

LEO STRAUSS: EM DEFESA DA FILOSOFIA

GUILHERME EV¹

RESUMO: No presente texto procuramos aprofundar alguns aspectos da hermenêutica straussiana, apresentada pelo autor em *Perseguição e a Arte da Escrita*. Para tanto, cotejamos tal obra com outras de sua autoria, em especial sua crítica ao historicismo em *Direito Natural e História*. Acreditamos que a partir de nossa breve análise fomos capazes de entrever em que consiste para Strauss o fazer filosófico e qual é, segundo ele, a forma correta de abordarmos um texto da tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Leo Strauss, hermenêutica, historicismo, perseguição.

ABSTRACT: In the present text we attempt to develop some aspects of straussian hermeneutics, presented by the author in *Persecution and the Art of Writing*. For this purpose, we collate this work with others from his authorship, specially his criticism on historicism in *Natural Right and History*. We believe that through our brief analysis we have been able to glimpse what the philosophical practice consists of for Strauss and what, according to him, is the correct form to approach a text from the tradition.

KEYWORDS: Leo Strauss, hermeneutics, historicism, persecution.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende apresentar a crítica de Leo Strauss à escola histórica, escola esta que elaborou uma nova forma de compreender a relação do homem com o passado e com o próprio homem em oposição à filosofia antiga e o modo como ela compreendia tais relações. Reconstituiremos, portanto, as contradições intrínsecas desta nova abordagem apontadas por Strauss em sua defesa de uma retomada da filosofia política clássica. A partir destas críticas tentaremos lançar certa luz sobre o conceito straussiano de “leitura”,

sua conexão com o próprio fazer filosófico, e por fim a distinção entre a filosofia propriamente dita e as outras áreas do conhecimento que surgiram a partir da modernidade. Cientes de que tal proposta soa demasiado abrangente, gostaríamos de frisar que trata-se não de uma tese robusta sobre o pensamento de Strauss, mas apenas de indicações que fizemos a partir da leitura de alguns de seus escritos. Também não nos omitiremos de, eventualmente, emitir nosso próprio julgamento acerca do conteúdo exposto, de modo que o

presente trabalho compreende em si não só um esforço analítico com relação ao autor mas também interpretativo e por vezes crítico.

A CRÍTICA À TESE HISTORICISTA

Até certo ponto de nossa leitura, tivemos a forte impressão de que o historicismo era o principal adversário de Strauss, aquele ao qual ele mais desejava se opor. Posteriormente, porém, passamos a notar que as críticas de Strauss à escola historicista não pretendiam simplesmente desmoralizar um certo método, mas também promover um retorno à abordagem propriamente filosófica dos problemas políticos. Este fato, que parece óbvio tratando-se de Strauss, esconde porém uma dificuldade hermenêutica que sua obra encerra: a dificuldade de distinguir os momentos descritivos dos momentos prescritivos em seu texto. Grande parte desta dificuldade é causada pela determinação do autor de ocultar algumas de suas teses, ou de afirmá-las não explicitamente mas nas entrelinhas. Tornamo-nos conscientes então de que a proposta metodológica do autor se contrapõe na verdade não apenas ao método historicista, mas à quase todas as áreas do saber que se tornaram prósperas à partir do século XIX; a ciência natural, a sociologia, a psicologia, etc. Contra estas formas de saber, Strauss alude constantemente a uma outra, com a qual estas não dialogam, mas que dialoga com elas todas, uma vez que se pretende ser a forma originária do próprio conhecimento. Procuraremos então resgatar um pouco deste conteúdo, esotericamente inserido na escrita de Strauss, e para isso julgamos de todo modo conveniente partir da sua crítica à escola histórica.

A relação de Strauss com a história enquanto área do conhecimento parece ter conhecido desenvolvimentos e reviravoltas ao longo de sua carreira intelectual. Se em uma de suas primeiras obras, *The Political Philosophy of Hobbes*, há um capítulo inteiro dedicado à história e à influência desta disciplina no pensamento hobbesiano, não encontramos nele nenhum tom marcadamente negativo em relação a tal disciplina. Ali ela é tida

como mera reação da modernidade frente à inefetividade dos conceitos filosóficos clássicos em influenciar a vida humana em geral². É porque o homem não obedece aos postulados da razão, tão bem formulados pelos filósofos antigos, que a história ganha novo fôlego em seu papel de educadora cívica. Seja como for, em 1936 não notamos ainda aquele tom incisivo, irônico, e até mesmo amargurado, que caracterizará os escritos posteriores de Strauss sobre o historicismo.

Tal peculiaridade pode ser atribuída, por um lado, ao fato de seu estudo sobre Hobbes representar uma etapa ainda inicial e menos madura de seu pensamento, e por outro, ao fato de que neste livro, e em especial no seu VI capítulo, o autor não trata ainda do historicismo *per se*, uma vez que aborda uma época do pensamento anterior ao surgimento da escola histórica. Podemos talvez afirmar que será somente em 1950, com a publicação de *Direito Natural e História*, que o ataque de Strauss a esta escola encontrará seu desenvolvimento mais elaborado e contundente³. Nesta obra Strauss discorre sobre o conceito de direito natural e seu gradativo abandono a partir do século XIX. Este abandono só foi possível com a supressão de um par conceitual fundamental para a história da filosofia: o par natureza/convenção. De fato, estes dois termos estavam presentes no cerne do debate filosófico da antiguidade; eles distinguem o âmbito das coisas primeiras e tudo o que delas devém, i.e., a natureza, dos dogmas e regras sociais que são de criação humana, e portanto convencionais. Na grécia, a existência de um direito natural também era refutada por muitos, mas isso porque ele era acusado de ser uma convenção sem base nenhuma na natureza; uma invenção que poderia até produzir a paz, mas nunca a verdade. A convenção pertence ao âmbito da opinião, que é efêmero e mutável, em contraposição à verdade que é eterna e todo-abrangente. Esta crítica pode ser chamada de “convencionalismo”. Seja como for, era necessário reconhecer a existência das convenções para que fosse possível transcendê-las.

Com o advento da escola histórica no século XIX, porém, a ideia de “convenção” se tornou

incompatível com a busca pela verdade, pois a própria noção de “universalidade” que a ela se opunha foi suprimida. Tal escola surgiu como uma reação conservadora aos ideais da revolução francesa. Seus defensores notaram, diz Strauss, que postulados universais como os do direito natural pareciam possuir grandes afinidades com movimentos revolucionários, uma vez que obrigam o homem a julgar a ordem estabelecida na qual ele está inserido. O reconhecimento de princípios universais “tende a impedir que os homens se identifiquem com a ordem social que o destino lhes reservou ou que a aceitem integralmente. Tende a aliená-los de seu lugar na Terra”⁴. O esforço dos conservadores deu, porém, novo fôlego aos revolucionários, que passaram a conceber uma noção específica do natural, ao mesmo tempo contra o convencional e contra o universal. Era um natural “individual”, cada um deveria libertar-se e procurar a “sua própria” felicidade, qualquer tipo de uniformidade deveria ser rejeitado. Isto implica que a busca individual pela felicidade constitui um direito uniforme a todo ser-humano, mas uma vez que a ideia de “uniformidade” não mais era tida como válida, um novo tipo de direito deveria ser concebido: o direito histórico (direito do povo inglês x direito do povo francês, etc.). Esta foi vista como uma saída adequada entre o individualismo antissocial e a universalidade não-natural; o local e o temporal passaram a ter mais valor do que o universal, e toda legalidade é restringida a um direito positivo. Negando a importância das normas universais, a escola histórica obliterou qualquer possibilidade de transcendência, transcendência esta que sempre fora um expediente da filosofia política em sua busca pelo melhor regime. Eles queriam que o homem se sentisse em casa “neste mundo”. Defendiam que, se o homem investigasse seus costumes e sua história, seria capaz de chegar a princípios concretos e objetivos que lhe permitiriam guiar sua vida em sua própria época e nação. Fazendo isso, deram à história uma importância que ela jamais tivera. Supuseram a existência de “mentalidades populares”, i.e., conceberam grupos étnicos como unidades naturais, ou conceberam

a existência de leis gerais do desenvolvimento histórico, ou aliaram ambas as suposições.

Apesar de a história ter se tornado a maior autoridade no estudo do ser-humano, os historiadores se mostraram francamente incapazes de entregar o resultado prometido. Era impossível extrair dela qualquer norma objetiva que fosse. Os padrões históricos esbarravam toda hora no mero acaso e mostravam-se completamente vazios de sentido: o historicismo se transformou em niilismo, a tentativa de fazer com que o homem se sentisse em casa neste mundo se transformou no seu exílio completo. O fracasso do historicismo, porém, não foi encarado como o fracasso de um método, mas antes como um retrato da própria condição humana, o caráter efêmero de seus projetos e a sua própria falibilidade. Mas a tese de que uma verdade universal ou objetiva não pode ser alcançada pelo homem é impossível de ser provada simplesmente por meio de “evidências históricas”, ela requer antes o procedimento filosófico de uma crítica da razão. A crítica histórica, porém, é essencialmente diferente do ceticismo filosófico, pois este defende que todas as afirmações são incertas e portanto arbitrárias, enquanto para o historicismo as crenças de uma certa época não podem de forma alguma serem chamadas de arbitrárias. As ideias predominantes de uma certa época podem ser estudadas pelo historiador e suas causas podem tornar-se conhecidas, logo as crenças de um momento histórico não são arbitrárias mas pontualmente determinadas pelas causas que as encadearam. Quanto a isto, o historiador não é nunca cético. Sua crítica à eficácia da razão humana se baseia na “experiência da história”, ou seja, a constatação de que as crenças de uma certa época foram reputadas insuficientes numa época posterior, que por sua vez também se viu superada por outra, etc. Esta “experiência da história” constitui uma intuição abrangente do conhecimento histórico, que porém não pode nunca ser reduzida a ele, uma vez que todo conhecimento histórico é fragmentário e esta experiência, global. Tal tese implica também que a própria razão histórica, que certamente está circunscrita a um momento

específico, será um dia tida como igualmente insuficiente e conseqüentemente superada. Ela é autocontraditória.

Além disso, esta “experiência” representa ela mesma uma tese arbitrária, pois postula, mas não prova, que as antigas teorias sejam hoje em dia insuficientes. Ela também não leva em consideração o fato de que *as questões fundamentais são sempre as mesmas*, fato este que contradiz a tese historicista, uma vez que que testemunha a capacidade da razão humana de apreender algo trans-histórico. O historicismo não pode rebater esta tese, uma vez que ela é por natureza universalizante. Sua forma de contestá-la é por meio da crítica às noções abrangentes (como o são as da filosofia): todo conhecimento possui um quadro de referência, um horizonte dentro do qual ele se situa. É este quadro que torna possíveis as operações do raciocínio. Este horizonte é o todo, que porém é impossível de ser conhecido, uma vez que é fonte de todo o conhecimento. Existe uma variedade de concepções abrangentes, todas igualmente (in)válidas, cabe a nós escolher uma sem qualquer tipo de orientação racional. Tampouco esta decisão é realmente nossa, ela nos foi imposta pelo nosso destino que a influencia de forma determinante. Mas frente a esta crítica, não seria a própria tese histórica uma “noção abrangente”? O historicista transpõe esta contradição à realidade, e não ao historicismo: ele defende a ideia de que vivemos em um momento histórico privilegiado, no qual o destino tornou transparente o caráter essencial do pensamento, qual seja, sua impotência perante os dilemas fundamentais do conhecimento.

Compreendemos portanto que o método historicista nega qualquer possibilidade de um fazer filosófico. A filosofia é composta por noções abrangentes que resistem qualquer tentativa de formulação por parte do pensamento humano, pois o todo não é nem inteligível nem objetificável, uma vez que constitui ele mesmo a fonte que permite todas as intelecções e objetivações. Sua pretensão de formular teses universais é ilusória, porque o único fator realmente universal é o acaso, o agente do acaso é o destino, e a sua forma

é o período histórico no qual ele é observado. Estamos condenados a nos movermos dentro das alternativas que nosso lote aqui na Terra nos oferece, qualquer tentativa de transcendência é perda de tempo. Mas será que esta experiência histórica é realmente a única que temos? E quando nos engajamos numa questão que fora formulada há mais de dois mil anos, mas que permanece instigante e problemática ainda hoje para nós, não seria esta um experiência trans-histórica? E quando, sobre um determinado acontecimento, julgamos que aquilo que ocorreu estava “certo” ou “errado”, será que o fazemos apenas a partir das concepções que nos foram dadas pelo momento histórico, e será estaríamos realmente desautorizados a universalizar um julgamento deste tipo? Antes de tentarmos responder estas perguntas, devemos apresentar ainda a crítica de Strauss a um recurso comum da visão historicista.

A DISTINÇÃO ENTRE FATOS E VALORES

No segundo capítulo de *Direito Natural e História*, assistimos a um ataque feroz de Strauss ao pensamento de Max Weber. Weber dizia-se um herdeiro da escola histórica, mas ao mesmo tempo rompe com ela por considerá-la demasiadamente metafísica, ao postular por exemplo um direito natural específico a um determinado povo, inserindo assim um elemento racional dentro de uma realidade que para ele é totalmente indiferente à razão humana. O pensamento de Weber é mais cientificista do que aquele de seus antecessores (e tratando-se de Strauss poderíamos enfatizar ironicamente o “mais”, como se Weber extraísse ainda ulteriores pás de terra à já profunda cova do pensamento contemporâneo). Os escritos weberianos constituem portanto a tentativa imbuir a sociologia com um pensamento científico mais rigoroso, i.e., transformá-la por meio das regras da lógica em um corpo de proposições verdadeiras. O *ethos* do sociólogo ideal torna-se então a *imparcialidade*: o estudo da sociedade deve ater-se aos fatos. Para tanto

Weber distingue entre fatos e valores; dizer que uma certa ideia vigorava em um determinado contexto histórico nada diz sobre a validade ou não de tal ideia. A neutralidade ética do cientista social é salvaguardada porque ele lida apenas com questões de fato, não possui competência nenhuma diante de questões de valor.

A ciência social funciona por meio de “referência a valores”, que são fundamentalmente diferentes de juízos de valor. Quando se diz, por exemplo, que algo é relevante no que se refere à liberdade política, não se assume posição nenhuma a favor ou contra tal liberdade. Podemos facilmente observar o alto nível de esquizofrenia de uma posição como essa. É por isso que Weber, em um de seus textos mais célebres, afirma que a política não tem mais lugar na sala de aula, no ambiente científico da universidade, e condena, num mesmo parágrafo, tanto manifestações de alunos pacifistas quanto as de alunos antipacifistas, simplesmente por eles se manifestarem, i.e., defenderem seus valores no ambiente acadêmico⁵. A turbulência política pode certamente ser danosa aos meios acadêmicos, mas a completa higiene proposta por Weber trai igualmente a simples e salutar regra do bom-senso prático.

Outra dificuldade do método weberiano se impõe quando devemos, por exemplo, avaliar sociologicamente um fenômeno religioso. Ora, devemos aceitar que todo fenômeno que se diz religioso o é de fato, mesmo que vários dados apontem antes para uma charlatanice do que para uma atividade realmente espiritual? Mas se tivermos que distinguir um do outro, como poderíamos fazê-lo sem emitir um juízo de valor? Os pressupostos weberianos parecem paralisar a própria sociologia, que ele tão energicamente pretendeu fundamentar.

A ARTE DE LER E A TÉCNICA DA CENSURA

Esta chave de leitura historicista possui, naturalmente, um série de consequências hermenêuticas, e Strauss as estuda a partir da seguinte

pergunta: com quais olhos devemos ler um texto? Como veremos, o autor identifica dois tipos de olhar: o olhar do censor e o olhar do filósofo. No primeiro vigora uma relação de paralelismo entre o indivíduo que lê e o autor que escreve, o leitor atenta ao que o autor diz, não ao que o autor se perguntou⁶. O filósofo por sua vez parte sempre da pergunta, ele transcende a relação insular entre ele e o autor por serem ambos capazes de visar o mesmo perguntado. O que a pergunta representa para a arte da leitura é o mesmo que a cautela representa para a arte da escrita: ambas possibilitam o diálogo trans-histórico entre leitor e autor, que se dá não numa comunicação superficial, mas no interior de uma dimensão esotérica. Esta dimensão é chamada por Strauss de “entrelinhas”, sendo porém necessário observar que:

“Esta expressão é claramente metafórica. Qualquer tentativa de descobrir seu sentido em linguagem não-metafórica levaria à descoberta de uma *terra incognita*, um campo cujas dimensões ainda não foram exploradas e que oferece um amplo escopo para investigações importantes e altamente intrigantes. Pode-se dizer sem medo de se incorrer em exageros que praticamente o único trabalho preparatório para guiar o explorador neste campo está enterrado nos escritos dos rétores da antiguidade.”⁷

Enquanto expressão metafórica, “ler/escrever nas entrelinhas” aponta para muito mais do que um mero dito popular. Ela é, antes, uma expressão cartográfica, ela indica o lugar no qual se dá a reta compreensão de um texto filosófico. As linhas paralelas que vigoram na relação censor e autor são contrastadas com o serpentear do filósofo que dialoga com as próprias perguntas do texto, tocando ora um, ora outro lado da aporia. Este movimento se dá nas entrelinhas. A arte da escrita, se executada com a mesma primazia que encontramos em alguns filósofos, torna seu leitor capaz de passar do âmbito da censura àquele do diálogo, uma vez que leitor e autor inquiram sobre a mesma pergunta. Ainda que o censor seja um cargo típico de regimes em que a perseguição é exercida, ele também podem servir de metáfora

para uma certa postura de abordagem do texto, em relação à qual o domínio esotérico da escrita permanece indistinguível. Esta abordagem é, como vimos, distinta da filosófica, pois constitui não uma reflexão sobre certas questões, mas a aplicação de uma certa técnica. Procuremos então compreender como ela funciona.

A investigação de Strauss da arte da escrita tem como ponto de partida a consideração de que muitos pensadores escreveram durante tempos de perseguição, i.e., tempos em que a liberdade de expressão era total ou parcialmente suprimida pelas autoridades políticas. Como a perseguição por si só não pode impedir pensamento político, uma vez que o indivíduo continua livre para questionar as práticas e o regime de seu tempo e até mesmo para divulgar suas críticas, podemos presumir que aqueles o fizeram julgaram conveniente comunicar algumas de suas mais importantes teses pelas entrelinhas, ou seja, de forma não explícita, para escapar da censura. Tal suposição porém é barrada por um método relativamente recente de ler os escritos do passado. Este método consiste em: defender que qualquer época passada deve ser compreendida em si mesma, e não pode ser julgada por parâmetros alheios a ela, e analogamente que cada autor deve ser compreendido por si mesmo, pelos termos que ele mesmo utilizava ou que eram utilizados em sua época, e *apenas a partir de suas declarações explícitas*. Este último requerimento parece excluir qualquer possibilidade de leitura “nas entrelinhas”, uma vez que só aquilo que é literalmente dito pelo autor pode ser considerado uma evidência na compreensão de seu pensamento. Se formos contra este método e afirmarmos que há um tese implicitamente contida em seu escrito, o historiador moderno irá pedir-nos provas objetivas de que o autor de fato pretendia defender tal tese, e como estas provas não podem ser adquiridas, ele vence a disputa.

Comparemos, porém, esta postura à experiência do autor que escreve em um contexto de perseguição. Ele deverá desenvolver seu argumento de modo que a superfície de seu escrito nada revele àqueles que apoiam as medidas do atual regime.

Ao longo de seu raciocínio, ele poderia servir-se de insinuações, contradições propositais, ironias ou algum outro recurso literário que indique, para o leitor atento, qual é seu verdadeiro posicionamento, criando assim um diálogo velado com seu interlocutor ideal. A esta possibilidade poderíamos então objetar: mas e se este leitor atento pertencer justamente ao regime contra o qual se rebela o autor? Seu plano de escrita iria então “sair pela culatra”. Frente a esta objeção Strauss formula um axioma da arte da escrita: um leitor atento detentor de um nível normal de inteligência é mais inteligente do que o mais inteligente dos censores. Isto se dá, diz Strauss, pelo simples motivo de que o fardo da prova concerne apenas ao censor: é ele que deve provar que o autor cometeu tal erro propositalmente, ou que tal contradição era premeditada, ou que tais e tais passagens são irônicas e críticas ao governo. A ambiguidade da qual faz uso o autor para se comunicar secretamente com seus interlocutores é para o leitor uma “visão do fruto proibido”, i.e., a tomada de consciência do bem e do mal, para dar continuidade à metáfora, tal qual o autor verdadeiramente os vê. Para o censor, porém, tal ambiguidade é o recurso responsável pelo fracasso de sua função, uma vez que o texto, sendo ambíguo, não pode ser nem aprovado nem censurado por quem deseja extrair dele teses objetivas, ou por quem se restringe a lê-lo em sua literalidade⁸.

O que nossa análise nos revela é que a postura historicista e a função do censor operam por meio do mesmo método. Este método consiste em buscar num texto evidências apodíticas que nos permitam avaliar categoricamente quais são os pontos de vista de um determinado autor. Neste método o autor e sua obra são objetificados, por um lado, a partir do momento histórico em que estão inseridos, de modo que somente a “cultura” e a sociedade deste período podem fornecer os parâmetros de sua análise, e por outro, na literalidade de suas palavras, i.e., a obra é transformada em um conjunto de proposições que só podem querer dizer aquilo que explicitamente dizem. A relação entre leitor e autor não é dialógica, mas

sim aquela de sujeito/objeto, ou cientista/fato, no qual o segundo se rende passivamente ao olhar inquiridor do primeiro. A consequência de tal método é a morte de qualquer possibilidade de abordagem crítica ou de uma reflexão profunda a partir da leitura dos autores do passado.

Esta atitude objetificante frente aos textos antigos pode ser atribuída à estreita relação que existe entre o método do historiador e aquele do cientista, relação que tentaremos explicitar mais adiante. O que nos importava neste primeiro momento era distinguir a censura enquanto técnica, que opera por meio do método que será posteriormente identificado como historicismo, e a leitura/escrita enquanto arte. Julgamos ter já satisfeito o primeiro destes requisitos.

Ora, se alguém nos perguntasse o que é a escultura e nós lhe respondéssemos que ela é uma forma de arte, nossa resposta estaria gravemente incompleta. Por “arte” designamos a classificação genérica na qual está inserida a escultura, e não seus atributos específicos. Se parássemos por aí, nosso interlocutor ficaria sem saber a diferença entre a escultura e, digamos, a poesia. O mesmo se dá com a arte da escrita, i.e., não basta dizer que ela constitui uma forma arte, se não especificarmos “de quê” ela é arte. A partir de Strauss somos capazes de apontar algumas de suas características: 1) a escrita é, por um lado, uma arte dialógica, uma vez que possibilita ao escritor comunicar suas teses apenas ao seu público alvo escrevendo nas entrelinhas, ainda que seu livro possa ser lido por qualquer um. Este quesito recai sob as exigências platônicas do diálogo; um diálogo paciente e amistoso cujo o cerne absoluto consiste na procura de respostas a uma pergunta comum e, em última instância, a obtenção da verdade sobre ela. 2) A escrita é, também, uma arte erótica, pois o autor só se engaja nela com esperanças de que algum jovem inteligente possa lê-la e ser por ela inspirado a se aventurar no exercício filosófico⁹. Ela é, além disso, uma arte da iniciação, pois não só brinda o leitor atento com uma visão do “fruto proibido”, como o guia, passo a passo, das opiniões da maioria à verdade puramente teórica¹⁰.

A imagem de uma ascensão da opinião à verdade tornou-se célebre com Platão e, em especial, com a alegoria da caverna, que por sua vez não pode ser compreendida fora de um contexto religioso altamente iniciático como era aquele dos mistérios gregos.

A arte da escrita (e sua cara-metade, a arte da leitura) é portanto caracterizada por uma tríplice função: a dialógica, a erótica e a iniciática. É difícil de discernir onde uma termina e outra começa, ou qual o momento de cada uma na atividade da escrita ou da leitura. Esta dificuldade é causada, por um lado, porque a análise de cada uma de suas funções se depara constantemente com mistérios; os mistérios da dialética, os mistérios do amor e os da iniciação. Se não os possuímos é porque não fomos ainda, pobres de nós, neles iniciados, e se os possuímos, só poderíamos discorrer sobre eles com outros iniciados, i.e., pelas entrelinhas. Ora, isso não acende nenhuma lâmpada em nosso quarto escuro, e nosso gato continua preto. Outra opção seria admitir que esta dificuldade surge devido ao nosso erro de tomar por partes o que só pode ser visto em conjunto, i.e., que devemos abordar as três funções da escrita holisticamente dentro de um conceito unitário. Esta opção é mais vantajosa, pelo simples fato de que tal trabalho já foi feito por um grande pensador da antiguidade. O resultado foi a descoberta platônica da filosofia.

Iniciamos este tópico com a pergunta sobre qual olhar é o olhar correto para ser ler um texto. Em nosso ponto de chegada, retornamos ao de partida: o olhar do filósofo, que se faz perguntas, dialoga com outros que também as fizeram e é por eles guiado em sua busca pela verdade. O historiador ou o cientista poderia continuar redundando toda busca pela verdade àquele cego no quarto escuro procurando seu gato. A esta objeção o filósofo poderia simplesmente responder: “não culpem a filosofia por eleger um cego para tal função”. De fato, a análise straussiana da escrita nos suscita algumas dúvidas intrigantes, por exemplo, seria um pesquisador que detém uma mentalidade “cientificista” capaz de realmente ler um texto filosófico? A resposta de Strauss é negativa, e o maior

indicador disso é que a substituição da filosofia política pelas ciências sociais culminou para ele no completo abandono da primeira sob a crença de ser impossível uma retomada de suas teses ou a aplicação das mesmas. É contra esta atrofia do passado e dos autores que nele floresceram que se impõe a teoria da escrita e da leitura de Strauss. Ela não vem, insistindo até a náusea na metáfora, para instalar uma lâmpada no quarto, nem revelar o paradeiro daquele maldito gato, mas sim para apontar quem é o cego que está atrás dele¹¹.

O FILÓSOFO E A CIDADE

Antes de iniciarmos nosso último tópico, julgamos conveniente recapitular o que vimos até agora. Podemos discernir dois pontos fulcrais da crítica de Strauss ao historicismo. O primeiro diz respeito à pretensão de tal escola de emitir um julgamento generalizante sobre a razão humana, mais especificamente, de afirmar que o exercício racional é incapaz de apreender normas universais ou de transcender o momento histórico no qual ele se insere. Este posicionamento é questionável, primeiro, porque a emissão de julgamentos ou afirmações abrangentes constitui uma contradição com os pressupostos da própria escola histórica, e segundo, porque tal tese só pode ser emitida a partir de uma crítica *filosófica* do conhecimento, que a história enquanto disciplina é incapaz de levar a cabo. O resultado desta crítica, porém, foi o surgimento de uma descrença generalizada na possibilidade do fazer filosófico na contemporaneidade. O segundo ponto, que está ligado ao primeiro, concerne a afirmação de que períodos históricos só podem ser compreendidos em si mesmos, e esta compreensão deve dar-se por meio de fatos cujas causas nos são conhecidas. Para Strauss, este postulado leva necessariamente ao niilismo, uma vez que o “fato” mais facilmente observável na história é o acaso, i.e., acontecimentos espontâneos e aleatórios que escapam a qualquer tipo de norma objetiva que possamos imputar à história. Ora, se o único conhecimento confiável é a história e ela está repleta de acasos, logo não

pode haver sentido para a ação humana, logo o ser-humano perde a crença no bem de suas ações, logo ele cai no niilismo absoluto. Mais uma vez, o resultado é a descrença na capacidade da filosofia de investigar e orientar as ações do homem.

Teses como estas não dão ao pesquisador outra alternativa se não a de transformar-se em um catalogador de fatos, para quem a emissão de juízos de valor representa a maior forma de incompetência e amadorismo profissional. Valores não podem ser emitidos por não poderem nunca ser validados.

Uma resposta bastante eficaz de Strauss a este posicionamento se dá no âmbito da hermenêutica, i.e., da teoria sobre o que constitui o exercício de leitura de um texto, que deve opor-se a certas pré-concepções ou preconceitos acerca deste exercício. O autor parte de um contexto de perseguição política para distinguir dois posicionamentos; o do autor/leitor, o primeiro que escreve suas teses cautelosamente devido à censura e o segundo que as compreende em seu significado original a despeito da censura, e aquele do censor, que deve a partir de uma lida técnica com o texto extrair dele fatos que indiquem o posicionamento do autor. Esta técnica da censura é análoga ao método que seria formulado pela escola histórica, e consiste em se ater às declarações explícitas e literais do autor (que constituem os “fatos” de sua obra) a partir unicamente do contexto histórico do autor e das crenças e vocabulário deste período. Assim, seríamos constrangidos a ler Galileu com os mesmos olhos de um censor da inquisição, e assumir que Galileu representou uma completa ruptura com a história do pensamento ocidental e libertou a ciência dos dogmas religiosos e da influência grega que imperava por meio da física aristotélica. Por sorte temos autores como Koyré, que nos brinda com uma interpretação muito mais rica que esta justamente por ser trans-histórica, i.e., por dizer que não há uma ruptura entre modernidade e antiguidade uma vez que o platonismo prospera mais que nunca justamente na teoria física de Galileu. A tese hermenêutica de Strauss permite-nos compreender as diferenças que vigoram entre a abordagem de um historicista e aquela de Koyré:

o primeiro compreende a história a partir de fatos, cuja objetividade se encontra sob o jugo de um acaso não objetivo, enquanto o segundo se engaja com a história a partir de perguntas, i.e, a partir da relação do homem com um mesmo perguntado.

Esta segunda abordagem é por natureza a abordagem do filósofo, que se relaciona com autores do passado por meio da pergunta. Mas Strauss se interessa primeiramente pelo pensamento político, não pela história da ciência como Koyré. O tema da filosofia política é o homem e a cidade. O filósofo, porém, não pode recair sobre o termo “homem” do mesmo modo que um cidadão que se ocupe com alguma outra atividade. O modo de ser do filósofo é aquele da pergunta, e a pergunta filosófica se dirige, antes de tudo, às coisas supra-humanas¹². Isto significa que o filósofo enquanto tal está dentro da cidade mas voltado para princípios que a transcendem, enquanto os outros cidadãos estão plenamente imersos na vida política ou social em que se inserem. O filósofo deve eventualmente dar as costas às verdades eternas e imutáveis e retornar à dimensão humana, não sem certa resistência ou sofrimento de sua parte. Tendo, porém, como objeto de estudo por excelência, as verdades eternas e universais, o filósofo ao “retornar” à cidade não tem outra reação senão desaprovar a falta de ordem que vigora entre os homens, e conseqüentemente, mesmo retornado à cidade o filósofo está em posição de marginalidade, ele necessariamente se rebela contra o regime político em que está inserido. Uma conseqüência desta condição é que a filosofia está “cheia de iniciativas à margem da lei”¹³. Ora, pode-se perguntar, não acontece o mesmo com qualquer ciência, i.e, qualquer cientista que se engaje na atividade reflexiva não iria, ora ou outra, assumir um posicionamento crítico frente à sociedade e a política de seu tempo?

A resposta de Strauss é *não*, a ciência é incapaz de possuir este papel crítico pois ela exclui logo de princípio o domínio da transcendência que é o “primeiro motor” da filosofia. Tendo o historicismo, como vimos, excluído qualquer possibilidade de lida com conceitos abrangentes, a

ciência então deixa de visar a melhor vida possível para o homem, uma vez que a reputa inexistente, e passa a se ocupar simplesmente com a garantia de uma auto-preservação confortável da espécie humana. Seu objetivo passa a ser o poder, o poder do homem de possuir meios para subjugar a natureza em prol de seu conforto. Hoje em dia a ciência constitui praticamente o monopólio da produção de “verdades” nos meios intelectuais, e o resultado é o anúncio de uma catástrofe: opondo o bem-estar do homem à crueldade indiferenciada da natureza, a ciência positiva se propõe como uma técnica que pode se desenvolver ao infinito, enquanto a exploração de recursos naturais que permite tal avanço tecnológico cego é uma atividade essencialmente finita, cujo fim é inclusive conhecido por todos: a extinção da humanidade sobre a Terra. Esta contradição não é sentida pelo cientista em seu laboratório, pois ele está restringido à análise de fatos, i.e., à obtenção de meios, que o cegam e o incapacitam de avaliar a validade dos princípios e dos fins de sua ciência. Somente o filósofo pode suspender esta atitude frente o conhecimento e retornar às essências, ao estudo noético das partes que constituem o todo. Este estudo requer, por um lado, uma atitude essencialmente questionadora e, por outro, uma relação de “inutilidade” frente às exigências práticas imediatas do ser-humano. Já Platão diferenciava a inutilidade do filósofo, que se mantém à margem da vida prática da cidade, da ofício do sofista, que dela participa para beneficiar apenas a si próprio¹⁴. Strauss parece apoiar esta mesma tese, defendendo ser a filosofia antes de tudo uma forma “contemplação orgulhosa”.

CONCLUSÃO

O problema desta condição “inútil” ou “orgulhosa” do filósofo é a crise intelectual que se observa no ocidente, ou seja, a vitória de uma visão cientificista e o conseqüente niilismo do homem contemporâneo frente ao valor de suas ações. Ela parece exigir que o filósofo saia da sua posição de marginalidade e tente novamente solucionar os

problemas com os quais nos deparamos. Parece-nos que este movimento pode ser observado em Husserl e na fenomenologia por ele fundamentada (e conseqüentemente em autores como Heidegger, Edith Stein, Merleau-Ponty etc.) e ao qual Strauss também se subscreve, ao menos parcialmente. Defendemos que sua teoria hermenêutica é uma forma de “retorno às essências”, retorno este que para Strauss é indissociável de um retorno às questões fundamentais tais quais as formularam os filósofos da antiguidade. Tal retorno é necessário pois foram estes filósofos que formularam a pergunta “o que é o político” ou “o que é o cidadão”, i.e., a pergunta pela essência da política, que os desenvolvimentos teóricos da ciência e da história contemporânea abandonam por crer que sua resposta não existe ou é inatingível. O calcanhar de Aquiles da história e da ciência consiste em sua incapacidade de se livrar de seus próprios preconceitos na lida com o passado, e inclusive de ditar como única norma abrangente a impossibilidade do homem de se livrar de seus preconceitos.

A experiência política mais imediata, porém, é anterior à constatação de tais preconceitos, ela concerne simplesmente o certo/errado em relação à ação do homem na sua vida em comum, ou aquilo que ele reputa justo ou injusto. É esta experiência fundamental que outorga legalidade à política enquanto ciência, i.e., enquanto busca da essência da justiça e da injustiça. Esta busca é por excelência trans-histórica, pois esta experiência ocorre a todo ser-humano independente da época em que viveu ou da “cultura” na qual está inserido, basta que ele se pergunte por ela. Sua pergunta pode ser guiada, como vimos, pelos autores do passado, desde que sejamos detentores da arte da leitura. A crise do ocidente e as conseqüências para as quais ela aponta não deve nos desesperar: a experiência grega já nos mostrou que a filosofia prospera como nunca em tempos de crise política, e é a filosofia, defende Strauss, que poderá achar uma solução para os dilemas contemporâneos.



REFERÊNCIAS

- Bernabé, Alberto, Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia, trad. Dennys Garcia Xavier, Annablume Clássica, São Paulo, 2011.
- Nightingale, Andrea Wilson, Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Platão, A República, tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, São Paulo, 2009.
- Strauss, Leo. *Direito Natural e História*, tradução de Bruno Costa Simões. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014.
- _____. *La filosofía política de Hobbes*, tradução de Silvana Carozzi. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- _____. *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Weber, Max. *Ciência e Política*, tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. Editora Cultrix, São Paulo.

NOTAS

1. Mestrando em filosofia antiga pela UFMG.
2. Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes – Su fundamento y su génesis*, tradução Silvana Carozzi. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

3. Strauss, Leo. *Direito Natural e História*, tradução de Bruno Costa Simões. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014. Capítulo I.
4. Ibid. Página 17.
5. Weber, Max. *Ciência e Política*, tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. Editora Cultrix, São Paulo, pg. 38.
6. Strauss, Leo. *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago, 1978, pg. 10.
7. “This expression is clearly metaphoric. Any attempt to discover its meaning in unmetaphoric language would lead to the discovery of a *terra incognita*, a field whose very dimensions are as yet unexplored and which offers ample scope for highly intriguing and important investigations. One may say without fear of being presently convicted of grave exaggeration that almost the only preparatory work to guide the explorer in this field is buried in the writings of the rhetoricians of antiquity”. Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press, Chicago, pg. 24, tradução nossa.
8. Difícil pensarmos em uma fonte mais inexaurível de ambiguidades que Platão. A título de exemplo, para não nos abstermos simplesmente a uma exposição das teses straussianas, podemos indicar em Platão todos os recursos literários citados por Straus. Ambiguidade entre obras: quando o leitor do *Banquete* lê a afirmação socrática de que o escritor de comédias é igualmente capaz de escrever tragédias (223d), se vê posteriormente constrangido ao deparar-se com uma afirmação exatamente oposta a esta no livro III da *República* (395a). Como seria possível enfrentar tal contradição sem um conhecimento minucioso da argumentação de Platão em suas diferentes obras? Como considerariamos que o pensamento de Platão é de fato coerente se o tomarmos apenas em sua literalidade? Outro exemplo seria o início do *Timeu*, diálogo que é declaradamente uma continuação da *República*, mas que o é de forma propositalmente imprecisa, o que se torna evidente, entre outros aspectos, na sua datação dramática. A *República* se passa durante as Bendídias (início de junho) e o *Timeu*, que segundo indicação do próprio Sócrates acontece um dia depois do diálogo sobre a cidade justa, se passa durante as Panatéias (meados de julho). O que teria pretendido então Platão com essa incoerência tão gritante? Ora, só podemos começar a responder esta pergunta se admitirmos que há alguma mensagem nas entrelinhas desta incoerência. Outro recurso citado por Strauss, o da “nobre mentira”, é por excelência um expediente da *paideia* platônica, já que o termo é retirado dos livros II e III da *República* (ver por exemplo *Rep.* 377a e 414c – 415d). Um exemplo de erro ou imprecisão proposital pode talvez ser observado nos modos com o qual Platão se refere a doutrinas órficas, ora utilizando a expressão “antigos dizeres” ora suprimindo absolutamente sua fonte ou até mesmo criticando o movimento órfico para apropriar-se dele posteriormente (ver BERNABÉ 2010). Outro recurso, a ironia, está presente por toda a parte na obra platônica, por exemplo *Teeteto* 153a e *Mênnon* 72b, menção honrosa a diálogos como *Eutidemo*, *Górgias* e *Protágoras*, diálogos tão irônicos que sua estrutura tem sido frequentemente comparada àquela da comédia ática. A este propósito, os estudos platônicos parecem ter dado uma decisiva guinada para a análise do estilo em Platão. Strauss claramente participa deste entusiasmo e sua “arte da escrita” parece apoiar explicitamente tal esforço (ver por exemplo op.cit. *Persecution and the Art of Writing* pg. 30-31). Parece-nos de todo natural que a “arte da escrita” seja observada com maior luminosidade nos diálogos platônicos. Vale apenas recordarmos aqui que um atributo essencial do filósofo para Platão é a liberdade e, principalmente, a liberdade de escolher seus pupilos, diferentemente do sofista que aceita qualquer um com dinheiro no bolso ou elogios na ponta da língua (ver NIGHTINGALE, 1995, capítulo 1).
9. “Aqueles a quem tais livros são realmente destinados são, contudo, nem a maioria não-filosófica nem os perfeitos filósofos, mas os jovens que podem vir a tornarem-se filósofos [...] todos os livros deste tipo devem sua existência ao amor do filósofo maduro pelos “filhotes” de sua raça, por aqueles pelos quais ele espera ser, por sua vez, amado: todos os livros exotéricos são ‘discursos escritos causados pelo amor’” (“Those to whom such books are truly addressed are, however, neither the unphilosophic majority nor the perfect philosopher as such, but the young *men* who might become philosophers [...] all books of that kind owe their existence to the love of the mature philosopher for its “puppies” of his race, by whom he is to be loved in turn: all exoteric books are ‘written speeches caused by love’”; *Persecution* pg. 36, itálico e tradução nossa). Esta primeira passagem é curiosa, pois aponta não só para a função da escrita de atrair jovens para a filosofia, mas parece remontar à própria prática grega da pederastia, o que se torna evidente pela escolha do termo “men” ao invés de, por exemplo, “people”. Mas porque o autor deveria pensar exclusivamente nos jovens *homens* que podem vir a ser filósofos? A única explicação plausível é a de que Strauss fala do ponto de vista dos autores gregos

nesta passagem, ou dos autores que escreveram em contextos nos quais as mulheres não possuíam acesso à educação (que, infelizmente, não são excessões). A outra possibilidade consistiria em imputar as palavras ao ponto de vista do próprio Strauss, como se para ele apenas homens pudessem ser atraídos pela filosofia. Como uma afirmação deste tipo seria não apenas absurda, mas ridiculamente machista, tendemos mais para a primeira possibilidade.

10. Ibid. pg. 36.

11. *República* 488a – 489d.

12. op.cit. *The City and Man*, capítulo 1.

13. *República* 537e. Comparar a passagem 537e – 539a com a caracterização straussiana do filósofo.

14. *República* 490e-491a.