

ARTIGOS

Elvis de Oliveira Mendes¹

Leo Strauss e o chamado de Husserl à “filosofia como ciência rigorosa”

Leo Strauss and Husserl's call for
“philosophy as a rigorous science”

RESUMO:

Em 1922, Leo Strauss frequentou os cursos de Edmund Husserl sobre teoria do conhecimento, ministrados na Universidade de Freiburg, acontecimento decisivo para que o jovem Strauss abandonasse o neokantianismo predominante no ambiente intelectual desse período na Alemanha. Essa experiência é relatada por Strauss em seu ensaio de maturidade publicado em 1971, o que mostra que aquele contato com Husserl marcou profundamente sua forma de pensar os problemas da contemporaneidade. Neste artigo, pretendo mostrar que é possível perceber que a influência de Husserl sobre Strauss extrapola a escrita desse pequeno ensaio. tentarei argumentar que o impacto da primeira escola da fenomenologia alemã sobre o pensamento de Leo Strauss se revela tanto na sua crítica ao positivismo e ao historicismo, quanto na sua proposta de recuperação da filosofia política. Para tanto, será analisado pontos de confluência dos escritos de Strauss sobre o tema com o ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911 de Husserl, no objetivo de mostrar que há na abordagem de Strauss da filosofia política uma influência direta da fenomenologia Husserl.

Palavras-chave: Leo Strauss; Edmund Husserl; Filosofia; Ciência rigorosa

ABSTRACT:

In 1922, Leo Strauss attended Edmund Husserl's lectures on the theory of knowledge, held at the University of Freiburg. This event was decisive for the young Strauss to abandon the Neo-Kantianism prevalent in the intellectual environment of Germany at that time. Strauss recounts this experience in a mature essay published in 1971, demonstrating that his contact with Husserl profoundly influenced his approach to contemporary issues. In this paper, I intend to show that Husserl's influence on Strauss extends beyond the writing of that small essay. I will attempt to argue that the impact of the first school of German phenomenology on Leo Strauss's thought is revealed not only in his critique of positivism and historicism, but also in his proposal to recover political philosophy. To this end, I will analyze points of convergence between Strauss's writings on the subject and Husserl's 1911 essay *Philosophie als strenge Wissenschaft*, aiming to show that Strauss's approach to political philosophy carries a direct influence from Husserl's phenomenology.

Keywords: Leo Strauss; Edmund Husserl; Philosophy; Rigorous science

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil; Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG.

elvis.oliver@live.com,  <https://orcid.org/0000-0003-1303-1319>

INTRODUÇÃO

Neste artigo, tentarei mostrar de que maneira o chamado de Husserl à construção de uma “filosofia como ciência rigorosa” parece ter exercido um impacto decisivo no pensamento de Leo Strauss. De fato, a leitura do ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft* de 1911, sua relação pessoal com o professor Husserl nos seminários de 1922 em Freiburg¹, e seu frequente interesse nas publicações dos textos de Husserl em revistas de filosofia na Europa, indicam que a fenomenologia de Husserl esteve constantemente presente na forma que Strauss aborda a filosofia, sobretudo, na sua leitura da filosofia política e sua postura crítica frente aos desdobramentos da modernidade filosófica e política².

Ora, embora Strauss não tenha publicado nenhuma obra dedicada a uma análise acurada do pensamento de Husserl³, é na intimidade de cartas trocadas com colegas que é possível provar a presença marcante do *insight* fundamental de Husserl em suas abordagens. A carta de 9 de maio de 1943 endereçada a Eric Voegelin, nos remete ao acesso de Strauss à primeira parte do *Die Krisis* de Husserl, ela indica que Strauss ficou realmente impressionado com o escrito ao afirmar: “não conheço nada na literatura do nosso século que seja comparável a essa análise em rigor, em profundidade e em escopo” (VOEGELIN; STRAUSS, 2017, p. 45). Em

outra carta datada de 11 de outubro do mesmo ano, Strauss novamente argumenta: “o ponto decisivo em Husserl é a crítica da ciência moderna à luz da verdadeira ciência, isto é, a (ciência) platônico-aristotélica”. Quase duas décadas mais tarde, em carta de 18 de julho 1958, Strauss afirma que lhe agrada bastante a proposta de Schutz de uma “sociologia de perspectiva fenomenológica”, e que vai considerar essa leitura nos próximos estudos sobre Husserl, finalmente ele diz, “estamos em total acordo quanto à necessidade da fenomenologia da gênese da ciência social”⁴. Esses materiais são interessantes para comprovar a relação direta de Strauss com os textos de Husserl, nelas encontramos afirmações que justificam a suspeita de que o convite de Strauss para vermos as coisas tais como elas são (STRAUSS, 1988, p. 84), não é fruto de um mero realismo político, mas sim de uma postura fenomenológica. Tema já avançado por vários intérpretes de Strauss, como nas pesquisas desenvolvidas por Pierpaolo Ciccarelli (2018), Rodrigo Chacon (2015), Corine Peluchon (2014) e Neil Robertson (2021), trabalhos que seguem a mesma intuição, de que Strauss possui influência direta da primeira escola da fenomenologia alemã, e que sua crítica à filosofia política moderna e à própria ciência política e social contemporânea são frutos dessa influência.

Constatada a presença de Husserl em momentos específicos da trajetória intelectual de

Strauss, recorrerei nesta investigação à análise de alguns pontos de concordância entre ambos na crítica ao historicismo e ao positivismo. O objetivo é destacar aspectos centrais de suas críticas à filosofia e à ciência modernas, tema chave para compreender o pensamento desses filósofos. Com isso, pretendo mostrar que Strauss segue o “caminho” de Husserl e tenta preencher uma lacuna deixada pelo filósofo matemático. Dessa forma, argumentarei que faz sentido afirmar que Strauss deu continuidade ao *insight* de Husserl, porém no campo da filosofia política, dada a crise ou quase extinção da metafísica e da ontologia na contemporaneidade.

Para tanto, essa análise está dividida em três partes, na primeira, analisarei os ensaios de Husserl que compõem a obra supramencionada, onde o filósofo propõe o desenvolvimento de uma ciência filosófica alicerçada em bases diferentes das propostas modernas, isto é, que não sejam provenientes das ciências da natureza (positivismo). Sinalizo já a partir daqui que darei mais ênfase a alguns aspectos da crítica de Husserl que dialogam com o que Strauss diz em *Direito Natural e História*, a fim de situar o leitor nesse debate inicial. Na segunda parte, o tema central será a influência da crítica de Husserl sobre a visão de Strauss acerca o historicismo, tentarei lançar a hipótese de que o ataque de Strauss contra o historicismo se opõe aos desdobramentos do pensamen-

to de Heidegger, sobretudo, porque toma partido em favor da crítica de Husserl. Na última parte, analisarei como a *epoché* fenomenológica lançada por Husserl pode servir como um *insight* fundamental para a crítica de Strauss, visto que sua proposta de “retorno às coisas mesmas” pretende, entre outras coisas, colocar em xeque as verdades intocáveis do pensamento moderno, que culminam na crença no progresso e na crise da filosofia enquanto uma ciência do espírito.

A CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL E A REORIENTAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA DE STRAUSS

O naturalismo e o historicismo são compreendidos por Husserl como os elementos principais para a consolidação daquilo que veio a chamar de “relativismo cético” (*Skeptischen Relativismus*), esses são os temas de seu ensaio intitulado, *Filosofia como ciência de rigor*. Coincidentemente ou não, Strauss dedica parte considerável de suas palestras proferidas entre o final da década de 1940 e início 1950 à crítica ao historicismo e ao positivismo. Parte dessas palestras compõe sua obra mais conhecida, o *Natural Right and History*, publicado em 1953. No entanto, esses textos possuem suas especificidades, pois enquanto para Husserl é a busca de uma filosofia enquanto ciência rigorosa

que norteia o modo de vida ocidental, colocado em xeque pelo relativismo trazido pelo historicismo; para Strauss, é a possibilidade de julgar qual o melhor regime, qual a boa sociedade e qual o modo de vida melhor e mais feliz, que se perde com a ascensão do relativismo historicista, enquanto verdade final da história. Assim, para Husserl, é a perda da fé na ciência que compromete o avanço espiritual e progressivo da humanidade ocidental, ao passo que, para Strauss, é a perda da crença de que é possível se julgar o que é certo e errado por natureza para além de qualquer moralidade ou convenção, que coloca o ideal de civilização em risco frente ao fenômeno do niilismo. Ambos os autores, por caminhos diferentes, veem no positivismo da ciência natural e no relativismo resultante do historicismo uma profunda crise de sentido.

Apresentado isto, vale observar que, de acordo com a interpretação já consagrada ao pensamento de Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, é o texto onde ele inicia sua empreitada para contextualizar a fenomenologia e apontar os problemas da filosofia enquanto um tipo de conhecimento que, durante toda sua história desde os gregos, pretendeu ser uma ciência rigorosa. A posição de Husserl aponta para o desenvolvimento de um método estritamente filosófico de investigação que não se acomode aos ditames do naturalismo (positivismo / psicologismo) e nem se torne mera ideologia, ciência de fatos ou historicismo,

acomodada às visões de mundo marcadas pelos valores e verdades de cada tempo e lugar.

Embora as críticas de Husserl neste texto sejam duras, não significou dizer que a filosofia, diante da superioridade das ciências naturais, precise ser equivalente a elas ou até superá-las, não se trata disso. A filosofia moderna desenvolveu esforços grandiosos nessa direção, mas não foi bem-sucedida nisso, no máximo foi capaz apenas de perceber que “todas as ciências são imperfeitas”, sobretudo, incompletas, dado o vasto oceano de problemas e questões que se renovam a cada geração de novos cientistas. Constatação que Husserl herda e usa como ponto de partida (HUSSERL, 1965, p. 3). Esta imperfeição ou incompletude da filosofia se revela de maneira abissal, e não por falta de tentativas de resolução, mas as complexidades e *aporias* que se apresentam na história da filosofia, conduziram muitos pensadores a dois caminhos: o primeiro, adaptar a filosofia aos moldes das ciências exatas ou naturais; o segundo, desistir do esforço de fazer da filosofia uma ciência rigorosa e mergulhar no relativismo (Ibidem, p. 4).

Em outras palavras, os dois caminhos são o naturalismo dogmático e metafísico e o caminho do ceticismo radical. Este último proveniente das filosofias da história, no campo das ciências do espírito se tornou o mais preponderante, resultando, segundo Husserl, na “filosofia ideológica” (Ibidem, p. 6), que embora sustente um certo tipo de natu-

ralismo e seja filha das filosofias da história, se revela como anti-naturalista e anti-historicista, no sentido de que nega a existência de uma natureza das coisas e se pretende paradoxalmente a verdade última da história, colocando-se na condição de julgadora das sociedades passadas.

Diante dessas condições, tornou-se cada vez mais inviável a possibilidade de uma filosofia como ciência rigorosa, até mesmo a crença de que isso um dia seja possível se perdeu completamente. A filosofia como ciência rigorosa proposta por Husserl deve ser compreendida como aquela que busca fundamentos sólidos a partir de uma metodologia sistemática que garanta a objetividade e a validade de suas investigações. Nesse sentido, o objetivo de Husserl com sua crítica é redefinir a filosofia como uma disciplina que, tal como as ciências, possa obter conhecimentos certos e universais, na contramão das tendências relativistas, psicologistas e historicistas que, segundo ele, caracteriza a filosofia em sua versão moderna.

Diante disso, Husserl tentou mostrar que a filosofia, por meio da fenomenologia, pode oferecer uma base científica, com métodos rigorosos a explorar as essências das coisas por elas mesmas e as experiências humanas, suas vivências e inter-relações. Assim, seria possível colocar a filosofia lado a lado com as ciências naturais, mas com objetivos diferentes. Husserl justifica o seu chamado à fundamentação de uma filosofia como ciência rigoro-

sa, apontando para dois perigos, quais sejam, a reivindicação do naturalismo enquanto filosofia científica de rigor, que submete todo tipo de conhecimento e as vivências à lupa do positivismo empírico, e o abandono da filosofia como ciência rigorosa frente à filosofia meramente ideológica pela via historicista (Ibidem, p. 7).

Aqui vale dizer que esse ataque de Husserl soa como uma crítica fundamental na visão de Strauss, no sentido de que sua crítica da modernidade e sua proposta de resgate da filosofia política perpassa por uma crítica da filosofia e das ciências modernas, envolvendo, sobretudo, uma proposta de repensar seus rumos na contemporaneidade. Se, por um lado, Husserl está interessado em achar um método que abra caminho para a filosofia como ciência rigorosa, Strauss enxerga a necessidade da recuperação da filosofia política como algo de importância seminal para a própria cultura e modo de viver das sociedades. Por fim, a crítica propositiva desses dois autores se encontra e parece ser fruto de um mesmo esforço, qual seja, revigorar a filosofia, recolocar o lugar da ciência a serviço da humanidade e retomar o sentido de uma filosofia encarnada e presentificada no “mundo da vida”⁵.

No que toca a influência da crítica de Husserl sobre o pensamento de Strauss, um aspecto é digno de observação. Em *Direito Natural e História*, Strauss, sem mencionar, parece retomar os mesmos problemas de Husserl em *Filosofia como*

ciência de rigor, pois, embora Husserl não seja citado, o fato é que Strauss dedica o primeiro capítulo a uma crítica ao historicismo e o segundo capítulo a uma crítica à Ciência Social fundada por Max Weber. Nesse sentido, Strauss observa que o historicismo e o positivismo, embora sejam resultados de ambientes diferentes, em um determinado momento se acomodam um ao outro, mas o positivismo continua sendo científico, enquanto o historicismo se populariza por meio do existencialismo (STRAUSS, 1983, p. 29).

Essa relação entre o positivismo e o historicismo já é apresentada em *Filosofia como ciência de rigor*, para Husserl, a descoberta da natureza física pela filosofia e a descoberta da história pela ciência moderna são fenômenos análogos, no entanto, essas duas vias do conhecimento seguem para direções diferentes. A premissa do cientista natural é de que tudo é natural e possui uma explicação exata, observável e palpável. Por outro lado, para as ciências do espírito, tudo é relativo e histórico (HUSSERL, 1965, p. 9-10). Sendo assim, em um olhar de sobrevoo, essas ciências se excluem mutuamente em seu modo de compreender o conhecimento. No entanto, feita certa aproximação, percebe-se que o naturalismo se torna emissor de valores e categorizador do pensamento, por meio do positivismo relativiza tudo que não estiver de acordo com suas normas e, desta maneira, se aproxima das ciências do espírito (Cf. Ibidem, p. 11-12).

Como resultado desta aproximação, a ciência natural impõe às ciências do espírito seus métodos a fim de torná-la uma ciência de rigor, mas “toda Ciência natural é ingênua. Para ela, a natureza que pretende investigar existe simplesmente” (Ibidem, p. 14). Essa afirmação de Husserl se dá pelo fato de que a Ciência natural parte da “experiência das coisas” para a simples descrição de “juízos empíricos”, capaz de proporcionar grandes experiências no campo do “conhecimento objetivo”. Por outro lado, a Ciência natural apresenta muitas dificuldades ao lidar com as coisas do espírito. Com base nessa crítica, Husserl inicia a abertura para a proposta de sua fenomenologia. Dado que a Ciência natural parece ter se acomodado bem na psicologia, por meio de um processo de adaptação metodológica e conceitual, que se deu em várias fases históricas⁶, sua tarefa era mostrar como a fenomenologia não é mais um tipo de psicologia⁷. Ora, o salto que Husserl pretende dar parte do pressuposto de que é necessário “o estudo da consciência total”, das particularidades existenciais rumo ao inteligível. A esse estudo das singularidades como objetividades Husserl nomeará fenomenologia, como é possível perceber na passagem a seguir:

[...] a clarificação de todos os gêneros fundamentais de objetividades é, vice-versa, indispensável, e por conseguinte, implícita, à análise da essência da consciência; e mais ainda na análise epistemológica que considera sua a

tarefa da investigação das correlações. Em consequência disto compreenderemos todos os estudos, embora relativamente distintos, sob o título de fenomenologia (Ibidem, p. 19).

Dito isto, vale lembrar que não se trata de opor, ou tirar o valor do naturalismo, ainda menos da psicologia psicofísica, trata-se de oferecer uma alternativa mais abrangente de abordagem do fenômeno da consciência, e propor um método ou postura diante das coisas que não se limite às coisas em si, mas uma investigação desse “experenciar” as coisas, por meio tanto da vivência científico-formal e racional quanto da vivência pré-científica, igualmente racional, mas alicerçada em outro tipo de racionalidade, uma razão não formal e prática por excelência. Finalmente, o que Husserl propõe como alternativa à ciência natural da consciência e à psicologia psicofísica é uma “fenomenologia da consciência”, que não pretende ser mera investigação lógica dos mecanismos da consciência, também não é mero estudo de acesso a objetos e fatos, mas sim, uma investigação de como se vivencia esses objetos e fatos. Em outras palavras, é uma investigação do conhecimento das coisas do mundo. Aqui já se percebe a importância de separar fenomenologia e psicologia.

Nesse sentido, devo explicitar que, a análise de como se dá essa separação entre fenomenologia e psicologia é interessante ao meu trabalho,

pois o próprio Husserl por meio de analogia, compara a psicologia com as ciências sociais. Para ele, o problema de ambas essas ciências é que elas, embora sejam capazes de reunir “fatos preciosos” e desenvolver dados estatísticos com muito rigor, resultam em um conhecimento indireto dos fenômenos que estudam. Sobre a sociologia, Husserl ressalta que, “uma verdadeira explicação, pode apenas ser realizada por uma ciência social originária, isto é, uma ciência social que encara os fenômenos sociológicos como diretamente dados, e os investiga no seu ser” (Ibidem, p. 21). Embora as intenções de Husserl fossem claramente de propor uma reorientação para a psicologia, ele nos deixa aqui uma pista importante para o uso da crítica fenomenológica das ciências sociais e da filosofia política.

Isso é fundamental para a minha abordagem porque corrobora a hipótese de que, em *Direito Natural e História*, Strauss esteja fortemente influenciado pelo *insight* de Husserl. Como já foi dito anteriormente, o positivismo da ciência social moderna é o tema central do segundo capítulo de seu livro mais famoso, e nesse capítulo o alvo da crítica é Weber, pois, para Strauss, “ninguém depois dele consagrou tamanho acúmulo de conhecimento, perseverança e devoção quase fanática ao problema básico das ciências sociais” (STRAUSS, 1971, p. 36). De fato, Strauss não cita Husserl diretamente, mas o ânimo da crítica é muito seme-

lhante. Para Strauss, o problema de uma ciência social cientificista no sentido da ciência natural moderna (positivista), tal como desenvolvida por Weber, é que, ao tornar necessária à sua ciência social a “distinção entre fatos e valores”, (porque apenas os fatos são passíveis de compreensão racional), essa neutralidade científica diante dos valores a impede, enquanto uma ciência dos fatos sociais, de refletir seriamente sobre o terreno em que esses fatos acontecem (Cf. *Ibidem*, p. 40).

Assim, na interpretação de Strauss, Weber, em sua busca de rigor, tornou sua ciência social distante da sociedade. Em outras palavras, a ciência social aos moldes da ciência natural é indiferente às vivências complexas dos indivíduos no mundo pré-científico. Com isso, no início do século passado surgiu uma ciência social “livre de valor” (*Value free*) e “eticamente neutra” (*Ethically neutral*) ou puramente lógica, dedicada a uma explicação matemática da realidade (CF. STRAUSS, 1989, p. 18-19). Nesse sentido, é possível perceber neste capítulo dedicado à crítica à ciência social de Weber que, sem nenhuma menção a Husserl ou à fenomenologia, há uma espécie de “crítica fenomenológica” ao “objetivismo”, a partir da qual Strauss aponta para a importância da retomada do “mundo da vida” para as ciências modernas, neste caso, a ciência social. Acerca disso, de acordo com Strauss:

[...] no século XIX tornou-se cada vez mais evidente que uma distinção drástica deveria ser feita entre o que era então chamado de compreensão “científica” (ou “o mundo da ciência”) e a compreensão “natural” (ou “o mundo em que vivemos”). Tornou-se evidente que a compreensão científica do mundo surge por meio de uma modificação radical, distinta de uma perfeição, da compreensão natural. Uma vez que a compreensão natural é o pressuposto da compreensão científica, a análise da ciência e do mundo da ciência pressupõe a análise da compreensão natural, do mundo natural, ou do mundo do senso comum. O mundo natural, o mundo em que vivemos e agimos, não é o objeto nem o produto de uma atitude teórica; é um mundo não de meros objetos para os quais olhamos com indiferença, mas de “coisas” ou “assuntos” com os quais lidamos (STRAUSS, 1971, p. 79)⁸.

Afirmações como estas aparecem em lugares diferentes da obra de Strauss, como, por exemplo, em *What is political Philosophy?* de 1959, onde ele afirma que a pergunta “o que é o político?” não pode ser tratada cientificamente, mas apenas dialeticamente. E o tratamento dialético necessariamente parte do conhecimento pré-científico que deve ser levado muito a sério” (STRAUSS, 1988, p. 25). Outro exemplo disso podemos achar em *The City and Man* de 1964, onde Strauss enfatiza a distinção entre a filosofia política e o fenômeno da vida política (1992, p. 17-18). Essas passagens, onde Strauss exerce uma crítica aos “moldes das ci-

ências naturais” que “condenaram” a ciência social e política a certo descrédito, corroboram com a minha hipótese de que Strauss emite sua crítica da modernidade filosófica e propõe uma reorientação da filosofia política sob a influência da crítica fenomenológica de Husserl.

Acerca disso, vale também lembrar de um texto fundamental de Strauss sobre o problema das ciências sociais contemporâneas, publicado alguns anos depois de *Direito Natural e História*. O ensaio *Social Science and Humanism* de 1956 parece complementar a crítica, nele Strauss explica que, a proposta positivista de uma ciência social “livre de valores” ou axiologicamente neutra é, no fim das contas, um contrassenso filosófico, que destrói pela base a possibilidade de um verdadeiro entendimento da vida política e social. Com efeito, conforme o que Strauss diz no texto mencionado, a proposta positivista de “suspender os juízos de valor” no campo das ciências sociais é uma abstração inumana oriunda das ciências da natureza, que inviabiliza *a priori* qualquer compreensão mais substancial dos fenômenos sociais, uma vez que todos os fenômenos sociais são, enquanto fenômenos humanos, intrinsecamente valorativos, não podendo, por isso, ser compreendidos à parte da significação axiológica que eles carregam em si mesmos. Daí a ideia avançada por Strauss em “*Social Science and Humanism*”, da necessidade de elaboração de uma ciência social humanística, que

se constitua a partir do ponto de vista do cidadão e do estadista e não a partir de abstrações ou construtos conceituais, e que retorne ao senso comum e à realidade social tal como ela é vivida pelos seres humanos, pondo de lado as simplificações teóricas do discurso científico (Cf. STRAUSS, 1989, pp. 3-12).

Visto que essa crítica às ciências sociais foi demasiado desenvolvida nas últimas décadas e atualmente a ciência social já não é mais configurada tal como foi pensada por Weber, o objetivo aqui de mostrar novamente essa crítica de Strauss é analisar seu grau de concordância com a crítica das ciências naturais feita por Husserl. Acerca disso, vale ressaltar que a crítica de Strauss à ciência social de seu tempo não ocorre por sua busca pela cientificidade, mas pelo afastamento da ciência social em relação ao mundo da vida, isto é, por sua indiferença em relação ao seu solo fundamental, que é a complexidade da realidade dada, sobretudo, a necessidade de se posicionar frente aos problemas fundamentais que afetam o humano como humano.

Nesse sentido, a sacada de Husserl parece colocar Strauss frente a frente com os problemas centrais da modernidade tardia, pois sua reflexão nos convida a enxergar as experiências por meio daquilo que aparece em nossa frente, oferecendo, assim, um redirecionamento do olhar para a realidade imanente. Com efeito, Husserl lança a feno-

menologia como a primeira tentativa moderna de “investigar o imanente a sério” enquanto “única maneira possível de uma análise do imanente” (HUSSERL, 1965, p. 23). Acerca disso, vale dizer que não se trata de mera observação dos entes e descrição meramente empírica dos objetos que se apresentam, isso a ciência natural moderna já faz com louvor. Na verdade, a reinvidicação de Husserl é por uma ciência verdadeiramente filosófica que se lance para além das abstrações lógico-matemáticas. Sobre isso, o próprio Husserl explica que:

[...] os motivos do seu procedimento não os devem a nenhuma revelação, mas sim à penetração no sentido das próprias experiências, respectivamente no sentido do <<Ser>> dado nelas. Pois, embora <<dado>>, é apenas dado <<confusamente>>, na experiência <<vaga>>; daí a questão que se impõe, do modo de sua realidade, do modo da determinação do seu valor objetivo, - do modo, isto é, das <<experiências>> melhores e da maneira de as melhorar – do método (Ibidem, p. 27).

Como é possível perceber, o que interessa a Husserl nesse ponto é mostrar como se dá essa passagem da “atitude natural” (*Natürliche Einstellung*) da experiência ingênua-naturalista (*naiv-naturalistische Erfahrung*), para a “atitude científico-filosófica” (*wissenschaftlich-philosophische Einstellung*) ou para a experiência conceitual⁹, o

que pode ser encontrado de maneira muito semelhante em Strauss por meio do uso das expressões “mundo da experiência comum” (*world of common experience*) e “compreensão natural do mundo” (*natural understanding of the world*) STRAUSS, 1971, p. 77). Além disso, se para Strauss é a transformação da opinião (*doxa*), enquanto um fenômeno de acesso inicial daquilo que aparece no mundo, em sabedoria, isto é, um conhecimento conceitual resultante da reflexão teórica, que chamamos de filosofia ou ciência, que dá sentido à filosofia política, para Husserl, essa transformação enquanto fundamento radical efetuada desde os gregos, da *dóxa* para *episteme* é o que dá sentido à prática da filosofia (Cf. HUSSERL, 1993).

Nesse aspecto, temos um ponto fundamental de confluência de Strauss com a fenomenologia de Husserl, pois a transformação da opinião em conhecimento é um movimento essencial para filosofia política segundo Strauss, visto que ela começa no terreno da opinião a fim de extrair daí algum tipo de sabedoria, a filosofia política considerada assim, “é o movimento de transformação da opinião política em conhecimento das coisas políticas” (STRAUSS, 1988, p. 15). Parece ser justamente nesse sentido que “o chamado” de Husserl parece ser importante para Strauss, é essa a contribuição de Husserl para a recuperação da filosofia política na perspectiva straussiana¹⁰. De fato, levantar a questão da relação entre a filosofia de

cada tempo, isto é, das filosofias presas à facticidade (*weltanschauungsphilosophie*) e da possibilidade de uma filosofia que supera a facticidade é uma reflexão “que pertence à esfera da filosofia como ciência rigorosa” (STRAUSS, 1983, p. 37). Para Strauss, esse é o problema central da filosofia política na contemporaneidade, daí sua necessidade de ser pensada em uma perspectiva fenomenológica no sentido dado por Husserl. Essa influência na percepção de Strauss se torna ainda mais clara quando ele mesmo afirma em seu ensaio de maturidade *Philosophy as rigorous Science and Political Philosophy*:

Husserl, no entanto, percebeu mais profundamente do que qualquer outra pessoa que a compreensão científica do mundo, longe de ser a perfeição de nossa compreensão natural, é derivada desta última de tal forma que nos torna alheios aos próprios fundamentos da compreensão científica: toda compreensão filosófica deve começar de nossa compreensão comum do mundo, de nossa compreensão do mundo como percebido sensivelmente antes de toda teorização (Ibidem, p. 31)¹¹.

Como se percebe, a crítica de Husserl às Ciências modernas contribui para a reorientação da filosofia política proposta por Strauss, porque ela aponta para o fato de que os métodos dessas ciências não atendem a todas as realidades. O que se constata é que as ciências naturais, de maneira

ingênua, não colocam no centro de sua investigação a possibilidade de encontrar “a natureza das coisas”: na visão dos cientistas naturais, a natureza é a própria coisa (HUSSERL, 1965, p. 28). O que configura uma mera “ciência de fatos” (Cf. HUSSERL, 2008, p. 21). Isso não atrapalha as ciências naturais em seus objetivos mais importantes, no entanto, esse é o problema de sua supremacia, pois quando a filosofia, as ciências sociais e a psicologia se pretendem científicas no sentido dado pelas ciências naturais, as ciências do espírito, que deveriam ser ciências da pura subjetividade, se tornam também meras ciências de fatos.

AS RESPOSTAS DE HUSSERL E STRAUSS AO DESAFIO DO HISTORICISMO

Na segunda parte do ensaio *Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl se dedica a mostrar a diferença fundamental entre a Filosofia ideológica (*weltanschauungsphilosophie*) e a Ciência filosófica (*Philosophischen Wissenschaft*). A filosofia ideológica ou cosmovisão seria toda cultura, arte, religião ou visão ética, política e social marcada por tempo e lugar, possuindo profunda importância na construção de um tipo de sabedoria prática essencial à manutenção das normas sociais e da vida social (Cf. HUSSERL, 1965, p. 58). Assim, a filosofia

produzida em determinado tempo e lugar carrega consigo a expressão de uma época e sua “visão de mundo”. Ainda sobre isso, Husserl afirma, que embora todas as filosofias até então tenham sido filosofias ideológicas, isto é, filosofias de cada tempo e lugar, ou cosmovisões, elas apontam para uma ciência filosófica que se dá no acúmulo de conhecimentos progressivos de maneira teleológica e universal a ser legado pela humanidade.

Nesse sentido, a crítica de Husserl ao historicismo aponta para o risco que essa corrente, enquanto compreensão radical de mundo que adentra todas as esferas da vida intelectual e ordinária (HUSSERL, 1965, p. 49), representa para a continuidade da filosofia, pois ela torna a busca de uma filosofia como ciência rigorosa algo impossível de ser iniciado. Em outras palavras, o historicismo ataca a possibilidade de uma ciência filosófica em seus próprios termos, pois ele se sustenta no argumento de que tudo é histórico e, portanto, relativo. Sendo assim, todo conhecimento produzido pela ciência só tem valor no tempo presente, porque logo a própria ciência será responsável por sua substituição. Compreendido assim, na perspectiva historicista, a atividade intelectual estaria sempre presa em seu próprio tempo e lugar de maneira finita, o que resulta na perda total do seu sentido maior, de servir aos interesses tanto espirituais quanto práticos dos seres humanos de maneira infinita, que se dá no porvir.

Diante disso, na visão de Husserl a filosofia deveria se libertar dos preconceitos históricos, psicológicos e culturais, e focar-se nas essências universais dos fenômenos, isto é, naquilo que aparece não apenas aqui e agora, mas também em qualquer tempo e lugar. Sua filosofia é, portanto, transhistórica, visa alcançar uma verdade que transcende a mera facticidade. Assim, para Husserl, “a informação da consciência histórica, ainda mais radicalmente do que o panorama de litígio dos sistemas, destrói a fé no valor geral de qualquer das filosofias que empreenderam exprimir, de modo concludente, a continuidade do Universo, numa continuidade de conceitos” (HUSSERL, 1965, p. 51).

Nessa mesma direção, Strauss aponta a autocontradição do historicismo, visto que se a ciência e a filosofia são sempre ciência e filosofia de um tempo, ambas condenadas a perecer assim como todos os valores, substituídos pela visão de outro tempo, logo o próprio historicismo está condenado a essa mesma prisão temporal e, assim, a ser substituído por outra teoria, perdendo totalmente seu caráter de verdade. No entanto, se aceitamos que o historicismo é a verdade última da existência humana, temos que aceitar também a descoberta de uma verdade que supera tempo e lugar. Diante disso, o historicismo é uma concepção que, se considerada no tempo, se autocondena, e se considerada como verdade última, prova a

possibilidade daquilo que ela combate, isto é, o caráter transhistórico da existência (STRAUSS, 1971, p. 25). Assim, o caráter mais problemático do historicismo apontado por Strauss parece já ter sido desenvolvido em parte na crítica de Husserl, o que denota uma relação profunda entre os textos, revelando-nos, portanto, que Strauss possuía um lado nesse debate. Aqui vale lembrar a controvérsia entre o Husserl maduro e o jovem Heidegger, maior propagador da fenomenologia, mas que trilhou o caminho oposto de seu mestre, gerando uma das maiores querelas intelectuais do século XX.

A minha interpretação é que Strauss, ao reafirmar a crítica de Husserl ao historicismo, corrente de pensamento da qual Heidegger se tornou seu maior expoente, se coloca do lado de Husserl contra Heidegger. Acerca disso, é importante salientar ainda que Heidegger expressou uma forte crítica em relação à predominância da atitude teórica e do eu transcendental nas obras de Husserl. Para Heidegger, é o histórico ou situacional, isto é, a facticidade que possui primazia, sendo que a atitude teórica tende a reduzi-lo, por meio da criação de um eu transcendental que é ahistórico. Nesse processo, para Heidegger a própria experiência é reduzida a um mero direcionamento para objetos desprovidos de sua historicidade (2015, p. 110-111). Além disso, Heidegger foi ainda mais incisivo ao criticar a noção de dado, entendida como uma

“forma teórica” que oculta sua própria condição de possibilidade, o Ser¹². Por outro lado, se Strauss entrevê na “doutrina essencial do mundo da vida” e na tensão entre uma filosofia da facticidade e uma filosofia como ciência rigorosa (transhistórica), o ponto alto da fenomenologia que deve reorientar a filosofia, está em perfeito desacordo com Heidegger. Para o autor de *Ser e Tempo*, essa intuição inicial fundamental para Husserl, não é considerada uma intuição teórica, mas sim uma “intuição hermenêutica” (HEIDEGGER, 2015, p. 77-78), que não pode ser alcançada por meio de qualquer sistema conceitual¹³.

Isto posto, um evento que reforça a minha impressão de que Strauss se colocou do lado de Husserl na querela intelectual contra Heidegger, está registrado numa carta de 18 de janeiro de 1950 endereçada a Alexandre Kojève. Nessa ocasião, Strauss, havia recém iniciado suas atividades como professor na Universidade de Chicago, ele menciona estar dedicado à produção de seis palestras a serem proferidas no *Instituto Walgreen*¹⁴. Essas palestras dariam origem ao seu livro mais famoso, *Natural Right and History*. Nesse contexto, Strauss relata em um certo trecho de sua mensagem a Kojève o seguinte: “estou trabalhando na primeira palestra, uma crítica sumária ao historicismo (= existencialismo)” (STRAUSS, 2000, p. 49). Tudo indica que essa primeira palestra se trata do primeiro capítulo de *Natural Right and History*,

capítulo dedicado a uma crítica direta ao historicismo, compreendido por Strauss como existencialismo, o que significa que sua crítica provavelmente é direcionada a Heidegger. Além disso, vale lembrar que Husserl desenvolve sua crítica ao historicismo a partir de Wilhelm Dilthey, aquele a quem se deve boa parte da inspiração de Heidegger, aspecto que joga luz sobre outro ponto interessante, visto que Dilthey aparece no curso sobre historicismo ministrado por Strauss em 1941. Nessa ocasião, Strauss fala da onipresença do historicismo naquele momento, enquanto uma “tendência à fusão da filosofia e da história”, segundo ele, Dilthey é um dos principais influenciadores dessa tendência intelectual (STRAUSS, 2018, p. 76).

Uma tendência tão poderosa segundo Strauss, que influencia de maneira radical não apenas toda leitura acerca dos filósofos do passado, mas a própria visão de mundo contemporânea. Na sua visão, “o historicismo é a suposição básica comum à democracia, ao comunismo e ao fascismo ‘dos dias atuais’” (Ibidem, p. 76), o que torna possível perceber que Strauss interpreta o historicismo não como um fenômeno intelectual isolado, mas seus desdobramentos práticos. Nessa querela entre história e natureza, a oposição de Strauss em relação ao historicismo não se trata de um mero universalismo, o próprio Strauss nesse mesmo curso, aponta o sentido ambíguo da ideia da existência de uma natureza humana imutável, sobre isso,

ele afirma que, “em certo sentido, ninguém pode negar que o homem pode mudar, e muda, sua natureza. Até mesmo os filósofos não históricos da antiguidade sabiam disso” (Ibidem, p. 77). O ponto central da crítica de Strauss, parece ser o fato de que o ser humano é, por um lado um ser histórico, e por outro lado um ser natural, e a filosofia está em busca do que é natural, é nesse sentido que Strauss advoga em favor de um filosofar natural¹⁵, na contramão da filosofia moderna positivista e historicista. Podemos perceber isso no debate entre Strauss e Krüger encontrado numa carta de 1932, onde Strauss diz: “Eu estou — até que se prove o contrário — inclinado a supor que a Antiguidade — mais especificamente: Sócrates–Platão — é normativa precisamente porque eles filosofaram naturalmente, ou seja, originalmente questionaram a ordem natural ao ser humano” (STRAUSS, 2001, p. 405).

A afirmação encontrada mais a frente ainda na mesma carta para Krüger, de que “a luta dos iluministas para restaurar o modo de filosofar natural dos antigos se esgotou com o fracasso da questão socrática denunciada por Nietzsche, e o fracasso da ontologia exposto por Heidegger” (Ibidem, p. 406), está totalmente de acordo com a compreensão de Husserl sobre os inícios da modernidade (HUSSERL, 2008, p. 230). Desde então, o historicismo predominou de maneira a não sobrar nada de natural na filosofia. aspecto que

inquietou Strauss nos anos que seguiram, como podemos perceber numa carta de 15 agosto de 1946 em diálogo com Lowith, tocante tanto a questão do desafio do historicismo quanto a necessidade do retorno aos elementos naturais da filosofia, sobre isso, afirmou Strauss na citada carta:

Concordamos que hoje precisamos da reflexão histórica – só que eu afirmo que isso não é nem um progresso nem um destino a ser aceito com resignação, mas sim um meio inevitável para superar a modernidade. Não se pode superar a modernidade com meios modernos, mas apenas na medida em que também nós ainda somos seres naturais com razão natural; porém, os instrumentos do pensamento da razão natural foram perdidos para nós, e pessoas simples como eu e meus semelhantes não podem recuperá-los por meios próprios: tentamos aprender com os antigos (2001, p. 662)¹⁶.

Isso nos serve para corroborar ainda mais com a hipótese que o primeiro capítulo de *Direito Natural e História* é uma resposta crítica a Heidegger. Numa outra carta de março de 1950, endereçada a Kojève, Strauss pergunta se o colega leu o *Holzwege* de Heidegger, e logo em seguida afirma sobre o escrito: “muito interessante, muitas coisas notáveis e, no geral, ruins: o historicismo mais extremo” (STRAUSS, 2000, p. 250). Aqui se percebe a conexão direta feita por Strauss do nome de Hei-

degger com o que ele chama de “o historicismo mais extremo” (“*the most extreme historicismo*”). Além disso, na interpretação straussiana, Heidegger é o “núcleo duro” do Existencialismo (STRAUSS, 1893, p. 30), o que torna um pouco mais seguro afirmar que, de fato, o primeiro capítulo de *Direito Natural e História* é uma resposta a Heidegger.

Acerca disso, vale dizer ainda que intérpretes importantes de Leo Strauss corroboram com essa afirmação¹⁷, indicando que o historicismo de Heidegger desenvolvido em seu monumental *Ser e Tempo* é o alvo principal de Strauss. Aceito que isso seja verdadeiro, que Strauss responde a Heidegger sem citá-lo, gostaria então de lançar a hipótese de que Strauss toma partido na “inimizade” entre mestre e discípulo, isto é, que Strauss, no primeiro capítulo de *Direito Natural e História*, não só se opõe a Heidegger, mas se coloca em favor do professor Husserl. Por mais difícil que seja sustentar uma hipótese a partir do não dito, creio ter encontrado algumas pistas que mostram a concordância de Strauss com Husserl, ou melhor, que a visão de Strauss foi, em certa medida, influenciada pelo *insight* de Husserl não apenas no *Filosofia como Ciência de Rigor*, mas também nos textos posteriores de Husserl como a Conferência de 1935 da “*Crise da Humanidade Europeia*” e à “*Crise das Ciências*”. Para contribuir com a minha interpretação, recorro a uma carta de 1946 destinada a

Lowith, onde Strauss afirma: “Heidegger oferece apenas uma interpretação sofisticada do historicismo moderno, que ele ‘ancora’ ‘ontologicamente’. Em Heidegger, a ‘historicidade’ fez com que a natureza desaparecesse completamente” (STRAUSS, 2001, p. 662).

Ora, se para Strauss o positivismo e o historicismo se complementam, para Husserl acontece o mesmo, porque o principal argumento historicista vem da teoria da evolução, é por meio da apropriação da “teoria histórico-evolutiva” e sua aplicação radical a todos os campos da vida e à própria história que se alcança a tese mais acabada do historicismo (HUSSERL, 1965, p. 50). Nesse sentido, o que é possível perceber é que ambos os filósofos estão preocupados com a continuidade da filosofia enquanto busca de uma compreensão natural do Ser enquanto “Ser sempre” (STRAUSS, 1971, p. 30). Ambos percebem que a supervalorização do processo histórico enquanto verdade última de cada tempo presente torna inviável a prática da filosofia. Sobre isso, Strauss argumenta que, a visão trazida pelo historicismo, tanto o contemplativo de Hegel, quanto o radical de Nietzsche e Heidegger, transformou numa verdade inquestionável a impressão de que os filósofos são sempre “filhos do seu tempo”, tornando a atividade filosófica cega diante da existência dos “problemas permanentes” e da própria natureza das coisas, inviabilizando uma “*Philosophia Perennis*”. Para Strauss, é ver-

dadeiro que cada tempo tem seus problemas, mas os filósofos estão comprometidos com as ideias, que são de acordo com a natureza das coisas, e não com a verdade de cada tempo e lugar, pois natureza e história não têm nenhuma relação. Nesse sentido, Husserl e Strauss estão em perfeito acordo a respeito de que o natural não está preso à historicidade, o natural apenas é enquanto fenômeno que se apresenta no mundo. Por outro lado, a historicidade é dependente dos feitos e construções de sentido puramente humanos, como o tempo, a memória e as culturas.

Como se percebe, para ambos os autores, tanto natureza quanto história são descobertas da racionalidade científico-filosófica. Porém, natureza e história não têm nenhuma relação. A história é fruto puramente da compreensão humana da temporalidade *in abstracto*, tempo e história são, por assim dizer, pura matematização da vida, só existem enquanto compreensão humana do mundo. Em *Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl separa Natureza e História, para ele, o histórico é parte do “Ser espiritual” (*Geistiges Sein*), equivale “à arte, à religião e os costumes”, também “a ideologia, a metafísica e a filosofia”, na medida que a filosofia se apresenta também de maneira diferente em cada tempo (HUSSERL, 1965, p. 50). Desta maneira, Husserl conclui que há uma fusão forçada entre o relativismo das ciências naturais (dos corpos físicos por exemplo), e a ideia de evolução histórica.

Assim, ao compreender a história humana pela lupa do relativismo dos astros se faz uma confusão conceitual que inviabiliza completamente a filosofia (Ibidem, p. 50-51). Essa é justamente a forma que o naturalismo predomina sobre o historicismo.

Nesse sentido, embora natureza e história não tenham nenhuma relação como já foi dito aqui, o historicismo é dependente da lógica do naturalismo. Husserl deixou claro que o relativismo da história é em si mesmo legítimo e factual, o problema é tornar isso algo puramente objetivo, numa carta de 1935, ele afirma, “o relativismo histórico mantém seu direito indiscutível — como um fato antropológico —, mas que a antropologia, assim como toda ciência positiva e sua universidade, é apenas a primeira, mas não a última palavra do conhecimento — do conhecimento científico” (Husserliana / Dok 3, p. 163). Esse tema aparece de maneira central na sua principal obra de maturidade. No primeiro capítulo de *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Edmund Husserl aborda a crise das ciências modernas a partir de uma reflexão sobre a noção de história, especialmente na sua relação com a ciência e com a racionalidade. Acerca disso, vale dizer que para Husserl, a história tem uma dimensão teleológica, ou seja, ela não é apenas um encadeamento de eventos causais, mas possui uma direção ou sentido que se revela através do desenvolvimento do espírito humano, particularmente na

busca pelo conhecimento verdadeiro.

Assim, a história, do ponto de vista da fenomenologia de Husserl, é o processo através do qual a humanidade busca de maneira contínua dar sentido à sua existência e ao mundo das coisas. Ele vê a história da filosofia e da ciência como uma tentativa contínua de compreender o mundo, mas essa tentativa foi desviada pela ênfase excessiva na objetividade. Em vez de se concentrar no ser humano como sujeito do conhecimento e em suas vivências, a ciência moderna passou a se preocupar com a quantificação e a descrição objetiva dos fenômenos, enquanto resultado do encaixe teórico do positivismo com o historicismo. Essa relação entre historicismo e positivismo aparece também em *Direito Natural e História*, quando Strauss afirma que:

O historicismo apareceu como uma forma particular de positivismo, isto é, da escola que sustentava que a teologia e a metafísica tinham sido substituídas de uma vez por todas pela ciência positiva ou que identificava o conhecimento genuíno da realidade com o conhecimento fornecido pelas ciências empíricas (STRAUSS, 1971, p. 16)¹⁸.

Constatado que nos assuntos humanos o positivismo apresenta grandes dificuldades, dado o caráter radicalmente exato de seus métodos empíricos¹⁹, o historicismo se tornou a principal verdade nos assuntos humanos, visto que ele apre-

sentida uma abordagem muito mais abrangente do fenômeno humano, dada sua capacidade de relativização. Na visão de Strauss, foi justamente essa vitória do historicismo enquanto ciência do humano por excelência que o tornou dogmático. De fato, história enquanto ciência possui grande valor, é uma ciência fundamental ao trabalho do filósofo, mas o historicismo radical se enfraqueceu quando se compreendeu enquanto o argumento último sobre a existência humana.

Nesse sentido, a questão levantada por Strauss (enquanto resposta a Dilthey e sobretudo, a Heidegger), é que em certo momento, o historicismo acaba por revelar a dimensão transhistórica da existência, pois, o agora, isto é, o fenômeno da presença do Ser-no-mundo como sentido radical do Ser, como estabelece Heidegger (2015, p. 99-100), não nega necessariamente a possibilidade de pensarmos o Ser enquanto “Ser eterno”, ou “Ser para sempre”. O ponto central levantado por Strauss é que o Ser da presença de Heidegger é o fenômeno que se apresenta no mundo enquanto ser do “mundo vivido”, preso ao tempo e às sanções morais ou dogmas públicos de cada tempo e lugar ou a mera facticidade. Mas a existência desse ser da presença não é razão para a impossibilidade da busca do Ser enquanto Ser inteligível, que é a condição necessária do pensamento que supera a mera historicidade do tempo presente. Assim, na visão de Strauss, Heidegger ao afirmar a existência

enquanto mera historicidade do *Dasein*, não está equivocado, mas negou a própria condição de possibilidade da filosofia enquanto busca do eterno, o Ser meramente inteligível, isto é, de um saber abstrato que busca conhecer a totalidade das coisas. Sobre isso, Strauss explica que:

Em particular, a “experiência da história” não coloca em dúvida a visão de que os problemas fundamentais, tais como os problemas de justiça, persistem ou mantêm a sua identidade em todas as mudanças históricas, por mais que possam ser obscurecidos pela negação temporária da sua relevância e por mais variáveis ou provisórias que possam ser todas as soluções humanas para estes problemas. Ao compreender estes problemas como problemas, a mente humana liberta-se das suas limitações históricas. Não é necessário mais nada para legitimar a filosofia no seu sentido original, socrático: filosofia é saber que não se sabe; isto é, é o conhecimento daquilo que não se sabe, ou a consciência dos problemas fundamentais e, com isso, das alternativas fundamentais para a sua solução que são coetâneas ao pensamento humano (1971, p. 32)²⁰.

Dito isto, vale também observar que Strauss e Husserl convergem no que diz respeito ao poder destrutivo que uma entrega total à historicidade dada pode causar à filosofia e às ciências do espírito. Acerca disso, Husserl afirma que não é difícil “ver-se que o Historicismo consequente aca-

ba no extremo subjetivismo cético. Então as ideias de Verdade, Teoria, Ciência, com todas as ideias perderiam seu valor absoluto” (1965, p. 51). Sobre a mesma condição, Strauss explica que “o historicismo se afirma pela negação da possibilidade da metafísica teórica e da ética filosófica ou do direito natural; pela negação da capacidade de solucionar os enigmas fundamentais” (1971, p. 29). Embora as críticas de Strauss e Husserl se cruzem nesse ponto, Strauss não vê no ceticismo o grande problema, já que, “para o cético, todas as afirmações são incertas e, portanto, essencialmente arbitrárias; para o historicista, as afirmações que predominam em diferentes tempos e civilizações estão longe de ser arbitrárias” (Ibidem, p. 20).

Sendo assim, ceticismo e historicismo são coisas totalmente diferentes, pois se, por um lado, a atividade filosófica é necessariamente cética em um sentido antigo, o historicismo, quando compreendido enquanto verdade última traduzida pela “experiência da história”, se torna dogmático, o que significa que, para Strauss, o historicismo não é cético. Sobre isso, ele conclui que, “somos obrigados a suspeitar que o historicismo é o disfarce sob o qual o dogmatismo prefere se mostrar em nossa época” (Ibidem, p. 22). Nesse sentido, embora por um momento Strauss se afaste da interpretação de Husserl no que se refere à relação entre historicismo e ceticismo, ambos os autores estão de acordo de que a tese historicista inviabiliza

não apenas a filosofia, mas até a credibilidade das teorias científicas e a consolidação de qualquer modo de vida social. Essa concordância pode ser ilustrada nas palavras do próprio Strauss, quando em seu curso sobre Historicismo em 1941, ele afirmou que:

O ataque, por exemplo, àquela marca específica de historicismo que se autodenomina sociologia do conhecimento baseou-se na distinção entre a questão filosófica da validade e a questão histórica da origem. Quão terrível deve ter sido o choque para os epistemologistas não-históricos quando o mais profundo e radical epistemologista do nosso século, Edmund Husserl, rejeitou o que ele chamava de “dogma predominante da separação fundamental entre a elucidação epistemológica e a explicação histórica” (1989, p, 75-76)²¹.

Como é possível perceber, é o *insight* de Husserl que está presente no argumento de Strauss contra o Historicismo. Sobre isso, vale notar que Husserl havia morrido há cerca de três anos, e que Strauss era um recém chegado na América na condição de exilado, mas ele não evitou em apresentar ao público a base do pensamento de sua formação na Alemanha. A intenção de Strauss não parecia ser outra, mas dar continuidade à crítica de Husserl, não no campo da epistemologia, mas no campo das ciências sociais e da sociologia, evidenciados os acirramentos políticos

e as consequências nefastas das aplicações práticas das teorias científicas na Europa. Strauss parece entender que há uma relação direta entre a necessidade de uma crítica das ciências como foi feita por Husserl, e uma proposta de reorientação da filosofia política.

A EPOCHÉ COMO ALTERNATIVA PARA A RECUPERAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA

Aqui, para corroborar com a minha hipótese de que o resgate do direito natural clássico tem influência direta da crítica de Husserl ao historicismo, considero importante chamar atenção para dois momentos fundamentais do ensaio de Husserl. No primeiro, ele contrapõe “religião como realização cultural e religião como ideia, isto é, como valor, arte como realização cultural e arte como valor, direito histórico e direito de valor, e por fim, contrapõe o que chama de filosofia histórica e filosofia de valor” (HUSSERL, 1965, p. 52). Depois de contrapor esses aspectos, Husserl “platoniza” ao concluir que não é o historicismo ou qualquer ciência empírica que será capaz de decidir sobre a distinção entre essas coisas, isto é, entre a ideia dessas coisas ou suas “aparências turvas” (*erscheinungsform getrübt*). Portanto, o que Husserl chama de filosofia ideológica é apenas

essa aparência, presa a tempo e lugar, ou ao mundo da cultura, enquanto a ciência filosófica é aquela que está comprometida com a ideia sobre as coisas. O que conduz Husserl a dizer que “as Ideologias podem entrar em disputas, só a Ciência é que pode trazer decisões, e estas são eternas” (1965, p. 68).

O segundo momento do ensaio de Husserl que é muito importante para este estudo é a passagem sobre a busca pelos “objetivos altos da Humanidade e implicitamente da sabedoria perfeita”, que conduziram “à teoria da arte de ser homem virtuoso”. Aqui Husserl remonta à visão historicamente aceita pelos especialistas na história da Grécia Clássica de que o modo de vida da *polis* buscava a formação do cidadão virtuoso por meio da “arte da ação justa” (Ibidem, p. 60). Evidentemente, o filosofar grego, de acordo com a leitura de Husserl, é apenas mais uma filosofia ideológica (Ibidem, p. 62), pois estava de acordo com a cultura grega, dada ingenuamente e presa a um tempo e um lugar. Essa abordagem converge com a doutrina do convencionalismo levantada por Strauss em *Direito Natural e História*. Além disso, vale notar que a expressão usada pelo próprio Husserl, citada no parágrafo anterior, “*zwischen historischem und gültigem Recht*” traduzida livremente como, “direito histórico e direito válido” ou “de valor”, soa muito muito semelhante à relação explicitada por Strauss entre “convencionalismo” e

“direito natural”, tema que aparece de maneira central no debate levantado por Strauss.

Diante disso, é possível perceber que Strauss herdou de Husserl uma compreensão muito parecida da relação entre o que é histórico cultural e o que é perseguido pela filosofia, enquanto um tipo de sabedoria que transcende a mera facticidade de tempo e lugar. Para Husserl, a História é fundamental enquanto uma ciência de investigação das culturas e suas transformações no tempo. Para Strauss, a História é uma história das convenções que naturalmente mudam de tempo para tempo, de lugar para lugar, de cultura para cultura, a história nos mostra de que maneira os seres humanos lidam com os problemas fundamentais que assolam a humanidade desde o seu início. Sendo assim, o problema para esses autores é o historicismo e não a História. Acerca disso, Husserl explica que:

Se por conseguinte considero o Historicismo como uma aberração gnosiológica, tão severamente refutável em virtude das suas consequências absurdas como o Naturalismo, não quero, no entanto, deixar de acentuar expressamente que plenamente reconheço o imenso valor que a História na sua acepção mais ampla tem para o filósofo. Para ele, a descoberta do espírito coletivo é tão significativa como a da Natureza. A penetração na generalidade da vida intelectual ofereceu até ao filósofo um material mais original, e por isso mais funda-

mental de investigação, do que a penetração na natureza (1965, p. 55).

Ora, essa passagem mostra que Husserl não nega o valor do conhecimento histórico; na verdade, como se percebe, ele vê nessa experiência intelectual uma potência de alto valor a ser aproveitada pelo filósofo. O problema para Husserl é o historicismo, por isso, a separação inicial entre História e historicismo, dado que a História é uma ciência dedicada a captar o espírito de cada tempo que contribui de maneira fundamental na evolução das ciências e no acúmulo das memórias coletivas que tornam possível a ideia de civilização. O historicismo, por outro lado, se configura numa ideologia que se pretende a verdade última, o “fim da história” que tende a diluir todo valor, toda ideia, toda “verdade” necessária às sociedades e, assim, toda ciência e filosofia em prol do seu argumento final, que por ser também histórico, é igualmente refutado por sua própria historicidade.

Deste modo, quando Husserl analisa a existência de aspectos da filosofia ideológica existentes no tempo dos gregos que, ao se tornar “consciência coletiva” de uma época específica, ganhou fôlego como um “valor objetivo” para a humanidade, ele vê na filosofia ideológica “uma potência sumamente significativa para a cultura, um foco das mais valiosas energias informativas para as mais valiosas personalidades coetâneas” (1965, p. 61). Veja aqui, o que Strauss cha-

ma de distinção entre convencionalismo e direito natural. Visto que o direito natural é aquilo que supera a relatividade de todas as convenções, é fruto da transformação da mera opinião (*doxa*) em sabedoria (*episteme*) das coisas políticas. Portanto, a minha hipótese é de que a visada elaborada por Husserl da filosofia ideológica, que possui as características doxológicas de cada tempo e lugar, é o que Strauss chama de convenção. Por outro lado, o que Husserl chama de ciência filosófica²² (*philosophischen Wissenschaft*), que será o fruto do acúmulo de todas as ciências particulares e em todos os tempos de maneira acumulativa e teleológica, é, para Strauss, o aprendizado com a história que gera uma razão capaz de julgar o que é certo e errado por natureza, para além das convenções.

Sobre isso, vale dizer que a compreensão de Strauss de que toda história da filosofia é a história dos problemas fundamentais, que perseguem o humano como humano em todos os tempos e lugares, depende da constatação de que os filósofos escrevem quase sempre de maneira exotérica. Isso indicaria a existência de um conjunto de problemas transhistóricos, com os quais filósofos políticos estariam dedicados a lidar, o principal entre esses problemas sendo talvez o conflito entre a filosofia e a cidade, o qual seria provado pela própria história, que mostra os inúmeros episódios de perseguição contra os filósofos e a atividade filosófica²³. Sendo assim, a alternativa hermenêutica de

Strauss, de que os filósofos, embora tenham escrito de acordo com os valores de seu tempo, camuflaram por baixo de uma camada uma preocupação com os mesmos problemas humanos, que conecta a humanidade espiritualmente por se repetir em todos os tempos. Isso além de provar o caráter exotérico da atividade filosófica, revela, por outro lado, a permanência de certos problemas filosóficos na história, sobretudo, de problemas existenciais insolúveis até então, o que converge com a compreensão de história de Husserl e seu caráter evolutivo e teleológico, ou a ideia de ciência como “lugar do infinito”. Percebido que as sociedades existem de acordo com as convenções e valores necessários à vida, mas que não estão de acordo com a verdade, os filósofos comprometidos com aquilo que é infinito desenvolveram suas reflexões a partir dos problemas transhistóricos de maneira esotérica. Assim, é possível perceber de que maneira a história é fundamentalmente importante para Strauss, no sentido de que:

A “historicização” da filosofia é, portanto, e somente por isso, justificada e necessária. Somente a história da filosofia torna possível a ascensão da segunda caverna “antinatural” (na qual caímos, menos pela tradição do que pela tradição da polêmica contra a tradição), para a primeira caverna “natural” que a imagem de Platão retrata, e a ascensão da qual, para a luz, é o significado original de filosofar (1995, p. 112)²⁴.

Assim, a analogia da “segunda caverna” é importante para entender que a “primeira caverna” é a sociedade e os valores que orientam a vida do indivíduo comum; já a “segunda caverna” é a modernidade filosófica (historicista e cientificista) marcada pelos otimismo do progresso técnico, do igualitarismo radical e do Cristianismo. Essa segunda caverna projeta nas sombras a crença baseada na imagem de que nós modernos olhamos o passado de cima na condição de juízes dotados de razão para redimir a humanidade com ela mesma.

Nesse sentido, a *epoché* fenomenológica desenvolvida por Husserl é útil na crítica de Strauss, pois a *epoché* relativiza o que já é relativo, isto é, se o historicismo relativiza todos os valores, é necessário relativizar o historicismo. Mais precisamente, a *epoché* suspende o juízo, não apenas relativiza, mas ela pretende verificar o que sobra após a suspensão de todas as verdades. Essa manobra pode lançar luz sobre o caráter essencialista e contraditório do historicismo. Assim, tanto Husserl quanto Strauss chamam atenção para essa dificuldade lógica do historicismo e sua negação do aspecto transhistórico da existência, que pode revelar a necessidade de um direito que transcenda toda relatividade.

Ora, para Husserl, todas as filosofias até então são filosofias ideológicas, isto é, estão presas a tempo e lugar, mas é o conjunto das particularidades e dos avanços de cada tempo que contri-

buem para a evolução do conhecimento humano, que é infinito. Assim, para ele, o caráter verdadeiramente problemático da modernidade consiste em que “a filosofia ideológica dos tempos modernos... é filha do ceticismo historicista” (HUSSERL, 1965, p. 56), e esse tipo de ceticismo tipicamente moderno torna o evento presente o *insight* final. O que condena toda ciência filosófica futura e ele mesmo. Em outras palavras, o ceticismo historicista é auto destrutivo porque ele mesmo enquanto argumento racional se coloca numa lógica relativista, portanto, seu argumento não passa de mais um ponto de vista entre outros, preso a tempo e lugar, que será substituído inevitavelmente. Para Husserl é essencial contra o historicismo o fato decisivo de que:

Todas as grandes filosofias não constituem apenas factos históricos, mas cabe-lhes ainda uma função teleológica, grande e até única, na evolução da vida intelectual da humanidade: a da suprema intensificação da experiência da vida, da cultura, da sabedoria do seu tempo (Ibidem, p. 57).

Tanto cultura quanto ideologia são o resultado de uma visão singular de um indivíduo, de uma comunidade ou época específica. Embora a cultura ou a ideologia sejam cultivadas no mundo e, por isso, exigem certo conhecimento do mundo e da vida, isso não demanda necessariamente ne-

nhuma relação com a totalidade ou com a realidade efetiva do mundo, ou como as coisas de fato são. Cultura e ideologia, embora pertençam ao mundo humano, possuem certa liberdade imaginativa. A sabedoria, por outro lado, não é cultura nem ideologia, ela tem o seu lugar nas “ciências de rigor” (Ibidem, p. 59), a diferença entre sabedoria e cultura ou ideologia, segundo Husserl, se revela no fato de que para ser sabedoria ela deve ter um valor maior para a comunidade, ela tem um *telos* para com a humanidade. Diante disso, Husserl propõe a retomada de uma racionalidade originária, voltada para as questões humanas fundamentais. Assim, a história do pensamento ocidental seria a história de uma teleologia da razão, onde a crise atual representa uma falha em alcançar plenamente o objetivo de um conhecimento significativo para a vida humana (Cf. HUSSERL, 2008, p. 24). A fim de responder ao fato de que:

A Ideologia também é uma «ideia», porém de objectivo finito, realizável em princípio, numa vida individual, em contínua aproximação, tal coma a moralidade, que perderia o seu sentido se fosse a ideia de um infinito, em princípio transfinito. A «ideia» da Ideologia é diferente em cada época, como o evidencia a análise do seu conceito, que atrás se fez; a «ideia» da Ciência, pelo contrário, é eterna, o que aqui significa que não é limitada em qualquer relação ao espírito de uma época (HUSSERL, 1965, p. 65).

Essa compreensão da relação entre o finito e o infinito presente na fenomenologia de Husserl pode ser percebida no pensamento de Strauss, sobretudo, em sua concepção do direito natural, pois, ao enfatizar a distinção entre *physis* e *nomos*, Strauss aponta para a dupla dimensão da vida humana. O *nomos* é a convenção, aquilo que é decidido entre os indivíduos para a manutenção da vida em comunidade, é a moralidade mediadora dos conflitos e reguladora da vida, é o finito, porque muda de acordo com o tempo e o lugar. A *physis* é compreendida por Strauss como aquilo que está para além de qualquer moralidade ou dogma público, o natural não depende do consenso dos seres humanos e de nenhuma tradição, não está preso a tempo e lugar, é atemporal e universal. É infinito pois não está preso à temporalidade contada pelos grupos humanos. Portanto, a minha hipótese é de que Strauss compreendeu o aspecto teleológico da fenomenologia de Husserl e o traduziu por meio da filosofia política baseada no direito natural clássico, que considerava justamente a doutrina do convencionalismo como forma dialética entre a sabedoria mundana baseada na mera opinião e a filosofia enquanto compreensão racional do mundo e busca do eterno.

Assim, percebido que o pensamento moderno perdeu de vista esse aspecto dialético da existência, ao pretender impor um tipo de racionalidade instrumental sobre a racionalidade do mun-

do da vida, a *epoché* fenomenológica proposta por Husserl é uma alternativa de reorientação da filosofia política proposta por Strauss, visto que coloca em xeque todas as verdades e categorias filosóficas consagradas até então: trata-se de uma verdadeira transgressão contra o dogmatismo moderno. Assim, a radicalização da crise com vistas à sua superação parece ser a intenção tanto de Husserl quanto de Strauss, essa radicalização é o que parece tornar possível um “retorno” da filosofia aos seus inícios.

REFERÊNCIAS

- ALTINI, C. **Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography**. New York: State University of New York Press – 2022.
- CHACÓN, R. Strauss and Husserl. **Idealistic Studies**. April 28, 2015, pp. 2-16.
- CICCARELLI, P. **Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: Filosofia pratica e fenomenologia**, Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- CROWELL, S.G. Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy. In: Dreyfus, H.L. in Wrathall, M.A. (ur.) **A Companion to Heidegger**. Oxford: Blackwell, 2005.
- GHIBELLINI, A. **Leo Strauss and the recovery of “natural philosophizing”**. Albany: State University of New York Press, 2024.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**, Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ. Vozes. Bragança Paulista, SP. Editora Universitária, 2015.
- HERSKOWITZ, D. M. The Call: Leo Strauss on Heidegger, Secularization, and Revelation. **New German Critique** (2021) 48 (3 (144)): pp. 31–63.
- HUSSERL, E. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental**. Lisboa: Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- HUSSERL, E. **A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia**. Introd. e Trad. Urbano Zilles – Porto Alegre; EDIPUCRS, 1996.
- HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1989.
- HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. M. Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, E. Die Naivität der Wissenschaft. In: HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissen-**

- schaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband.** Texte aus dem Nachlass (1934-1937). Smid, R. (Ed.). Husserliana. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. v. 29, p. 27-36.
- HUSSERL **Philosophie als strenge Wissenschaft**, Hamburgo: Felix Meiner Verlag GmbH, 2009. Tradução portuguesa: HUSSERL, E. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Editora Atlantida, 1965.
- HUSSERL, E. **Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)** (ed. and trans. by T. Sheehan in R. Palmer). Dordrecht: Kluwer, 1997.
- JUNG, H. Y. The Life-World, Historicity, and Truth: Reflections on Leo Strauss's Encounter with Heidegger and Husserl. **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 9 n. 1, 1978, pp. 11-25.
- LUFT, S. Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude. **Continental Philosophy Review**, 31(2), 1998, pp. 153–170.
- MORUJÃO, C. Husserl e a História: Sobre o “Im Zickzack Vor- und Zurückgehen”, no § 9 da Crise das Ciências Europeias. **Investigaciones fenomenológicas** 6, pp. 181-197.
- PELLUCHON, C. **Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment**. State University of New York, SUNY Press, 2014.
- ROBERTSON, N. **Leo Strauss: An Introduction**. Polity Press, 2021.
- SACRINI, M. **A cientificidade na fenomenologia de Husserl**. São Paulo: Edições Loyola. 2018.
- SCHUTZ, A. Alfred Schutz papers. Series III. Subject Files and Correspondence. Strauss, Leo. **General Collection**, Beinecke Rare Book and Manuscript Library.
- SMITH, S. B. “‘Destruktion’ or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger.” **The Review of Metaphysics** 51, no. 2 (1997): pp. 345–377.
- STRAUSS, L. **Gesammelte Schriften**, Bd. 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften, Briefe (Heinrich Meier, ed.), Metzler Verlag, 2001.
- STRAUSS, L. **Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy**, pp. 29-37. *In*.
- STRAUSS, L. **Studies in Platonic Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

- STRAUSS, L. **Natural Right and History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (1953).
- STRAUSS, L. **Persecution and The Art of Writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952).
- STRAUSS, L. Relativism, pp. 13 – 26. In. STRAUSS, L. PANGLE, L. (Org.). **Rebirth of Classical Political Rationalism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- STRAUSS, L. Social Science and Humanism, pp. 3 – 12. In. STRAUSS, L. PANGLE, L. (Org.). **Rebirth of Classical Political Rationalism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- STRAUSS, L. An Introduction to Heideggerian Existentialism, pp. 27 – 46. In. STRAUSS, L. PANGLE, L. (Org.). **Rebirth of Classical Political Rationalism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- STRAUSS, L. Historicism, pp. 68 – 93. In. MINKOV, S.; COLEN, J. **Toward Natural Right and History Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937– 1946**, Chicago, University of Chicago Press, 2018.
- STRAUSS, L. **The City and Man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (1964).
- STRAUSS, L. **What is Political Philosophy? And Other Studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1959).
- TANGUAY, D. **Leo Strauss: an intellectual biography**. Translated from the French by Christopher Nadon. New Haven: Yale University press, 2007.
- TKACH, D. Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger, University of Ottawa Theses, 2011, p. 26 -27. TANGUAY, D. **An Intellectual Biography**, 1994.
- VELKLEY, R. "On the Roots of Rationalism: Strauss's Natural Right and History as Response to Heidegger." In. **Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting**. University of Chicago Press, 2011, pp. 121-132.
- VOEGELIN, E. – STRAUSS, L. **Fé e Filosofia Política: A Correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)**. Trad. Pedro Sette Câmara. 1ª Ed. São Paulo; É Realizações, 2017.

NOTAS

¹Sobre isso, conferir: (JUNG, 1978), (ALTINI, 2022, p. 17), (ROBERTSON, 2021, p. 5).

²A análise de cartas nos trazem pistas importantes, pois mostram que o *insight* de Husserl inquietou Strauss desde muito cedo, no entanto, é também a partir da comparação entre os textos de Strauss e as abordagens dos problemas desenvolvidos pelo próprio Husserl que tornam a influência mais flagrante, ao fazer isso, é possível perceber que, pelo menos três de seus trabalhos mais importantes causaram grande impacto no pensamento de Strauss, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, (Filosofia como ciência de Rigor), *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (A crise da humanidade europeia e a filosofia) oriundo da palestra de 1935 em Viena, e por fim, os textos que dão origem ao *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (A crise das ciências Europeias) foram muito estudados por Strauss, vale lembrar que Strauss não teve acesso à muitas publicações de Husserl devido a demora das publicações e à chegada desses textos nos Estados Unidos, sendo assim, é difícil ter precisão no que Strauss acessou ou não por meio de seus colegas na Alemanha.

³Isso pode gerar certo estranhamento em relação à presente abordagem, dado que Strauss não escreveu nenhuma obra sobre fenomenologia, ou reconhecidamente fenomenológica, o que se tem de Strauss mais próximo disso são apenas dois ensaios enigmáticos publicados já na sua fase mais madura, são eles o *Philosophy as Rigorous Science and political philosophy* (1983) e outro intitulado *An Introduction to Heideggerian Existentialism* (1989), dedicados a analisar as filosofias de Husserl e Heidegger respectivamente, ambos da década de 1970.

⁴Conferir isso em: SCHUTZ, A. Alfred Schutz papers. Series III. Subject Files and Correspondence. Strauss, Leo. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library.

⁵Ver sobre isso: (STRAUSS, L. 1992, p. 19) e ver: (HUSSERL, 2008, p. 64).

⁶Originalmente, a psicologia era considerada parte da filosofia, interessada em questões subjetivas como a mente, a alma e o comportamento humano. No entanto, com o avanço da ciência natural e seus métodos rigorosos de observa-

ção, experimentação e quantificação, a psicologia passou a buscar um status científico semelhante. Isso se acentuou com a consolidação do Positivismo, que tornou possível o surgimento no behaviorismo, da psicofisiologia e da neurociência que tornaram a psicologia, em certa medida, uma ciência de dados. A crítica de Husserl parte da constatação de que, essa abordagem não captura toda a complexidade dos fenômenos psicológicos, especialmente os aspectos subjetivos, fenomenológicos e culturais, que resistem à quantificação.

⁷Para esse movimento inicial, separar fenomenologia da psicologia parece imprescindível para Husserl, visto que a psicologia de seu tempo estava alicerçada em uma psicofísica objetivista, que tratava a consciência como objeto e suas experiências vividas como manifestações gerais desse objeto.

⁸(No original) “in the nineteenth century it became more and more apparent that a drastic distinction must be made between what was then called the ‘scientific’ understanding (or ‘the world of science’) and the ‘natural’ understanding (or ‘the world in which we live’). It became apparent that the scientific understanding of the world emerges by way of a radical modification, as distinguished from a perfection, of the natural understanding. Since the natural understanding is the presupposition of the scientific understanding, the analysis of science and of the world of science presupposes the analysis of the natural understanding, the natural world, or the world of common sense. The natural world, the world in which we live and act, is not the object or the product of a theoretical attitude; it is a world not of mere objects at which we detachedly look but of ‘things’ or ‘affairs’ which we handle”.

⁹Ver sobre isso: (LUFT, 1998, pp. 153–170).

¹⁰Ler sobre isso: (CICCARELLI, 2018).

¹¹(No original) “Husserl however had realized more profoundly than anybody else that the scientific understanding of the world, far from being the perfection of our natural understanding, is derivative from the latter in such a way as to make us oblivious of the very foundations of the scientific understanding: all philosophic understanding must start from our common understanding of the world, from our understanding of the world as sensibly perceived prior to all theorizing”.

¹²Conferir sobre isso: (CROWELL, 2005, p. 51 – 53)

¹³Além dessas divergências teóricas, Heidegger durante muito tempo criticou o seu mentor em conversas privadas. Em 1923, em carta endereçada a Karl Löwith, Heidegger escreveu: “estou convencido de que Husserl nunca foi um filósofo, nem por um segundo em sua vida. Ele se torna cada vez mais ridículo”. Em outra carta no mesmo ano, dessa vez em conversa com Jaspers, Heidegger afirmou: “Husserl vive da sua missão de ‘fundador da fenomenologia’, mas ninguém sabe o que isso significa”. (Cf. HUSSERL, E. 1997, p. 17). De fato, Husserl nunca soube dessas opiniões de seu protegido e apoiou a publicação de *Ser e Tempo* de Heidegger, até que em 1929 as divergências entre os dois intelectuais se tornaram nítidas. Dali pra frente, Heidegger após sua filiação ao Nazismo se afastou completamente de Husserl.

¹⁴Nem todos os textos das conferências foram publicados no *Natural Right and History* em 1953, mas agora essas conferências podem ser acessadas de maneira mais completa graças à publicação recente organizada e apresentada pelos professores Sventozar Minkov e José Colen (2018).

¹⁵Ver sobre isso: (GHIBELLINI, 2024).

¹⁶(No original) Wir sind uns darin einig, dass wir heute die historische Reflexion brauchen – nur behaupte ich, dass das weder ein Fortschritt noch ein resigniert hinzunehmendes Schicksal ist, sondern ein unvermeidliches Mittel zur Überwindung der Modernität ist. Man kann die Modernität nicht mit modernen Mitteln überwinden, sondern nur, insofern auch wir noch natürliche Wesen mit natürlichem Verstand sind; aber die Denkmittel des natürlichen Verstandes sind uns verloren gegangen, und einfache Leute wie ich und meinesgleichen können sie nicht aus eigenen Mitteln wiedergewinnen: wir versuchen, von den Alten zu lernen.

¹⁷Ver sobre isso: (VELKLEY, 2011, pp. 121-132). Ver também o que é dito em: (TKACH, 2011, p. 26-27). Conferir: (TANGUAY, 2007). Ainda para mais abordagens sobre esse tema, ver: (SMITH, 1997: pp. 345–377). Uma análise mais recente sobre esse assunto, pode ser encontrada no artigo: (HERSKOWITZ, 2021, pp. 31–63).

¹⁸(No original) “Historicism now appeared as a particular form of positivism, that is, of the school which held that theology and metaphysics had been superseded once and for all by positive science or which identified genuine knowledge of

reality with the knowledge supplied by the empirical sciences”.

¹⁹Assim como Husserl, Strauss também aponta para a psicologia e a sociologia como ciências que se pretenderam positivistas em seu início, seguindo os métodos das ciências naturais, mas que depois se revelaram incapazes de uma análise abrangente do humano como humano (Cf. *ibidem*, p. 17).

²⁰(No original) “In particular, the ‘experience of history’ does not make doubtful the view that the fundamental problems, such as the problems of justice, persist or retain their identity in all historical change, however much they may be obscured by the temporary denial of their relevance and however variable or provisional all human solutions to these problems may be. In grasping these problems as problems, the human mind liberates itself from its historical limitations. No more is needed to legitimize philosophy in its original, Socratic sense: philosophy is knowledge that one does not know; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems and, therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought”.

²¹(No original) “The attack for example on that particular brand of historicism which calls itself sociology of knowledge was based on that distinction between the philosophic question of validity and the historical question of origin. How terrible must have been the shock to the nonhistorical epistemologists, when the most profound and most radical epistemologist of our century, Edmund Husserl, rejected what he called “the predominant dogma of the fundamental separation of epistemological elucidation and historical explanation”.

²²Ver sobre isso: (SACRINI, 2018).

²³Ver sobre isso: (STRAUSS, 1988).

²⁴No original: “The ‘historization’ of philosophy is therefore, and only therefore, justified and necessary. Only the history of philosophy makes possible the ascent out of the second, ‘unnatural’ cave (into which we have fallen, less through the tradition than through the tradition of the polemic against the tradition), into the first, ‘natural’ cave that Plato’s image depicts, and the ascent from which, to the light, is the original meaning of philosophizing”.