

A racionalidade clássica como resposta à crise da razão moderna: um diálogo entre Edmund Husserl e Leo Strauss

Classical rationality as a response to the crisis of modern rationality: a dialogue between Edmund Husserl and Leo Strauss

Elvis de Oliveira Mendes

<https://orcid.org/0000-0003-1303-1319> – E-mail: elvisphilos@gmail.com

Tommy Akira Goto

<https://orcid.org/0000-0003-4972-7801> – E-mail: tommyufu@gmail.com –

RESUMO

Neste artigo, propomos investigar a possível convergência entre a concepção de uma “ciência ética universal”, filosófica e orientada ao infinito, desenvolvida por Edmund Husserl, e a noção de direito natural clássico em Leo Strauss, entendida como uma indagação acerca da possibilidade de um fundamento normativo para a existência humana. Sustentamos que essa aproximação pode oferecer uma compreensão do fenômeno político que ultrapasse perspectivas estritamente factuais ou historicistas. Nossa hipótese central é a de que, ao propor a recuperação do direito natural clássico, Strauss procura responder a um problema já formulado por Husserl em sua crítica ao historicismo, especialmente no ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Palavras chaves: Husserl. Strauss. Crise de sentido. Crise das ciências.

ABSTRACT

In this paper, we propose to investigate the possible convergence between Edmund Husserl's conception of a “universal ethical science”, philosophical in character and oriented toward

infinity, and Leo Strauss's notion of classical natural right, understood as an inquiry into the possibility of a normative foundation for human existence. We argue that this convergence may offer an understanding of the political phenomenon that transcends strictly factual or historicist perspectives. Our central hypothesis is that, in proposing the recovery of classical natural right, Strauss seeks to respond to a problem already formulated by Husserl in his critique of historicism, especially in the essay *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Keywords: Husserl. Strauss. Crisis of meaning. Crisis of the sciences.

Introdução

Observa-se, atualmente, uma crescente produção acadêmica, em diferentes países e idiomas, dedicada a investigar a influência da fenomenologia husserliana sobre a filosofia política de Leo Strauss. A presente investigação se une à interpretações já avançadas por Ciccarelli (2018), Chacon (2015), Peluchon (2014), Bernstein (2021), Robertson (2021) e Altini (2022). De fato, as pesquisas já desenvolvidas por esses intérpretes, além de seguirem uma intuição semelhante, apontando a relação intelectual de Strauss com a primeira escola da fenomenologia alemã, tentam mostrar que sua crítica à filosofia política moderna e à ciência social contemporânea é fruto dessa influência¹. Portanto, este estudo pretende contribuir para esse campo emergente, renovando o interesse pelas raízes fenomenológicas do pensamento straussiano, especialmente no que se refere à sua crítica à modernidade, à sua leitura dos clássicos e à sua concepção do papel da filosofia.

O texto está estruturado em quatro partes. Na primeira, examinamos passagens da obra *The City and Man* (1963), nas quais Leo Strauss enfatiza a relação da filosofia política com o senso comum, o que torna a filosofia política o ramo da filosofia que está mais próximo da vida comum. Na segunda parte, analisaremos como Strauss revisita a concepção aristotélica da filosofia política como uma “filosofia primeira”, necessariamente encarnada na experiência humana concreta. Investigamos, nesse contexto, como essa perspectiva dialoga com a noção husserliana de filosofia primeira, desenvolvida no âmbito de sua fenomenologia. Na terceira parte, abordamos a forma como ambos os filósofos compreendem a ideia de “crise”, destacando afinidades e distinções em suas respectivas análises. Por fim, na última parte, comparamos o argumento de Husserl em defesa de uma ciência filosófica teleologicamente orientada para o infinito com a proposta straussiana de um direito natural clássico que transcende a moralidade historicamente situada. Nesta última seção, damos especial atenção às críticas de Strauss à noção moderna de progresso. Com isso, procuramos mostrar que, apesar de suas diferenças, Husserl e Strauss partilham o esforço por recuperar uma filosofia que vai além da simples facticidade do presente.

¹ Muitos desses estudos destacam que, embora Strauss seja mais conhecido por sua recuperação da filosofia política clássica (especialmente Platão, Aristóteles e os filósofos medievais), sua formação intelectual inicial foi profundamente marcada pelo contato com a fenomenologia, particularmente por meio de Husserl e também de Heidegger. Strauss assistiu às aulas de Husserl em Freiburg e esteve envolvido nos debates fenomenológicos da época. Isso teve impacto em sua sensibilidade filosófica, sobretudo na atenção rigorosa ao texto, na centralidade da experiência e na crítica ao cientificismo moderno. Em países como Alemanha, França, Estados Unidos, Itália e Brasil, já se encontram trabalhos que analisam o modo como Strauss assimilou e, ao mesmo tempo, tentou superar aspectos da fenomenologia husserliana. Alguns autores destacam que Strauss compartilhou com Husserl a crítica à perda de sentido da razão na modernidade e a necessidade de um retorno aos fundamentos da experiência.

1 A Filosofia Política e o fenômeno do político

Em *The City and Man*, publicado em 1963, Strauss realiza uma análise da *Política* de Aristóteles, da *República* de Platão e da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Ao examinar essas obras clássicas, Strauss destaca os elementos fundamentais de uma filosofia política que se dedica tanto à investigação do fenômeno político quanto à compreensão das questões essenciais do ser humano enquanto ser humano. Sua abordagem é ousada, ao evidenciar características distintivas da filosofia política antiga, com o objetivo de mostrar como a ciência social contemporânea não apenas dificultou o desenvolvimento de uma filosofia política autêntica, baseada em um filosofar natural, mas também perdeu a capacidade de captar a complexidade do fenômeno que busca analisar.

Já na introdução, Strauss sinaliza o percurso de sua análise. Sua crítica à ciência social moderna começa por examinar o que constitui a ciência e seus principais pressupostos, especialmente no que diz respeito aos objetos de estudo. Ele foca, sobretudo, na relação entre o “conhecimento científico” e o “senso comum”, isto é, sobre a “simples” experiência do mundo natural. Sobre essa relação, Strauss esclarece que:

A compreensão científica implica, portanto, uma ruptura com a compreensão pré-científica, mas, ao mesmo tempo, permanece dependente dela. Independentemente de a superioridade da compreensão científica em relação à compreensão pré-científica poder ou não ser demonstrada, a compreensão científica é secundária ou derivada. Assim, a ciência social não pode alcançar clareza acerca de seus próprios procedimentos se não possuir uma compreensão coerente e abrangente daquilo que frequentemente é chamado de visão de senso comum das coisas políticas, isto é, se não compreender primeiramente as coisas políticas tal como são experienciadas pelo cidadão ou pelo estadista; somente se possuir uma compreensão coerente e abrangente de sua própria base ou matriz poderá eventualmente demonstrar a legitimidade e tornar inteligível o caráter daquela modificação peculiar da compreensão primária das coisas políticas que constitui sua compreensão científica (Strauss, 1992, p. 11-12).

Como se pode observar, Strauss nos alerta sobre o caráter problemático de uma ciência social que tenta adotar os mesmos pressupostos metodológicos das ciências naturais (objetivismo fiscalista). Ele argumenta que, mesmo as ciências naturais, que estudam fenômenos físicos e tangíveis, representam uma visão de mundo que coexiste com outras formas de entendimento, influenciadas pela experiência apressada e pouco refletida das coisas e sua materialidade. No caso das ciências sociais, a complexidade é ainda mais profunda, porque lidam com fenômenos que não são palpáveis, mas se manifestam na experiência cotidiana e nas interações entre os indivíduos, cujos centros são emoções, desejos, símbolos e aspectos subjetivos e imprevisíveis, próprios da condição humana. Assim, a crítica de Strauss recai sobre o fato de que a ciência social moderna ignora o senso comum e os saberes que surgem dessa visão de mundo, frequentemente moldada por opiniões superficiais e preconceitos que emergem diretamente da vida de uma comunidade.

Para Strauss (1992), ao tomar como regra o tipo de empirismo característico das ciências naturais orientadas pelo positivismo, as ciências sociais acabaram por se tornar um tipo de desenvolvimento intelectual de alto nível e rigor científico, mas totalmente incapaz de analisar seu principal objeto de observação. Nesse aspecto a crítica de Strauss à conformação das ciências sociais nos moldes metodológicos das ciências naturais converge, em termos de fundamento, com a crítica fenomenológica de Edmund Husserl (1952) ao naturalismo e ao positivismo metodológico nas ciências do espírito (humanas e sociais).

Em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, o filósofo matemático afirma que: “os empiristas aparentemente não perceberam que as próprias exigências científicas que, em suas teses, apresentam a todos os conhecimentos também se dirigem a essas próprias teses” (Husserl, 1983, §20, p. 38). Com isso, Husserl enfatiza que o cientista moderno acaba caindo na armadilha de propor um conhecimento livre de julgamentos e preconceitos, mas ele mesmo está posicionado sobre uma série de pré-julgamentos e pré-conceitos, aqueles pertencentes à ciência positivista, que desconsidera tudo aquilo que não entende pela lupa da razão teórica.

Isso está em perfeito acordo com a crítica de Strauss. Para ele, a análise do político enquanto um fenômeno marcado pela mera opinião e por uma linguagem totalmente distinta da linguagem da multidão, se torna um tipo de estudo que não alcança a realidade mesma das sociedades. Isso se deve ao fato que o cientista social moderno frequentemente se concentra no desenvolvimento de métodos e teorias projetados para produzir gráficos e realizar análises frias e matemáticas, baseadas em modelos teóricos pré-concebidos, aplicados a fenômenos que, por sua natureza, resistem à teorização.

Diante disso, Strauss (1992) evoca Aristóteles e o modo antigo de análise do fenômeno do político, que envolve justamente o entendimento de que a filosofia política e o político são coisas distintas. Embora a filosofia política tenha como seu objeto de análise o “político”, a filosofia política não é o mesmo que a política ou até pensamento político (Strauss, 1988, p. 11-12); mesmo que a filosofia política seja a mais prática das áreas da filosofia, por estar focada na ação, na opinião (*doxa*) e na organização da vida comum, ela constitui o estudo teórico desse domínio prático. A filosofia política não pode abrir mão desse aspecto, pois se isso acontece, a filosofia política se transforma em ideologia a serviço de uma dada visão de mundo.

Essa distinção entre “filosofia política” e “política” é fundamental, porque nos alerta para as limitações de um estudo filosófico do político. Isso justifica o “retorno” de Strauss aos antigos. Os filósofos antigos viviam na *polis* imersos na multidão, portanto eles conheciam os anseios, a linguagem, os preconceitos e os achismos do cidadão comum, conforme destaca Strauss (1992). Isso tornava possível um conhecimento mais profundo não apenas da realidade, mas do próprio temperamento dos indivíduos. Assim, os filósofos clássicos observavam que o político e a filosofia eram, em muitos aspectos, coisas opostas. Eles percebiam que a racionalidade filosófico-científica pouco colaborava para a prática política cotidiana, uma vez que esse tipo de conhecimento não era facilmente acessível ou atraente ao cidadão comum. A maioria vivia de acordo com as tradições e os costumes, crente de que são boas e corretas.

Assim, na acepção de Strauss (1992), a diferença fundamental entre a filosofia política e a política é que o filósofo está comprometido com o que é bom por natureza, enquanto o cidadão ou estadista compreende apenas o que é bom por convenção. Aqui, está em jogo a diferença entre *physis* e *nomos* (Strauss, 1992, p. 14). Consciente dessa diferença, o filósofo ao priorizar a *physis* busca o eterno, isto é, aquilo que pode ser considerado bom e justo em qualquer tempo e lugar. Por outro lado, o indivíduo comum busca aquilo que satisfaz as necessidades do momento de acordo com a visão de mundo vigente “aqui e agora” (Strauss, 1992, p. 17). Portanto, o que diferencia, de fato, a filosofia política da política é que a filosofia política se fundamenta em reflexões teóricas e abstratas, enquanto a política acontece de forma prática, guiada pelo modo de vida das pessoas, espontânea e natural no cotidiano da sociedade. Não só isso, mas o fato que a vida política está imersa a uma visão limitada pelos valores de um lugar e tempo, enquanto a filosofia política tenta compreender coisas que extrapolam a mera temporalidade dos costumes locais que variam de uma cultura para outra, de um tempo para outro.

Ainda sobre isso, Strauss (1992) afirma que a filosofia está comprometida com “o que é”, com a investigação das essências, por isso, reconhece Sócrates como o fundador da filosofia política, cuja pergunta é totalmente diferente das perguntas dos filósofos anteriores; sua pergunta não é direcionada à materialidade do mundo, como os fenômenos naturais, sua questão é sobre as essências do não material. Ainda, as perguntas de Sócrates partem do senso comum; antes de assumir um caráter teórico, elas se dedicam, em primeiro lugar, a uma escuta atenta e cuidadosa da linguagem usada pelas pessoas em seu cotidiano. A atitude filosófica radical de Sócrates está justamente na tentativa de por meio da escuta do senso comum extrair respostas baseadas na razão, isto é, que superem a efemeridade do senso comum. Nesse sentido, o ponto de partida de Sócrates não são os astros, a matemática ou a geometria, mas a mera opinião infundada dos cidadãos sobre os temas importantes para a vida de homens e mulheres comuns na *polis*. É a partir de visões que diferem completamente de um indivíduo para outro que Sócrates pretendem alcançar o conhecimento verdadeiro. Como peças de um grande quebra-cabeças, Sócrates tenta juntar as partes para “parir” sua filosofia (Strauss, 1992, p. 19), baseado no diálogo direto com o senso comum e não por meio da criação de escritos sistemáticos e doutrinários.

Acerca disso, Strauss (1992) explica também que o estudo de Sócrates “consistiu em propor a questão ‘o que é?’, levando em conta as coisas humanas – por exemplo, ‘o que é a coragem?’, ou ‘o que é a cidade?’” (Strauss, 1971, p. 121). No entanto, cabe destacar que Sócrates não se limitou apenas a isso. Strauss procura mostrar que o caráter radical do questionamento de Sócrates reside no fato de que, ao interrogar ideias do senso comum, o filósofo ateniense buscava explicações fundamentadas na razão, procurando identificar aquilo que pode ser racionalmente compreendido como condição essencial do ser de todas as coisas. Por isso, era necessário perceber a diferença “entre coisas humanas e coisas não humanas”. Assim, o questionamento de Sócrates aparentemente concentrado no senso comum é um esforço de separação do que é natural em relação ao convencional, isto é, a diferença fundamental entre *physis* e *nomos*. “O questionamento de Sócrates é ontológico” (Strauss, 2001, p. 534), como afirma Strauss, o que faz dele “o único filósofo não dogmático da tradição” (Strauss, 2001, p. 655), cuja pergunta está sobre o ser das coisas mesmas, ou seja, por meio de um filosofar natural. Sobre esse ponto, Strauss explica que:

Sócrates distingue-se de todos os filósofos que o precederam pelo fato de perceber o núcleo do todo, ou da natureza, na heterogeneidade noética. O todo não é um nem homogêneo, mas heterogêneo. Contudo, essa heterogeneidade não é uma heterogeneidade sensível, como, por exemplo, a heterogeneidade dos quatro elementos, mas uma heterogeneidade noética, uma heterogeneidade essencial. É por essa razão que Sócrates fundou a ciência política. Somente se houver heterogeneidade essencial pode haver uma diferença essencial entre as coisas políticas e as coisas que não são políticas. A descoberta da heterogeneidade noética permite deixar que as coisas sejam aquilo que são e elimina a compulsão de reduzir as diferenças essenciais a algo comum. A descoberta da heterogeneidade noética significa a reivindicação daquilo que se poderia chamar de senso comum. Sócrates chamou isso de um retorno da loucura à sanidade ou à sobriedade, ou, para usar o termo grego, *sophrosynê*, que eu traduziria como moderação. Sócrates descobriu o fato paradoxal de que, de certo modo, a verdade mais importante é a verdade mais evidente, ou a verdade da superfície (Strauss, 1989, p. 142).

Deste modo, Sócrates renova a compreensão filosófica da “natureza”, possibilitando que a filosofia se transforme na busca do conhecimento não apenas da “forma” das coisas, mas sim da forma que somos capazes de conhecê-las (Strauss, 1971, p. 120-124). Trata-se justamente do reconhecimento de que as formas de compreender o mundo não são homogêneas, ou seja,

existe uma “heterogeneidade noética”. Isso significa que as diferenças fundamentais entre as coisas não são apenas aparentes ou materiais, mas residem em suas essências, compreendidas pelo intelecto. A ideia de que a realidade possui diferenças essenciais parece ser muito importante para Strauss, porque Sócrates rejeita a tendência de reduzir tudo a uma explicação única ou comum, permitindo que cada coisa seja entendida como realmente é.

Essa atitude preserva o que Strauss chama de “senso comum” ou a uma compreensão intuitiva e prática do mundo. Isso é fundamental para a filosofia política porque sem essa noção de heterogeneidade essencial, tudo seria reduzido a um mesmo fundamento comum, e as especificidades do que é político não seriam reconhecidas². Em outras palavras, Sócrates confere uma nova concepção de natureza diferente da compreensão dos primeiros filósofos gregos, que entendiam a natureza como “origem” e “unidade” ou “aquilo de que as coisas surgem e são feitas”.

A concepção socrática então pode ser considerada fenomenológica, porque entende a natureza como sendo “aquilo que cada coisa é” (Strauss, 2001, p. 656) em seu aparecer e em sua essência. Isso quer dizer, Sócrates busca compreender o ser de cada coisa a partir do modo como ela se manifesta e se revela, tentando captar sua essência por meio da experiência direta e da análise cuidadosa de suas características fundamentais. Esse entendimento de Strauss o aproxima daquilo que Husserl desenvolve já em suas *Investigações Lógicas* (2001, V. 2, §40) ao analisar como, na experiência, não apreendemos os objetos apenas como dados sensoriais isolados, mas os reconhecemos a partir de atos intencionais da consciência que conferem sentido e estrutura ao que aparece. Isso significa que em qualquer experiência, já se opera distinguindo, organizando e atribuindo significado; assim, não se tem apenas “sensações”, mas “aquilo que cada coisa é, cujo fenômeno se apresenta já integrado a uma essência reconhecida”.

2 Uma filosofia política “encarnada”

Como apresentado, Strauss evoca os feitos de Sócrates para tacitamente considerar os princípios da fenomenologia de Husserl, sobretudo, no que se refere à filosofia como busca das essências (as causas primeiras) e a reconsideração de uma compreensão *noética* da totalidade. De fato, para Strauss, a atitude de Sócrates mostrou “a necessidade da subida por um argumento lucido e compreensivo que parte do ‘senso comum’ encarnado (*embodied*) nas opiniões aceitas e as transcende” (1992, p. 20). Assim, por meio dessa dialética, a filosofia política se apresenta enquanto uma “filosofia primeira” (*The first philosophy*), o que está em afinidade com a proposta de Husserl (1973) desde seus desenvolvimentos iniciais da fenomenologia, enquanto buscava estruturar a fenomenologia “como a doutrina geral das essências, no interior da qual se encontra a ciência da essência do conhecimento” (1999, § 3, p. 3). Ambos os filósofos, cada qual a seu modo, enfatizam a importância de partir da experiência e das opiniões comuns para, por meio da análise rigorosa (dialética ou fenomenológica), alcançar um conhecimento mais fundamental acerca das essências ou fundamentos das coisas.

Husserl também se inspira na figura de Sócrates, enfatizando que este propôs uma nova orientação para a filosofia, rompendo com a lógica de seus predecessores. Sócrates inaugurou um modo de questionamento que não se limitava às coisas materiais e suas origens, mas que se direcionava à investigação sobre o ser, marcando uma mudança fundamental na prática filo-

² Ler sobre isso: (Colen, 2024, p. 1-23).

sófica. Como isso, Husserl (2019, p. 9) afirma que: “O método socrático do conhecimento é um método de clarificação completa”.

Isso está diretamente relacionado ao retorno a uma “filosofia primeira”, um dos temas principais tratados por Husserl nas conferências de Freiburg entre os anos de 1922 e 1925. Nessa ocasião, Husserl (2019) afirma que o termo “filosofia primeira”, tendo entrado em desuso, tornava possível o retorno ao seu uso literal, livre das confusões metafísicas e das interpretações históricas. Com isso, Husserl parecia estar interessado no termo filosofia primeira tal como cunhado por Aristóteles, era dessa maneira formal que lhe seria útil. Assim, o que Husserl entende por filosofia primeira “será naturalmente o nome para aquela filosofia que é primeira ‘em si’, isto é, segundo princípios essenciais internos” (Husserl, 2019, p. 4).

No caso de Strauss, ele também segue a orientação de Aristóteles, quando em sua obra *Política* afirma que a Ciência Política é a mais importante de todas as ciências para a *polis*, visto que ela deve decidir quais outras ciências são verdadeiramente importantes e salutares para a vida dos cidadãos. Assim, enquanto uma “ciência dos valores”, ela decide o que é elementar e trivial à vida em sociedade. Ora, isso conduz Strauss a concluir que a filosofia é a “ciência primeira”, a ciência das essências, e a ciência política tal como vista por seu fundador é superior a todas as outras, pois carrega em si uma responsabilidade existencial, a filosofia política ou a ciência política clássica é a “filosofia primeira”.

Como é possível perceber, isso conecta o chamado ao resgate da filosofia primeira exercido por Husserl nas conferências de Freiburg com a proposta do Strauss maduro de “retorno” à filosofia política clássica enquanto uma filosofia primeira, ou uma ciência das essências como preferia o professor Husserl. Strauss em uma carta de agosto de 1966 endereçada ao amigo Karl Löwith, expressou sua concordância em relação à necessidade da fundamentação de uma “filosofia da existência” (*Existenzphilosophie*) (Strauss, 2001, p. 694), como alternativa ao existencialismo que na sua visão não contribuía efetivamente com a reflexão sobre as coisas importantes para vida, mas sim o contrário, é gerador de individualismo e niilismo (Strauss, 1989, p. 24-25).

Esse ponto converge com a comentadora Corine Peluchon ao afirmar que Strauss realiza uma redução, ou seja, uma re-condução do fenômeno político à opinião política, o que possibilita a construção de uma “fenomenologia política”. Essa “redução straussiana, situada na esteira do retorno socrático às opiniões da cidade, constitui o método da filosofia política” (2014, p. 211). A partir desse comentário, pode-se deduzir, pelo menos de forma parcial que, embora Husserl não desenvolva uma reflexão política nos moldes da filosofia política tradicional, sua “redução fenomenológica” inspirou Strauss, que se propõe a preencher essa lacuna.

Quanto ao uso da expressão “fenomenologia política” destacado por Peluchon, ela esclarece que Strauss aborda a política a partir da análise das opiniões e crenças compartilhadas no senso comum. Portanto, se a fenomenologia é o método filosófico que busca entender como as coisas se manifestam à consciência, em suas vivências; quando aplicada à política, isso significa analisar o fenômeno político a partir das percepções, crenças e julgamentos dos indivíduos e das sociedades que orientam a vida política.

Então, afirmar que Strauss realiza uma “fenomenologia política” ou uma “filosofia política fenomenológica”, significa reconhecer que, para ele, a política não se reduz a um simples conjunto de ações ou eventos concretos. Diferentemente, Strauss compreende a política como um fenômeno diretamente conectado ao modo como as pessoas opinam, compartilham crenças e se relacionam com as questões políticas dentro de uma cidade (ou sociedade). Essa recondução é uma forma de voltar diretamente ao que as pessoas pensam e acreditam sobre o que é o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto, aquilo que orientam a vida pública e moldam a experiência compartilhada pelos cidadãos, mais do que nas correntes ou sistemas políticos

(teorias) em si. Essa intenção se aproxima ao “voltar às coisas mesmas” de Husserl, ou seja, no esforço racional de superar a tradição estabelecida e reconduzir tudo ao seu fundamento nas próprias coisas. Para isso, é necessário colocar de lado o conjunto de teses que impedem de enxergar as coisas tais como são, reduzindo-as à sua essência.

Desse modo, o esforço de Strauss em recuperar um tipo de experiência filosófica característico da filosofia antiga – que parte da análise da vida tal como ela se apresenta, buscando compreender o fenômeno político a partir da observação do evento vivido, de sua linguagem e dos sentimentos que o envolvem³ –, evidencia uma influência significativa da retomada da “filosofia primeira” como “ciência das essências”. Tal como em Husserl que a noção de “filosofia primeira” ocupa um lugar significativo, uma vez que para o fenomenólogo a tarefa da filosofia é buscar fundamentos rigorosos e clarificação conceitual, partindo de uma análise originária da experiência – livre de pressupostos –, para alcançar uma compreensão dos fundamentos últimos e evidentes de todo o conhecimento humano (Husserl, 1983, § 32).

Ainda, Husserl considera que a filosofia necessita de uma reforma fundamental para alcançar a chamada “filosofia primeira”, para isso propõe o método da “redução fenomenológica” como caminho para suspender pressupostos e analisar os fenômenos em sua essência, tal como se manifestam à experiência consciente e imediata. Em outras palavras, Husserl nos convida a examinar a experiência pura e desprovida de preconceitos e interpretações prévias.

Quando se analisa mais de perto a proposta straussiana de um retorno socrático aos modos do filosofar antigo, isto é, um modo de filosofar que reflete as questões a partir da vida mesma, o que se percebe é que, ora explícito, ora tácito, o resgate do modo de investigação da filosofia política clássica proposto por Strauss está permeado pela perspectiva fenomenológica de Husserl. Isso se evidencia na maneira como Strauss interpreta os clássicos: pode-se dizer que o resgate da filosofia política clássica realizado por ele está intrinsecamente ligado à proposta fenomenológica de Husserl. Essa aproximação acontece por alguns aspectos que Strauss considera essenciais em sua retomada, ou seja, na valorização da experiência vivida cotidiana, da reflexão rigorosa sobre os fundamentos e da suspensão dos pressupostos não examinados. Agora, é importante dizer que isso ocorre pela forma que Strauss entende os clássicos e, para ilustrar isso, considera-se importante analisar a diferenciação que Strauss faz entre os métodos de Sócrates, Platão e Aristóteles:

A filosofia aristotélica já não possui, no mesmo grau e da mesma maneira que a filosofia socrática, o caráter de ascensão. Enquanto o ensinamento platônico se apresenta necessariamente em diálogos, o ensinamento aristotélico se apresenta necessariamente em tratados. No que diz respeito às coisas políticas, Aristóteles atua diretamente como mestre de um número indefinido de legisladores ou estadistas, aos quais se dirige coletiva e simultaneamente, ao passo que Platão apresenta seu filósofo político como alguém que guia, em uma conversação, um ou dois homens que buscam a melhor ordem política ou estão prestes a legislar para uma comunidade determinada (Strauss, 1992, p. 21).

O que parece estar em jogo para Strauss nessa explicação sobre os modos e os desenvolvimentos dos filósofos clássicos é que, embora os métodos e caminhos sejam diferentes, todos eles (os clássicos) lidavam diretamente com o fenômeno do político. Sócrates caminhava e perguntava aos cidadãos comuns de Atenas sobre as questões fundamentais da vida política e moral como, por exemplo, “o que é a justiça” (“o que aparece”); Platão criava diálogos

³ Cabe destacar que, essa recondução ao evento vivido, presente na concepção de Strauss, revela sua inspiração na noção de “mundo da vida” – elaborada por Husserl em seus últimos escritos –, ao valorizar a experiência concreta, cotidiana e originária como ponto de partida para a reflexão filosófica acerca da política e de seus fundamentos.

baseados no imaginário e nas opiniões do senso comum amplamente aceitas pelos indivíduos (uma espécie de “variação imaginária” preconizada por Husserl); Aristóteles, por sua vez, pensava as formas de governo a partir dos diferentes tipos humanos, isto é, pensava como o estadista deveria se portar diante dos temperamentos mais distintos (“redução eidética”). Portanto, por modos e caminhos argumentativos diversos, os clássicos entendiam o político por meio de uma investigação interna à vida política mesma, sobretudo, a partir daquilo que viviam os cidadãos da *polis*.

Por esse motivo, para Strauss, os clássicos pareciam aceitar o fato de que há um abismo intransponível entre a filosofia política e a política. Considerando que as necessidades práticas da vida mundana são muito mais urgentes que as necessidades do espírito, ou seja, que a razão filosófica é um aspecto secundário ou até irrelevante para assuntos totalmente práticos e incontornáveis da vida humana. Sobre essa questão, afirma Strauss: “entendemos porque a natureza das coisas políticas derrota até certo ponto não apenas a razão, mas a persuasão de qualquer forma e apreende-se outra razão pela qual é absurda a redução sofística da arte política à retórica” (Strauss, 1992, p. 23).

Embora essa crítica seja direcionada aos sofistas, por se tratar de uma interpretação do pensamento clássico, ela serve igualmente ao *modus operandi* da filosofia moderna. De fato, a crença iluminista de que a razão filosófica poderia persuadir a multidão e assim tornar possível a construção de uma nova humanidade filosófica, racional e melhor, tentou sufocar e desprezar qualquer outro tipo de racionalidade, como os conhecimentos característicos do senso comum, oriundos de uma moralidade depurada pelo tempo forjada pelas narrativas ancestrais e mitologias religiosas. Então, para Strauss, a diferença fundamental entre os clássicos e os modernos não reside propriamente no conteúdo do que dizem, mas principalmente na forma como dizem e, sobretudo, no modo como cada um deles busca acessar a realidade ou a natureza das coisas.

Agora, aceito que ambas as filosofias políticas, tanto antiga quanto moderna são paradoxais e limitadas, há apenas uma diferença decisiva: enquanto Platão, por um lado, “volta à verdade oculta nas avaliações naturais e, portanto, procura não ensinar nada de novo e inédito, mas relembrar o que é conhecido por todos, mas não compreendido”; Hobbes, por outro lado, “rejeita as avaliações naturais em princípio, vai além delas, avança para uma nova filosofia política *a priori*, que é do futuro e livremente projetada” (Strauss, 2001, p. 185). Diante disso, se o retorno ao natural proposto por Strauss tiver o mesmo significado de natural dado por Husserl, se essa atribuição não dita estiver correta, podemos então considerar que Strauss qualificou o significado do termo natureza ou natural num sentido essencialista, mas não metafísico, isto é, como um dos “problemas fundamentais” ou o maior de todos, o “problema do ser” (Strauss, 1988, p. 39).

Além disso, é importante observar que a atitude proposta por Strauss em relação às opiniões comuns, baseadas em uma forma de pensar natural, embora guarde certa semelhança formal com a *epoché* de Husserl, não deve ser compreendida como equivalente a esta em sentido estrito. A “suspensão” operada por Strauss diz respeito, sobretudo, a uma tomada de distância em relação às valorações morais “naturais” e está orientada para o fenômeno do político tal como se manifesta na experiência concreta. Por essa razão, sua postura aproxima-se mais da dialética socrática — que interroga as opiniões no interior do mundo vivido — que da *epoché* fenomenológica, enquanto crítica radical ao método científico moderno e ponto de partida para uma renovação da racionalidade filosófica, conforme esboçada por Husserl (Strauss, 1971, p. 123-124).

Sendo assim, a crítica de Strauss ao projeto da filosofia política moderna se dá pelo caráter problemático da atitude tipicamente moderna em relação ao abismo entre filosofia e senso comum, em um sentido mais profundo entre natureza e convenção (*physis* e *nomos*). Para Strauss, a pretensão de colocar toda a humanidade em marcha em direção a um rumo da

razão instrumental fere diretamente a natureza mesma das coisas, que é marcada pela pluralidade de temperamentos.

Sobre isso, Strauss mais uma vez busca o exemplo antigo da distinção entre conhecimento teórico e prático, para afirmar que o campo da moralidade e dos costumes não é aproximado da ciência teórica, na verdade são polos distantes, quase opostos da vida humana. Nesse sentido, na visão de Strauss, estaria nessa constatação:

[...] uma das razões pelas quais pareceu necessário estabelecer uma distinção radical entre a sabedoria prática, de um lado, e a ciência e as artes, de outro, foi o fato de que toda arte se ocupa de um bem parcial, ao passo que a prudência se ocupa do bem humano em sua totalidade. Contudo, a forma mais elevada de prudência é a arte legislativa, que constitui a arte arquetônica, a arte das artes, porque trata do bem humano total da maneira mais abrangente possível (Strauss, 1992, p. 28).

Em resumo, o que se pode perceber, de maneira seminal, na retomada empreendida por Strauss é a relação entre filosofia e política, o que justifica o seu retorno a Sócrates. Isso porque Strauss identifica no filosofar socrático algo que ressoa, ainda que por vias distintas, na proposta de Husserl: uma análise do fenômeno enquanto fenômeno, isto é, enquanto algo que se manifesta continuamente e só pode ser apreendido enquanto aparece (Strauss, 2000, p. 196).

De fato, os grandes fenomenólogos que Strauss tinha em mente como o próprio Husserl, Bergson e Heidegger não se dedicaram a uma compreensão fenomenológica da política, ou da opinião política. Dessa maneira, para Strauss, o século XX revela uma carência fundamental: a ausência de uma compreensão do político orientada por uma via fenomenológica; uma alternativa às teorias políticas de seu tempo, enredadas em visões de mundo particulares. Tal constatação permite entrever que o retorno de Strauss aos antigos se realiza, em parte, por uma via que encontra ressonância na fenomenologia de Husserl, entendido como o único, até onde se sabe, a propor um recomeço da ciência a partir de uma compreensão *noética* do saber, tal como esboçada originalmente por Platão e Aristóteles.

Portanto, a constatação de que a filosofia política clássica não se limitava a uma compreensão puramente teórica ou intelectual da política se tornou o ponto central do resgate realizado por Strauss. No seu entender, a filosofia política não deve ser vista apenas como uma investigação teórica sobre o político, mas como uma forma de compreender o papel da filosofia na vida humana e, conseqüentemente, na organização das sociedades. Essa concepção justifica sua preferência pelo modo de filosofar dos antigos. Assim, a filosofia política clássica, como segue Strauss, representa a primeira abordagem do objeto essencial da vida política, a opinião (*doxa*). A partir dessa perspectiva, argumenta que a “primeira filosofia” não é a metafísica, mas sim a filosofia política, pois, entre as várias questões sobre o ser, surge uma ainda mais fundamental: “O que é a vida feliz?”. Embora essa questão tenha um caráter existencial profundo, ela é, essencialmente, política.

3 A crise das ciências como uma crise de sentido

Na palestra apresentada em 1935 em Viena e, posteriormente, publicada com o título *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Husserl reflete sobre as dificuldades enfrentadas pelas ciências do espírito (humanas e sociais) em um contexto dominado pelo objetivismo das ciências naturais. Para o fenomenólogo, a abordagem em relação ao fenômeno da vida estava se tornando cada vez mais repleta de obstáculos, dificultando uma análise ver-

dadeira da vida em si. A preocupação de Husserl consiste em afirmar que a “vida não deve ser entendida em um sentido fisiológico” (1965, p. 150), mas no sentido de superação de sua facticidade. A constatação de que as ciências do espírito não alcançam a objetividade das ciências da natureza, leva Husserl a concluir que as ciências do espírito, além de não alcançar os mesmos resultados e exatidão, precisam de um outro método a partir de uma outra visão totalmente distinta do naturalismo. Em outras palavras, para Husserl há um problema de abordagem nas ciências do espírito que atinge diretamente a filosofia.

Nesse contexto, a perspectiva de Strauss reforça a crítica feita por Husserl. A separação entre ciência e filosofia inaugurada na era moderna levou ao colapso da filosofia, como afirma Strauss. Enquanto em Husserl, a falta de “exatidão” nas investigações filosóficas, somada ao avanço incontestável das ciências naturais, provocou uma profunda desconfiança em relação à filosofia, que passou a ser vista como um saber meramente subjetivista. Como consequência, a filosofia, em especial a filosofia política, devido à sua proximidade com a vida cotidiana, foi rebaixada à condição de mera especulação teórica ou, na melhor das hipóteses, considerada apenas uma forma de conhecimento literário ou histórico.

Contudo, Husserl destaca um sintoma que Strauss também parece reconhecer, que o êxito das ciências naturais decorre de sua capacidade de oferecer respostas a questões originalmente formuladas pelo espírito especulativo do filósofo. De fato, o filósofo genuíno, ao contemplar o mundo, estranha-se com ele e extrai as perguntas fundamentais que a ciência, mais tarde, busca responder, transformando tecnicamente a realidade. Assim, tanto Husserl quanto Strauss, embora por caminhos diferentes, procuram evidenciar que não há ciência sem uma especulação filosófica radical, isto é, sem a investigação sobre o ser das coisas em sua essência. Negar essa relação, como observa Husserl, equivale a negar a própria existência do mundo. Em síntese, a ciência, nesse processo, acaba se tornando uma “alienação do mundo”.

Em *The Three Waves of Modernity*, Strauss busca, por meio de uma genealogia da mentalidade moderna, demonstrar como a filosofia, gradualmente, precisou adaptar-se ao objetivismo das ciências naturais e, assim, acabou por se transformar em algo distinto. No caso da filosofia política, poderíamos dizer seguindo a intuição de Strauss, que esse objetivismo a tornou obsoleta. O ponto de convergência entre Strauss e Husserl está na compreensão compartilhada da importância desses fenômenos intelectuais e de suas implicações práticas para a constituição do mundo humano. Para Husserl, a crise das ciências desencadeia uma crise daquilo que ele chama de “humanidade europeia”; uma crise que, embora enraizada na tradição do pensamento ocidental, transcende o espaço europeu, afetando todas as sociedades modeladas pelo ideal científico e pela busca moderna da liberdade, isto é, as sociedades ocidentalizadas. Já para Strauss, a crise da filosofia e, em particular da filosofia política, configura uma ruptura ainda mais profunda, por atingir o eixo normativo que sustentava o Ocidente pré-moderno. Pode-se dizer, assim, que ambos os filósofos diagnosticam uma mesma condição: uma crise de sentido. Em síntese, para Husserl, é a ciência, enquanto expressão originária do *ethos* racional grego, que conferia sentido à existência da humanidade europeia e de seus herdeiros; para Strauss, é a filosofia política clássica, igualmente enraizada na Grécia antiga, que orientava o modo de vida ocidental e sua ordenação valorativa do mundo.

A esse respeito, cabe uma breve digressão: a percepção de que havia uma crise no início do século XX não constitui, em si, uma novidade. Segundo Husserl (1965, p. 191), diversas respostas emergiram diante desse diagnóstico, mas, em sua avaliação, muitas delas foram marcadas por certa ingenuidade filosófica, sobretudo por ignorarem a distinção fundamental entre natureza e espírito. Para Husserl, o ser humano, enquanto portador de espírito — isto é, enquanto sujeito de sentido —, não pode ser reduzido aos termos objetivos e mensuráveis pró-

prios das ciências naturais (Husserl, 1965, p. 154). Nesse sentido, ele nos adverte para o caráter problemático da tentativa de fundar as ciências do espírito a partir do modelo das ciências naturais, assim “considerar a natureza circundante como, em si mesma, alheia ao espírito e, consequentemente, desejar fundamentar as ciências humanas nas ciências naturais, pretendendo assim tornar as primeiras exatas, é um contrassenso” (Husserl, 1965, p. 155). Com isso, torna-se evidente que a crítica de Husserl se dirige frontalmente à pretensão das ciências sociais e da psicologia psicofísica de reivindicarem, sob o influxo do positivismo dominante, o estatuto epistemológico das ciências naturais — desconsiderando, assim, a especificidade do fenômeno humano enquanto portador de sentido.

Além disso, mesmo que as ciências naturais alcancem a exatidão desejada e se apresentem como ciências em si autoexplicáveis, elas ainda assim são um fruto da atividade humana, em alguma medida estão cativas em relação às ciências do espírito. Explicitado isso, para retornar ao nosso tema principal considero importante destacar que tanto Husserl quanto Strauss, partem do pressuposto de que o cientista é, acima de tudo, um ser humano, obrigado a enfrentar os problemas da existência, sejam eles problemas comuns ou científicos. Nesse sentido, Husserl enfatiza que são as ciências do espírito que pensam essas questões (1970, p. 203-204), para Strauss, é a filosofia política, para ambos, esse é o limite das ciências objetivas.

Essa constatação conduz Husserl a entender que a origem da crise está no momento quando os cientistas do espírito se deixaram “ofuscar pelo naturalismo”. A perda do sentido espiritual que ocorre com as ciências do espírito conduz à perda de conexão do humano com aquilo que ele mesmo é. Essa perda influenciou diretamente as sociedades orientadas pelo modo de vida científico-filosófico (Husserl, 1965, p. 156). Nesse aspecto, Strauss está em comum acordo com Husserl, há uma mudança decisiva na forma da ciência se autocompreender, e isso gerou, segundo Strauss, uma crise axiológica que possui impacto direto na mentalidade moderna (1989b, p. 81). Em outras palavras, com a predominância do positivismo lógico e o desprezo pelo senso comum, se tornou uma postura a-científica pensar sobre bem e mal, melhor e pior, justo e injusto. Isso se traduziu em um evento intelectual de consequências práticas sem precedentes.

Para Husserl, a ciência moderna, ao adotar uma abordagem objetivista e reducionista, desvinculou-se das questões fundamentais que dizem respeito à experiência humana e ao sentido da vida. A ciência, ao se concentrar exclusivamente no estudo do mundo natural e das leis universais, negligencia o papel do sujeito humano e a compreensão da experiência vivida, que são centrais para a filosofia. Meu ponto aqui é que, mesmo Husserl não sendo um filósofo político e, intencionalmente, não tendo desenvolvido uma reflexão neste campo, seu *insight* possui aspectos críticos muito interessantes que auxiliam pensar nessa direção. Pois essa crise da ciência, segundo Husserl, afeta a humanidade europeia de maneira mais ampla, não se limitando ao continente europeu, mas abrangendo todas as sociedades influenciadas pelo modo de vida científico. Seu argumento parte da constatação de que ao focar apenas nos aspectos quantitativos e objetivos da realidade, a ciência moderna deixou de questionar os aspectos existenciais, como o sentido da vida, a ética e o valor humano. Em vez disso, ela promove uma visão mecanicista do mundo, onde o ser humano é reduzido a um simples objeto entre outros objetos, desprovido de seu caráter subjetivo e transcendental.

Ainda nesse mesmo sentido, Strauss parece direcionar essa preocupação de Husserl para o âmbito da filosofia política. Ele explica que essa mudança de compreensão em relação à natureza efetuada por essa nova ciência natural que se consolida na modernidade modifica o próprio entendimento de ciência e da natureza. Assim, a ciência não serve mais à humanidade, mas se reduz à técnica. Compreendida dessa maneira, a natureza não é mais vista como a

norma, mas sim um mero material à mercê da vontade humana. Por fim, a razão humana passa a ser vista como algo superior à natureza (Husserl, 1989b, p. 88) e a ciência como mero instrumento para o avanço técnico.

Deste modo, tanto para Husserl quanto para Strauss, foi a crença no racionalismo que conduziu à crise. Contudo, para Strauss, essa mudança na visão da ciência trouxe implicações decisivas também para a filosofia política. O obscurecimento da preocupação com a virtude humana, combinado com a ascensão da ciência moderna, deu origem a uma nova convicção: a crença de que todos os problemas humanos poderiam ser solucionados pelos avanços técnicos derivados do racionalismo lógico-matemático. Nesse contexto, o campo político tornou-se um terreno fértil para a aplicação dos métodos objetivistas das ciências naturais, o que culminou na rejeição completa da filosofia política clássica.

4 A filosofia como ciência do infinito e o direito natural clássico

A leitura da primeira parte do *Die Krisis* parece ter aberto um novo horizonte interpretativo para Strauss, embora ele tenha tido contato direto com Husserl ainda bastante jovem na Alemanha; é apenas com a leitura de seus últimos textos que se torna claro que ambos estão lidando com os mesmos problemas. A crítica de Husserl (1979) aponta para o fato de que as ciências positivas se tornaram cegas pela crença no progresso técnico, e assim, “se tornaram indiferentes às questões que são decisivas para uma humanidade genuína”. Isso resultou no que o próprio Husserl veio a chamar de “ciências dos fatos”, capazes de produzir apenas “meros homens de fatos” (Husserl, 1979, p. 5). Sobre essa ciência meramente factual, Husserl afirma:

Em nossa necessidade vital — assim nos dizem — essa ciência nada tem a nos dizer. Ela exclui, por princípio, precisamente as questões que, para o homem entregue, em nossos tempos infelizes, às mais portentosas convulsões, tornam-se as mais urgentes: as questões sobre o sentido ou o não sentido da totalidade desta existência humana (Husserl, 1979, p. 6).

Depois de Husserl, ninguém reivindicou mais a importância dos “problemas permanentes” quanto Strauss, além disso, a proposta de Husserl desenvolvida em forma de pergunta, aponta para a uma necessidade humanitária de um estudo (reflexão) universal a partir de uma intenção racional (Husserl, 1979, p. 6). Nesse sentido, o direito natural clássico proposto por Strauss parece ser a resposta à pergunta de Husserl. Visto que o direito natural clássico se mostra enquanto uma atitude compreensiva da vida subjetiva das sociedades que pretende superar a relatividade dos valores e dos códigos éticos ou das convenções (*nomos*). Esse tipo de direito natural torna possível uma reflexão sobre o que é bom e justo por natureza, com base na razão que extrapola tempo e lugar.

A constatação de que Aristóteles foi capaz de perceber a injustiça da escravidão (Cf. *Política*, livro I, 1253b, 19-24), mesmo inserido numa cidade onde essa prática era legitimada por todos os cidadãos enquanto algo bom e necessário, mostra que o direito natural clássico é a possibilidade de se pensar a justiça para além de qualquer moralidade ancestral, seja ela divina ou contratual. Esse tipo de racionalidade está baseado na natureza, portanto, só pode ser descoberta por meio da razão. Nesse sentido, vale dizer que o termo “universal” aqui não deve ser confundido com “universalismo”. Tanto Husserl quanto Strauss, estavam conscientes de que os valores são totalmente variáveis de um lugar para outro, de um tempo para outro. A ideia de uma ciência universal pensada por Husserl assim como um direito natural que busca o uni-

versal deve ser compreendido enquanto um tipo de ciência ou conhecimento que mesmo dentro de uma atmosfera de valores e costumes enraizados consiga refletir acerca do que é realmente justo e humanamente necessário, portanto, bom para qualquer povo em qualquer tempo e lugar.

Em outras palavras, o direito natural clássico, tal como proposto por Strauss, configura-se como uma busca ética que transcende qualquer moralidade condicionada pelo tempo ou pelo espaço. Trata-se de uma investigação sobre o que é certo e justo, válida no passado, no presente e no futuro, independentemente do contexto histórico ou cultural; seja na Grécia, na China ou na Índia Antiga, seja no mundo globalizado atual, na Idade Média ou em qualquer sociedade que ainda venha a surgir. Essa perspectiva aponta para a necessidade de valores que possam ser compartilhados por toda a humanidade, acima das particularidades históricas e culturais.

Nesse sentido, tanto Husserl quanto Strauss parecem buscar uma forma de racionalidade capaz de extrair, a partir da subjetividade dos valores contingentes ligados a “visões de mundo” mutáveis e efêmeras, elementos que possam ser reconhecidos como fundamentais por toda a humanidade. Trata-se de identificar valores que não sejam válidos apenas para uma tribo, um povo, uma nação ou um país, presos à temporalidade do presente, mas que se revelem necessários a qualquer sociedade, em qualquer época, respeitando as peculiaridades de cada contexto. Para tanto, segundo Husserl, é necessária uma ciência dos problemas que se ocupe “das questões vagamente denominadas ‘últimas e supremas’” (1970, p. 9). Visto que “o positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia”, e a ciência contemporânea é integralmente positivista, Husserl enxerga nos antigos um tipo de filosofia “como unificada na unidade indivisível de todo o ser, implicava uma ordem significativa do ser e, conseqüentemente, dos problemas do ser” (Husserl, 1970, p. 9).

Assim, é possível perceber que, para Husserl (1970, p. 276), a filosofia é “ciência do universo, da unidade abrangente de tudo o que é”. Essa visão é partilhada por Strauss quando afirma que a busca de articulação do todo ou da totalidade por meio da compreensão das partes, torna possível a investigação das coisas humanas (Strauss, 1971, p. 122-123). Ambos também concordam que o modo de ser e viver da Europa e dos povos “herdeiros” dessa cultura (o Ocidente ou qualquer sociedade constitucional que desfrute de ciência e liberdade) está assentado na ciência e na filosofia. O ponto central desses autores, é que se essa ciência e filosofia é desacreditada, é a própria humanidade que entra em crise. Como explica Husserl (1970, p. 277), o que os seres humanos produzem na sua finitude enquanto seres temporais (cultura) produz o infinito (conhecimento). Para Strauss, a filosofia em sentido autêntico é a busca de todas as respostas sobre o ser, consciente de que essas respostas não são possíveis, mas é esse modo de vida baseado no *eros* inquieto do *bios theoretikos* sustentado na aceitação de que o filósofo “sabe que não sabe”, isto é, essa condição de estranhamento com o mundo que tornou possível todas as ciências (Strauss, 1988, p. 11), capazes de construir um mundo humano por meio da técnica.

Sendo assim, a filosofia busca conhecer o infinito, isso justifica o retorno de Husserl e Strauss aos antigos. De fato, foi nessa experiência finita de contato com o mundo da vida que se fundou o infinito enquanto um modo de vida cultivado até os dias de hoje, o modo de vida científico filosófico (Strauss, 1988, p. 69). Essa é a prova que a atitude investigativa do filósofo que é finito na sua experiência temporal busca o infinito, e pode assim se tornar atemporal, por meio da propagação de suas descobertas intelectuais. Nesse sentido, ao explicar como surge o filósofo na sua busca do que é infinito para além de tempo e lugar (finito) a leitura de Husserl coincide diretamente com o que Strauss compreende como o direito natural clássico, enquanto

um tipo de conhecimento que parte da distinção radical entre natureza (*Physis*) e convenção (*Nomos*). Vejamos a descrição de Husserl sobre a atitude filosófica:

Nessa atitude, o homem vê, antes de tudo, a multiplicidade das nações — a sua própria e as demais —, cada uma com seu mundo circundante próprio, válido para ela e tomado como evidente, com suas tradições, seus deuses, seus demônios e seus poderes míticos, simplesmente como o mundo efetivo. A partir desse contraste surpreendente, surge a distinção entre representação de mundo e mundo efetivo, e emerge a nova questão da verdade: não a verdade cotidiana vinculada à tradição, mas uma verdade idêntica, válida para todos aqueles que já não estão cegados pelas tradições, uma verdade-em-si (Husserl, 1970, p. 286).

O que é possível perceber é que, o que Husserl chama de finito (temporal), é o que Strauss chama de convenção (1971, p. 10-11), isto é, o que está na ordem do temporal, que muda de um lugar para outro, a moralidade e os códigos éticos totalmente efêmeros e relativos. O que Husserl chama de infinito é para Strauss o direito natural, que possui um sentido político e moral radicalmente oposto à convenção, do qual deve operar enquanto uma verdade em si (mentira nobre) produtora de sentido para a vida humana (Strauss, 1971, p. 11-12). Um tipo de sabedoria baseada na natureza que supera toda relatividade dos valores tradicionais, que embora seja fruto de um tipo de investigação de caráter *zetético*, do qual nunca pode ser respondida, é a sua busca que garante a crença no ideal. Em outras palavras, é o fato de não sabermos nada sobre o bem em si mesmo, que alimenta a crença em se buscar esse bem.

Dito isto, se para Husserl “o finito” é aquilo que marca nossa experiência temporal e local do mundo da vida, caracterizada pela grande relatividade das opiniões, para Strauss, isso é percebido por meio das convenções, que variam de lugar para lugar, de tempo para tempo, enquanto valores e verdades que se baseiam unicamente nos preconceitos do senso comum. Porém, a questão é que isso também acontece no campo das ciências e da filosofia, visto que “toda doutrina, por mais que pareça definitiva, será mais cedo ou mais tarde substituída por outra doutrina” (Strauss, 1971, p. 22). Assim, é possível dizer que “o infinito” de Husserl possui o mesmo significado da ideia de “direito natural” que Strauss tenta resgatar dos antigos, enquanto um tipo de conhecimento que possa superar a relatividade radical das visões de mundo (as cavernas).

Com base nisso, considerando que para Strauss, Sócrates, por meio de sua dialética, foi quem deu origem à filosofia política e, conseqüentemente, ao direito natural, pode-se afirmar que a chave para essa realização reside em seu “retorno ao ‘mundo do senso comum’”. Desse modo, através de seu questionamento radical, Sócrates buscou compreender o que é bom e justo por natureza, transcendendo as limitações das convenções efêmeras ligadas ao tempo e ao lugar. Nesse esforço em direção ao “infinito” ou, aquilo que é sempre, ele estabeleceu os fundamentos do direito natural clássico. Acerca disso, Strauss explica que:

Aquilo para o qual a pergunta “O que é?” aponta é o *eidos* de uma coisa, a forma ou molde ou caráter ou “ideia” de uma coisa. Não é por acaso que o termo *eidos* significa principalmente aquilo que é visível a todos sem nenhum esforço particular ou o que se poderia chamar de “superfície” das coisas. Sócrates partiu não do que é primeiro em si ou primeiro por natureza, mas do que é primeiro para nós, do que primeiro nos salta à vista, dos fenômenos (1971, p. 123-124).

Essa busca pelo infinito que Strauss enxerga na atitude de Sócrates, de se voltar aos fenômenos mesmos, é totalmente compatível com a proposta de Husserl em sua crítica aos mo-

dismos intelectualistas da modernidade. Tendências essas as quais o idealismo alemão faz parte, pela sua promessa em responder a todas as questões (Husserl, 1970, p. 287). Ao se colocar desta maneira, isto é, o pensamento moderno, ao se colocar na condição de responder a tudo, abandonou o sentido mais radical e subversivo que orienta a vida filosófica genuína, a pergunta sobre “o que é”, a partir daquilo que se apresenta diante de nossos olhos. Isso tornou a filosofia um tipo de conhecimento do fato histórico, preso à época e lugar, comprometido com “as verdades” de cada tempo.

Desse modo, a busca por uma ciência ou um saber universal que transcenda as diferenças entre os povos e suas visões de mundo, permitindo que cada cultura, com a peculiaridade de seus costumes e crenças (códigos morais), reconheça o que é verdadeiramente fundamental para a vida, torna-se inviável ou mesmo impossível (1970, p. 186). A nossa hipótese é a de que essa sabedoria universal reivindicada por Husserl dialoga diretamente com a proposta de resgate do direito natural de Strauss, como é possível perceber no ensaio *Social Science and Humanism*, quando Strauss afirma que:

A ciência social, enquanto estudo das coisas humanas, não pode fundamentar-se na ciência moderna, embora possa utilizar prudentemente, de modo estritamente subordinado, tanto os métodos quanto os resultados da ciência moderna. A ciência social deve, antes, ser compreendida como uma contribuição para a verdadeira ciência universal, na qual a ciência moderna terá eventualmente de ser integrada (1989, p. 8).

Nesse ensaio, Strauss foi diretamente influenciado por Alfred Schutz, um discípulo de Husserl precursor da sociologia fenomenológica. Além disso, o termo “ciência universal” que é usado por Strauss é o mesmo usado por Husserl, o que indica também que a proposta de Strauss está de acordo com o seu *insight* fundamental, de tornar novamente a filosofia uma tarefa infinita, livre da ingenuidade da ciência natural marcada pelo positivismo (Husserl, 1970, p. 286).

Para Husserl, a crise da humanidade europeia é a crise das ciências, no sentido de que as ciências em sua busca pela objetividade abandonaram o mundo da vida. Assim, “o cientista não se torna um objeto de investigação” (Husserl, 1970, p. 295). De fato, essa conclusão sobre a crise parece influenciar diretamente a leitura de Strauss, para ele, a ciência social contemporânea enquanto resultado da filosofia política moderna (historicista) e da ciência natural (positivista) se tornou um tipo de conhecimento demasiado teórico, incapaz de pensar os indivíduos e a sociedade de maneira efetiva. Uma das consequências práticas disso é justamente uma crise de sentido no seio mesmo das sociedades contemporâneas. Crise que pode ser traduzida de maneira mais simples pela ausência de direção da vida dos indivíduos e do vazio deixado pelo niilismo vulgarizado (Strauss, 1989b, p. 89).

Em resumo, é possível perceber uma semelhança profunda nas conclusões de Husserl e Strauss, algo que, à primeira vista, pode não ser tão evidente. O direito natural clássico, conforme recuperado por Strauss, pode ser interpretado como uma resposta convergente — embora de natureza distinta — à inquietação ética fundamental que também motiva Husserl: a busca por uma normatividade que transcenda o relativismo moderno. Enquanto Husserl projeta uma ciência ética universal fundada na apreensão eidética das essências e na formalidade da razão prática, Strauss recorre à tradição clássica do direito natural como via de acesso a uma normatividade objetiva inscrita na natureza humana. Trata-se, portanto, de projetos distintos em fundamento e método, mas solidários quanto ao diagnóstico da crise e à exigência de superação do historicismo e cientificismo.

De fato, em um olhar de sobrevoos, ambos parecem abordar temas distintos de maneira diferente. No entanto, quando observamos mais de perto, fica claro que, por um lado, para Husserl, a crise das ciências, enquanto força espiritual capaz de conferir sentido aos povos por meio de um modo de vida baseado na expansão contínua do conhecimento e da civilização, resulta na crise da ideia de civilização e, conseqüentemente, na crise da ideia de humanidade. Por outro lado, para Strauss, a crise e obsolescência da filosofia política, enquanto ciência orientadora e geradora de valores essenciais para a vida em sociedade, provoca a perda total de direção para os indivíduos. Afinal, se a ciência busca constantemente a expansão do conhecimento e a melhoria da vida humana por meio da técnica, a filosofia política visa determinar o melhor regime, ou seja, a melhor sociedade e a melhor forma de viver. Isso nos leva a concluir que, tanto Husserl quanto Strauss, apontam para a crise de duas formas de compreensão do mundo, culminando na crise da filosofia (Strauss, 1971, p. 34).

Portanto, é possível dizer que, para ambos os autores, é a crise das ciências, isto é, é a crise do espírito, ou a crise daquilo que é produzido pelo espírito humano que causa uma crise na vida das sociedades. Pois ciência e filosofia deveriam caminhar juntas, no sentido de que a ciência é capaz de progresso técnico e a filosofia progresso espiritual. O que esses autores parecem ver enquanto um fenômeno totalmente problemático, é quando a ciência na modernidade sobrepujou a filosofia. De fato, tanto para Husserl quanto para Strauss, há uma conexão direta entre o modo de vida científico filosófico e o modo de vida comum, enquanto subprodutos de um único fenômeno que é a existência.

Conclusão

O que tentamos demonstrar aqui, é que esse encontro relativamente silencioso entre Husserl e Strauss pode ser explicado a partir da comparação entre a ideia de infinito presente no chamado à renovação de Husserl e a ideia de direito natural clássico presente no convite de Strauss para retornar à racionalidade clássica.

Para Husserl, as comunidades humanas são formadas por espíritos singulares orientados pela pluralidade de interesses egoístas (2014, p. 56). No entanto, a função da investigação científica é canalizar essas forças singulares, temporais e evidentemente finitas que envolvem a ética, as políticas nacionais e a normatividade, para produção do que é infinito (Husserl, 2014, p. 59). Assim, Husserl lança o desafio de um desenvolvimento progressivo de uma “forma normativa doadora de valor” (Husserl, 2014, p. 60). O que em Strauss é a compreensão do direito natural clássico, um direito que transcende tempo e lugar, fruto do entendimento humano da natureza, ou da ordem natural das coisas, por meio da compreensão antiga de progresso. Está no centro da questão tanto para Husserl quanto para Strauss, uma crítica à ideia de progresso moderno e a retomada (pelo menos no nível da crença) de uma compreensão antiga de progresso, enquanto uma forma de crescimento de “uma inteligência cada vez mais superiores” (Husserl, 2014, p. 61).

Como é possível perceber, em Husserl achamos uma compreensão da ideia de progresso da qual ele reivindica a necessidade de sua retomada. Esse tipo de progresso reivindicado por Husserl é o ideal de progresso antigo. Por meio dessa retomada, Husserl propõe a criação de “uma ciência ética formal” pela via da ciência universal que é a filosofia. Sobre isso, ele afirma ainda que a unidade dessa ética foi mostrada pelas filosofias antigas “formadas como atividades originalmente criadoras” (Husserl, 2014, p. 64). As diferenças entre a ideia de progresso antiga e a ideia de progresso moderna aparecem também como um problema central na crítica de Strauss da modernidade. Sobre essa temática, corroboramos com a recente

interpretação de Timothy Burns, de que o problema do progresso moderno é o principal ponto de inflexão no pensamento de Strauss para compreensão da querela entre os antigos e o modernos (Burns, 2021, p. 3).

Nesse sentido, Strauss está de acordo com a visão de Husserl de que os avanços tecnológicos que afastam os indivíduos e as sociedades do que é humanamente importante não são avanços humanos, mas apenas progresso técnico, e progresso técnico desumaniza. Com isso, Strauss tenta mostrar que a visão dos antigos era exatamente essa, que a querela entre os antigos e modernos se dá, em considerável sentido, pelo contraste das concepções antiga e moderna de progresso. Em *On Tyranny* (2000, p. 178), Strauss explica que as tiranias modernas só são possíveis por causa do poder ilimitado da tecnologia resultante da “conquista da natureza” possibilitada unicamente pelos grandes avanços da ciência e tecnologia. De fato, a concepção antiga de que um progresso ilimitado que promovesse o controle total da natureza, livre de preocupação moral ou política geraria desastres é, na visão de Strauss, a “profecia” antiga mais acertada de todas (1988, p. 37).

Ainda nesse mesmo sentido, vale dizer que Strauss enxerga nos grandes avanços tecnológicos desprovidos de qualquer preocupação moral e política muito mais a possibilidade da “tirania perpétua” do que a fundação de uma era de liberdade e paz universal (Strauss, 1971, p. 23-24). Sendo assim, parece que tanto para Husserl quanto para Strauss, foi a subversão do sentido da ideia de progresso que teria conduzido a humanidade europeia e o mundo influenciado por ela à crise. Além disso, vale também notar que essa crise acontece justamente no lugar onde a moderna ideia de progresso foi mais cultivada, o Ocidente.

Para finalizar, recorreremos ao ensaio *Progress or Return?*, onde Strauss enfatiza não apenas o contraste entre progresso antigo e moderno, mas mostra que a própria ideia moderna de progresso é que entra em crise. Sobre isso, ele explica que “a crise contemporânea da civilização ocidental se identifica com o ponto mais alto da crise da ideia de progresso no sentido pleno e enfático do termo” (Strauss, 1989, p. 263). De fato, a constatação da crise da ideia de progresso se mostra quando o ideal de progresso moderno coloca lado a lado progresso intelectual e progresso social, enquanto coisas interdependentes. Mas a crença de que esses dois tipos de progresso andam lado a lado desmorona com os acontecimentos funestos do século XX.

Visto que um nível de destruição sem precedentes foi provocado pelo uso de novas máquinas, possibilitado pela engenharia bélica, eventos como o lançamento das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki, juntamente com o Holocausto, revelam o custo humano e moral do “progresso técnico” da humanidade. Este episódio talvez represente o maior e mais eficaz fruto do avanço técnico na história recente. Além disso, as ideologias que conduziram nações inteiras em marchas cegas rumo ao abismo, movidas por um ideário alimentado pelo “progresso”, culminaram em atrocidades que marcaram o século XX.

Para além disso, a ameaça nuclear, que persiste até os dias de hoje, é um lembrete constante do potencial destrutivo da tecnologia, representando um risco global que paira sobre a humanidade. Em outras palavras, a barbárie do século XX, incluindo a ameaça de aniquilação nuclear, é, para Strauss, a prova concreta da crise da ideia moderna de progresso, que, em nome da razão e do avanço técnico, se revelou incapaz de garantir a dignidade humana e de evitar catástrofes humanitárias (Strauss, 1989, p. 266). Assim, a constatação de que o progresso moderno conduziu o mundo a um processo de desumanização das ciências como aponta Husserl, e ao empoderamento das tiranias modernas como assinala Strauss, é o que anima o espírito da crítica da modernidade e a proposta do retorno ou, de recomeço desses autores.

Referências

- ALTINI, C. *Philosophy as Stranger Wisdom*. A Leo Strauss Intellectual Biography. New York: State University of New York Press, 2022.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BERNSTEIN, J. A. Seeing through Law: Phenomenological Thought in Soloveitchik and Strauss. In: BERNSTEIN, J. A.; SCHIFF, J. L. (Eds.). *Leo Strauss and contemporary thought: reading Strauss outside the lines*. New York: SUNY Press, 2021. p. 51-74.
- BURNS, T. *Leo Strauss on modern democracy, technology, and liberal education*. Albany: State University of New York Press, 2021.
- CHACÓN, R. Strauss and Husserl. *Idealistic Studies*, n. 28, p. 2-16, 2015.
- CICCARELLI, P. *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: filosofia prática e fenomenologia*. Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- COLEN, J. Heterogeneidade noética e as coisas políticas. *Revista InterAção*, edição especial Leo Strauss, v. 15, n. 4, p. 1-23, 2024.
- COLEN, J.; MINKOV, S. *Toward natural right and history lectures and essays by Leo Strauss, 1937–1946*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HUSSERL, E. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*. Dordrecht: Springer, 2019.
- HUSSERL, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Trad. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*. Trad. J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.
- HUSSERL, E. Philosophy and the Crisis of European Man. In: HUSSERL, E. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trad. Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965. p. 149-192.
- HUSSERL, E. Philosophy as Rigorous Science. In: HUSSERL, E. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trad. Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965. p. 71-147.
- HUSSERL, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- HUSSERL, E. *The Idea of Phenomenology*. Trad. Lee Hardy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- PELLUCHON, C. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. New York: SUNY Press, 2014. p. 211-260.
- ROBERTSON, N. *Leo Strauss: an introduction*. Polity Press, 2021.

STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*. Band 3. Stuttgart: J. B. Metzler, 2001.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (original publicado em 1953).

STRAUSS, L. *On Tyranny*. Revised and expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

STRAUSS, L. Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. In: STRAUSS, L.; PANGLE, L. (Orgs.). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 227-270.

STRAUSS, L. Relativism. In: STRAUSS, L.; PANGLE, L. (Orgs.). *Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 13-26.

STRAUSS, L. Social Science and Humanism. In: STRAUSS, L.; PANGLE, L. (Orgs.). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 3-12.

STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (original publicado em 1964).

STRAUSS, L. The Three Waves of Modernity. In: STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989b. p. 81-98.

STRAUSS, L. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, L.; PANGLE, T. (Ed.). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

Sobre os autores

Elvis de Oliveira Mendes

Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (RJ) e em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (MG), com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É membro do grupo de pesquisa Fenomenologia e Subjetividade: Humanidades, Filosofia e Psicologia, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Atualmente atua como Professor do Departamento de Filosofia da Universidade estadual do Rio Grande do Norte e realiza pesquisa como professor pesquisador em estágio pós-doutoral no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Desenvolve pesquisas com foco nas áreas de Teoria Política, História da Filosofia, História das Ideias Políticas, Fenomenologia, Ontologia e Filosofia Política antiga e contemporânea.

Tommy Akira Goto

Professor Associado I da Graduação, docente permanente da Pós-Graduação em Psicologia e da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Doutor em Psicologia como Profissão e Ciência pela PUC-Campinas (2007), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2002) e Graduado em

Psicologia pela Universidade São Marcos (1998). Membro do GT de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF); Coordenador membro do grupo Brasil do Circulo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN) e Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos SIEH. Tem experiência profissional e docente na Psicologia e Filosofia, Epistemologia, Fenomenologia e Ciências Cognitivas, Psicologia e Educação, Psicologia Fenomenológica de Edmund Husserl e Edith Stein. Além disso tem atuado e pesquisado as seguintes áreas: Filosofia, Antropologia Filosófica, Experiência religiosa, Fenomenologia da Religião, Fenomenologia e Saúde e Psicologia Fenomenológica.

Recebido em: 12/05/2026

Received in: 05/12/2026

Aprovado em: 31/05/2026

Approved in: 05/31/2026