2015; e MYERS, 2003. Referências completas seguem ao final.

<sup>2</sup>Em uma nota de rodapé de seu livro sobre Hobbes, Strauss diz o seguinte: “a referência ao programa de Maquiavel (15º capítulo de *O Príncipe*) mostra a direção e as linhas a serem seguidas por uma investigação futura acerca das origens do interesse moderno na história” (STRAUSS, 1996, p. 88). Como vemos em suas publicações posteriores dedicadas a Maquiavel, especialmente em *Thoughts on Machiavelli*, Strauss seguiria tal direção. Aos olhos do autor, de fato, como sugere Richard R. Oliveira, é Maquiavel quem captura o novo espírito moderno e quem daria o testemunho do início da modernidade do ponto de vista filosófico, pavimentando o caminho para uma compreensão alternativa acerca da natureza e da história (OLIVEIRA, 2020, p. 35).

<sup>3</sup>Segundo Daniel Tanguay, a crítica ao historicismo “é o coração de *Direito Natural e História*” (TANGUAY, 2018, p. 103), e sua apresentação no capítulo 1 pode ser considerada, na sugestão de Kennignton, como a “verdadeira introdução da obra” (KENNIGNTON, 1981, p. 63). Nesse sentido, a reconstrução histórica da doutrina do direito natural moderno, apresentada ao longo dos capítulos seguintes da obra, parece servir ao exame acerca da gênese e das bases do historicismo e, por conseguinte, da alternativa fundamental que se contrapõe a ele, a saber, o racionalismo não historicista da filosofia clássica.



<sup>4</sup>Sobre a interpretação straussiana de Burke, ver especialmente LENZNER, 1991. Os nomes mais conhecidos da chamada escola histórica alemã talvez sejam Gustav Schmoller, Friedrich Carl Von Savigny, Gustav Hugo, Wilhelm Roscher e Karl Knies. Contudo, no curso de outono de 1962, intitulado “Natural Right”, Strauss nos lembra que a novidade que teve lugar na Alemanha se espalharia por todo o Ocidente, alcançando nomes como o do filósofo britânico Sir Henry Maine, um grande exemplar da escola histórica em língua inglesa e responsável pela idealização da chamada antropologia jurídica (STRAUSS, 2014b, p. 31).

<sup>5</sup>Cf. NIETZSCHE, 1980, p. 8-10.

<sup>6</sup>Neste ponto, vale observar que a posição de Nietzsche na genealogia straussiana do historicismo apresenta-se como um ponto de inflexão, pois Nietzsche é a um só tempo o pai do historicismo radical, por assim dizer, mas também “o grande crítico da modernidade, do igualitarismo e da crença no progresso”, aquele que estaria no caminho de um retorno “da história à natureza”, ou no caminho de uma “restauração do direito natural”, uma atitude que “se distingue do mero historicismo” (STRAUSS, 2017, pp. 2- 3).

<sup>7</sup>Sobre o polêmico e controverso diálogo entre Strauss e Heidegger, ver, especialmente, VELKLEY, 2011; WARD, 1987 e CHACÓN, 2010.

<sup>8</sup>J. F. Culp sugere que Strauss elege Collingwood não pela excepcionalidade do seu pensamento, mas porque o britânico representaria uma visão mais comum do historicismo, mais abrangente e

acessível à audiência norte-americana (CULP, 2015, p. 149). No curso de 1956, intitulado “Historicism and Modern Relativism”, Strauss faria o seguinte complemento: “[...] vocês verão Collingwood dizer coisas aqui que são banais, mas ele as sustenta com um grau maior de sofisticação do que a maioria das pessoas. É por isso que estamos diante dele” (STRAUSS, 2016, p. 34).

<sup>9</sup>Strauss vai se debruçar sobre as duas obras. No entanto, seu objeto privilegiado será *An Autobiography*, obra publicada pelo próprio Collingwood ainda em vida.

<sup>10</sup>Como observa Rafael Major, a partir dessas críticas Strauss seria acusado de proceder em leituras tradicionais e “a-históricas” dos textos clássicos; embora recorra a história, o autor seria acusado de endossar uma metodologia fictícia ou inventada, revelando-se um típico exemplar de um tradicionalismo já superado (MAJOR, 2005, p. 480).